

MILUŠE ZADRAŽILOVÁ

**DĚJINY  
RUSKÉ  
MODERNY**

**POKUS O REKONSTRUKCI**

## **Dějiny ruské moderny**

Pokus o rekonstrukci

**Miluše Zadražilová**

---

K vydání připravila, doslov napsala a rejstřík  
a bibliografii sestavila Alena Machoninová

Recenzovali Tomáš Glanc (Universität Zürich)  
a Martin C. Putna (Univerzita Karlova)

Na obálce je použita koláž Olgy Rozanovové Zaumná nálepka č. 6  
(Zaumnaja naklejka no. 6, 1915)

Vydala Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum  
Praha 2022  
Grafická úprava Stará škola ([www.staraskola.net](http://www.staraskola.net))  
Redakce Jan Havlíček  
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum  
První vydání

© Univerzita Karlova, 2022  
© Miluše Zadražilová - dědicové, 2022  
Editor © Alena Machoninová, 2022  
Epilogue © Alena Machoninová, 2022

ISBN 978-80-246-4615-2  
ISBN 978-80-246-5094-4 (pdf)



Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum

[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)  
[ebooks@karolinum.cz](mailto:ebooks@karolinum.cz)



# Obsah

## 1. Přelom století (prolog) / 9

- 1.1 Nedořešené ruské dilema / 10
- 1.2 Hlavní opoziční ideologické proudy / 15
- 1.3 Projekty přetváření života / 23
- 1.4 Reflexe v předvečer osudových událostí / 34

## 2. Křížovatka stylových proudů / 41

- 2.1 Realismus po realismu / 44
  - 2.1.1 Vladimír Korolenko (1853–1921) / 45
- 2.2 Naturalismus / 49
  - 2.2.1 Prvky naturalismu v pozdním ruském realismu / 53
  - 2.2.2 Ruská verze zolovského naturalismu / 56
  - 2.2.3 Pjotr Boborykin (1836–1921) / 58
  - 2.2.4 Alexandr Amfitěatrov (1862–1938) / 62
  - 2.2.5 Dmitrij Mamin-Sibirjak (1852–1912) / 65
- 2.3 Stylové rozhraní / 69
- 2.4 Anton Čechov (1860–1904) / 75

## 3. Ruská moderna / 89

- 3.1 Projekt kulturní a duchovní obrody ruské moderny / 91
- 3.2 Myšlenkové kontexty ruské moderny / 98
  - 3.2.1 Ruské schopenhauerovství / 101
  - 3.2.2 Ruský Nietzsche / 106
  - 3.2.3 Ruské wagneriánství / 122
- 3.3 Světový literární kontext ruské moderny / 131
  - 3.3.1 Zprostředkující role kritiky / 133
  - 3.3.2 Básnické vzory rané ruské moderny / 136
  - 3.3.3 Inspirace prózy a dramatu / 150
    - 3.3.3.1 Ruský Wilde / 151
    - 3.3.3.2 Ruská dekadence a Przybyszewski / 155
    - 3.3.3.3 Severské vzory / 158
      - 3.3.3.3.1 Ibsen / 160
      - 3.3.3.3.2 Hauptmann / 164
      - 3.3.3.3.3 Hamsun / 166
      - 3.3.3.3.4 Maeterlinck / 169
- 3.4 Novoromantický přísvit devadesátých let / 172

#### **4. Symbolismus / 180**

- 4.1 Nástup ruského symbolismu / 182
- 4.2 Vývojové etapy ruského symbolismu / 193
  - 4.2.1 Dekadentní přisvit devadesátých let / 197
- 4.3 Generace zakladatelů / 208
  - 4.3.1 Valerij Brjusov (1873–1924) / 210
  - 4.3.2 Alexandr Dobroljubov (1876–1945?) / 222
  - 4.3.3 Nikolaj Minskij (1855–1937) / 225
  - 4.3.4 Dmitrij Merežkovskij (1865–1941) / 228
  - 4.3.5 Zinaida Gippiusová (1869–1945) / 235
  - 4.3.6 Konstantin Balmont (1867–1942) / 241
  - 4.3.7 Fjodor Sologub (1863–1927) / 249
- 4.4 Proměny kontextů ruského symbolismu na rozhraní století / 259
  - 4.4.1 Kontext umělecký / 259
    - 4.4.1.1 *Mir iskusstva* jako jedna z podob modernistického Gesamtkunstwerku / 263
  - 4.4.2 Proměny kontextu literárního / 269
  - 4.4.3 Proměny repertoáru tradic / 278
    - 4.4.3.1 Aktualizace díla Vladimira Solovjova / 287
- 4.5 Nové podoby ruského symbolismu / 295
  - 4.5.1 Nástup mladosymbolistů / 298
  - 4.5.2 Teurgické koncepce / 306
- 4.6 Mladosymbolisté / 310
  - 4.6.1 Alexandr Blok (1880–1921) / 311
  - 4.6.2 Vjačeslav Ivanov (1866–1949) / 324
  - 4.6.3 Andrej Bělyj (1880–1934) / 333

#### **5. Próza údobí ruské moderny / 347**

- 5.1 Modernističtí souputníci symbolismu / 347
  - 5.1.1 Vasilij Rozanov (1856–1919) / 347
  - 5.1.2 Alexej Remizov (1877–1957) / 353
- 5.2 Portrétisté ruského nadčlověka / 361
  - 5.2.1 Michail Arcybašev (1878–1927) / 362
  - 5.2.2 V. Ropšin (Boris Savinkov) (1879–1925) / 366
- 5.3 Satirikonci / 370
  - 5.3.1 Arkadij Averčenko (1880–1925) / 372
  - 5.3.2 Naděžda Teffi (1872–1952) / 377
- 5.4 Postrealismus v údobí moderny / 381
  - 5.4.1 Literární společenství zvané Sreda / 386
    - 5.4.1.1 Žánristé / 393
  - 5.4.2 Vitalisté / 400
    - 5.4.2.1 Vikentij Veresajev (1867–1945) / 406
    - 5.4.2.2 Alexandr Kuprin (1870–1938) / 409
    - 5.4.2.3 Ivan Šmeljov (1873–1950) / 415
    - 5.4.2.4 Boris Zajcev (1881–1972) / 418
- 5.5 Východiska nových cest / 424

- 5.5.1 Maxim Gorkij (1868–1936) / 432
- 5.5.2 Leonid Andrejev (1871–1919) / 444
- 5.5.3 Ivan Bunin (1870–1953) / 456

## **6. Ženský rukopis ruské moderny / 464**

- 6.1 Mirra Lochvická (1869–1905) / 470
- 6.2 Čerubina de Gabriak (1887–1928) / 472
- 6.3 Polyxena Solovjovová (Allegro) (1867–1924) / 475
- 6.4 Sofija Parnoková (1885–1933) / 478
- 6.5 Slepé uličky a východiska / 482

## **7. Údobí postsymbolismu / 487**

- 7.1 Krize symbolismu / 490
- 7.2 Hlasy postsymbolistů / 497
  - 7.2.1 Michail Kuzmin (1872–1936) / 501
  - 7.2.2 Innokentij Anněskij (1855–1909) / 509
  - 7.2.3 Maximilian Vološin (1877–1932) / 514
  - 7.2.4 Baltrušaitisovy poutnické reflexe světa / 522
  - 7.2.5 Nikolaj Rerich (1874–1947) / 525
- 7.3 Akméismus / 528
  - 7.3.1 Sebe prezentace akméismu / 529
  - 7.3.2 Cech básníků a trojí manifest akméismu / 531
- 7.4 Realizace programu akméismu / 537
  - 7.4.1 Nikolaj Gumiljov (1886–1921) / 540
  - 7.4.2 Sergej Goroděckij (1884–1967) / 548
- 7.5 „Avantgardní“ křídlo ruského akméismu / 553
  - 7.5.1 Vladimir Narbut (1888–1938) / 555
  - 7.5.2 Michail Zenkevič (1886–1973) / 558
- 7.6 Budoucnost akméismu / 560
  - 7.6.1 Osip Mandelštam (1891–1938) / 562
  - 7.6.2 Anna Achmatovová (1889–1966) / 569

