

# Od Třetího Říma ke „konci dějin“\*

## Ruská filosofie dějin na pomezí sociálních věd a literatury

MILOSLAV PETRUSEK\*\*

### From the Third Rome to “the End of History” Russian Philosophy of History on the Border of Social Science and Literature

**Abstract:** This study provides a brief reconstruction of the Russian philosophy of history, which is even now a relevant part of the Russian political science and political practice. Particularly, the author emphasizes that 1. the Russian philosophy of history can serve as an example showing how other social and cultural wholes are differentiated within the philosophy of history; that 2. in addition to the classical philosophy of history a new approach towards history – often called “the civilization studies” – is now carried through alternating traditional Marxist conception of social and economic formations; that 3. the dominant theme of the Russian philosophy of history is – in contrast to the Western conceptions – the relation of the individual and history; that 4. the Russian philosophy of history is stylistically first and foremost expressed in fiction, metaphorically and figuratively. The author exemplifies his theses in the account of the work of Radiscev, Odoevsky, Dostoevsky, Tolstoy, Aldamov, and Grossman.

**Keywords:** philosophy of history, Russian philosophy of history, literal style of Russian philosophy, Dostoevsky, Tolstoy, Aldamov, Grossmann.

*Rus nepostihneš rozumem,  
běžná míra je necitlivá  
k zvláštnosti platné pro tu zem.  
Jen věřit v Rus, jen to ti zbývá.  
F. I. Ťutčev, Větrná harfa*

### Jak číst Fjodora Ťutčeva?

Zmíněný verš klasika ruské poezie, ale také „nejznamenitějšího básníka slavjanofilského“ [Masaryk 1995: 241] Fjodora Ivanoviče Ťutčeva (1803–1873), byl nesčetněkrát vysmíván

\* Text byl zpracován v rámci výzkumného záměru ISS FSV UK č. MSM 0021620841.

Tato studie je *elementárním uvedením do tématu*, na něž se již téměř zapomnělo, ačkoliv máme velkého klasika, který mu dobře rozuměl – Masaryka (srv. jeho třísvazkový monument *Rusko a Evropa*). Text proto nemá analytické ambice, spíše chce jen otevřít témata, o než bychom se měli zajímat, chceme-li rozumět dnešnímu Rusku. Autor je sice poněkud skeptický stejně tak k weberianské nehodnotící sociologii, jako popperianský kategorickému odmítání sociologie vědění, nicméně jistá míra emocionální distance vůči tématu je možná, ba nutná. Není rozhodně nakloněn zjednodušujícím tezím, k nimž vede neblahá zkušenost roku 1968. Příkladem je dokonce vynikající komparatista Václav Černý, který v roce 1969 napsal skvělou a navýsost pozitivní analýzu Dostojevského *Běsů*, ale v posthumně vydané práci o „zločinech panslavismu“ napsal: „(...) v sentimentálním náboženství uraženého a poníženého lidství u Dostojevského není nic, čeho první předpovědi bychom nenašli u Sandové a Huga (...) Není pochyb o tom, že v Dostojevském ruská literatura vrací Západu, co jí byl francouzský a okcidentální romantismus půjčil (...). Pochybuji o tom, kdo chceš, ale my Slované víme, že babička Soni Marmeladovové byla Pařížanka a jmenovala se Cosette [Černý, *bez data vyd.*, asi 1994: 65].“

\*\* prof. PhDr. Miloslav Petrusek, CSc., Institut sociologických studií, Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice. E-mail: mpetrusek@seznam.cz

pro úvodní slova, že „Rusko rozumem nepochopíš“, aniž se mu přikládal původní význam. Téměř po sto letech přesně jej Nikolaj Berdžajev dešifroval takto: „Ruský národ je národem krajně rozporným, je sloučením protikladů. Může nás okouzlit i rozčarovat, vždy nás může překvapit, je schopen v nejvyšší míře vyvolat vášnivou lásku i zavilou nenávisť. U západních národů proto vzbuzuje neklid (...). Svou rozporností a protikladností je ruský národ srovnatelný pouze s národem židovským [Berdžajev 2003: 8].“

Masaryk čte Ťutčeva v širším než jen sociopsychologickém kontextu: „Slavjanofilové byli po výtce filosofové dějin, západníci více historici, právníci a vůbec odborníci. Západníci reprezentují vědecké Rusko a pokrokovou filosofii; slavjanofilové jsou konzervativnější. Slavjanofilové věří v Rusko (viz Ťutčevův verš), západníci věří v Evropu, avšak kritizují svou vlast i Evropu a chtějí si u obou zjednat co největší vědecké jasno [Masaryk, *tamtéž*: 250].“

Bylo by jistě hodně od věci, kdybychom setrvali na historické a pouze historické rekapitulaci ruské filosofie dějin. Podstatné totiž jsou alespoň dvě věci, které naše téma aktualizují. Především – v kontextu ruského humanitního myšlení má i v současnosti *explicitní filosofie dějin* zcela mimořádné místo (někteří západní autoři ji sice „dělají“, ale nemluví o ní: co jiného jsou bestsellery Fukuyamovy, Huntingtonovy či Buchananovy než tradiční filosofie dějin?). Ale co víc – podle některých ruských autorů jsou „*nacionální rozdíly*“ ve filosofii dějin významným ukazatelem *civilizační a kulturní sebereflexe a potenciální budoucí orientace vývoje jednotlivých sociokulturních systémů* či civilizačních celků. Filosofie dějin, dokonce v oné klasické podobě kontrapozice „Západ – Východ“ formulované v polovině 19. století, je aktuálně přítomna zejména v politologických(!) textech, které se zabývají „postavením Ruska v globální politice“, což je – mimochodem – název jednoho z oficiálních časopisů, který vydává *Rada pro zahraniční vztahy a obranu* ve spolupráci s *Foreign Affairs*.

### Rozdělují „sociální filosofie“ či filosofie dějin národy?

První tezi, že totiž filosofie dějin „diferencují“ civilizační systémy, lze doložit již na klasické práci Pitirima Sorokina, který ač ve Spojených státech, nicméně s výraznými „ruskými akcenty“ popsal krizový stav soudobé společnosti prostřednictvím komparace „sociálních filosofí“ – Danilevského, Spenglera, Toynbeeho, Schubarta, Berdžajeva, Northopa, Kroebera a Schweitzera [srv. Sorokin 1950, reeditováno 1963].<sup>1</sup> Zajímavější je ovšem to, že soudobý autor A. S. Panarin svůj výklad filosofie dějin založil – kromě systémové části, silně opřený o Rickerta – na deskripci a komparaci „národních škol filosofie dějin“ – německé, francouzské a ruské [srv. Panarin 1999]. Za samostatnou úvahu a analýzu samozřejmě stojí, nakolik odlišné „národní filosofie dějin“ opravdu relevantně vypovídají o tom, o čem ruští filosofové a sociologové předpokládají, že vypovídat mohou. Na první pohled – jistě povrchní či snad jen orientační – se nicméně zdá, že výpovědi o „směřování dějin“ (o možných zákonitostech či jejich absenci, civilizačních formách, střídání etap, povaze kultury atd., zejména ovšem o celkovém naladění, *mentalité* – pesimistickém, katastrofickém, progresistickém), jak nám je nabízejí Aron, Toynbee, předtím Simmel nebo

1 V češtině vydaná *Krise našeho věku* není rekonstrukcí a komparací různých „nacionálních filosofí dějin“, ale vlastní Sorokinovou diagnózou založenou na jeho klasické trojčlence střídání epochy senzitivní, idealistické a integrační. Srv. Sorokin 1948.

