



ANNALES SCIENTIA POLITICA

VOLUME 8, NUMBER 2, 2019

ANNALES SCIENTIA POLITICA

Vol. 8, No. 2, 2019

MARCHEVSKÝ, O.: Enlightenment thought and Russian intellectual identity. *Annales Scientia Politica*, Vol. 8, No. 2 (2019), pp. 6 – 27.

ONDREJ MARCHEVSKÝ

Institute of Political Sciences
Faculty of Arts
University of Prešov
Slovak Republic
E-mail: ondrej.marchevsky@unipo.sk

Abstract:

The Enlightenment represents a frequently reflected and, at the same time, also updated tradition. The Enlightenment ideas have become a theoretical-methodological base for thinking as such by its connection to a social or social-political praxis, what can be seen even in the contemporary confrontation with the Enlightenment legacy. The paper analyses the Enlightenment as a unique historical phenomenon – it deals with its explicit as well as its practical-political features – within the Russian milieu. In the basic outline, the paper presents a critical survey of the selected bibliographical sources. It primarily focuses on a historical-philosophical problematics and identification of three phases which can be found within a genesis of the Enlightenment thinking in Russia. The second part of the paper offers the characteristics of distinctive intellectual environments participating in a forming of the Enlightenment tradition in Russian thinking, and overlapping into actual political and social happenings. To these environments belong aristocratic associations, the Masonic lodges, and also educational institutions established and controlled by the state – spiritual academies and universities.

Keywords:

Academy, Catherine II, Enlightenment, History of philosophy, Peter I., Russian philosophical thinking, University.

MYSLENIE OSVIETENSTVA A RUSKÁ INTELEKTUÁLNA IDENTITA

ONDREJ MARCHEVSKÝ

Institute of Political Sciences
Faculty of Arts
University of Prešov
Slovak Republic
E-mail: ondrej.marchevsky@unipo.sk

Abstract:

The Enlightenment represents a frequently reflected and, at the same time, also updated tradition. The Enlightenment ideas have become a theoretical-methodological base for thinking as such by its connection to a social or social-political praxis, what can be seen even in the contemporary confrontation with the Enlightenment legacy. The paper analyses the Enlightenment as a unique historical phenomenon – it deals with its explicit as well as its practical-political features – within the Russian milieu. In the basic outline, the paper presents a critical survey of the selected bibliographical sources. It primarily focuses on a historical-philosophical problematics and identification of three phases which can be found within a genesis of the Enlightenment thinking in Russia. The second part of the paper offers the characteristics of distinctive intellectual environments participating in a forming of the Enlightenment tradition in Russian thinking, and overlapping into actual political and social happenings. To these environments belong aristocratic associations, the Masonic lodges, and also educational institutions established and controlled by the state – spiritual academies and universities.

Keywords:

Academy, Catherine II, Enlightenment, History of philosophy, Peter I., Russian philosophical thinking, University.

„Osvietenstvo v Rusku je výnimočnou epochou, ktorú nie je možné porovnať so žiadnou inou.“

Andrzej Ostrowski

„Toto filozofické hnutie bolo komplikované, tiež popletené; naivné a hlboké, veľké a ničomné sa spájali v jedno, v duchu povrchného eklekticizmu. Bolo by však veľkou chybou celé XVIII. storočie v Rusku charakterizovať v odtieňoch eklekticizmu.“

Vasilij Vasilievič Zeňkovskij

Prečo sa pýtať na fenomén osvietenstva v ruskom kontexte alebo úvodné zamyslenie

Citované myšlienky V. V. Zeňkovského a A. Ostrowského by mohli byť odpoveďou na otázku, prečo to za hodnotné, dokonca žiaduce, považovať. A. Ostrowski o potrebe venovať sa ruskému osvietenstvu nás presvedča aj takýmto tvrdením: „Epocha osvietenstva v Rusku skúmaná z perspektívy dejín filozofie plní osobitú úlohu, (...) ňou sa vo všeobecnosti začína filozofia v tejto krajine“ (2016, s. 75). Uvedení autori totiž poukazujú na jedinečnosť tejto epochy. Zeňkovskij navyše k osvietenstvu v Rusku pridáva nálepku akejsi povrchnosti,

nedôslednosti – eklekticismu, čo v konečnom dôsledku môže byť nie nepodstatnou výzvou pre bádateľa.

Ostrowského kategorické tvrdenie o počiatkoch formovania filozofie v Rusku, ktoré spája s osvietenskou érou, je podnetom pre kritické (pre)skúmanie presne tak, ako všetky zásadné úsudky vzťahujúce sa k ruskému filozofickému mysleniu.

Jedným zo stimulov pre napísanie tejto štúdie bol aj rozhovor s holandským profesorom Evertom van der Zweerdem na XXIV. Svetovom filozofickom kongrese (2018) v Pekingu. Predmetom nášho rozhovoru bola hodnotová trvácnosť starých dejinno-filozofických prác, ktorá sa v ruskom prostredí aktuálne stáva predmetom aj prostriedkom prehodnocovania, revízií v kontexte *nových čítaní* dejín ruskej filozofie. V čom teda spočíva hodnota existujúcich exegéz, ak sa javia ako nevyhnutné tie nové? Nazdávame sa, že jednou zo stálych hodnôt existujúcich dejinno-filozofických prác sú kontexty a pozadia, v ktorých sú (boli) písané. Zásadné príspevky tohto charakteru neboli koncipované len ako odborné diela, lež boli vyjadrením postojov a presvedčení veľkých intelektuálnych osobností, ktoré svojimi prácami vytvorili nielen sumár poznatkov – „dát“, ale aj spôsob nazerania na ruské myslenie; dokonca prezradia nám „niečo“ o ruskom myslení samom. Často odzrkadľujú osobité stimuly, pohnútky, s ktorými síce nemusí panovať všeobecný súhlas, no sú schopné trvalo podporovať dejinno-filozofické skúmania i kritické filozofické uvažovanie ako také.

Práve preto sa spôsoby, ideové prostriedky či metóda(y) pohľadu na ruské osvietenstvo stali jedným z motívov, ktorý nami predkladaná štúdia hodlá zachytiť. Aj preto alebo práve preto možno náš dialóg s autormi vnímať ako stimul, ktorý inicioval potrebu texty nielen informačne využiť pri tvorbe predkladanej syntézy, lež poukázať na to, v čom sú osobitosti a zároveň aj limity existujúcich prác.

Uvažovať o osvietenstve v ruskom kontexte a snaha synteticky uchopiť túto problematiku je možné troma relevantnými prístupmi. Jedným, ktorému sa nebudeme tu venovať, no stál by za preskúmanie v horizonte budúcnosti, je prístup k osvietenstvu ako k akémusi intelektuálnemu symbolu; ako k niečomu, čo by malo mať jasný obsah, no opak býva pravdou. Pojem osvietenstvo v ruskom prostredí často zastupu-

je celú racionalistickú tradíciu európskeho myslenia počnúc descartovskou víziou až po Kanta a Hegla, vrátane myšlienok britskej proveniencie. Rozmerom, aspektom či stránkou racionalizmu, resp. takto vnímaného osvietenstva býva aj jeho sekularizmus či priam bezbožnosť (Ostrowski, 2016; Malinov, 2012).

Ďalšie dva prístupy si vyžadujú adresnejšie zasadenie do kontextu, a preto ich vymedzeniu sa budeme venovať v nasledujúcej časti textu.

Vo vzťahu k východiskovým premisám štúdie považujeme za potrebné podotknúť, že budeme „ignorovať“ polemiku, do akej miery je relevantné referovať o osvietenstve v Rusku a o ruskom osvietenstve. Uvedenú polemiku rozvinul, resp. tému načrtol ako prvý Zeňkovský (Zeňkovskij, 1991). Pre eliminovanie možných nejasností podotýkame, že „privlastnili“ sme si myšlienku Ostrowského: „Osvietenstvo v Rusku sa pomerne rýchlo transformovalo na ruské osvietenstvo“ (Ostrowski, 2016, s. 78). V reakcii na tento postoj teda chceme zdôrazniť, že sa prikláňame k formuláciám ako „v ruskom prostredí“, „ruskej proveniencie“ a pod.

Ako je možné nazeráť na osvietenstvo v ruskom kontexte? Črta metodologická.

„História má vždy svoje základy, východiská – neexistuje história bez premisy.“

Georgij Vasilievič Florovskij

Ako sme uviedli, predpokladom uvedenia ďalších prístupov je nevyhnutný exkurz do existujúcich dejinno-filozofických skúmaní.

Myšlienka G. V. Florovského z autorského predslovu jeho *Cest ruské teologie* (2015) poukazuje práve na to, čomu sa budeme venovať, na východiskové premisy. Pôjde o to priblížiť a posúdiť predpoklady skúmaní, ktoré sa vzťahujú na kontext osvietenstva z pohľadu dejín myslenia. Dotkneme sa prác, ktoré sa – podľa nášho názoru – javia svojim spracovaním ako zásadné. Paralelne s tým sústredíme pozornosť na diela, ktoré spĺňajú jedno osobité kritérium: existujú v prekladoch do slovenského, resp. českého jazyka. V tejto súvislosti budeme akcentovať dve roviny.

Prvá z rovín si žiada priblížiť povahu skúmania osvietenstva, ktoré je nám sprostredkované v prekladoch prác hlavne ruských historikov filozofie.

Pri samotnom vstupe je potrebné poznamenať, že existujú dejiny ruskej filozofie, ktoré na toto obdobie absolútne nereflektujú, sú mimo ich preferovaného záujmu. Tu patria všeobecne známe *Dějiny ruské filosofie* N. O. Losského (2004). V tomto takmer klasickom diele o dejinách ruskej filozofie absentuje syntetizujúci náhľad na obdobie osvietenstva. Losskij svoj dejinno-filozofický exkurz začína až na konci 18. storočia a zdôvodňuje ho tým, že chce priblížiť ruské myšlienkové dedičstvo, ktoré by malo celosvetový, nie len lokálny – ruský význam a dopad. Kritérium svetového významu spĺňa pre Losského až doba konca storočia 18. a hlavne myslenie 19. storočia. A tak, počiatky formovania samostatného ruského filozofického myslenia, ktoré by spĺňalo kritérium „svetovosti“, spája Losskij so slavianofilmi I. V. Kirijevským a A. S. Chomjakovom. V súlade s uvedenou tendenciou je možné vnímať aj dielo Alexandra Meňa *Ruská náboženská filozofia* (2005).

Zaevidovali sme tiež výskyt preložených diel, ktoré sa vzťahujú k tomuto obdobiu len okrajovo alebo akcentujú len niektoré parciálne aspekty osvietenstva. Napríklad v práci V. V. Rozanova *Svět ve světle ruské ideje* (1999) by sme len s veľkým čitateľským úsilím našli informácie o uvedenom období formovania dejín ruského filozofického myslenia. Niekoľko poznámok by sme našli napríklad v jeho *Dojmoch z Talianska*, teda v časti uvedenej práce. Je to okrem iného dané povahou prezentovania jeho myšlienok, ktorá rozhodne nie je synteticko-náučná.

S. L. Frank by svojím dielom *Človek a realita. Metafyzika ľudského bytia* (2010) dokázal tiež prispieť len veľmi okrajovo. Vyplýva to zo zámeru práce, ktorý hodlá Frank realizovať: „V tejto knihe sa snažím čo možno najvyzretejšie a najhlbšie definovať filozofický systém, nad ktorým som premýšľal a štylizoval ho v posledných približne štyridsiatich rokoch (...). Počas týchto dlhých rokov sa moje názory pochopiteľne vyvíjali, ale môj určujúci pohľad na svet z hľadiska centrálnej intuície bytia ako *metaracionálnej* všejednoty sa nijako nezmenil“ (Frank, 2010, s. 29). Aj v tomto prípade je potrebné dodať, že Frank sa primárne nesústreďuje na kontext striktne ruský; jeho úvahy sú „koz-mopolitné“ a všeľudské. Prezentuje sa tu ako znalec dejín filozofie, ktorý z nej čerpá argumenty pre vystuženie svojej koncepcie. V mi-

moriadnej miere využíva dejinno-filozofické poznatky na to, aby zachytil genézu a dopady substitúcie viery v Boha vierou v človeka. V kontexte osvietenstva sa odvoláva na odkaz Rousseaua a tiež Hegla. Môžeme byť konfrontovaní aj s takýmito tvrdeniami: „V mene kultu človeka došlo k povstaniu proti cirkevnej tradícii, ktoré dospelo až k povstaniu proti kresťanstvu a celkovo proti samotnej náboženskej viere“ (Frank, 2010, s. 260). Opisujúc teda povahu „protináboženského humanizmu“ (Frank, 2010, s. 260) píše: „Najklasickejšie je vyjadrený vo francúzskom osvietenstve 18. storočia a ním determinovanom pesimistickom humanizme 19. storočia. Pre nás je tu dôležité jedine to, aby sme jasne určili filozofickú a náboženskú podstatu tohto pohľadu na svet. Spočíva totiž v zbožštení samotného človeka“ (Frank, 2010, s. 260 – 261).