## **8. Avantgarda / 576**

- 8.1 Ruská avantgardní seskupení / 586
- 8.2 Egofuturismus / 589
  - 8.2.1 Petrohradský egofuturismus / 590
    - 8.2.1.1 Igor Severjanin (1887–1941) / 593
  - 8.2.2 Moskevský egofuturismus / 599
- 8.3 Domácí kontexty kubofuturismu / 602
  - 8.3.1 Historie kubofuturismu / 606
  - 8.3.2 Italský a ruský futurismus / 617
- 8.4 Kubofuturisté / 623
  - 8.4.1 David Burljuk (1882–1967) / 623
  - 8.4.2 Alexej Kručonych (1886–1968) / 625
  - 8.4.3 Velemir Chlebnikov (1885–1922) / 632
  - 8.4.4 Vasilij Kamenskij (1884–1961) / 642

8.4.5 Vladimir Majakovskij (1893–1930) / 646

8.4.6 Jelena Gurová (1877–1913) / 656

8.4.7 Benedikt Livšic (1887–1938) / 659

## **9. Divadlo přelomu století / 664**

9.1 Nové divadelní scény / 664

9.2 Moskevské umělecké divadlo / 666

9.3 Zápasy a spory o nové divadlo / 677

9.3.1 Mejerchold v Divadle Věry Komissarževské / 680

9.3.2 Nové scény Vsevoloda Mejercholda / 685

9.3.3 Scény Nikolaje Jevreinova / 688

9.3.4 Tairovovo Komorní divadlo / 695

9.3.5 Sny ruských symbolistů o novém divadle / 699

9.4 Ruské sezony / 707

9.5 Futuristické divadlo / 714

9.6 Kabarety / 716

## **10. Údobí zlomu / 719**

10.1 Válka a literatura / 723

10.2 Utopismus revolučních let / 730

10.2.1 Ideologie skytství a skytská utopie / 730

10.2.2 Mužická a sektářská utopie / 735

10.2.3 Utopie kosmické / 742

10.2.4 Utopie technokratické / 746

10.2.5 Utopie modernistické a avantgardní / 754

## **11. Bytí ruské literatury v porevolučním kontextu (epilog) / 762**

11.1 Reflexe historického zlomu / 762

11.2 Úvahy časové a nečasové / 769

11.3 Osudy ruské kultury v sovětském Rusku / 777

11.3.1 Výchozí situace / 778

11.3.2 Literatura a moc / 780

11.4 Ostrovní bytí ruské literatury / 793

11.4.1 Petrohradský ostrov / 795

11.4.2 Moskevské ostrovní výspy / 801

11.4.3 Rozptýlené ostrůvky / 805

11.4.4 Ostrov rusko-židovské kultury / 807

11.4.5 Souostroví emigrační / 809

11.5 Vynořující se pevnina / 822

Ediční poznámka / 828

Doba a autor jdou vždycky spolu. Na okraj života

a díla Miluše Zadražilové (Alena Machoninová) / 832

Bibliografie / 850

Rejstřík / 924



# 1. Přelom století (prolog)

Údobí konce století bylo v Rusku prožíváno nejen jako loučení s 19. stoletím, které nesplnilo naděje osvícenské epochy, nýbrž také jako nadcházející počátek „nového života“, „nového věku lidstva“. Jeho poslední léta byla obestřena zvláštní, ambivalentní atmosférou, v níž se dekadentní pocity a nálady konce století (*fin de siècle*) proplétaly s dychtivým očekáváním proměn. Ještě po dvaceti letech vyvstávala Alexandru Blokovi v paměti ona zvláštní atmosféra netrpělivého přivolávání zázraků a očekávání počátku nových, prosvětlených dějin.<sup>1</sup> Z ní vyrůstaly opojné sny jeho generace. Smrt filosofa a básníka Vladimira Solovjova právě na rozhraní dvou století, záhy po apokalyptické legendě o Antikristu, vtiskovala však této ambivalentní době zneklidňující přísvit.<sup>2</sup> V časopise s příznačným názvem *Zapiski mečtatělej* (Zápisky snilků) se Blok rozpomínal:

[Vladimir Solovjov] zemřel v červenci roku 1900, tedy několik měsíců před nastoupením nového století, jež okamžitě obnažilo svou novou tvář, nepodobnou tváří století minulého. Dovolím si dnes čistě dogmaticky, bez jakékoli kritické analýzy, jako pouhý svědek, který nebyl zcela zbaven schopnosti vidět a slyšet a který nestál mimo dění, poukázat na to, že už leden roku 1901 probíhal pod zcela jiným praporem než prosinec roku 1900 a že počátek nového století začínal pod zcela novými prapory a předtuchami.<sup>3</sup>

- 
- <sup>1</sup> V pasáží, které se v této práci dotýkají ruských dějin, nejde samozřejmě o stručnou rekapitulaci dějinného vývoje, nýbrž o pokus reflektovat odeznělou historii jako probíhající proces, jako otevřené, doposud nezavršené dění v mnohosti nabízejících se alternativ. Není vyloučeno, že pro dějiny kultury mohou být důležitější právě ty významy, které současníci událostem přikládali, než jak se tyto události jeví ze zpětné perspektivy. Tento přístup z významněji pohled na dějiny jako na střet „projektů budoucnosti“, tedy na střet „idejí“, jež historickým událostem předcházely a předznamenávaly jejich možné podoby. Z časového odstupu se ovšem tyto „projekty budoucnosti“ nejčastěji jeví jako dobově podmíněné iluze, zejména z hlediska apriorních představ o tom, že výsledek dějinného vývoje byl přísně determinován úběžníkem příčin a následků.
  - <sup>2</sup> K apokalyptickému přísvitů vizí přelomu století byli citliví i mnozí z ruských myslitelů pozdějších desetiletí. Nejvýraznějšího vyjádření se mu znovu dostalo v rozvinuté apokalyptice jednoho ze synů Leonida Andrejeva, Daniila Andrejeva, který na ní zbudoval svou koncepci „metahistorie“ jako průmětu srážky božského a ďábelského principu v různých rovinách bytí do historie lidské. Dramaticky líčené obrazy příchodu Antikrista měly nepochybně solovjovovské zdroje – řada míst může dokonce působit dojem nechtěné parodie. Viz Michail Epštejn: Roza Mira i Carstvo Antichrista. O paradokсах ruskoy eschatologii, *Kontinent*, č. 79 (1994), s. 283–334.
  - <sup>3</sup> Alexandr Blok: Vladimir Solov'jev v naši dni (K dvadcatiletiju so dnja smerti) [1921], in: A. Blok: *Sobranije sočinenij. V 8 tomach*, VI. Proza 1918–1921, ed. D. Maksimov – G. Šabel'skaja, Moskva – Leningrad: Gosudarstvennoje izdatel'stvo chudožestvennoj literatury 1962, s. 154–155.

Velikost této tušené proměny nedokázal básník ani z odstupu dvou desetiletí vyjádřit jinou analogií než paralelou s počátkem křesťanské éry, kterou považoval za nejradikálnější revoluci v lidských dějinách.<sup>4</sup>

Pocity básnické generace let rozhraní sice byly výlučně intenzitou prožitků, závratností snů, odvážností historických i mytologických paralel nových argonautů, ale jejich patetická, symbolikou prostoupená rétorika vyjadřovala obecné nálady tohoto období. Stálo za nimi přesvědčení, že „starý strašný svět“ dožívá své poslední dny. Toto přesvědčení bylo odrazovým můstkem ruského apokalyptického myšlení a cítění přelomu století a nepochybně je sdílela většina ruské vzdělané společnosti. Téměř všechny její ideologické tábory považovaly daný stav za neuspokojivý, seskupení radikální a revoluční pak za zcela nepřijatelný – a shora, z vůle cara či vládních kruhů, za nereformovatelný.