Troeltsch, poté Spengler a Spann aj.,<sup>2</sup> jsou dostatečně odlišné, aby zdůvodňovaly specifikovanou komparaci (kterou, pokud vím, zatím nikdo systematicky kromě Sorokina neprovedl). Na tomto předpokladu „národní odlišnosti“ filosofii dějin totiž v ruském myšlení stojí další odvozené tematické komplexy.

Tím prvním, který je v soudobé ruské literatuře hojně zastoupen, je problém, jak se jednotlivé národní celky<sup>3</sup> prostřednictvím svých sociálních filosofii, filosofii dějin a literatury (beletrie) *navzájem vidí*. Nejde o tradiční empirické zkoumání národních auto- a heterostereotypů, ale právě o onen záběr z „ptačí perspektivy“, kterou nabízí komparace uvedených kulturních produktů. Komparativní filosofii dějin lze totiž konstruovat jen tam, kde lze rekonstruovat představy o směřování dané civilizace, o pojetí člověka, o čase, o sociogeografických podmínkách existence a jejich duchovní reflexi, tj. jak člověk prožívá své životní prostředí, které si nevolí. K tomuto tématu dnes existuje opravdu obširná ruská literatura, z níž pouze část má apologetickou („mesianistickou“) podobu či vyznění, spíše je věcně deskriptivní a vůči Rusku nezřídka silně kritická [srv. např. *Semennikova 1994; Boguslavskij 1994*].

Na tomto obecném a v ruském myšlení tradičním půdorysu ovšem spočívá přijetí „nového paradigmatu“, které má vystřídat antikvovaný „sled socioekonomických formací“, jak jej dějinám předepsala klasická marxovská doktrína: „Stále větší pozornost přitahuje civilizační přístup k dějinám. Běžné jsou výzvy znovu z tohoto hlediska rekonstruovat ruské dějiny. V čem je ale přednost civilizačního přístupu? Především v jeho univerzálnosti. Jeho principy jsou použitelné pro kteroukoliv zemi, pro dějiny kteréhokoliv národa či skupiny zemí. Tato teorie do značné míry bere v úvahu zkušenost jiných myšlenkových škol a směrů, má komparativní charakter. Dějiny národa se nezkoumají jako samostatná entita, ale ve srovnání s jinými národy a civilizacemi. Jen takový přístup umožňuje ukázat skutečnou hodnotu společnosti, její místo ve světové historii a kultuře. Je důležité, že civilizační přístup neodmítá metodiku a metodologii jiných pohledů na dějiny a vývoj [Semennikova 1994: 34].“

„Civilizační paradigma“ je nejen součástí vysokoškolské výuky, ale je sdíleno i v kruzích – řekněme umírněně – velmi konzervativních. Tak skupina badatelů kolem Genadije Osipova volá po ustavení „nového civilizačního paradigmatu globalizovaného světa“, v němž by arcíť Rusko mělo své osobité postavení [Osipov a kol. 2008]. Z opačné strany duchovního spektra se klade důraz na rekonstituci kultury a morálky Ruska jako předpokladu návratu do civilizovaného světa atd. [srv. *Nikulín a kol. 2008*]. A pro to všechno se hledají nejen empirické a statistické doklady, ale taky odkazy na ruskou historii sociálně filosofického, historiozofického myšlení. Podtrhněme ale, že „ruská civilizacionistika“ (a o ní lze již mluvit) je stejně tak akademickou jako zcela pragmatickou disciplínou – je jak sebereflexí Ruska, tak „návodem k jednání“ s jinými.

2 Jistě není bez zajímavosti, že všechny základní texty o filosofii dějin z jednotlivých národních okruhů byly vydány po roce 1990 ruský [srv. *Aron 2000; Aron 2004; Tynbee 1996; Spengler 1993; Simmel 1996; Spann 2005 a další*]. Troufám si tvrdit, že téměř v duchu paradoxu Ťuččevova verše je nejčtenějším a nejcitovanějším autorem Oswald Spengler.

3 Pojem „národní celek“ je zde zástupný: lze mluvit o civilizačních okruzích, sociokulturních celcích, „kulturách“ apod., což nejsou sice synonyma, ale stejně tak není pro tyto pojmy synonymem „národní celek“.

### Tváří v tvář krizi

Než připomeneme další důležitý motiv, zopakujme, že se pohybujeme na ruském duchovním teritoriu, v němž je *explicitní filosofie dějin* součástí kulturní a ideologické výbavy, nejen historicky, ale i aktuálně. Onen další motiv pěkně uvozuje polský autor Leszek Gawor takto: „Počínaje Vicem přes úvahy Danilevského, Spenglera, Toynbeeho, Sorokina, Znanieckiho nebo Konecznyho se v úvahách autorů 20. století prosazuje myšlenka, že sociální bytí přináležejí výhradně odlišným a vzájemně diferencovaným civilizacím či kulturám, jež jsou skutečnými nositeli dějinného pohybu. Vlastností těchto autonomních částí lidstva, diferencovaných v důsledku odlišných hodnotových kánonů, je jejich proměnlivost. Při interpretaci této fluktuace se vychází obvykle z toho, že je výslednicí úsilí jednotlivých civilizací udržet svou existenci zejména ve vztahu k sousedním civilizacím (Danilevskij, Koneczny, sociální darwinismus zejména v umírněné formě Gumpłowiczově), nebo jako reakce na výzvu přírody (Toynbee), případně že tyto fluktuace ilustrují přirozenou fázovitost vývoje každé kultury či civilizace od zrození k smrti (Vico, Spengler) [Gawor 2005: 15].“ Je obecně známo, že existuje rozsáhlá literatura o „krizi evropské kultury“ v jejích rozmanitých projevech [srv. *souborně např. Burrow 2003; také a zejména Hughes 1958; Jedlicki 2000*],<sup>4</sup> ale tyto syntetizující pohledy, jakkoliv důležité, právě jen většinou subsumují pod jednu „kritickou“ střechu názory nezřídka velmi odlišné a snad právě „národně specifické“.

Ani fenomén krize, který jen zdánlivě narušuje specificky ruské vidění „národních filosofii“, není ruské filosofii dějin cizí. Přirozeně, že sociální vědy v době sovětského systému, pokud vůbec legálně existovaly, stav krize a „krizové vědomí“<sup>5</sup> připisovaly výhradně kapitalistickému systému a „buržoaznímu vědomí“.<sup>6</sup> Paralelně ovšem existovaly kritické vize formulované v předrevolučním Rusku a mimo jeho hranice (Rozanov, Solovjov, Berdžajev, Věchi atd.). Na tyto tradice, což jistě není bez zajímavosti, navazují i současní badatelé například takto: „Dominantu europocentrismu“<sup>7</sup> předvídali Fjodor Ťutčev i Fjodor Dostojevskij daleko dříve než Spengler, jehož analýza je nikoliv náhodou zcela odtržena od evropských křesťanských tradic. Je nepochybné, že důsledkem dlouhodobé dominance Západu v globální politice, ekonomice a finančním světě v průběhu pěti století je celý komplex současných světových problémů ... Mimochodem, Spenglerův skepticismus vyvolával alergii i u ruských bolševiků, kteří mimo jiné usilovali o druhý dech evropské civilizace a o její univerzalizaci cestou světové revoluce. To ovšem na úrovni světových názorů vypovídá o spjatosti bolševismu s historickým Západem. Proto i studenou válku nutno chápat jako způsob globální dominance Evropy [Kramarenko 2009: 82].“ Tento způsob uvažování se nám může velmi nelíbit a můžeme s ním hluboce nesouhlasit, ale musíme jej vzít v úvahu, není totiž ani ojedinělý či výjimečný a je součástí „historiozofie“ postsovětského Ruska.

