

Pražský strukturalismus jako základ eurasijství

LIUBOV STEPANOVA*

Prague Structuralism as the Foundation of Eurasianism

Abstract: The article analyzes the Prague phase of the Eurasian movement (1921–1938) as an epistemological experiment applying structural linguistics to questions of civilizational identity and geopolitics. The premise is that Eurasianism was not merely a political manifesto of Russian émigré intellectuals, but a complex scholarly theory shaped in dialogue with the Prague Linguistic Circle. Through analysis of three key thinkers – Nikolai Trubetzkoy, Petr Savitsky, and Lev Karsavin – the article reconstructs the mechanism of transfer of the structural method from language to civilization (geostructuralism) and identifies its epistemological limits: the conflation of descriptive and normative claims, the reproduction of Orientalist asymmetry despite proclaimed anti-universalism, and the postulation of a civilizational subject without the voices of those it claimed to represent. Braudel's *longue durée* and concepts of postcolonial theory (Said, Spivak) serve as comparative frameworks. The article concludes that the lasting contribution of the Eurasian legacy lies not in its political programme, but in its epistemological gesture: conceiving space as an active formative force shaping culture, language, and identity.

Keywords: Eurasianism; Prague structuralism; geostructuralism; *mestorazvitiye*; postcolonial theory

DOI: 10.14712/23363525.2026.4

Studie analyzuje pražskou fázi eurasijského hnutí (1921–1938) jako epistemologický experiment, jenž aplikoval metody strukturální lingvistiky na otázky civilizační identity a geopolitiky. Vycházíme z premisy, že eurasijství nebylo pouze politickým manifestem ruské emigrace, nýbrž komplexní vědeckou teorií, zformovanou v dialogu s Pražským lingvistickým kroužkem (PLK) a aspirující na status vědecké syntézy geografie, lingvistiky a historiosofie.

Eurasijství dvacátých a třicátých let 20. století nebylo nahodilým jevem, bylo přímým důsledkem několika souběžných krizí: rozpadu ruské státnosti po roce 1917, vyčerpání evropského univerzalizmu po první světové válce a krize tradiční vědy (pozitivismu) v humanitních oborech. V neposlední řadě šlo o krizi identity ruské emigrace, která v exilu hledala nové zdůvodnění vlastní existence. Jak poznamenává Sergej Glebov, eurasijství „nevzniklo jako hotová doktrína, ale jako série odpovědí na otázky po smyslu Ruska, po platnosti evropských kategorií a po možnosti jiného uspořádání světa“ [Glebov 2017: 4].

Právě v místě, kde se tyto historické zlomy protnuly, mohl eurasijský projekt vzniknout – nikoliv navzdory tragickým okolnostem, ale díky nim, jako pokus o jejich intelektuální překonání. Geografickým i mentálním centrem tohoto setkání se stala meziválečná

* Liubov Stepanova, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, obor Historická sociologie, Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň, Česko. Tel.: +420773571785, e-mail: lillianstefans@gmail.com

Praha. Tato skutečnost nebyla náhodná, nýbrž byla výsledkem vědomé politiky prezidenta Tomáše Garrigua Masaryka. Ten v rámci tzv. „Ruské pomocné akce“ proměnil českou metropoli v klíčové centrum ruské vědy a kultury v exilu. Catherine Andreyev a Ivan Savický dokládají, že do roku 1924 pobývalo v Československu přibližně pět tisíc ruských studentů a na tři sta vědců. Praha se tak stala „největší ruskou univerzitou za hranicemi Ruska“ [Andreyev – Savický 2004: 58]. Marc Raeff v této souvislosti mluví o ojedinělém experimentu, v němž hostitelský stát neposkytoval pouze azyl, ale aktivně vytvářel podmínky pro plnohodnotný akademický život [Raeff 1990].

Právě zde, v živém tvůrčím dialogu s rodícím se Pražským lingvistickým kroužkem (PLK), získalo eurasijství svou přísnou, systémovou a vědeckou podobu. Tato metodologická kázeň mu umožnila aspirovat na víc než jen politický manifest: eurasijství se v pražském prostředí zformovalo jako komplexní akademická teorie. Patrick Sériot přesvědčivě ukázal, že mezi pražským strukturalismem a eurasijstvím existovala hluboká „strukturální homologie“ – obě tradice sdílely přesvědčení, že celek předchází svým částem a že identita každého prvku je dána jeho místem v systému [Sériot 1999: 24].

Tuto metodologickou shodu ztělesňoval Roman Jakobson, spoluzakladatel PLK a aktivní účastník eurasijského hnutí, který lingvistický strukturalismus a eurasijskou kulturní teorii chápal jako dvě roviny téhož projektu [Toman 1995].

Tato studie přistupuje k pražským eurasijcům skrze tři analytické perspektivy:

1. *Historicko-sociologický pohled* zkoumá okolnosti zrodu projektu: intelektuální klima meziválečné Prahy a personální propojení mezi lingvisty a eurasijci.
2. *Kriticko-geopolitický pohled* analyzuje, jakým způsobem eurasijci konstruovali pojem „eurasijský prostor“ jako nástroj, skrze který se operace moci a vědění (*pouvoir-savoir* ve foucaultovském smyslu) měnily v jazyk „přírodní nutnosti“ [Bassin 2015: 198].
3. *Dekoloniální perspektiva* odhaluje vnitřní limity eurasijské teorie: ptá se, kdo byl do projektu zahrnut jako aktivní subjekt a kdo z něj byl vytěsňen jako pouhý objekt popisu [Glebov 2017].

Výklad sleduje cestu od obecného kontextu ke konkrétním pojmům: nejprve se věnujeme prostředí meziválečné Prahy (oddíl 2.1), poté analyzujeme zásadní posun v díle Nikolaje Trubeckého, který aplikoval metodu fonologie na analýzu civilizací (oddíl 2.2). V oddíle 2.3 rozebíráme klíčový koncept Petra Savického mestorazvitije, tedy pojetí prostoru jako organického celku. Studii uzavírá oddíl 2.4, který navrhuje pojem „geostrukturalismus“ jako analytickou kategorii pro eurasijský epistemologický projekt.

Myšlenkový kontext meziválečné Prahy

Konec evropské sebejistoty a hledání nových cest

Intelektuální zakladatelé eurasijství vytvářeli svůj projekt v kontextu krize evropské civilizační sebejistoty, kterou první světová válka proměnila nejen v politický a ekonomický, ale především v metafyzický fakt. Tato krize nevznikla ze dne na den; zrála desítky let jako důsledek rozpadu tří pilířů, na nichž stála moderní Evropa: víry v neustálý pokrok, přesvědčení o neomylnosti rozumu a pocitu civilizační nadřazenosti Západu.

První světová válka nebyla jen politickým otřesem, ale tento proces pouze završila a učinila jej v očích celé generace nezvratným. Tam, kde devatenácté století spatřovalo

postupný pohyb k rozumu, svobodě a blahobytu, začátek století dvacátého odhalil pravý opak: právě národy Evropy se ukázaly schopny průmyslového ničení sobě rovných v měřítku, jež nemělo v dějinách precedent. Jak poznamenává Eric Hobsbawm, první světová válka „nebyla jen politickou katastrofou, ale byla koncepční katastrofou, rozbitím samotného rámce, v němž Evropa chápala sebe samu“ [1994, s. 22].

Klíčová Spenglerova teze nespočívá v pouhém pesimismu, ale v metodologickém popření samotné možnosti jednotných univerzálních dějin lidstva. Jak Spengler formuluje: „Namísto monotónního obrazu lineárních světových dějin [...] vidím fenomén mnoha mocných kultur“ [Spengler 1918: 29]. „Pokrok“ v západním slova smyslu je specifickým výrazem faustovské vůle k nekonečnu, bez jakéhokoli univerzálního významu. V Spenglerově perspektivě má každá kultura vlastní „duši“ a vlastní prožívání prostoru a času, a tyto duše jsou si navzájem v zásadě neprostopustné.

Spenglerovská typologie poskytla ruským myslitelům v emigraci hotový konceptuální jazyk, umožňující hovořit o Rusku-Eurasii jako o svěbytném kulturním typu neredukovatelném na evropskou matici a unikátním ve svém historickém vývoji.

Eurasijci zde nadto navázali na starší tradici Nikolaje Danilevského, který již v 19. století mluvil o „kulturně-historických typech“. Jak však podotýká Marlène Laruelle, eurasijci šli dál: zatímco Danilevskij používal biologická přirovnání, eurasijci přinesli moderní vědeckou metodu. Začali civilizace zkoumat jako ucelené systémy vztahů [Laruelle 2008: 22].

Trubeckoj, ačkoli Spenglera kritizoval za estetismus a nedostatečnou metodologickou přísnost, pracoval v témže intelektuálním horizontu. Právě zde narážíme na klíčový rozpor mezi eurasijci a evropskými pesimisty. Zatímco Spengler viděl v Rusku jen „příslib“ budoucí kultury, která se teprve musí narodit, eurasijci jako Nikolaj Trubeckoj tvrdili, že tato kultura již dávno existuje. Popsali ji jako unikátní civilizaci stepi, v níž se mísí prvky slovanské, turkické a pravoslavné. Tuto civilizaci podle nich nebylo třeba vymýšlet, ale pouze vědecky rozpoznat.

Eurasijci trvali na tom, že tato forma již existuje v podobě stepní, turkicko-pravoslavné, mnohonárodní civilizace, kterou není třeba vytvářet, nýbrž pochopit. Jak poznamenává Mark Bassin, „eurasijci v podstatě obrátili spenglerovský argument proti Spenglerovi samotnému: využili jeho relativismus k podkopání jeho vlastní implicitní hierarchie, v níž Rusko zůstávalo nehotovým projektem“ [Bassin 2015: 199].

Zajímavé je, že Trubeckého argumenty v mnohém předběhly svou dobu. Jeho kritika Západu se podobá tomu, co o padesát let později popsal Edward Said jako orientalismus. Said tvrdil, že Západ si vytvořil falešný obraz „Východu“, aby nad ním mohl dominovat. Trubeckoj dělal něco podobného, ale z opačné strany: bránil právo Eurasie mluvit sama za sebe a nenechat se hodnotit evropskými měřítky. Zároveň se však dopouštěl chyby, když ve snaze popřít evropský univerzalizmus vytvořil nový, „eurasijský univerzalizmus“, který v exilu vnímal jako jedinou pravdu [Glebov 2017]. Jinak řečeno, tam, kde Said zpochybňuje právo Západu mluvit o Východu, Trubeckoj prosazuje právo Eurasie mluvit sama o sobě. Přičemž však zůstává uvnitř elitářského intelektuálního rámce, reprodukcijícího vlastní hierarchie vyloučení. Tato paradoxní struktura, kritika univerzalizmu, jež sama produkuje nový univerzalizmus, je jedním z ústředních problémů, k nimž se tato studie opakovaně vrací.

Spenglerovský intelektuální horizont poskytl eurasijství nezbytný předpoklad: legimitaci civilizační plurality. Avšak samotná pluralita ještě nebyla projektem. Byla pouze

negací evropského univerzalizmu. Aby se eurasijství mohlo stát pozitivní teorií, muselo nalézt vlastní metodologický aparát. Tento aparát našlo, jak uvidíme dále, ve strukturální lingvistice, a právě toto nalezení se odehrálo v Praze, nikoli v Sofii, kde bylo eurasijství založeno, ani v Berlíně, kde pobývala početná ruská emigrace.

Díky Masarykově podpoře a unikátnímu setkání ruských vědců s českým prostředím (zejména s Pražským lingvistickým kroužkem) se z československé metropole stala intelektuální laboratoř. Zde eurasijství provedlo svůj rozhodující „epistemologický skok“: přestalo být pouhou kritikou kultury a stalo se ambiciózní vědeckou teorií o vztahu mezi jazykem, geografii a člověkem.