To všechno prokazuje, že ruské revoluce, jimiž byla provázena první dvě desetiletí nového století, měly své vnitřní příčiny, třebaže je zřejmě nezbytné připustit nejednou vyslovovanou hypotézu, že nebýt obou nešťastných válek se vším, co s sebou přináší předzvěst nevyhnutelné porážky, mohly se ruské dějiny odvíjet jinak. Kruté porážky, které utrpěla ruská armáda v rusko-japonské válce i na východních frontách první války světové, byly ovšem přirozeným důsledkem vnitřních poměrů vládnoucích v krajně zbyrokratizovaném monarchistickém státě. Neuspokojivý průběh opožďovaných, nedůsledných a vykonavatelů nejednou sabotovaných reforem shora byl nejen faktorem brzdícím tvořivý potenciál země, ale také neustálým zdrojem přetrvávajícího sociálního, politického i společenského napětí v jejím vnitřním životě. V kritických situacích, kdy napětí kulminovalo, se ruská společnost výrazně polarizovala a většina ruské inteligence se znovu a znovu stavěla do opozice proti státní moci. Ostré spory kontroverzních koncepcí a alternativních projektů žádoucího vývoje Ruska, které by měly vyřešit všechny tradiční ruské problémy, budou provázet první dvě desetiletí dramatického 20. století.

## 1.1 Nedořešené ruské dilema

V *Řeči o Puškinovi*, přednesené 8. června 1880 na zasedání Společnosti přátel ruské slovesnosti a otištěné v předposledním sešitě *Deníku spisovatele* (srpen 1880), vyzval Fjodor Dostojevskij ruské vzdělance, aby napřeli všechny své síly k přemostění propasti, oddělující emancipovanou a poevropštělou ruskou inteligenci od lidových vrstev, od pravoslavného národa, od nejvlastnější „půdy“ národního života i trůnu. Do této výzvy, kterou nelze vnímat jinak než jako zoufalý pokus o zrušení tradičního ruského dilematu západnictví a slavjanofilství, se promítly spisovatelovy naděje ve spásný návrat k lidovým (tj. vesnickým, mužickým) vrstvám a jejich nezkalené pravé (v pravém slova smyslu pravoslavné) víře, jak je rozvíjel ve svém konceptu nazvaném *počvenničestvo*. V tomto kýženém obratu spatřoval Dostojev-

<sup>4</sup> Ve znamení této Blokovy myšlenky, nejradikálněji formulované v básnickové stati o Catilini, se odvíjelo christocentrické pojetí historie v Pasternakově románu *Doktor Živago*, prostoupeném nejen blokovskými reminiscencemi, ale i bezprostředními ozvuky duchovního hledání této zlomové epochy moderních ruských dějin.

skij jedinou možnou cestu dalšího vývoje ruské společnosti i ruského národa, který byl a zůstával v jeho očích národem vyvoleným k významné dějinné misi – obnovení duchovnosti v dějinách Evropy.<sup>5</sup> Ruská mise tedy měla spočívat v záchraně té duchovní orientace, která podle názorů Dostojevského už zcela vyprchala ze západní civilizace i z její posvětštělé, zpozemštělé, nepřípustně institucionalizované církve. O příklon k „organickému tělu národa“, který žije v „pravé víře Kristově“, se opírala i víra v budoucí překonání hypertrofovaného individualismu nové doby (odtud ona patetická, leč málokdy opravdu uposlechnutá výzva „Pokoř se, pyšný člověče...“<sup>6</sup>). V zásadní revizi nekriticky přijímaných západních idejí (zejména těch, jež vzklíčily na půdě novodobého osvícenského, liberálního a socialistického ateismu) spatřoval Dostojevskij východisko ze situace, kterou vnímal jako tragédii odštěpenosti ruské inteligence od prazákladu národního života.

Sblížení Dostojevského s mladým náboženským myslitelem Vladimírem Solovjovem (a možná i ověřování nosnosti některých jeho idejí v experimentálním prostanství umělceva posledního románu *Bratři Karamazovovi*) bylo stejně jako jejich společná pouť ke starci Amvrosijovi do Optovy poustevny (1876) či Solovjovovy veřejné *Přednášky o boholidství* (Čteníja o bogočelovečestve, 1877–1981) a pozdější neméně proslulé *Tři přednášky o Dostojevském* (Tri reči v pamjať Dostojevskogo, 1881–1883) jedním z nejvýraznějších projevů myšlenkové kontinuity nového údobí s údobím klasickým.<sup>7</sup> Solovjovovi následovníci z řad ruských idealistických filoso-

<sup>5</sup> Srov. pasáž o ideálu „všelidské jednoty“ a ruském mesianismu ze Solovjovových přednášek o Dostojevském, opřené o mesianistickou víru vyjádřenou v *Řeči o Puškinovi* Dostojevského: „Ale věřím, že jednou ne sice my, ale všichni Rusové nastupující budoucnosti bez výjimky pochopí, že stát se skutečným Rusem znamená smířit s konečnou platností rozpory Evropy, dát evropské touze vyústit ve své ruské, všeobjímající duši, pojmout do ní v bratrské lásce všechny naše bratry a vyslovit snad koneckonců i poslední slovo velké všeobecné harmonie, velkého sbratření všech národů v duchu evangelia Kristova“ (Fjodor Dostojevskij: *Deník spisovatele*, II, přel. L. Zadražil [- M. Zadražilová], Praha: Odeon 1977, s. 491–492).

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 480. Radikální ruská inteligence byla hluchá zejména ke druhé části této výzvy – „a dej se do práce na rodné nivě“ – a nejednou se ji pokoušela dokonce diskreditovat (mimo jiné také v souvislosti s Antonem Čechovem) jako „teorii malých činů“. Z tohoto hlediska nebyla bezvýznamná některá přestavbová publicistická vystoupení Daniila Granina, která se pokoušela obnovit tradici reálné drobné práce předrevolučních generací „na rodné nivě“ (budování gymnázií, osvěta, filantropie). Patří k úkolům ruských historiků, aby shromáždili tato přehlížená fakta domácího vývoje bez předsudků k údajné „malosti“ těchto snah a vymanili se z předpojatosti, jejímž zdrojem byla také ruská literatura s jejími protiměšťáckými „provinčními mýty“. Na skutečnost, že „provinční svět“ měl i své osvětenější stránky, upozornila např. nedokončená platonovovská monografie Lva Šubina mapující kulturní a osvětový rozměr předrevoluční a těsně porevoluční „provinční“ Voroněže. Viz Lev Šubin: *Poiski smysla ot del'nogo i obščego suščestvovanija. Ob Andreje Platonove. Raboty raznyh let*, ed. Je. Šubina, Moskva: Sovetskij pisatel' 1987, s. 39–80.

