

Knihovna univ. prof.
Dra KARLA LASTOVKY

11-6-17

SLOVANSKÉ STUDIE.

NAPSAL

TOMÁŠ G. MASARYK.

I.

SLAVJANOFILSTVÍ

IVANA VASIL'JEVIČE KIRĚJEVSKÉHO.

Druhé vydání.



V PRAZE.

BURSÍK & KOHOUT

knihkupci c. k. české university a České Akademie pro vědy, slovesnost a umění.

O B S A H.

Úvod.

- I. Hlavní zásady Kirějevského.* — 1. Jak tuto studii o K. upravití. 2. Podstatný rozdíl osvěty západní a ruské (předpetrovské): protiva katolicismu, protestantismu a pravoslaví: racionalism na západě, víra v Rusku. Stát, hospodářství a zákony v Rusku a na západě. Úkol moderního člověka. 3. Tento úkol zároveň úkolem filosofie. 4. Psychologická analýza západní osvěty a filosofie: racionalism západní a prýstící z něho nespokojenost se životem. 5. Jak na západě a v Rusku této nespokojenosti unikali. 6. Kritika osnovných názorů Kirějevského. Zjevení a poznání. Zjevení dle učení církve pravoslavné. 7. Kirějevský i dogmaticky i historicky nedostatečně rozebral církevní učení. 8. Zjevení a poznání — mystické zření a logické poznávání. O mystice vůbec. Náboženský a národní typ mysticismu: mystika slovanská. 9. Kritika mystické teorie Kirějevského. Mystika, nadšení a hostejnost: Plato, Aristoteles. Pravý smysl mystiky, její poměrná oprávněnost. 10. Rozum naproti mystice: posuzovačnost, racionalism. Jen učení pravoslavné církve chrání prý před posuzovačností. Působení racionalismu na metodu, umění, mravnost, na politickou a sociální organizaci vůbec. Rozervanost doby a její pravý význam. 11. Společenské síly hlavní: církev, stát, vzdělanost. Společenský úkol filosofie. 12. Společenské síly vedlejší: národnost, přírodní živly. 13. Kirějevského teorie vývoje. Boj pravoslaví s filosofickým racionalismem. Usmíření lidstva v pravoslaví. 14. Kirějevský a jeho doba: slavjanofilství, romantism, konservatism. Slavjanofilství filosofickým pokusem. Slovanská otázka.
- II. Kirějevský o charakteru a vývoji západní osvěty.* — 15. Jak uspořádati další části této studie. Plán této II. části. 16. Historický úkol řecké filosofie. Aristotelism. 17. V čem Kirějevský nesprávně posuzuje řeckou filosofii: mravní hodnota řecké filosofie; platonism vedle aristotelismu. V čem hodnota a nedostatek aristotelismu a řecké filosofie vůbec jsou založeny. 18. Zjevení křesťanského náboženství. Křesťanství a filosofie: pravá křesťanská filosofie. Scholastika a

moderní racionalism a jejich poměr k racionalismu řeckému. 19. Řecká osvěta doplněna osvětou římskou. Podstata římské osvěty: vnější posoudivost a formálnost, egoism a panovačnost. 20. Do které míry Kirějevský správně posuzuje římskou osvětu. Římský a řecký charakter a jejich poměr ke křesťanství. (Slované a křesťanství). Vojenský duch Řeků. 21. Kultury národní a kultura křesťanská. Vselidskost. Kultura západní není národní. Obtíže této theorie. 22. Jak veliký rozkol vznikl: římský národní charakter zprotivil se obecné církvi. Podstata římské církve: hlavní učení, jimiž se liší od východní. (Učení o trojici; primát papežův; směšování duchovní a světské moci; učení o očistci). 23. Kirějevského výklad rozkolu nedostatečný. Zjevení a filosofie, theologie a racionalism. Racionalism v pravoslavi, katolicismu, protestantismu. Stupeň racionalismu není spolehlivým měřítkem církvi. 24. Pojem logické a sociální autority a její typy v katolicismu, pravoslavi a protestantismu. Usmíření všech tří církvi: základ a cíl slovanské otázky. 25. Arabská vzdělanost sesiluje směr římské osvěty. 26. Kirějevský o scholastice jako orgánu středověké osvěty. 27. Kritika jeho názorů. Podstata scholastiky: platonism a aristotelism na západě a východě. V čem tkví chyba scholastiky. Scholastika středověká a moderní. 28. Středověký stát a společenský život vůbec. (Feudalism [rytířství], občanské právo [recepce římského práva], společenské převraty a strannictví). 29. Nová doba: reformace a moderní filosofie jakožto vývoj scholastického racionalismu a nevěry. Trojí stadium moderního vývoje. 30. Vznik reformace z katolicismu. Husitství, České Bratrství a pravoslavi: reformace není obnovováním pravoslavi. Německá reformace Luthrova. Katolicism a protestantism. 31. Kirějevský protestantismu nerozumí. Pokud Kirějevský sám přijal protestanský princip subjektivismu. Učení jeho nesrovnává se s učením pravoslavné církve. 32. Vývoj nejnovější doby hlavně vývojem racionální filosofie. Proč je filosofie pouze protestantská. Filosofie u národů katolických: Francie. Románský a germánský typ filosofie; Hegel dovršením a zakončením obou. Evropa, západ, sjednocena abstraktním racionalismem. 33. Kirějevský nerozumí intelektuálně moderní filosofii. Moderní filosofie a speciální vědy. 34. Některé úsudky Kirějevského o hlavních filosofech nového věku: Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. 35. Heglovou dialektikou západ vrátil se ku pohanství — k aristotelismu. Schelling poznal nedostatečnost filosofie. Návrat západu ku pravoslavi. 36. Facit racionalistického vývoje západu: pessimism.

III. *Kirějevský o charakteru a vývoji východní osvěty.* — 37. Pravoslavi jakožto zdravý základ východní osvěty. Čím východní člověk se liší od západního. Kritika: stationárnost východní církve. Prýstící z ní slabost východu Kirějevský sám uznává. 38. Východ má pravou filosofii křesťanskou. Stationárnost východní filosofie. 39. Cařihrad

a Řím: zdali východní vzdělanost středověká předčí západní? 40. Byzantský stát a jeho neblahý vliv na křesťanský mrav a na filosofii. 41. Neblahé následky schismata pro východ.

IV. *Kirějevský o charakteru a vývoji staroruské osvěty.* — 42. Kirějevského metoda při studiu staroruské osvěty: mužik představitelem před-petrovského bytu národního. Kirějevský a Tolstoj. 43. Pravoslavi starého Ruska a staroruská osvěta. 44. Novější názory o středním věku vůbec. Slavjanofilové o středním věku v Rusku: Kirějevský, Chomjakov; Bestužev-Rjumin. Vzdělanost a náboženství na staré Rusi. 45. Proč Rusové a Slované vůbec jsou národem vyvoleným? Rusové a Slované jediná mají pravé křesťanství a pravou osvětu křesťanskou. „Ruský“ a „pravoslavný“ Kirějevskému jsou synonyma. (Západní Slované). 46. Slavjanofilství, jakožto směr pravoslavnoslovanský, není panslavismem. 47. Poměr církve a státu, duchovní a světské moci na Rusi a na západě. 48. Vznik ruského státu: západní feudalism a ruská obščina. Vznik ruského státu bojem. Krevní promíšení ruského národa. (Bojovnost Slovanů). Obščina a feudalism. 49. Ruské právo a zákony. Nejednotnost nového i starého práva ruského. Právní přístipkářství nové doby. Obyčejové a psané právo. 50. Vlastnictví půdy: osoba a majetek na západě a na Rusi. Idealisace obščiny. 51. Ruský rodinný život. Postavení ženy: emancipace ženského pohlaví. Homunculus a Novomalthusiáni. Francie a Rusko. Rodinný patriarchalism na Rusi. 52. Ruská prostota a západní luxus a komfort. Politická oekonomie. H. Lecky o naší době. 53. Umění na západě. Závěrečný soud Kirějevského o západním a ruském člověku.

V. *Kirějevský o Petrově reformě.* — 54. Vznik ruského formalismu: proč v pravoslavné osvětě litera zabila ducha. Petrova reforma reakci proti formalismu. 55. Historická příprava Petra Velikého. 56. Význam Petrových reform. Úsilí Petrovo jest po výtce praktické, ne theoretické. Tolstého apotheosa práce. Rus prý jen nápodobuje. Logickost moderního vývoje Ruska. 57. Petrova reforma mravů a církve. Jak mohla světská moc reformovati církve? Neurčenost duchovní autority v církvi ruské a vyplývající z toho moc vladařova ve věcech církvevních. Vliv katolicismu a protestantismu. Petrovy reformy vznikly z ducha protestantského. Duch ten sesilují následníci a hlavně následnice Petrovy a proticírkevní racionalism francouzský. Proč ruská církve v papežství vidí svého nejmocnějšího odpůrce, nikoli v protestantství. Pravoslavi a česká reformace (Husitství a Bratrství). 58. Následky Petrovy reformy. Její potřeba, její revolučnost a vněšnost. Její nedostatek mravnosti. Rozdvojenost Ruska: Pravoslavi — mužik, — racionalism — intelligent. 59. Tato rozdvojenost je v celém křesťanském světě. Polovičitost: skepse, nihilism, pessimism, sebevražda. 60. Česká otázka: rozdvojenost a polovičitost česká.

VI. Ruská otázka dle Kirějevského. — 61. Otázka ruská jest otázkou křesťanstva, všeho člověčenstva: návrat ku pravoslaví jediným a hlavním úkolem historickým. 62. Smír víry a filosofie. Návrat ke křesťanské filosofii pravoslavných Otců církevních. Návrat ten nemá státi se ve všem a šmahem. 63. Historický úkol Ruska: zbudování samostatné filosofie a osvěty ruské = slavjanofilství. Návrat k staroruské osvětě a smír intelligenta s mužikem. 64. Historický úkol Ruska: slavjanofilství spásí netoliko ruský národ, ale i západ, člověčenstvo. Slavjanofilstvím křesťanství zvítězí po druhé nad racionalismem, schisma se odčini, historický vývoj se dovrší.

VII. Vývoj slavjanofilství. — 65. Kirějevský v celku nevymýká se názorům doby. Počátek XIX. stol. charakterisován konservativním směrem, čelícím revolučnímu racionalismu. Konservatism u katolických národů. Sesílení katolicismu vůbec. Konservativní hnutí u národů protestantských (Schelling). 66. Konservativní hnutí v pravoslavném Rusku od Kateřiny II. do Mikuláše. Pravoslaví ruské a jeho protiva k západu a zejména k Římu. 67. Tento vývoj dán již ve starší době: Rozkol západní a východní církve. Rusko, přejemník Cařihradu, proti muhamedanismu a zároveň proti západním církvím, hlavně proti katolicismu. 68. Východní otázka. Ideje a pokusy o sjednocení církví. 69. Východní otázka: Novější ideje o sjednocení západu a východu na základě kulturním. Nová filosofie — slavjanofilství — má vésti k jednotě a novému typu kulturnímu. 70. Slavjanofilové a západníci. Předměty slavjanofilských studií. Slavjanofilství, romantism a počátkové realismu v ruské poesii: národnický směr. Západníci. 71. Slavjanofilství a národnost. Vývoj církevní a národnostní idea. Národní idea a panslavism dob starších. Moderní idea národní. Slavjanofilství, národnost a panslavism. Slavjanofilství (starší) nehovělo politickému panslavismu. Slovanská otázka: Slavjanofilové o otázkách jednotlivých národů slovanských. Otázka polská: polský katolicism a ruské pravoslaví. Polský messianism. Otázka česká: slavjanofilství, messianisté, Palacký a Havlíček. Západníci, národnost a panslavism. 72. Slavjanofilství a filosofie. Na kolik slavjanofilství je konservativní. Filosofie na Rusi. Filosofie francouzská a německá. (Hegelism, Schelling). Kirějevský proti německé filosofii, zejména proti Heglovi. Pokud Kirějevského filosofie je samostatná: jeho filosofie výrazem ethických ideálů pravoslaví. (Kirějevský a Schopenhauer). 73. Souhrnný soud o Kirějevského filosofii dějin. Slavjanofilství základem budoucího náboženského kulturního typu. Slavjanofilství protikatolickou filosofii. Kirějevský a Čaadajev.

Ú v o d.

V této a následních studiích shledám ze světové literatury, co k objasnění t. zv. slovanské otázky může posloužiti. Především prostuduji ruskou literaturu, proto že Rusové o věci nejvíce a nejsoustavněji pracovali; vedle ruské literatury domácí i polská podá mnoho zajímavého, ostatní Slované mají poměrně málo. Důležité jsou pak pro slovanskou otázku především názory Němců, k nim tedy pilně budeme přihlížeti. Konečně vyslechneme Angličany a Francouze.

Pro poměry naše hodí se nejlépe podati co možná mnoho myšlenkové látky, a proto upravím tyto studie tak, že přednesu co nejuplněji cizí myšlenky, vlastních předkládaje co nejméně; raději bych ovšem byl, kdyby alespoň hlavní věci byly známy, ale přesvědčil jsem se, že tomu tak není, podrobím se tudíž nutnosti, omlouvaje takto mně samému nepříjemnou objemnost této práce.

Že o tomto předmětu nemohu očekávati ve všem souhlasu, vím napřed; bojím se také nedorozumění, ale doufám, že jen opravdoví a upřímní lidé mně neporozumějí.

Mnozí lidé nepochopují, že možno milovati, co chladně posuzujeme. Většina lidí miluje jen, co zbožňuje. Avšak pravá a stálá láska lépe na poznání nežli na horování je založena. O tom přesvědčiti se může každý ve styku s lidmi velmi brzy a snadno. A nejinak má se věc s vlastenectvím. Proč by nemiloval svůj národ, kdo ho studuje a poznává? Proč by nemiloval svůj lid, kdo poznává jeho slabé stránky? Vysloviti a odsouditi vlastní nedostatky neznačí, že pokládáme cizí za dobré, za lepší.

Abychom milovali vlastní národ, netřeba nám nenáviděti národa jiného; možná že mnohým takový citový kontrast je potřeben, ale láska žijící nenávisti není šlechtná. Люблю отчизну я, но странною любовью. Не победить ея разсудокъ мой.

Proč počínám slovanská studia Kirějevským, vysvitne z obsahu a z historického posouzení tohoto znamenitého myslitele. Kirějevský vyslovil téměř všechny záhady slovanské otázky — alespoň záhady nejpodstatnější — a tudíž hodí se nejlépe za úvod k filosofickému rozjímání o Slovanstvu. Pozdější spisovatelé-politikové, je pravda, jednotlivá témata propracovali podrobněji, někteří i věcněji, kdežto ideje Kirějevského jsou všeobecnější, abstraktnější; ale právě proto byly základem myslitelům pozdějším.