Krise evropského univerzalizmu

Edmund Husserl v přednáškách z roku 1935, jež tvoří základ posmrtně vydaného textu *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* (1936), stanovil diagnózu jinak. Zatímco Spengler viděl krizi jako biologické stárí kultury, německý filozof Edmund Husserl ji popsal jako selhání samotné vědy. Podle Husserla se evropské myšlení od dob Galilea dopustilo zásadní chyby: začalo svět popisovat výhradně skrze matematiku a čísla. Příroda se stala souborem rovnic, z nichž se vytratil člověk.

Evropská věda počínaje Galileem popisovala ji jako souhrn kvantitativních vztahů, čímž vytěšňovala za závorku životní svět¹, předvědeckou zkušenost, v níž jediné jsou zakotveny smysl, hodnota a osobní prožitek. Husserl tuto situaci charakterizoval jako „krizi evropského lidství“ a varoval, že věda, která produkuje technicky účinné vědění při současné ztrátě odpovědi na otázku po smyslu lidské existence, ohrožuje samu podstatu evropské racionality [Husserl 1936: 15]. Ve formulaci, jíž Husserl uzavírá vídeňskou přednášku z roku 1935: „Právě v naléhavém životním zájmu nás všech [...] je nezbytné provést radikální reflexi o tom, co se vlastně stalo s evropskou vědou a s evropským lidstvím“ [Husserl 1935: 324].

Tato diagnóza přímo rezonuje s eurasijskou kritikou západního racionalismu, byť mezi Husserlem a eurasijci existoval zásadní rozdíl v tom, co z krize vyvozovali. Husserl usiloval o obnovu evropské racionality zevnitř, prostřednictvím transcendentální fenomenologie. Eurasijci naopak chápali krizi jako důkaz principiální omezenosti samotného evropského projektu.

Florovskij, jeden ze zakladatelů eurasijského hnutí (jenž se od něj později distancoval), tuto problematiku transponoval do teologického jazyka. V *Cestách ruské teologie* (1937) přímo hovořil o tom, že právě odtržení od patristické tradice a „západní zajetí“² teologie učinily ruskou kulturu zranitelnou vůči revolučnímu nihilismu [Florovskij 1937: 499]. Florovskij tvrdil, že ruská kultura se ocitla v „západním zajetí“. Ruské myšlení se podle něj natolik odcizilo svým vlastním kořenům (východnímu pravoslaví), že zůstalo bezbranné vůči moderním ideologiím, jako byl komunismus. Florovského řešením nebyla další modernizace podle Západu, ale návrat k vlastní „civilizační matici“, k původním duchovním pramenům Ruska [Florovskij 1937].

¹ *Lebenswelt* (německy)

² *Zapadnoje pleněnije* (rusky)

Max Weber, jehož práce byly v ruském akademickém prostředí dobře známy ještě před emigrací, popsal strukturální mechanismus tohoto rozchodu se sociologickou přesností. Popsal moderní dobu jako proces „odkouzlení světa“³. Tradiční hodnoty a smysl byly nahrazeny chladnou počtářskou, úřednickou a vědeckou logikou. Weber si všiml, že v takovém světě neexistuje žádná „jediná pravda“, ale jen boj mezi různými světonázory a hodnotový pluralismus. Formální racionalita se stává totální, a právě proto hodnotově neutrální.

Věda nám sice řekne, „jak“ věci fungují, ale neřekne nám, „proč“ tu jsme nebo „jakého boha“ si vybrat. V přednášce *Věda jako povolání* (přednesena v Mnichově 7. listopadu 1917, publikována 1919) Weber tuto situaci formuluje s onou otevřeností, kterou meziválečná generace vnímala jako osobní výzvu: „Údělem naší doby [...] je, že právě nejvyšší a nejušlechtilější hodnoty ustoupily z veřejného života“ [Weber 1919: 35].

Spengler, Husserl, Weber a Florovskij konvergují v diagnóze jedné a téže krize, byť každý ji pojmenovává jinak: jako vyčerpání faustovské kultury, jako krizi evropských věd, jako odkouzlení, jako západní zajetí. Eurasijství se situuje právě do tohoto diagnostického pole, přijímá diagnózu, ale odmítá terapie nabízené zevnitř západní tradice. Jeho specifická odpověď spočívá v přenesení otázky z temporální roviny (kam směřujeme?) do roviny prostorové (odkud promlouváme?). Toto přenesení definuje eurasijský projekt a nalezne svůj plný výraz v konceptech Trubeckého a Savického, analyzovaných v dalších oddílech.

Pro ruské bílé emigranty, kteří se ocitli v Praze, měla tato celoevropská krize osobně prožitý rozměr. Opustili vlast nejen pod tlakem sovětské moci, uprchli před dvojím zhroucením. Zhroutilo se imperiální Rusko s jeho pravoslavně-samoděržavním civilizačním nárokem, totéž Rusko, jež považovali za svůj domov i svůj úděl. Avšak i západní liberalismus, jemuž část z nich alespoň zčásti důvěřovala jako alternativě, prokázal své selhání: zrodil bitvu u Verdunu, technologii ničení v průmyslovém měřítku a politickou krizi, z níž současně vyrostly fašismus i bolševismus.

Historik Marc Raeff popsal jejich situaci s mrazivou přesností: ruská emigrace byla odsouzena žít ve dvou nostalgických najednou – toužili po Rusku, které přestalo existovat, a po Evropě, která přestala dávat smysl [Raeff 1990]. Eurasijství vzniklo jako pokus najít „třetí cestu“ – prostor mimo tato dvě selhání.

Postavení emigrace mělo specifický epistemologický důsledek: odříznutost od ruských institucí přiměla vědce k mimořádné metodologické sebereflexi a paradoxně umožnila radikálnější přemýšlení o základech světa, než bylo dostupné akademikům v bezpečí jejich univerzit [Andrejev – Savický 2004; Glebov 2017].

Trubeckoj formuloval logiku dvojího popření s nevšední intelektuální jasností již v prvním velkém eurasijském manifestu – *Evropa a lidstvo*⁴, vydaném v Sofii v roce 1920. Kritizoval představu o univerzální hodnotě evropské civilizace. Trubeckoj trval na tom, že takzvaný pokrok není objektivním historickým zákonem, nýbrž specifickým produktem románsko-germánské kultury, násilně předkládaným zbytku světa jako obecně závazná norma.

³ *Entzauberung der Welt* (německy) – proces narůstající racionalizace, v němž jsou tradiční horizonty smyslu postupně destruovány.

⁴ *Jevropa i čelověčestvo* (rusky)

Jak upozorňuje Laruelle, Trubeckoj touto kritikou „o několik desetiletí předjímá postkoloniální dekonstrukci západního univerzalizmu“ [Laruelle 2008: 28]. Trubeckoj prohlásil: „To, že se Evropané považují za zástupce celého lidstva, je podvod a sebeklam.“ Jeho kritika byla radikální – nezpochybňoval jen detaily, ale samotný nárok Západu mluvit za všechny. Zároveň vnímal bolševismus jako „zrcadlové dvojče“ Západu – obě tyto síly podle něj chtěly ovládnout svět skrze jedinou, vnucenou pravdu [Trubeckoj 1920: 34]. Andreas Umland doplňuje, že „radikalita Trubeckého spočívala v tom, že zpochybňoval samotný fundament Západu – nárok na univerzalitu“ [Shekhovtsov – Umland 2009: 14].

Tímto gestem se eurasijství vymezilo proti oběma stranám. Laruelle v této souvislosti upozorňuje na fascinující paradox: Trubeckoj mluvil jako zástupce kdysi mocného impéria, ale cítil se být obětí západní kolonizace. Laruelle v této souvislosti upozorňuje na pozoruhodnou paralelu: „Trubeckého gesto vůči evropskému univerzalizmu strukturně připomíná Aimé Césaireův *Discours sur le colonialisme* (1950) s tím zásadním rozdílem, že Césaire mluvil z pozice kolonizovaného, zatímco Trubeckoj z pozice příslušníka imperiální elity, jež se sama cítila být kolonizována“ [Laruelle 2008: 31]. Tato rozpolcenost – imperiální nárok a zároveň pocit ublížení – zůstává jedním z nejzajímavějších rysů eurasijského myšlení dodnes.

Strukturální logika eurasijského projektu

Zde se ukazuje strukturní zvláštnost eurasijského projektu, kterou je třeba analyticky fixovat, neboť určuje jak jeho teoretickou sílu, tak jeho historickou zranitelnost. Eurasijský projekt se definoval skrze to, čím není. Projekt se definuje především prostřednictvím negace, nikoli pozitivním obsahem. Eurasie nebyla ani Západem, ani sovětským Ruskem. Eurasijská civilizace nebyla ani evropským liberalismem, ani bolševickým komunismem. Tento princip „negace“ (popření) je pro pochopení hnutí zásadní. Pozitivní program – tedy to, co eurasijství skutečně je – se začal rozpracovávat až později a byl vždy mnohem spornější než onen jasný odpor vůči nepřátelům. Jde o strukturní princip, který se s nutností reprodukuje tam, kde je identita budována prostřednictvím odporu vůči vnějšímu nepříteli.

Šlo o intelektuály bez státu, bez univerzity, bez stabilního publika. Právě tato jejich „sociální beztížnost“ jim umožnila tvořit teorie s radikalismem, který by si profesor na stabilní univerzitě nikdy nemohl dovolit. Eurasijci fungovali jako jednotný celek jen do té doby, dokud měli společné protivníky, kteří je nutili držet řady.

Historik Pavel Kolář upozorňuje, že tento vzorec, tedy budování jednoty skrze obraz vnější hrozby, je typický nejen pro politické režimy, ale i pro intelektuální hnutí [Kolář 2023: 48]. Úspěch eurasijství jako projektu závisel na tom, že konfrontace ze strany Západu a bolševického Ruska byla neustále přítomná.

Když ke konci dvacátých let sovětská moc definitivně upevnila své postavení a vzniklo takzvané prosovětské křídlo eurasijství⁵, hnutí přišlo o jednoho ze svých dvou konstitutivních oponentů. Jednota se okamžitě rozpadla. Geografický determinismus Savického a teologický personalismus Karsavina, lingvistický strukturalismus Trubeckého a právní

⁵ Jehož stoupenci (především Sergej Efron a Dmitrij Svjatopolk-Mírskij) považovali za možné a nutné spolupracovat s bolševiky jakožto s praktickými budovateli eurasijské státnosti [Bassin, 2015: 212].

etatismus Alexejeva – to vše bylo v konečném důsledku neslučitelné v rámci jednoho projektu.

V dopise Savickému z roku 1931 Trubeckoj konstatoval s příznačnou střízlivostí: „Naše hnutí drží pohromadě to, proti čemu jsme; v okamžiku, kdy se pokusíme říct, čím vlastně jsme, zjistíme, že každý z nás to myslí jinak“ [cit. dle *Glebov 2017: 192*]. Glebov na základě studia archivní korespondence dokládá, že „eurasijství nezemřelo na nedostatek idejí, nýbrž na přebytek neslučitelných vizí, které nedokázalo usmířit, jakmile ztratilo jednotícího nepřítele“ [*Glebov 2017: 211*].

K polovině třicátých let eurasijství jako organizované intelektuální hnutí přestalo existovat. Symbolickým datem konce je rok 1938, rok smrti Trubeckého, jenž zemřel ve Vídni po anšlusu Rakouska v důsledku šoku způsobeného výsledkem na gestapu [*Toman 1995: 199*].

Toto konstatování nikterak nezmenšuje analytickou hodnotu nástrojů, které eurasijství v procesu svého sebeustavení vyvinulo. Koncepce *mestorazvitije*, idea jazykového svazu jako civilizační jednotky, typologie temporálních režimů, kritika eurocentrismu jako epistemologického násilí – s nimi všemi se nadále pracuje, ovšem ve zcela odlišných politických kontextech.