<sup>7</sup> Složitá otázka přímých vlivů názorů Solovjovových na myšlenkové koncepty Dostojevského se vyhrtila mimo jiné do sporu o původnosti či závislosti Velkého inkvizitora Dostojevského na koncepcích mladého filosofa, nepochybně čerpajícího z podnětů velkého romanopisce. Tezi o závislosti Velkého inkvizitora na Solovjovovi, objevující se v řadě solovjovovských monografií, oponuje řada novějších prací (viz např. Rajnhard Laut: K voprosu o genezise Legendy o Velikom inkvizitore. Zametki k probleme vzaimootnošenij Dostojevskogo i Solov'jěva, *Voprosy filosofii*, č. 1 /1990/, s. 70–76), které opírají důkazy o původnosti koncepce Dostojevského o citace ze spisovatelových starších prací a porovnání rozdílného pojetí „tří pokušení“, jimž je vystaven Kristus (v Solovjovově pojetí je „druhé pokušení“ vyznačeno jako svod „pýchy rozumu“).

fů, kteří byli spíše spolutvůrci než pouhými souputníky ruské umělecké moderny,<sup>8</sup> měli na počátku nového století většinou za sebou dost složitou cestu, která bývá nejčastěji označovaná za cestu od legálního marxismu k idealismu, většinou za-  
barvenému nábožensky. Prvním významným kolektivním vystoupením duchovněji orientovaných intelektuálů byl sborník *Problémy idealismu* (Problemy idéalizma, 1902). Jeho autoři se nestavěli do role razičů nových cest. Redaktor sborníku, právník Pavel Novgorodcev, v předmluvě naopak psal:

Idealistická filosofie není pro ruskou veřejnost něčím novým. V epoše vrcholného rozkvětu pozitivismu proti němu přesvědčivě a směle vystoupil V. S. Solovjov stejně, jako proti němu svůj autoritativní hlas pozdvihl Čičerin. Čtenáři našeho sborníku najdou mezi jeho přispěvateli jména poukazující k živému sepětí této filosofické tradice se směrem, který vystupuje na obranu idealistických principů nyní.<sup>9</sup>

Všichni autoři sborníku, počínaje filosofy Jevgenijem Trubeckým a Sergejem Trubeckým, ekonomem a publicistou Pjotrem Struvem, právníky Pavlem Novgorodcevem a Bogdanem Kistakovským, publicistou Sergejem Askoldovem a konče filosofem Nikolajem Berďajevem a budoucím náboženským myslitelem Semjonem Frankem, chtěli svými tematicky velmi rozmanitými statěmi reflektovat své rané zkušenosti s progresivistickými učenými a reagovat na stále zřetelněji pociťované duchovní potřeby své doby. Proti radikálním a revolučním projektům stavěli svou vizi „mravní obrody života“.<sup>10</sup> Velikou oporu ve svém hledání opěrných bodů nového pozitivního programu nacházeli v myšlenkách Dostojevského, které se pokoušeli – spolu s řadou dalších hledajících současníků – dále rozvíjet a domýšlet v konfrontaci s novými evropskými myšlenkovými podněty. Na složitých peripetiích hledačství Dostojevského se zbavovali strachu ze skepse a pochybností, spolu s ním přivýkali pohledům do propastnosti lidských duší a tužeb a ohledávali existenciální hlubiny bytí.<sup>11</sup> Ideje Dostojevského jako by se někdy stávaly – například ve Frankově stati o Nietzsche<sup>12</sup> – prizmatem jejich nového pohledu na svět, který předznamenal i jejich praktické postoje ke zlomovým okamžikům ruských dějin. A co je zvláště významné, se znalostí výchozích marxistických textů a jejich ekonomických tezí mohli čelit všem konceptům budoucího ruského vývoje, spočívajícím na přesvědčení o samospasitelnosti radikálních sociálních převratů, kte-

<sup>8</sup> Srov. zejména podíl ruské filosofie na zvýznamňování role umění, umělce, kreativity, kultu spirituálně chápané krásy a erotiky v konceptech ruské moderny. Z tohoto hlediska není náhodné, že nejuceleněji podal tzv. projekt moderny Berďajev v práci – Nikolaj Berďajev: *Smysl tvorčestva. Opyt opravidanija človeka*, Moskva: G. A. Leman i S. I. Sacharov 1916.

<sup>9</sup> Pavel Novgorodcev: *Predislovije*, in: *Problemy idealizma*, ed. P. Novgorodcev, Moskva: Moskovskoje psihologičeskoje obščestvo 1902, s. IX.

<sup>10</sup> Tamtéž.

<sup>11</sup> Se svými osobitými interpretacemi Dostojevského vystoupila řada významných myslitelů a literátů údobí moderny – Vasilij Rozanov, Nikolaj Berďajev, Lev Šestov, Dmitrij Merežkovskij, Vjačeslav Ivanov, Andrej Bělyj aj.

<sup>12</sup> Seměn Frank: *Fr. Nicše i etika „ljubvi k dal'nemu“* [1902], in: S. Frank: *Sočinenija*, ed. Ju. Senokosov, Moskva: Pravda 1990, s. 9–64.

ré by měly jednorázově, bez jakýchkoli náznaků odkladu či kompromisu, vyřešit všechny domácí problémy.<sup>13</sup>

Na tragické důsledky nekompromisnosti opozice i trůnu, skryté v dějích předchozích desetiletí, upozorňoval ostatně už i V. Solovjov ve dvou veřejných přednáškách proslovených záhy po atentátu na „cara Osloboditele“ Alexandra II. Ve druhé z těchto přednášek zazněla v březnových dnech roku 1882, kdy probíhal soudní proces s narodovolci, řečnickova prosba o milosrdenství adresovaná nastupujícímu Alexandru III. Byla však posluchači pochopena v mnohem opozičnějším duchu. Pořízený záznam se vyznačoval určitými „nepřesnostmi“, ať již záměrnými nebo bezděčnými, které připisovaly vyřčeným slovům jiný smysl. Právě tato dezinterpretace lépe než cokoli jiného charakterizovala nálady v širokém okruhu ruského studentstva a opoziční inteligence. V kolujícím záznamu byla například tato slova:

Dnes jsou souzeni carovrazi, a pravděpodobně také budou odsouzeni na smrt. Car jim ale může odpustit, a pokud se opravdu cítí spjat s národem, musí jim odpustit. [...] Nechtě tedy car a samoděržavný vládce Ruska veřejně projeví, že je především křesťan, neboť jako vůdce křesťanského národa má a musí být především křesťanem.<sup>14</sup>

Počátkem dvacátých let, kdy byl list, který Solovjov adresoval Alexandru III., poprvé uveřejněn v tisku, vyšlo najevo, že jeho autor se od těchto ostrých slov distancoval. Současně se pokoušel carovi vysvětlit, že mluvil pouze o tom, že tato tíživá chvíle mu nabízí možnost „prokázat sílu křesťanského principu všeodpuštění a tím projevít nejvyšší mravní čin, který by pozdvihl trůn na nedosažitelnou výši a na tomto neotřesitelném základě upevnil říši“.<sup>15</sup> V tak napjaté vnitropolitické situaci však už jenom to, že si „soukromý docent“ dovolil prosit o milost pro carovrahy, byť v zájmu monarchie, stačilo k tomu, aby byl V. Solovjov dočasně zbaven katedry.<sup>16</sup> Nešlo přitom jen o dočasnou ztrátu veřejné tribuny, nýbrž o tragičtější předzvěst marných pokusů o dialog s mocí.

Solovjovova naléhavá výzva ke společenskému smíru, tak potřebnému právě k dokončení reforem započatých zavražděným carem, zůstala tedy oslyšena. Zoufalý boj hrstky radikálů z teroristické organizace Narodnaja volja s mocenskými špičkami a obrovským represivním aparátem pokračoval dál stejně bezohledně,

<sup>13</sup> O vztahu sborníku *Problémy idealismu* k utopismu deterministického učení Marxova viz Rendel E. Pul: *Russkaja dialektika mežu neoidealizmom i utopizmom*, *Voprosy filosofii*, č. 1 (1995), s. 70–94.

<sup>14</sup> Cit. podle Nikolaj Kotlerěv: *Posleslovije*, in: Vladimir Solov'jěv: *Stichotvorenija. Estetika. Literaturnaja kritika*, Moskva: Kniga 1990, s. 493.