4 Jistým nepřímým dokladem „sorokinovsko-panarinovské“ premisy je práce Leszka Gawora [2005], díky níž se ocitáme v jiném modu uvažování o dějinách, v tomto případě polském: jakkoliv je diferencovaný, zůstává specificky polský i u autorů tak odlišných, jako byli Witkacy a Znaniecki.

5 Pojem „krizové vědomí“ jako analytický nástroj zavedl Jurij Davydov nejprve při analýze frankfurtské školy a recepce Maxe Webera v Rusku, poté jej generalizoval na studium celých dějin sociologie, kde proti krizovému vědomí stojí vědomí „stabilizační“ a kde završením krizového vědomí je vědomí pantragicke a nihilistické [Davydov a kol. 1996, *zejm. sv. 2*].

6 Hubokou kritikou západní společnosti podal ale Berdžajev ve svém posledním díle *Říše ducha a říše císařova* [Berdžajev 2005: 75]. Podobně a ještě ostřeji v textu *Nový středověk: Úvahy o osudu Evropy a Ruska*.

7 Jde samozřejmě o nepřímý odkaz na Berdžajeva, Solovjova atd.

Současná ruská humanistika zřejmě a prokazatelně bere vážně soudobou světovou krizi, kterou ovšem většinou interpretuje jako „globální krizi západní civilizace“ a analyzuje její příčiny, stav a možný průběh mimo jiné návratem k tradiční pojmové a teoretické výbavě, kterou sovětský systém eliminoval. Využívá zejména Vernadského koncept noosféry, Gumiljovovu teorii vztahu ekosystému a sociálního uspořádání apod. [srv. *Osipov a kol.*, 2008: *zejména kap. 2*].

V tomto ohledu by mohla navázat na zmíněnou tradici emigrantské kritiky krizového stavu světa, jak ji formuloval Berdžajev: „Člověk je bytost hodnotící, bytost určující kvalitu. Utvoření hodnot je transcendentální funkce našeho vědomí. Dokonce i divoch hodnotí. V našem světě je však hierarchie hodnot převrácena, nižší se stalo vyšším, vyšší bylo zahubeno. Toto převrácení hodnot se netýká jen sovětského Ruska, ale možná ještě více Ameriky, a dokonce celé Evropy [Berdžajev 2005: 35, *původní text z roku 1949*].“

V této souvislosti nikoliv náhodou čteme znovu zmíněnou „ustavující větu“ ruské filosofie dějin:<sup>8</sup> „Potřebuje Rusko národní ideu? Tato otázka byla sice položena mnohokrát, ale nesmíme zapomínat, že hluboká krize, kterou prožívá naše společnost a stát po pádu Sovětského svazu, může být překonána pouze tehdy, jestliže si my, jako společnost a stát, znovu položíme otázku, kdo jsme, co jsme a proč tu jsme. Vždyť dnes žijeme v zemi, v níž nejostřejší krizí je krize identity. Co je to Rusko? Jaké má hranice? Jaké je místo Ruska na přelomu tisíciletí? [Osipov a kol. 2008: 445].“

### Zpět ke kořenům

Ruská filosofie dějin či historiozofie, jak jsme se snažili doložit, není historickou antikvitou, ale živou součástí aktuální duchovní výstroje ruských intelektuálů a politiků. Vrátime-li se nicméně ke kořenům (a takový návrat je nutný), pak ruská historiografie skutečně začíná ideou Moskvy jako Třetího Říma, ostatně první kapitola Masarykova *opus magnum* také nese tento název.

Ideu samu vyslovil pskovský mnich Filofej v době, kdy po pádu Byzance zůstalo Rusko, přesněji „moskevský stát“, jedinou pravoslavnou říší. Odtud ale také pramení ruský mesianismus, který je – jak ukazuje Berdžajev – od samotného počátku dvojlojný: na jedné straně je ruský národ povolán k tomu, aby splnil své náboženské poslání a udržel pro svět výjimečnost pravoslaví, v tomto ohledu je *národem vyvoleným*, na druhé straně se tato výjimečnost a náboženská vyvolenost sankcionovala výjimečným postavením ruského cara a ruského *samoděržaví* – „imperialistické pokušení patří k mesianismu“ [Berdžajev 2003: 14].

Chceme-li být přesnější, tyto mesianistické úvahy, které se kryjí v podstatě s dobou vlády Ivana Hrozného, vědomou historiozofií či filosofií dějin ještě nejsou. Ruská filosofie dějin *sensu stricto* se rodí až jako důsledek vítězství nad Napoleonem a je úzce spjata s aktivitou děkabristů (předchází jim jen historicky velký solitér Radiščev): „Zdůvodnění vlastních ideových pozic nejen teoretickými argumenty, ale také odvoláním se k určité historické tradici, se stalo na počátku 19. století obecným jevem. Pro Rusko, stejně jako pro Německo, měla válka s Napoleonem přelomový charakter. V biografii vět-

8 Onou „ustavující větou“ je Berdžajeva teze, že „svěbytné ruské myšlení se zrodilo z historiozofické otázky. Hluboce se zamyslelo nad tím, co s Ruskem zamýšlel Stvořitel, co je to Rusko a jaký je jeho úděl [Berdžajev 2003: 36].“

šiny děkabristů měla válka roku 1812 zásadní význam: podle Jakušinových slov to byla událost, která probudila ruský národ [Walicki 2005: 118].“<sup>9</sup>

Ruská filosofie dějin je tak od počátku napjata mezi dvěma póly, jež tvoří jakousi čtyřčlenku. Jedna dvojice je svár ruského *mesianismu* (Filofejeva idea vyvolenosti a apologie samoděržaví) s ruským *sebemrškačstvím* (Dostojevského slavjanofilství), druhou dvojici pak tvoří „*ruská otázka*“, zda totiž Rusko patří do Evropy či nikoliv na straně jedné (Danilevskij) a zda má *osobité poslání* vyplývající buď z jeho čistého pravoslaví, nebo geopolitického postavení na straně druhé (filosofie a geopolitika eurazijství). Valně se od sebe tyto dvě dichotomie sice neliší, nezřídka se dokonce prolínají (např. u Dostojevského mesianismus se seabemrškačstvím, podobně u eurazijců mesianismus s kladením „základní otázky“ po postavení Ruska v moderním světě), ale jisté věcné odstíny jsou v nich postižitelné.

### Stylová osobitost ruské filosofie dějin

Ruská filosofie dějin má však jednu výjimečnou zvláštnost, pro niž se těžko hledá analogie v jiných sociokulturních a jazykových okruzích – její podstatná a možná nejvýznamnější, rozhodně však nejzajímavější a nejživější část je vyložena v tzv. *krásné literatuře, v beletrii*.

