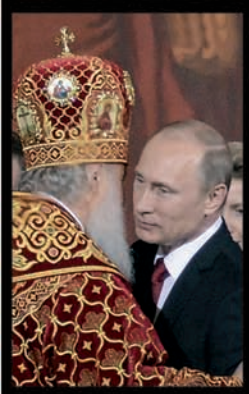

Martin C. Putna

Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity

Vyšehrad

MARTIN C. PUTNA

Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity

MARTIN C. PUTNA

Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity

Vyšehrad

Věnováno památce Miluše Zadražilové

MARTIN C. PUTNA

Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity

Obálku a grafickou úpravu navrhl Vladimír Verner
Odpovědný redaktor Martin Žemla
E-knihu vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r.o.,
roku 2015 jako svou 1325. publikaci
Vydání v elektronickém formátu první
(podle prvního vydání v tištěné podobě)
Doporučená cena E-knihy 180 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r.o.,
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

Na vznik této publikace byla FHS UK poskytnuta
Institucionální podpora pro dlouhodobý koncepční rozvoj
výzkumné organizace (MŠMT – 2014).

Recenzovali:
Doc. Mgr. Vratislav Doubek, Dr. (Ústav politologie,
Filosofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze)
Mgr. Alena Machoninová, Ph.D. (Katedra slovanských
jazyků a kultur, Moskevská státní univerzita
M. V. Lomonosova)

Copyright © Martin C. Putna, 2015

ISBN 978-80-7429-553-9

Tištěnou knihu si můžete zakoupit na www.ivysehrad.cz

OBSAH:

Úvod: České pohledy na ruské kulturní a duchovní kořeny 9
Obraz I: Rusko před Ruskem:
starověké kultury při Černém moři 21
Obraz II: Vikingská Rus a germánská kultura 33
Obraz III: Slovanská Rus a pohanství 43
Obraz IV: Kyjevská Rus a byzantské křesťanství 53
Obraz V. Mongolská Rus a eurasijství 67
Obraz VI. Moskevská Rus a „třetí Řím“ 79
Obraz VII. Moskevská duchovní kontrakultura I:
nezištníci, pravoslavní humanisté, jurodiví 89
Obraz VIII. Červená a Novgorodská Rus
a „okna do Evropy“ 103
Obraz IX. Litevská Rus, ruská reformace a ruský barok 111
Obraz X: Moskevská duchovní kontrakultura II:
staroobřadci 123
Obraz XI: Petrohradská Rus a ruská sekularizace 135
Obraz XII: Ukrajina-Rus a Bílá Rus 149
Obraz XIII: Židovská Rus 167
Obraz XIV: Katolická Rus 181
Obraz XV: Pravoslavná restaurace 197
Obraz XVI: Pravoslavná romantika a panslavismus 211
Obraz XVII: Pravoslavný reformismus 229

Obraz XVIII: Revolucionářská Rus a zbožnost bezbožných 243
Obraz XIX: Sovětská Rus a obnova pravoslavné trojice 253
Závěr: Nové zápasy starých Rusí 271

Mapy 285
Poznámky 288
Použitá literatura 309
Ediční poznámka 323
Summary 325
Rejstřík 328

ÚVOD:

České pohledy na ruské kulturní a duchovní kořeny

Tato česká kniha o Rusku je psána v době, kdy se otázka českého vztahu k Rusku znovu stává klíčovou otázkou české společnosti, jejích vnitřních norem i jejího místa v Evropě. Psána je v době, kdy Rusko velmi razantně prosazuje své mocenské nároky na Ukrajině a neméně razantně, byť jinými prostředky, obnovuje svůj vliv i ve střední Evropě – a právě i v Čechách. Část české společnosti je tím zděšena, část to však bagatelizuje, nebo to dokonce podporuje jako proces žádoucí, historicky i morálně oprávněný. Ta i ona část přitom příležitostně argumentuje historickou zkušeností, kořeny ruské mentality i dějinami rusko-českých vztahů. Tato česká kniha o Rusku se nezabývá přímo současnou ruskou politikou. Chce nabídnout soustavnější pohled na ony historické zkušenosti – na kulturní a duchovní kořeny, z nichž současná politika vyrůstá.

České pohlížení na ruské duchovní kořeny má svoji dlouhou tradici, či spíše několik tradic. První je romanticky rusofilská. Vychází z ideje geneticky a historicky fatálně předurčeného spojení národů, mluvících příbuznými slovanskými jazyky. Obdivuje moc ruského státu i pevné, hierarchické uspořádání společnosti a přeje si co největší vliv Ruska v Čechách, nebo rovnou připojení českých zemí k Rusku. Tato tradice se rodí v kontextu evropského romantismu raného 19. století a v jeho duchu také prolíná vědu a uměleckou tvorbu. Kanonickým vyjádřením raného českého rusofilství je tudíž báseň, Kollárova *Slávy dcera*. Kollár

sám se však, opět typicky romanticky, pokládal neméně za vědce než za básníka, který vyjadřuje veršem tutéž pravdu, jakou odhaluje svými etymologickými a archeologickými studiemi.[1]

Kollárovy ideje rozvíjí národní obrození po celé 19. století. Pokračuje literárně, a to i díly umělců nepokládaných běžně za slavjanofily, viz množství ruských motivů v díle Julia Zeyera.[2] A pokračuje i vědecky, a to i pracemi slavistů daleko serióznějších, než byl Kollár sám.[3] Ve 20. století je ovšem reprezentuje spíše kulturně-politická publicistika autorů národně konzervativní orientace: texty Josefa Holečka s akcentem na údajnou morální čistotu ruských lidových vrstev,[4] Karla Kramáře s „novoslovanským" projektem federace slovanských států pod vedením Ruska,[5] Rudolfa Medka se zkušeností ruského legionáře[6] či Karla VI. Schwarzenberga s připomínáním genealogických a heraldických spojitostí mezi dynastiemi vládnoucími v Čechách a v Rusku.[7] V komunistické éře tato tradice ustoupila do pozadí, přežívajíc jen okrajově v exilu – a až v posledních letech se znovu vynořuje na české krajní pravici.[8]

Druhá tradice se rodí v prostředí českého myšlení liberální a demokratické orientace, které Rusko pozoruje se zájmem, ale přitom kriticky a analyticky. „Předběžcem" tohoto pohledu byl dokonce již první novodobý autor z Čech, který v Rusku reálně pobýval: hrabě Joachim Šternberk, který Rusko zažil na společné cestě s Josefem Dobrovským, psal v díle *Bemerkungen über Russland* (Poznámky o Rusku, 1794) zděšeně o tamním nelidském jednání s lidmi.[9] Zakládajícím textem českého realistického ruskopisu se staly ve čtyřicátých letech časopisecky publikované Havlíčkovy *Obrazy z Rus* (knižně až 1886). Ty jasně ukázaly, a to i na základě Havlíčkova dlouhého pobytu v kruzích moskevských slavjanofilů, že ruský režim, mentalita, společnost ani zbožnost nemohou být pro české poměry vzorem. K podobnému stanovisku se v letech 1848–1849 přiklonila i významná část české elity v čele s Palackým, když viděla, jak carská vojska dusí po Evropě „jaro národů".[10]