Dle toho i kritika ideí Kirějevského musí se řídit. Budeme totiž jen ty jeho názory pečlivěji posuzovati, kterými se nejvíce liší od svých následníků, tedy ideje o celkovém vývoji člověčenstva a speciálně Ruska a ideje o podstatě a úkolu filosofie. Po něm rozprádali každý jinou stránku otázky, a proto je nejlépe kritisovati na př. při Chomjakovu ideje o třech hlavních církvích křesťanských, při Aksakovu theorii politického vývoje národa ruského a t. d. Ovšem už Kirějevský má totožné nebo podobné názory o všech kulturních jevech a mohla by tedy kritika na Kirějevském samém téměř všechny otázky posouditi; avšak poslouží se tuším věci lépe, podáme-li co možná podrobný přehled názorů Kirějevského, kritisujice pouze to, co Kirějevskému je nevlastnější.

Prameny. *Spisy Kirějevského:* Полное собраніе сочиненій Ивана Вас. Кирѣевскаго. 2 sv. vydané A. J. Košelevem v Moskvě 1861. Zde obzvláště užito statí: a) Обзорніе современнаго состоянія литературы napsané úvodem do časopisu „Москвитянинъ“ 1845. b) О характерѣ просвѣщенія Европы и о его отношеніи къ просвѣщенію Россіи. (Письмо къ гр. Е. Е. Комаровскому), 1852 v „Московскомъ Сборникѣ“. c) О необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи, 1856 v „Русской Бесѣдѣ“. d) Орывки. — *Literatura o Kirějevském a počátcích slavjanofilství vůbec:* Хомяковъ, По поводу статьи И. В. К.: „О характерѣ просвѣщенія Европы atd.“ (Полное собраніе сочиненій А. С. Хомякова. Москва 1878, I., 197). П. Линицкій, Славянофильство и либерализмъ. Опыт систем. обзорнія того и другою. Кіевъ 1882. А. Пыпинъ, Характеристики литературныхъ мнѣній, V.: Славянофильство

(Вѣстникъ Европы 1867, 1872). М. Урениъ (pseudonymъ Магуана Здіе-човскého), Очерки изъ психологіи славянскаго племени: Славянофилы. С.-Петербург. 1887. Ср. ještě: Н. Пановъ, Славянофильство какъ философіе. ученіе, Журн. миш. нар. просв. 1880 a О. Миллеръ, Основы ученія первоначальныхъ Славянофиловъ, Русская Мысль 18 0.

I.

Hlavní zásady Kirějevského.

1. Studii o Kirějevském, hledě k tomu, že u nás je neznámý, upravím snad nejlépe takto.

Podám úvodem stručný přehled jeho názorů a k tomu připojím kritiku jeho filosofických základů. Potom v několika oddílech podrobněji vyložím jeho učení a v některých jednotlivostech i posoudím; v závěrečné úvaze vyložím historické postavení Kirějevského a slavjanofilství vůbec.

2. Moderní ruská osvěta — toť hlavní osnova myšlenek Kirějevského — je pochybena i musí tedy Rusko od ní se odvrátiti. Odvrat ten nemusí ani nemůže býti úplný, proto že moderní osvěta má některé dobré stránky; ty dobré stránky musejí se vybratí a sloučiti s osvětou staroruskou, předpetrovskou. Moderní ruská osvěta přišla Rusku od západu, tudíž je úkolem Ruska svou vlastní osvětou spojití s osvětou západní v harmonický celek, ne tak, jak spojeny byly nesouladně petrovskou a popetrovskou reformou. Proto Kirějevský zkoumá, v čem záleží podstata osvěty západní a v čem ruské — rozuměj staroruské (předpetrovské) —, vykládá, co v obou je dobrého a co pochybeného, a vykládá konečně, na jakém základě má se státi ona synthese dvou názorů světových, z nich jeden je vypracován západem — Evropou, druhý východem — Ruskem.

Rozdíl mezi osvětou Evropou a Ruska Kirějevskému není pouze rozdílem stupňovým, kvantitativním, nýbrž rozdílem charakteru; ruská osvěta celým svým duchem, svými osnovními základy liší se od vzdělanosti evropské.

Do Ruska evropská osvěta vnikla reformou Petrovou. A tak nynější Rusko chová v sobě dvojí osvětu, jednu druhé naprosto protiúnou: osvětu ruskou, jak se vyvinula v době předpetrovské, která posud nalezá se hlavně v masse národa, kdežto osvěta evropská si podmanila třídy vyšší a inteligenci.

Dle toho může se tedy ve smyslu Kirějevského úkol Ruska formulovati takto: harmonicky usmířiti a v souladný celek svěsti ruský lid a ruskou — Tolstoj by napsal: — „společnost“.

Hlavní rozdíl osvěty ruské od západoevropské podmíněn jest náboženským a církevním základem, na nichž oboje osvěty se vyvíjely: Rusové mají a měli prý vždy pravé křesťanství, západ pravého křesťanství již dávno nemá, neboť odtrhl se v 9. století od všeobecné církve i dovršil teprve v 19. svůj zvláštní vývoj, dostihnuv onoho bodu, nad nějž dalšího vývoje již není a býti nemůže. Rusko však má základ svůj v učení církve všeobecné; církvi té vždy zůstalo věrno a proto osvěta jeho je zdravá, byť tu i tam a občas pravé světlo křesťanské i v Rusku bylo zatemňováno, jak na př. a nejvíce Petrovským převratem. Avšak velická massa národa vychována je učením pravověrné všeobecné církve a v tom Rusko má jistotu, že osvěta jeho jest a bude pravou.

Západ obdržel křesťanství z Říma, Řím však, jak už řečeno a jak vyloženo bude ještě podrobněji, odchýlil se od pravověrného učení. Odchýlení to mělo v zápětí, že učení bohoslovské stalo se racionalistickým: *rationalism* pokazil západu — Kirějevský psává: „Západu“ — křesťanství a tím všecku osvětu vůbec. Podstata toho škodlivého racionalismu tkví však v tom, že člověk téměř vylučně spoléhal na moc abstraktního rozumu, zanedbávaje ostatní síly svého ducha. Touto převahou abstraktních reflexí duch lidský rozdvojil se a ztratil svou přirozenou jednotnost a celost. Naproti tomu v pravoslavném světě duch zachránil si tuto jednotnost a celost: zde duch nese se vždy ku vniterní jednotě všech svých sil; tam duch se rozdvojil, zde člověk hledá a nalézá pravdu jednotou rozumu a srdce; zde nalézá ji souhlasem všech svých mohutností, tam baží dosáhnouti pravdy pomocí logického syllogismu. Západ staví na osobním přesvědčení jednotlivce, Rus a pravoslavný svět vůbec důvěruje všeobecným přesvědčením. Při své rozháranosti západ jednoty pravé nemá, pouze vnější, mrtvou, naproti tomu pravoslavní sjednoceno je vniterně, živými svazky rodiny a společnosti.

Církev na západě stala se nevěrnou svému vlastnímu povolání; smísila se se státem a zahladila takto rozdíl světského a duchovního, kdežto v Rusku církev a stát vždy zůstaly od-

děleny. Tomu odpovídá dále, že na západě osvěta se šířila scholastickými a právníckými universitami, ve staré Rusi kláštery byly zřídlem osvěty; proto tam upevnilo se reflexivní a školské studium vyšších pravd, zde pravdy ty poznávány živým a jednotným úsilím celého člověka. Na západě z té příčiny pronikaly se vzájemně osvěta křesťanská a pohanská (humanism), v pravoslavní takového zkalení pravdy nebylo.

Na západě i vznik politické moci odpovídá naznačeným duchovním podmínkám. Státy totiž vznikly vojenským podmaněním, násilím udržuje se feudální hierarchie celým řetězem menších a větších násilníků; na Rusi stát přirozeně se vyvinul z vlastního národního bytu, udržuje se jednotou základních přesvědčení.

Západ a Rusko liší se dále i hospodářským a tudíž i právníckým pojmáním života a jeho potřeb. Tam je vlastnictví půdy, jimž poměry občana k občanu se spravují; zde vlastnictví vyplývá z osobních poměrů, majíc význam jen podržený, podružný; proto tam zákonnost je formálně logická, zde osobně bytová: tam z práva snadno stává se vnější spravedlivost, zde cení se spravedlivost vniterná: právníctví tam dodělává se logického kodexu, svazující vnější formuli na formuli, zde není té vnější formálnosti, za to však právní přesvědčení ve vniterném je souhlase s přesvědčením víry a s bytem národa. Tam zákony uměle vycházejí z panujícího mínění, zde přirozeně vznikají z bytu národního. Tam opravy společenské vždycky stávají se násilnými přeměnami, zde organickým přirozeným vývojem; tam všude a ve všem strannictví, zde pevnost základních přesvědčení.

Jedním slovem: na západě život je nejednotný, sám v sobě rozdvojený; na Rusi naproti tomu je ve všem jednota a celost: tam rozdvojení, tu celost, tam abstraktní rozumářství, tu rozumnost; tam vniterní nepokoj ducha a přece přesvědčení o své mravní dokonalosti, zde — u Rusa — hluboký klid a spokojenost vniterního vědomí, při tom však ustavičná nedověřivost k sobě a pocit neobmezené potřeby mravního zdokonalení.

3. Úkol, který Kirějevský stanoví Rusku a každému modernímu člověku vůbec, jest úkolem filosofie.

Mají-li se totiž dvě různé osvěty spojití — v tomto případě osvěty evropská a ruská —, potřebí je k tomu společného vůdce, a vůdce ten je filosofie.

Filosofie Kirějevskému není věda a není víra, ale všeobecný výsledek i všeobecný základ všech věd a průvodce myslí mezi nimi a vírou. Kde je víra a není vzdělaný rozum, tam nemůže být filosofie; kde věda a vzdělanost se vyvinula a není víry, tam filosofické přesvědčení zaujímá místo víry. Na západě je filosofické přesvědčení, v Rusku je víra; na západě není víry, Rusku nedostává se vzdělanosti: proto potřebí je nové filosofie, která by západní rozum spojila s ruskou vírou.

4. S toho stanoviska sám vývoj západní filosofie charakterizuje všecek ostatní vývoj, dobré a špatné stránky moderní filosofie jsou dobrými a špatnými stránkami západního vývoje vůbec a úkol filosofie jest úkolem západu, ovšem i Ruska, člověčenstva vůbec.

Podívejme se tedy, jak Kirějevský s této stránky posuzuje západní osvětu.

Evropská osvěta dostihla v druhé pol. 19. st. té plnosti vývoje, že její pravý význam každému poněkud pozornému rozumu musí být jasný. Směr, počatý Baconem a Descartem, v Heglově dialektice dovršil svůj vývoj. Neboť člověk, zavrhuje všelikou autoritu kromě svého abstraktního myšlení, nemůže jít dále než k názoru, že svět je dialektickým rozvojem jeho vlastního rozumu. Proto nemohla se filosofie dále vyvíjet; za to však rozprostírala se v šíř, rozvíjela se v podrobnosti a přivedla všechny vědomosti pod jeden všeobecný názor.

Rozum však sám poznal, že dospěl konce svého přirozeného vývoje, a následek toho doznání byl téměř všeobecný pocit nespokojenosti a zklamané naděje. Tato neuspokojivost evropské osvěty neukázala se proto, že by vědecký ruch oslábl; naopak, vědy květalý více než kdykoli jindy; ani proto, že by vnější potřeby života nenacházely ukojení; naopak, vnější formy vyvíjely se v souhlase s rozumovými potřebami. Ale v srdce lidí, nežijících zájmům okamžičným, vkradl se pocit nespokojenosti a neútesné pustoty: samo vítězství rozumu evropského ukázalo jednostrannost jeho hlavních směrů, všechny úspěchy a vymoženosti vědy nenaučily porozumět vnitřnímu vědomí člověka, a při všem blesku a pohodlí vnějšího života život sám zbaven byl svého podstatného smyslu; neboť, neproniknutý žádným všeobecným, silným přesvědčením, nemohl být okrášlen vysokou nadějí ani oteplen hlubokým soucítěním.

Mnohověká chladná analýza rozrušila všechny ty kořeny, ze kterých evropská osvěta vyrostla, tak že její základ a poslední výsledky nijak nesouhlasí. Tato analýza, ničící své vlastní základy, tento samohybný nůž rozumu, tento abstraktní syllogismus, nepřipouštějící ničeho mimo sebe a vlastní zkušenost, je však podstatou osvěty; tato chladná logická činnost zřekla se všech ostatních poznávacích mohutností, uznávajíc pouze hrubou látku smyslovou, na které stavěla své vzdušné dialektické budovy.

Logický rozum, dosáhnuv svého nejvyššího vývoje, poznal svou obmezenost, přesvědčil se, že nevede než k negativní stránce lidského poznání, přesvědčil se, že jeho racionální sřetězování vyvozených pojmů potřebuje základu z jiných pramenů poznání, že vyšší pravdy rozumu a hluboká přesvědčení leží vně abstraktního kruhu jeho dialektických pochodů, kteréžto pravdy a přesvědčení, byť se neprotivily zákonům rozumu, nedají se z nich vyvodit, ba že rozum svou činností jich ani nedosáhne, jakmile se odloučil od ostatních mohutností ducha lidského. Abstraktnímu rozumu pak dokonce tyto pravdy a přesvědčení, místo aby byly jeho vyšším živícím základem, zdály se být jednostranností rozumu. Takto západní člověk vylučným rozvíjením svého abstraktního rozumu ztratil všechna přesvědčení, neprýstící ze samého abstraktního rozumu, ale ztratil konečně i víru v jeho všemohoucnost. Proto stal se vzdělanec nespokojeným. Avšak nespokojenosti té neuznamenal hned při prvním zjevném vítězství své rozrušivé kritickosti. Zbaviv se svých staletých přesvědčení, důvěroval ve svůj abstraktní rozum plně, radostně, ba vášnivě, věřil, že jeho abstraktní rozum ustrojí mu nový život a nebeskou blaženost na přeměněném jím samým zemi. Strašně krvavé zkoušky ho nezastrašily, všechny neúspěchy a strasti oblažovaly ho mučednickou odhodlaností, — avšak ten abstraktní rozum, ve který důvěroval, došel právě proto, že se tak vyvinul, ku poznání své obmezené jednostrannosti.