To ale odpovídá specifiku ruské filosofie obecně, dokonce tak, jak ji charakterizují soudobí autoři. Ruská filosofie je podle nich specifická tím, že 1. „nejdůležitějším a principiálním je rozlišení západní a východní tradice“; ruská filosofie sice tvoří součást západního myšlení, na něž aktivně reaguje, nicméně východní vlivy, jakkoliv epizodické (Blavatskaja, Rerich), nelze pominout; 2. dominantou ruské filosofie je propojení dvou témat – problému podstaty a smyslu lidského bytí a problému smyslu a zákonitosti lidských dějin; 3. nejen pro ruskou filosofii, ale pro celý ruský světový názor je charakteristický dualismus, antinomismus a ambivalence v pojetí člověka a světa; a konečně 4. ruská filosofie používá *osobitý výrazový styl*, neshodí od 17. století v západním myšlení dominující racionalistickou, vědeckou metodu, ale „*v ruském duchovním charakteru převládá nad abstraktním myšlením obrazný, umělecký, intuitivní vztah ke světu* a ve filosofii hrají významnou roli umělecké obrazy, analogie, intuitivní vjemy, které převládají nad striktně logickým myšlením“ [Vveděnije 1995: 286–288].

Jiný autor stylovou odlišnost ještě více radikalizuje, když ji odvozuje z odlišného vidění světa, člověka a kosmu – na Východě a na Západě: „Fundamentální rozdíl nespočívá ale v problematice, nýbrž v tom, že ruská filosofie vychází z odlišného vztahu ke světu, který se v čase opakuje a vytváří kontinuální tradici. Tento postoj je možné označit jedním slovem jako mimoteoretičnost (v originále *vně-téoretičnost*). Evropský racionalismus jako obecně kulturní a filosofický postoj je dostatečně mnohostranný. Individuální a neopakovatelní jsou také jeho představitelé. Mění se dekorace a herci, slova a kostýmy, ale idea představení je neměnná (...). Ruská mimoteoretičnost se nedá subsumovat pod evropské dilema racionalismu a iracionalismu, protože svět sice nezabavuje racionality a poznatelnosti, dokonce ani neodmítá vesmírnou harmonii, ale tvrdí velmi kategoricky, že rozum o takové harmonii nemůže nic vypovědět, protože je sám o sobě omezený a slabý

9 Walického monument zastoupí dnes již poněkud zastaralé dílo Masarykovo. Je nadto k dispozici nejen ve dvou polských verzích, ale také v anglickém překladu.

(...). Všechny problémy vznikají nikoliv z rozumu, ale z přecenění jeho možností, tím, že je proměněn v jediný důstojný projev lidské podstaty [Atmanských 1997: 112].“ Je vcelku přirozené, že tento postoj si vyžaduje – a nejen v úvahách o „kosmické harmonii“, ale také v sociální a historické filosofii – svébytné vyjadřovací prostředky, osobitý styl.<sup>10</sup>

### Počátky ruské filosofie dějin: Radiščev, Odojevskij, Dostojevskij

Skutečná ruská filosofie dějin právě proto začíná snad takto: „Cožpak nevíte, naši milí spoluobčané, jaká pohroma nám hrozí a v jakém nebezpečí prodléváme? Všechny zhrublé city otroků, které nebyly odváty blahodárným vánkem svobody, tím více zatvrdí jejich srdce a zaostří jejich nitro (...). Čím liknavěji a neochotněji se stavíme k odstranění jejich pout, tím prudší budou ve své odvetě. Svedeni hrubým samozvancem, hrnou se za ním a nic si tak nepřejí, jako setřást jeho svých vládců. Nebudou mít slitování ani s ženami ani s dětmi. Budou vyhledávat rozkoš z pomsty spíše nežli užitek z osvobození [Radiščev 1954: 141].“ Tento text je součástí jednoho z nejslavnějších ruských literárních cestopisů – *Cesta z Petrohradu do Moskvy*. Důsledkem autorovy odvahy varovat mocné tohoto světa bylo rozhodnutí údajně osvěcené Kateřiny II. „odejmout autorovi šlechtický titul, zbavit jej vojenské hodnosti, odebrat řád sv. Vladimíra a poslat na deset let do vyhnanství na Sibiř.“ Jistě, jde o Alexandra Nikolajeviče Radiščeva a o jeho text z roku 1790.

Rusové – dovolme si tuto poněkud zjednodušující tezi – vždycky věřili ve válku, nikoliv ovšem jako v prostředek osvobození jiných, ale jako v prostředek uvolnění vlastního jha: mocný gosudar ať té či oné provenience bude milostiv, složíme-li mu k nohám vítězství jeho zbraní. Nikdy nebyl. Nicméně po první Vlastenecké válce 1812, kdy Rusové došli až do Paříže, se probouzí – jak uvedeno – nový intelektuální život. Zaznamenejme alespoň dva významné autory, především významného historiozofa, ale i metafyzika a mystika *knížete Odojevského*, který je autorem dvou pozoruhodných knih. Knihy *Ruské noci*, jejímž hlavním hrdinou je ruský Faust, a utopie *Rok 4338*. V knize *Ruské noci*, která je na pomezí beletrie a filosofického traktátu, píše: „Jsme postaveni na hranicích dvou světů – minulého a budoucího; my jsme noví, svěží a nepodíleli jsme se na zločinech staré Evropy. Před námi se rozehrává její staré, tajemné drama, tajenka, jejíž řešení může být v hlubině ruského ducha [cit. podle Zeňkovskij 1991, Tom 1., Část 1.: 157].“ Zde je explicitní názvuk ruského mesianismu, který rozvinou k radikální dokonalosti slavjanofilové. Ve své utopii Odojevskij sám rozvíjí pozoruhodně myšlenku, kterou svým dílem *Filosofie nerovnosti* korunuje Berďajev ve 20. století, o tom, že rovnost lidí je nebezpečnou a škodlivou utopií. Poněkud paradoxně to však neznamenalo, že by se Odojevskij smířoval s nevolnictvím, jehož zrušení nadšeně přivítal.

Odojevského současník, daleko proslulejší *Petr Nikolajevič Čaadajev*, účastník války s Napoleonem, dokonce inspiroval Alexandra Puškina k veršům:

*Tak bylo psáno ve hvězdách:  
že bude v poutech sloužit caru.  
V Římě by Brutem byl, Periklem v Aténách,  
a zde je šarží u husarů.  
[Puškin 1950: 36; překlad Emanuel Frynta]*

10 Je svým způsobem příznačné, že Danilevskij ve svém slavném spise o Rusku a Evropě pracuje s literárními (a nejen literárními, ale řekněme obecně – symbolickými) příklady. Zajímavé je například srovnání Gogolových *Mrtvých duší* a Cervantesova *Dona Quijota* [srv. Danilevskij 1991: 510 a násl.].

Čaadajevův postoj k Rusku (vyslovený v jeho *Filosofických dopisech*) byl ovšem velmi kritický a blížil se stanovisku Radiščevovu: „Věc spočívá v tom, že jsme nikdy nešli společně s jinými národy, nikdy jsme nepřínáleželi k žádné rodině člověčenstva, ani k Západu, ani k Východu, nemáme tradice ani toho, ani onoho. Stojíme zde jakoby mimo čas, celosvětové vzdělání lidstva se nás ani nedotklo [cit. dle Panarin 1999: 271].“ Toť evidentní netoliko názvuk sebemrškačství, ale výslovné masochistické vidění Ruska – zajisté nikoliv zcela neopodstatněné.