Právě v této oddělitelnosti teoretických nástrojů od jejich rodného kontextu spočívá skutečný přínos meziválečného eurasijství k intelektuálním dějinám dvacátého století. Jak konstatuje Bassin: „Trvale živá součást eurasijského dědictví nespočívá v jeho politickém programu, nýbrž v jeho epistemologickém gestu, v přesvědčení, že prostor není neutrálním kontejnerem, ale aktivní silou utvářející kulturu, jazyk a identitu“ [*Bassin 2015: 212*].

Oddíl 2.2 analyzuje strukturální metodu Trubeckého. Oddíl 2.3 zkoumá prostorovou ontologii Savického a jeho koncept *mestorazvitije*. Oddíl 2.4 navrhuje syntetický pojem geostrukturalismu a identifikuje meze eurasijské originality.

N. S. Trubeckoj a aplikace strukturální metody

Mechanismus transferu od jazyka k civilizaci

Nikolaj Sergejevič Trubeckoj (1890–1938) patří k oněm vzácným myslitelům. Potomek starobylého knížecího rodu, syn rektora Moskevské univerzity, vynikajícím způsobem vzdělaný v tradici ruské klasické filologie. Ve Vídni se stal světově uznávaným vědcem, který pomáhal definovat moderní lingvistiku. Právě jeho osobní situace, postavení geniálního vědce, který ztratil vlast, se stala motorem pro jeden z myšlenkových experimentů: pokus popsat Rusko-Eurasií pomocí metod vědy o jazyku.

V *Základech fonologie* (*Grundzüge der Phonologie*, 1939) systematicky rozlišil fonetiku a fonologii jako dvě samostatné disciplíny: první zkoumá zvuky řeči jako fyzikální jevy, druhá zkoumá zvuky jako funkční jednotky jazykového systému, rozlišující významy. Jak shrnuje Henning Andersen, Trubeckoj „ukázal, že fonémy nemají význam samy o sobě, nýbrž pouze prostřednictvím svých vzájemných opozic v rámci systému“ [*Andersen 2010: 18*]. Právě osvobození analytického objektu od jeho fyzické substance ve prospěch zkoumání jeho místa v systému vztahů se stala metodologickým nástrojem, který Trubeckoj přenesl na popis civilizace.

Pro pochopení eurasijství je však podstatnější to, jakým způsobem metoda, vyvinutá pro popis jazyka, byla aplikována na popis civilizačního celku. Tento transfer představoval

vědomou teoretickou operaci, pečlivě budovanou po téměř dvě desetiletí v korespondenci s Jakobsonem, v eurasijských sbornících, v lingvistických publikacích.

Jak upozorňuje Sériot, „právě zde, v bodě průsečíku lingvistiky a historiosofie, se nachází současně hlavní intelektuální síla eurasijské teorie i její strukturní zranitelnost“ [Sériot 1999: 127]. Abychom pochopili mechanismus transferu v jeho plné složitosti, je nutné nejprve rekonstruovat samotnou metodu v její výchozí lingvistické podobě, a poté sledovat, které vlastnosti této metody se při přenosu zachovaly a které byly mlčky opuštěny nebo transformovány.

První princip: jazyk je systém opozic, nikoli soubor nezávislých prvků. Foném existuje nikoli sám o sobě, ale pouze ve vztahu k ostatním fonémům systému: /b/ je /b/ právě proto, že se liší od /p/ rysem znělosti, od /d/ místem tvoření, od /v/ způsobem tvoření. Odstraňte systém, a foném přestane existovat jako jednotka a promění se v pouhou fyzikální zvukovou vlnu.

V aplikaci na civilizaci se tento princip transformuje následovně: eurasijská civilizace existuje nikoli sama o sobě, ale pouze ve vztahu k „románsko-germánskému“ Západu a k „mongolskému“ Východu a „islámskému“ Jihu.

Obdobně jako foném se Eurasie konstituuje prostřednictvím svých opozic. Tento transfer je metodologicky elegantní, avšak okamžitě plodí analytický problém: je-li identita Eurasie definována popřením Západu, pak závisí na existenci Západu jako jasně vymezeného objektu.

Co se stane s eurasijskou identitou, přestane-li být Západ jednotným a protikladným? Právě to se historicky stalo k polovině třicátých let, kdy se západní univerzalizmus roztříštil na liberální demokracii, fašismus a komunismus, a eurasijské hnutí okamžitě ztratilo jednotu, neboť pozbyl zřetelného „jiného“⁶ [Glebov 2017: 195].

Druhý princip: systém disponuje vnitřní logikou, neredukovatelnou na součet prvků – struktura je primární vůči substanci. Zkoumat je třeba nikoli substanci prvku, ale jeho funkci a místo v systému. Při přenosu na civilizaci to znamená: není důležité, z jakých etnických, náboženských nebo hospodářských prvků je eurasijská civilizace složena, důležitá je její systémová struktura. To otevírá možnost zahrnout do „Eurasie“ nejrozmanitější národy a spojit je nikoli krví či vírou, ale „strukturální“ příslušností k jednomu civilizačnímu areálu. Pro Trubeckého nebylo důležité, z jakých národů (Rusů, Tatarů, Kazachů atd.) je Eurasie složena. Důležitý byl „princip organizace“. To mu umožnilo spojit velmi odlišné národy do jednoho celku ne na základě krve, ale na základě společného „systému“.

Ve fonologii je struktura operacionálně definovatelná: je to souhrn opozic mezi konečným počtem verifikovatelných jednotek. *Co je „strukturou“ civilizace, souhrnem jakých opozic, mezi jakými jednotkami?* Trubeckoj tuto otázku neřeší, nýbrž obchází, apeluje na intuitivně zřejmou „jednotu“ eurasijského prostoru, kterou sám postuluje jako výchozí bod. Jak upozorňuje Laruelle, „v okamžiku, kdy Trubeckoj přecházel od jazyka k civilizaci, opouštěl půdu empirie a vstupoval na území ontologie, ale nadále používal jazyk empirie, a právě tato záměna propůjčovala jeho argumentům jejich přesvědčivost i jejich problematičnost“ [Laruelle 2008: 45].

⁶ Sociologie „jinakosti“ (alterita): Zkoumá, jak si společnost vytváří identitu skrze definování někoho jako „jiného“ (kulturní, etnická, sociální odlišnost). Cizí je zde spíše myšlenková konstrukce než objektivní fakt.

Třetí princip: jazyky jsou typologicky srovnatelné prostřednictvím univerzálních opozic, nezávisle na genetické příbuznosti. Při přenosu na civilizace to umožňuje srovnávat je nikoli podle původu, ale podle „typu“, a tím konstruovat eurasijský typ jako odlišný od západního, bez ohledu na otázku historických vlivů a výpůjček.

Čtvrtý princip: jazyky, které se nacházely v kontaktu v jednom geografickém areálu po delší dobu, konvergují strukturně a vytvářejí jazykový svaz⁷, nezávisle na genetické příslušnosti. Tento princip, lingvisticky verifikovatelný, představuje bod, v němž se lingvistika a eurasijská geografická filozofie setkávají, a právě zde se transfer od jazyka k civilizaci jeví jako nejpřesvědčivější, a tudíž nejnebezpečnější ve své zdánlivé samozřejmosti.

Jindřich Toman v monografii o dějinách Pražského lingvistického kroužku detailně sleduje, jak Jakobson a Trubeckoj společně rozpracovávali pojem *jazykový svaz* v aplikaci na eurasijské jazyky. V roce 1931 Jakobson publikoval studii *K charakteristice eurasijského jazykového svazu*, v níž ukázal, že ruština, turkické, mongolské a ugrofinské jazyky navzdory veškeré genetické rozmanitosti vykazují stabilní typologické podobnosti. Především korelaci tvrdých a měkkých souhlásek, vysvětlitelné dlouhodobým areálním kontaktem [Toman 1995: 142]. Šlo o empiricky verifikovatelnou lingvistickou hypotézu. Pojem *jazykový svaz* se pevně usadil v typologii a areálním lingvistice; jeho heuristická hodnota je dodnes nezpochybnitelná.

Trubeckoj však učinil další krok, který principiálně změnil status argumentu. Ve studiích *Pohled na ruské dějiny nikoli ze Západu, ale z Východu* (1925) a *Obecně-eurasijský nacionalismus* (1927) přenesl pojem jazykového svazu na pojem civilizačního svazu. Trubeckoj udělal odvážný (a vědecky neprokázaný) skok: tvrdil, že pokud sousedící národy mluví podobně, musí mít i podobnou kulturu, náboženství a politiku. Eurasijský civilizační svaz tak prohlásil za vědecký fakt.

Strukturní podobnost jazyků v areálu, zachycená lingvistickými metodami, nedokazuje strukturní jednotu civilizací téhož areálu. Kulturní konvergence fungují podle jiných mechanismů, s jiným tempem, s jinou selektivitou a s principiálně odlišnými možnostmi formální verifikace [Bassin 2015: 204].

Je nezbytné zdůraznit, že mechanismus transferu měl nikoli dva, ale tři účastníky, a třetí z nich často zůstává ve stínu. Pjotr Savickij, geograf a ekonom, vypracoval koncepci *mestorazvitije*, neboť myšlenku, že národy a kultury se utvářejí nikoli samy o sobě, ale v nerozlučné jednotě s geografickým prostředím svého vývoje.

Stepní prostor Eurasie není pouhou kulisou, je aktivním konstitutivním činitelem kulturních a lingvistických forem. Jak ukazuje Sériot, právě Savickij měl značný vliv na Trubeckého a Jakobsona při utváření pojmu eurasijského *jazykového svazu*. Zatímco západní strukturalismus viděl systém jako soubor rozdílů, ten „pražsko-ruský“ viděl systém jako živý organismus. Eurasie tak pro ně nebyla jen mapou, ale subjektem s vlastní „duší“ a cílem [Sériot 1999: 193].

Transfer od jazykového svazu k civilizačnímu svazu v této logice není pouhým prodloužením, je nutným důsledkem jednotné geografické teorie. „Pro de Saussura je struktura systém negativních opozic; pro Trubeckého a Jakobsona je struktura pozitivní organický celek, vazba mezi již existujícími věcmi“ [Sériot 2014: 215]. Tento rozdíl má přímé důsledky pro pochopení povahy eurasijské civilizační teorie.

⁷ Sprachbund (německy)

Sériot v práci *Structure and the Whole* (2014) přesvědčivě ukazuje, že klíčovým epistemologickým aspektem pražského strukturalismu v jeho ruské variantě nebyla ani tak saussurovská lingvistika, jako spíše přesvědčení, že systém nejenže „má strukturu“, ale disponuje vnitřní účelností⁸, směřuje ke svému cíli, realizuje v něm založený typ [Sériot 2014: 98]. Toto teleologické rozměry strukturalismu byl zvláště silně vyjádřen především u Trubeckého a Jakobsona, a právě on sloužil jako skrytý most mezi lingvistikou a historiosofií.

V tezích Pražského lingvistického kroužku z roku 1929 je zafixována idea „účelnosti“ jazykových systémů: jazyk nejenže „má“ strukturu, on „směřuje“ k určitému funkčnímu stavu. Eurasijská civilizace rovněž „směřuje“ ke svému organickému typu, rovněž disponuje vnitřní účelností, rovněž realizuje v ní založený princip. „Eurasie“ tím získávala nejen strukturu, ale i historické předurčení, což celý projekt činilo nikoli pouze deskriptivním, ale normativním. „Eurasie“ se z analytické kategorie proměňovala ve skutečný subjekt dějin, disponující vlastní „duší“, ve smyslu téměř spenglerovském, nikoli lingvistickém“ [Sériot 2014: 221].