Arci že tento poslední výsledek evropské vzdělanosti nestal se ještě obecným, ale poznává se od předních myslitelů západu, jsa bez pochyby zakončujícím obdobím abstraktně-filosofického myšlení. Avšak co zatím poznávají učené hlavy, záhy poznají i neučené, záhy pozná všechny lid; vždyť filosof je orgánem

celku, uspořádajícím v jeden celek to, co v masse je rozseto, a právě tam, kde, jako na západě, lid svá přesvědčení buduje jedině na svých osobních rozumech, hlava filosofova jeví se jako nutný skutečný orgán celku, a proto může se říci, že nejen myslitelé Evropy, ale rozum Evropy sám přesvědčil se o své obmezené jednostrannosti.

Filosofie tedy, jak Kirějevský je přesvědčen, dovršila svůj pochybený vývoj, a filosofie pochybenost tu sama poznala. Proto prý v době nejnovejší interest pro filosofii očividně slábl, že asi od roku 1848 politické otázky ovládly rozumem myslících; to však znamená, že nastala doba, ve které obecně se dává výhost planým spekulacím, společnost evropská se ptá, co má dělati, jak uniknouti nespokojenosti a zoufání.

5. V té své nespokojenosti a beznadějnosti evropský člověk buď musil se uspokojiti polozvírecí lhotejností ke všemu, co je výše smyslných zájmův a obchodních účtův, — tak udělali mnozi; anebo musil vrátiti se k těm zavrženým přesvědčením, která oživovala západ před plným rozvitím abstraktního rozumu, — tak udělali někteří. Ti pak — a těch byla většina —, kteří nesnesli ten život egoistický, kteří nesnesli ten život jednostranně rozumový, aby nezůstali úplně bez přesvědčení, našli východiště v tom, že každý počal ve své hlavě vynalézati pro celý svět všeobecné základy žiti a pravdy. Tak rojily se filosofické systémy, v nichž staré s novým, možné s nemožným smišeno fantasticky, systémy, z nichž jeden protivil se druhému a všem, z nichž však každý vyžadoval od druhých všeobecného uznání.

Tak tedy dle Kirějevského v moderní Evropě prázdnotu své duše jedni zaplašovali požitkářstvím, druzí navrátili se ke staré víře a ostatek vymýšleli filosofické, náboženské a společenské utopie.

Ale nejen na západě, nýbrž i v Rusku týmž směrem vyvíjela se osvěta a filosofie u třídy přijavší evropskou vzdělanost. Hledě pak k tomu, jak v Rusku hlavně německá a ve své době speciálně Heglovská filosofie zapanovala, Kirějevský soudí, že jen nemnozí, a to pouze na minutu, mohli se nadehnouti vnějším leskem těchto nerozumných soustav a důvěřovati jejich shnilé kráse umělé foremnosti; většina lidí prozíravějších odvrátila se prý od evropské osvěty k těm základům

staré osvěty, kterými dříve Rusko žilo a které v něm posud vedle evropského vlivu jsou patrný. I počal na Rusi živý ruch historických studií; učenci ruští poznávali, že nerozuměli vlastnímu životu ruskému, poznávali ty základy, na nichž život ten byl zbudován. Mnozí pak obraceli se a proti vlastnímu očekávání přeměnili své názory jedině proto, že teď nestranně a hloub obraceli svou pozornost do vlastního nitra a domova.

K těm mnohým — jak víme — Kirějevský sám náležel. Kirějevský sám s nadšením přijal západní filosofii, filosofii Heglova a Schellingova, ale poznav její vratkost, vrátil se k filosofii ruské, vrátil se k filosofii ruského lidu a sám prvý ve svém nitru uskutečňoval onu historickou synthesi, kterou dle jeho přesvědčení uskutečniti musí každý, nejen Rus, ale každý člověk vůbec, chce-li naléztí duši své onoho pokoje, kterého moderní člověk marně hledal ve svých obchodních, politických a filosofických systémech.

6. Poznavše taktó tresť Kirějevského filosofie dějin, pokusíme se nyní jeho základní myšlenky posouditi. K tomu konci ovšem napřed musíme je určitě formulovati, obzvláště proto, že Kirějevský sám in abstracto nepodal své theorie o silách společenských a historických, kterými společnost se udržuje a vyvíjí.

Dle Kirějevského člověk přirozeně baží po pravdě a té dostává se mu z dvojího pramene: zjevením a rozumem. Pravda zjevená, vyšší, jsou učení, dogmata křesťanského náboženství; lidský rozum sám ze sebe dospívá ku všeliké vzdělanosti, ku vědám, filosofii, umění a praktickým vymoženostem.

Poměr tohoto dvojího poznání je tento. Proto že pravda může býti jen jedna, nemůže a nesmí si odporovati zjevení a poznání; to však stává se jen tehdy, kdy člověk všecko své poznávání zakládá na vyšších pravdách zjevených.

Pravdy zjevené dány jsou v písmu a podání církve všeobecné, církve pravoslavné; učení, které bylo ustanoveno před rozštěpením křesťanského světa na západní a východní církve a které posud se chrání v pravoslavné církvi východní a obzvláště i ruské, jedině je čisté a neporušené zjevení Boží.

7. Škoda, že Kirějevský nepodal obsírnějšího a především určitějšího vymezení pravoslavného učení. Kirějevský, mluvě o pravoslaví, má vlastně jakési ideální pravoslaví na mysli,

neliči skutečnou církev východní; tím se stalo, že tento svůj ideál velmi příkře staví proti vyznáním římskému a protestantskému. V těchto vyznáních totiž nevystihuje ideálu resp. historického jejich smyslu, jak při církvi východní, a proto při nejlepší vůli nevidí v katolicismu a protestantismu těch předností, které v učeních těch jsou. Správnější stanovisko je zajisté, v postupném roztrojení světa křesťanského na církve východní, římskou a evanjelickou viděti hlubší smysl a po něm nestranně pátrati; k tomu ovšem bylo by potřeba, aby Kirějevský vzdal se svých názorův o absolutní hodnotě jedné církve a jejího učení, aby s tohoto jednostranného stanoviska neposuzoval běh lidského vývoje. Možná, že by i potom rozum i srdce jeho byly se sklonily ku pravoslaví, avšak byl by světlo i stín u všech vyznáních spravedlivěji rozdělil. Na každý způsob postrádáme přesnějšího rozboru tak důležitých pojmů, jako na př. církve a podání, pohřešujeme podrobnější analýze těch učení, kterými se církev liší, jako na př. učení o Trojici, kteréžto učení, jak Kirějevský myslí, rozdvojilo v 9. věku svět křesťanský na dvě polovice. Jestliže skutečně na „filioque“ všecek pozdější vývoj evropských národů spočívá, musí se učení to náležitě rozebrati a otázka nejen logicky, ale i historicky řešiti. Kirějevský ani jednoho ani druhého neučil, předpokládá patrně, že věc pravoslavnými dogmatiky a církevními historiky platně je vyřízena. My tak nemyslíme. Přípouštíme ovšem, že učení samo nesporně dá vyložiti; avšak může se alespoň stav sporu historicky vyšetřiti. Kirějevský nezřídka je v odporu se skutečnými dějinami církevními, jak vůbec jeho teorie ne vždycky odpovídají dějinám.

Přes tento nedostatek Kirějevský znamenitě vystihuje některá charakteristika pravoslaví a západních vyznání; při západních arci, jak už řečeno, postihuje jen slabé stránky.

8. Jestliže jsou dvojí poznatky, zjevené a přirozené, vždy jest úkolem těch, kteří tak učí, ukázati, v čem jejich rozdíl tkví, jak oboje pravdy lze rozpoznati.

Buď poznáváme pravdy zjevené těmi poznávacími mohutnostmi, kterými poznáváme i pravdy nezjevené, anebo má duch náš ku postižení zjevených pravd mohutnosti zvláštní. Oboje je možné a oboje od zastanců zjevení se tvrdilo, až málo kdy určitě a jasně. Kirějevský drží, že máme zvláštní mohutnosti pro zjevení a zvláštní pro přirozené pravdy, ale

také není dosti určitý, někdy dokonce je nerozhodnut, kolísaje mezi oběma teoriemi.

Tou mohutností, kterou poznáváme zjevené pravdy vyšší, Kirějevskému je víra, kdežto rozum postřehuje pravdy přirozené, nižší. Rozum nemůže poznati vyšších pravd, jen víra; avšak zároveň slyšíme častěji, že tato víra je soustředěním všech poznávacích sil. Vedle toho však ještě jiné vymezení se podává. Kirějevský totiž i říká, že víra je soustředěním všech duševních mohutností, tedy netoliko poznávacích, nýbrž i citových a volních, rozuměje tím ono „poznávání srdcem“, o kterém už někteří staří mystikové mluvali; hlavně ve smyslu této definice kritizuje přirozený rozum a jeho činnosti. Přímou však proti rozumu staví vniterné, mystické zření.

Jak vidno, Kirějevský nemá jednotné, určité teorie poznávací, i musíme tedy jeho názory objasniť a speciálně pojem onoho mystického zření poněkud analyzovati. Analýze ta potřebna je netoliko ku pochopení Kirějevského, ale i jiných slovanských myslitelů, ba dokonce veliké části slovanské denní publicistiky. Kdo jen trochu kritičtěji stopuje denní teorie o slovanské otázce, velmi často pozná, že se zakládají na všelijakých teoriích mystických.

Ani psychologie ani logika neznají takové zvláštní mohutnosti pro vyšší pravdy, ačkoli neupírají, že je docela zvláštní stav duševní, který Kirějevský zove vniterním neboli mystickým zřením. Stav ten je velmi složitý a rozmanitý, jako i theologové sami rozeznávají pravou mystiku od nepravé. Jak rozmanitá je mystika, poznáme ihned, vzpomeneme-li na mnohé mystické soustavy, ku př. jen na Pythagora, Plotina, Bonaventuru, Paracelsa a mn. j.

Rozmanitost mystického zření tkví v subjektivních i objektivních podmínkách. To jest: to, co se zove mystickým zřením, není v každém člověku duševně stejné a nevztahuje se vždy na stejné předměty. Jeden mystik „zří“ více smyslně, druhý více abstraktně, u třetího převládá cit, u čtvrtého vůle: a zase i city mohou býti rozličné a t. d. Subjektivně tedy může býti veliká rozmanitost mystického stavu.

Podobně liší se mystika i objektivně. Mystické zření vztahuje se na Boha, na člověka a společnost, na přírodu, na — čísla.

Při vši rozmanitosti však dá se ustanoviti společný všem mystikům stav duševní.

Po stránce intelektuální mystik, jak případně říkáme, „zří“ a „zří vniterně“, „zjevují se“ mu předměty, pravdy a příčiny pravd. Mystik totiž každý chce pravdy a věci postihovati bezprostředně bez dlouhé zkušenosti, bez pracovního rozumování, co možná bez dlouhého a zdlouhavého řetěze všelijakých vývodů, a rád je má od nějaké autority; pravdy a věci „zjevují se“ mu najednou, on je pak „zří“ ovšem ne očima, ale „vniterně“, tedy přece obrazně, a často tak živě, že často mívá skutečné hallucinace. Obrazivost vedle kritické soudnosti mocně je činna, obvyčejně má nad ní vrch.

Po stránce citové a volní stav mystický vždy je silným rozechvěním a napjetím obvyčejně tak silným, že převládá nad činnostmi intelektuálními.

Co se předmětů týká, k nimž mystik se může odnášeti, jak už řečeno, i v tom veliká je rozmanitost. Avšak obvyčejně mystika se dostavuje, kde běží o předměty pro každého člověka nejvážnější; proto právě neviditelné, nadzkušební předměty, tedy předměty víry, nikoli zkušenosti a naprosté jistoty, žíví mysticism nejvíce. V té příčině pak i abstrakce i obrazivost stejnou měrou vedou k mysticismu; ten „zří“, co správně vysoudil, onen, co si libovolně zbájl.

Všecko to Kirějevský mohl míti v mysli, když proti rozumu postavil mystické zření, vztahující se na zjevené pravdy pravoslavné církve. Že skutečně podobně věc si myslil, vysvitá částečně z toho, jak charakterisuje mystiku negativně; o rozumu totiž velmi často říká, že je „chladný“ naproti „vřelému“ postžení vyšších pravd, obvyčejně pak rozum zaměňuje těmito charakteristickými pojmy: analyse, kritika, reflexe, posoudivost, abstraktní rozum, logika resp. logickost, abstraktní logika resp. logickost, syllogism, dialektika, scholastika, racionalism. Jiná více obrazná rčení, jako na př.: samohybný nůž rozumu a pod., jsme již slyšeli a ještě uslyšíme.

Z této psychologické analyse mystiky je patrné, že po stránce intelektuální více mytické nežli přesně vědecké poznání vede k mystice; avšak z podstaty mythu vyplývá, že přesné myšlení v mystickém stavu není úplně vyloučeno. Ovšem

vyplývá z ní, že mystika není velikým přítelem přesnosti a že tudíž ve filosofii mystiky není si mnoho přátí¹⁾.

Dějiny mysticismu poučují nás, kde, kdy a za jakých okolností mystika vzniká. My tu ovšem neprostopujeme celých dějin, vyběřeme si z nich pouze to, co k našemu předmětu se odnáší.

Předně je zajímavé poznati, že mystika mocně bují tehdy, kdy přesná práce vědecká a filosofická buď ještě je slabá anebo když zeslábla a utuchla. Proto mysticism bují v prostém lidu, jak ukazuje velmi dobře náboženské hnutí v našem českém lidu, podobně v ruském (rozkol); bují však mystika i v těch dobách, kdy vědeckost upadla, jak vidíme v době po Aristotelovi nejlépe na novoplatonismu a zpřízněných mu školách křesťanských. Dnes zase bují mystika v těch kruzích, které přesně mysliti se nedoučily.

Mystika velmi často podněcuje se skepsí aneb pochybenou methodou vědeckou. Když pochybnost — oprávněná i neoprávněná — rozhlodala rozumovou a ethickou organizaci společnosti, nedočkavý člověk za to jedním skokem chce se domoci nejvyšší pravdy a jistoty; tak staroplatonci, novopythagorejci a jiné sekty vznikly vedle a proti skeptikům. Podobně v nové době po Humeovi a Kantovi zavládl nejen v Němcích, ale i jinde mysticism; v Rusku pak právě náš Kirějevský, pokud byl mystikem, povstal po voltairiánství, které nedávno před nim ve vzdělaných kruzích panovalo.

Ale nejen skepse, nybrž i nesprávná metoda budí mysticism. Toho příklad dává nám scholastika, proti které všude vznikl silný proud mystický; naše moderní výchova často dělá tytéž chyby, kterých dopouštěla se scholastika, proto i v naší době ze stejných příčin vzniká mysticism. Tak právě i Kirějevský nepostavil se pouze proti skepsí, ale i proti lživědě a lžimethodě. Mohou zajisté všecky okolnosti, za kterých mystika pravidlem vzniká, se spojití, scholastika, skepse, nevědomost.