V postavení historika, ktorého záujmom je systematicky pristupovať ku skúmaniu osvietenstva v ruskom kontexte by pre nás mohol byť jeden z najprekladanejších ruských filozofov N. A. Berďajev. V *Sebapoznání* – ktorého potenciál hojne využíva napríklad A. Ostrowski (2016) – je možné identifikovať hneď niekoľko hodnotení. Je potrebné pamätať na to, že ide o stanoviská, ktoré Berďajev formuluje ako mysliteľ bilancujúci svoj život a tvorbu. Jeho pohľad poskytuje uvažovanie v širšom kontexte dôsledkov osvietenského myslenia, teda pohľad, ktorý nie je redukovaný len na 18. storočie. Stanovisko Berďajeva ale prináša niekoľko osobitostí, ktoré sú limitom pri využití jeho práce ako vstupného rámca nášho úsilia dopátrať sa fenoménu ruského osvietenstva. Podľa nášho názoru je Berďajevov pohľad z perspektívy dejín filozofie pohľadom, ktorý by si žiadal doplnenia, minimálne preto, že Berďajev je k ruskému osvietenstvu kritický. Na jednej strane hľadá pozitívnu stránku osvietenstva, no v zásadnejšej miere identifikuje nedostatky osvietenského odkazu, čo následne ilustruje slovami: „Prekonanie ‚osvietenstva‘ nemá znamenať jeho úplné negovanie, návrat k stavu pred ‚osvietenstvom‘, lež dosiahnutie vyššieho stavu, než je ‚osvietenstvo‘, ktorý pojme jeho pozitívne výdobytky“ (Berďajev, 2005, s. 148). Ide o kritiku ako nesúhlas, identifikácie limitov, ktoré osvietenské myslenie má. Berďajevov prístup má svoj účel. Osvietenstvo je kritizované z pozície „nového stredoveku“ – ideálu Berďajeva –, ktorý má viesť k vytvoreniu Krá-

ľovstva Božieho na zemi. Pohľad Berďajeva je tiež úzko spojený s presvedčením, že nábožencko-filozofická renesancia začiatku 20. storočia musí byť nevyhnutne vnímaná ako historická doba či epocha. Ide o pozíciu, ktorá môže pôsobiť ako konzekventný prístup k periodizácii dejín ruského filozofického myslenia, no nejaví sa nám ako funkčná. Súhlasíme, že tento prístup je možné prijať ako originálny prejav ruského myslenia spojený s novým náboženským vedomím skupiny ruských filozofov – hlavne tých, zjednotených okolo zborníka *Vechi*. Dokážeme sa stotožniť s pozíciou, že pre Berďajeva bola táto tvorivá fáza dôležitá, bol jej priamym a zásadným aktérom, no rozmer akejsi podmienky sa nám javí ako zbytočný. Berďajevov prístup sa nezdá byť teda vhodný pre dejinno-filozofický pohľad aj preto, že osvietenstvo vníma len ako istú prechodnú fázu, čo chápe Ostrowski ako trajektóriu „od stredoveku cez osvietenstvo k Novému stredoveku“ (2016, s. 84). Uvedený prístup nie je funkčný aj preto, že si vyžaduje poznať účel Berďajevových úvah a tiež okolností prepojenia Nového stredoveku s nábožencko-filozofickou renesanciou, a taktiež s pojmom romantizmus, ktoré filozof využíva. V podobe ďalšej premennej vystupuje aj to, že v úvahách Berďajeva sa reflexia osvietenstva nevzťahuje len na ruský kontext, lež má aj rozmer širší, európsky. Pozornosť Berďajeva sa často obracia na odkaz Immanuela Kanta, čo dokladuje aj toto tvrdenie: „Mám na zreteli predovšetkým ‚osvietenstvo‘ v hlbšom, kantovskom zmysle vyspelosti a slobodnej iniciatívy rozumu“ (Berďajev, 2005, s. 148). Na inom mieste podotýka: „Môj iracionalizmus alebo nadracionalizmus prešiel ‚osvietenstvom‘, ale nie v zmysle francúzskych prúdov 18. storočia, lež v zmysle Kanta, ktorý formuloval večnú pravdu ‚osvietenstva‘ a spájal s ňou svoje učenie o autonómii“ (Berďajev, 2005, s. 85). Ide o uvažovanie o plodoch európskej renesancie, ktorá svojou sekulárnou emancipáciou vedie človeka – a to nie len v ruskej adaptácii – k jeho dehumanizácii, domnieva sa Berďajev. Osvietenstvo sa stáva jej kulmináčnym bodom. Spočíva v prehnannej viere v človeka preferovanej na úkor viery v Boha, a to s následkami, ktoré sú predmetom jeho kritiky: „Ruská revolúcia sa ideologicky postavila pod zástavu nihilistického osvietenstva, materializmu, utilitarizmu, ateizmu. Čerňyševskij úplne zatienil V. Solovjova“ (Berďa-

jev, 2005, s. 132). Na to možno naviazať ďalšiu problematickú premennú – historické udalosti spojené s migračnou vlnou ruskej inteligencie po revolúcii 1917. roku. Tá bezprostredne zasiahla aj samotného Berďajeva.

Nechceme znevažovať hodnotu Berďajevovho výkladu, no zdá sa nám, že ako zdroj poznatkov k problematike ruského osvietenstva môže pôsobiť mäťuco, resp. pri „nezaujatom“ čítaní, teda čítaní bez predchádzajúcej znalosti kontextu môže pôsobiť ako zdroj nevhodného konkludovania, čím by sa miňal účelu nositeľa dejinno-filozofických poznatkov. Chceme zdôrazniť, že to ani nie je jeho primárny záujem. *Sebapoznanie* nie je učebnicovým dejinno-filozofickým textom, nemá syntetizujúco-informačnú povahu. Môže slúžiť ako príklad povahy tej časti diskurzu, ktorá sa postavila k osvietenstvu v ruskom prostredí nanajvýš kriticky. Ak sme zdôraznili, že *Sebapoznanie* je prácou mysliteľa, ktorý bilancuje dejiny ruskej filozofie a osvietenstva zvlášť, možno doplniť, že rovnaké tendencie sú badateľné aj v iných dielach Berďajeva. Mohli by sme uviesť hodnotenia osvietenstva v *Úvode* jeho diela *Pramene a zmysel ruského komunizmu* (Berďajev, 2012), ktoré nesie podnázov *Ruská náboženská idea a ruský štát*. Mohli by sme povedať, že ide o tézy, ktoré sú obširnejšie rozpracované v 1. kapitole *Ruskej idey* (Berďajev, 2003).

V historických fondoch našich knižníc by sme sa mohli dopátrať k prekladu trojzväzkového diela P. N. Miljukova *Obrazy z dejín ruskej vzdelanosti* (Miljukov, 1910). Okrem istej nedostupnosti a archaického pojmoslovía prekladu z počiatku minulého storočia by nám táto práca vo vzťahu k dejinám filozofie – ktorá svojím zámerom je posadená do širšieho kontextu ruskej kultúry – mohla poslúžiť ako fragmentárny, no bohatý doplnkový zdroj informácií. Je koncipovaná ako reflexia vybraných kultúrno-spoločenských otázok v širšej historickej genéze. Tento systematický prístup je síce zaujímavý, no z pohľadu dejín filozofie, resp. ako východisko tvorby syntetizujúceho pohľadu na ruské osvietenstvo je skôr limitovaný. V Miljukovom precízne spracovanom diele by mohli byť obzvlášť zaujímavé hlavne posledné kapitoly tretieho zväzku. Sú zamerané na genézu vzájomnej konfrontácie národnostného, nacionalistického a nového kriticky posadeného spoločenského vedomia ruskej spoločnosti. Miljukov tu ponúka inšpiratívne postrehy na adresu

vplyvu Voltaira na Katarínu II. i analýzu jej filozoficko-ideologických postojov či priblíženie Diderotových dojmov z návštevy Ruska.

Uvažujúc o možných zdrojoch syntetických poznatkov o ruskom osvietenstve, ktoré by boli dostupné v slovenských, resp. českých prekladoch, nemožno obísť jednu z najzásadnejších prác, už nami citované dielo G. V. Florovského *Cesty ruské teologie* (2015). Tomuto titulu je možné v plnej miere prisúdiť povahu dejinno-filozofickej analýzy, čo možno dokladovať myšlienkami hneď z úvodu práce: „Minulý údel ruského bohoslovca bol pre mňa vždy históriou, ktorá vytvára súčasnosť, v ktorej je potrebné nachádzať samého seba (...). Štúdium ruskej histórie ma utvrdilo v presvedčení, že pravoslávny bohoslovec v dnešných dňoch môže pre seba nájsť správnu mieru a živý zdroj inšpirácie jedine v tradícii a odkaze svätých otcov. Duchovný odklon od patristiky a Byzancie bol, a tým som si istý, hlavnou príčinou všetkých problémov a neúspechov v ruskom vývoji. Dejiny týchto zlyhaní a neúspechov sú popísané v tejto knihe“ (Florovskij, 2015, s. 5). Ide o formuláciu zámeru, ktorá čitateľovi chce naznačiť, že obsah práce by mohol v plnej miere zodpovedať názvu. Nejde však len o našu indíciu, ale zámer naplnený relevantným obsahom. Na jednej strane je tak dielo Florovského hodnotným zdrojom dejinno-filozofických informácií, a to aj v kontexte osvietenstva – predovšetkým v 4. kapitole nazvanej *Prevrat z Petrohradu*. Na druhej strane zvolený prístup precízne skúma len jeden z aspektov formovania ruského myslenia danej doby. Tento pohľad považujeme za plne relevantný; z pohľadu bohatstva dejín ruského myslenia je však fragmentárny. Pochopiteľnými – z pozície autora diela – sú konštatovania na margo cirkevnej reformy Petra I.: „V celkovom hodnotení svojej doby bola táto reforma prakticky najdôležitejšia a principiálna. Bol to panovačný a rýchly pokus o štátnu sekularizáciu“ (Florovskij, 2015, s. 123).¹ Je nespochybniteľné, že Florovskij súc teológom pred odkazom A. N. Radiščeva, Novikova, S. Desnického či Karamzina dáva prednosť dedičstvu Feofana

Prokopoviča, Simona Todorského, Platóna Levšina, G. S. Skovorodu či svätému Tichonovi Zadonskému.

Ide o prístup, ktorý je mimoriadne blízky tomu, čo G. P. Fedotov nazýva „pravoslávnu historiografiou“ (Fedotov, 2011, s. 306). V takomto duchu je možné vnímať aj fragment tvorby V. V. Zeňkovského preložený do slovenčiny (2011), kde v niekoľkých poznámkach poukazuje na tvorbu Karamzina.

V našej analýze považujeme za potrebné venovať zvláštnu pozornosť trojzväzkovému dielu T. G. Masaryka *Rusko a Evropa*. Nerobíme tak len preto, že ide o historicky prvé systematické dejinno-filozofické skúmanie myslenia ruskej proveniencie napísané neruským autorom. Vychádza v roku 1913 v Jene pôvodne v nemeckom jazyku. V českom jazyku prvýkrát bolo vydané v roku 1919 v Prahe. Vydanie, s ktorým pracujeme (1995) je zostavené na základe vydania z roku 1930. Je to dielo, ktoré za istých historicky prijateľných okolností možno považovať za dielo domáce, t. j. tvorí samo osebe doplnok k predstaveným prácam ruskej proveniencie. Súčasne tvorí druhú z rovín nášho skúmania.

Dielo je zaujímavé predovšetkým svojím zámerom či prístupom autora, ktorý hodlá „predstaviť na Dostojevskom podstate ruskej revolúcie a ruskej otázky vôbec“ (Masaryk, 1995, s. 9). Masarykom deklarovaný prístup sa podpisuje aj na povahe textu a jeho členení: „Prvý diel zhrňuje učenie predchodcov a nasledovníkov Dostojevského o filozofii dejín a náboženstva tak, že sa podávajú temer dejiny vývoja týchto ideí“ (Masaryk, 1995, s. 9). Máme možnosť „odčítať“, že prvý diel je vlastne vstupom do kontextu reálií ruskej histórie a tiež duchovnej a myšlienkovvej existencie Ruska, skrze ktoré je možné pochopiť Dostojevského a revolučný kontext. Uvedený zámer je relevantný a historicky pochopiteľný. Na strane druhej Masarykov pohľad na dejiny ruského myslenia si žiada doplniť jeho závery o výsledky súčasných, resp. aktuálnych skúmaní. Jeho pohľad je v zásade pohľadom politologickým či sociálno-filozofickým a politicko-filozofickým.

Pri lektúre *Ruska a Evropy* sa relevantným objavuje ešte jeden moment Masarykovho prístupu k reflexii povahy a osobitostí ruského myslenia a duchovnosti, filozofiu nevynímajúc. Masaryk „referuje“ o nasledovníkoch Dosto-

¹ Cár Peter I. zrušil úrad administrátora (1721), ktorý doposiaľ riadil neobsadený post patriarchu, a namiesto neho zriadil duchovné kolégium – Najsvätejší synod, na čele ktorého stál oberprokurátor menovaný cárom. Tým dovŕšil podriadenie pravoslávnej cirkvi štátnej moci.

jevského. Presnejšie v samotnom *Úvode*, ktorý nesie názov *Rusko a Evropa: Ruský mních* Masaryk vníma práve mníchov v kláštoroch a odľahlých pustovniach ako jadro ruskej duchovnosti. Sú to jednak úvahy o stredovekej povahe ruskej duchovnosti, no zároveň ju charakterizuje ako stále živý jav jeho doby, ktorý sám zakúšal pri cestách do Ruska.

Avšak to, čo je v nami skúmanej línii, teda v línii osvietenскеj dôležité, je „fázovanie“ dejín ruského myslenia, ktoré sa z uvedenej optiky odvíja a ktoré môže byť doplnené aj touto poznámkou Masaryka: „Rusko uchovalo detstvo Európy, reprezentuje v ohromnej mase svojho vidieckeho obyvateľstva kresťanský, obzvlášť byzantský kresťanský stredovek. Bolo len otázkou času, kedy sa tento stredovek musel prebudiť k novoveku – to sa stalo výraznejšou mierou Petrom a jeho nástupcami“ (Masaryk, 1995, s. 15 – 16). Je možné teda identifikovať nasledovné obdobia: stredovek, ktorý nazýva tiež obdobím Svätej Rusi či Moskvy Tretieho Ríma a obdobím novoveku, ktoré začína Petrom I. Následne sa otvára priestor pre obdobie hlavného záujmu Masaryka, obdobie 19. storočia, hlavne jeho druhej polovice.

Z uvedeného možno usudzovať, že pri zameraní sa na fenomén osvietenstva budeme sa v Masarykovom periodizačnom pohľade pohybovať v intenciách toho, čo nazýva novovekom. Zdôrazňuje tu význam reforiem Petra I., ktoré sú „vo filozofických úvahách o Rusku dôležitou, hlavnou súčasťou“ (Masaryk, 1995, s. 48), pričom dodáva: „V skutočnosti bola jeho reforma revolúciou, ktorej prebúdajúce sa storočie osvietenské a humanitné diktovalo program“ (Masaryk, 1995, s. 50).

Masaryk sa adresnejšie nevenuje reflexii prostredí, v ktorých sa osvietenské myslenie rozvíja. Len v niekoľkých poznámkach približuje povahu univerzitnej filozofie a myslenia duchovných akadémií. Spomína to na stránkach 48 a 60 uvedeného diela. Taktiež len v skratke uvádza – na s. 62 –, že slobodomurárstvo bolo súčasťou intelektuálneho fermentu 18. storočia a dodáva – na strane 64 –, že to bolo práve slobodomurárstvo, ktoré okrem racionalistickej povahy ruského osvietenstva formovalo jeho druhú charakteristiku: mysticismus. Dozvedáme sa o slobodomurároch ako o akejsi utajenej základni formovania dekabristického hnutia; poskytli mu prostriedky a návody nepozorovaného stretávania sa a utajenej

činnosti. A tak, aj preto slobodomurárstvo približujeme ako východisko organizačné, no nie hodnotové. Vo vzťahu k morálno-filozofickému profilu dekabristov Masaryk stroho konštatuje: „Duševne a mravne boli dekabristi výkvetom dobovej ruskej spoločnosti“ (Masaryk, 1995, s. 81 – 82).