Apelace na strukturalismus plnila pro eurasijský projekt specifickou legitimizační funkci. V podmínkách, kdy byli emigrantští intelektuálové zbaveni institucionální základny, akademických pozic a národního státu jako zdroje autority, se „vědeckost“ teoretického jazyka stávala klíčovým zdrojem symbolického kapitálu. „Eurasijci nepretendovali pouze na politický program, ale na „eurasijskou vědu“, všeobšáhlou disciplínu synteticky spojující geografii, lingvistiku, historii, ekonomiku a filozofii“ [Glebov 2017: 78]. Kritizovat eurasijství znamenalo kritizovat Trubeckého jako špičkového lingvistu, což si málokdo z odborné veřejnosti dovolil.

Zaměření na otázku mechanismu transferu je tím, co umožňuje to, co je v eurasijství vědeckým nástrojem, zachovávajícím analytickou hodnotu mimo politický kontext, od toho, co je ontologickým postulátem, maskujícím se za vědecký závěr. Toto rozlišení je klíčem k pochopení celého eurasijského projektu, a zároveň klíčem k jeho kritickému čtení.

Trubeckoj jako anti-orientalista, reprodukující orientalismus

Spis *Evropa a lidstvo* (*Jevropa i čelověčestvo*, 1920) zaujímá v dějinách kritického myšlení 20. století zcela specifické a dosud nedoceněné místo. Nejedná se pouze o první eurasijský manifest; jde o jednu z nejranějších systematických dekonstrukcí evropského univerzalizmu jakožto epistemologické operace moci. Tento text vznikl půl století předtím, než postkoloniální teorie vypracovala aparát pro popis těchto procesů.

Jak upozorňuje Laruelle, „Trubeckoj touto kritikou o několik desetiletí předjímá postkoloniální dekonstrukci západního univerzalizmu“ [Laruelle 2008: 28]. Chápat *Evropu a lidstvo* výlučně jako politický text či historické svědectví znamená nepochopit ji: je to především teoretické gesto, jehož struktura si zasluhuje pečlivou analýzu.

Argumentace Trubeckého se rozvíjí v několika po sobě jdoucích krocích, z nichž každý je metodologicky významný. Výchozím bodem je zjištění, že západní civilizace provedla operaci, kterou lze označit za nelegitimní zobecnění partikulárního: prohlásila svou specifickou cestu vývoje za univerzální a svá měřítka pokroku za objektivní pravdu. Trubeckoj

⁸ *Zweckmäßigkeit* (německy)

tuto myšlenku formuluje s nekompromisní ostrostí: „Románo-Germáni si zvykli považovat svou civilizaci za obecně lidskou. To je nepravda a sebeklam“ [Trubeckoj 1920: 34]. Za tímto tvrzením stojí hlubší poznatek: samotný pojem „zaostalosti“ předpokládá jednotnou škálu, na níž jsou národy umístěny výše či níže. Avšak tato škála není neutrálním měřicím nástrojem; je zkonstruována západním myšlením jako nástroj symbolické moci legitimizující kulturní a politickou dominanci.

Trubeckoj rozlišuje dva druhy „pokroku“: pokrok jako abstraktní zdokonalování (které neexistuje) a pokrok jako Románo-germanizaci, tedy pohyb k jednomu konkrétnímu typu civilizace, který je vydáván za normu. Andreas Umland doplňuje, že radikalita Trubeckého spočívala v tom, že nezpochybňoval pouze dílčí aspekty evropského projektu, ale jeho samotný fundament, jímž je nárok na univerzalitu [Shekhovtsov – Umland 2009: 14]. Edward Said v roce 1978 nazve podobnou strategií „produkce objektu vědění“: západní věda vytváří takový obraz nezápadního světa, který činí západní dominanci racionální a nezbytnou [Said 1978].

Kritika Trubeckého se nezastavuje u dekonstrukce západního univerzalizmu, naopak okamžitě přechází ke stavbě kontra-objektu. Místo „Západu jako normy“ zaujímá „Eurasie jako specifická civilizace“. Při bližším ohledání to však není překonání orientalismu, ale jeho zrcadlová inverze, a rozdíl mezi těmito dvěma operacemi je zásadní. Jak uvádí Glebov (2017), Trubeckoj kritizoval Západ za univerzalizaci vlastní zkušenosti, aby vzápětí učinil totéž s rusko-eurasijskou zkušeností, pouze v opačném směru.

Said v *Orientalismu* ukázal, že orientalizující gesto nespočívá v konkrétním obsahu výroků o nezápadním světě, ale v samotné strukturní pozici. Existuje subjekt, který ví, a existuje objekt, o němž se ví. Existuje centrum produkující popisy a existuje periferie sloužící jako materiál popisu. Trubeckoj sice útočí na obsah západního orientalismu, ale zachovává jeho strukturu. Subjektem vědění o Eurasii se stává skupina ruských emigrantských vědců v Praze, Vídni či Berlíně. Objektem vědění zůstávají Kazaši, Mongolové, Jakuti či Tataři – s tím rozdílem, že jsou nyní „zahrnováni“ do eurasijské civilizace, namísto aby byli vylučováni z té evropské.

Gayatri Chakravorty Spivak (*Can the Subaltern Speak?*, 1988) položila otázku principiálně důležitou pro posouzení eurasijského projektu: Když intelektuální tradice „reprezentuje“ ty, kteří jsou zbaveni hlasu, nevyhnutelně zaujímá místo subjektu výpovědi a tím reprodukuje asymetrii, kterou se snaží odstranit. Nejde o otázku svědomitosti mluvčího: jde o strukturní problém, neřešitelný na úrovni individuální etiky [Spivak 1988: 32].

V aplikaci na eurasijství tento argument odhaluje svou analytickou sílu. „Eurasijská věda“, produkovaná ve vídeňských a pražských knihovnách, hovořila o Eurasii, ale nikoli spolu s ní. V textech Trubeckého, Savického, Alexejeva, Karsavina jsou národy Střední Asie, Mongolska, Kazachstánu, Jakutska přítomny jako objekty popisu, jako části systému, jako svědectví civilizační jednoty, ale nikoli však jako subjekty produkující vlastní vědění o sobě samých. Jsou zahrnovány do Eurasie, ale na toto zahrnutí se jich nikdo neptá. Jsou prohlašovány za nositele „eurasijského typu“, ale není jim přiznáno právo určovat, co tento typ pro ně samotné znamená.

Zde se odhaluje hluboká dvojznačnost eurasijského „anti-univerzalizmu“. Nejednalo se o projekt dekoloniální, nýbrž alternativně-imperiální. Eurasijství neodmítalo hegemonii jako princip, ale pouze dávalo přednost hegemonii eurasijské s Ruskem jako „symfonickým“ centrem.

V tomto rámci hlas kazašských, mongolských, perských či jakutských národů není slyšet: jsou přítomny v eurasijském narativu jako objekty popisu, nikoli jako subjekty vědění o sobě samých. Jak to formuluje Glebov: „Eurasijská věda‘ byla produkováána vzdělanými ruskými aristokraty ve vídeňských a pražských knihovnách, což neruší její intelektuální výkony, ale činí nemožným nekritické přijetí jejích nároků na civilizační reprezentativnost“ [Glebov 2017: 143].

Tento paradox nepopírá analytickou hodnotu nástrojů, které eurasijci vyvinuli, ale stanovuje nezbytný odstup mezi těmito nástroji a historiosofickými postuláty, na nichž byly původně vybudovány. Kritika rétoriky pokroku rezonuje s pozdějšími debatami o „pluralitních modernitách“ (Shmuel Eisenstadt), o „provinciální Evropě“ (Dipesh Chakrabarty), o „dekoloniálním obratu“ (Walter D. Mignolo).

„Turanský prvek“ jako konstruktivní gesto

Je-li kritika západního univerzalizmu negativním jádrem eurasijského programu, proti čemu se projekt vymezuje, pak „turanský prvek“ představuje jeho pozitivní obsah: materiál, z něhož je konstruována alternativa. Právě zde se klasické eurasijství rozchází s hlavním proudem ruského nacionalistického myšlení a současně odhaluje své vnitřní rozpory.

K pochopení radikality Trubeckého gesta je nejprve nutné rekonstruovat pozadí, na němž bylo učiněno. Ruské historické myšlení 19. století vypracovalo ustálený narativ, v němž „tatarské jho“ (mongolská nadvláda ve 13.–15. století) vystupovalo jako historická katastrofa, jež přerušila organický vývoj ruské civilizace a nadlouho ji odklonila od evropské cesty.

Tento narativ sdíleli historikové nejrozmanitějších politických orientací od Karamzina přes Solovjova po Klučevského. Mongolské a turkické dědictví bylo chápáno jako cosi vnějšího, převzatého, podléhajícího překonání: Rusko bylo nahlíženo jako „západní“ civilizace, násilně odkloněná na východ a usilující o návrat k vlastním počátkům.

Trubeckoj v pracích *Evropa a lidstvo* (1920) a *Pohled na ruské dějiny nikoli ze Západu, ale z Východu* (1925) provedl principiální obrat. Tvrdil, že mongolská nadvláda nebyla přerušením vývoje, ale organickou etapou utváření eurasijské státnosti. Mongolská říše podle něj vytvořila administrativní a komunikační struktury, které Moskevská Rus převzala a které určily její charakter. Turkické a mongolské národy nejsou cizorodým prvkem v dějinách Eurasie, nýbrž její konstitutivní složkou: bez „turanského“ substrátu eurasijská civilizace jako taková neexistuje a je pouze východní periferií evropské. Laruelle v této souvislosti poznamenává, že „Trubeckoj tímto gestem přetvořil mongolské dědictví z traumatu na fundament, a to byl v kontextu ruské historiografie revoluční akt“ [Laruelle 2008: 62].

Pojem „turanský“ má u Trubeckého především lingvistické základy. V 19. století se tak označovaly jazyky aglutinativního typu (turkické, mongolské, ugrofinské). Orientalista Max Müller, jenž tento termín zpopularizoval v padesátých letech devatenáctého století, jej používal jako pohodlnou negativní kategorii vyjadřující: „neindoevropské a nesemitské“. Již v tomto východním bodě nese pojem stopu eurocentricity: „turanské“ je definováno absencí rysů, které jsou významné pro evropskou klasifikaci, nikoli svým vlastním pozitivním obsahem.

Trubeckoj tento termín přebírá, avšak pokouší se jej naplnit novým obsahem. V lingvistických studiích dvacátých let ukazuje, že turkické, mongolské a ugrofinské jazyky

vykazují stabilní typologické podobnosti, vysvětlitelné jak jejich areálním sblížením, tak některými společnými typologickými rysy. Roman Jakobson tuto koncepci v roce 1931 podpořil a rozvinul do komplexního vědeckého systému [Toman 1995: 142].

Přenos lingvistického pojmu „turanského“ do civilizačního registru však plodí metodologický problém, který Trubeckoj zcela neřeší: lingvistická podobnost je verifikovatelná – je popsatelná formálními operacemi s konkrétním jazykovým materiálem; „civilizační“ podobnost turanských národů zůstává do značné míry postulovaná, nikoli prokázaná. Shoda jazykového a „civilizačního“ areálu je přijímána jako danost, ačkoli sama potřebuje zdůvodnění.

Zásadní otázkou je: *jaký je status „turanského prvku“ jako intelektuálního gesta vůči turkickým a mongolským národům?* Trubeckoj nabízí inkluzi, nikoli exkluzi: asijské národy nejsou objektem civilizační mise, nýbrž organickými účastníky eurasijské civilizace, přinášejícími vlastní příspěvek k jejímu uspořádání. Ve srovnání s převládajícím narativem o „tatarském jhu“ to je skutečně radikální posun, zasluhující uznání jako takový.

Zároveň je však nutné zaznamenat strukturní asymetrii tohoto zahrnutí. Trubeckoj mluví o turanských národech, ale nikdy nemluví *s nimi*. Popisuje jejich kultury, jejich historickou roli, jejich jazykové systémy. Avšak tyto popisy se budují na základě ruský psané etnografické literatury, německé orientalistiky a vlastních lingvistických pozorování. V obsáhlé korespondenci Trubeckého s Jakobsonem není jediný dopis kazašskému, mongolskému, tatarskému nebo burjatskému intelektuálovi [Jakobson 1975]. Eurasijské sborníky (*Ischod k Vostoku, Na putjach, Jevrazijskij vremennik*) neobsahují jediný text napsaný příslušníkem oněch národů, jejichž civilizační přínos proklamují.