Při tom nesmí se však zapomínati na citové a volní, na mravní pobídky k mysticismu. Pobídky ty bývají obvyčejně mocnější než intelektuální. Vidíme to opět na našem Kirějevském. Mravní tužby vnučly mu jeho filosofii, právě tak, jako v téže

¹⁾ O podstatě mytickosti a jejím poměru ku přesnosti v Masaryk, Konkretná logika § 134.

době mnozí polští myslitelé — vzpomeňme zatím jen na Mickiewicze — po velikých pohromách své vlasti upadli v mysticism. Nejinak stalo se u nás s reformací; mysticism byl u nás po výtce praktického, nikoli theoretického rázu.

Takovým tedy způsobem psycholog a historik objasní si různé způsoby mystiky. Pochopí, proč Pythagoras, proč Mikuláš Cusský mysticky pojímali matematiku — posvátná čísla posud nejen v lidu mají důležitost —, pochopí, proč vedle Tomáše Akvinského byl Bonaventura a j., proč po Humeovi a Kantovi přišli Schelling a Hegel; pochopí konečně i jiné jevy, jako na př. rozšíření zednářství v Rusku a mesmerism v Paříži, a nepodiví se nad divou směsicí vlastenectví, napoleonismu, rotschildismu, mesmerismu a katolictví Towiaňského, „mistra“ Mickiewiczova.

Takovéto časové a individuální zvláštnosti mystiky nám vysvětlují, proč se dají ustanoviti národní a historické typy mystické. Již často se k tomu ukazovalo, že v křesťanském světě mystika na východě liší se od západní; ona nesla se snad hlavně ku poznání Boha a ideálního řádu světového vůbec, tato dosahuje osobního bezprostředního spojení s božstvím. Východní mystika, můžeme říci, byla více theoretická, západní více praktická.

Týž rozdíl zjevuje se na mystice řecké a římské. Později románští národové pěstovali mystiku po výtce praktickou, domáhající se živější zbožnosti; Bonaventura, Bernard z Clairvaux a ještě Pascal nám to dokazují. Germáni, speciálně Němci, starali se více o poznání, než-li o konání, jejich mystika byla filosofující, theosofující; v Schellingovi a jiných novějších filosofech opět se zjevila.

U Slovanů, nemýlím-li se, mysticism podobně jako u Románů je více praktický, ale liší se tím, že nevztahuje se tak přímo na božství, nýbrž na člověka, na společnost. Takový byl mysticism naší reformace, hlavně u Českých Bratří, takový byl u Polákův a takový je konečně u Rusů. Na Kirějevském totéž můžeme pozorovati.

9. Z předechozího rozboru mysticismu tolik asi je patrné, že Kirějevského theorie poznání je nesprávná, nepodávajíc bezpečného kriteriá pravdy a jistoty. Neboť poznali jsme, že není v duchu lidském nějaké zvláštní mohutnosti, kterou bychom

postihovali vyšší pravdy; platí tudíž jen jedno kriterion jistoty a zřejmosti.

Avšak i kdyby byla nějaká zvláštní mystická mohutnost, nezabezpečovala by Kirějevskému jistoty. Mystické zírání, ekstase nebo jakkoli to zvátí chceme, i subjektivně i objektivně je velmi rozmanité. Které zjevení je pravé, křesťanské nebo muhammedanské, která mystika je lepší, německá nebo slovanská? Kdo tu má rozhodnouti, ne-li — rozum? Kirějevský sám povídá, že pravda je jen jedna; je také jen jedno měřítko pravdy, rozhodující o jistotě všelikých poznatků. V té příčině nelze smlouvatí, nelze slevovatí. Proto přece nezavrhujeme Kirějevského učení úplně.

Kirějevský sám ve svých spisech, v těch pracích, v nichž slavjanofilství filosoficky studoval, nikterak není tak krajním mystikem, jak by se podobalo a jak mnozí se domnívají. Jeho noetika ovšem vyžaduje mystiku; ale při své práci vedl si dosti kriticky, jakož jsme již slyšeli, že nezavrhuje úplně moderní osvětu. Jak Kirějevský snad myslil a jednal v klášteře, je zde vedlejší; ve svých spisech je mystikem, řekl bych, z postulátu. Jest ovšem nadšen pro svůj ideál života, ale nadšení není ještě mystika, a na druhé straně protivou nadšení není rozum, ale lhostejnost; a pokud mysticism u něho se zjevuje, více se vztahuje na správu životní, nežli na určitá učení theoretická.

Kirějevský sám nám ukazuje na Platona, že pravoslavná církev a tudíž i on myslí způsobem Platonovým, západní církve vedly si prý po aristotelovsku. Tento typický rozdíl filosofování již před Kirějevským byl uznamenan a vykládán¹⁾. Dojista v Platonu každá, sebe přesnější myšlenka „oteplena“ je hlubokým citem, kdežto Aristoteles je „chladnější“; proto právě tak, jako Kirějevský, přednost dávám platonismu, jsa totiž přesvědčen, že i úplně přesné myšlení otepleno býti může hlubokým a vznešeným citem. Přesné myšlenky mohou býti hlubokým přesvědčením jako myšlenky mythické, láska a oddanost pravdě není pouze údělem dob mythických. Lhostejnost ovšem největší je nepřítel pravdy, ale nadšení samo nám ji nepo-
jišťuje: lhostejnost musíme nenáviděti, nadšení jest se často báti.

¹⁾ Srv. Konkr. logika, § 136.

Ptáme-li se tedy, do které míry mystika je oprávněna, ustálíme se po tom, co jsme o věci již přednesli, asi na tomto.

Po stránce rozumové: poznáváme v čase, poznání samo je nutně pochod historický; ale duch náš přirozeně baží po postihu světové záhady jedním rázem, obchvatem rozumu jedním, duch chce všecko tu mnohost jakoby v trestí pochytili najednou, jednou myšlenkou. Duch lidský, můžeme říci známou již terminologií, postihnouti chce svět staticky, nikoli pouze dynamicky. Odtud naše touha po jednotě v mnohosti, touha zachytili v kolotu předmětenstva ten nehybný bod . . . Z mnohosti speciálních věd se rodí filosofie jako jednotný názor, ve filosofii pak mystika nejraději se zdržuje.

Z této statické stránky našeho poznávání mystika vzniká touhou zachytili jedním zorem jednou na vždy všecko ideu věcstva.

Mystika tedy není než mythickou formou logického postupu, oprávněného právě tak, jak na druhé straně dialektika posud bývala mythickou způsobou empirie, přirozeně historické: tof veliká příčina pro stanovení všeho „vniterného zření“, „zjevení“, „vrozých“, „apriorných“ poznatkův¹⁾.

Po stránce citové a volní: Proto že člověk není bytostí podstatně rozumovou, ale citovou a volní, mystika přirozeně vzniká z podřízenosti a slabosti rozumu²⁾.

Po stránce objektivní: statické vystihování světa, naše touha po jednotném názoře, jednom principu co možná i formálním i věcném nese se obyčejně k nejvyšší bytosti, k Bohu. Mystika proto mívá Boha obyčejně za svůj předmět, přímo neb nepřímou, nebo vůbec ten princip, který se za nejvyšší ustanovuje. Proto že mystika zřítí chce Boha bezprostředně, abstrahujíc od předmětenstva, téměř vždy je více méně pantheistická: mnohost věcstva nedá se než mythickou logikou odstraniti.

10. Kdo mystické zření pokládá za pravý a vyšší pramen pravdy, ten přirozenému rozumu a speciálně poznávání pozvolnému, zkušenosti a založeným na ní vývodům méně důvěřuje. Tak i Kirějevský.

¹⁾ Že statické a dynamické nazírání na svět je všeplatným logickým postupem, že však statickému poznávání sluší přednost, o tom viz Konkret. log. § 36., srv. § 65.

²⁾ Konkr. log. § 1. násl.

Nedůvěřuje rozumu, Kirějevský dopouští se však té chyby, že neliší dosti přesně mezi přirozenou slabostí rozumu a chybami, kterých se dopouští ne z nějaké vniterní nutnosti, ale z časového poblouzení. Proto proti mystice stavi vlastně rozumářství a nikoli rozum, proti víře náboženské stavi racionalism, jako uvědomělého odpůrce vyšších pravd zjevení, — čistě pozitivních prací a vymoženosti rozumu málo si váží. Разумочность — Kirějevský zove tu domnělou převrácenost přirozeného rozumu, tedy: posoudivost, posuzovačnost, jakoby rozum svou přirozeností tíhl ku přílišné, až chorobné posoudivosti.

Že rozum je slabý, obmezený, mylný, o tom není pochybnosti, ale nevěříme, že v samém svém jádru je pokazený tak, jak Kirějevský se domnívá; připouštíme, že v době naší proti pozitivnímu náboženství skeptická posuzovačnost, až odsuzovačnost velice se rozšířila. Kirějevský myslí, že stav ten vyvinul se odpadnutím rozumu od učení pravoslavné církve a že jediná oddanost církvi pravoslavné chrání před rozumářskou rozervaností.

Učení církve — Kirějevský věří — je pravoslavné myslícímu nejvyšším ideálem, ke kterému nésti se může věřící rozum, posledním okrajem vyšší mysli, vedoucí hvězdou, svítící na výsosti nebes a osvětlující cestu jeho rozumu ku pravdě. Rozum pravoslavně myslícího s učením církve úplně souhlasí a naopak zjevené pravdy nepřekážejí vývoji přirozeného rozumu. Pravoslavně myslícímu rozumí se, že zjevená pravda nemůže pochopena býti obyčejným rozumem, ale že vyžaduje vyššího duchovního zření, kterého se nedostává vnější učeností, ale vniterní celostí bytí.

Rozum pravoslavný nesnaží se proto odkliditi všecko, co s věrou nesouhlasí, nesnaží se jednotlivé pojmy přizpůsobiti víře, ale chce samý rozum vyzdvihnouti výše své obyčejné úrovně, chce samý pramen rozumění, samý způsob myšlení povýšiti k souhlasu s věrou.

Takové povýšení rozumu záleží přede vším v tom, aby ustavičně se snažil spojití v jednu nedílnou celost všecky své jednotlivé síly, které v obyčejném stavu člověka jsou odděleny a sobě protivny. Ani abstraktní logickost, ani zanícený cit, ani aesthetický smysl, ani láska, každé pro sebe a bez druhého, nevedou ku pravdě a jistotě: rozum ustavičně musí hledati

v hlubině duše toho vniterného kořene rozumění, kde všechny ostatní síly spojují, slivají se v jedno živé i celé zření „umu“.

To ví nejen učený bohoslov a filosof, ale každý pravoslavně myslící. Učení pravoslavné církve a vědy a filosofie nijak nemohou se směřovati, oblasti zjevení a lidského myšlení ani vědou ani církví nedají se spojit na úkor druhé. Ať pravoslavně věřící sebe více se snaží rozum s věrou uvésti v souhlas, nikdy nepojímá dogma zjevené za prostý vývod rozumu, nikdy vývodům rozumu nepřipisuje autority zjeveného dogmatu. Církev může jen učiti, co skutečně podáno, ničeho nového nemůže přičiniti, a neméně nemůže rozum nepřátelsky se postavit proti zjevení: církev i rozum mají každý svou zvláštní oblast: ona zjevení, tento měnivé, pokračující, chybné vědění. Proto pravoslavný křesťan stejně nepochopuje, jak možno páliť Galileiho pro nesouhlas jeho mínění s pojmy hierarchie, jako že nepochopuje, jak možno zavrhovati věrohodnost apoštolského poslání, proto že jeho pravdy nesouhlasí s pojmy nějakého člověka neb nějaké doby.

Avšak čím jasněji vytknuty oblasti zjevení a vědění, tím silnější je touha věřícího myšlení, v souhlas uvésti rozum s učením víry. Neboť pravda je jedna, a touha poznati tu jednost je ustavičný zákon a základní popud rozumné činnosti. Vývoj přirozeného rozumu nemůže škoditi víře. Pravoslavně věřící může se státi nevěrcem — nedostatkem vnější samobytné vzdělanosti, ale nemůže myšlením státi se nevěrcem, jak v druhých vyznáních se stávají. Víra není slepým věřením, vnější autoritou, ale autoritou zároveň vnější i vniterní, vyšší rozumností živící um. Pravoslavně věřící dá se proto k nevěře strhnouti, ale bez přesvědčení, nikoli nějakým rozmýšlením. Odpadnutí od víry stává se z nemravnosti, nikoli rozumnou prací; jen když ztratil víru, upravuje si nějakou rozumovou soustavu; ale pokud věří srdcem, logické myšlení není mu nebezpečno.

Kirějevský provádí tuto svou theorii velmi důsledně. Posuzovačnost, odporující zjevenému učení, vede prý k ultraempirické metodě. Kdo nevěří ve vyšší pravdy, věří prý jen smyslům, zkušenost a smyslnost stávají se jediným zdrojem poznání.

I zde chybuje Kirějevský, že staví proti sobě krajnosti, jako by mezi nevěrou ve zjevení a ultraempirickou resp. sen-

sualistickou filosofií nebylo method a názorů jiných, mírnějších. Jeho vývody proto platí pouze o skutečně „jednostranném“ kultu rozumu, jaký — připouštíme — v naší době nezřídka se vyskytá.

Dále Kirějevský s velikou důsledností vidí vliv racionalismu i v umění.

Pravé umění čerpá svou sílu z víry a tudíž nese se po vyšších pravdách, pravda a krása jsou nerozlučně spojeny; naproti tomu umělec, ztratí-li vniterní svou celost ducha, žene se po kráse „abstraktní“, a nikoli opravdovým uměleckým nazíráním, ale fantastičností a vůbec snilectvím postihuje svůj přelud. Z jednostrannosti abstraktního rozumu rodí se pak i jednostranný cit, slepá to vášeň, slepé horování vedoucí k theatrálnosti, nikoliv k ušlechtilé uměřenosti.

I mravnost člověka řídí se dle toho, zda-li víru a rozum usmířil nebo rozdvojil. Kde obé je usmířeno, tam pravá je láska a pravá — vniterní — spravedlivost; kde rozum odtrhl se od víry a víru dokonce si podčinil, tam zavládá egoism a materialism; tam není spravedlivosti leda vnější, formální, tam litera zákona musí rozhodovati a distinkce právnické, právě tak, jako v theorii všecko znání závislé je na syllogismu. Kde víra, tam obyčejové právo vládne, tam člověk přímo s člověkem se dohoduje; kde není víry, tam zákonník panuje, mezi člověkem a člověkem stojí litera, paragraf je nad člověkem. Kde víra ztratila svou moc, tam všecek interest nese se ke hmotným prospěchům, tělo, ne duch stává se pánem člověka.