<sup>15</sup> Vladimir Solov'jěv: *Pis'ma*, IV, ed. E. Radlov, Peterburg: Vremja 1923, s. 150.

<sup>16</sup> Pro ruské myšlení s jeho glorifikací mučednictví a utrpení v duchu Dostojevského byla příznačná i interpretace Solovjovova činu jako dobrovolné oběti pro pravdu, která doznávala v interpretaci Konstantina Močulského: „Solovjovův čin byl vědomým hrdinským činem víry, vyznáním víry před tváří celého národa. Nechtěl sloužit Kristu jen slovem, nýbrž i skutkem: chtěl trpět za pravdu“ (Konstantin Močul'skij: *Vladimir Solov'jěv. Žizn' i učenije*, Paříž: YMCA-Press 1951, s. 122–123).

jako byly bezohledně uplatňovány policejní represe.<sup>17</sup> Tato válka narodovolských revolucionářů se státem a jeho výkonnými orgány podruhé sehrála svou osudnou roli v roce 1888, kdy se obětí atentátu stal postupným reformám nakloněný „sameťový diktátor“ – hrabě Michail Loris-Melikov. Vražda vysokého státního činitele vedla nejen k dalšímu zesílení policejních represí, ale také, což mělo nezanedbatelné důsledky, i ke zmrazení dalších plánovaných reforem.

Známý historik a spisovatel Natan Ejdelman se pokoušel v řadě svých prací, zejména v poslední rozpravě *Ruská „revoluce shora“* („Revoljucija sverchu“ v Rossii, 1989), nahlédnout ruské dějiny 18. a 19. století z nových hledisek.<sup>18</sup> Proti porevolučnímu vnímání ruské historie jako mnohadílného seriálu proticarského odboje<sup>19</sup> soustředil Ejdelman svou pozornost na vztah trůnu a opoziční intelektuální elity národa, která usilovala o zásadní (často velice radikální) reformy domácího politického, společenského a ekonomického života. Sledování peripetií těchto vztahů jej dovedlo k jasnému formulování závěrů o osudné, pro další vývoj státu tragické neschopnosti obou stran vést průběžný konstruktivní dialog o potřebných krocích, které by směřovaly k demokratizaci společenského života, ústavnímu zakotvení nezbytné „společenské smlouvy“, celospolečenskému souhlasu s nutností neodkladně přistoupit k nevyhnutelným reformám politickým, správním a ekonomickým. Vinu za tuto stále neřešitelnější situaci přiřkl Ejdelman, historik výrazně západnické, gercenovské orientace, nerozdílnou měrou oběma stranám – jak neochotě carských kruhů ustoupit reformním a konstitučním požadavkům, tak i proticarské opozici. Počínaje děkabristy a konče eserskými revolucionáři a bolševickým křídlem ruské sociální demokracie dávala opozice přednost radikálním gestům před velice obtížným, zdlouhavým, na odpor konzervativních kruhů narážejícím úsilím reformním.<sup>20</sup>

Tento pohled jako většinový názor ruské inteligence (liberální, radikální i marxistické) na monarchii a její ztěžklý, k represivním zásahům tíhnoucí aparát vlastně přetrvával až do roku 1917. Proti němu mířila i velice ostrá kritika pozdějších

<sup>17</sup> Zajímavý je pokus včlenit ruské teroristické hnutí do širšího evropského kontextu v monografii – Albert Pawlowski: *Terrorizm w Europie XIX i XX wieku*, Zielona Góra: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1980, s. 91–114.

<sup>18</sup> Tato kniha zobecňovala to, co Ejdelman vyslovil již v pracích, které mapovaly originální formou literatury faktu, aplikovanou na žánr biografický, právě tuto složitou problematiku vztahu inteligence, moci, svobodného individua, reformních a revolučních projektů v ruských dějinách 18. a 19. století, a to s otevřenými i skrytými aluzemi na ruský vývoj ve 20. století i na jeho současný krizový stav. Viz zejména Natan Ejdelman: *Apostol Sergej*, Moskva: Politizdat 1975, česky Natan Ejdelman: *Třináctý apoštol. Příběh života Sergeje Muravjova-Apostola*, přel. M. Zadražilová, Praha: Svoboda 1980; Natan Ejdelman: *Puškin i dekabristy. Iz istorii vzaimootnošenij*, Moskva: Chudožestvennaja literatura 1979; Natan Ejdelman: *Gran' vekov*, Moskva: Mysl' 1982; Natan Ejdelman: *Poslednij letopisec*, Moskva: Kniga 1983; Natan Ejdelman: *Gercen protiv samoderžavija. Sekretnaja političeskaja istorija Rossii XVIII–XIX vekov i Volnaja pečat'*, Moskva: Mysl' 1984.

<sup>19</sup> Tyto koncepce později sloužily také k zašifrovanému politickému zápasu, jaký vedla část prozápadně orientované opozice šedesátých let 20. století proti sovětskému totalitárnímu státu. Viz z tohoto hlediska příznačnou interpretaci děkabristu a gercenovské tradice v monografii – Arkadij Belinkov: *Jurij Tynjanov*, 2. vyd., Moskva: Sovetskij pisatel' 1965.

<sup>20</sup> S touto kvalifikací „vin“ za tragické peripetie ruských dějin je v překvapivé shodě také historický diskurs Solženicynova *Rudého kola*, přestože religiózně filosofická koncepce tohoto románového cyklu vychází z idejí věchovských.

etap slavjanofilského hnutí, které už vzhledem ke specifické ruských dějin, tradici občinového života a charakteru ruské mentality hájilo výhodnost autoritativní, tradicí, církví i Bohem posvěcené monarchistické vlády. V tradici slavjanofilské (občinové) a počvenické s jejich důrazem na organické pojetí života i organičnost dějinných cyklů a v slavjanofilském pojetí národa jako organické duchovní bytosti budou kořenit některé zdroje solovjovovské představy „sobornosti“.

V tomto kontextu byly překvapivé reakce na programově konzervativní, „státotvornou“ ideu filosofa a kulturologa Konstantina Leontjeva. V poslední, již třetí diskusi o jeho názorech, která proběhla ještě za Leontjevova života,<sup>21</sup> byl tvůrce „byzantské“ vize ruské státnosti, ruského pravoslaví a ruské kultury atakován ze zcela protichůdných stran – za prvé jako ten, který přivedl slavjanofilství k nepřijatelným, monarchistickým koncům, za druhé jako ten, kdo je schopen pro svou vizi nového Ruska obětovat „národní svéráz“ staré nekapitalistické Rusi a její specifické občinové cesty, za třetí jako ten, kdo by se nezdráhal uskutečňovat své vizionářské představy o budoucí podobě mesiášského národa třeba s pomocí despocie a jejích donucovacích prostředků. Do nového století vstoupil bojovný konzervativní filosof Leontjev především díky Vasiliji Rozanovovi, který jej pokládal za člověka velice blízkého svému založení. Předmluvu k vydání dopisů, jež mu Leontjev adresoval, rozšířil na samostatnou brožuru, která vyšla k dvacetiletému výročí filosofovy smrti.<sup>22</sup> Některé aspekty Leontjevovy filosofie (zejména pojetí kultury jako rozvíjejícího se organismu procházejícího stadiem růstu, rozkvětu a rozpadu) oživil později znovu kulturologická koncepce Spenglerova, hojně komentovaná v sovětském i emigračním tisku.