Z čias vlády Alexandra I. Masaryka zaujme inštitúcia Svätej aliancie ako pokus reštaurovať monarchistické režimy po definitívnej porážke Napoleona v spolupráci s Ruskom. Nezaobrá sa reflexiou krúžkov tohto obdobia, ako boli tzv. Ľubomudri či krúžok Stankieviča. Ak približuje povahu dekabristického hnutia, pozornosť venuje hlavne pôsobeniu P. I. Pestelja, pričom sleduje hlavne kontext ich politického a v menšej miere sociálneho myslenia, s dôrazom na snahy koncipovať ústavu podľa západných vzorov.

Vyššie uvedené poznámky na adresu diela (diel) Masaryka, Florovského a ďalších autorov nebagatelizujú či neznevažujú ich filozoficko-historické skúmania. Lektúra ich prác nás však presvedčila o tom, že práve obdobie osvietenstva je potrebné doplniť či precizovať; pritom náš text nenárokuje si na komplexnosť v zmysle „poslednej pravdy“.

Textovým východiskom sú pre nás priam kánonické práce A. Walického, V. V. Zeňkovského či F. Coplestona, ale aj tie, ktoré sú výsledkom „nových čítaní“, interpretačných výstupov, teda A. V. Malinova, S. A. Nižnikova, I. V. Grebeševa, či A. Ostrowského. Ak by sa javilo ako nenáležité použitie diel poľskej proveniencie, radi by sme zdôraznili, že poľské akademické prostredie predstavuje dlhodobo jedno z najvýznamnejších svetových centier skúmania ruského filozofického myslenia – spoločne s čínskym –, a to aj napriek tomu, či možno práve vo vzťahu k vzájomnej negatívnej historickej skúsenosti, ktorá tieto krajiny postretla.

Ak sa vrátíme k autorom, resp. k literatúre, ktorú zužitkovávame v našej štúdiu, je potrebné upozorniť na dva signifikantné prístupy. Prvý by sme mohli označiť ako systematický, pričom vykazuje dve podstatné tendencie pri skúmaní osvietenstva, ale aj širšie vnímaných dejín ruskej filozofie. Príkladom jednej z nich pre nás môže byť prístup pravoslávnej historiografie vymedzený A. P. Fedotovom. Exempárne intencie tejto tendencie realizuje Florovskij, ktorý zreteľne stanovuje tematický filter,

prostredníctvom ktorého nahliada na genézu ruského myslenia a duchovnosti. Druhú zo systematických tendencií zastupujú autori ako spomínaný Miljukov (1910) a ešte výraznejšie zo súčasných autorov Malinov (2003; 2012). Tento historik ruskej filozofie vo svojich prácach mapuje vybrané filozofické motívy (problém človeka, sociálno-filozofické idey, morálna filozofia, dejiny a rozum, úžitok a všeobecné blaho) a ich spracovanie naprieč celým spektrom ruských osvietených mysliteľov hlavne 18. storočia; alebo sa zaoberá charakteristikou tvorby postáv, ktorých odkaz si vyžaduje osobitú pozornosť (G. S. Skovoroda, V. N. Tatíščev, M. V. Lomonosov).

Druhý prístup skúma formovanie a transformáciu filozofických názorov v ich historickom slede, identifikuje stimuly pre ich formovanie, odhaľuje obsahové kontinuu a tiež popisuje originálne či nové intelektuálne formácie a prostredia, z ktorých vychádza osvietené myslenie ruskej proveniencie. Ide o prístup, ktorý interpretuje genézu a metamorfózy myslenia na pozadí kultúrnych a spoločenských reálií súdobého Ruska i sveta. To máme možnosť vidieť u Zeňkovského, Masaryka, Nižnikova a Grebeševa, Coplestona či Walického. Tento druhý prístup si osvojujeme ako základ pri koncipovaní nášho textu.

V samostatnej časti štúdie sa budeme venovať práve problematike periodizácie osvietenkej doby v ruskom prostredí, kým v jej ďalšej časti zasa analýze osobitých prostredí, v ktorých sa osvietené myslenie rozvíja. Nerezignujeme pritom na využitie poznatkov, ktoré sa nachádzajú aj v ostatných nami reflektovaných dielach.

Sme presvedčení, že skúmanie ruského osvietenstva nám umožní odhaliť priestor a zároveň celkom konkrétny úsek v geneológii ruského myslenia, ktorá často absentuje pri snahách historikov filozofie interpretovať zdroje, príčiny a povahu ruského sekulárneho, anarchistického, resp. radikálneho myslenia. Myslenia, ktorého najvýraznejším prejavom bola revolúcia 1917. roku. Pôjde však len o naznačenie priestoru, samotnú povahu problematiky nemožno náležite uchopiť v podobe jednej štúdie. Myslíme si, že takáto „topografická črta“ nielenže nemusí byť márna, ba môže sa stať hodnotnou pre tých, ktorých ruské radikálne myslenie a jeho genéza zaujíma ako predmet kritických skúmaní.

Osvietenstvo v ruskom prostredí z pohľadu histórie idey²

V historicko-periodizačnom pohľade na ruské osvietenstvo by sme v prácach Walického, podobne ako aj Coplestona, Zeňkovského či Masaryka mohli identifikovať zhodu v tom, že v ruskom kontexte sa profilujú tri etapy osvietenstva.

Vstupné, akési predosvietenské obdobie, následné obdobie osvietené, spájané s vládou Kataríny II. a obdobie záverečné. V dielach spomínaných autorov by sme našli zhodu aj v tom, že to, čo by sme mohli nazvať prológom osvietenstva sa v ruskom prostredí formovalo niekoľko desiatok rokov. Líšia sa však mierou pozornosti, ktorú tejto fáze venujú. M. A. Maslin akúsi prípravnú fázu vstupu do éry osvietenstva, t. j. predosvietenskú dobu charakterizuje nasledovne: „Ruská filozofia druhej polovice XVII. – začiatku XVIII. storočia zložitým a často protirečivým spôsobom spájala črty scholastiky, renesancie, jej dobe vlastného novovekého myslenia spoločne s počiatkami formujúceho sa osvietenstva“ (Maslin, 1990, s. 35).

Štúdium dostupných zdrojov nám umožňuje identifikovať dve dôležité oblasti, na ktoré sa sústreďujú naša pozornosť našich dejinofilozofických skúmaní: otváranie sa ruského prostredia západnému svetu, pôsobenie Petra I. a jeho reformná činnosť s dominantným zastúpením cirkevnej reformy.

K uchopeniu procesu zblížovania Rusi so Západom zaujímavým spôsobom pristupujú autorky M. S. Kiseľevová a T. V. Čumakovová (Kiseľeva – Čumakova, 2009). Okrem živelných prienikov či interakcií, ktoré boli sprievodným javom prevažne vojenských konfliktov, sa autorky zaujímajú o také podoby konfrontácií, ktoré mali inštitucionálny alebo programový charakter. Prináležia tu snahy Borisa Godunova medzi rokmi 1601 – 1603 vysielat' deti významných ruských rodov študovať na Západ, hlavne do Francúzska, Británie i nemeckých krajín. Pokus Godunova je autorkami hodnotený ako nepodarený, lebo žiadne z osemnás-

² Výraz „idey“ namiesto filozofia či filozofické myslenie si zapožičiavame od A. Walického (2005). Ten vo svojich dielach používaním pojmu idea a dejiny či história idey zdôrazňuje, že v ruskom prostredí sa formovanie myslenia nevzťahuje na ponímanie filozofie tak prísne ako v prípade dejín filozofie západnej proveniencie.

tich takto europeizovaných detí sa do Ruska nevrátilo. Jeden z týchto žiakov, Nikifor Alfer (Никифор Алфер), známejší ako Mekepher Alphery sa po skončení štúdia na univerzite v Cambridge stal v roku 1618 rektorom Woolley College (Huntingdonshire).

Aj napriek tomu, že Ostrowski (2016) počiatky formovania osvietenstva spája s rokmi 1725 (založenie Akadémie vied v Sankt Peterburgu) a 1755 – kedy je na koncepčnom základe osnovanom Ivanom Ivanovičom Šuvalovom (1727 – 1797) a s veľkým pričinením jej prvého rektora M. V. Lomonosova založená Jelizavetou Petrovnou (dcérou Petra I. Veľkého) Univerzita v Moskve – je zaujímavé, že zdôrazňuje taktiež aspekt systematického a programového prístupu. Uvedené momenty nie sú Ostrowskim vnímané len ako periodizačné oporné body, poukazujú totiž na jeden z charakteristických znakov osvietenstva, ktorý sa projektoval aj do ďalších období v dejinách ruského myslenia. Ide o myslenie rozvíjané pod priamou kontrolou oficiálnych štátnych orgánov, často pod drobnohľadom samotného cára. Ostrowski používa pre označenie tejto črty výraz „legálny“.³ Uvedená črta viaže na seba ďalšiu charakteristiku osvietenstva, ktorej počiatky sú spájané práve s vládou Petra I. a majú výrazné pokračovanie aj za vlády Kataríny II. Ostrowski hovorí o „umelosti osvietenkej doby v Rusku“ (Ostrowski, 2016, s. 78). Nerozumieme tým nič iné ako to, že myšlienky európskeho osvietenstva sú implementované do ruského prostredia „zhora“, programovo importované do domáceho, teda ruského prostredia samotným cárom, resp. z jeho vôle a s jeho zvo-

lením. Tendenciu „zvrchu, nariadením reformátora“ akcentujú aj Kiseľevová s Čumakovou (Kiseľeva – Čumakova, 2009, s. 39).

V práci Zeňkovského sa proces intelektuálneho zblížovania Ruska so Západom spája s pôsobením cára Alexeja Michajloviča, otca Petra I. Slovanmi Zeňkovského: „Po období Smuty⁴ sa priamy vplyv Západu na Moskvu a jej vzdelanosť mimoriadne intenzifikuje – obzvlášť za vlády cára Alexeja Michajloviča“ (1991, s. 59).

O nadväznosti na Alexeja Michajloviča v oblasti reformy štátnej správy a jej byrokratické hovoriť aj Masaryk (1995).

S identickým medzníkom vyjadrujú súhlas aj spomenuté súčasné historičky ruskej filozofie Kiseľevová a Čumaková (2009), pričom určujúcim momentom sa pre nich stáva obdobie po Veľkom Moskovskom sobore, ktorý sa konal v rokoch 1666 – 1667. Zásadným sa z pohľadu autoriek stáva aj preto, že sekularizované postoje sa stávajú dôležitým nástrojom využívaným v politickom boji.

V podobnom duchu uvažuje aj Florovskij, pričom poukazuje na to, že Peter I. nebol v istom dôležitom – západníckom – ohľade úplným „pionierom“: „Peter I. rozhodne nebol prvým západníkom a rozhodne tiež nebol jediným v Moskve na konci 17. storočia. Smerom k Západu sa Moskovská Rus obrátila už omnoho skôr. Peter sa tak v Moskve stretol už s celou generáciou, ktorá vyrastala a bola vychovaná v myšlienkach o Západe, ak nie priamo v západných myšlienkach“ (Florovskij, 2015, s. 123).

Práve petrovské obdobie býva najčastejšie vnímané ako *proto*, t. j. vstupná, počiatková éra ruského osvietenstva. Pohľad na zblížovanie Rusi so západným myslením, a to nie len filozofickým, v tejto fáze, v dobe Petra I., zdôrazňuje nemecké vplyvy; prejavuje sa to aj v používaní výrazu Nemeč v uvedenom období. Išlo o výraz, ktorý sa udomácnil ako synonymum pre cudzinca – imigranta, nezávisle na pôvode

³ Ide o alúziu výrazu *legálny marxizmus*. Ten je viac udomácnенý a Ostrowski ho využíva ako motív, ktorý „zainteresovaným“ čitateľom môže veľa napovedať, no pre iných si vyžaduje dovysvetlenie. Za predstaviteľov legálneho marxizmu sú považovaní P. B. Struve, N. A. Berďajev či S. N. Bulgakov. Pod legálnym marxizmom môžeme rozumieť názorovo nejednotný, no silný prúd prokapitalisticky orientovaného socialistického myslenia, ktorý bol spojený s rozvojom ruského kapitalizmu. Mal k dispozícii vlastné legálne vydávané časopisy a jeho predstavitelia pôsobili na univerzitných katedrách. Bol pre neho príznačný objektivizmus a snaha potláčať individualisticky chápanú morálku. V Ostrowského podaní má použitie výrazu legálny funkčný rozmer aj v tom zmysle, že svoju prácu realizuje v nadväznosti práve na tvorbu N. K. Berďajeva, teda na odkaz jedného z predstaviteľov legálneho marxizmu v Rusku.

⁴ Smuta, Období zmätkov (tiež Vláda samozvancov, rus. Смутное время) je obdobím v ruských dejinách medzi rokmi 1598 až 1613. Predstavuje prelomovú, „kritickú“ epochu, t. j. označuje hlbokú vnútornú a vonkajšiu politickú krízu moskovského štátu. V podstate znamenala dlhoročnú občiansku vojnu s častými zmenami vládcov, nelegitímnych následníkov trónu po vymretí dynastie Rurikovcov a nástupe Romanovcov na ruský trón.

tohto človeka. Bolo možné stretnúť sa s nasledujúcimi označeniami: „Nemci škótskej zeme, Nemci francúzskej zeme, Nemci švédskej zeme“ (Kiseľeva – Čumakova, 2009, s. 26). Vidíme teda, že v ruskom osvietenstve pôsobili aj vplyvy škótske, francúzske a švédske. Nemecské vplyvy boli zamerané na praktické, hlavne vojenské záležitosti. Proces spájania sa s potrebami praxe za vlády Petra I. má svoj vplyv aj na povahu interakcií medzi Ruskom a západným myslením. Prejavuje sa to existenciou tzv. inšpiračného fenoménu, ktorý autorky nazývajú „militárnym intelektualizmom“⁵ (Kiseľeva – Čumakova, 2009, s. 26). Išlo o využívanie skúseností a rád cudzincov, najímaných dokonca z radov vojnových zajatcov a majúcich skúsenosti s vojenstvom. Vyššie použitý výraz zdôrazňuje viac povahu preferovaných poznatkov než príslušnosť týchto cudzincov. Táto poznámka je z nášho pohľadu zásadná, lebo v ruskom prostredí vojenský element tvorí dlhodobu osobitú odbornú-filozofické prostredie či zázemie.