Konečně i stát i všechna organizace společnosti jsou správné nebo nesprávné dle toho, jsou-li založeny na víře či na nevěreckém rozumu. Na víře zakládá se stát patriarchální a celá společnost, hlavně pak rodina, organizuje se na vzájemné lásce a důvěře; kde víry není, tam pouhá fyzická moc zakládá státy a organizuje společnost: všude a ve všem zjevují se protivy ducha a těla, lásky a egoismu. Společnost věřící jediné je společností v pravém slova smyslu, neboť jen lidé věřící mají všeobecnou pásku, vížící je mezi sebou a zároveň ke svým předkům a potomkům: živé podání udržuje státní a společenskou nepřetržitost a umožňuje stálý povlnný vývoj. Lidé nevěřící nemají nic společného, individuum je proti individu, každý pro sebe a proti všem; neboť kritický rozum takorů

rozemilá všecek společenský tmel, společnost rozpadá se v jednotlivce.

Tak tedy Kirějevský s velikou důsledností provádí následky duchovního rozdělení. Pokud běží, abychom užili známé analogie, o formální princip jeho učení, v celku lze souhlasit; tak na př. nebude nikoho, kdo by zavrhoval požadavek o jednotnosti teorie i praxe a t. d.; teprve kde podává svůj materiální princip, tam často nebudeme s to, abychom ve všem souhlasili. Předce však myslím, že Kirějevský dobře postihl charakter naší doby. Je pravda, všude v křesťanském světě — i v pravoslavném! — věda a filosofie s učením a podáním církve jsou v neshodě. Následky toho jsou ovšem neblahé: výchova společností není jednotná, není řízena jedním učením, jednou methodou, vychovatelé naší společnosti — theologie a filosofie, náboženství a věda — každá jen z části mají na nás vliv, a tím vzniká ona nejednotnost, polovičitost, rozervanost, která charakterisuje naši dobu. To poznal jsem záhy a vždy pocítoval. Jako Kirějevského, mne zarazila nespokojenost, která v srdci moderního člověka se zahostila, a zarazila mne speciálně chorobná sebevražednost, která, učislena byvši statisticky, přímo mathematicky odhaduje intenzitu obecné nespokojenosti. Považme na př., že ve Francii, v zemi bez odporu velmi pokročilé, vzdělané, bohaté rok co rok asi 8000 lidí samo se ubíjí, ptejme se, co toho je příčinou, a moderní osvěta zjeví se nám záhy v divném světle. Považme, že v zemích, z nichž máme spolehlivější statická data v Evropě, rok co rok samo se ubíjí snad až 50,000 lidí — přirovnejme data jednoho desetiletí s daty o obětech nejkrvavějších válek — a bezměrná panegyrika naší osvěty umlkne nebo alespoň ustoupí vážnější rozvaze. Kdo opravdově pátrá po příčinách jevu tak úžasného, nemůže nepoznati, že naše doba není non plus ultra vývoje, nemůže neviděti těch velikých vad, které jsou údělem naší práce osvětne. Ale nesprávné a nespravedlivé by bylo všechny ty vady vykládati jen nechutí moderního člověka proti zjeveným učením; theorie „Následování Krista“ — příliš mnoho vědětí způsobuje jen pýchu a trampoty — je zajisté jednostranná, jednostranná i v té formě, ve které nám ji podává Kirějevský. Říci, že jen rozum všim společenským zlem je vinen, je právě tak nespravedlivé, jako vinití ze všeho viru; takový trvalý

celkový stav společnosti, jako je moderní nespokojenost, jen celkovým vývojem i rozumu i víry dá se správně vyložití.

11. Ptáme-li se nyní, které dle Kirějevského síly udržují lidskou společnost, tedy již víme, že společnost udržuje se vlastně jen zjeveným náboženstvím, a ovšem pravým křesťanstvím a speciálně tedy pravoslavným učením. Vedle náboženství hlavními silami společenskými jsou stát a vzdělanost.

Jak víra udržuje společnost, Kirějevskému vyplývá z podstaty víry samo sebou a částečně jsme již slyšeli. Víra dává člověku duchovní jednotnost a celost; kde však jeden každý vedle druhého prodchnut je stejným přesvědčením o věcech nejdůležitějších i méně důležitých, tam jednotá všech organisuje se sama od sebe, jedna víra znamená jednu mysl, jednomyšlnost.

Kirějevský nepodává podrobnějšího rozboru sociologického významu náboženství, a hlavně překvapuje, že neukázal k organisaci církve, k významu hierarchie. Katolický autor by toho neopomenul, vždyť sám Comte a docela právem vystihoval politický význam církve hierarchicky organisované. Kirějevský toho nečiní, ačkoli musí mluvit o poměru státu a církve, kterýžto poměr, má-li se náležitě určití, vyžaduje co možná věcně analýse i státu i církve. Ve všem tom Kirějevský je abstraktnější než vlastní jeho odsouzení abstraktního rozumování mu dovoluje.

Stát dle Kirějevského vedle náboženství je činitelem dosti neznačným a podřízeným v tom poměru, ve kterém analogicky tělo podřízeno je duchu. Kirějevskému pak jako tělo tak i stát má cenu malou, nepatrnou. Možno, že k tomuto názoru o státu vedla Kirějevského sama organizace pravoslavného světa. Pravoslavná církev totiž je sice sjednocena svým učením a obřadem, ale rozpadla se již dávno na národní resp. státní církve dle samostatných států; Kirějevský tedy, pokládaje náboženství za hlavní tmel společenský a pamatuje na ideální jednotu celé východní církve, přirozeným způsobem ztrácí stát z očí; stát je mu jen tělem, náboženství duchem, a tělo dle jeho učení nemá hodnoty, ačkoliv sám dobře ví, že někdy tělo nad duchem vítězí.

Vzdělanost konečně je třetím a po náboženství hlavním činitelem společenským.

Vzdělaností Kirějevský rozumí souhrn vymožeností přirozeného rozumu, tedy naproti zjevenému učení filosofii, vědy, umění a všecky praktické, technické a j. výhody. Pravidelný poměr zjevení a vzdělanosti, jak víme, jest, aby vzdělanost založena byla na víře, rozumování na mystickém zření.

Soulad náboženství a vzdělanosti uskutečňuje však filosofie, která takto je velmi závažným činitelem společenským.

12. Vedlejšími, podřízenými silami společenskými jsou Kirějevskému plémě (národnost) a přírodní vlivy; někdy poněkud neurčitě sem čítá i „historické“ příčiny — myslí tím příčiny dočasné — a konečně i o státu mluví tu i tam v podobném smyslu.

Nemáme nic proti tomu, pokládati národnostní a přírodní vlivy za vedlejší, rozumí-li se tím, že podstatou člověka a společnosti jsou síly duchovní. Ale proto nesmí se moc těchto vlivů nedoceňovati; Kirějevský sám vznik tak osudného dle něho schismatu vykládá převážením národních vlastností Říma, podáváje takto sám nejlepší důkaz, jak důležité mohou býti ty vlivy vedlejší. Jestliže však někdy týž jev — míníme schisma — odvozuje z nemravnosti papežův a římské hierarchie vůbec, zdá se předpokládati, že právě ty národnostní a vůbec vedlejší společenské síly člověka snadno svádějí, neudržují-li ho na pravé cestě ony síly podstatné a hlavně náboženství, — ovšem nejen vliv státu a rozumu, ale dokonce i náboženství může býti neblahý. V nejistotě té jediným pevným a stálým základem společnosti je učení pravoslavné církve.

13. Jestliže náboženství je nejpodstatnějším společenským činitelem a mezi náboženstvími zase pravoslavi jedině pravdivým, všecek vývoj lidstva vyčerpává se vývojem pravoslavné církve.

Člověčenstvo — vyjmouc židy — z počátku oddáno bylo pohanství, z něhož v Řecku vyrostla filosofie; filosofie ta měla úkolem pohanství zničit a takto lidi pro zjevené křesťanství připravit. Devět století ve všeobecné církvi čisté učení křesťanské se chránilo; společnost byla sjednocena věrou a tudíž dobrá a blažená. Avšak Řím odpadl od jednotné církve a od těch dob až po dnes otáčí se všecko dějstvo kolem toho odpadnutí. Odpadnutím totiž rozdělen byl křesťanský svět, každá část vyvíjela se sama pro sebe a neúplně: východ, chráně

pravou víru, nemá vzdělanosti, západ, ztrativ pravou víru, vyvíjí jen vnější vzdělanost. Lepší je však víra bez vzdělanosti, nežli vzdělanost bez víry. Proto západ rozpadl se dále, a tak je nyní křesťanstvo roztrženo, na pravoslavi, katolicism a protestantism. Jen spojením těchto jednotlivých částí může opět nastati pravý vývoj, i domnívá se Kirějevský, že naše století spojení to uskuteční; neboť západ-odpadlík poznává svou jednostrannost a poznává, že mu nezbyvá, než vrátiti se ke zdroji pravého života, vrátiti se v lůno všeobecné, pravoslavné církve.

Pověděli jsme již, že Kirějevský nerozebral náležitě pojmu pravoslavi, a tudíž i po stránce historické můžeme očekávati, že jeho výklad skutečným dějinám úplně neodpovídá. O tom se přesvědčíme, až poznáme jeho filosofii dějin podrobněji; nás tu však teď zajímá více abstraktní theorie vývoje, pokud z těch podrobností se dá vyloupnouti.

Dějiny dle Kirějevského nesmějí se pojímati jako výsledek vyšší rozumné nutnosti; zákony t. zv. rozumné nutnosti — praví proti Heglovi — nejsou než zákony rozumné možnosti, jinými slovy řečeno, vůle člověka je svobodná, a ta svobodná vůle je jedna z příčin, které ustavují dějstvo. A tato svobodná vůle rozhodla se kdysi pro pravé křesťanství, rozhodla se potom pro rozkol a rozhoduje se v naší době pro návrat k původnímu učení.

Patrně tedy nejdůležitější záhada historická a filosofická je: proč odpadl Řím od pravoslavi? Kirějevského odpověď pak není vlastně než stará biblická theorie o stromu poznání. Boj viry a nevěry zjevuje se v dějinách určitě jako boj pravoslavného křesťanství s racionalismem, jehož představiteli jsou katolicism a protestantism. Ale proto že katolicism a ještě více protestantism staly se vlastně již jen filosofii, ve skutečnosti světohybný boj viry a nevěry není než boj pravoslavi s filosofii, nepravou proto, že původ svůj vzala z pohanství. A protože filosofie od Aristotela počínajíc dovinula se do Hegla, nad něhož dalšího vývoje není, zní otázka po smíření východu a západu prostě: jak smířiti Hegla s pravoslavím? Kirějevský k otázce té odpovídá svou filosofii dějin a sám duševně záhadu rozřešil, stav se — bývalý Heglovec — přesvědčeně pravoslavným.

14. Aby tyto ideje Kirějevského co možná určitě vynikly, vzpomeňme si na filosofický a společenský ruch jeho doby (Kirějevský žil 1806—56; literárně činným byl od let 30tých).

Francouzská revoluce se vyšílila a vykrvácela, katolicismus republikou odstraněný opět byl oficiálně uveden, militarismus Napoleonův s papežem dokonce usjednotil se na konkordátě. Z liberalismu a racionalismu všude dostávali strach a pod hesly restaurace, po případě i reakce vraceli se ke starším principům. Obrat ten důsledně prováděný vedl k rehabilitaci staršího a středověkého názoru, a proto v celé Evropě vidíme hnutí, jemuž často říká se romantism, při čemž ovšem poněkud jednostranně se myslívá na nadšení tak mnohých básníků, vžívajících se do ideí středověku. Avšak nebudiž zapomenuto, že nejdůrazněji politikové drželi se těchto ideí, jejichž katechism sestavil — na Rusi! — znamenitý de Maistre. Jaký byl úspěch toho konservatismu, viděti, jak řečeno, nejen na poesii, ale ještě významněji na tom, že i v zemích nekatolických, v Prusku a v Rusku, tento romantism dokonce i na trůn se dostal; v protestantských zemích, v Němcích a ještě více v Anglii, mnozí a obzvláště intellegenti vraceli se v lůno církve římské. Jak mocný byl ten proud, posud živý, viděti nejlépe na Comteovi a Millovi: zakladatel pozitivismu hlásá náboženství humanity a sám stává se v mystickém zanícení jeho veleknězem, a dokonce nepoetický a suchopárný pěstitel induktivní logiky chce svůj utilitarism povýšiti na náboženství. Není tedy divu když v této hledající době i u Slovanů rodi se podobné ideje.

V takovéto době Kirějevský položil základy slavjanofilství. Slavjanofilství Kirějevského — tolik vidíme již z posavadního rozboru — je pokusem o filosofický názor o světě se stanoviska pravoslavného křesťanství. Slavjanofilství Kirějevského není učením politickým, je pokusem o ruský názor o světě, zbudovaný na široké kritice posavadního vývoje lidské osvěty. Pokus Kirějevského, je tedy, tak se to obyčejně zove, předně filosofií dějin, anebo, jak bychom snad řekli dnes, sociologickým rozbohem vývoje člověčenstva a zároveň pokusem podati rozbohem tím osnovy harmonického názoru světového, složeného z jednotlivých prvků posavadního vývoje¹⁾. Kirějevský tedy

¹⁾ Název „slavjanofil“ vznikl na Rusku a označoval důvodně přívržence staršího vážného slohu církevně-slovanského proti přívržencům

ukázal, že t. zv. slovanská otázka je filosofickým problémem, a jest úkolem těchto studií na vážnost tohoto problému ukázati. Pro náležitě pojímání historického vývoje slovanských národův a pro praktické úsilí politické takové ukázání velikých záhad slovanské otázky nebude u nás právě nyní na škodu.

II.

Kirějevský o charakteru a vývoji západní osvěty.

15. Veliké schisma a jeho následky pro křesťanstvo — toť tedy dle Kirějevského hlavní problém filosofického výkladu dějstva; chceme-li tudíž nyní myšlenky jeho podrobněji představit, doporučí se nám takovéto uspořádání látky. Pojednáme posloupně napřed o západní osvětě, po tom o východní; k rozboru o východní osvětě pojí se přirozeně pojednání o ruské, předpetrovské a popetrovské. Na to nezbyvá, než stručně vyložit, jak Kirějevský uniknouti chce západní osvětě; poslední část této studie vyloží historické postavení Kirějevského, jak totiž jeho ideje vznikly a jak působily, čímž zároveň podán bude obraz o vzniku a vývoji slavjanofilství vůbec.