V době, kdy Odojevskij nevěří v rovnost lidí a současně se raduje ze zrušení nevolnictví, vstupuje na svou spisovatelskou dráhu *Fjodor Michajlovič Dostojevskij*. Dostojevskij je nejen nezpochybnitelný velikán světové a tedy i evropské literatury, ale i filosof dějin. Jeho slavný *Velký inkvizitor*, text vložený do úst Ivanovi Karamazovovi, patří k nejvýznamnějším filosofickým a v jistém ohledu i dějinně filosofickým textům nejen ruské literatury. Diskuse o něm se účastnili Šestov, Rozanov, Berdžajev a vyšel i česky. Snad jen *ad illustrandum* citát slov Velkého inkvizitora ke Kristu: „Žádná věda těm chudým nedá chleba, dokud zůstanou svobodni, ale nakonec nám složí svou svobodu k nohám a řeknou: ‘Radši nás zotročte, ale nasyťte nás.’ Pochopí konečně sami, že je nemyslitelné mít zároveň svobodu i dostatek chleba pro všechny, neboť nikdy, nikdy nebudou schopni se rozdělit mezi sebou! Přesvědčí se také, že ani nemohou být svobodni, protože jsou to bytosti nízké, mrzké a buřičské. Slíbil jsi jim chléb nebeský, ale ptám se znovu, může ten chléb v očích slabého, vždy hříšného a nešlechtného lidského plemene vyrovnat se chlebu pozemskému [Dostojevskij 1980: 274]?“

Náš významný znalec Dostojevského díla František Kautman píše: „Legenda o Velkém inkvizitorovi patří k největším hádankám, které Dostojevskij zadal lidstvu. Nejde o původnost, jistě bychom našli určité analogie v západoevropské literatuře, nejde ni o to, zda se Ivan Karamazov či dokonce Dostojevskij shoduje s ideami Velkého inkvizitora. Nejde ani o protikatolické, protijezuitské vyznění Legendy – obdobných výpadů proti katolicismu najdeme u Dostojevského celou řadu. Hlavní záhadou zůstává, kam směřoval Ivan Karamazov nevyřešenou trojčlenkou svobody, víry a moci a proč právě ji doplnil vzpourou proti světové harmonii [Kautman 2004: 185].“ Kautman ukazuje mimo jiné na ještě další podstatné otázky, které otevřel právě Dostojevskij (a snad proto v Dostojevském viděl Masaryk nikoliv neprávem „klíč k Rusku“, jistě jeden z mnoha, ale asi ten z nejdůležitějších). Ten velký ruský problém, který se opakuje v jiných variantách i u jiných autorů, je problém „neomezené svobody“ a „neomezeného despotismu“, jak jej navrhl Dostojevskij v *Běsech* a jak jej vložil do úst Arkadiji Dolgorukému: „Snad se dívám na Rusko ze zvláštního hlediska: prožili jsme tatarský vpád, potom dvě století poroby, a to jistě proto, že obojí nám vyhovovalo. Nyní máme svobodu a musíme ji snášet. Dokážeme to? Bude nám svoboda stejně vyhovovat? Toť otázka [cit. dle Kautman 2004: 182].“

Dostojevského pesimistická vize souzní s celkovým laděním ruské historiozofie, která si přeje rovnost, ale která ví, že na tomto světě dosažitelná není; podle Berdžajeva není dosažitelná ani na nebesích, všechny cesty k ní se ukázaly jako slepé. Historiozofie, která si přeje svobodu a bojí se jí, protože neví, co se za skutečnou svobodou ještě může skrývat. Která jiná země podala svými milióny obětí empirický důkaz oprávněnosti této otázky než právě tragicky bolestné, bytostně chudé a nešťastné Rusko? V které jiné zemi by mohla komedie(!) končit slovy *Smutno na tomto světě, pánové!*



Týž Dostojevskij je ale současně mluvčím onoho křídla ruského dějinné filosofického myšlení, kterému říkáme slavjanofilství – a on je slavjanofil par excellence. Ve svých *Zápiscích spisovatele* píše toto: „Evropa, ta posvátný strach nahánějící Evropa! Nemáte, pánové, ani tušení, jak je nám, bláhovým slavjanofilům, podle vás zapřisáhlým odpůrcům Evropy, právě ta Evropa, země svatých zázraků, drahá. Nevěřili byste, jak jsou nám drahé ty zázraky, jak víc než bratrsky milujeme a ctíme šlechtné národy, které ji obývají (...). Tváří v tvář hrozcímu střetnutí s Evropou v nynější válce máme největší obavy z toho, že nás Evropa nepochopí, že nás postaru přivítá jako divoké barbary, kteří nejsou hodni k ní promlouvat, že nás přijme pyšně, pohrdavě a s mečem v ruce. I my jsme se ptali sami sebe, co můžeme ukázat nebo říci, aby nás pochopila. Zřejmě toho máme pramálo, co by mohla pochopit a zač by si nás mohla vážit. Zeptá se nás: Kde je vaše civilizace? Má ten hospodářský chaos, který u vás všude vidíme, nějaký řád? Kde je vaše věda, vaše umění, vaše literatura [Dostojevskij 1977: 263]?“ Mimořádně, v komentáři k Tolstého *Anně Kareninové* Dostojevskij mluví o Tolstého románu jako o události mimořádného významu, a uzavírá jej otázkou, „máme-li zde dílo takového významu, proč nám Evropa upírá právo vlastního slova?“

Variací na toto poněkud pochmurné téma, na téma porozumění a pochopení jsou *Zápisky spisovatele* z roku 1877 plné – a jde o otázky, které se přece od dob Dostojevského neustále opakují, v různých kontextech a dějinných souvislostech. Ostatně i dnes tyto otázky klademe my Rusům, Rusové sobě i nám...

### **Lev Tolstoj jako filosof dějin a malý exkurz o Plechanovovi**

Velký současník Dostojevského Lev Nikolajevič Tolstoj otevírá jinou otázku – jakkoliv některé pasáže *Anny Kareninové* navozují tázání po ruském echu Evropy – mimořádně typickou pro ruské historiozofické myšlení. Je dost všeobecně známo, že *Vojna a mír* nekončí větou: *Ale strýček Pierre, jaký je to báječný člověk!* Vlastně ano, epos končí, ale Lev Nikolajevič má potřebu připojit téměř čtyřicet stran textu, kde se prostředky zcela jinými než je románová výpověď řeší otázka *úlohy osobnosti v dějinách*, ta zatrachtílá „plechanovovská“ otázka, jak ji v této podobě zná po několik generací Rusko a pramálo v této podobě Evropa.<sup>11</sup>

Tolstoj formuluje jednoznačnou tezi: „Cožpak se vření v národech Západu na konci 18. století a jejich vpád na Východ dá vysvětlit činností Ludvíka XIV., XV. nebo XVI., jejich milenek, ministrů, životem Napoleonovým, Rousseauovým, Diderotovým, Beaumarchaisovým a jinými životopisy? Je pohyb ruského národa na Východ, do Kazaně, na Sibiř, projevem jednotlivých abnormalit povahy Ivana IV. a jeho korespondence s Kurbským? (...) Ještě méně nám život národů osvětlí dějiny spisovatelů a reformátorů. Kulturní dějiny nám vysvětlí pohnutky a podmínky života a myšlení spisovatele nebo reformátora. Dozvíme se, že Luther byl prchlivě povahy a pronesl ty a ty řeči; dozvíme se, že Rousseau byl nedůvěřivý a napsal takové a takové knížky; nedozvíme se ale, proč

11 Jistě, Carlyle v polovině 19. století položil otázku po „ctění hrdinů“, ale západoevropská historiozofie a historiografie produkovala spíše desítky spekulativních úvah nebo detailních biografí jedinců, což ostatně činí dodnes. Rusové tuto otázku naléhavě kladou ostatně již od dob Gercena, který vedl svár mezi radikálním determinismem a indeterminismem, svár, který se posléze transformoval do klasické otázky po trajektorii, jíž se Rusko vydá – zda cestou tradiční despotie nebo cestou k „otevřené společnosti“.