Pozíciu, ktorá kladie dôraz na praktický rozmer osvietenstva uvedeného obdobia – na využitie osvietenského myslenia, hlavne nemeckej proveniencie, na také účely ako je tvorba silnej armády a efektívne administratívne spravované štátu – zastáva aj Ostrowski (2016).

Z pohľadu intelektuálnych dejín je potrebné priblížiť vplyvy inej, poľskej proveniencie: „Poľsko, krajina, s ktorou sa Rusko nachádzalo dlhé obdobie vo vojnovom stave, sa stalo prvým šíriteľom západného vplyvu a zdrojom nového poznania“ (Kiseľeva – Čumakova, 2009, s. 27). Boli to preklady diel poľských autorov – básnické, etické, filozofické, ale aj historické či teologické rozpravy, prostredníctvom ktorých sa ruské myslenie oboznamovalo s tým západným. Autorky pritom zdôrazňujú, že „časť z nich bola prepracovaním starších stredovekých diel pôvodne písaných po latinsky“ (Kiseľeva – Čumakova, 2009, s. 27). V podobe akéhosi intelektuálneho átria či foajé vystupovali územia Bielej Rusi a Malo Rusi (Ukrajiny). Prechod cez túto pomyselnú bránu stelesňovalo Kyjevsko-Mohyljanské kolégium,⁶ ktoré malo silné intelektuálne väzby na druhú najstaršiu zaalpskú univerzitu – univerzitu v Krakove.

V tejto súvislosti možno spomenúť aj nezastupiteľné miesto Ordo Sancti Basilii Magni⁷ pri šírení západných myšlienok.

Ruské historičky filozofie pri hodnotení doby Petra I. v kontexte formovania ruského myslenia v interakcii s myslením západnej proveniencie zdôrazňujú nezastupiteľný význam prekladateľskej činnosti do ruského jazyka: „V porovnaní s predchádzajúcimi storočiami sa vďaka prekladom rozšíril okruh knižných zdrojov. Objavil sa nový typ vzdelanca, ktorý sa začal orientovať na široký intelektuálny kontext súdobej európskej barokovej duchovnej kultúry“ (Kiseľeva – Čumakova, 2009, s. 39).

Dominuje však dôraz na exploataciu osvietenského myslenia ako praktickú nevyhnutnosť doby Petra I. Približuje ho aj ďalší zo súčasných historikov ruskej filozofie V. N. Ponomarev: „Rusko potrebovalo človeka reagujúceho na potreby doby, človeka schopného nielen postihnúť celý svet plný protirečení, no zároveň sformulovať vedecký filozofický systém, ktorý by zohľadňoval osobitosti národných dejín, jazyka, povedomia spoločnosti a kultúry. V situácii vzájomného zápolenia názorov a ideí, ktorá bola tak príznačná pre XVIII. storočie, mal byť schopný obhájiť svoje presvedčenie, svoju pravdu“ (2013, s. 159). Stelesnením tohto ideálneho archetypu nového Ruska mal byť M. V. Lomonosov, o ktorom sa ešte zmienieme. Umožňuje nám to uprieť pohľad na druhú dominantnú rovinu chápania vstupnej fázy ruského osvietenstva – posúdiť reformnú činnosť Petra I. Je to činnosť *vizionára v štáte*, ktorá býva hodnotená ako tá najzásadnejšia v dejinách Ruska. „Peter neurobil len reformu krajiny, on menil spôsob vnímania sveta v Rusku a Ruska vo svete,“ hovorí T. B. Artemjevová (2009, s. 41), pričom jeho činnosť nazýva „ontologickými reformami“ (2009, s. 41).

Ako sme uviedli v predchádzajúcej časti štúdie, Masaryk vo svojej periodizácii spája práve zlom novovekých ruských dejín s Petrom I. Zdôrazňuje význam reforiem Petra I., ktoré sú „vo filozofických úvahách o Rusku dôležitou, hlavnou súčasťou“ (Masaryk, 1995, s. 48) a na inom mieste dodáva: „V skutočnosti bola jeho reforma revolúciou, ktorej prebúdajúce sa storočie osvietenské a humanitné diktovalo program“ (Masaryk, 1995, s. 50). Masaryk taktiež zdôrazňuje význam cirkevnej reformy:

⁵ Rus. *милитарный интеллектуализм*.

⁶ Je známejšie ako akadémia. Štatút akadémie mu (jej) udelil až Peter I. začiatkom 18. storočia.

⁷ Rád svätého Bazila Veľkého.

„Najplnšie vyjadrenie dosiahol Petrov absolutizmus v reformách cirkevnej správy“⁸ (Masaryk, 1995, s. 53). Tu je zaujímavé Masarykovo hodnotenie podnetov tejto reformy: „In concreto boli to vplyvy protestantské“ (Masaryk, 1995, s. 53). Poukazuje na to, že bol to práve Feofan Prokopovič, kto razil túto protestantskú líniu, pričom oponoval mu Javorskij; „ten reprezentoval katolícky smer konzervatívnych teológov a cirkevných politikov“ (Masaryk, 1995, s. 54). Ide o názory, ktoré iní historici ruskej filozofie v súvislosti s cirkevno-politickou reformou Petra I. neuvádzajú. Navyše, poznámky Masaryka prečnievajú nad ostatnými⁹ teoretikmi aj tým, že akcentujú práve filozofický rozmer.

Podobne ako u Masaryka, aj v dejinno-filozofickom diele Zeňkovského sa stretávame s tvrdením, ktoré zdôrazňuje sekulárny rozmer politiky cára: „S nástupom Petra I. sa začala formovať nová inteligencia, ktorá sa vo všetkom riadila svetskými záujmami a ideami, hlásala namiesto ideálu Svätej Rusi ideál Veľkej Rusi“ (Zeňkovskij, 1991, s. 91).¹⁰ Práve v zdôraznení prechodu od *svätosti* k *veľkosti* Rusi sa širšie otvára reformná činnosť imperátora, na čele ktorej a zároveň v jej fundamentoch stojí cirkevná reforma. Ako podotýka Florovskij: „Novosť Petrovej reformy nebola v západníctve, ale v sekularizácii“ (Florovskij, 2015, s. 123).

⁸ Masaryk zvyrazňuje nekompromisnosť cirkevnej reformy Petra I., snáď aj preto uvádza doslovný text prísahy členov Najsvätejšieho synodu: „Vyznávam a prisahám, že najvyšším sudcom tohto duchovného kolégia je sám panovník všetkých Rusov“ (cit. podľa Masaryk, 1995, s. 54). Približuje slová Petra I., ktoré predniesol udierajúc sa do hrude pred duchovnými hodnosťami „Tu je váš patriarcha“ (cit. podľa Masaryk, 1995, s. 54). Postavenie patriarchu rovná sa ruského monarchu umocňovali aj slová Feofana Prokopoviča, ktorý „nazval svojho cisárskeho ochrancu *pomazaným*, gréckym slovom *christos*“ (Masaryk, 1995, s. 54).

⁹ Mohli by sme uviesť aj nasledovné vymedzenie ambícií petrovskej doby: „Snaha cirkvi o vytvorenie vlastných ruských škôl a akadémií, snaha rozvíjať a ovládať duchovné poznanie z jednej strany; snaha získať praktických, schopných a znalých staviteľov, lodiarov, delostrelcov atď. zo strany svetskej moci – to sú hlavné záujmy danej doby“ (Kiseľeva – Čumakova, 2009, s. 27).

¹⁰ Je možné spomenúť, že priam identickú formuláciu nachádzame aj v inom súčasnom diele (Nižnikov – Grebešev, 2016, s. 66).

V predchádzajúcej časti štúdie sme zdôraznili, že Florovského optika je jasne a zároveň pomerne úzko profilovaná. No aj v takomto pohľade sa práve rozmer sekulárnosti a význam cirkevnej reformy javí ako kľúčový. O dopade tohto Petrovho pôsobenia na formovanie ruského myslenia píše: „Prebieha akási polarizácia duchovného života v Rusku. Ruská duša sa rozdeľuje a je napínaná medzi dvoma stredobodmi sveta: cirkevným a svetským. Reforma predstavovala zlom a určité napätie v duchovných hĺbinách“ (Florovskij, 2015, s. 123). Je možné doplniť, že Florovským je daný zlom vnímaný ako zlom negatívny a úpadkový. Zároveň musíme doložiť, že hľadanie informačných východísk len prostredníctvom diela uvedeného autora by mohlo skresľovať náš pohľad na sledovanú tému. Komplexnejší pohľad na reformnú činnosť Petra I. a na postavenie cirkevnej reformy nachádzame v nasledujúcom vyjadrení: „Reformy Petra I. boli v oblasti jazyka, kalendára, životných, stavebných a vojnových inovácií a tiež formovania vzdelávacieho systému a tvorby prvej akademickej inštitúcie. Bez cirkevnej reformy Petra I. a Feofana Prokopoviča by v tradicionalistickom štáte bolo možné len ťažko zrealizovať taký zásadný intelektuálny prelom“ (Kiseľeva – Čumakova, 2009, s. 27). Ako nami citované autorky zdôrazňujú, význam cirkevnej reformy bol predovšetkým v prelomení morálno-hodnotovej bariéry vtedajšieho, takmer stredoveko-patriarchálneho sveta v myslení a prijímaní sveta inak, než byť zakorenený v pravoslávnom konzervativizme. Na to poukazuje aj A. V. Malinov (2012). V podobnom duchu píše aj S. A. Nižnikov s I. V. Grebeševom (Nižnikov – Grebešev, 2016).

„Pre dobu vlády Petra I. je typické, že ideologické programy boli vydávané v podobe zákonov“ (Florovskij, 2015, s. 125). Uvedená poznámka je Florovským formulovaná ako priama reakcia na *Duchovný reglement*.¹¹ Môžeme to vnímať ako jednu z poznámok Florovského, ktorá dotvára osvietenský ráz doby, resp. jej kontext a problémy. S obdobnými úsudkami sa môžeme stretnúť aj u Artemjevovej (2009) či Miljukova, ktorý dáva tejto tendencii pomenovanie „legislománia“ (1910, s. 490).

Imperátor Peter I., jeho pôsobenie a vplyv v rôznych oblastiach ruského života je predme-

¹¹ Rus. *Духовный Регламент*.

tom častých odborných i laickejších diskusií. Radi by sme vysvetlili ich dosah na filozofické myslenie tých čias.

Pri hodnotení vplyvu reforiem Petra I. na formovanie „ducha“ Ruska je možné konfrontovať sa s dvoma pozíciami, ktoré prezentujú dvaja klasici štúdia dejín ruskej filozofie – Andrzej Walicki a Frederic Copleston. Nazdáva-me sa, že práve uvedení historici filozofie ponúkajú hlbší pohľad na zmienený problém.

Prvá z pozícií je pregnantne vyjadrená Fredericom Coplestonom: „Peter I. s určitosťou nebol filozof“ (2009, s. 21). Je zrejmé, že uvedená pozícia nemusí ešte vypovedať o povahe jeho vplyvu, no ilustruje jednoznačnosť pozície vyprofilovanej F. Coplestonom vo vzťahu k prednesenej otázke. Výraznejšiu výpovednú hodnotu majú však nasledovné myšlienky Coplestona: „Zaujímalo ho predovšetkým to, aby mladým Rusom vytvoril možnosť získať vedecké a technické poznatky a taktiež náležite pripraviť vzdelaných úradníkov pre prácu v štátnej službe. No jeho otvorenie sa na Západ rozhodne znamenalo, že západné filozofické myšlienky, spoločenské a politické idey začnú nakoniec pôsobiť na uvažovanie vzdelanej vrstvy spoločnosti“ (2009, s. 21). Copleston teda prienik filozofických myšlienok s každodennou, nefilozofickou realitou vníma ako sekundárny a rozhodne nepriamy produkt štátnickej činnosti Petra I. vedúcej k formovaniu silného impéria.

Aj pre Andrzeja Walického sa stáva otáznym to, do akej miery bola snaha podnecovať filozofické myslenie priamym zámerom Petra I. Pri spracovaní danej problematiky Walicki zdôrazňuje: „V rozhovore s patriarchom Adrianom (v roku 1700) o nevyhnutnosti zmien v moskovskej Akadémii Slovano-Grécko-Latinskej úplne obišiel otázky náboženské. Navrhoval úplne eliminovať zo školského programu teológiu i filozofiu a nahradiť ich výučbou praktických náuk: medicínou, stavebníctvom...“ (Walicki, 2005, s. 25). Svoje úvahy teda opiera o to, že Petrom I. iniciovaná transformácia starej cárskej Rusi na impérium sa týkala predovšetkým utilitárne vnímanej modernizácie krajiny, jej hospodárstva a armády. Týmto spôsobom sa názory Walického čiastočne podobajú pozíciám Coplestona. Je potrebné však dodať, že na strane druhej Walicki uvažuje o tom, že „Peter I. bol prvým ruským cárom, ktorý sám seba považoval za sluhu štátu, za

cieľ svojej činnosti považoval všeobecné blaho“ (Walicki, 2005, s. 30). Vo svojom videní vtedajšieho ruského sveta vychádza aj z toho, že blízkymi spolupracovníkmi či radcami Petra I. boli takí myslitelia ako Feofan Prokopovič (1681 – 1736), absolvent Kyjevskej akadémie, či tiež historik Vasilij N. Tatiščev (1686 – 1750), ktorým osvietenské myšlienky neboli neznáme. Na spoluprácu Petra I. s Prokopovičom, rovnako ako na motív služby Rusku, poukazuje aj Florovskij pri popise dopadov reformných snáh Petra I. na Rusko, snáh, ktoré nadobudli ráz „policajného štátu. Hlavným zámerom je vytvoriť a do regúl usporiadať život celého štátu, národa a každého jednotlivca v jeho vlastný prospech, v prospech všeobecný a všeobecné blaho“ (Florovskij, 2015, s. 124).

Walicki zároveň dodáva, že Peter I. svojím legendárnym otvorením dverí či okna smerom na Západ nepochybne vytvoril priestor na formovanie osvieteneckého myslenia v Rusku, a to minimálne tým, že do Ruska začali prichádzať myšlienky a práce osvieteneckých mysliteľov, ktoré tu nachádzali (našli) svojich čitateľov a pozorných recipientov.