Said v *Orientalismu* rozlišil „latentní“ a „manifestní“ orientalismus: první je hlubková strukturní orientace na vědění o Východu jako o něčem principiálně odlišném a určeném touto odlišností; druhý – konkrétní výroky, které mohou být jak nepřátelské, tak nadšené [Said 1978: 201]. Eurasijství je příkladem manifestně pozitivního, ale strukturně latentního orientalismu: nadšené zahrnutí turanských národů do „symfonie“ eurasijské civilizace neruší okolnost, že toto zahrnutí se provádí zvenčí, bez účasti zahrnutých. Pojem „pozitivní orientalismus“ přesně popisuje tuto konfiguraci: vnější subjekt konstruuje pozitivní obraz nezápadního „jiného“ (jeho moudrosti, jeho civilizačního přínosu, jeho duchovní nadřazenosti), avšak zachovává pozici producenta vědění. Pozitivní znaménko hodnocení neodstraňuje asymetrii vztahu.

Ziyi Gökalp (1876–1924), osmanský sociolog a jeden z hlavních ideologů tureckého nacionalismu rovněž pracoval s pojmem „turanské“ kulturní jednoty turkických národů, rovněž se opíral o lingvistická data jako o svědectví kulturní příbuznosti, rovněž polemizoval se západní kulturní dominancí. Mezi projekty Gökalpa a Trubeckého však existuje principiální strukturní rozdíl: Gökalp mluví *zevnitř* turanského světa, zatímco Trubeckoj o něm mluví *zvenčí* . Tento rozdíl nesmí být všichni problémy spojené s Gökalpovým projektem, ale je zásadní pro pochopení epistemologického statutu „turanského prvku“ u Trubeckého: Gökalp produkuje vědění o svém světě jako jeho účastník; Trubeckoj produkuje vědění o cizím světě jako jeho pozorovatel, byť soucitný [Laruelle 2008: 68].

Toto pozorování je důležité rovněž proto, že odhaluje to, co v eurasijském projektu chybí: spolupráce s turkickými nebo mongolskými intelektuály, kteří ve stejném období vedli aktivní diskuse o své kulturní identitě, dějinách a budoucnosti, jak v emigraci, tak v sovětských republikách. Džadidismus (hnutí za reformu muslimského vzdělávání ve

Střední Asii a Povolží, dosahující rozkvětu na přelomu devatenáctého a dvacátého století) vypracoval vlastní kritiku eurocentrismu a vlastní koncepcie turkické kulturní svébytnosti, přičemž zevnitř těch samých kultur, o nichž eurasijci psali zvenčí.

Eurasijství tuto tradici nezahrnulo a ani nezmínilo. Jak upozorňuje Adeeb Khalid, „džadidismus představoval přesně ten druh autonomní nezápadní sebereflexe, jež eurasijci teoreticky vyžadovali, ale jež ve skutečnosti neviděli, neboť hleděli na turkický svět optikou ruské orientalistiky, nikoli optikou samotných turkických intelektuálů“ [Khalid 1998: 7].

„Turanský prvek“ jako konceptuální gesto zůstává významným příspěvkem k dekonstrukci lineárních dějin. Snaha spatřovat v jazykové a kulturní rozmanitosti Eurasie bohatství, nikoliv zaostalost, předběhla svou epochu. Problémem však zůstává, že tento popis odráží turkický a mongolský svět tak, jak vypadá zevnitř ruské exilové tradice, nikoliv tak, jak se popisuje sám.

Mezera mezi těmito dvěma popisy – to je prostor, který eurasijství ponechalo nevyplněný: nikoli proto, že nechtělo, nýbrž proto, že samotná struktura jeho epistemologického projektu pro něj nenechávala místo. Tato strukturální omezení, současně s analytickými nástroji, které eurasijství navzdory nim vyvinulo, budou dále sledovány v oddíle 2.3, věnované prostorovému myšlení Savického, a v oddíle 2.4, která se pokusí uchopit celý eurasijský projekt skrze syntetický pojem „geostrukturalismu“.

P. N. Savickij a ontologie prostoru

Zatímco Nikolaj Trubeckoj představoval lingvistické a ideologické ohnisko eurasijství, Pjotr Nikolajevič Savickij (1895–1968) nabídl nnutí jeho vědeckou, geografickou a ekonomickou dimenzi. Jeho role byla v rámci eurasijského kroužku unikátní: nebyl jen teoretikem, ale především empirikem, který usiloval o to, aby historiosofické vize podložil exaktními daty z oblasti geografie, klimatologie a ekonomie.

Biografie konceptu

Pjotr Nikolajevič Savickij (1895–1968) se narodil v Černigově, vystudoval Petrohradský polytechnický institut, po revoluci emigroval a usadil se v Praze, kde se stal jedním z hlavních organizátorů eurasijského hnutí a jeho nejpraktičtější orientovaným teoretikem. Po druhé světové válce byl zatčen sovětskými orgány a strávil deset let v táboře; teprve v roce 1956 se vrátil do Prahy, kde pracoval až do své smrti v roce 1968 [Andrejev – Savický 2004: 189].

Koncept *mestorazvitije* je hlavním teoretickým přínosem Savického k eurasijské myšlence a patrně nejtrvalejším prvkem celé eurasijské teorie. Na rozdíl od mnoha jiných eurasijských pojmů neztratil svou analytickou hodnotu se zánikem ideologického kontextu, jenž jej zrodil, a nadále je diskutován v současné geografii, historické sociologii a teorii místa.

Jak upozorňuje Bassin, „*mestorazvitije* je jedním z mála eurasijských konceptů, které přežily svůj rodný kontext – a to proto, že uchopily skutečný problém: otázku, jak prostor spoluvytváří dějiny“ [Bassin 2015: 201].

Savickij definuje *mestorazvitije* jako „dialektickou jednotu geografického prostředí a historického procesu“ [Savickij 1927: 282]. V této stručné formulaci se skrývají tři klíčové principy:

1. Nejde o jednostranný geografický determinismus (kde prostředí diktuje osud), ale o vzájemné, konstitutivní působení. Prostředí formuje dějiny, ale dějiny a lidská činnost zpětně přetvářejí prostředí.
2. Oddělení „geografie“ a „historie“ je podle Savického pouze analytickou abstrakcí. V realitě tvoří nerozlučný celek, v němž krajina není jen jevištěm událostí, nýbrž aktivním činitelem formujícím sociální struktury a kulturní archetypy.
3. Savickij ukazuje, že interakce mezi člověkem a prostorem (např. symbióza stepi a kočovníka či lesa a zemědělce) vytváří v průběhu staletí trvalé vzorce, které disponují obrovskou stabilitou a přetvářejí i radikální politické otřesy.

Krajina, klima, půdy, řeky a stepní prostory nejsou v této koncepci pouhým pozadím historických událostí, nýbrž aktivními konstitutivními činiteli, formujícími sociální struktury, ekonomické modely, politické formy a kulturní archetypy. Step plodí kočovníka a kočovník plodí step: v tom smyslu, že hospodářské praktiky nomádství naopak formují krajinu, udržují určité typy vegetace a zabraňují jiným. Les plodí usedlého zemědělce a zemědělec vytváří les jinak, než step vytváří kočovníka.

Geneze konceptu *mestorazvitije* je výsledkem syntézy tří zásadních myšlenkových tradic, které Savickij originálním způsobem propojil:

1. Ruská pedologická škola (V. Dokučajev): Vasilij Dokučajev revolucionizoval chápání půdy jako živého, dynamického systému. Pro Savického byla klíčová Dokučajevova metoda integrace: půdu nelze pochopit bez klimatu, reliéfu a vegetace. Toto zonální členění Eurasie (tundra, tajga, step) se stalo základem pro Savického geografii civilizací. Půda zde funguje jako „zrcadlo krajiny“ a materiální základ identity.
2. Německá klasická geografie (K. Ritter, F. Ratzel): Savickij čerpal z Ritterovy koncepce *Erdkunde* (Země jako aktivní princip) a Ratzelova pojmu *Lebensraum*. Je však nutné zdůraznit Savického kritický odstup od pozdější německé geopolitiky (Haushofer). Zatímco německá škola budovala teorii *ovládání* prostoru, Savickij vytvářel teorii prostoru jako subjektu. Geopolitika pro něj byla disciplínou moci, zatímco *mestorazvitije* disciplínou porozumění.
3. Pravoslavná organicistická filosofie: Tradice „vševjednoty“⁹ (Solovjov, Florenskij) dodala konceptu metafyzický rozměr. „Mesto“ v Savického pojetí není jen souhrnem fyzikálních dat; je to ontologický základ historické existence národa. Tento mysticko-organický prvek odlišoval Savického eurasijskou geografii od čistě pozitivistické vědy a činil ji pevnou součástí širšího eurasijského světónázoru.

Savickij v Praze neustále zdokonaloval tento systém jako „geostrukturalismus“ – pokus nalézt v chaosu revolucí a válek pevné body, o které se může opřít identita Ruska-Eurasie. Právě tento ontologický nárok na prostor bude podroben kritické analýze v závěru této studie.

Braudelovská *longue durée* jako srovnávací rámec

Jedním z nejvíce podnětných aspektů konceptu *mestorazvitije* je jeho strukturální analógie k pojmu „dlouhé trvání“¹⁰, který vypracoval francouzský historik Fernand Brau-

⁹ *Vsejedinstvo* (rusky)

¹⁰ *Longue durée* (francouzsky)

del (1902–1985), především ve své analýze středomořského světa. Ve svém stěžejním díle *Středomoří a středomořský svět za éry Filipa II.* (1949) Braudel definoval tři temporální roviny, v nichž se odvíjejí dějiny:

- *Události*¹¹: Krátkodobý čas politických dějů, válek a biografí, který Braudel metaforicky označil za „pěnu na povrchu hlubokých proudů“ [Braudel 1949: 21].
- *Konjunktury*¹²: Střednědobé cykly ekonomického a sociálního vývoje v řádu desetiletí.
- *Dlouhé trvání*: Téměř nehybný čas struktur, určený geografickými, klimatickými a demografickými konstantami v horizontech staletí a tisíciletí.

Mezi Savického *mestorazvitijem* a Braudelovým *dlouhým trváním* existuje zřejmá shoda, která je v odborné literatuře často reflektována. Oba koncepty: (1) postulují primát dlouhodobých struktur nad krátkodobými událostmi; (2) přiznávají geografickému prostředí aktivní, konstitutivní roli v historickém procesu; (3) vyžadují integrativní, multidisciplinární metodu – spojení historie, geografie, ekonomiky a antropologie; (4) skepticky přistupují k vysvětlením, jež apelují na individuální jednání a politická rozhodnutí jako na primární historické činitele¹³.

Navzdory těmto metodologickým shodám existuje mezi Savickým a Braudelem zásadní epistemologický rozdíl. Zatímco Braudel rozpracovával *dlouhé trvání* jako deskriptivní nástroj – jeho cílem bylo vědecky vysvětlit, jak středomořský svět fungoval – Savickij svůj koncept konstruoval v rámci normativního historiosofického projektu.

Savickému nešlo pouze o to vysvětlit, jak se Rusko-Eurasie stala tím, čím je, ale především o to zdůvodnit, jaká má být její budoucí trajektorie. Jak uvádí Marlene Laruelle [2008: 71], právě v tomto přechodu od vědeckého popisu k ideologickému předpisu tkví síla i slabost *mestorazvitija*: jako analytická kategorie funguje precizně, jako politický program se však mění v ideologii.