Jestliže církevní rozkol IX. stol. je tak důležitou událostí historickou, výklad o charakteru a vývoji západní osvěty zařídíme si nejlépe následním způsobem. Vyložíme napřed vývoj osvěty a filosofie předkřesťanské; poznajíce pak podstatu pravé osvěty křesťanské, budeme se obírat příčinami rozkolu. Po té obrátíme se k následkům toho neblahého rozpadení světa křesťanského pro západ: tím charakter katolického středověku bude vystižen. Po středověku vyloží se konečně vývoj nové doby, hlavně ovšem protestantismu a filosofie.

16. Jak už jsme slyšeli, před křesťanstvím národové až na Židy všichni oddáni byli mnohobozství a modloslužbě; rozumí se pak Kirějevskému samo sebou, že tato předkřesťanská osvěta nemá ceny téměř žádné, nanejvýše že připravovala do jisté míry ne vznik — zjevené náboženství nevzniká —, ale rozšíření křesťanství. A tato cena klassické osvěty, jak si

novějšího slohu, zaváděného hlavně Karamzinem. Větším dílem, že při jméně hned z počátku myslilo se i na věcnou protivu, totiž na rozdíl starší literatury, psané ještě církevním jazykem, a literatury nové.

můžeme myslít, spočívá hlavně ve filosofii, která dle Kirějevského ku poznání a zároveň k víře má nejtuzší poměr.

Řecká filosofie — Kirějevský míní — hlavně ten měla historický úkol: podvrátili pohanské náboženství a připravili rozum na křesťanství.

Řecká filosofie nevznikla přímo z řeckých učení polytheistických, ale jejich vlivem; jejich rozháraností totiž vedla k abstraktnímu rozumování. Abstraktní rozum a pestrá smyslnost nesouhlasných učení víry si protivořečily ve skutečnosti, jen v umění a snad v mystériích smířily se u vědomí Řeka. Proto v umění soustředěn je všecek duševní život a všecko kulturní úsilí člověka řeckého; ale v podstatě jeho byly právě ty dva nesjednotitelné prvky, a tak vzrůstem abstraktní rozumovosti víra mythologická zeslábala, a tím zároveň uvadla krása. Neboť krásno, jak pravda, když neopírá se o skutečné, ztrácí se v abstraktnost.

Tak řecká filosofie, byvši z počátku výrazem řeckého ducha, na konci vývoje stala se protivou dřevní řecké osvěty. V tom pak její hlavní byl úkol, že zničila pohanství pro vždy; ne proto, že by posud nebyli věřící pohané, ale, obrátivši mythologii v allegorii, pro všecek budoucí vývoj osvěty vládu pohanství nad rozumem na vždy zničila.

Řeckých soustav filosofických bylo mnoho, každá odporovala každé, obzvláště pak hověly přílišnostem; stoa pyšnila se tupou hrdostí, epikurejci vábili smyslností, novoplatonci sváděli vysotou nadoblačných budov myšlenkových, kdežto skepticism neúprosně, bezcitně ničil rozum i cit. Mezi těmito různými soustavami Aristotelova filosofie vyznamenává se zlatou prostředností a rozumným poklidem myslí. Proto k ní hlásila se ve starém věku většina vzdělaného lidstva. V tom tkví význam filosofie Aristotelovy.

Konečný smysl každé filosofie je v tom postavení, které člověku dá k té poslední hledané pravdě, je v té vnitřní touze, kterou dává člověku jí prodechnutému. Tento směr ducha je směrem života a vši osvětě práce, soustava theoretických poznatků přináleží škole, síla filosofie pak tkví v té moci nad životem.

Filosofie Aristotelova — pokud nesloužila cizimu jí samé přesvědčení — vliv měla vůbec smutný. Soustava Aristotelova

rozervala celkovost ducha a přenesla kořen vnitřních přesvědčení člověka, vně mravního a aesthetického smyslu, v abstraktní vědomí kritického rozumu. Hledajíc nejvyšší dobro v myšlení a ctnost ve zlatém prostředí mezi špatnými krajnostmi, nehledá než fyzický a duchový komfort. Taková soustava mohla odchovatí velmi dobré pozorovatele života, ale velmi nicotné dělatele. Protože Aristoteles zavrhl všecka přesvědčení ležící výše racionální logiky, působila jeho filosofie rozrušně na mravní hodnotu člověka. Člověk v době římských císařů, na př. Cicero, byl živým představitelem Aristotelovy moudrosti životní.

17. Tyto myšlenky Kirějevského o hodnotě řecké filosofie ve mnohém jsou správné, a především nevzpíráme se posouzení její mravní hodnoty, na kterou filosofové obyčejně zapominají. Není pochybnosti, že řeční filosofové nedosáhli oné mravní výše, ke které křesťanství povzneslo člověka, ačkoliv i s této stránky, více než by Kirějevský doznal, filosofie stará nové ethice připravovala půdu. Ethický směr Platonovy filosofie, světoobčanství stoy a učení jednotlivých etiků, jako na př. Epikteta, vedly ke křesťanské lásce k bližnímu; Kirějevský ovšem právě této stránky řecké osvěty neuznává, anebo — lépe řečeno — nezná, proto že pojímá křesťanství pouze jako dar Prozřetelnosti, zasahující přímo ve vývoj člověčenstva.

Z této neznalosti mravní hodnoty řecké osvěty Kirějevskému vyplývá její intelektuální pochybenost. Vidí v ní jednostrannost, jak jej zove, abstraktního rozumu, čímž právě, jak jsme slyšeli, označuje nedostatek mravní stránky staré a nekřesťanské filosofie vůbec. Jediné vzpomnutí Platona, tuším, ukazuje, že Kirějevský i v tomto ohledu staré filosofii křivdí, obzvláště když uvážíme, jaký veliký vliv platonism měl nejen na ustavení filosofie, ale i theologie, vliv, který nejen na východě, ale i na západě vždy byl značný až do nejnovější doby, jak mezi jiným význam Schleiermachers pro protestantskou theologii nejlépe dokazuje.

Ostatně Kirějevský správně vidí v aristotelismu dovršení řecké filosofie. Ale nedoceňuje ho.

Dobře sice poznal protivu řecké filosofie a mythologie, správně určil úkol řecké filosofie a speciálně postihl historickou hodnotu její abstraktnosti. Přece dnes díváme se na

věc poněkud jinak, stavíme-li proti mythickosti abstraktnost; my nevidíme v abstraktnosti té podstatné vady, kterou v ní Kirějevský spatřuje, pokud totiž přesné myšlení na prvních stupních nezbytně jí vyžadovalo ¹⁾. Nedostatek aristotelismu pak uznáváme, jak jej uznávají z dob Descartových, jen že nám na něm nevadí pouze jednostrannost, ale sama podstata tohoto prvního pokusu o přesnou filosofii ²⁾.

18. My proto správnou filosofii poznáváme v úsilí, sestrojiti jednotný názor světový na všech vymoženostech přesného myšlení, Kirějevskému dostačuje stará filosofie neboli metafysika Aristotelova, jestliže se podčíní zjevení. Chyba dřevní filosofie prý netkvěla v rozvíti rozumu, ale v tom, že se pokládala za vyšší a jedinou pravdu. Řecké filosofii tedy jen scházelo, aby uznala vyšší pravdu, a tu vyšší pravdu jí dalo křesťanství.

Toto dovršení řecké filosofie, resp. její smír s pozitivním křesťanstvím dle Kirějevského jedinou byl spásou přirozeného rozumu.

Řecká filosofie, obzvláště aristotelism, rozrušivši ty základy víry, z nichž sama vyrostla, přivedla člověka do takového zoufalého stavu myšlenkového a mravního, že nebylo mu na zemi pomoci; pouze Bůh sám mohl ho spasiti, dal mu křesťanství a křesťanství vrátilo člověku přirozenou důstojnost. Křesťanství nezavrhllo všecku filosofii, křesťanství si pouze podčínilo rozum tak, jak toho poměr poznání a zjevení vyžaduje. Rozum uznal jinou vyšší pravdu, absolutní filosofie stala se relativní, t. j. počínala sloužiti jako prostředek ku pojištění vyššího základu v oblasti jiné osvěty.

Nové učení filosofii nebylo nepřátelské. S pohanskou mythologií zápasilo na život a na smrt, jak jen absolutní pravda zápasiti může se lží; ale filosofii přijalo, předělavši ji ovšem v souhlase se svou vyšší filosofii. Největší světla cirkve: Justin, Kliment, Origenes — pokud byl pravověrný —, Athanasius, Blažej, Řehoř byli náležitě vzděláni filosoficky a užili filosofie k rozumnému soustavnění té prvotní křesťanské filosofie, která všecek vývoj věd a rozumu spojila v jeden všeobsáhlý názor

¹⁾ Konkr. log. § 134.

²⁾ Konkr. log. § 111.

víry. Tak pravdivá část dřevní filosofie, proniknutá duchem křesťanským, stala se prostřednicí mezi věrou a vnější vzdělaností člověka, z řecké filosofie stala se filosofie křesťanská.

Takto historicky je vyloženo, co ze zásad Kirějevského logicky vyplývá. Jako se totiž podstatně, nejen stupňově, právě náboženství, křesťanství a ovšem křesťanství pravoslavné církve liší ode všech jiných náboženství, najmě od polytheismu, tak i filosofie je podstatně dvoji: pohanská a křesťanská. Pohanská vyvinula se proti lživé mythologii, jsouc takto jen částečně oprávněna; křesťanská filosofie vznikla působením křesťanského učení, je to stará filosofie, povýšená zjeveními pravdami křesťanství i co do učení a hlavně co do směru. Křesťanská filosofie je filosofie pravověrných církevních otců.

Avšak — to dále jde z názorů Kirějevského o poměru víry k filosofii — jako katolicism a protestantism jsou odstoupením od pravé víry, tak zase katolická filosofie, scholastika, a filosofie protestantská, moderní racionalism, jsou odpadením — od pravé filosofie křesťanské, nebo — historicky řečeno — moderní osvěta nekřesťanská je návratem k aristotelismu a — modloslužbě polytheistické? Nikoli ku polytheismu, neboť ten, jak jsme slyšeli, řeckou filosofii na vždy je odpraven. Moderní racionalism je právě proto totožný sice s racionalismem řeckým — Hegel od Aristotela dle Kirějevského podstatou se neliší — a právě, jako tento, namířen proti víře: jen že řecký ničil lživíru, moderní ničí pravou víru. Proto moderní racionalism je nevěrecký po výtce a s této stránky horší, nežli byl v době pohanské.

19. Ačkoli stará osvěta polytheistická na abstraktním racionalismu řecké filosofie, zejména na aristotelismu, je osnovaná, přece duchem římské osvěty ve značné míře se doplňuje a rozšiřuje. Kirějevský sice poměru řecké a římské osvěty nerozebral náležitě, ale patrně si představuje, že směr řecké filosofie teprve směrem římské osvěty náležitě byl upevněn. V podstatě duch řecký a římský jako by byly stejné; ale protože Římané více prakticky než theoreticky zasahovali tím, že si podmanili Řecko a celý ostatní svět západní, podmaněným národům vstúpili svého ducha, proto Řím, ne Athény, rozšířil starou pohanskou osvětu a obzvláště pak pro západní národy Řím byl přímým jejím zdrojem. Zbytky římské vzdělanosti, praví Kirě-

jevský, měly na vznik vzdělanosti západní vliv všeobšahlý. Pojmy římské vnikaly v zákony, v jazyk, v mravy, v obyčeje, v první vývoj věd i umění, vůbec zvláštní charakter římský vpečetl se všemu životu západnímu.

Obzvláštní charakter římského ducha Kirějevskému v tom záležel, že ta vnější posoudivost převažovala vniterní podstatu věci. Tento charakter Říma vidí se v jeho společenských a rodinných poměrech; styk lidí dle písmena nahodilých zákonů se znetvořil. I poesie tž má charakter: klopotí se nad vnějšími formami cizího nadšení. Podobně jazyk zničil pod vládou umělé harmonie grammatických konstrukcí přirozenou svobodu a živou bezprostřednost duševních vznětů. Znamenité zákony římské nejsou jinakými: bez vniterní spravedlivosti nedávají než vnější formálnost, dovedenou do úžasné logické dokonalosti. Totž vnější spojení myslí na úkor vniterní živé plnosti smyslu podává nám i římské náboženství; vnějšími obřady zapomíná na jejich tajemný význam, není než vnějším souborem cizích, na mnoze nesouhlasných božstev bez vniterní víry. Ve mravech svých Římané taktž cenili všeho více vnější činnost člověka, málo starali se o vniterní její smysl: hrdost byla ctností, osobní logické přesvědčení bylo každému jediným vodítkem: každá osoba měla vědomí nejen, že je něco zvláštního, ale i něco různého od osob jiných, i nepochopovala k nim žádného jiného poměru, než který logicky vysouditi se dal ze vnějších poměrů života. Proto Říman neznal téměř jiného svazku mezi lidmi kromě svazku obecného interessu, jiné jednoty kromě jednoty stran. I láska k vlas'í — nejméně sobecký cit, jehož Říman schopen byl — nebyla mu tím, čím Řekovi: miloval ve vlasti svůj zájem a zájem své strany, obzvláště to, co lichotilo jeho hrdosti. Ale bezprostřední všelidský cit byl v duši Římana téměř udušen; Říman byl duch suše logický a z egoismu činný a proto byla jeho hlavní pružinou vášeň ovládati druhé, jak zase v duši sympathického Řeka panovala vášeň nerozvážné slávolačnosti. Jedním slovem: ve vsi rozumové a duševní činnosti Římana vidíme jeden obecný charakter, že vnější foremnost jeho logických pojmů byla mu skutečnější, nežli sama skutečnost, a že jeho vniterní rovnováha, smí-li se tak říci, ovědomila se mu jediné v rovnováze kritických pojmů neb vnější formální činnosti.

20. Toto posouzení Kirějevského římské osvěty, upomínající na názory Schellingovy a Heglovy, uspokojilo by v celku ještě nyní nejlepšího znatele římské osvěty, Mommsena, neboť skutečně velmi dobře postihl náš filosof charakter římského militarismu, onu formálnost a abstraktnost, vyplývající nutně z organisace říše, složené z více než sto států a národností. Jestliže si však Kirějevský všecky ty jednostrannosti odvozuje z národního charakteru římského, v tom sotva je práv; také v tom nesouhlasíme, že nevidí i dobrých stránek toho římského formalismu. Tak na př. „mechanická zákonitost“, kterou římské veleříši Schelling vytykal, nebyla zajisté velikou mravní vymožeností, ale za oněch poměrů byla rozhodně dobrá, krok k mravnějšímu sblížení cizích sobě národů.