Již Havlíček pojal myšlenku na původní české sepsání dějin Ruska, neměl však času více než na bystrá novinářská pozorování. Co nevykonal Havlíček, vykonal v sourodém duchu T. G. Masaryk dílem *Rusko a Evropa* (1913–1919, psáno původně německy jako *Russland und Europa*) – totiž analýzu systematickou, akademickou a hlubokou, dokladovanou především na ruské literatuře a náboženské (i protináboženské) filosofii. Mnohé detaily z Masarykovy analýzy zastaraly, ale trvalou

platnost má jeho základní dělení ruské mentality na dva proudy: nacionálně-teokraticko-autokratický a liberálně-kriticko-demokratický. Jen Masarykovy termíny „moskevský“ a „petrohradský“ už nelze k těmto proudům vzhledem k současnosti přiřazovat. Jako ruská paralela k Masarykově analýze byla v českém prostředí chápána práce historika a liberálního politika Pavla Miljukova *Obrazy z dějin ruské vzdělanosti* (česky 1902–1910).

Na Masarykovo dílo a názory navazovali mnozí čeští historikové i publicisté; za všechny budiž jmenován Jan Slavík. Důsledkem Masarykovy pozornosti pro demokratické proudy v Rusku byla i Ruská pomocná akce – rozsáhlá podpora pro ruské exulanty, kteří opustili zemi po bolševickém puči roku 1917.[11] Svérázným dovětkem k Masarykovu dílu, kriticky rozebírajícím nejen Rusko, ale i dějiny českého pohledu na Rusko, je studie literárního komparatisty Václava Černého *Vývoj a zločiny panslavismu*. Byla vydána až posmrtně roku 1993, ale vznikla na počátku padesátých let, tedy na počátku éry českého vazalství vůči SSSR. Nese tudíž stopy tehdejšího vášnivého rozhořčení.[12] V Černého temné vizi vede přímá cesta od naivního romantického panslavismu, který v Rusku probouzely i německé a české vlivy (Herder a Kollár),[13] až k ideologickému zdůvodnění agresivních invazí Sovětského svazu.

Třetí tradice souvisí s českou katolickou kulturou. I ona měla svého „předběžce“, totiž barokní slavismus – zájem řady katolických (ale i protestantských) vzdělanců z Čech, Polska i Uher 17. století o historické souvislosti slovansky mluvících národů a speciálně o Rusko. V Rusku byl spatřován možný zachránce střední Evropy před tureckým nebezpečím – a současně možný objekt katolické (nebo protestantské) misie.[14] Na barokní slavismus navazuje v 19. století katolický unionismus – hnutí, jehož nejbližším cílem je studium ruských náboženských tradic a konečným cílem unie římskokatolické a pravoslavné církve (Obraz XIV). Český unionismus kvete zejména na Moravě, v obrozenských kruzích kolem Františka Sušila. Jeho symbolickým centrem je Velehrad, sídlo dávné misie Cyrila a Metoděje, kteří jsou v unionismu interpretováni jako vzorové postavy církve mluvící slovansky a nerozdělené na znepřátelenou západní a východní část.[15]

Unionismus sice nevyvolal nějaké masovější porozumění Rusů pro katolicismus, zplodil však množství vědecké a kulturní práce na poli rusistiky, slavistiky a byzantologie. Ta českému prostředí prostředkovala

v překladech a výkladech množství textů z „kyjevské“ a „moskevské“, pravoslavné kultury (nebo z jejích reminiscencí v moderní kultuře), pro niž liberální proud Havlíčkův a Masarykův neměl mnoho pochopení. Ústředním hybatelem tohoto zpřístupňování byl filolog a katolický kněz Josef Vašica. Díky němu se ruské duchovně orientované texty stávají jednou z dominant katolického vydavatelství ve Staré Říši a dalších katolických kulturních podniků, které na Starou Říši navazují.[16] V jednom z nich, v nakladatelství Ladislava Kuncíře, vyšla roku 1930 i kniha *Duch ruské církve*, první pokus o souhrnné zpracování starších ruských duchovních dějin, psaný česky a z „unionistického“ úhlu pohledu, tedy s důrazem na roli osobností a proudů, směřujících k jednotě východní a západní církve. Autorem díla byl ruský exulant, publicista Valerij Vilinskij. Ačkoliv pozdější životní osudy Vilinského byly spíše kontroverzní[17] – jeho dílo hrálo pro sympatizující český katolický pohled na Rusko podobnou roli, jako Miljukovovo dílo pro kruhy liberální.

Po komunistickém puči roku 1948 byl tento pohled na Rusko pochopitelně odstraněn z pohledu veřejnosti, stejně jako celá katolická kultura. Leč od šedesátých let se mohl alespoň okrajově projevovat v tolerované „šedé zóně“ – v kruzích paleoslovenistů a byzantologů, plody jejichž práce směly vycházet zejména v nakladatelství Vyšehrad; viz sérii překladů středověkých legend a dalších povýtce náboženských textů křesťanského východu.[18] Navíc řada vědců této orientace odešla do exilu. Z nich přinejmenším dva, oba „civilní“ profesí katoličtí kněží, nabyli světové proslulosti jako šiřitelé porozumění pro ruskou a vůbec východokřesťanskou náboženskou kulturu: byzantolog František Dvorník[19] a popularizátor východní, zejména mnišské spirituality Tomáš Špidlík,[20] blízký muž papeže Karla Wojtyły. Špidlíkovo jmenování kardinálem roku 2003 mělo zvýraznit oficiální církevní zájem o duchovní tradice pravosláví. Oklikou přes Špidlíkův a Wojtyłův Řím přišla sympatie pro pravosláví i zpět do českých zemí, kde v katolických kruzích od 90. let opět mohutně působí.