Dovolíme si tvrdiť, že z oboch pozícií je badateľný príklon k neprogramovému prístupu rozvoja filozofického myslenia v Rusku Petrom I., čo v oboch pozíciách neneguje zásadnosť tohto obdobia pre formovanie vstupných rámcov, atmosféry a celkového ducha formovania osvieteneckého myslenia. Walicki – na rozdiel od Coplestona – nie je taký kategorický pri hodnotení filozofickej (ne)vzdelanosti samotného Petra I. Práve takéto uvažovanie možno vnímať ako umiernenější prístup; v postojoch Petra I. umožňuje hľadať osvieteneckého ducha v procese premien vtedajšieho štátu. Na tomto mieste by bolo možné „prizvať“ do diskusie aj Masaryka. V „polemike“ s Walickým a Coplestonom o filozofickej fundovanosti alebo len a výlučne praktickej orientácii Petra I. by Masaryk súhlasil s istou mierou filozofickej vzdelanosti, filozofickou „náturou“ imperátora. To sa prejavuje aj v hodnotení dvoch ciest Petra I. na Západ: „Peter sám všetkým dával dobrý príklad, šiel do Európy (prvá cesta 1697) učiť sa ako obyčajný robotník (...). Druhá cesta, devätnásť rokov po prvej, bola viac venovaná vede a umeniu. Vtedy napr. pojal plán založiť akadémiu“ (Masaryk, 1995, s. 49). Ako zdôrazňuje, formovanie Ruska pod-

Ľa západného vzoru bolo vedené ruka v ruke s vnútornou kultiváciou samotného Petra I.

Konkludujúc poznámky k tejto fáze možno súhlasiť s A. Ostrowským v tom, že výraznou črtou tohto obdobia je šírenie „osvietenstva“ a implementácie osvietenských ideí „zhora“. Presadzovať a šíriť osvietenské idey „zhora“, prostredníctvom cárskych reglementov, stalo sa jedným z rozmerov politiky Petra I., no je vlastný aj nasledujúcej – katarínskej ére.

Určujúca je tu osobnosť samotnej panovníčky. Katarína II „zaviedla novú kvalitu kontrolovaného vplyvu slobodného filozofického myslenia“ (Ostrowski, 2016, s. 79). Jej postoj k myšlienkam osvietenstva nazýva Ostrowski ako „deklaratívny“ (Ostrowski, 2016, s. 80). Katarína II. sa hlásila k myšlienkam osvietenstva, považovala Montesquieho *Ducha zákonov* za svoju modlitebnú knihu, no „nikdy nerezignovala na absolutistickú moc a imperiálne aspirácie. Podriaďovala tomuto cieľu všetky plány a aktivity, čo bolo bezpochyby v rozpore s fundamentálnymi osvietenskými ideami“ (Ostrowski, 2016, s. 80). Na strane druhej to zaujímavovo koloruje katarínsky ráz ruského osvietenstva a akúsi jeho novú kvalitu.

K istej miere kvalitatívnej odlišnosti doby Petra I. a Kataríny II., teda ranej fázy a fázy, ktorej by mohol prináležať názov, vrcholná, prispieva aj Miljukov píšuc: „Súčasníci pochopili, že katarínska epocha nebola len pokračovaním tej petrovskej, ale tvorila voči nej aj ostrý kontrast“ (1910, s. 390 – 391). A súc poplatný jazykovému naratívu doby dodáva: „Peter dal Rusku telo a Katarína doň vdýchla dušu“ (1910, s. 391); čo si presnejšie predstaví pod týmto vdýchnutím duše a tiež ako vnímať to, čo Ostrowski nazýva deklarativným bude predmetom ďalšieho obsahu štúdie.

Obdobie najvýraznejšieho rozvoja osvietenského myslenia sa bez zásadnejších názorových rozporov zvykne spájať s obdobím vlády Kataríny II. medzi rokmi 1762 – 1774, resp. až rokom 1789.¹²

Spomenuli sme, že obdobie Petra I. je výrazne poznačené nemeckým osvietenstvom. Pre katarínske obdobie je príznačný francúzsky vplyv, no možno spoločne s Masarykom konštatovať, že „nebol jej neznámy Locke“ (Masaryk, 1995, s. 58).

Ide o obdobie, kedy sa sama otvorene hlási k myšlienkam osvietenstva ťažiskovo francúzskej proveniencie: „Snažila sa urobiť z francúzskej osvieteneckej filozofie nástroj vlastnej politiky, vnútornej i zahraničnej“ (Walicki, 2005, s. 37 – 38). Považovala sa za žiačku francúzskeho osvietenstva a mimoriadne za žiačku Montesquieho. Vysoko hodnotila jeho *Duch zákonov*. Jeho dielo považovala za svoju „modlitebnú knihu“ (Walicki, 2005, s. 39). Viedla intenzívnu korešpondenciu s Diderotom a Voltairom. Diderot dokonca v roku 1773 využil jej pozvanie a strávil v intenzívnom kontakte s imperátorkou päť mesiacov v Petrohrade.¹³ Tento pobyt mal ale na Diderota opačný vplyv, než Katarína II. očakávala. Diderot bol z Petrohradu sklúčený.

Je to obdobie, kedy sa Katarína II. snaží nadviazať kontakt aj s Rousseauom, no ten ponuky na podporu jeho tvorivých aktivít odmietal. Ako spomína Walicki (2005), akoby sa bál zneužitia autority svojho mena inou autoritou – Katarínou II., autoritou, ktorej povahou a monarchistickým pôvodom pohrdal.

O rozhodujúcom vplyve Kataríny II. pri formovaní osvieteneckého myslenia v Rusku vypovedá aj ďalšia poznámka Walického: „Je možné dokonca povedať, že jej úloha bola v istom zmysle centrálna – nie kvôli jej ‚filozofii‘, ale preto, že všetci významnejší ruskí myslitelia, ktorí boli jej súčasníkmi, snažili sa vyjadriť k jej koncepcii, viedli s ňou skrytú alebo priamu polemiku“ (2005, s. 38). Katarína II. je teda vnímaná ako vplyvná, ba priam určujúca intelektuálna a filozofická autorita doby, ktorá sa sama snaží myšlienky osvietenstva problematizovať, no zároveň aj realizovať a v istom zmysle aktualizovať vo vzťahu k vtedajším pomerom Ruska. O postavení Kataríny II. ako arbitra v otázkach filozofických i spoločenských sa budeme môcť ešte presvedčiť.

Za dôležité na tomto mieste považujeme zdôrazniť, že Katarína II. predstavuje pre formovanie osvietenstva nielen autoritu, ale zásadný zlom. Jej pôsobenie možno vnímať ako nezastupiteľné pre všetky tri obdobia formovania osvietenstva v ruskom prostredí. V jej dobe, nazvanou katarínska, tak dochádza k rozmachu osvietenských ideí, ako aj k ich re-

¹² Katarína II. vládla v rokoch 1762 – 1796.

¹³ Organizátorom cesty Didetota bol ruský veľvyslanec vo Francúzsku a blízky priateľ Helvécia D. A. Golitsyn (Zeňkovskij, 1991).

vízii po povstaní Jemeliana Pugačova, ako aj k absolútnej reakcii po roku 1789.

Katarínska doba ako „intelektuálny barometer“ indikuje osud tvorivého odkazu A. N. Radiščeva, presnejšie jeho najpopulárnejšieho diela – *Cestovania z Petrohradu do Moskvy* (2010). Katarína II. už počas svojej moskovskej korunovácie (1762) vydala nariadenie, ktoré zriadilo tzv. pážací zbor; ten mal štyridsať členov (Komorovský, 2010). Jeho súčasťou bol aj Radiščev. Bol tiež medzi tými pážatami, ktoré v roku 1766 Katarína II. vyslala na zahraničné štúdiá, presnejšie do Lipska. Tu mali získať predovšetkým právnické vzdelanie.

Pre Radiščeva je tu dôležitým momentom knižný dar od akéhosi ruského cestujúceho. Týmto darom bola kniha Helvetia *O duchu*. Komorovský (2010) považuje lektúru tejto práce za kľúčový moment vo formovaní Radiščevovho slobodného myslenia. Zároveň predstavovala úvod k štúdiu takých osvieteneckých filozofov ako Rousseau a Diderot.

V roku 1771 sa Radiščev vracia do vlasti. Prichádza do atmosféry najliberálnejšej „náladu“ Kataríny II. Prichádza do prostredia presýteného *Duchom zákonov* Montesquieua. Zároveň citlivo vníma realitu každodenného života v krajine, ktorá bola v príkrom rozpore s tým, čo sa snažila Katarína II. prezentovať Diderotovi a iným.

Radiščeva možno vnímať ako produkt katarínskej doby hlavne preto, že súc opojený osvietenkými myšlienkami neprítakáva iba výsostne populárnym, resp. procárskym, prorežimným názorom a nedeclaruje iba to, čo sa páči oficiálnej moci. Radiščev zastáva „post“, pozíciu emancipovaného, mysliaceho človeka so zámerom niečo zmeniť, prispieť k rozvoju a prospechu svojej krajiny i doby. Oslovuje ho možnosť konať, meniť a tiež pocit zodpovednosti za iných. Evidentný rozpor, ktorý sa snúbi so záujmom o osudy Ruska, privádza Radiščeva na osemnásťročnú cestu tvorby jeho najvplyvnejšieho diela. Je písané ako cestopis plný prvkov imaginácie v rôznych prevedeniach, ktoré Radiščeva stretávajú počas jeho cesty medzi *dvoma stolicami* Ruska. Žánrovo, ako to zdôrazňuje Komorovský (2010), Radiščeva oslovilo dielo *Dejiny oboch Indii* T. G. Raynala.¹⁴ Iného názoru je T. G. Masaryk, ktorý

konštatuje, že „vonkajšiu formu si Radiščev zapožičal od Sterna“ (Masaryk, 1995, s. 63), pričom neuvádza, o ktorú prácu ide; v menom registri sa dozvedáme že ide o Laurencu Sterna.¹⁵ Podľa nášho názoru má Masaryk na mysli Sternovo dielo *Sentimentálna cesta po Francúzsku a Talianku*.¹⁶

Radiščev tvorí aj počas veľkého spoločenského otrasu za vlády imperátorky, povstania vedeného Jemelianom Pugačovom v rokoch 1773 – 1774. Po tomto období dochádza u Kataríny II. k momentu prehodnocovania myšlienok a zámerov osvietenstva. V roku 1789, po Veľkej francúzskej revolúcii, dovtedajšie pochybnosti Kataríny II. smerujú k reakcionárstvu v jeho radikálnejších podobách. V rovnakom roku Radiščev píše posledné riadky svojho *Cestovania*.

22. júla 1789 dostal Radiščev od Nikitu Rylejeva, policajného náčelníka a predsedu cenzúrneho zboru v Petrohrade povolenie na vydanie svojej knihy, *Cestovania*.

Radiščev si zabezpečil tlačiarenský stroj a vytvoril si tlačiareň vo svojom dome, kde s tlačou začal v januári roku 1790. Vytlačilo sa, ako uvádza Komorovský (2010), približne 650 exemplárov. K čitateľom sa dostalo len niekoľko 32 – 70 exemplárov. Dodnes je zachovaných 17 exemplárov prvého vydania.

Vydavateľská činnosť Radiščeva a reakcia Kataríny II. vedú k jeho zatknutiu, internovaniu do Petropavlovskej pevnosti, k rozsudku hrdelného trestu, ktorý bol pozmenený na desaťročné vyhnanstvo na Sibíri. Reakcionárstvo Kataríny II. Zeňkovskij ilustruje slovami: „Po Francúzskej revolúcii Katarína II. rozhodla skonfiškovať všetky knihy Voltaira v obchodoch. Busta Voltaira, ktorá sa nachádzala v paláci, bola odložená do pivnice“ (1991, s. 87).

Reakčný postoj Kataríny II. nám dáva možnosť preklenúť sa do záverečného obdobia formovania osvietenstva v Rusku, ktoré je možné nazvať postosvietenstvom. Je spájané s vládou vnuka Kataríny II. – Alexandrom I. Za zmienku stojí názor Masaryka, ktorý v „reakčnej“ línii postosvietenstva spomína aj Pavla I., ako predchodcu Alexandra I., pričom význam

¹⁴ Fr. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770).

¹⁵ Masaryk uvádza jeho krtsné meno v podobe Lawrence (Masaryk, 1995, s. 393).

¹⁶ Angl. *A Sentimental Journey Through France and Italy* (1768). Vďaka Františkovi Marekovi existuje toto dielo aj v preklade do českého jazyka (Sterne, 1958).

a postavenie uvedeného monarchu približuje len tento historik ruského filozofického myslenia.

A tak záverečné obdobie, ktorému možno dať prívlastok postosvietenskej či reakčnej, je z pohľadu dejín filozofického myslenia interesantné aj tým, že vláda Alexandra I. je takým spoločensko-politickým pozadím, ktoré otvára priestor dvom odlišným charakteristikám jeho doby z protichodných ideových pozícií – Florovského a Masaryka.

„Epocha cárovny Kataríny sa javí ako dosť primitívna v porovnaní s touto triumfujúcou tvárou cára Alexandra I.“ (Florovskij, 2015, s. 176). Florovskij nekladie dôraz na triumfálnosť spojenú s historickým faktom, že to bol práve Alexander I., kto vtiahol do Paríža a ktorého kozácka jazda napájala kone vo fontánach záhrad vo Versailles. Píše: „Alexander nemiloval moc a nehľadal ju. Avšak sám seba vnímal ako nositeľa svätej myšlienky a s istotou priazňou sa z toho radoval“ (Florovskij, 2015, s. 180). Alexander I. prekonáva Katarínu svojim vzdelaním a vznešenosťou ducha, čo demonštroval aj týmto intelektuálnym darom: „V roku 1812 zostavil Alexander pre svoju milovanú sestru Katarínu Pavlovnu veľmi prestížny text *O mystickej literatúre*.¹⁷ Opakuje tu alebo skôr tlmočí cudzie rady a cudzí program. Na prvý pohľad je badateľné, že on sám si už všetko osvojil, bol vtiahnutý do tohto štýlu, zvykol si naň, jeho osobný vkus a zaujatosť sú už úplne sformované“ (Florovskij, 2015, s. 179). V svetle duchovných hodnôt, teda optiky Florovského je Alexander I. skutočným *osvietencom na tróne*, to jemu, nie Kataríne by mal po práve prináležať tento čestný titul.

Masaryk upriamuje pozornosť skoro výlučne na konštitucionalistické dobové úvahy a hlavne na konceptualizácie Karamzina, Sperského. Predmetom úvah politicko-ideologickej povahy sa tu stáva Svätá aliancia, postavenie barónky Krüderovej a Fotija (Photija) Spasského za čias Alexandra I., vrátane vplyvu oboch na monarchu. Z týchto východísk ponúka diametrálne odlišný pohľad na intelektuálne „zdatnosti“ a hodnotu výchovy Alexandra I. a jeho brata. Výchovu, ktorá im je sprostredkovaná stúpencom republikánskych ideí Laharpom hodnotí nasledovne: „Táto výchova oboch bratov bola vedená úplne

v duchu dobovej dvornej polovzdelanosti – bola povrchná a nedôsledná, princovia boli vychovávaní nielen Laharpom, ale aj spoločnosťou, v ktorej žili“ (Masaryk, 1995, s. 68). Rovnakú hodnotu ako úrovni vzdelania prisudzuje aj výsledkom politiky realizovanej Alexandrom I.