se po reformaci vraždily národy a proč se lidé za francouzské revoluce navzájem popravovali. Sloučíme-li oboje tyto dějiny, jak to dělají někteří novější historikové, budou to dějiny monarchů a spisovatelů, a nikoliv dějiny národů [Tolstoj 1966, 4. díl: 280].“

Otázka po úloze osobnosti v dějinách a komplementárně lidu, lidových mas a národů, to je původně v Rusku asi tolstojovská otázka. A opět a zase – Tolstého mladší současník *Georgij Valentinovič Plechanov*, nepochybně asi nejvzdělanější ruský marxista, solidně poučený světovou literaturou filosofickou, estetickou i krásnou, píše v roce 1898 studii *O úloze osobnosti v dějinách*, kde se staví *cum grano salis* na tolstojovské stanovisko, odmítaje rozhodující roli „hrdinů“, jak o nich uvažoval půl století před ním Carlyle a jeho velcí současníci, Michelet, Taine aj. Ale Plechanov je do té míry poučen ještě nezvulgarizovanou hegelovskou dialektikou. Má sice za to, že „směr dějin určují nakonec tak zvané obecné příčiny, zejména rozvoj výrobních sil“, současně ale důrazně trvá na tom, že „nemůžeme připustit, že osobní prvek v dějinách nemá naprosto žádný význam a že všechno závisí toliko na obecných příčinách“. Plechanov volí např. následující formulaci: „talent, který se skutečně projevil, tj. talent, který se stal společenskou silou, je výsledkem společenských poměrů a (...) jemu vděčí individuální rysy obecného vývoje za své bytí; kdyby ho nebylo, nikdy by nepřekročily práh dělicí možnosti od skutečnosti [Plechanov, 1960, sv. 2: 305–306].“

### Na dvou pólech: Mark Aldanov a Vasilij Grossman

Plechanov byl jistě malý úkrok stranou. Psal stylově v „západním jazykovém modu“, jako většina vzdělaných bolševiků,<sup>12</sup> protože narušil onu spisovatelskou linii, po níž jsme se dosud pohybovali.

Připomeňme proto ještě aspoň dva spisovatele, o nichž je u nás obecně málo známo, pakliže vůbec něco. Mezi emigranty-spisovatele, jako byli Kuprin, Nabokov či Bunin, patřil i dnes u nás již zcela neznámý *Mark Aldanov*, autor, který se za první republiky vydával a četl, a jehož kniha *Záhada Tolstého*, která vyšla česky dokonce dvakrát, je dodnes na amerických univerzitách používána jako úvod do studia ruské literatury.<sup>13</sup>

Aldanov je kromě autorství několika zajímavých historických románů, jimiž chtěl narušit ruskou literární tradici tím, že se v nich hodlal „striktně držet holých historických fakt“, také autorem zajímavé a *rozpracované filosofie dějin*. Jakoby i on chtěl doložit, že ruská filosofie dějin má opravdu svůj přirozený kontext v beletrii, v teologii, zčásti ve filosofii a pramálo v sociologii. Aldanov vyložil svou „koncepti dějin“ ve dvou textech, ve studii *Ulmská noc*, která je inspirována slavným příběhem o tom, jak se v Ulmu Descartovi zjevil anděl, který mu vyložil principy novověké vědy, a v rozsáhlé samostatné studii *Filosofie náhody*. Na jedné straně Aldanov pokračuje v ruské, ba vlastně standardní, tradici biografických studií velkých osobností, píše tedy skici o Clémenceauovi, Lloyd Georgovi, Ghándím, Piłsudském, ale také o Stalinovi a Hitlerovi – ale, a to je snad podstatné, s neobyčejnou jasnozřivostí, která dodnes udivuje. O Hitlerovi tak v roce 1931 napsal: „jestliže ne dnes, tedy zítra podpálí svět“. Po shlédnutí filmové kroniky o 1. máji v Moskvě 1932 přesně diagnostikoval Stalinovu pozici a zejména skutečnost, že „Rykov, Bucharin, Kameněv či Zinověv sice vedle Stalina ještě na mauzoleu

12 Toto tvrzení není úplně přesné, neboť ti nejkultivovanější byli schopni psát dogmatické pajány a zdaleka nikoliv stalinské. Příkladem je Bucharin.

13 Aldanov se v Rusku nyní znovu vydává a vášnivě čte.

stojí, ale ve skutečnosti jsou ubohé, nic neznamenající nuly“. Stalina ani Hitlera za nuly nepokládal, naopak připisoval jim „vlastnosti lidí vynikajících, kteří však své nadání a talent zneužili.“

Sukus Aldanovy filosofie dějin je tento: Aldanov je antitolstojevce při vší úctě, kterou k Tolstému jako spisovateli chová. Nesdílí Tolstého necesismus, dějiny jsou totiž pro Aldanova souhrn náhod a jen náhod: „Josephina Bogarnet se náhodou nedostala pod gilotinu, náhodou se dostala na trůn a náhodou z něho byla sesazena.“ Aldanov je poučen matematikou, dokonce Lobačevského geometrií, a celou svou dějinně filosofickou koncepci staví na teorii pravděpodobnosti. A přece – „základní zákon dějin zní takto: do klidného běhu vývoje lidských věcí vstupují války a revoluce, ale lidské charaktery se nemění, ačkoliv právě v době zkoušek se nejvíce odhalují“ [Aldanov 1994: 350].

Abychom přiblížili osobitost i poučenost autora této pozapomenuté „filosofie náhody“, spisovatele, který se celý život přátelil s Buninem, ocitujeme jeden delší, ale příznačný pasus: „Oswald Spengler, Bossuet německé filosofie, kdysi řekl, že Marx je mrtev. Na znamenitě napsaných stranách věnovaných smrti Marxe a jeho idejí Spengler oduševněle píše, že síla marxismu spočívala v tom, že byl povrchní a tedy všeobecně dostupný. Jen proto mohli proletáři všech zemí mluvit marxovským jazykem a přemýšlet v jeho pojmech. Myslím si ale, že Spengler o tom mluvil s jistou mírou závisti: on sám by si přál, aby desítky miliónů lidí mluvilo Spenglerovým jazykem. A proto napsal: ‘My, pozdní lidé Západu, jsme se stali skeptiky. Nad ideologickými systémy nebudeme naříkat. Programy náležejí minulosti. Potřebujeme tvrdost, mužnou skepsi, potřebujeme třídu socialistic-kých panovačských povah. Socialismus znamená sílu, sílu a zase jen sílu.’ Myslím, že Spengler do jisté míry svého cíle dosáhl. Nad ideologickým systémem rasismu si opravdu dnes nikdo neláme hlavu a milióny stoupenců Hitlera takovou potřebu ani nemají. Právě v jeho podobě se vyjevila ona *eine sozialistische Herrennatur*. Hitler mluví Spenglerovým jazykem, ačkoliv si vůbec nemyslím, že autorovi *Untergang des Abendlandes* se všechno to, co Hitler povídá, líbí. Jaký bude Hitler uskutečňovat socialismus, až se dostane k moci, si nedovedu představit. Myslím spíše, že žádný socialismus se konat nebude. Ostatně vyškrtnout pár stránek z levné brožurky není tak velký problém. Víím, že někteří mudrci říkají – je třeba chválit a nechat Hitlera vládnout a potom Němci uvidí a poučí se. Ale podobní mudrci byli i v Rusku v roce 1917 a říkali totéž o bolševicích. Goethe kdysi přirovnal lidské dějiny k fuze, v níž různé národy postupně plní roli vedoucího hlasu. Ale ten vedoucí hlas může být také falešný: dlouhá období v lidských dějinách nás nakonec mohou poučit o jediném – tak by se dějiny utvářet neměly [Aldanov 1994: 353].“