## 1.2 Hlavní opoziční ideologické proudy

Nespokojenost se soudobými poměry v carském Rusku se přelévala do širokého, rozrůzněného proudu proticarské opozice od liberálního narodnictví až k eserskému terorismu, od legálního marxismu až k formující se bolševické praxi, od pokračujících anarchistických tradic, tu pronikajících do moralistního křesťanství Lva Tolstého, tu nabývajících v atmosféře prvních let 20. století podoby anarchismu mystického, až k opozici představitelů nového náboženského myšlení vůči oficiální církvi. Pro vznikající konkurenční projekty uspořádání společnosti byl příznačný nejen futurologický aspekt, nejen přesvědčení, že Rusko bude arénou, kde se začne rozhodovat o nové podobě světa, nýbrž také rysy, které N. Berďajev později vyznačil v souvislosti s idejí „ruského komunismu“ – proměna společenských idejí v nové náboženství, maximalismus, fanatismus, formulace „absolutních cílů“.<sup>23</sup> Pro ruské poměry bylo charakteristické, že nemuselo vždy jít, a často

<sup>21</sup> Podrobněji o diskusích kolem Leontjevových idejí viz Aleksandr Janov: Tragedija velikogo myslitelja (Po materialam diskussii 1890-ch godov), *Voprosy filosofii*, č. 1 (1992), s. 61–80.

<sup>22</sup> Vasilij Rozanov: Neuznannyj fenomen, in: *Pamjati Konstantina Nikolajeviča Leont'jeva. 1891 g.*, ed. A. Konoplancev, Sankt-Peterburg: Sirius 1911, s. 163–184.

<sup>23</sup> Nejsouhrnnější analýzu tohoto specifického fenoménu viz Nikolaj Berďajev: *Prameny a smysl ruského komunismu*, přel. J. Šedivý, Praha: Prostor 2012. Tuto relativně pozdní práci, která vyšla nejprve

také nešlo, o cíle výlučně politické a sociální, třebaže akcent sociální byl výrazný i v proudech náboženských. Ruskému myšlení ostatně nikdy nebyly cizí sny o přenesení transcendentního vyústění dějin spásy na zemi a víra v možnost dosažení ideálu v konkrétním pozemském prostoru a reálném historickém čase. Z široké škály dobových opozičních proudů se zastavme především u těch, jež se podílely na utváření celkové atmosféry přelomu století a které se odrážely – tu jako námět, tu jako inspirační zdroj, tu jako předmět polemiky – ve vznikajících textech dobového umění, esejistiky a polemické publicistiky.

Počátkem století štafetu romantizovaných mučedníků z narodovolských řad převzala radikální mládež levého křídla socialistů revolucionářů, eserská Bojová organizace (Bojevaja organizacija), aby pokračovala v beznadějně krvavé válce s dynastií, vojenskými gubernátory a vysokými správními a policejními hodnostáři. Nebylo v ní vítězů, na obou stranách přibývalo jen obětí. Místo tolik potřebného uvolnění společenského napětí tak nastupovaly měsíce, někdy i roky zesílených represí.<sup>24</sup> Opozice vytvářela další díly legendy o heroickém zápase mučedníků s policejním režimem despotického státu, kterou nedokázal v zárodku otrástit ani prorocký román *Běsí* F. Dostojevského. Eserští teroristé se těšili neskrývaným sympatiím společnosti, tj. vzdělaných, protimonarchisticky naladěných vrstev. Jedním z hlavních impulsů teroristických aktů byla nepochybně touha po trnové koruně, která jim získávala sympatie veřejnosti. Za všechna svědectví tohoto paradoxního, ba přímo zvráceného psychologického pochodu, uvedme alespoň zaznamenané svědectví o nejnvtirnějších pohnutkách jednání Ivana Kaljajeva, odsouzeného k smrti za atentát na velkoknížete Sergeje, který se stal pro toto údobí ruských dějin přímo symbolem mučednické sebeoběti:

Revoluce pro něho byla živlem, v němž intenzivním jasným plamenem hořela jeho duše, toužící po sebezničení. Častokrát mi říkal, že nezná záviděníhodnější úděl než zemřít na popravišti. Zdá se mi, že umíral, nadšený a prosvětlený, v této sebehypnóze. Teror byl pro něho vyvrcholením revoluční extáze.<sup>25</sup>

Dalekosáhlé nepříznivé důsledky pro následný vývoj Ruska měl především další, tentokrát individuální teroristický akt – atentát na ministerského předsedu Pjotra Stolypina v roce 1911. Negativní důsledky Bogrovova činu se projeví zejména proto, že byl spáchán v době relativního vnitropolitického uklidnění a začínající hospodářské prosperity země, kdy už začal v Rusku fungovat běžný systém poli-

---

německy a anglicky v roce 1937, lze zároveň chápat i jako určitý korektiv někdejšího Berdajevaova příspěvku do porevolučního sborníku *Z hlubiny*.

<sup>24</sup> O složité, ale velice zajímavé problematice vztahu revoluce a provokace, který se odrazil rovněž v dobových beletristických dílech (Boris Savinkov, Zinaida Gippiusová, Leonid Andrejev, Andrej Bělýj aj.), jak se projevilo v dějinách ruského eserského hnutí a temné historii kolem popa Gaponu, viz faktografickou monografii – Gennadij Golovkov – Sergej Burin: *Kanceljarija nepronicajemoj t'my. Političeskij sysk i revoljucionery*, Moskva: Manuskript 1994.

<sup>25</sup> Michail Mogiljanskij: V devjanostyje gody, *Byloje*, č. 23 (1924), s. 131. Viz též partie o ruském terorismu s analýzou šigalevštiny a mytizovaného eserského teroru (obraz útlocitného vraha) v rozsáhlé esejistické studii – Albert Camus: *Člověk revoltující*, přel. K. Lukešová, Praha: Český spisovatel 1995, s. 152–175.



tických stran. Se smrtí Stolypinovou byly znovu odloženy ad acta pokusy dovést nezbytné politické a hospodářské reformy do konce.<sup>26</sup> Ohroženy byly především skrovné začátky ruského „farmářství“, připravené možností opustit tradiční ruskou občinu i s půdou a stát se jejím individuálním vlastníkem. V intelektuálním prostředí záhy převládla nechuť k fenoménu „kulactví“, přiřizovaná ještě varovnými hlasy Šcedrina, L. Tolstého a Čechova, o narodnické literatuře nemluvě.

Druhým významným plodem opozičního ducha ruských vzdělanců bylo v sovětských dějinách literatury i filosofie tolikrát znevažované tolstojovství.<sup>27</sup> Hlavní teze učení, podloženého intelektuální, uměleckou a mravní autoritou světoznámého spisovatele, vykrytalizovaly už na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let po deklarovaném „vnitřním obratu“ L. Tolstého. Znamenaly revizi všech životních hodnot, včetně hodnot mravních, uměleckých a estetických. Nové učení bylo nesporně také radikální reakcí na násilí pociťované ze strany státních a společenských institucí, soudů, armády i soudobé církve, vědy a kultury. Tolstojovci brojili proti ohrožení svobodné volby jednotlivce násilnou úpravou člověka do podoby, jež nejvíce vyhovovala běhu státního mechanismu a nové, duchovních a mravních pilířů zbavené civilizace. Echem evropských reformátorských snah, které se vždy obracely od tehdejší podoby institucionalizované církve k původním pramenům víry, bylo pevně přesvědčení Tolstého o možném vzkříšení ducha prvotního křesťanství a raně křesťanských obcí. Z tohoto prvotního křesťanského obecnství pak už byl velmi racionalisticky odvozován dokonalý, pro utopické myšlení velice příznačný model lidského soužití v soudobé ideální křesťanské komunitě. Té by každý jedinec musel dobrovolně podřídit svůj život, tj. zřít se rozbujelých individualistických ambicí, které s sebou přinesla nová doba.<sup>28</sup> Současně s řešením vztahu individualismu a kolektivity ve prospěch kolektivního principu křesťanské obce<sup>29</sup> se pokoušelo tolstojovství rozetnout i další gordický uzel ruské historie – radikálním oproštěním překonat odštěpenectví ruské inteligence příklonem k lidovému

<sup>26</sup> Tato situace vedla k doznívajícím legendám o tom, že Bogrovův čin byl v souladu „s Nejvyšším zájmem“, jež zaměňují problém „nepohodlnosti“ P. Stolypina se zodpovědností za kriminální akt. Tento závěr nepotvrzuje ani materiál shromážděný A. Solženicynem pro stolypinský uzel *Rudého kola*, materiál poznamenaný nadsazenými „židovskými“ motivy „kyjevského“ atentátu na praktika ruskocentrické vnitřní politiky, který nebyl nakloněn zájmem jinonárodních „provincií“.