Braudelova teorie zůstává otevřena neustálé empirické verifikaci a kritice; Savického koncept v sobě nese metafyzický prvek, který je v rámci eurasijské víry v „osudovost prostoru“ nevyvratitelný. Toto rozlišení je klíčové pro pochopení eurasijství nikoli jako „čisté vědy“, ale jako specifické formy vědecky kódovaného světonázoru.

Haushofer a Savickij

Srovnání eurasijské koncepce Savického s německou geopolitikou Karla Haushofera (1869–1946) je analyticky produktivní. Nikoli proto, že by mezi nimi existovala genealogická vazba či přímé vzájemné ovlivnění, nýbrž právě proto, že jejich paralelismus při principiálním rozchodu závěrů odhaluje klíčovou metodologickou otázku: *co přesně dělá s geografickými daty teoretik, usilující z nich vyvodit politický program?*

¹¹ *Événements* (francouzsky)

¹² *Conjonctures* (francouzsky)

¹³ Je fascinující, že se v tomto případě jedná o paralelní objev. Savickij rozpracovával svou teorii ve 20. letech v pražské emigraci, zatímco Braudel formuloval své myšlenky ve 40. letech v německém zajetí, kde psal *Středomoří* z paměti. Nevěděli o sobě, pracovali v odlišných disciplinárních kontextech, v odlišných jazycích a s odlišným empirickým materiálem. Tato strukturní shoda svědčí o tom, že oba myslitelé reagovali na stejný intelektuální problém: nespokojenost s pozitivistickou historiografií, která redukovala dějiny na pouhý řetězec událostí.

Oba myslitelé vycházeli z tradice sahající k německé „politické geografii“ Friedricha Ratzela a švédského geopolitika Rudolfa Kjelléna (1864–1922), jenž jako první zavedl samotný termín „geopolitika“ do akademického oběhu.

Oba se rovněž opírali o koncepci „osového prostoru“ (*Heartland*) britského geografa Halforda Mackindera (1861–1947), formulovanou v přednášce *Geographical Pivot of History* (1904) a rozvinutou v knize *Democratic Ideals and Reality* (1919). Mackinder postuloval, že kontrola nad „osovým prostorem“ – jádrem Eurasie, nedostupným námořním mocnostem – je klíčem ke světovému panství [Mackinder 1919: 150].

Haushofer přijal mackinderovský model a využil jej k zdůvodnění eurasijského „kontinentálního bloku“ proti atlantickým námořním mocnostem, Británii a USA. Savickij přijal tentýž model, avšak interpretoval jej odlišně: „osový prostor“ Eurasie není zdrojem pro německou či jinou expanzi, nýbrž samostatným subjektem, civilizací, kterou je třeba chápat zevnitř, nikoli dobývat zvenčí. Oba tedy vycházeli z Mackindera, avšak Haushofer na něm stavěl teorii expanze, Savickij – teorii soběstačnosti.

Politické závěry, k nimž Haushofer a Savickij docházejí z principiálně obdobných geografických premis, jsou diametrálně protichůdné, a právě tento rozdíl je hlavní analytickou událostí jejich srovnání. Pro Haushofera geografický determinismus zdůvodňoval německou expanzi. Německo, situované uprostřed Evropy, je „sevěreno“ mezi námořními mocnostmi Západu a eurasijským prostorem Východu. Jeho „životní prostor“ je nedostatečný pro zajištění demografického a ekonomického růstu. Musí se tudíž rozšířit na Východ, tam, kde se nachází *Lebensraum* nezbytný pro jeho biologické a národní přežití. Tento závěr není přísným logickým důsledkem geografických dat: je normativním politicko-ideologickým konstatováním, opírajícím se o nacionalistické a rasové premisy, jež jsou do analýzy vnášeny zvenčí a maskovány jako geografické „zákonitosti“.

Pro Savického Eurasie disponuje unikátním „kontinentálním“ charakterem: je ekonomicky soběstačná, geograficky uzavřená, má vlastní civilizační logiku, neredukovatelnou na evropskou ani asijskou. Savickij chápe Eurasii v měřítku, který v zásadě odpovídá hranicím carského Ruska a poté Sovětského svazu. Musí se tudíž rozvíjet jako „třetí kontinent“, minimalizující závislost na západním kapitalismu. Ani tento závěr není přísným důsledkem geografických dat: je normativní historiosofickou volbou, založenou na specifickém pojetí civilizační svébytnosti, jež je do geografické analýzy vnášeno zvenčí.

Srovnání Haushofera a Savického jasně ukazuje, že jeden a tentýž fakt (vnitřní poloha v eurasijské stepi) může generovat zcela opačné politické imperativy: buď „expanzi“, nebo „autarkii“. Mezi geografickým faktem a politickým závěrem neexistuje logická nutnost, nýbrž normativní volba, která se maskuje jako přírodní zákonitost. Jak trefně konstatuje Mark Bassin: „Prostor v eurasijské teorii nebyl neutrálním kontejnerem dějin, ale aktivním argumentem, nástrojem, jehož prostřednictvím se politické nároky převáděly do jazyka přírodní nutnosti“ [Bassin 2015: 198].

Autarkie jako normativní omyl

V dějinách politického myšlení je přechod od deskriptivní analýzy k normativnímu předpisu jedním z nejrozšířenějších a nejméně reflektovaných metodologických kroků. Právě tento přechod si zaslouží zvláštní systematické posouzení v aplikaci na Savického, neboť je nikoli nahodilým omylem, nýbrž strukturním prvkem eurasijského

programu – prvkem, bez něhož přestává být politickým projektem a proměňuje se v disciplinární geografii.

Savickij nejen popisoval eurasijský prostor, ale také budoval z popisu normativní program: Rusko-Eurasie musí být ekonomicky soběstačné, chráněné před západním kapitalismem zdí celních bariér a kontinentální integrací. Toto je princip autarkie: „třetí kontinent“ jako uzavřený ekonomický systém, rozvíjející se podle vnitřní logiky diktované jeho *mestorazvitije*.

Z hlediska analytických dějin idejí je nutné nejprve zaznamenat smíšení dvou principiálně odlišných tvrzení, jež Savickij dostatečně jasně nerozlišuje:

1. Deskriptivní tvrzení: „Eurasijská step je jednotným geografickým prostorem s vnitřní prostorovou logikou.“ Toto tvrzení je verifikovatelné. Existence stepního pásu, specifika klimatu, hydrologie a půdního pokryvu jsou fakta dostupná empirickému zkoumání. Jde o úroveň *dlouhého trvání* v braudelovském smyslu.
2. Normativní tvrzení: „Tudíž musí být tento prostor politicky a ekonomicky uzavřen jako autarkický systém.“ Toto tvrzení však z prvního logicky nevyplývá. Mezi geografickou jednotou a ekonomickou uzavřeností neexistuje příčinné spojení. Uzavřenost je politickou volbou založenou na doplňkových premisách (např. o povaze západního kapitalismu či civilizační hrozbě), které Savickij do teorie vnáší zvenčí.

David Harvey v práci *Situace postmodernity* (1989) ukázal, že geografická poloha nemá absolutní, ale historicky proměnlivý smysl. „Vnitřní postavení“ eurasijského stepního koridoru znamenalo v různých epochách radikálně odlišné věci: v době Velké hedvábné stezky kontrolu nad hlavními obchodními cestami, v atlantické éře periferizaci, ve 21. století tranzitní potenciál iniciativy „Pásma a stezka“. Peter Frankopan [2015] doložil, že eurasijský koridor byl historicky centrem, nikoli periferií světového obchodu – což potvrzuje výchozí eurasijskou intuici, ale zároveň přímočaře vyvrací Savického autarkický program: prostor byl historicky významný právě proto, že byl otevřený, nikoli uzavřený.

Toto pozorování je důležité z několika důvodů. Za prvé potvrzuje výchozí eurasijskou intuici o významnosti „vnitřního“ eurasijského prostoru jako historického činitele, významnosti, kterou eurocentrická historiografie systematicky ignorovala. V tom měl Savickij pravdu. Za druhé však historická zkušenost Velké hedvábné stezky přímo odporuje jeho autarkickému programu: eurasijský koridor byl historicky významný právě proto, že byl *otevřený*, nikoli *uzavřený*; právě proto, že byl místem setkání, výměny a tranzitu, nikoli uzavřeným soběstačným systémem. Normativní závěr Savického, že z významnosti eurasijského prostoru plyne jeho uzavřenost, je vyvrácen historickou zkušeností samotného tohoto prostoru.

Zachování analytické hodnoty koncepce *mestorazvitije* vyžaduje rozlišení dvou jejích komponentů. *Komponenta první*, myšlenka o dlouhodobém konstitutivním významu geografických struktur pro historické procesy, zůstává analyticky cenná a metodologicky plodná. *Komponenta druhá*, normativní program autarkie jako politický důsledek těchto struktur, je historicky podmíněnou politickou volbou, nevyplývající z první s logickou nutností a nepodporovanou historickou zkušeností samotného eurasijského prostoru.

Analyticky korektní využití jeho dědictví vyžaduje pravý opak: oddělení deskriptivně cenného od normativně arbitrárního. Právě toto oddělení je jedním z metodologických úkolů, které si tato studie klade.

Eurasijství jako geostrukturalismus

Závěrečná část této studie se pokouší o syntézu předchozích analýz lingvistických a geografických východisek eurasijství. Navrhuje se zde zastřešující pojem, který nejlépe vystihuje epistemologickou novost pražské školy eurasijství a jeho specifické postavení v dějinách evropského myšlení.

Geostrukturalismus jako analytická kategorie

Srovnání tří klíčových intelektuálních programů¹⁴ odhaluje fenomény, které zůstávají při izolovaném studiu každého z nich neviditelné. Ačkoliv všechny tři směry pracují s totožným analytickým nástrojem, jímž je geografický determinismus, dospívají k fundamentálně odlišným politickým imperativům. Tento rozpor jasně demonstruje, že vazba mezi fyzickým prostorem a politickou akcí není dána „přírodou“, nýbrž je výsledkem cílené intelektuální interpretace.

Pojem „geostrukturalismus“, který se zde zavádí jako analytická kategorie, označuje specifický epistemologický postup eurasijského hnutí: aplikaci strukturální metody, s jejím důrazem na systémové vztahy, binární opozice a celostní analýzu, na oblast geografie a geopolitiky. Tento termín umožňuje uchopit to, co bylo na eurasijství metodologicky originální.

Nešlo o pouhou kombinaci geografie a politiky (tu nabízela již klasická geopolitika mackinderovského typu), ale o pokus analyzovat geografický prostor jako autonomní strukturu. Tedy jako systém vztahů, v němž každý prvek (řeka, pohoří, jazykový areál) získává svůj smysl teprve v rámci celku.

Jak upozorňuje Sériot, „eurasijci se od klasických geopolitiků lišili tím, že nepracovali s prostorem jako s pasivním kontejnerem dějin, ale jako s aktivní strukturou, která dějiny spoluvytváří“ [Sériot 1999: 218]. Tento posun od „prostoru jako jeviště“ k „prostoru jako struktuře“ představuje podstatnou epistemologickou inovaci, která je myslitelná právě proto, že k ní došlo v intelektuálním poli poznamenaném strukturální lingvistikou.

Analogie se strukturální lingvistikou přitom nefunguje jen na obecné rovině. Lze identifikovat několik konkrétních homologií mezi fonologickým a geostrukturálním myšlením.

1. *Princip systémovosti*: tak jako fonémy tvoří systém, v němž každý prvek je definován svými opozicemi vůči ostatním, tak i eurasijský prostor je pojímán jako systém přírodních zón, kulturních areálů a civilizačních typů, jejichž smysl je dán jejich vzájemnými vztahy.
2. *Princip diferenciality*: tak jako fonémy nemají pozitivní substanci, ale jsou definovány pouze svými distinktivními rysy, tak i civilizační identity jsou u eurasijců vymezeny primárně svou odlišností od jiných identit, nikoli svou inherentní podstatou.
3. *Princip synchronního celku*: tak jako strukturální lingvistika upřednostňuje synchronní analýzu systému před diachronním popisem jeho proměn, tak i eurasijci zdůrazňují synchronní jednotu eurasijského prostoru před historickým vývojem jeho jednotlivých částí.