Poměru řecké a římské osvěty, jak řečeno, Kirějevský nerozebíral pozorněji, jako že vůbec nestudoval onu podivnou směsici rozmanitých kultur a národů, která předcházela křesťanství a ve které křesťanství se nejprve rozšířilo a upevnilo. Avšak logika věci sama ho k tomu vedla, že alespoň řecký aristotelism a římský militarism spojil. Intimní styky řecké a římské osvěty samy odkazují k tomu, že obě kultury měly něco společného, a nemýlíme-li se, i Kirějevský to poznával a viděl v podstatě polytheismu samého, který myslím právě tak dával národům svůj směr, jako jej dává monotheism národům pozdějším. Alespoň takto by Kirějevský musil vyložiti úzké spojení Řecka a Říma, protože pokládá náboženství za hlavní sílu společenskou; s toho hlediště tedy polytheism předkřesťanský nutně u různých národů vedl ku podobnému nastrojení myslí.

Přes tuto shodu Kirějevský různí národní charakter Řeků a Římanů velice, a to v tom smyslu, jako by křesťanství právě římskému duchu nejvíce odporovalo. Řekové, tak asi Kirějevský si myslívá, měli sice Aristotela, ale zplodili i Platona, ale římský Platon je nemožný. I zdá se tudíž Kirějevskému, že Řekové a východní národové vůbec křesťanství byli přístupnější a že proto zachovali je čistým, kdežto Římané a národové západní vůbec svým charakterem čistému učení křesťanskému unikali a unikají. Podobně pak Kirějevský Rusům a Slovanům vůbec připisuje vlastnosti docela protivné vlastnostem charakteru římského, předpokládaje takto, že mezi Slovany a Řeky větší

je příbuznost, nežli mezi Slovany a národy západními. O tom mluvíti bude příležitost později: zde zatím jen tolik budíž připomenuto, že Kirějevského protipostavení Říma a křesťanství je potud správné, pokud římský militarism se svými ctnostmi, jak se říká, činnými a hlavně s vojenskou udatností se přiči křesťanským ctnostem, více trpným, pokorě a trpělivostí. Avšak, jestliže v Římě militarism nejvíce se vyvinul, nezapomínejme, že nescházel u Řeků, jak ukazují ustavičné války jednotlivých řeckých kmenů mezi sebou, válka Řeků s Peršany a s východem vůbec. Dojista smí se tu ukázati na čistě vojenský stát spartský, a není bez významu, že nejkřesťanštější filosof řecký, Plato, v militarismu viděl ideál a že ovšem, jako Římanům, i jemu udatnost byla jedna z hlavních ctností. Dokonce pak vojenský duch vynikne, vzpomeneme-li Alexandrova pokusu o světovou říši, jejímž dědicem stal se Caesar. Pokud tedy předkřesťanský militarism zavinil formálnost, abstraktnost a mechanickost spoluzítí, i Řekové k tomu značnou mírou přispěli.

21. Řecká i římská osvěta s hledistě Kirějevského jsou plodem pouhého rozumu a proto samy o sobě nedostatečny, jak i rozum sám je nedostatečný; a jako teprv zjevením přirozený rozum dostává pravé světlo, tak ovšem křesťanství dalo klassické osvětě pravý základ a hlubší smysl.

Tato osvěta Řekův a Římanů, jsouc založena na pouhém rozumu, byla zároveň národní v tom smyslu, že přirozené vlastnosti plemene dávají vši duchovní práci zvláštní svůj ráz. Naproti těmto národním osvětám křesťanství, jsouc zjevené, nebylo a nemohlo býti národním. Jen rozum, — ten abstraktní rozum — dle Kirějevského podléhá vlivům plemenným a podřízeným společenským silám vůbec, ale duch ve své celosti, duch zřící mysticky, vlivů těch je prost. Zjevené náboženství nemohlo se tudíž vyvinouti přirozeným nějakým vývojem, bylo člověku dáno; přes to zvláštností své rozumové činnosti každý národ vyvíjel se i nábožensky do jisté míry svým způsobem.

Po Kirějevském o národních zvláštnostech rozumové práce často bylo jednáno, jak na př. vidíme u Danilevského; Kirějevský v tom, jak v mnohém jiném, dotkl se problému, ale nerozebral ho podrobněji. Ze své theorie o mystickém zření prostě dedukoval, že křesťanská kultura naproti národním kulturám je všelidská. Připouští ovšem, že dokonce i bohosloví,

jakožto rozumová činnost, u různých národů u každého svou mělo fysiognomií¹⁾. Že toto učení o všelidskosti křesťanství není náležitě propracováno, každý připustí, kdo si vzpomene, jak jiní, a zejména Dostojevský, objasňovali tento pojem, pro slovanskou otázku tak důležitý. Nás tu zatím něco jiného zajímá. S tímto učením o všelidskosti pravého křesťanství a o národnosti jednotlivých kultur nekřesťanských nelze si dobře srovnati Kirějevského názor o podstatě a významu západní osvěty. Dle Kirějevského totiž Angličan, Francouz, Italián, Němec je především Evropanem, individuální zvláštnost ztrácí se prý v kulturní jednotě. Jak vznikla tato kulturní jednota západu? Máme tu patrně něco více než národní kulturu, máme tu kulturu všeobecnější: jak vznikla? Rozšířila se u všech západních národů lžiosvěta římská? V čem byla taková její síla? Byli národové západní pro ni svou přirozeností přichylni, přichylnější nežli národové východní? A nepřijímají ji i tito národové východní, jak vidíme z účinků reformy Petrovy? Tyto a podobné jiné pochybnosti vznikají proti Kirějevskému; soudnému čtenáři pak je jasno, že všechny tyto obtíže pochodí z nesprávné theorie o mystickém zření a jeho společenském a historickém významu.

22. Všelidské křesťanství tedy dle Kirějevského zápasiti musilo s národními osvětami; zjevení zápasilo s rozumem, i stalo se, že římský národní charakter vzbouřil se proti pravému učení křesťanskému, veliký rozkol roztrhnul člověčenstvo na západ a východ.

Tuto světohybnou událost Kirějevský vysvětluje taktó. Národní zvláštnosti vedly vždy a všude ke kacířstvím, ale tato zanikala jednomyslností všeobecné církve, sjednocující všechny zvláštní církve v jedno svaté tělo. Byli časové, kdy bez mála celé patriarcháty by se byly odtrhly, ale Bůh vždy spasil svou

¹⁾ Dle Kirějevského bohoslovští pisatelé syrští obraceli svou hlavní pozornost na vnitřní kontemplativní život člověka odřeknuvšího se od světa. Alexandrijští bohoslovci v boji s pohanstvím a židovstvím zajímali se obzvláště racionální stránkou křesťanského učení, aby odolali různým filosofickým, theosofickým a gnostickým školám. Byzantijci více se starali o poměr křesťanství k jednotlivým vědám a konečně bohoslovové římské po výtce oddávali se praktické působnosti a logickému pojení pojmův.

církev jednomyslností celého pravověrného světa. Zvláštnost každé církve mohla ji strhnouti k rozkolu jen tehdy, když se oddělila od podání a styku s druhými církvemi; pokud zůstala věrna podání a všeobecnému souhlasu lásky, každá zvláštní církev zvláštním charakterem své duchovní činnosti jen rozhojňovala všeobecné bohatství a plnotu duchovního života všeho křesťanství.

Jako každá církev i církev římská vždy měla svou zvláštnost, již dříve, než se odtrhla od obecné církve; odtrhnuvši se, tuto svou zvláštnost obrátila ve výlučnou svou formu, a tím právě odstoupila od pravověří.

Jaká pak tato zvláštnost římské církve byla, víme již z toho, co Kirějevský nám pověděl o římském charakteru. Slyšíme tudíž nyní, že křesťanství, že obecná církev hned na samém svém počátku vzpírala se proti římskému egoismu a římské domyšlivosti; dosahující hlavně vnitřní celosti bytí a vedoucí rozum k živému středu samo poznání, křesťanství působilo proti tomu rozkladu ducha, kde jednostranná kritickost, odloučená od ostatních sil ducha, chce dosáhnouti pravdy vnějším spojením pojmů, jemuž ovšem učení křesťanské zdá se býti nerozumným. Proto v prvních stoletích bohoslovové i římského světa nezřídka doráželi na nesprávnost pohanského filosofování; předce však tato zvláštnost římského ducha se nevyhladila cele, ale nevadila, pokud Řím spojen byl s ostatním křesťanstvem. Tuto zvláštnost Kirějevský vidí na př. na Tertalianovi, jenž prý právě tou římskou jednostranností odvrátil se od čistého učení křesťanského. Podobně i sv. Cyprian vyznamenává se svou logickou silou; ale typem římského ducha je mu sv. Augustin, učitel západu; některé jeho spisy jsou prý jako železný řetěz syllogismů. *

Jakmile však Řím odpadl od církve všeobecné, všeobecné vědomí pravověrného světa neudržovalo již zvláštnost jeho v zákonné rovnováze, ale jeho abstraktní kritickost, jeho přílišná náklonnost ku vnějšmu spojování pojmův a jeho bezcitnost dostala vrch. Tak právě tato zvláštnost byla snad jednou z hlavních příčin odpadnutí; dojísta záminkou odpadnutí bylo nové dogma, které proti podání a obecnému vědomí církve jediné logickými vývody západních bohoslovů se odůvodňovalo. Tak tedy již v IX. st. absolutní kritickost římská vnikla

v samo učení bohoslovské a rozrušila svou jednostranností celost vnitřního duševního nazírání. Proto západní bohoslovové se svou kritickostí mohli neviděti jednoty církve jinak, než ve vnější jednotě biskupů, proto mezi jiným uchýlili se k učení o očistci, nemohouce totiž pochopiti, že duše vnitřní hodnotou beze vnějších skutků může býti spasena.

Takovým způsobem, podmanivši víru logickým závěrům soudnosti, západní církev již v IX. st. položila do sebe nezbytně sémě reformace, která zase ji pohnala před soud téhož logického rozumu jí samou povýšeného nad všeobecné vědomí všeobecné církve. Tehdy myslící člověk mohl v papeži Mikuláši I. viděti Luthera, jako v XVI. st. myslící člověk v Lutherovi předvidati mohl Straussa.

Kirějevský pokračuje. Tataž převaha logické jednostrannosti, která dovedla k učení o potřebě vnější jednoty církve, zrodila učení o neomylnosti její viditelné hlavy. Z toho myšlenkového ovzduší pak vznikla světská vláda římského biskupa; z téže příčiny pak papež rozšiřoval svou poloduchovní moc nade všemi knížaty Evropy, i vzniklo pak ústrojí t. zv. svaté římské říše a vůbec všecek charakter středního věku, kdy světská moc ustavičně směšovala se s duchovní, navzájem se potírajíce a připravující si pád v očích národů, kdežto zároveň v západním člověku vedl se týž boj mezi věrou a rozumem, mezi podáním a osobním samominěním. A jak duchovní moc církve hledala si základy v moci světské, tak duchovní přesvědčení rozumu západních hledalo si základy v syllogistice.

Zbudovavši takto uměle vnější jednotu, postavivši nad sebou jednu jedinou hlavu sjednocující moc duchovní i světskou, církev západní rozdvajila svou duchovní činnost, své vnitřní zájmy i svůj vnější poměr ke světu. Dvojitá věž nad katolickými chrámy může býti symbolem tohoto rozdělení.

Římská církev, chce Kirějevský říci, vrátila se ku pohanství, neboť racionalism je svou podstatou plodem ducha pohanského. S Římem pak ostatní západní národové podčinili se vlivu pohanské osvěty, a učinili to pro svou vlastní nevzdělanost; tím vštípen jejich myšlení racionální charakter římské zevně-logické abstraktnosti; tím byli přivedeni k tomu, hledati místo duchovní jednoty zevní jednotu církve. Nevzdělanost zavedla je v přílišnou horlivost proti Ariánům; neměli dosti,

že zavrhli kacířství, ale pod vlivem toho zevně-logického myšlení upadli proti Ariánům ve krajnost druhou, ustanovili nové dogma o božství, které kacířské krajnosti čelilo svou neméně nesprávnou krajností. Arci že, Kirějevský doplňuje, odpadnutí Říma nestalo se pouze nevzdělaností národů — nevzdělanost je pouze neštěstím —, stalo se také mravní vinou; ale v nevzdělanosti ta vina kořenila, totiž panovačnost papežů. Pouze společným působením papežské panovačnosti a nevzdělanosti národů dostal se v symbolum onen nezákonný přídátek, jímž racionalism poprvé zvítězil nad věrou a vzniklo hlavenství (primát) papežovo, které ustavičně vzdaluje západ od obecné církve.

23. Nebudeme tu podrobně posuzovati a rozebíratí tyto názory Kirějevského o rozkolu a římské církvi, to učiníme později, hlavně až poznáme Chomjakova; ukážeme však přece ke hlavním problémům.

Kirějevský není dosti nestranný, vykládáje vznik církevního rozkolu. Již a priori není možno, aby jen západ rozkolem byl vinen; jestliže se tu o vině má mluvíti, dojísta nejen papežové, ale i patriarchové cařihradští pracovali k odpadnutí. Historický vývoj veliké události nedá se proto tak snadno vyložití, jak Kirějevský minil, že by totiž jen římská vzdělanost a panovačnost papežů byla její hlavní příčinou. Také Kirějevský tímto výkladem strojí si nesrovnalosti; v Byzancii prý vždy byla větší vzdělanost a znalost pohanských filosofů: z toho bychom tam dle učení Kirějevského tím větší racionalism předpokládali; o Rusku zase slyšíme, že tam nebylo žádné značné vzdělanosti předkřesťanské: z toho však Kirějevský opáčný vývod dělá pro pravověrnost Ruska, než který učinil z nevzdělanosti západní pro pravověrnost západu.

Po stránce věcné Kirějevský stojí na půdě východního bohosloví a zejména drží východní učení o zjevení.

Božské zjevení, jakožto absolutní pravda, může se zajisté dvojím způsobem pojímati. Může se říci, že zjevení dáno bylo hotové a úplné jednou pro vždy, anebo že podáváno bylo posloupně. Křesťanští bohoslovci všech církví přiznávají ovšem, že nad pravdy Kristem zjevené vyšších pravd, vyššího zjevení býti nemůže; ale zároveň uznávají, že zjevování je posloupné a dodatečné; tak dle jejich učení Nový zákon doplnil Zákon Starý a všichni uznávají podání vedle Pisma.