Čtvrtá tradice je tradicí české levice. Ta začala k Rusku vzhlížet od roku 1917, roku bolševického puče. V kultuře se tato tradice vtělila do emfatických básní na Uljanova-Lenina a revoluci, které píší autoři literárně tak prvořadí jako Wolker, Nezval, Halas či Holan, či do nekritických reportáží o „budování socialismu“, k nimž udává tón Julius Fučík knihou *O zemi, kde zítra již znamená včera* (1932). Ve vědě se tradice

vtělila do poslušného přejímání tezí, které o politických i kulturních dějinách Ruska i českých zemí hlásala oficiální „sovětská věda“. Co bylo před rokem 1948 věcí osobní politické a umělecké volby, stává se po roce 1948 věcí loajality k vládnoucímu režimu, ba vstupenkou do veřejného kulturního života. Největším paradoxem přitom je, že ačkoliv tato nová kultura a nová věda tolik zdůrazňuje svoji „novost“, tedy odříznutí od starého Ruska předrevolučního – carského, náboženského, zpátečnického, zaostalého –, ve skutečnosti do ní víc a víc proniká „stará“ rusofilie, totiž zdůrazňování superiority ruských dějin, ruské kultury a ruského národa. „Sovětská věda“ čím dál hůř skrývá, že je ve skutečnosti dědičkou romantické „slovanské vědy“.[21]

Pátá tradice vzniká z polemiky s tradicí čtvrtou. Vzniká přitom jakoby v jejím lůně. Již někteří příslušníci meziválečné levice revidovali své nadšení pro sovětskou Rus, zvlášť když se potkali s její odvrácenou stránkou – viz život a dílo Jiřího Weila, který v románech *Moskva-hranice* (1937) a *Dřevěná lžíce* (posmrtně 1992) literárně zobrazuje stalinské represe. V době komunistického režimu v Československu pak byla rusistika povýšena na privilegovanou vědeckou a kulturní disciplínu, do níž bylo vtaženo množství českých intelektuálů, často ne zcela dobrovolně. Mezi rusisty se tudíž objevují stále více tací, kteří se sice zabývají ruskou kulturou, ale jdou v ní „pod povrch“, nacházejí autory, proudy a hodnoty okrajové, zapomínané, utlačované. Ty pak prezentují české veřejnosti pod rouškou šíření „bratrské ruské kultury“, nakolik jim to jen kulturní politika režimu dovoluje. A když jim to nedovoluje – připravují paralelně některé texty pro samizdat.

Z tohoto proudu je nutno jmenovat alespoň básníka Jana Zábranu, který směl působit jako překladatel v „šedé zóně“ – ale vedle toho spolu s dalšími překládal pro samizdat Solženicynovo *Souostroví Gulag* a do deníků si psal hořké poznámky o tom, jak je mu protivné „byzantinské asiatství, příznačné nejen pro Stalina, ale pro ruskou mentalitu vůbec – to o svých krajanech věděl už Čaadajev“.[22] Je nutné jmenovat Karla Štindla, který se naopak připojil přímo k disentu a překládal pro samizdat ruské náboženské autory. A je nutné jmenovat Miluši Zadražilovou, která překládala a psala doslovy společně s manželem Ladislavem Zadražilem, ale její jméno po roce 1968 nesmělo být uváděno – a paralelně udržovala tajné styky s ruskými disidenty, žijícími v SSSR i v exilu (Obraz XIX).

Po pádu komunistického režimu 1989 manželé Zadražilovi, Karel Štindl i další rusisté z „šedé zóny“ či z disentu přišli jako (staro)noví vyučující na katedru rusistiky na pražské filosofické fakultě. Zde pak začali vštěpovat studentům nové pojetí české rusistiky: Český rusista nemá být tím, kdo miluje, obdivuje a do Čech chce přivádět všechno ruské; zvláště pak není podporovatelem ruského a sovětského imperialismu. Český rusista má být tím, kdo ruské kulturní souvislosti hluboce zná – a díky tomu je schopen je kriticky hodnotit. Český rusista má být tím, kdo v ruské kultuře a společnosti podporuje osobnosti a hodnoty, jež stojí na straně svobody člověka, proti režimu, proti státnímu teroru, proti bezduché instituci, proti potlačování svobody svědomí a výrazu. Je přitom méně podstatné, zda jde spíše o osobnosti a hodnoty liberální (v duchu druhé, Havlíčkovy a Masarykovy tradice), náboženské (v duchu třetí, Vašicovy a Špidlíkovy tradice), levicově sociálně kritické či postmoderně ironické vůči všem hodnotám předchozím.

Touto školou prošel i autor této knihy – který se také u rusistiky původně ocitl nedobrovolně… Když se pak od půle devadesátých let začal věnovat jiným než rusistickým tématům – znovu a znovu při tom narážel na problematiku českého pohlížení na Rusko: při práci na dějinách české katolické literatury na unionistickou tradici Sušilovu a Vašicovu; při studiu myšlení Václava Havla na liberálně kritickou tradici Masarykovu a Černého; při zpracovávání odkazu Karla VI. Schwarzenberga i při psaní komentáře ke Kollárově *Slávy dceři* na tradici romanticky rusofilskou. Takto poučen, vrací se nyní oklikou zpět, veden jak úmyslem poskytnout „knihu na stůl“ pro naléhavé potřeby české společnosti, tak pocitem vděčnosti vůči svým učitelům a nutnosti splatit jim touto knihou dávný dluh.

Tato česká kniha o Rusku se nazývá knihou „obrazů z kulturních dějin ruské religiozity“. Je to jistě i s odkazem k Havlíčkovým *Obrazům z Rus* a Miljukovovým *Obrazům z dějin ruské vzdělanosti*, ale především s odkazem k autorově dřívější knize *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity* (2010). Jako ona, i tato kniha onu nesmírně rozsáhlou a komplikovanou látku, jež by snadno hrozila přerůst do „telefonního seznamu“ nebo do příliš rozsáhlého celku zvíci Masarykova *Ruska a Evropy*, strukturuje skrze „obrazy“. „Obrazy“ jsou vybrané momenty, kdy se v určitém historickém bodě ruských dějin odehrává zakládající

událost některého z duchovních proudů či hnutí – jež se pak přímo či nepřímo zrcadlí ve vybraném uměleckém díle – jež zase často zpětně ovlivňuje duchovní dějiny.

Klíčový význam literární tvorby pro pochopení duchovního vývoje Ruska byl mnohokráte konstatován. V Rusku, kde s výjimkou krátkých epoch a šťastnějších ostrovů neexistoval svobodný veřejný, natož politický život, měla krásná literatura pro formulaci společenských reflexí ještě větší význam než ve střední a západní Evropě, natož v Americe. Ostatně i Masarykovo *Rusko a Evropa* pokládá ruskou literaturu za klíčový pramen pro pochopení ruského duchovního života. A jako u Masaryka, ani zde nejde tolik o estetické rozbory ruských literárních a dalších uměleckých děl (těch je k dispozici nepřeberně), jako o roli těchto děl jakožto dokumentů o duchovních proudech. Jde o vybrané obrazy a vybraná díla; na některé klasické autory tudíž dojde jen marginálně, na některé vůbec a naopak, pro některé obrazy poslouží jako názornější dokument některá díla „marginální".