¹⁴ eurasijského, turanského a geopolitického

Tyto homologie však vyvolávají i podstatné kritické otázky. Sergey Glebov (2017) upozorňuje, že eurasijský geostrukturalismus sdílel se strukturální lingvistikou nejen její analytickou sílu, ale i její „slepá místa“. Nejkritičtější z nich je tendence esencionalizovat systém a zcela upozadovat aktérství těch, kteří se v systému nacházejí.

Stejně jako fonologický systém „nezná“ konkrétního mluvčího, jeho záměry či kreativitu, tak i eurasijský geostrukturalismus marginalizuje subjekty obývající eurasijský prostor. Zejména nezápádní národy, které nejsou plně integrovány do ruské imperiální tradice, se v tomto modelu stávají pouhými „funkcemi systému“ nebo pasivními nositeli „eurasijského typu“, aniž by jim bylo přiznáno právo na vlastní historickou iniciativu. Geostrukturalismus tak sice přinesl vědeckou rigorozitu, ale zároveň vytvořil rigidní rámec, který realitu prostoru spíše diktuje, než aby ji reflektoval v její plné pluralitě.

Florovského kritika jako vnitřní diagnóza

Georgij Vasiljevič Florovskij (1893–1979) – jeden z nejvýznamnějších pravoslavných teologů 20. století, pozdější profesor na Harvardu a autor monumentálních *Cest ruského bohosloví*, sehrál v eurasijském hnutí roli principiálně odlišnou od Trubeckého či Savického. Zatímco oni budovali lingvistické a geografické základy, Florovskij zajišťoval projektu počáteční metafyzické zdůvodnění. Jako teologicky nejdůslednější ze zakladatelů se však brzy stal jeho nejhlubším vnitřním kritikem.

Florovskij stál u samotného zrodu hnutí a přispěl do prvních tří zásadních sborníků¹⁵. Již kolem roku 1923 se však od hnutí začal distancovat. Odmítal jeho rostoucí politizaci i eurasijskou představu o „duchovní blízkosti“ pravoslaví a tureckých kultur. Svůj definitivní rozchod formuloval v roce 1928 v proslulém článku *Eurasijské pokušení*¹⁶, který dodnes zůstává jednou z nejpresnějších vnitřních diagnóz eurasijské ideologie [Florovskij 1928: 312].

Florovskij ve své analýze definoval tři klíčové metodologické a duchovní omyly hnutí:

1. *Pseudomorfóza pravoslaví*. Florovskij tvrdí, že eurasijství sice navenek deklaruje pravoslavný základ, ale jeho skutečným intelektuálním pramenem je německý idealismus a organicismus (Hegel, Schelling). Koncepce národního ducha a představa o „rozumnosti dějin“ jsou dědictvím německého romantismu, mechanicky přeneseným na ruskou půdu. Florovskij tento jev nazývá „pseudomorfózou“: forma je pravoslavná, ale vnitřní obsah je principiálně cizí, deterministický a nekritický romantický.
2. *Náboženský relativismus*. Eurasijci sice prohlašovali pravoslaví za osu civilizace, ale zároveň vnímali islám či buddhismus jako „potenciální pravoslaví“. Pro Florovského byl tento civilizační přístup teologicky nepřijatelný. Pravoslaví pro něj nebylo „kulturně-životní podrobností“ nebo etnografickým rysem eurasijského typu, ale absolutní pravdou. Eurasijci podle něj obětovali náboženskou pravdu ve prospěch politické a geografické účelnosti.
3. *Apologie skutečněného (Hegelovská past)*. Florovskij spatřoval v logice eurasijství nebezpečné uplatnění principu, že „co je skutečné, je rozumné“. Pokud se bolševická revoluce stala historickým faktem, eurasijci měli tendenci ji zpětně ospravedlňovat jako

¹⁵ *Ischod k Vostoku* (1921), *Na putjach* (1922), *Rossija i latinstvo* (1923).

¹⁶ *Jevrazijskij soblazn*

nutnou součást „osudu“ prostoru. To podle Florovského otevíralo cestu k morálnímu nihilismu a prosovětskému oportunismu. Hnutí, které začalo jako výzva k duchovní obrodě, skončilo v „touze po rychlém a vnějším úspěchu“ [Florovskij 1928: 340].

Florovskij identifikuje přesně ten problém, o kterém jsme mluvili u Savického: nerozlišení deskripce a normativity. Kritizuje eurasijce za to, že se pokusili z geografie a historie vyvodit závazné duchovní a politické zákony, přičemž při tom ztratili ze zřetele lidskou svobodu a transcendenci.

Florovskij nepopíral, že eurasijství mělo svou „pravdu“, zejména v intuici o nadpolitické povaze ruské katastrofy a v kritice západního racionalismu. Popíral však, že tato pravda byla realizována intelektuálně poctivě. Florovského text tak tvoří nezbytný protipól k „geostrukturalismu“: ukazuje, že pokus uzavřít živé dějiny a víru do nehybného systému geografických struktur vede k deformaci obojího.

Ideokracie Alexejeva

Zatímco Nikolaj Trubeckoj formuloval kulturně-lingvistické základy a Petr Savickij geografický skelet hnutí, Nikolaj Nikolajevič Alexejev (1879–1964) byl autorem jeho politicko-právní doktríny. Bez Alexejevova přispění by eurasijství zůstalo převážně akademickým či historiosofickým projektem; on mu však vtiskl konkrétní vizi státního uspořádání.

Ústředním pojmem jeho politické teorie je *ideokracie* – stát, v němž je politická moc podřízena vyšší sjednocující ideji, nikoli materiálním zájmům či procedurálním normám liberální demokracie. Liberální demokracie je podle Alexejeva založena na dvou předpokladech, které považuje za historicky neudržitelné: na představě, že stát je nástrojem individuálních zájmů (atomismus), a na představě, že legitimita moci je určena výhradně procedurou (proceduralismus). Liberální stát, aspirující na ideovou neutralitu, ve skutečnosti realizuje zcela konkrétní ideu individuální svobody a tržní směny jako nejvyšších hodnot. Jeho neutralita je tak podle Alexejeva pouhou ideologickou maskou [Alexejev 1927: 156].

Autentický eurasijský stát se má naopak vědomě budovat kolem „vládnoucí ideje“, která je organickým výrazem eurasijské civilizační svébytnosti. Moc v takovém státě nenáleží lidu v mechanickém smyslu, nýbrž „vládnoucímu výběru“¹⁷ – elitě, která tuto ideu vědomě nese a disponuje profesní kompetencí k její realizaci. Legitimita této elity není odvozena od volebního výsledku, ale od její vnitřní shody s vládnoucí ideou a schopnosti ji uskutečňovat.

Jak podrobně analyzuje Emil Voráček, tato koncepce ideokracie a „vládnoucího výběru“ vykazuje nepřehlédnutelné strukturální paralely s dobovými evropskými radikálně pravicovými proudy, zejména s italským fašismem. Voráček upozorňuje, že eurasijství v Alexejevově podání směřovalo k vytvoření totalitního systému „nového typu“, který odmítal parlamentarismus ve prospěch korporativního uspořádání a přísné hierarchie [Voráček 2004: 128]. Podobnost s fašismem spočívala především v kultu silného státu, v požadavku na ideovou monolitnost společnosti a v přesvědčení, že politika má být podřízena vyššímu nadosobnímu cíli, nikoli pragmatickému vyvažování zájmů.

¹⁷ *Pravjaščij otbor (rusky)*

Tato politická vize nezůstala pouze na papíře. Jejím nejvášnivějším propagátorem byl sám Petr Savickij, jehož víra v „ideokratický“ potenciál Ruska jej dovedla k riskantním politickým operacím. Savickij byl přesvědčen, že bolševismus je pouze deformovaná, „negativní“ formou ideokracie, kterou je třeba zevnitř transformovat v ideokracii „pozitivní“ (eurasijskou). V roce 1927 proto Savickij pod vlivem tajné sovětské operace „Trust“ (která předstírala existenci protisovětského podzemí) ilegálně překročil hranice Sovětského svazu.

Během této nebezpečné mise v Moskvě a Leningradu se pokoušel navázat kontakt s domnělými eurasijskými buňkami a propagovat Alexejevovy politické vize jako budoucí alternativu k sovětskému zřízení. Savického cesta demonstruje tragický paradox eurasijského geostrukturalismu: teoretická fascinace „vládnoucí ideou“ a pevnou strukturou státu natolik zaslepila eurasijské vůdce, že nebyli schopni rozpoznat cynickou manipulaci sovětských tajných služeb. Tato epizoda podtrhuje, že eurasijská ideokracie nebyla jen akademickým cvičením, ale reálným politickým programem, který ve své radikalitě hledal styčné body s nejdřsnějšími režimy 20. století. Ačkoliv Alexejev hovořil o konceptu „zaručeného práva“, v jeho systému platí zásadní výhrada: práva občanů jsou platná pouze tehdy, pokud neodporují zájmům celku a vládnoucí ideji. Tím se Alexejevova koncepce v základu rozchází s principy právního státu a směřuje k autoritativnímu systému.

Karl Popper v *Otevřené společnosti a jejích nepřítelích* (1945) ukázal, že nárok na privilegované vědění o „správné ideji“ státu je strukturálně nevyvratitelný, a tudíž nebezpečný. Takový systém postrádá mechanismus sebekorekce a nevyhnutelně vede k zneužití moci [Popper 1945: 169]. Alexejevova ideokracie reprodukuje právě tuto strukturu.

V rámci celého eurasijského projektu představuje Alexejevova ideokracie jeho nejzranitelnější článek. Právě zde se nejzřetelněji projevuje metodologický nedostatek, který diagnostikoval již Florovskij: směšování deskripce a normativity.

Zatímco Trubeckého lingvistika či Savického geografie se alespoň navenek snažily operovat s verifikovatelnými daty a strukturami, Alexejev buduje čistě normativní program. Apeluje na „eurasijskou ideu“ jako na přírodní fakt, ačkoliv jde o umělý intelektuální konstrukt. V bodě ideokracie eurasijství definitivně opouští svou roli „vědy o strukturách“ a stává se otevřeným, mocensky orientovaným politickým programem. Alexejev tak završuje transformaci pražského strukturalismu v nástroj politické hegemonie.

Symfonická osobnost Karsavina

Lev Platonovič Karsavin (1882–1952) zajistil eurasijství to, co mu do té doby chybělo: systematickou filozofickou ontologii schopnou zdůvodnit klíčové intuice hnutí na úrovni, která zásadně převyšovala politickou publicistiku. Karsavin náležel k tradici ruské filozofie vševjednoty¹⁸, sahající k Vladimíru Solovjovovi a pokračující přes Pavla Florenského a Sergeje Bulgakova. Tato tradice usilovala o překonání karteziánského dualismu subjektu a objektu, ducha a hmoty či části a celku prostřednictvím pojmu „vševjednoty“ jako ontologické kategorie popisující skutečnost jako organický celek, v němž každý prvek nese v sobě celek a celek je plně přítomen v každém prvku.

¹⁸ *Vsejedinstvo (rusky)*

Pojem „symfonická osobnost“¹⁹ byl systematicky zaveden v Karsavinově programové práci *Církev, osobnost a stát* (1927). Tato koncepce je budována na analogii s hudební symfonií: tak jako v symfonii jednotlivé nástroje a hlasy tvoří jednotný organický celek, aniž by ztrácely svou specifičnost, tak i v „symfonické osobnosti“ tvoří jednotlivci, sociální skupiny a národy organickou jednotu. Ta není ani pouhým mechanickým součtem částí, ani jejich pohlcením v celku [Karsavin 1927: 412].

Eurasijská „symfonická osobnost“ je v tomto smyslu civilizačním subjektem, který sjednocuje pravoslavné, muslimy, buddhisty i příslušníky jiných tradic společným historickým osudem a sdíleným geografickým prostorem.