V sovětském Rusku k oficiálně málo milovaným patřil spisovatel a frontový zpravodaj, který prošel cestami války od ústupu v roce 1941 přes stalingradskou bitvu, Treblinku a zničenou Varšavu až do Berlína.<sup>14</sup> Tím spisovatelem je Vasilij Grossman, jehož velký román *Život a osud* je doslova encyklopedií lidského zla ve všech podobách (udávání, mučení, nesmyslné trýznění, znásilňování, krádeže, podvádění a nevěra, hazardování s lidskými životy, zneužívání moci, masové vraždění atd.). Když román poprvé vyšel v Itálii (v SSSR byla na knihu uvalena striktní cenzura a všechny kopie rukopisu, až na jeden, zabavilo GPU), byl označen za *Vojnu a mír 20. století*. Zajisté, byla by to kniha nepravdivá, kdyby to byla kniha jen o lidském zlu. Je to také kniha o přátelství, so-

14 Všechny peripetie této cesty jsou s velkou objektivitou popsány v Beevor – Vinogradova [2007].

lidaritě, věrnosti, čisté lásce a v neposlední řadě o hrdinství, které se odehrávalo v blátě a špině zákopů, na válečném poli, v zápase s přesilou i s vlastním strachem.

Kromě tohoto velkolepého románu se jeví jako skromná Popelka malá knížečka *Pantha rei*, kterou Vasilij Grossman napsal několik let před Solženicynem(!), knížečka o návratu vězně z jednoho z táborů gulagu. Snad podvědomě, ale zřetelně tolstojovsky uzavřena *pozoruhodnou filosofií ruských dějin*, rozhodně zajímavější a provokativnější, než jsou stohy v podstatě dost nudných sovětologických a postsovětologických statí.

Kdybychom chtěli sukus tázání po smyslu ruských dějin metaforicky shrnout, mohli bychom použít dvou slavných knižních titulů *Kdo je vinen?* (Gercen) a *Co dělat?* (Černyševskij). Na žádnou z těch otázek si „Rusko“ nikdy nedokázalo odpovědět, rozhodně ne činem. Grossman se o to aspoň omezenými literárními prostředky pokouší. Byl asi vůbec první, kdo na otázku *Kdo je vinen?* odpovídá jednoznačně *Lenin*: „Ukázalo se, že Leninovy povahové rysy, zachycené životopisci a pamětníky, učarovaly sice tisícům mozků, ale pro běh dějin byly nepodstatné. Dějinám ruského státu bylo k ničemu, že Lenin v zahloubání poslouchal *Appassionatu*, že obdivoval *Vojnu a mír*; byl mu k ničemu Leninův soukromý demokratismus, jeho srdečnost k malým tohoto světa, jeho besedy s rolnickými dětmi, jeho láska k domácím zvířatům a upřímný žal, když se z Martova stal nepřítel. Zato přežilo vše, co bylo vykládáno jako nahodilé, způsobené zvláštními okolnostmi ilegality – a právě to se ukázalo jako určující. V Leninovi převážily totiž ony povahové rysy, o nichž se pamětníci nezmiňovali, ale kterým je třeba přičíst na vrub, že Lenin nařídil domovní prohlídku u umírajícího Plechanova, z nichž vyvěrala jeho absolutní netolerantnost vůči politické demokracii [Grossman 1999: 159].“

Jistě, jde o „tolstojovsko-plechanovovské téma“, ale zajímavé na něm i z hlediska historické sociologie je to, že Grossman Lenina apriori nedémonizuje.<sup>15</sup> Nepopírá, že „legendy o Leninovi“ měly reálný základ, že Lenin „i takovýto byl“, ale ukazuje tu odvrácenou tvář modly, za níž se skrýval ten, jemuž byly připsány všechny vlastnosti démona, tedy onen „pravý zloduch“ Stalin.

Ale Grossmanova filosofie dějin pokračuje ještě jinak, jinými cestami a ukazuje na obecnější stránku ruského života (četli jsme o ní již u Dostojevského): „Devět století se Rusko vzdalovalo od divokých lesních obydlí, od pročouzených chalup, od dřevěných slavnostních síní k uralským závodům, k doněckému uhlí, k petrohradským hutníkům a fregatám. Podle povrchních dojmů se začal život v Rusku shodovat se životem na Západě. Čím víc rachot ruských závodů, hrkot ruských kočárů a vlaků připomínaly život na Západě, tím víc se ale prohlubovala utajená propast, zející mezi nejskrytější podstatou života v Rusku a životem v Evropě. Tato propast vznikla tím, že zatímco na Západě k jeho rozvoji plodně přispívala rostoucí svoboda, rozvoj Ruska byl oplodňován rostoucím otroctvím. Dějiny člověka jsou dějinami jeho svobody. Lidské síly mohutní úměrně s rostoucí svobodou. Svoboda není poznáná nutnost, jak tvrdil Engels. Svoboda je pravým opakem nutnosti, svoboda je překonaná nutnost [Grossman 1999: 170].“

A na závěr literární verze, abychom neztratili z paměti onu stylovou osobitost ruské filosofie dějin: „Vrátil jsem se do cely po výslechu. Jak nekonečný je seznam násilí, hranic, věznic, ničivé techniky – vězeňské zámky o mnoha poschodích, lágry obrovské

15 V tomto ohledu je podobně věcný, i když přirozeně faktograficky bohatší Leninův životopis z pera Roberta Service [2002].

jako okresní města. K vykonání trestu smrti postačil kdysi kyj, později konopná oprátka. Dnes kat stiskne spínač a popraví sto, tisíc, deset tisíc lidí. Naše století je stoletím vrcholného násilí státu na člověku. A přece je odkud čerpat sílu a naději! Právě dvacáté století otráslo Hegelovým principem světového historického procesu, v němž *všechno skutečné je rozumné*, principem, který si ruští myslitelé minulého století osvojovali v bouřlivých sporech po celá desetiletí. A právě nyní, v době, kdy triumfuje státní moc nad svobodou člověka a ruští myslitelé v lágrových vaťácích Hegelův zákon vyvracejí, začínají formulovat nový princip světových dějin: *Všechno nelidské je nesmyslné a zbytečné* [tamtéž: 195].“

Vrátíme-li se k románovému syžetu Grossmanovy povídky. Její hrdina se vrací, aby našel svůj rodný dům a přemýšlí: „Nikdo z těch, kdo ho vodili a postrkovali pažbou, kdo mu nedali při výsleších pít a spát, pomlouvali ho na schůzích, kdo mu kradli v lágru chleba, kdo ho bili, nikdo z nich se nedopouštěl zla proto, že mu je chtěl způsobit ve své slabosti, hrubosti či zášti. Zrazovali, pomlouvali a odvraceli se od něho proto, že by jinak nepřežili, byli by ztraceni, nicméně zůstávali lidmi. Bylo snad jejich přáním, aby teď, kdy ztratil svou lásku, mířil zestárlý a osamělý ke svému zpuštělému domovu? Lidé nepřáli nikomu nic zlého, a přesto se dopouštěli zla. Po celý život. Ivan Grigorjevič nedosáhl ničeho – nezůstane po něm jediná kniha, jediný obraz, žádný objev. Nezaložil žádnou školu ani stranu, nevychoval jediného žáka. Proč měl tak těžký život? Nikdy nic nehlásal, neučil, zůstával vždy jen tím, čím byl od narození – člověkem. A tak tu teď stál – šedivý, shrbený, věčně stejný, nezměněný [tamtéž: 199].“