Obdobie záverečné, obdobie, ktoré zosobňuje Alexander I., rodí aj dva, resp. tri osobité fenomény, ktoré predznačili intelektuálnu i širšiu spoločensko-kultúrnu tvárnosť doby.

Ako prvý, resp. prvý a druhý uvedieme krúžok, presnejšie krúžky.¹⁸ M. A. Maslin v jednej zo svojich prác píše o *fenoméne krúžku* ako o symptomatickom prostredí formovania ruského filozofického myslenia, ktorý sa začína konštituovať v dobe Alexandra I. a „hmatateľnejšie“ dáva o sebe vedieť vlády Mikuláša I. O podmienkach formovania a povahe činnosti krúžkov hovorí: „Pre realizáciu zámeru venovať sa živej spoločenskej činnosti, ktorú si osvojilo ruské filozofické myslenie danej doby boli rámce oficiálnej filozofickej učnosti príliš tesné. Krúžok rovnako zmyšľajúcich ľudí sa stal najadekvátnejšou formou *filozofickej organizácie*“ (Maslin, 1990, s. 23). Jedným z nich je krúžok či spoločenstvo Ľubomudrov¹⁹ a druhým krúžok Stankieviča. Sú si blízke nielen „organizačne“, lež sú im blízke i myšlienkové východiská. Líšili sa hlavne osobnosťami svojich predstaviteľov.

Spoločenstvo Ľubomudrov bolo osnované v Moskve v roku 1823. Na čele spolku stáli „archívni mládenci“²⁰ (Zeňkovskij, 1991, s. 119), dvadsaťročný V. F. Odojevskij a jeho sekretárom bol osemnásťročný D. V. Venevetinov: „Členovia krúžku sa nazývali *ľubomudrami*, aby vyjadrili odlišnosť svojich názorov od francúzskej filozofie XVIII. storočia. V Európe ju vystriedala nemecká filozofia, ktorú študovali ako výrazný stimul filozofického prebudenia Ruska“ (Nižnikov – Grebešev, 2016, s. 86). Pre úplnosť možno dodať, že mimoriadny ohlas mala tvorba Schellinga. Patrili tu aj Alexander Ivanovič Košelev, Stepan Petrovič Ševirev či Michail Petrovič Pogodin.

¹⁸ Rus. кружок.

¹⁹ Rus. общество любомудров.

²⁰ Архивными юношами boli nazvaní preto, že Odojevskij (Владимир Федорович Одоевский) i Venevetinov (Дмитрий Владимирович Вeneветинов) sa spolu stretli počas služby v archíve Ministerstva zahraničných vecí.

¹⁷ Rus. *О мистической литературе*

Na „nemeckom“ základe bol vytvorený aj krúžok Stankieviča.²¹ Jeho zakladateľ sa síce dožil len 27 rokov, no „priateľské stretnutia v byte Stankieviča boli laboratóriom myslenia začínajúceho sa XIX. storočia, mali kolosálny vnútorný vplyv na všetkých, ktorí sa ich zúčastnili“ (Nižnikov – Grebešev, 2016, s. 87). Spomedzi „všetkých“ by sme mohli spomenúť A. I. Gercena, V. G. Belinského či N. A. Dobroľubova.

Druhým z osobitých intelektuálnych fenoménov alexandrovskej doby je hnutie dekabristov. Toto revolučné hnutie žiadalo to, čo prinášalo emancipované osvietenké myslenie: „Dekabristi boli v zásade účastníkmi Vlasteneckej vojny 1812 roku a dúfali v obnovu Ruska: v oslobodenie roľníkov, reformáciu monarchie, ústavné slobody atď. Úspechy francúzskeho občianstva a nemeckej filozofie ich viedli k prehodnoteniu života v Rusku“ (Nižnikov – Grebešev, 2016, s. 84). Svoj postoj vyjadrili povstaním zo 14., resp. 26. decembra 1825. Bolo násilne potlačené a jeho osnovatelia exemplárne potrestaní. O hnutí dekabristov zároveň môžeme hovoriť ako o jednom z medzníkov, ktorým sa z pohľadu dejín ruského filozofického myslenia zvykne doba osvietená uzatvárať. V podobe doplňujúcej informácie tu považujeme za potrebné uviesť, že na hnutie dekabristov v zmysle filozoficko-ideologickom nereflektuje vo svojej práci Zeňkovskij.

V pozícii ďalšieho medzníka, ktorý je úzko prepojený s osudom dekabristov a je akceptovaný viacerými historikmi filozofie, sa nachádza Mikuláš I., resp. jeho nástup na trón (1825). Ním akoby nastáva nová doba. Ako podotýka Masaryk, Mikuláš I. bol z *iného cesta*: „Mikuláš bol vychovávaný surovým generálom Lamsdorffom, ku ktorého hlavným výchovným prostriedkom patrili telesné tresty; živší záujem mal princ len o vojsko. Prísna subordinácia, absolútna poslušnosť, to bol systém Mikulášov“ (Masaryk, 1995, s. 82). Znamená to, že „reakcia sa stáva premysleným policajným systémom, cár sám sa stáva najvyšším policajným dozorcom“ (Masaryk, 1995, s. 83). Najzreteľnejšie trend „úteku“ Ruska a cára samotného do policajnej represie dokumentuje práca jeho legendárneho Tretieho oddelenia osobnej kancelárie Jeho Veličenstva pod vedením generála Benkendorfa.

Filozofické myslenie v rôznych prostrediach. K ďalšej možnej optike nazerania na osvietenstvo v ruskom kontexte

Činnosť krúžku Ľubomudrov a Stankievičovho krúžku stávajú sa pre nás východiskom ďalšej časti štúdie, t. j. sústreďíme sa na systematické uchopenie prostredí, ktoré na pôde ruskej prispeli k rozvoju osvietenského myslenia. Uvedené krúžky ako dve intelektuálne formácie umožňujú poukázať aj na jednu zvláštnosť v kontexte vybraných prostredí – vymykajú sa subsumovaniu do jednej vytyčenej dejinno-filozofickej fázy. To súčasne neznamená, žeby nevykazovali známky formovania či vlastnej transformácie v určitom časovom úseku. Zároveň budeme mať možnosť konfrontovať ich s tými, ktoré sa formovali v genéze osvieteného myslenia. Referujeme tak o intelektuálnych formáciách prevažne 18. storočia, ktoré vznikajú v atmosfére, kedy „pod pojmom veda bolo obvykle chápané vzdelanie, erudícia“ (Florovskij, 2015, s. 145).

Oprávnenosť takéhoto systematizujúceho prístupu nachádzame aj u Artemjevovej: „V Rusku epochy osvietenstva máme čo robiť prinajmenšom s troma intelektuálnymi spoločnosťami“ (Artemjeva, 2009, s. 42).

V ich radoch je prvá skupina elity zastúpená pedagogickým korpusom duchovných akadémií počnúc Kyjevsko-Mohyljanským kolégiom a Slovansko-grécko-latinskou akadémiou (1687 – 1814). Artemjevová ju má za klasickú elitu. Jej intelektuálnu prestíž zdôrazňujú aj ďalší autori: „Učitelia a absolventi Kyjevsko-Mohyljanského kolégia vynikali svojou excelentnou erudíciou a znalosťou európskeho myslenia“ (Kiseľeva – Čumakova, 2009, s. 30). V identickom duchu píše aj McConnell (1964), keď zdôrazňuje, že práve Akadémia v Kyjeve bola tou najvplyvnejšou vzdelávacou inštitúciou do vzniku Univerzity v Moskve (1755). Práve s univerzitným prostredím Moskvy je spojená druhá elita.

Druhou, s prívlastkom nová, je elita sekulárneho akademického prostredia. Tá je zastúpená tými, ktorých intelektuálne pôsobenie bolo spojené s univerzitou v Moskve (1755), Petrohradskou akadémiou vied s Akademickou univerzitou²² (1724), či Ruskou akadémiou

²¹ Николай Владимирович Станкевич (1813 – 1840).

²² Pre doplnenie informácií o povahe tejto elity považujeme za potrebné podotknúť aj nasledovné: „Obdobne ako Petrohradská akadémia vied, aj univerzi-

(1783) a Akadémiou umení (1757). O osobitosti ruského prostredia, a to nielen doby osvietenstva, svedčí aj to, že do tohto prostredia sú zaraďované aj dve elitné vojenské školy: Pozemný šľachtický kadetský zbor²³ (1731) a Morský šľachtický kadetský zbor²⁴ (1752). Ako dopĺňa dvojica autorov – Nižnikov s Grebešev (2016) – prvou vzdelávacou inštitúciou, ktorá nadobúdala vysokoškolský ráz bola spomedzi sekulárnych škôl Škola matematických a navigačných vied²⁵ v Moskve založená v roku 1701.

Aj v tomto kontexte hodnotenia osvietenstva sú akcentované úzke odborné väzby so Západom. Na jednej strane to môžeme badať v zložení akadémie v Petrohrade v 18. storočí, kde „pôsobilo z celkového počtu 110 akademikov 67 Nemcov, 7 Švajčiarov, 5 Francúzov, 2 Švédí a po jednom členovi mali zastúpenie Briti a Španieli“ (Artemjeva, 2009, s. 47). Na strane druhej väzby so Západom boli rozvíjané aj štúdiom ruských študentov v zahraničí. Ako príklad možno spomenúť S. E. Desnického alebo aj I. A. Treťjakova, „ktorí boli vyslaní dokončiť svoje štúdium v Británii. V Glasgove navštevovali prednášky Adama Smitha a jeho žiakov“ (Artemjeva, 2009, s. 47).

Hoci Artemjevová zdôrazňuje, že duchovná a sekulárna elita sú odlišné, je badateľné, že akceptuje jednu ich spoločnú črtu: sú pod kontrolou – nielen finančnou a správnu, ale aj ideologickou – štátu.

Ich príbuznosť v kontexte ruskej duchovnosti 18. storočia vystihuje Zeňkovského výraz „školská filozofia“ (Zeňkovskij, 1991, s. 86).²⁶ Artemjevová ponúka úvahu o kladoch štátnej kontroly univerzít a akadémií: „Štátny charakter organizácie vedy mal určité výhody. V mimoriadne krátkom období bolo vytvorené rozsiahle vedecké centrum s observatóriom, fyzikálnym laboratóriom, theatrum anatomicum,

botanicou záhradou, typografiou, knižnicou, chemickým laboratóriom atď.“ (Artemjeva, 2009, s. 44). Druhý pohľad na uvedenú dobovú okolnosť ponúka názor Zeňkovského: „Je potrebné priznať, že ruská spoločnosť v tejto dobe mala väčšie slobody než profesori!“ (1991, s. 118). Toto hodnotiace stanovisko Zeňkovského nám poslúži ako prechod k analýze tretieho intelektuálneho archetypu.

Tento intelektuálny archetyp nazýva ruská historička filozofie „šľachtic – filozof“ (Artemjeva, 2009, s. 42). Artemjevovej výraz, podľa nášho názoru, pokrýva len jednu časť širšieho spoločenského „elementu“, priestoru – šľachty. Jej pohľad sa môže javiť ako redukovaný, avšak je pochopiteľný vzhľadom na to, že reflektuje elitu v striktnom pozitívnom duchu. Autorka si ale uvedomuje, ako je možné vnímať v tejto dobe povahu filozofie a spôsob narábania s týmto pojmom. Badať to nielen v tvrdení, že „v súlade s nepísanou tradíciou XVIII. storočia, presnejšie jeho druhá polovica býva nazývaná ‚filozofickým storočím‘“ (Artemjeva, 2009, s. 49), lež predovšetkým v nasledovnom konštatovaní: „Epiteton *filozofický* sprevádza rôzne javy duchovného života tejto doby. Rôznorodé významy pojmu filozofia vychádzali ďaleko za rámce jej prísnych vymedzení, aj samotné vnímanie filozofie umožňovalo skúmať ju veľmi široko, stotožňujúc ju fakticky s teoretickou špekuláciou. Rovnako v širokom ako aj užšom význame bola filozofia vnímaná ako kráľovná vied alebo metaučenie, ktoré formuje univerzálnu metódu poznania“ (Artemjeva, 2009, s. 49). Prihliadajúc na jej prístup i okolnosti široko ponímanej filozofie je pohľad Artemjevovej a výraz šľachtica – filozofa vhodným východiskom pre systematické rozpracovanie *šľachtického priestoru*.

Pri štúdiu povahy intelektuálneho archetypu šľachtica v prácach nami reflektovaných historikov ruského myslenia nemožno nestretnúť označenie *ruské volteriánstvo*. Etabluje sa do dejinno-filozofického diskurzu predovšetkým vďaka Zeňkovskému (1991), pričom je možné uvažovať o ňom v dvoch významových rovinách.

Prvá – častejšie, ba priam asociačne či tradične sa vyskytujúca – označuje módnou dobovú záležitosť, pričom priberá rozmer pejoratívneho označenia, zosmiešňujúceho prívlastku k človeku, mysliteľovi, ale aj filozofovi.

ta disponovala statusom ‚špeciálnej imperátorskej sociálnej inštitúcie‘“ (Artemjeva, 2009, s. 49). Jej osobitý ráz bol prezentovaný aj navonok; napr. slávnostné odovzdávanie medailí absolventom pripomínalo akt pasovania za rytiera. Po skončení štúdiá sa absolventom udeľovali tituly zodpovedajúce hodnosti vyššieho dôstojníka v armáde, ktoré im umožňovali získať šľachtické práva.

²³ Rus. Сухопутной шляхетский кадетский корпус.

²⁴ Rus. Морской шляхетный кадетский корпус.

²⁵ Rus. Школа математических и навигационных наук.

²⁶ Tento pojem zo súčasných historikov využíva A. V. Malinov (Malinov, 2012, s. 14).