Zajisté, metoda „vybraných obrazů" má svá rizika: Jednak nutí ponechávat stranou mnoho významných osobností, děl a událostí (nemůže a nechce tedy nenahrazovat ani dějiny ruské literatury, ani ruské církevní dějiny). Jednak sama o sobě nezachraňuje před utopením v látce – stačí vzpomenout, jak se ve své látce utopil Alexandr Solženicyn, když se pokusil strukturovat do podobných historických „uzlů" dějiny ruské revoluce v mnohosvazkovém, a přesto nedokončeném románovém cyklu *Rudé kolo* (1984–1991, viz Závěr). Solženicynův pokus může tedy sloužit i jako výzva k odvaze vybírat to, co je z hlediska konceptu knihy (biblicky řečeno) „jediné potřebné".

Co je ale to „jediné potřebné"? Napříč jednotlivými „obrazy" této knihy prochází pět základních myšlenek, které jsou podle autorova názoru opravdu potřebné k pochopení ruských duchovních dějin – a skrze ně i k pochopení ruské současnosti, i té politické.

První tři jsou „negativní" – spočívají v přesném převrácení trojjediného ideologického hesla ruského imperialismu, které roku 1833 formuloval tehdejší ministr školství, hrabě Sergej Uvarov (Obraz XV) jako „samoděržaví, pravoslaví, národnost" čili „autokracie, ortodoxie, nacionálnost/lidovost". Jako politický program je toto heslo jasné a srozumitelné – právě s vědomím, že tento program měl proměnit k svému obrazu realitu, která mu nikterak neodpovídala.

Za prvé: V dějinách neexistovalo jen jedno Rusko s jednotnou, neměnnou identitou. V dějinách existovalo několik různých formací s odlišnými regionálními centry a s odlišným kulturním směřováním: Kyjevská Rus, Novgorodská Rus, Litevská Rus, Moskevská Rus, Ukrajina-Rus a Bílá Rus, exilové „Rusko mimo Rusko". Samo slovo „ruský" nabývalo rozličných, navzájem protikladných významů. Obvykle se ztotožňuje s dějinami moskevského státu a jeho imperiálních dědiců až po SSSR a po říši Putinovu, ale to je „uvarovovské" zjednodušení. Teprve pochopení plurality různých Rusí umožňuje pochopit mnohoznačnost a protikladnost toho, co lze nazývat „ruskostí".

Za druhé: V dějinách neexistovala jednoduchá identifikace „ruskosti" s pravoslavím. Jednak samo pravoslaví nebylo co do kulturních forem až tak neměnné (Obraz IV). A jednak k ruským kulturním dějinám neméně patří i kontakty s římským katolicismem a s protestantismem, kolektivní církevní unie (uniatství neboli řeckokatolická církev), individuální pokusy o unii mezi dvojí církevní identitou, různé formy domácí „heterodoxie" od pravoslavného starověrectví po radikální „sektářství", blouznivectví a bohohledačství, a neméně i judaismus či esoterika. Ruské kultuře nedává dynamiku trvalá jednota pravoslaví – ale naopak náboženská pluralita.

Za třetí: V dějinách neexistovala etnická jednota ruské kultury. Ruskou kulturu spoluvytvářela skandinávská dynastie Rurikovců, finské šamanství, byzantské pravoslaví, bulharské apokryfy, mongolské vojenské a administrativní formy i rodiny tatarských válečníků mísící se s rodinami ruských bojarů, němečtí intelektuálové a důstojníci z dobytého Pobaltí i z vlastního Německa, polští intelektuálové a důstojníci z „trojmo rozděleného" Polska, a samozřejmě Židé. Navíc svůj nárok na nemalý podíl z toho, co se v obvyklém ruském vidění vlastních dějin jeví jako etnicky ruské, vznášejí hlasitěji Ukrajinci a tišeji Bělorusové. Jednota toho všeho je pravdivá jen na rovině ruštiny jako společného kulturního jazyka, vytvářejícího samostatný civilizační okruh. A i to jen s vědomím, že až do Petrových reforem byla kulturním jazykem tohoto okruhu mírně modernizovaná církevní slovanština, za jejíž dědičku lze ruštinu pokládat; a s neopomíjením dočasné kulturní dominance jazyků jiných, zvláště francouzštiny.

Čtvrtá myšlenka je „kulturně komparativní". Tkví v nestejnoměrnosti uměleckého vývoje Ruska a západní i střední Evropy. Jestliže v Evropě

se tvorba i myšlení vyvíjí podle „kyvadla uměleckých směrů“[23] na ose „románské umění – gotika – renesance – manýrismus – barok – klasicismus – romantismus – realismus“ atd., v Rusku, zvláště pak v Moskevské Rusi, po několik staletí izolované od Evropy, tato souslednost neplatí. Literární a umělecká historie hledá podle rozličných kritérií „ruskou gotiku“, „ruskou renesanci“ a „ruský barok“ (a teprve ruský klasicismus 18. století je jevem nesporným, Obraz XI). Buď je nachází v mírně opožděných ohlasech západních vlivů (které jsou ovšem přítomny na Litevské, nikoliv na Moskevské Rusi).[24] Nebo je nachází v mnohem pozdějších kulturních jevech, jež údajně sehrály roli analogickou jevům, které na Západě proběhly o několik staletí dříve (takto se občas nazývá literatura Puškinovy generace „ruskou renesancí“[25]). Nebo je nenachází vůbec – a označuje tuto anomálii kulturního vývoje nikoliv za slabinu ruské kultury, nýbrž za důkaz její samostatnosti a jedinečnosti.[26] Tato kniha se nestaví za jednu či druhou, natož za třetí tezi. Pokouší se však ukázat, že i tato nejednoznačnost v definici kulturních epoch, toto střídání dobrovolných a nedobrovolných izolací a opožděných „renesancí“, spoluvytváří ruskou kulturní dynamiku.

Pátá myšlenka je „nábožensky komparativní“. Týká se novodobé ruské kultury, zhruba od sklonku 18. století – od té doby, kdy víceméně „srovnala krok“ s kulturou západní Evropy. V rámci „srovnávání kroku“ došlo i v ruské společnosti vlivem Petrových a Kateřininých radikálních reforem k témuž jevu jako v Evropě – k sekularizaci, k vytlačení církve z veřejného života, zvláště pak z kulturního obzoru intelektuálů. V Evropě vzniká jako reakce na sekularizaci specifická „katolická kultura“, pohybující se uvnitř tří vrcholů ideového trojúhelníku „katolický reformismus“ – „katolická restaurace“ – „katolická romantika“. Ruská literatura a náboženské myšlení 19. a raného 20. století jsou v západní recepci obecně pokládány za to nejcennější a nejoriginálnější, co Rusko světu dalo. Pátá myšlenka to nepopírá. Praví však, že celou tuto galerii géniů, spisovatelů jako Gogol, Tolstoj či Dostojevskij a náboženských myslitelů jako Rozanov, Berďajev či Sergij Bulgakov, je možno i nutno chápat *také* kontextuálně, jako analogii k moderní katolické kultuře západní Evropy. Že je možné i nutné mluvit také o „pravoslavném reformismu“, „pravoslavné restauraci“ a „pravoslavné romantice“ jakožto o širších proudech, které se v dílech a názorech jmenovaných tvůrců potkávají a utkávají.