<sup>27</sup> Signálem celkového přehodnocení vztahu k tolstojovství jako praxi pasivity, trpnosti a pokory byla v sovětské publicistice představbových let Lakšinova stať protrhávající neprůhlednou clonu kanonizovaných interpretací Leninových poukazem na explozivní složky tolstojovství – viz Vladimír Lakšin: *Vozvraščeniye Tolstogo – myslitelja*, *Voprosy literatury*, č. 5 (1988), s. 104–117. V této souvislosti jsou také zajímavé dobové poukazy na protestantské rysy učení hraběte Tolstého, kterého Akim Volynskij nazval dokonce „ruským Lutherem“ – viz Akim Volynskij: Čto takoje idealizm, in: A. Volynskij: *Kniga velikogo gneva. Kritičeskije stat'i, zametki, polemika*, Sankt-Peterburg: Trud 1904, s. LXIX.

<sup>28</sup> Překvapivé jsou souvislosti mezi anarchistickými prvky tolstojovství a mystickým anarchismem Georgije Čulkova a Vjačeslava Ivanova, který byl také svérázným pokusem o překonání krize vzepjatého individualismu a moderní civilizace v nové, tentokrát dionýsky chápané kolektivité.

<sup>29</sup> Právem se zdůrazňuje, že ve srovnání s protindividualistickými tendencemi tolstojovství respektovala solovjovovská koncepce organického duchovního těla křesťanského obecnství (*sobornost*) mnohem více individualistický princip (tj. zakládala principiální personalismus ruského náboženského myšlení Berďajevovy generace) – viz např. Nina Utkina: *Tema vsejedinstva v filosofii V. Solov'jeva*, *Voprosy filosofii*, č. 6 (1989), s. 73–74.

způsobu života, lidové morálce a zbožné víře ruského vesnického lidu.<sup>30</sup> Názorem, že Kristovo učení žije jen mimo postátnělou, oficiální pravoslavnou církev (často bude lidmi přelomu století hledáno zejména mezi staroobřadci a sektáři), se Tolstoj dostává na pozici pro oficiální klérus jednoznačně heretickou. Jeho vyobcování z církve,<sup>31</sup> k němuž došlo na samém počátku nového století, v roce 1901, bylo nejen logickým důsledkem teologického radikalismu tolstojovství, ale také předznamenáním budoucích ostrých konfliktů mezi představiteli církve a religiózními volnomyšlenkáři počátku století.

Tolstojovství jako poměrně zvláštní symbióza ideálu prvokřesťanského obecnství s přežívajícími koncepty utopického občinového socialismu, které si získávalo nemálo až fanatických přívrženců, předznamenávalo časté spojování sociální revoluce s revolucí religiózní. Nic na tom nemění skutečnost, že sám Tolstoj vystupoval jako nekompromisní propagátor nenásilných prostředků realizace svých radikálně archaických ideálů. Jeho učení o „neprotivení se zlu násilím“, v němž bývají shledávány i ozvuky buddhismu,<sup>32</sup> nabývalo silného vlivu v celém ruském přelomu století a „putování“ do Jasně Poljany se stávalo jedním z dobových rituálů, který absolvovali mnozí z představitelů ruského umění přelomu století, počínaje Dmitrijem Merežkovským a Zinaidou Gippiusovou.<sup>33</sup> Na druhé straně však bylo učení L. Tolstého podrobováno tvrdé kritice z hledisek zcela protichůdných. Jednu z bezpočtu polemik, která se rozvinula mezi koncepcí V. Solovjova a etickým konceptem Tolstého a dotýkala se velice významného problému zla v lidských dějinách, shrnula Zara Mincová slovy:

Proti revoluční, maximalistické, avšak metafyzické antitezi Tolstého, antitezi „normálního“ a „nenormálního“, dobra a zla, postavil Solovjov mnohem složitější pojetí

<sup>30</sup> Na rozdíl od koncepce F. Dostojevského, která problém odštěpenectví vnímala především jako důsledek osobitosti ruských dějin na styku ruského a evropského živlu, hrál v učení L. Tolstého významnou roli v jádru narodnický komplex „kajícího se šlechtice“ a narodnická taktika „chození mezi lid“, povznášená na očištný rituál oprostění a proměnění, který v jasnopoljanské praxi nabýval podob až anekdotických. Není ovšem nic snazšího než posbírat pár takových anekdot na ospravedlnění cejchů typu „starší bratr Pánaboha“ nebo „třídní transvestita“, jako to učinil např. Paul Johnson – viz Paul Johnson: *Intelektuálové*, přel. L. Mertlíková, Praha: Návrat domů 1995, s. 139.

<sup>31</sup> Vzpomínky na tento akt byly dlouho velice živé a přispěly např. k mimořádnému dobovému ohlasu Kuprinovy povídky *Klatba* (Anafema, 1913), jejíž hrdina, dáček Olimpij, zapěje v roce pompézních oslav carské dynastie vyobcovanému „kacíři“ z Jasně Poljany *Mnogaja leta*.

<sup>32</sup> T. G. Masaryk vnímal určité rysy buddhismu v souvislostech s trpným lidovým postojem k životu (hledání „bodu klidu“). Píše o tom, že L. Tolstoj uznával kromě autority Ježíšovy také jiné autority (Buddhu, Konfucia, Epiktéta), ale že v etickém učení Kristově a jeho životě nacházel „objektivně dané východisko, a také bod klidu. Tím stojí zároveň na stanovisku, na kterém stojí ruský sedlák a zvláště ruští racionalističtí sektáři...“ (Tomáš Garrigue Masaryk: *Rusko a Evropa. Studie o duchovních prouděch v Rusku*, III, Praha: Ústav Tomáše Garrigua Masaryka 1996, s. 298).

<sup>33</sup> Manželé Merežkovští navštívili Tolstého v roce 1904, tedy už po knize D. Merežkovského *L. Tolstoj a Dostojevskij a záhy po vyobcování Tolstého z církve* – viz Zinaida Gippius: *Žiujje lica*, II, Praga: Plamja 1925, s. 160–169. Srov. též rituál cesty do Jasně Poljany ve vstupním dílu Solženicynova *Rudého kola* – Aleksandr Solženicyn: *Sobranije sočiněnij v 30 tomach*, VII. *Krasnoje koleso. Povestvovanije v otmerennych srokach v čtyřech Uzlach. Uzel I. Avgust čtyřnadcato. Kniga 1*, Moskva: Vremja 2006, s. 21–28.

pokroku, obsahujícího v důsledku postupného vývoje společnosti vždy současně nové výdobytky i nové obtíže a konflikty.<sup>34</sup>