V Karsavinově hierarchii symfonických osobností má každá vyšší úroveň ontologický primát před úrovněmi nižšími. Národ v jeho pojetí „nesestává“ z jedinců v tom smyslu, v jakém hromada cihel sestává z cihel – národ je tou primární realitou, v níž jedinec teprve může být pravdivě sám sebou. To však v praxi znamená, že zájmy symfonické osobnosti vyššího řádu (státu, civilizace) disponují ontologickou předností před zájmy jednotlivce.

Právě tento bod se stal terčem ostré kritiky. Nikolaj Berdajev, který Karsavinovo učení charakterizoval jako „metafyzické zdůvodnění otroctví“ [Berdajev 1928: 89], upozorňoval, že toto schéma redukuje individuální osobnost z cíle na pouhý prostředek. Karsavin namítal, že nejde o popření individuality, nýbrž o její nejvyšší realizaci skrze účast na celku. Tento spor zůstává jedním z nejhlubších vnitřních konfliktů ruského myšlení, neboť se dotýká fundamentálních hodnotových předpokladů o svobodě.

Pojem „symfonické osobnosti“ vykazuje strukturní podobnost s koncepcí „imaginárních společenství“ Benedicta Andersona (1983): obě vidí národ jako kolektivní subjekt závislý na sdílených narrativech, nikoli na pokrevních vazbách. Zásadní rozdíl spočívá v epistemologickém postoji: Anderson jej popisuje kriticky jako historický konstrukt, Karsavin jej afirmuje ontologicky jako objektivní realitu zasluhující absolutní loajalitu.

Karsavinova role v eurasijském projektu byla klíčová pro jeho transformaci v „geostrukturalismus“. Zatímco Trubeckoj identifikoval lingvistické struktury a Savickij geografickou jednotu, Karsavin těmto strukturám vdechl život a prohlásil je za skutečného subjektu dějin.

Toto ontologické tvrzení je současně nejzranitelnějším i politicky nejmocnějším prvkem eurasijské teorie.

- Zranitelným, protože nepodléhá žádné empirické verifikaci a zůstává v rovině víry.
- Mocným, protože zajišťuje celému programu normativní fundament: je-li eurasijská civilizace skutečným subjektem, pak má nezadatelné právo na sebeurčení, na vlastní státní formu (ideokracii) a na absolutní ochranu před vnějšími vlivy západního univerzalizmu.

Karsavin tak definitivně uzavřel myšlenkový kruh eurasijství, v němž se geografie a lingvistika staly osudem, a tento osud byl povýšen na metafyzickou nutnost.

Paradox eurasijského geostrukturalismu

Eurasijství v jeho pražské fázi představuje ambiciózní epistemologický experiment. Byl to pokus o radikální transpozici jedné z nejpracovanějších vědeckých metod 20. století,

¹⁹ *Симфоническая личность* (rusky)

strukturální analýzy, na komplexní otázky civilizační identity, historické teleologie a geopolitického uspořádání. Tento projekt, zformovaný v unikátním pražském prostředí, usiloval o nalezení rigidního vědeckého řádu uprostřed totálního chaosu postrevolučních dějin.

Analýza ukazuje, že pražské eurasijství nebylo monolitickým proudem, ale spíše polyfonní strukturou, kterou sjednocoval evropský univerzalizmus a sdílený prostor pražského exilu, nikoliv však teoretický konsenzus.

Skupina myslitelů, sjednocených společným nepřítelem a společným prostorem, se rozcházela ve všech klíčových teoretických otázkách: v základu civilizační jednoty (*mes-torazvitije* u Savického, strukturní jazyková a kulturní podobnost u Trubeckého, metafyzika symfonické osobnosti u Karsavina); ve vztahu k pravoslaví (ústřední konstitutivní prvek u Florovského, jeden z několika duchovních rozměrů u Karsavina, periferní prvek „potenciálního pravoslaví“ u Trubeckého); v politickém programu (ideokracie u Alexejeva, soborná symfonie u Karsavina, geografická autarkie u Savického).

Tato vnitřní fragmentace vede k závěru, že eurasijství bylo drženo pohromadě především svou negativní identitou. Jakmile se vnější tlak zmírnil a hnutí se muselo konfrontovat s politickou realitou (v rámci tzv. „klamarského rozkolu“), celá konstrukce se zhroutila. Glebov (2017) tento proces trefně diagnostikuje jako smrt z „přebytku neslučitelných vizí“. Kritická dekonstrukce geostrukturalismu v této studii odhalila tři základní analytická napětí, která nejsou pouze nahodilými chybami, ale inherentními rysy eurasijského myšlení:

1. Eurasijci mistrně shromáždili deskriptivní data o geografické integritě stepi a lingvistických areálech. Jejich fatální chybou však bylo přesvědčení, že z těchto faktů lze logicky odvodit normativní politický program (autarkii a ideokracii). Braudelovský rámec *longue durée*, který v této práci navrhuje, umožňuje tyto dvě úrovně oddělit: uznat validitu geografických struktur, ale odmítnout jejich politickou instrumentalizaci jakožto arbitrární ideologickou volbu.
2. Eurasijství se pokusilo o dekonstrukci západní hegemonie, ale paradoxně při tom uvízlo v téže diskurzivní pasti. Trubeckého kritika eurocentrismu vyústila v produkci nového, eurasijského univerzalizmu, v němž jsou turkické a mongolské národy opět redukovány na objekty vědění. Projekt, který chtěl hlasy Východu osvobodit, je nakonec uzavřel do systému, který tyto hlasy „překládal“ do jazyka ruské imperiální tradice.
3. Koncepce symfonické osobnosti postuluje jednotný civilizační subjekt, čímž však vymazává autentickou historickou iniciativu národů Střední Asie či Kavkazu. Moderní výzvy ukazují, že „turanský prvek“ není pasivní složkou eurasijské mozaiky, ale svěbytným subjektem s vlastní ontologií, která se s tou ruskou nemusí nutně překrývat.

Síla i slabost eurasijského geostrukturalismu spočívá v přesvědčení, že svět kultur a civilizací se řídí týmiž strukturálními zákonitostmi jako svět jazyků, jež eurasijcům umožnilo vytvořit systém mimořádné vnitřní koherence, avšak za cenu toho, že z něj systematicky unikalo vše, co se do oněch zákonitostí nevešlo.

Trvale živou součástí eurasijského odkazu není jeho politická doktrína, která selhala, nýbrž epistemologické gesto: definice prostoru nikoliv jako prázdné nádoby, ale jako aktivní formativní síly (*agency*), která hlubinným způsobem utváří kulturu, jazyk a identitu. Oddělení tohoto analytického vhledu od politické instrumentalizace, k níž docházelo v meziválečném kontextu i v postsovětských reinterpretacích, zůstává výzvou pro moderní historiografii a teorii civilizací.

Literatura

- Alexejev, Nikolaj N. [2003]. *Na putjach k buduščemu Rossii: izbrannyje statji*. Sankt-Petěrburg: Izd. SPbU.
- Andersen, Henning [2010]. *From morphologization to demorphologization*. In: *The Continuum Companion to Historical Linguistics*. London: Continuum, s. 117–146.
- Anderson, Benedict [1983]. *Imagined Communities. Imaginární společenství*. Praha: Karolinum, 2008.
- Andreyev, Catherine – Savický, Ivan [2004]. *Rusko v exilu*. Praha: Academia.
- Bassin, Mark [2015]. *The Gumilev Mystique*. Ithaca: Cornell University Press.
- Berdajev, Nikolaj A. [1928]. Utopičeskij etatizm jevrazijcev. *Put'*, č. 8.
- Bhabha, Homi K. [1994]. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Braudel, Fernand [1949]. *Středomoří a středomořský svět za éry Filipa II.* Praha: Argo, 1999.
- Brubaker, Rogers [1996]. *Nationalism Reframed: Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge: CUP.
- Castells, Manuel [1997]. *The Power of Identity. Moc identity*. Praha: Karolinum, 2001.
- Eisenstadt, Shmuel N. [2000]. *Multiple Modernities*. New Brunswick: Transaction, 2002.
- Florovskij, Georgij V. [1928]. Jevrazijskij soblazn. *Sovremennye zapiski*, č. 34.
- Florovskij, Georgij V. [1937]. *Puti ruskogo bogoslovija*. Vilnius: Pravoslavnaja obščina, 1991.
- Frankopan, Peter [2015]. *Hedvábné stezky: Nová historie světa*. Praha: Vyšehrad, 2021.
- Glebov, Sergey [2017]. *From Empire to Eurasia*. DeKalb: NIU Press.
- Gökalp, Ziya [1920]. *The Principles of Turkism*. Leiden: Brill, 1968.
- Harvey, David [1989]. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Hobsbawm, Eric J. [1994]. *Věk extrémů. Krátké 20. století 1914–1991*. Praha: Argo, 1998.
- Husserl, Edmund [1936]. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996.
- Chakrabarty, Dipesh [2000]. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Jakobson, Roman O. [1931]. *K charakteristike evrazijského jazykového sojuza*. Praha.
- Karsavin, Lev P. [1923]. *Filosofija istorii*. Sankt-Petěrburg: Komplekt, 1993.
- Khalid, Adeeb [1998]. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Laruelle, Marlène [2008]. *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*. Washington: Wilson Center Press.
- Mackinder, Halford J. [1919]. *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction*. London: Constable and Company.
- Mannheim, Karl [1929]. *Ideologie a utopie*. Praha: Orion, 1991.
- Mignolo, Walter D. [2011]. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Popper, Karl R. [1945]. *Otevřená společnost a její nepřítel*. Praha: Oikymen, 1994.
- Raeff, Marc [1990]. *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration, 1919–1939*. New York: Oxford University Press.
- Ratzel, Friedrich [1897]. *Politische Geographie*. München: Oldenbourg.
- Said, Edward W. [1978]. *Orientalismus*. Praha: Paseka, 2008.
- Saussure, Ferdinand de [1916]. *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia, 1996.
- Savickij, Pjotr N. [1927]. *Kontinent Jevrazija*. Moskva: Agraf, 1997.
- Sériot, Patrick [1999]. *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*. Paris: Presses universitaires de France.
- Sériot, Patrick [2014]. *Structure and the Whole. Struktura a celek*. Praha: Academia.
- Shekhovtsov, Anton – Umland, Andreas [2009]. Is Aleksandr Dugin a Traditionalist? “Neo-Eurasianism” and Perennial Philosophy. *Russian Review* 68 (4): 662–678.
- Spengler, Oswald [1918]. *Zánik Západu*. Praha: Academia, 2010.
- Spivak, Gayatri C. [1988]. Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary – Grossberg, Lawrence (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, s. 271–313.
- Tlostanova, Madina [2012]. *What Does It Mean to Be Post-Soviet?* Rotterdam: Sense Publishers.
- Toman, Jindřich [1995]. *The Magic of a Common Language*. Cambridge: MIT Press.
- Trubeckoj, Nikolaj S. [1920]. *Jevropa i čelověčestvo*. Sofija.
- Trubeckoj, Nikolaj S. [1939]. *Grundzüge der Phonologie*. Praha: CLP.
- Voráček, Emil [2004]. *Eurasijství v ruském politickém myšlení. Osudy jednoho z porevolučních ideových směrů ruské meziválečné emigrace*. Praha: Set Out.

Weber, Max [1919]. Věda jako povolání. In. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenth, 1998.
Zimonyi, István [2010]. The Steppe as a Bridge between Civilizations. In. *Studies on the Turkic World*.
Budapest, s. 1–22.

Liubov Stepanova absolvovala v roce 2019 studium magisterského programu historické sociologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. V současné době je na této fakultě studentkou doktorského studijního programu. Její individuální studijní plán je tematicky orientován na koncept Eurasie a na jeho místo v kontextu minulého a současného sociologického myšlení.