První až čtvrtou myšlenku je možno nalézt v různých verzích u mnoha historiků a interpretů ruské kultury, ruských i západních. Kdo chce, může tuto knihu řadit do souvislosti takových směrů současné kulturní historiografie, jako je „postkoloniální historie“, pronikající pod povrch imperiálních výkladů dějin, „areálová historie“, pronikající pod povrch nacionálních výkladů dějin, či „histoire croisée“, záměrně propojující dříve antagonistické výklady imperiální i nacionální.[27] Vnesení této páté myšlenky o analogickém vývoji moderní ruské pravoslavné a evropské katolické kultury je další kapitolou téže metody výkladu duchovních dějin, jakou autor této knihy rozvíjí na rozličném materiálu (česká katolická kultura, kultura pozdní antiky, americká náboženská kultura aj.) již čtvrt století. Tato pátá myšlenka si dovoluje být původním přínosem této české knihy o Rusku.

OBRAZ I.

Rusko před Ruskem: starověké kultury při Černém moři

ROK: 422 před Kristem
MÍSTO: Krym
UDÁLOST: Založení řecké osady Chersonésos Taurský
DÍLO: Hérodotos: *Dějiny* (před 425 př. Kr.); Euripidés, Goethe, Gluck: *Ifigeneia na Tauridě* (412 př. Kr., 1779, 1787); Alexandr Puškin: *Kdo viděl kraj…* (1821); Ivan Šmeljov: *Slunce mrtvých* (1926); Vasilij Aksjonov: *Ostrov Krym* (1981)

<
Braurón, svatyně Artemidy Tauridské

Líčení kulturních dějiny Ruska obvykle začíná Kyjevskou Rusí. Avšak pro pochopení způsobu, jakým dnešní Rusové, Ukrajinci (a nepřímo i Bělorusové) konstruují svou identitu, svůj pocit historického a prostorového vztahování ke kontextu evropské civilizace (nebo naopak odtahování od něj), je nutno jít mnohem hlouběji do dějin. Je nutno si všimnout i „předdějin Ruska", totiž kultur antického starověku, které se otiskly do regionu klíčového pro ruské i ukrajinské sebepochopení – do končin podél severního pobřeží Černého moře a zejména do krajiny Krymu.

Neboť Řekové při své mohutné kolonizaci všech příhodných pobřeží – to jest takových, která aspoň trochu nesla mediterránní charakter, připomínající Řekům původní vlast – vypluli i do Černého moře. Už v 7. a 6. století před Kristem vznikl při severním černomořském pobřeží řetěz osad: od Olbie u dnešní Oděssy až po Tanais u dnešního Rostova na Donu. Jako téměř poslední, po doznění velké kolonizační vlny, vzniklo roku 422 město, které mělo být v budoucnu pro ruskou a ukrajinskou kulturu klíčové: Chersonésos Taurský na jižní špici kosočtverce poloostrova Krym.[1]

Jako ani jinde, Řekové neměli ambici podrobit si „barbarské" národy, sídlící ve vnitrozemí. Stačilo jim, že je podrobili své intelektuální zvědavosti – že je vtáhli do svého mentálního obzoru. Toto podrobení a vtažení vykonal Hérodotos ve čtvrté knize svých *Dějin* (před 425 př. Kr.). Podrobně líčí oblasti severně od Černého moře a jejich obyvatele – Skýthy

a jejich předchůdce Kimmerie na dnešní Ukrajině, Taury na Krymu, Sauromaty čili Sarmaty při Donu.

Hérodotos se místy proměňuje z historika v přírodního geografa, když jako vůbec první autor popisuje krajinu evropského severovýchodu, budoucího Ruska a Ukrajiny, s jejími typickými příznaky, jako jsou otevřené stepi, řeky s množstvím ryb (mezi nimiž nejpozoruhodnější je jeseter) a zimy plné sněhu. Hérodotos, zmaten zprávami z druhé ruky, pokládá sníh za peří, neboť si jakožto obyvatel blaženého Středomoří cosi takového nedovede představit: „V krajinách na sever od sousedů skythské země prý není vidět kupředu ani jimi nelze projít, protože se tam sype peří; peří je všude plno na zemi i ve vzduchu“ (IV,7).[2]

Jindy se Hérodotos proměňuje v kulturního antropologa, když líčí zvyklosti národů obývajících tuto krajinu. Z pozice Řeků jsou to samozřejmě zvyklosti barbarské. Skýthové a další oslepují otroky, sekají nepřátelům lebky a z nich vyrábějí poháry, ze stažené lidské kůže mají utěrky a pláště, pijí kobylí mléko a lidskou krev. Vzdělanost neznají. Na druhou stranu však ctí podobné bohy jako sami Řekové. Hérodotovo líčení je při všech krutě bizarních detailech věcné, bez odsudků a pohoršování. A navíc – tyto severní národy zapojuje do systému příběhů řecké mytologie. Skýthové podle něj vznikli tak, že Héraklés hnal touto (poněkud nepravděpodobnou) oklikou z Hispánie do Řecka Géryonova stáda a s místní hadí pannou zde zplodil syna Skýtha. Sauromaté zase vznikli ze spojení místních mužů s Amazonkami.

Podle dalších antických autorů se i další zásadní příběhy řecké mytologie odehrávají při Černém moři. Na Kavkaze byl ke skále přikován Prométheus. Do Kolchidy neboli do Gruzie připluli Argonauti pro Zlaté rouno. Na ostrov Leuké, nynější ukrajinský Zmiinyj ostrov poblíž ústí Dunaje, Thétis přenesla popel svého syna Achillea a založila tak silný Achilleův kult v této oblasti. Na Krymu neboli na Tauridě se odehrává Euripidova hra *Ifigeneia na Tauridě* (412 př. Kr.), která vůbec nejsilněji spojuje Řecko s Černomořím: Ifigeneia měla být obětována bohyni Artemidě za zdar trójské výpravy, Artemis ji však uchvátila a odnesla na Tauridu. Zde ji nalezl bratr Orestés a odvezl ji zpět do Řecka a s ní i posvátnou sošku Artemidy. Přistáli v Attice, v místě Braurón, kde se Ifigeneia stala kněžkou kultu „krymské“ Artemidy (a kde jsou dodnes uchovávány pozoruhodné archeologické doklady o ctění Artemidy coby patronky porodu i o zdejších dívčích iniciačních slavnostech). Athény a Krym chovají tedy stejný kult, neboť, jak dí opět Hérodotos,