V uvedenom prístupe možno badať dve vnútorne prepojené tendencie: Prvá spočíva v módnom preberaní myšlienok, postojov, vízií a správania, a to bez akejkoľvek reflexie. Rovnako to vidí aj Artemjevová. Tvrdí, že bol tu sledovaný jediný účel – „zapadnúť“ do dvorskej suity. Totiž „byť v katarínskej epoche osvietencom, filozofom predstavovalo záležitosť módy a prestíže“ (Artemjeva, 2009, s. 50). Bol to výsledok intenzívnej kampane, ktorej povahu spomenutá autorka vystihla aj týmto tvrdením: „V rokoch jej vlády sa mimoriadne výrazne prejavoval duch filozofického storočia, propaganda osvietenstva v tejto dobe bola dovedená do pozície štátnej ideológie. Spojenie osvietenstva s mocou bolo akcentované čestným titulom *Premúdrej Matky Vlasti* udeleným Kataríne komisiou, ktorý zdôrazňoval metafyzický súlad jej vlády s vládnutím Petra – *Premúdneho Otca Vlasti*“ (Artemjeva, 2009, s. 49). Zámerne sme použili výraz kampaň, lebo nešlo len o prezentovanie ideí v diskusiách či dostupných tlačovinách; v podaní Kataríny II. nadobúdala kampaň široký rozmer. „Mytologéma zlatého veku, s ktorou sa spájalo obdobie vlády Kataríny, bola v tomto čase veľmi rozšírená. Reprodukovala sa v rôznych formách a podobách – výtvarných, poetických, rétorických, teoretických atď., bola akoby uzákonným ideologickým archetypom spoločenského zriadenia“ (Artemjeva, 2009, s. 50). Nadobúda priam teatrálnu podobu, plnú symboliky: „Katarína vstúpila do systému mytologizovaného sociálno-politického panteónu pod menom Minerva. Tento osobitý titul bol predstavený počas jej korunovácie“ (Artemjeva, 2009, s. 50).

Zaujímavosť tento moment zachytáva Copleston: „Za vlády Kataríny II. všeobecne známej ako Veľká, predovšetkým u tých šľachticov, ktorí si radi o sebe mysleli, že ich myslenie je obzvlášť emancipované sa stali módnymi idey francúzskeho osvietenstva“ (2009, s. 23). Neskôr dodáva, že v Rusku „sa objavil aj smer nazývaný ako ruské volteriánstvo. Bola to v značnej miere módna záležitosť, hra diletantov so západnými ideami a teóriami“ (Copleston, 2009, s. 24).

Zeňkovskij píše i o prejavoch priam komického vzplanutia, ktoré viedli až k nehoráznej nezmyselnosti, píše o „prázdnych ľuďoch, ktorí sa nechávali ľahkomyselne strhávať všetkým francúzskym – jazykom, maniermi, módou, životným štýlom“ (Zeňkovskij, 1991, s. 87).

Od toho je len kúsok k druhej z tendencií: nerefektované a zdrojmi nepodložené rúhanie sa a spochybňovanie platnosti existujúcich spoločenských noriem vedie k radikalizácii ruského myslenia. „Nové idey sa začali páčiť svojou provokačnosťou, oslobodzovali od všemožných štátnych i morálnych zákonov. Ako antickí sofisti, tak aj ruskí volteriáni objavili slobodu, no nevedeli, čo si s ňou počať, preto boli ich názory plné skepticizmu, nihilizmu, čo viedlo k vzniku radikalizmu, a to tak politického, ako aj myšlienkového, ktorý neuznával žiadne autority, bol schopný ísť do extrémov“ (Nižnikov – Grebešev, 2016, s. 73). Uvedená rovina sa nám javí ako zásadná pre pochopenie genézy ruského radikalizmu na ceste k udalostiam roku 1917. O takomto tendovaní snahách či udalosti súčasny ruský historik A. V. Malinov píše: „V. I. Lenin osvietenstvo posúval do 60. rokov XIX. storočia, ako osvieteniskú hodnotil činnosť N. G. Černyševského, D. I. Pisareva a N. A. Dobroľubova“ (2012, s. 10). O rovnakej situovanosti odkazu N. G. Černyševského píše aj G. Przebinda (1996); presnejšie v jeho diele *Записка о древней и новой России* z roku 1811.

Neblahé dôsledky záujmu o západné a hlavne všetko francúzske reflektujú viacerí historici ruskej filozofie. Na jazykovú stránku tohto odrodzenia upozorňuje Masaryk: „Francúzština bola prijímaná tak dôkladne a všeobecne, že veľmi veľa Rusov ešte v prvej polovici 19. storočia rozprávalo lepšie po francúzsky ako po rusky. Boli dokonca Rusi, ktorí sa po rusky vôbec nenaučili. Puškin bol napr. známy ako dokonalý Francúz a básnil spočiatku francúzsky, rovnako Lermontov“ (Masaryk, 1995, s. 61). Oveľa negatívnejšie hodnotia tieto dopady Nižnikov s Grebeševom: „Najsmutnejšie je to, že vznikla elita, ktorá nechápala ľud, zabúdala rodný jazyk a duchovnú kultúru“ (2016, s. 64). Poznávajú, že tento proces sa začína už pôsobením Petra I. Východiská interpretačnej pozície uvedených autorov sa nachádzajú už u N. M. Karamzina.

O vplyve nerefektovaného a nekriticky prijímaného učenia píše Florovskij ako o intelektuálnej pandémie Ruska nasledovne: „Z úst najlepších osobností doby cárovny Kataríny vieme, akou nemilosrdnou skúškou museli prejsť pri hľadaní zmyslu a pravdy života v tomto storočí ľahkomyselnosti a roztopašnosti, cez priepasti chladnej ľahostajnosti a spaľujúcej

beznádeje. Pre mnohých z nich bolo volteriánstvo skutočnou nemocou, morálnou i duševnou“ (Florovskij, 2015, s. 160).

Druhá z nich – menej výrazná v dejinách ruskej filozofie písaných po Zeňkovskom – poukazuje na vplyv samotných myšlienok Voltaira, ale aj širšie myslenia osvietenského: „Ruských ľudí nepriťahoval len Voltaire, ale aj Rousseau a Diderot, encyklopedisti (...). V *Slovníku ruských spisovatelov* (XVIII. storočie) boli spolu s Voltairom uvedení aj Diderot, Lock, Rousseau, Shakespeare. Pre mnohých z nich bol veľkou autoritou Bayle, pre iných zasa Montesquieu“ (Zeňkovskij, 1991, s. 88). Túto interpretáciu volteriánstva je možné odvodzovať aj z toho, že to bola práve pôvodná tvorba Voltaira, ktorá bola intenzívne prekladaná: „Počas XVIII. a začiatkom XIX. storočia bolo celkovo publikovaných 140 prekladov diel Voltaira,“ píše Zeňkovskij a dodáva: „Voltaire vydávali aj na provinciách“ (1991, s. 86). Ako príklad uvádza vydateľskú činnosť statkára Rachmaninova, ktorý v Tambove vydal celé zobraňované spisy Voltaira. Okrem filozofickej tvorby Voltaira Zeňkovskij zdôrazňuje aj význam jeho „umeleckých diel, predovšetkým jeho románov“ (Zeňkovskij, 1991, s. 86).

Môžeme to chápať ako koncepčné reflektovanie tvorby Voltaira i iných osvietených mysliteľov. Zastúpená M. V. Lomonosovom či kňažnou Daškovou spočívala v schopnosti „neuveriteľne skoro vyzrieť, rýchlo si osvojiť všetko zásadné v západnej kultúre“ (Zeňkovskij, 1991, s. 84). Inými príkladmi by mohla byť samotná Katarína II., A. N. Radiščev či objavenie záujmu o utópie. Ako poznamenáva Zeňkovskij: „V ruskom myslení začína prevládať náklonnosť k snovým túžbam, t. j. k utópiám“ (1991, s. 89). Zdôrazňuje, že ide o motív, ktorý zanecháva výrazné stopy vo formovaní ruského myslenia v neskorších obdobiach. Jeho povaha je charakterizovaná okrem silných túžob aj „náruživou poklonou Západu“ (Zeňkovskij, 1991, s. 90). „Náchylnosť“ k utopickej reflexii sveta možno dokladovať aj zhotovením prekladu a vydaním *Utópie* Thomasa Mora v ruskom jazyku, v prelomovom roku 1789. Istá miera vplyvu sa prisudzuje aj *Telemachovým dobrodružstvám* F. Fenelóna. Zeňkovskij poukazuje tiež na to, že vplyv na formovanie tejto tendencie malo učenie Rousseaua: „Osobitý stimul utopickému mysleniu dal Rousseau s jeho ostrým protikladom civilizácie a priro-

dzeného stavu“ (Zeňkovskij, 1991, s. 89). Ako ruský príklad osvietenko-volteriánskeho motívu, kontrastu civilizácie a prirodzeného stavu je pre Zeňkovského dielo *Putovanie do zeme Ofír* M. M. Ščerbatova. Ide o motív, ktorému nie je venovaná pozornosť inými autormi. Výnimkou v reflexii motívu utopickosti je práca Jegorova (2007). Tá však nemá povahu striktno dejinno-filozofickej práce ako tie, na ktoré sa odvolávame.

V takomto prípade by sme referovali o šľachticovi – filozofovi, pre ktorého bola normou „znalosť cudzích jazykov – predovšetkým francúzskeho (*lingua franca* medzinárodného šľachtického spoločenstva) a (alebo) talianskeho. Vzdelávací systém predpokladal – v podobe jeho dovŕšenia – cestu do Európy, tzv. *Grand Tour* s povinnou návštevou Talianska a Francúzska, fakultatívne aj Británie a Nemecka. Predpokladala prehliadky pamätihodností – múzeí, skvostov architektúry, návštevu manufaktúr, stretnutia s významnými ľuďmi a niekedy aj účasť na prednáškach významných univerzít,“ hovorí Artemjevová. A k tomu dodáva: „Šľachta tak predstavovala najdôležitejší komunikačný kanál, ktorý zabezpečoval spájanie intelektuálnej kultúry Ruska a Západu“ (Artemjeva, 2009, s. 51). Mohli by sme dodať, že ďalší zo zásadných kanálov spoločne s duchovnými akadémiami.

Intelektuálny archetyp šľachtica – filozofa je pozoruhodný aj jedným z formátov svojej komunikácie, šľachtickou korešpondenciou: „Ruská šľachtická elita udržiavala aktívne kontakty s európskymi intelektuálmi. Tak napríklad korešpondentmi A. M. Beloselského-Belozerského boli Voltair, Boumarchais, Kant, Marmontel, Delisle, Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, Laharpe a iní“ (Artemjeva, 2009, s. 52).²⁷ Korešpondencia mala svoje osobité miesto aj v intelektuálnej konfrontácii šľachtickej inteligencie v domácom – ruskom prostredí. Tu sa zakoreňuje aj ďalšie zo špecifik tohto spoločenstva osvietenскеj doby a zároveň aj spôsob ako pristupovať k štúdiu ich odkazu: „Prezentovali sa skôr v literárnej, epištolárnej forme, v memoároch, čo si vyžaduje osobitú stratégiu štúdia. Šľachtická kultúra má osob-

²⁷ Poukazujúc na osobitosť tohto formátu sme si vedomí toho, že epištolárna forma je v širšom európskom kontexte rozšírená ako formát pre menšie odborné, filozofické a teologické rozpravy približne od 11. storočia.

nostný, personologický charakter, čo znamená nevyhnutnosť prístupu k *osobnosti*, zvládnutie metód nie len *dejín*, lež skôr *mikrodejín* filozofie“ (Artemjeva, 2009, s. 53). Nazdávame sa, že môže ísť o hodnotnú metodologickú poznámku pre skúmanie myslenia tejto proveniencie.

Pôsobeniu a tvorbe šľachtica – filozofa v tvorivom zmysle slova bola vlastná rezistencia voči dobovým, hlavne katarínskym tlakom. Zdôrazňuje to A. Ostrowski (2016), pričom stelesnením takejto emancipácie od imperiálnych tlakov je preň ruské slobodomurárstvo. Je príkladom rezistencie voči radikálne reakčným krokom po Veľkej francúzskej revolúcii. Je preň príkladom toho, že myšlienky osvietenstva boli zakorenené natoľko, že žiadne z opatrení Kataríny II. už nedokázali zahatať ich rozvoj a inšpiračné pôsobenie na ruské myslenie.

Slobodomurárske lóže sú z nášho pohľadu zaujímavé ako relatívne samostatné, slobodné prostredie formovania osvietenského myslenia v ruskom kontexte. Je zároveň tým posledným, ktorému budeme venovať bližšiu pozornosť v našej štúdií. O jeho myšlienkovom a hodnotovom základe sa môžeme dočítať nasledovne: „Ruské slobodomurárstvo lákalo ľudí, ktorí hľadali protiváhu k ateistickým prúdom XVIII. storočia, odvádzalo od povrchného volteriánstva a bolo vyjadrením nábožensko-etických hľadání tejto doby, ktoré vznikali z dôvodu nespokojnosti s cirkevnou, obradnou a vonkajšou duchovnosťou“ (Nižnikov – Grebešev, 2016, s. 77). Uvedení autori poukazujú na činnosť takéhoto *homo viatora*, akým(i) bol(i) napr. I. V. Lopuchin, A. F. Labzin či M. M. Spersanskij.

Jeden z ruských historikov filozofie, Gavriušin, zdôrazňuje pri reflexii osvietenských myšlienok zvýšený záujem o ich praktický rozmer, praktické konzekvencie filozofického postoja: „Celá metafyzika a historiozofia Karamzina boli v konečnom dôsledku zamerané na každodenné mravné konanie v prospech rodiny, cára a vlasti“ (2013, s. 194). Akcent na morálne motívy v podobe priam imperatívu nachádzame aj u ďalších autorov: „V ruskom humanizme, ktorý sa spájal so slobodomurárstvom, dôležitú úlohu zohrávali striktné morálne motívy,“ konštatuje Zeňkovskij (1991, s. 107). A k tomu dodáva: „Slobodomurárstvo vyzývalo k jednote viery a poznania, usudzovalo, že rozum bez viery nie je schopný poznať tajomnú stránku bytia, a viera bez rozumu

upadá v poveru“ (1991, s. 108). Tieto pozície sú vlastné aj súčasným ruským historikom filozofie: „Slobodomurárstvo nestimulovalo len intelektuálne záujmy, snažilo sa podriaďiť ich morálnej autorite, poukazovalo na to, že osvietenstvo bez mravného ideálu v sebe nesie jed“²⁸ (Nižnikov – Grebešev, 2016, s. 78).