Reakce ruské literární obce a kulturní veřejnosti byly v posledních letech života moralizujícího klasika do značné míry předurčeny vztahem oficiálních institucí a církevního kléru ke „kacíři“ Tolstému. Představitelé nového ruského religiozního učení cítili v kauze Tolstého precedent, který se může kdykoli opakovat. Proto se na obranu Tolstého a jeho práva vyjádřit své krédo stavěli i ti, kdo výslovně zdůrazňovali, že nesdílejí jeho vizi etického a racionálního křesťanství, které z víry dělá „učení“. Z tohoto hlediska byla velice příznačná proměna stanoviska D. Merežkovského, který jako jeden z mála vyjádřil jisté porozumění pro důvody církve, avšak po vlastních zkušenostech svůj prvotní postoj radikálně revidoval. Jeho nové stanovisko jako by zpětně shrnovalo typický vztah představitelů nového religiozního myšlení k oficiální církvi:

Říkám to nejen za sebe, ale za mnohé, pro něž je stejně jako pro mne otázka církve otázkou spásy nebo věčné záhuby, a pro které je roztržka s církví roztržkou krvavou. Přesto musím říci: jestliže jste vyobcovali z církve L. Tolstého, vyobcujte i nás, protože jsme s ním a protože věříme, že s ním je i Kristus.<sup>35</sup>

Hlavním bodem už starších sporů s tolstojovskou taktikou byla velice ošidná představa Merežkovského o revoluci jako cestě „k osvobození a renesanci absolutní osobnosti v zotročené a zhanobené tváři národa“<sup>36</sup> a neméně sporná obvinění Tolstého z hypertrofovaného egoismu, vyčtená z jeho uměleckých, zejména románových děl. Proto Merežkovskij vyvozoval ve svém rozlehlém konfrontačním traktátu *L. Tolstoj a Dostojevskij* (L. Tolstoj i Dostojevskij, 1900–1902) vznik tolstojovství z nepřekonatelného, panického strachu panteistického pohana. K týmž psychologickým motivacím náboženského obratu Tolstého dospěl už před Merežkovským filosof Lev Šestov. V knize *Dobro v učení hr. Tolstého a F. Nietzscheho* (Dobro v učení gr. Tolstogo i F. Nicše, 1899) vnímal hypermoralismus Tolstého jako zoufalý pokus utéci před trýzní existence, zahlušit prožitky tragičnosti bytí, jež předával svým literárním dvojníkům – tedy jako pokus o nalezení neexistujícího smyslu bytí ve službě dobru, neboť

sloužit dobru pro něho není břemenem, ale úlevou od něho. Navíc mu dává kromě jiných závazků i právo vyžadovat od ostatních, aby dělali totéž, co dělá on, a aby žili

---

<sup>34</sup> Zara Minc: Iz istorii polemiki vokrug L'va Tolstogo (L. Tolstoj i Vl. Solov'jěv), in: *Trudy po rusknoj i slavjanskoj filologii*, IX. *Literaturovedenije*, ed. A. Budilovskaja – B. Jedorov, Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet 1966, s. 108. Na hloubku Solovjovovy averze k rozumářskému, nezjevenému, primárně etickému náboženství Tolstého naléhavě upozorňoval T. G. Masaryk. Považoval dokonce za samozřejmé, že L. Tolstoj byl reálným prototypem Antikrista v Solovjovových *Třech rozhovorech* – viz Tomáš Garrigue Masaryk: *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*, II, Praha: Ústav Tomáše Garrigua Masaryka 1996, s. 366–368.

<sup>35</sup> Dmitrij Merežkovskij: Lev Tolstoj i revolucija [1908], in: D. Merežkovskij: *V tichom omute. Stat'i i issledovanija raznych let*, ed. Je. Semibratov (Danilov), Moskva: Sovetskij pisatel' 1991, s. 141.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 144.

tak, jako žije on. A to mu dává vděčnou příležitost vystupovat se svými kázáními a otevírá mu nové obzory, jež teď potřebuje víc než kdy dříve...<sup>37</sup>

Souběžně se šířením tolstojovství (včetně zakládání tolstojovských komunit) sílila i kritika skutečných či údajných slabin jeho učení, aspirací na roli arbitra ve věci pravdy a lži, dobra a zla, hlásání moralismu, anarchismu i utopismu. Do jaké míry mohly být tyto interpretace protichůdné, může naznačit srovnání tří odlišných výkladů tolstojovství. Pragmatickými zájmy bolševické frakce sociální demokracie motivovaná Leninova stať *Lev Tolstoj jako zrcadlo ruské revoluce* (Lev Tolstoj kak zerkalo russkoj revolucii, 1908) polemizovala především s učením o neprotivení se zlu násilím, v němž viděla reálnou překážku revolucionizace ruské vesnice. Marxistická kritika už od prvopočátku spínala tolstojovství s patriarchálním myšlením a tradičními ideály ruského rolnictva a odsoudila kategoričnost, s níž soudobý moralista odvrhl cesty revoluční proměny skutečnosti.<sup>38</sup> V této souvislosti je zajímavé, že básník A. Blok rozpoznal v tolstojovství naopak silné prvky revoluční a anarchistické, které souzněly s jeho vizí „zániku humanismu“.<sup>39</sup> Přibližně v téže době vystoupil ve sborníku *Z hlubiny* (Iz glubiny, 1918) významný ruský náboženský filosof N. Berdajev právě proti této skrytější anarchistické složce tolstojovství jako projevu nezodpovědného historického fatalismu a nihilistického vztahu ke všem státním i církevním institucím, jež v jeho očích přispěly k zániku Ruska. Nezvykle tvrdý soud „nad zlým géniem Ruska a jeho svůdcem“ vyplýval především z toho, že Berdajev spatřoval v tolstojovství „osudné setkání ruského moralismu s ruským nihilismem“. Tím ruský nihilismus nabyl pro ruskou inteligenci na svůdnosti, zvláště když se mu dostalo „náboženského výrazu a morálního ospravedlnění“.<sup>40</sup> Tyto kategorické soudy byly však vynášeny už v krajně vypjaté společensko-politické situaci, tváří v tvář kruté podobě druhé ruské revoluce v bolševickém provedení.

Ruský marxismus přelomu století měl však více podob než tu, kterou mu vtiskla jeho leninská odnož. Byl různý již proto, že cizí učení bylo roubováno na různé domácí tradice. Podmínky pro vstup marxismu na ruskou půdu připravily nejen domácí sociální a společenské poměry, které většina ruské inteligence hodnotila jako neudržitelné, ale také dlouholeté kontakty ruské proticarské opozice (Gerцена, Kropotkina, Bakunina) se západoevropským revolučním hnutím. Nepřehlédnutelná byla také role tradic domácích – od ruského utopického socialismu (ať domácího, mužického či intelektuálního, spjatého s utopismem francouzským)

<sup>37</sup> Lev Šestov: Dobro v učení gr. Tolstogo i F. Nicše (Filosofija i propoved') [1899], in: L. Šestov: *Izbrannyye sočinenija*, ed. V. Jerofejev, Moskva: Renessans 1993, s. 72.

<sup>38</sup> Zevrubnou analýzu vztahu marxistické kritiky (Lenin, Plechanov, Trockij, Axelrodová) k tolstojovství viz ve studii – Michel Aucouturier: Tolstoj et le tolstoïsme devant la critique marxiste russe avant la Révolution, *Revue des études slaves* 50, č. 3 (1977), s. 429–443.

<sup>39</sup> Podrobněji viz Zara Minc: Al. Blok i L. N. Tolstoj, in: *Trudy po russkoj i slavjanskoj filologii*, V, ed. B. Jegorov, Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet 1962, s. 277–278. Rozdíl mezi hypermoralismem Tolstého a Blokovým pojetím Umělce jako člověka budoucnosti vyznačuje zároveň jednu z hraničních čar mezi myšlením ruské moderny a posledními představiteli ruské literatury klasického období.

<sup>40</sup> Nikolaj Berdajev: Duchi russkoj revolucii, in: *Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revolucii*, ed. S. Askol'dov, 2. vyd., Paris: YMCA-Press 1967, s. 98.