„o té bohyni, které obětují, říkají Taurové, že je to Ifigeneia, dcera Agamemnónova“ (IV,103).[3]

Euripidova hra má tedy rozměr lokálně kultovní, přinášejíc uměleckou zprávu o původu jednoho z nejdůležitějších kultů Athén. Má i rozměr existenciální, ukazujíc sourozence ztracené ve světě, stíhané zlým osudem a meditující o lidském údělu; proto se také stala oblíbeným námětem mnoha pozdějších zpracování, až po operu *Ifigeneia na Tauridě* Christopha Wilibalda Glucka (1779) a stejnojmennou hru Johanna Wolfganga Goetha (1779–1787). Ale má i rozměr interkulturní konfrontace mezi Řeky a barbary, které reprezentuje král Taurů Thoas. Tato konfrontace – ani u Euripida, ani u Glucka, ani u Goetha – by však nepotěšila přívržence teze Edwarda Saida,[4] podle níž jsou „západní“ pohledy na představitele „Východu“ poznamenány „orientalismem“, pocitem nadřazenosti až i karikováním „východňanů“ coby „barbarů“, krutých a nemužných zbabělců. Thoas je protivník – ale protivník důstojný, který nakonec nechává Ifigenii s bratrem i s posvátnou soškou v pokoji odejít. U Euripida i Glucka tak činí proto, že se zbožně podřizuje rozhodnutí Artemidy, jež se zjevuje v okamžiku kulminace konfliktu. U Goetha tak učiní dokonce ze své vlastní ušlechtilosti.

Život řeckých měst při Černém moři však nečerpal jen ze vztahování ke starým „zakládajícím příběhům“. Na Krymu a části přilehlé pevniny vzniká řeckojazyčné Bosporské království, které je nejprve pod vlivem Athén, poté pod vlivem různých helénistických říší a nakonec pod vlivem Říma. Ve čtvrtém století Bosporské království zaniká a nad Černým mořem se střídají říše různých „barbarských“ národů (Gótů, Hunů, Chazarů). Na jižním pobřeží Krymu se však přece udržuje kolem města Chersonésos proužek země, který přes všechny otřesy doby stěhování národů zůstává ve vlastnictví „druhého Říma“ čili Byzance, tohoto „křesťanského Řecka“.

Křesťanství proniká do tohoto regionu již v římské době – a s ním nové „zakládající příběhy“. Krym je místem, s nímž rané křesťanství spojuje osudy tří hrdinů svých počátků. Apoštol Ondřej podle prvního církevního historika Eusebia, „jak vypráví tradice, působil u Skýthů“ (III,1).[5] Čtvrtý římský biskup (či pozdějším titulem: římský papež) Klement byl podle tradice poslán pohanským císařem Traianem do vyhnanství na Krym a zde utopen v Černém moři. Jeden z jeho nástupců, Martin I., byl poslán v sedmém století do vyhnanství tamtéž, ale pro změnu křesťanským byzantským císařem Konstantem II.

Na tyto hrdiny obecných křesťanských počátků se pak už vážou osudy hrdinů křesťanských počátků u východních Slovanů: Když Cyril a Metoděj konali roku 860 politickou a současně náboženskou misii v Chazarské říši (Obraz XIII), rozkládající se tehdy na území dřívější Skýthie, našli údajně na Krymu Klementovy ostatky, z nichž učinili „duchovní zbraň" svých pozdějších cest na Velkou Moravu i do Říma (kde jsou dnes chovány v kostele San Clemente poblíž Colossea, známém díky souboru skvostných mozaik ze 12. století i díky hrobu Cyrilovu). Když se nechal roku 988 pokřtít kyjevský kníže Vladimír – stalo se tak právě v krymském Chersonésu, který stále patřil Byzanci. A když kronikář Nestor na počátku 12. století sestavuje svod starých letopisů – odvozuje prapočátek kyjevského křesťanství od požehnání, které tomuto kraji udělil apoštol Ondřej (Obraz IV).

To je tedy „Řecko", ke kterému se vztahuje Kyjevská i Moskevská Rus jako ke svému počátku. Nikoliv Řecko Amazonek a Ifigeneie, nýbrž Řecko apoštola Ondřeje a krymského mučedníka Klementa, Řecko misionářů Cyrila a Metoděje a „apoštolům rovného" knížete Vladimíra. To Řecko, jehož nepatrný, vlastně periferní kousek se na Krymu a při ústí Dněpru osudově potkává s periferií Kyjevské Rusi.

Když Kyjevskou Rus ve 13. století smetla další z „barbarských" vln, totiž vpád Mongolů (Obraz V), Krym se severním Černomořím se stal na dlouhá staletí Krymským chanátem, výspou muslimského světa. Až na sklonku 18. století se Kateřině II. a jejímu favoritovi Grigoriji Potěmkinovi podařilo chanát porazit, dobýt a přičlenit k tehdejšímu Ruskému impériu (Obraz XI). Byl to bezpochyby jeden z klíčových tahů v partii budování impéria, vojensky i diplomaticky. Po první válce Kateřina krymský stát pouze „neutralizovala", oficiálně odmítajíc reskriptem z 2. dubna 1770, že by ho snad chtěla přivtělit k Rusku: „Naprosto není v Našem úmyslu mít onen poloostrov a Tatarské hordy, k němu přináležící, v Našem poddanství. Přejeme si pouze, aby se se odtrhly od tureckého poddanství a zůstaly navždy nezávislé."[6] Roku 1783 Kateřina krymský stát, údajně aby vyřešila jeho neúnosné vnitřní poměry, po další válce přivtělila k Rusku…

Tomuto přivtělení se ovšem dostalo zvláštního ideového výkladu. Kateřina s Potěmkinem provedli vlastně návrat Ruska na území, k němuž mělo výsostnou historickou vazbu: na území „ruského" Řecka. Jenže pozor! V pojetí Kateřiny a Potěmkina nešlo tolik o Řecko křesťanské a byzantské – nýbrž o Řecko klasické, Řecko Amazonek a Ifigeneie!

Celá Evropa tehdy prožívala vlnu filhelénství, přestavování měst v neoklasickém duchu, archeologického odkrývání řeckých památek i literárních návratů ke klasickým řeckým látkám.[7] Čas Kateřinina a Potěmkinova přivtělení Krymu je přece časem Gluckovy a Goethovy *Ifigeneie na Tauridě*!