Zeňkovskij zdôrazňuje, že morálna a etická prax bola zameraná hlavne na jednotlivca, snažila sa „spolu s výzvou *skutočného osvietenia* hlásať aj *prebúdžanie srdca*. Tu do slobodomurárstva preniká asketická tradícia okultizmu, ktorá žiada *zofať vášne, núti vôľu násilím* (bez čoho nie je možné oslobodiť v sebe *vnútorného človeka*)“ (Zeňkovskij, 1991, s. 109). Prebúdžanie srdca rezonuje aj v hodnoteniach doby a prostredia Florovským: „Askéza (nielen zdravá duševná hygiena) sa stala najdôležitejšou súčasťou všeobecného slobodomurárskeho vplyvu – opracovávanie divokého kameňa ľudského srdca, ako vtedy hovorili. A v tejto askéze bol vychovávaný nový typ človeka“ (2015, s. 160 – 161).

Prínos prerodu prameniaceho z askézy zachytáva Zeňkovskij nasledovným spôsobom: „Slobodomurárstvo odkrývalo ľuďom cestu k sústreďeniu sa na vnútorný život, k pôvodnému a autentickému idealizmu a tiež k náboženskému životu“ (Zeňkovskij, 1991, s. 107). Dôraz na hľadanie vnútorných síl a kultivácie osobnosti, rast intelektu založený na jasných hodnotových rámcach utváral východiská pre tvorbu myslenia, ktoré bolo nezávislé na módnnej podobe volteriánstva. Tu možno nachádzať aj zdroj tvrdení, ako napr.: „Šľachta bola v podstate jedinou spoločenskou vrstvou, ktorá bola schopná organizovať sa a vytvárať priestor prezentovania svojich myšlienok bez účasti štátu“ (Artemjeva, 2009, s. 51).

Pri reflexii slobodomurárskeho hnutia, predovšetkým pôsobenia moskovských rosenkrucciánov je často zdôrazňovaný ich prínos v systematickej prekladateľskej činnosti, ktorá bola realizovaná na vysokej profesionálnej a odbornej úrovni. Florovskij spomína preklady diel autorov ako Jakob Böhme, Johann Gichtel, John Pordage či Robert Fludd. O význame a hodnote práve tohto druhu činnosti slobodomurárov pojednáva aj Artemjevová (2009) či Zeňkovskij (1991).

²⁸ Motív jedu tu je prevzatý zjavne od N. I. Novikova.

Prekladateľskú a vydavateľskú činnosť možno vnímať ako manifestáciu ich emancipovanosti, ktorá bezprostredne hýbala dobovým intelektuálnym a filozofickým nazeraním na svet, prekračovala hodnotu striktno osobnej či osobnostnej kultivácie, podieľala sa nielen na tvorbe nového typu človeka, ale aj nového spoločenského povedomia.

Východisko Artemjevovej považujeme za vhodný pracovný rámec, avšak je potrebné doplniť ho tým, čo absentuje v jej prístupe, a tak doplniť intelektuálny obraz doby. Nižnikov s Grebeševom (2016) vo svojej dejinno-filozofickej práci venovanej ruskému filozofickému mysleniu predstavujú relatívne komplexný intelektuálny a ideovo-hodnotový ráz doby. Za neoddeliteľnú súčasť dobovo tradičnej konzervatívnej intelektuálnej sily považujú stúpcov isychizmu či hesychizmu²⁹ a predstaviteľov ruského starčestva.³⁰ Nie sú jediní, kto sa priblíženiu týchto tradícií venoval. Mohli by sme to vidieť aj u Florovského (2015) či tiež v diele Tomáša Špidlíka (1996), no prístup uvedenej dvojice historikov filozofie je zaujímavý tým, že je priamo zasadený do kontextu formovania osvietenského myslenia, čo znamená uvažovať o nich ako o samostatných prostrediach.

Podľa Nižnikova a Grebeševa (2016) je možné tradíciu isychizmu vnímať ako určité asketické učenie, ktoré je spojené so snahami o vnútornú duchovnú koncentráciu spočívajúcu v modlitbe a ktorého základy boli formované v 4. až 7. storočí. Autori podotýkajú, že práve z prostredia ruského isychizmu sa v petrovskej dobe znovu zrodila tradícia starčestva, a to predovšetkým vďaka Paisijovi Veličkovskému (Паисий Величковский).

„Ruské starčestvo nepredstavovalo len akúsi vrstvu či uzatvorený rád, bolo všeludovým duchovným centrom, kde sa stretávali a spájali všetky elementy ruského života“ (Nižnikov – Grebešev, 2016, s. 70). Autori zdôrazňujú, že jeho hlavnou stránkou nebolo obradné vzývanie Boha, bolo predovšetkým záležitosťou individuálnej kontemplácie a snahy viesť dobrý život, dobre konať aj v priestore verejnom, štátnom, hľadajúc oporu v živej láske ku Kristovi. Kvintesenciami starčestva sú pre autorov okrem Paisija Veličkovského aj Sergej Rado-

ženský (Сергей Радоженский) a Serafín Sarovský (Серафим Саровский). Mohli slúžiť ako vzory správania, sebakontroly, životnej múdrosti a života na základe autentického viery.

V podobe takéhoto vzoru a zároveň zosobnenia osobitého intelektuálneho javu 18. storočia môže byť vnímaný aj G. S. Skovoroda. Osobnosť, ktorá si získala a získava pozornosť bádateľov nielen vo svete, ale aj v našom domácom prostredí.³¹ Zosobňuje podobu neakademickej, voľne sa formujúcej filozofie. Aj preto býva nazývaný ruským či ukrajinským Sokratom. Pôsobil síce na Akadémii v Kyjeve, neskôr na Moskovskej teologickej akadémii, od roku 1759 zasa na Akadémii v Charkove, no jeho názory spôsobovali pohoršenie akademického prostredia, na čo Skovoroda reaguje odchodom z prostredia akademikov (1765) a vydáva sa na cestu asketického a tvorivého života.

Záverečná poznámka

V dejinách filozofie sa objavujú diela a myslitelia, ktorí sa stávajú symbolmi svojej doby, mali odvahu kriticky sa vzoprieť voči dominantnej paradigme doby. Stelesňujú či zachytávajú príznačné dobové problémy alebo ambície ľudského myslenia: Aristotelove spisy v *Organone*, *Suma teologická* Tomáša Akvinského, *Descartova Rozprava o metóde* či v *Ľudskej koži zviazaná*³² *Spoločenská zmluva* J. J. Rousseaua. Patria tu aj diela, ktoré svojim otázkami odhaľujú či obnažujú dobu. Z nášho pohľadu je jedným z takýchto diel aj *Odpoveď na otázku: Čo je to osvietenstvo?* Immanuela Kanta.

Kantova otázka z názvu jeho malého spisu môže poslúžiť ako východisko pre formulovanie záverečnej poznámky štúdie. Pre náš účel by sme ju pred otáznikom ešte mohli pracovne doplniť: *v Rusku*. Mohli by sme sa tak pokúsiť odpovedať na povahu osvietenstva v ruskom prostredí, čím by sme – rovnako inšpirovaní

²⁹ Rus. исихазм..

³⁰ Rus. русское старчество alebo len старчество.

³¹ Okrem doteraz spomínaných dejinno-filozofických prác, ktoré venujú pozornosť odkazu G. S. Skovorodu, spomenuli by sme aj dizertačnú prácu *Filozofické názory Hrihorija Saviča Skovorodu*, ktorú obhájil na pôde Prešovskej univerzity v roku 2014 Stanislav Šanta.

³² Týmto obrazom vyjadruje vplyv myslenia J. J. Rousseaua Adam Chmielewski v prvých riadkoch svojho diela *Walc wiedeński i walec europejski*. (2001).

prístupom Kanta – mohli sformulovať ucelenú odpoveď na zvolenú otázku.

Z nášho pohľadu predstavuje doba osvieteniská v ruskom prostredí zlomový historický i intelektuálny moment. Rusko sa stáva vyjadrením jednej z dominantných ambícií osvietenstva ako takého: realizovať idey a výsledky ľudského poznania v praktickom živote.

Osvietenské idey menia ruský svet rázne a natrvalo. Cesta radikálnych zmien započatá Petrom I. a forsírovaná Katarínou II. dopadla na ruský život, vnímanie sveta i samých seba spôsobom, ktorý nemožno ignorovať, no je možné ho kritizovať.

Zmena prichádza „zhora“, mení svet z osvietenej vôle vládnucich jednotlivcov. „Oktrojovaná“ forma osvietenstva rodí tragikomicke životné postoje. Pre časť spoločnosti sa stáva životným rámcom, ktorý viac ako slobodný priestor myslenia pripomína kryštálovú voliéru. Je v nej dovolené pohybovať sa len tým, ktorí si osvojili prípustné a korigované podoby osvietenstva.

Osvietenské idey sú však aj stimulom. Pre malú časť spoločnosti je dedičstvo osvietenstva zdrojom pre emancipáciu samých seba, hľadanie hodnoty človeka ako poznávajúceho, no hlavne samostatne i zodpovedne konajúceho subjektu, ktorému sa prieči diktát možného a prípustného v myslení. Takto emancipovaná časť ruskej society prispieva k tvorbe originálnych myšlienok i životných postojov. Aktivujú sa, preberajú sa k životu prostredia vzniku a formovania názorov, z ktorých budú čerpať ďalšie generácie.

Nesúhlas priberá aj podobu radikálnu, stáva sa možnosťou, ba priam nevyhnutnosťou pre vyjadrenie nesúhlasu kategorickým Nie! Osvietenstvo nevníma len v rovine vlastnej kultivácie a individuálnej pomoci iným. Chce blaho všeobecné, a to je možné len zmenou, pre ktorú vidí cestu v spochybnení legitímnosti existujúceho zriadenia a nastolení iného, náležitého poriadku masovou vzbúrou a revoltou.

Literatúra:

- ARTEMJEVA, T. B.: Vroždenije Rossii v intelektual'noje prostranstvo Jevropy: ot Petra I do Jekateriny II. Voprosy filosofii, Vol. 62, No. 9 (2009), s. 41 – 55.
- BERĎAJEV, N. A.: Prameny a smysl ruského komunismu. Praha: Prostor 2012.

- BERĎAJEV, N. A.: Sebazpoznanie. Pokus o filozofickú autobiografiu. Bratislava: Agora 2005.
- BERĎAJEV, N. A.: Ruská idea. Praha: Oikoy-menh 2003.
- BLOCHIN, V. V.: Na perelome 1881-1904. N. K. Michajlovskij v idejno-političeskoj borbe v 80-90-e gody XIX veka. Moskva: Izdatel'stvo RUDN 2004.
- CHMIELEWSKI, A.: Walc wiedeński i walec europejski. Wrocław: Atla 2 2001.
- COPLESTON, F.: Historia filozofii. Filozofia rosyjska. T 10. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2009.
- JEGOROV, V. F.: Rossijskije utopii: Istoričeskij putevoditel'. Sankt-Peterburg: Iskustvo-SPB 2007.
- FEDOTOV, G. P.: Pravoslávie a historická kritika. In: KOMOROVSKÝ, J. (ed.): Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Košice: Byzant 2011, s. 302 – 308.
- FLOROVSKIJ, G. V.: Cesty ruské teologie. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2015.
- FRANK, S. L.: Člověk a realita. Metafyzika lidského bytí. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2010.
- GAVRIUŠIN, N. K.: Metafyzika i istoriosofija v tvorčestve N. M. Karamzina. In: MASLIN, M. A. – KUVAKIN, V. A. (eds.): Russkaja filozofskaja mysl': na Rusi, v Rossii i za rubežom. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta 2013, s. 174 – 194.
- KISELEVA, M. S. - ČUMAKOVA, T. V.: Vroždenije Rossii v intelektual'noje prostranstvo Jevropy: meždu Carstvom i Imperijej. Voprosy filosofii, Vol. 62, No. 9 (2009), s. 22 – 40.
- LOSSKIJ, N. O.: Dějiny ruské filosofie. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2004.
- MALINOV, A. V.: Istorija ruskoj filosofii. XVIII vek. Sankt-Peterburg: Intersocis 2012.
- MALINOV, A. V.: Filosofija istoriii v Rossii XVIII veka. Sankt-Peterburg: Izdatel'skoto-govoj dom Letnij sad 2003.
- MASARYK, T. G.: Rusko a Evropa. Zv. 1. Praha: Ústav T. G. Masaryka 1995.
- MASLIN, M. A.: Russkaja filosofija kak dialog mirovozrenij. Voprosy filosofii, Vol. 66, No 1 (2013), s. 43 – 48.
- MASLIN, M. A.: O ruskoj idee. In: MASLIN, M. A. (ed.): O Rossii i ruskoj filozofskoj kulture. Moskva: Hayka 1990, s. 5 – 42.

- MCCONNEL, A.: A Russian Philosopher Alexander Radishchev 1749 – 1802. Hague: Martinus Nijhoff 1964.
- MEŇ, A.: Ruská náboženská filozofia. Bratislava: Kalligram 2005.
- MILJUKOV, P. N.: Obrazy z dějin ruské vzdělanosti. Časť III. Praha: Ján Laichter 1910.
- NIŽNIKOV, S. A. – GREBEŠEV, I. V.: Istorija ruskoy filosofii. Moskva: RUDN 2016.
- OSTROWSKI, A.: Renesans, czyli co po Oświeceni u rosyjskim? In: GRABOWSKA, B. – GRZELIŃSKI, A. – ŻELAZNA, J. (eds.): Znaczenie filozofii Oświecenia. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2016, s. 75 – 89.
- PONOMAREV, V. N.: Osnovnye principy filozofskogo mirovozrenija M. V. Lomonosova. In: MASLIN, M. A. – KUVAKIN, V. A. (eds.): Russkaja filozofskaja mysl': na Rusi, v Rossii i za rubežom. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta 2013, s. 159 – 173.
- PRZEBINDA, G.: Mikołaj Czernyszewski: późny wnuk Oświecenia. Katowice: Śląsk 1996.
- RADIŠČEV, A. N.: Cestovanie z Petrohradu do Moskvy. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2010.
- ROZANOV, V. V.: Svět ve světle ruské ideje. Praha: Oikoymenth 1999.
- STELLNER, F.: Rusko a střední Evropa v 18. století. Praha: Setoutbook 2009.
- STERNE, L.: Sentimentální cesta po Francii a Itálii. Praha: SNKLHU 1958.
- ŠPIDLÍK, T.: Ruská idea. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 1996.
- WALICKI, A.: Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005.
- ZEŇKOVSKIJ, V. V. (2011): Pravoslávie a ruská kultúra. In: KOMOROVSKÝ, J. (ed.): Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Košice: Byzant 2011, s. 343 – 364.
- ZEŇKOVSKIJ, V. V.: Istorija ruskoy filosofii. T I. Č 1. Leningrad: Ego 1991.

Štúdia je výstupom z riešenia projektu VEGA č. 1/0880/17 Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte filozofie 18. storočia.