I to je filosofie dějin. Jistě poněkud neobvyklá, což ale neznamená, že nepravdivá. Snad jen typicky ruská – kontextem, obsahem i stylem. V roce 1934 napsal Nikolaj Berdžajev tato prorocká slova: „Je dnes již banalitou mluvit o tom, že žijeme v epoše dějinné krize, že končí celá jedna epocha a začíná nová, pro niž ještě nemáme jméno. Jedny to děsí, jiní se z toho radují, ale mluví o tom všichni. Ve skutečnosti to, co prožíváme, má hlubší podstatu – probíhá soud nad dějinami, nikoliv nad jednou z jejich epoch. V tomto smyslu žijeme v apokalyptické době – právě v tomto smyslu, nikoliv ve smyslu konce světa. Apokalypsa je také zjevení o událostech uvnitř dějin, je soudem uvnitř dějin. A právě to se dnes děje [Berdžajev 1994: 340].“

K oněm dvěma ruským historiozofickým tématům – „kdo je vinen?“ (Gercen) a „co dělat?“ (Černyševskij) – by se možná slušelo přidat tolstojovské „vzkříšení“. Šedesát let uplynulo od apokalyptické, nikoliv však totálně pesimistické vize Berdžajevovy. Jsme-li sami poučitelní, pak budeme Rusku přát vzkříšení těch nepatrných, ale prokazatelných demokratických tradic a sami sobě rozumnou odpověď na otázku: Co dělat?

**Literatura\*\*\***

- Aldanov, Mark A. [1994]. *Ulmskaja noč*. Moskva: Novoje agentstvo.
- Atmanskich, Aleksej S. [2005]. *Filosofija v Rossiji: dialog dvouh tradicij*. In: *Dialog civilizacij*. Moskva: Izdatěl'stvo Rossijskogo universitěta družby narodov.
- Beevor, Anthony – Vinogradova, Luba. [2007]. *Spisovatel ve válce: Vasilij Grossman s Rudou armádou 1941–1945*. Praha – Plzeň: Nakladatelství Beta-Dobrovský-Ševčík.
- Berďajev, Nikolaj A. [1993]. *Ruská idea. Základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Praha: Oikúmené.
- Berďajev, Nikolaj A. [1994]. *Filosofija svobodnogo ducha*. Moskva: Izdatěl'stvo Respublika.
- Berďajev, Nikolaj A. [2004]. *Filosofie nerovnosti*. Kitež: Bez udání místa.
- Berďajev, Nikolaj A. [2005]. *Říše ducha a říše císařova*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Boguslavskij, V. [1994]. *Čelověk v zerkale ruskoy kultury, literatury i jazyka*. Moskva: Kosmopolis.
- Burrow, John W. [2003]. *Krise rozumu: Evropské myšlení 1848–1914*. Brno: CDK.
- Černý, Václav. [1994]. *Vývoj a zločiny panslavismu*. Praha: ISE.
- Čaadajev, Pjotr J. [1987]. *Filosofické listy. Apologie bláznova*. Praha: Odeon.
- Danilevskij, Nikolaj J. [1991]. *Rossija i Jevropa*. Moskva: Kniga.
- Davydov, Jurij N. a kol. [1994]. *Istorija teoretickésoj sociologii*. Moskva: Kanon.
- Dostojevskij, Fjodor M. [1977]. *Zápisky spisovatele*. Praha: Československý spisovatel.
- Dostojevskij, Fjodor M. [1980]. *Bratři Karamazovi*. Praha: Odeon.
- Gawor, Leszek. [2005]. *Polska myśl historiozoficzna I połowy XX wieku*. Rzeszów: Wydawnictwo uniwersytetu rzeszowskiego.
- Golosenko, Nikolaj A. – Kozlovskij, Pjotr Ivanovič. [1995]. *Istorija ruskoy sociologii XIX–XX vv*. Moskva: Oněga.
- Grossman, Vasilij S. [1993]. *Život a osud*. Praha: Naše vojsko.
- Grossman, Vasilij S. [1999]. *Panta rhei*. Praha: Mladá fronta.
- Hughes, Henry S. [1958]. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890–1930*. New York: Vintage Books.
- Jedlicki, Jerzy. [2000]. *Świat zwyrodniały: Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Kautman, František. [2004]. *Fjodor Michajlovič Dostojevskij: Věčný problém čelověka*. Praha: Academia.
- Kramarenko, Andrej N. [2009]. Okončanije cholodnoj vojny: obretěnije smysla. In: *Rossija v globalnoj politike* 7 (2009), No. 1, s. 78–89.
- Kukuškina, Jelena N. a kol. [2006]. *Razvitije sociologii v Rossiji s momenta rožděnija do konca XX veka*. Moskva: Vysšaja škola.
- Masaryk, Tomáš G. [1995]. *Rusko a Evropa: Studie o duchovných proudech v Rusku*. Sv. I. Praha: Ústav TGM.
- Nikulín, Lev S. (ed.). [2008]. *Puti Rossii: kultura – obščestvo – čelověk*. Moskva: Interfaks.
- Osipov, Gennadij V. a kol. [2008]. *Globalnyj krizis zapadnoj civilizacij i Rossija*. Moskva: Kosmopolis.
- Panarin, Aleksandr S. (ed.). [1999]. *Filosofija istorii*. Moskva: Vyššaja škola.
- Plechanov, Georgij V. [1960]. *Vybrané filosofické spisy*. 2. sv. Praha: SPNL.
- Radiščev, Aleksandr N. [1954]. *Cesta z Petrohradu do Moskvy*. Praha: SNKLHU.
- Semennikova, Anna I. [1994]. *Rossija v mirovom soobščestve civilizacij*. Moskva: Interfaks.
- Service, Robert. [2002]. *Lenin: Životopis*. Praha: Argo.

\*\*\* V době, kdy byl rukopis odevzdán, mi přišla rozměrná zásilka z Moskvy celá věnovaná „ruské filosofii dějin“. Přirozeně, že bych dnes text napsal poněkud jinak, s bohatší faktografií, jakkoliv bych jeho základní ladění neměnil.

- Sorokin, Pitirim A. [1963, (1950)]. *Modern Historical and Social Philosophies*. New York: Publ., Inc.
- Tolstoj, Lev N. [1966]. *Vojna a mír*. 4. díl. Praha: Naše vojsko.
- Vveděnije v ruskuju filosofiju*. [1995]. Moskva: Interfaks.
- Walicki, Andrzej. [2005]. *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zeňkovskij, Vasilij V. [1991]. *Istorija ruskoj filosofii*. Tom 1., Čast 1. Moskva: Ego.

*Miloslav Petrusek (1936), přední český sociolog vyučující na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze, v letech 1997–2000 byl také jejím děkanem; v období 1997–2000 zastával funkci prorektora Univerzity Karlovy. Pracuje mimo jiné v oblasti teoretické sociologie a sociologie soudobých společností. Byl kupříkladu redaktorem Velkého sociologického slovníku (1996). Mezi jeho poslední práce patří titul Společnosti pozdní doby (2006).*