Přivtělená území jsou tedy nazvána po anticku „Tauridou" a sám Potěmkin dostává přízvisko „Tauridský". Proto se i bývalý Potěmkinův palác v Petrohradu, jeden ze skvostů ruského neoklasicismu, nazývá „Tauridským palácem". Kateřina se zase při slavnostech stylizuje se svou dámskou družinou jako královna Amazonek. Nově zakládaná města v Přičernomoří jsou nazývána a tamní stará tatarská města přejmenovávána řecky – buď podle antických lokalit, nebo řeckými novotvary. Na mapě Krymu a přilehlé pevniny se objevují názvy Sevastopol („město vzneseného vládce"), Simferopol („město scházejících se zástupů"), Melitopol („město včel"), Eupatoria („město dobrého otce", podle helénistického vládce Mithridata Eupatora) či Oděssa (podle mylného ztotožnění s řeckou obcí Odéssos, ležící v dnešním Bulharsku.[8]

Celá tato formální helénizace Krymu – v níž nehrají žádnou roli černomořští Řekové, přežívající jen jako jedna z minoritních komunit[9] – ovšem souvisí ještě s něčím jiným, méně ušlechtile nepraktickým, než je filhelénská móda evropských elit. Souvisí s Kateřininým plánem dobýt v dalším kroku od Turků i Cařihrad čili starou Konstantinopolis a obnovit Byzantskou říši, samozřejmě pod ruskou svrchovaností. Ruské přivtělení Krymu, které vypadá jako jedno velké představení *Ifigeneie na Tauridě*, se tedy přece jen nakonec ukazuje být prostředkem k navázání na „byzantskou" osu Kyjev – Chersonésos – Konstantinopolis.

S přivtělením Krymu a Černomoří pak souvisejí ještě dva pojmy, klíčové pro novodobé ruské dějiny. První je pojem „Novorusko". Ten je zaveden jako označení pro oblasti získané při Černém moři, zahrnující území širší než vlastní „Taurida" – celou jižní půli dnešní Ukrajiny a další území dál na Východ, směrem ke Kaspu a Kavkazu. Na rozdíl od historizujícího názvu „Taurida" je to pojem ryze koloniální: „Nové Rusko" je cosi podobného jako „Nová Anglie" (která leží v Americe), „Nový Brunšvik" (který leží v Kanadě) či „Nový Zéland" (který leží na Novém Zélandu). Na rozdíl od většiny ostatních „Nových" však „Nové Rusko" není od „Starého" odděleno mořem. I proto není na rozdíl od ostatních uznáváno vládci „Starého" v postkoloniální době za *bývalé* koloniální dědictví, na něž už „Staré" nemá žádný nárok, nýbrž za integrální součást

„Starého“. A to se netýká jen Novoruska při Černém moři, nýbrž i dalších částí ruské koloniální říše.[10]

Druhý pojem jsou „potěmkinovské vesnice“. Roku 1787 se konala slavná triumfální cesta Kateřiny na nově dobytá území, pro kteroužto příležitost Potěmkin připravil ještě slavnější „potěmkinovské vesnice“, tedy nakašírované obrazy blaženého života ruských novoosídlenců. Část historiků pokládá příběh o „potěmkinovských vesnicích“ za přehnaný (mělo jít jen o přiznané dekorace ke slavnosti) nebo dokonce za úplně vymyšlený.[11] Ať byla konkrétní historická podoba Potěmkinových „potěmkinovských vesnic“ jakákoliv, nelze popřít jejich pravdivost coby jednoho ze stále znovu se vracejících principů ruské imperiální kultury. Stačí vzpomenout na „potěmkinovské vesnice“ předváděné západním intelektuálům v Džugašviliho-Stalinově Rusku, umně zakrývající skutečný stav terorizované země…[12]

Prezentace Krymu a celé „Tauridy“ jako „kousku Řecka v Rusku“ ovšem nezůstala jen mocenským ideologickým konceptem. Ujala se mezi ruskými i západními cestovateli, nadšeně přijíždějícími do této nečekaně objevené „Arkádie“ s téměř středomořským klimatem a postupně odkrývanými antickými památkami, tolik nepodobné „starému“, příslovečně studenému a nevlídnému Rusku. Alexandr Puškin (Obraz XI) píše po návštěvě Krymu roku 1821 nadšeně:

„Kdo viděl kraj, kde přírodními skvosty
ožívá háj a pažit na luzích (…)
příboje vln se lesknou při březích,
kde na chlumy přes vavřínové mosty
nelehá si náš zasmušilý sníh?“[13]

Evropsky poučený čtenář Puškinovy doby věděl, že jde (stejně jako v případě české hymny!) o variaci na Goethovu *Mignon*, erbovní báseň touhy po Itálii coby zemi jihu, antiky a idyly:

„Znáš onen kraj citronů rozkvetlých,
kde pomeranč žhne zlatě ve větvích,
kde vánek hrá si v modrém jasu dní,
a myrta tiše, vavřín hrdě činí?
Ó, tam jen, tam,
můj miláčku, kéž dáno jít je nám!“[14]

Puškin se i osobně vztáhl k mýtu o Ifigeneii na Tauridě, kdyžtě přirovnal své přátelství s Petrem Čaadajevem k přátelství Oresta a Pylada, stvrzenému právě při tauridském dobrodružství:

„Proč chladná nedůvěra k mythu?
Věřím, že byl tu hrozný chrám,
kde krvelačným bohům v skrytu
dým obětí byl předáván.
Sočení líté Erinye
dosáhlo tady svého zla,
tauridská mladá prorokyně
na bratra ruku pozdvihla.
Jednou pak na těch troskách bylo
stvrzeno svaté přátelství,
dvě velké duše naplnilo
a ony se jím hrdě skví.“[15]

Filosof Petr Čaadajev patřil mezi ty ruské intelektuály, kteří přemítali o vztahu své země a evropské civilizace (Obraz XIV); a z nich mnozí se při těchto úvahách vraceli i k motivu „předruského“ starověkého Černomoří. Často však přitom propadali hlubokým pochybám – ke komu ze starověkých obyvatel „kousku Řecka v Rusku“ se vlastně mají hlásit? K Řekům – nebo spíše ke zdejším „barbarům“, tedy Kimmeriům, Skýthům a Taurům? K Ifigeneii – nebo ke králi Thoantovi? V této pochybě se promítá jedna z ústředních otázek moderní ruské identity: Je (či: chce být) Rusko víc „Evropou“ – nebo „Asií“?

Symbolistický básník Alexandr Blok (1880–1921) píše v lednu 1918, uprostřed chaosu po bolševickém puči, poému *Skythové*, vyjadřující pocit nezvladatelné, fatální analogie s údělem barbarů, kteří stojí mezi Evropou a Asií a jsou povoláni ničit křehké květy kultury, pokud se jim „starý svět“ nepodrobí:

„Nuž, změřte s námi síly, kdo je bojechtivý!
Ano – jsme Skýthové! Jsme – Asiaté my
a pohled náš je žíznivý a křivý. (…)
My mezi plemena dvě, zkříživši svá kopí,
jak zbrojnoš pokorný jsme položili štít,
dělící Mongoly od Evropy.“

(…)
„Naposled, starý světe, čas je! Procitniž!
K bratrství práce, k hodokvasu míru,
je ještě čas – k bratrství zvem tě! Slyš,
ó slyšte barbarskou lyru!“[16]

Jiný symbolista, básník a malíř Maximilian Vološin (1877–1932), celoživotně usazený na krymském pobřeží v Koktěbelu, se zase rád vztahoval k nejstarším, nejméně známým obyvatelům – Kimmeriům. Psal básnické texty jako *Kimmerijskije sumerki* (Kimmerské soumraky) či *Kimmerijskaja věsna* (Kimmerské jaro) i kulturologicko-esoterické eseje o duchovních dějinách Krymu (jsa vyškolen v antroposofických naukách přímo ve švýcarském Dornachu u Rudolfa Steinera). V jeho pojetí ale nestojí „řecké“ a „barbarské“ proti sobě. Úlohou ruských dědiců Krymu („Kimmeriů“) je právě spojování v duchu smířlivosti, oplodňování a kultivování „barbarského“ „řeckým“. Vološin se to pokoušel činit svou tvorbou i svou poněkud extravagantní životní stylizací – chodíval po svém Krymu v kvaziantickém rouchu…[17]

Jenže mezitím se k antické tradici Krymu a celého Černomoří začínají hlásit také Ukrajinci. Ti se při (re)konstruování vlastní historické identity pokládají za autochtonní, a tudíž oprávněnější dědice zdejšího starověku než „severní“ Rusové. Není vůbec náhodou, že zakládajícím dílem novodobé ukrajinské literatury se stává Kotljarevského *Enejida* (1798), žertovné „poukrajinštění“ eposu o antických hrdinech (Obraz XII), či že ukrajinský exilový básník Jevhen Malanjuk (1897–1968) oslovuje svou zemi „stepní Hellado“.[18] V jejich pojetí ovšem obvykle není té hluboké vnitřní pochybnosti jako v ruském. Ukrajinci se chtějí vidět jako co nejbližší Řekům, co nejvzdálenější od barbarského (tj. ruského) Severu.

Krym ovšem rodí v 19. a 20. století i mýty nové – už explicitně politické. Na jedné straně je to mýtus o dvojí ruské obraně Sevastopole proti nájezdníkům ze západu za krymské války (1854–1855) a znovu za druhé světové války (1941–1942), kterážto hrdinská památka prý navždy přivlastňuje Krym Rusku. Na druhé straně je to mýtus o „bílém Krymu“. Když se totiž po bolševickém puči během války „rudých“ s „bílými“ postupně zmenšovalo území „bílého Ruska“ – zůstával právě Krym jeho poslední enklávou. Na podzim roku 1920 se na Krymu odehrálo poslední dějství „bílého dramatu“ – masová evakuace armády generála Wrangela a desetitisíců uprchlíků z celého Ruska, natlačených na Krymu, do Caři-

hradu a pak dál do Evropy, kde se formovalo exulantské „Rusko mimo Rusko“.[19] Na Krymu pak nastal rudý teror.

Osud „bílého Krymu“ je zvěčněn v řadě uměleckých děl. Z nich výjimečné místo mají dvě. První je autobiografická novela Ivana Šmeljova (Obraz XVI) *Slunce mrtvých* (1926), jež ve své době získala evropskou proslulost a obdiv Thomase Manna i dalších literárních celebrit. Šmeljov zůstal na Krymu i po jeho pádu a zažil krvavou hrůzovládu Bély Kuna, při níž byl zastřelen i spisovatelův jediný syn. Zlomený a k smrti vyčerpaný smí pak Šmeljov roku 1922 odjet do Paříže. Jeho první starostí bylo vydat svědectví o prožitém – o zpustošeném Krymu, o denním nerovném boji s hladem, o postupném umírání přátel a o „mrtvém slunci“, které sežehuje zbytky života v kdysi rozjásané, „antické“ krymské krajině, vytvářející k aktuální hrůze dokonalý kontrast. Reportáž se pak proměňuje ve vášnivou obžalobu viníků té zkázy – jimiž jsou v autorově vidění jak krutí a hloupí bolševici s hlavou popletenou několika frázemi, tak lhostejná Evropa, která nechala Krym padnout.

Druhým dílem je román Vasilije Aksjonova (1932–2009) *Ostrov Krym* (1981). Idea díla vychází z „kontrafaktuálního“ nápadu, co by bývalo bylo, kdyby byl býval Krym ostrovem, nepadl by do rukou bolševiků a uchoval se jako svobodná enkláva poblíž ruské pevniny – jako cosi podobného Tchajwanu poblíž pevniny čínské. Aksjonov, sám exulant, ironicky líčí „evropskou“ ruskou společnost na utopickém Krymu, která je svobodná, demokratická, prosperující a vlastně by mohla být spokojená – jenže si své svobody neváží. Nechává se zevnitř prožírat bolševickými agitátory, těmi placenými i těmi dobrovolnými – a když jsou mysli svobodných Rusů dost prožrané, bolševici spustí námořní invazi a ostrov obsadí.

Miluše Zadražilová napsala o románu *Ostrov Krym* roku 1994: „V současné době je četba tohoto románu možná ještě pikantnější – kdo může vědět, zdali se Aksjonovova fabulační hříčka kdesi neprobírá jako jedna z možných variant řešení dnešního krymského problému.“[20] Přesně dvacet let poté došlo na její slova: Krym, který byl od roku 1954 součástí Ukrajiny a byl obydlen třemi národnostmi (Rusy, Ukrajinci a Tatary), byl obsazen ruskými vojsky a přivtělen k Rusku – s oficiálním výkladem, že si to jeho obyvatelé sami přáli a že je to půda od věků jen a jen ruská…

Vojenské obsazení Krymu a jeho ideové zdůvodnění bylo připravováno dlouho. Od počátku devadesátých let, kdy se Ukrajina stala nezávislým státem, ruská propaganda začala chrlit desítky publikací o Krymu

a celé „Tauridě“, ba celém „Novorusku“ – publikací historických, archeologických, etnografických a dokonce i esoterických –, dokazujících, že celá tato oblast, celá tato jižní půle Ukrajiny, náleží historickým právem Rusku.[21] Důslednou logikou téhož „historického práva“ by ovšem Krym s celým severním Černomořím měl připadnout Řecku. Nebo spíš Skýthům a Kimmeriům?

OBRAZ II.

Vikingská Rus a germánská kultura