Z pojmu zjevení samého vyplývají pak nesnáze, které jsme již objasnili, jednajíce o Kirějevského theorii mystické. Jestliže totiž zjevené pravdy přesahují lidský rozum, běží o to, jak pravdy takové srovnati s pravdami přirozenými; v tom tkví jeden veliký problém dogmatiky. Druhý problém vyplývá z toho fakta, že dle učení bohoslovců všech náboženství i lživě-vení se podávají a tudíž otázka vzniká, jak rozpoznati pravé zjevení od lživého. Toto rozpoznání, alespoň v ohromné většině případů, neděje se novým zjevením, že na př. to, co Muhammed nám dává, je lživé, nýbrž rozsuzuje se — rozumem, důkazem. Z obojího tedy, že totiž vedle zjevených pravd pravdy jsou nezjevené a že vedle zjevení pravého zjevení je i lživé, všeliká dogmatika nutně vyložití musí, jak a do které míry rozum o zjevených pravdách rozhoduje: všeliké bohosloví nutně vede k filosofii ¹⁾.

Pro křesťanskou dogmatiku potřeba filosofie vyplývá ještě z toho, že dle jejího učení zjevení bylo posloupné a dodatečné. Tento poměr zjevených pravd a jejich hodnota dá se jen filosoficky odhadnouti.

Jen filosoficky konečně může býti stanoveno, jaký obsah a význam mají některá dogmata. Často tu běží o to, smí-li se explicitě vysloviti, co zjevení — jako by jen nařklo — podává implicitě, a vůbec soustava a soustavné zpracování dogmat může se jen logicky a filosoficky státi.

Každé bohosloví a dokonce pak křesťanské nutně je racionalistické, rozumíme-li slovem racionalism upotřebením přirozeného rozumu při dogmatech; jednotlivé strany bohoslovecké, po případě celé církve v té příčině liší se pak stupněm racionalismu, který ve svou soustavu dogmat a tím konečně i ve viru samu vpoouštějí.

S té stránky posuzovány, tři hlavní církve křesťanské, pravoslavná, katolická, evanjelická podávají historickou stupnici racionalismu, a shodujeme s Kirějevským v tom, že katolicism a dokonce protestantism o sobě více racionalismu pojaly, než pravoslavi.

Kirějevský však stupněm racionalismu měří hodnotu pravověrnosti a církvi vůbec. Avšak měřítko takové není spolehlivé,

¹⁾ O poměru theologie a filosofie v. Konkr. log. § 135.

jsou jednostranné. My proto, že pravoslavi je nejméně racionální, nepokládáme ho za nejlepší formu křesťanství, a zase proto, že katolicismus a protestantismus jsou racionálnější, nepokládáme těchto vyznání za lepší než pravoslavi. Hodnota církve a náboženství netkví pouze v dogmatech a jejich logickém zpracování, nýbrž i v celém spravování života; proto objasnění velikého sporu církvi východních a západních vyžaduje mnohem obširnějšího a mnohostrannějšího srovnání po stránce věcné i historické. To Kirějevský ostatně sám by uznal; alespoň tam, kde ličí rozdíl ruské a západní osvěty, mnohem podrobněji a přesněji vystihuje různosti obou názorů světových.

24. Přihlížíme-li k tomu, že každá církev nutně vedle zjevených pravd i pravdy přirozené uznává, běží o to, jak která církev ustanovuje absolutně platná učení, zjevená i nezjevená, neboť absolutnost náboženských pojmů všechny křesťanské církve, jak posud pozitivní církve vůbec, pevně hlásají. Takovéto pak ustanovení je in abstracto ryze logické; ve skutečnosti však není abstraktních pravd, ale jsou lidé ustanovující pravdy, lidé uznávající je nebo neuznávající, i běží tudíž o to, kdo je posledním stanovitelem pravd, jež za nutné se uznávají.

Představme si schematicky dva lidi *a* a *b*; jak mohou pro sebe ustanoviti pravdu?

Otázka ta, rozumí se, má největší důležitost v těch případech, kdy pravdy k uznání nejsou samozřejmé, tedy ve veliké většině případů, ať již běží o zjevení neb o poznání.

1. *a* nebo *b* t. j. *jeden* stanoví pravdu; druhý to uzná nebo neuzná;

2. *a* i *b* t. j. *každý* pro sebe soudí o pravdě a takto vzniká souhlas nebo nesouhlas;

3. *a* s *b* t. j. *oba* dohromady.

Představme si teď větší celky společenské, představme si dokonce nejen křesťanstvo, ale celé člověčenstvo a dostaneme zase tyto formule:

1. *jeden* rozhoduje o pravdě;

2. *každý* o své újmě rozhoduje o pravdě;

3. *všichni* jako celek rozhodují o pravdě.

Netěžko je uznati, že ve skutečnosti všechny tři případy mají platnost, ale platnost nestejnou. Dojista každý člověk o své újmě hledá pravdu a do jisté míry ji stanoví, ne každý

stejně úsilovně, ne každý stejně správně a ne každý ze stejných pohnutek. Jestliže každý hledá a stanoví pravdu, dojista všichni jako celek ji hledají a stanoví, dle dávného pravidla, že všichni lidé všechno znají. Ale naposledy in praxi vždy jeden pravdu alespoň formuluje a takto i ustanovuje.

Ve všech případech pak pravda nestanoví se pouze ve přítomnosti ale i v minulosti nalezená, podání vždy podstatnou je částí víry a vědění.

Podívejme se nyní, jak tento trojí typ nejvyšší autority in concreto společensky se vyvinul, které má přednosti, které vady.

Jeden je nejvyšší autoritou. Při slabosti lidského rozumu a naší mravní nedokonalosti tato autorita je nejurčitější a tou svou určitostí i pro praktickou činnost vhodná; k tomu absolutnost zjevené pravdy a jednota myslí, která alespoň idealiter odpovídati má absolutní pravdě, nejvyšší autoritou jedné osoby společensky určitě a jasně se představuje. Tento typ ustálil se nejdokonaleji v katolicismu, speciálně v papežství; z hlavenství jedné autority vysoudila se důsledně její neomylnost, vznikla hierarchie, ba i coelibát dá se odsud snadno vyvoditi. Odsud síla katolicismu: určitost, pevná organizace, poslušnost, odsud jeho slabost: spoléhání na jiného, netrpivost.

Každý o své újmě je nejvyšší autoritou. Typ tento plně jen tehdy by se vyvinul, kdyby společnost zabezpečila úplnou volnost myslí; posud nikde se tak nestalo. Ve skutečnosti ovšem i zde rozhodčí autorita dána je buď jednomu nebo více; neomylnost každého často redukuje se na neomylnost jednoho. Typ tento poskytuje protestantismus. Přednosti jeho jsou: bádavost, osobní odpovědnost, poměrná trpivost; slabé stránky: polovičitost, hrdost, tvrdost, přílišné obosobení (společenský atomismus).

Všichni jako celek rozhodují o pravdě. Pravda všechna dojista je v hlavách a srdcích všech; ale jak mohou všichni o pravdě se dohodnouti? Ve skutečnosti vždycky v dané době opět jeden neb několik jsou nejvyšší autoritou. Tomuto zřízení větší spolčovost je nezbytnou podmínkou, je trpivější, ale neurčitější a tudíž i ku praktické činnosti méně pobádá. Typ tento nejvíce pravoslaviím se uskutečňuje.

Katolicismus, pravoslavi, protestantismus se vyvíjejí, přicházejí s sebou ve styk; v dané době každá ze tří církví v sobě

chová principy církví druhých. Každé je dána možnost harmonicky tak v sobě vypracovati tu syntési všech tří principů, která duchu lidskému a lidské společnosti nejlépe odpovídá. Společnost a doba, ve které se to provede, spasí člověčenstvo.

Z této touhy po spáse lidstva prýští se hluboká přání a vznešená úsilí po sjednocení východu a západu, po sjednocení a rozšíření křesťanství. Myšlenky o této touze, účast v tom úsilí jsou hlubokým základem a vznešeným cílem právě slovanské otázky proto, že národové slovanští ve svém vývoji jediná přihlásili se ke všem třem církvím, ke katolické, pravoslavné i evanjelické.

25. Neblahý dle Kirějevského směr římské osvěty, vedoucí k rozkolu a konečně k protestantismu, sesílen byl záhy vzdělaností arabskou.

Arabská vzdělanost — Kirějevský vykládá — rychleji se vyvinula, než římská, protože byla ještě jednostrannější, majíc též abstraktno-kritický směr, jaký středověká Evropa.

Muhammedanism tomu směru více přál nežli křesťanství; neboť nežádá po svých vyznavačích než abstraktní uznání některých historických faktův a metafysické vyznání monotheismu, ale nepožaduje vnitřní celosti vědomí, nepodává žádného vyššího cíle životního. Proto Muhammedán po rozumu nežádá než abstraktní, logickou jednotu, vnější pořádek myšlenek a systematickou pravidelnost jejich vzájemných poměrů. Proto, že cílem života tohoto i posmrtního je požívání hrubě smyslné, největší metafysický úkol je sestavití viditelné formule pro neviditelnou působnost světa duchovního; odsud vášnivá láska k logice, odsud astrologie, alchemie, cheiromantie a všechny jejich abstraktno-kritické a smyslně-duchovní vědy.

Tim se vykládá, proč Arabové, ačkoliv základy své osvěty měli od syrských Řeků a ačkoliv byli v těsném styku s Cařihradem, nepůsobili na vzdělanost řeckou, kdežto na západ měli vliv tím silnější a rozhodnější. Oni sesílili směr západní, obeznamenali západ se svými talismanovými vědami a přinesli latinským bohoslovům spisy Aristotela, jehož učení západ takto poprvé poznal v arabském překladě.

Tato charakteristika arabské vzdělanosti celkem velmi je podařená; v jednotlivostech ovšem i zde je několik historických nesprávností. Silu Kirějevského nikdo nehledej v podrobnostech,

ale ve vystihování některých typických jevů historických. Proto dokonce se nedivíme, že, jednáje o arabské vzdělanosti, ani slovem se nezmínil o židovském vlivu, který na západ (i na východ) mnohem větší měl vliv, než arabská filosofie. Kirějevský také nevěděl, že západ bez Arabů pořídil si vlastní překlad Aristotela; hlavně však se mýlí v tom, že by Arabové k nám byli přinesli mytickou astrologii a podobné vědy; duch „talismanový“ byl tehdy na západě u všech národů, jako byl na východě nejen u Arabův, ale i u Byzantijcův a jako byl na Rusi a jak posud více méně je všude, více na východě, méně na západě, kterýžto duch nejevil se pouze ve vědách, ve filosofii, ale i v theologii.

Kirějevský ostatně sám si vzpomíná, že Arabové měli základy své filosofie od Řeků, vykládá si však její abstraktní kritickost jinak, nežli věc dovoluje.

Právě arabská vzdělanost středověká podává nám důkaz, že i východ, nejen západ, vypracoval scholastiku — starozákonních knižníků židovských, jak řečeno, Kirějevský vůbec nevzpomněl — a že ji vypracoval národ neřímský. Jestliže tedy různí národové dospívali ku podobné a téže soustavě filosofické, tím je důležitější pochopiti, která hlavní příčina k tomu směru vedla; o tom se hned dohodneme, když uslyšíme, jak Kirějevský líčí středověkou scholastiku, jakožto pravý orgán toho abstraktního racionalismu, jenž dle jeho mínění charakterisuje všecku západní osvětu.

26. Scholastika je Kirějevskému představitelkyní všeho rozumového vývoje středověké Evropy a zároveň jeho nejjasnějším výrazem. Římská církev — slyšíme — oddělivši se od všeobecné, protože nad podání a vnitřní souhlas viditelné i neviditelné církve všech věkův a národů vyvýšila racionalism, konec konců svou hierarchii učinila nejvyšší autoritou nejen víry, ale i rozumu. I požadovala tedy po rozumu, aby slepě se vzdal této autoritě; příklad s Galileim je prý typický pro římskou církev a charakterisuje její poměr k lidskému rozumu.

Aristoteles stal se duší scholastiky, která svou podstatou nebyla ničím jiným, nežli úsilím o bohosloví, zbudované po způsobu vědy; neboť bohosloví bylo tehdy vyšším cílem i hlavním pramenem všelikého poznání. Scholastika chtěla bohoslovní pojmy spojití v rozumnou soustavu a podložiti jim kriticko-

metafysické základy. Augustin a logické spisy Aristotelovy byli hlavními prostředky. Tento směr trval od Scota Erigeny počínaje až do XIV. stol. Dle Kirějevského necharakterisují scholastiku na př. spory realistův a nominalistův, otázky o narození Panny Marie a t. p., ale postavení libovolných otázek o předmětech zbytečných a rozbirání všech možných důvodů pro a proti.

Taková nekonečná unavující hra pojmů, trvající sedm set let, tento neužitečný, před rozumem ustavičně se vrtící kaleidoskop abstraktních kategorií nutně přinesly všeobecnou slepotu k těm živým přesvědčením, kterých nelze dosáhnouti sylogismem. „Živé celkové pojmání vnitřního duchovního života a živé naivní nazírání vnější přírody“ netrpělo se v západním myšlení: prvé pode jménem mystiky, druhé pronásledovalo se pode jménem atheismu.

27. Kirějevský tu velmi dobře charakterisuje scholastiku, ale scholastiku v jejím úpadku, nikoli v jejích počátcích a na její výši. Kirějevský nepochopil, že scholastika je veliký čin středověkých národů, nezbytný počátek a průprava pro další vývoj; k tomu poznání nedospěl pro svou pochybenou teorií o mystickém zření a jeho filosofickém významu.

Po stránce historické Kirějevský nepoznal, že scholastika nebyla vždy stejná, nebyla hned se samého počátku hotová. Podíváš-li se na ni blíže, objevuje se ti značná rozmanitost, objevuje se pěkný vývoj: Scotus Erigena zahajuje dlouhou řadu znamenitých mužů, jež Tomášem Akvinským sotva byla ukončena.

Po stránce věcné Kirějevský posuzuje scholastiku jednostranně. Při scholastice totiž lišiti musíme dva prvky. To, co nazvati můžeme aristotelismem, a to, co vlastně Kirějevský na ni charakterisuje.

Aristotelism historický měl velikou důležitost, protože byl nutným stupněm, na nějž duch lidský se postavil ve svém vývoji od původního mythu ku přesnému myšlení. V té příčině aristotelism s platonismem úzce je spojen, ba lépe řečeno výše filosofické přesnosti, dosažená starým a středním věkem, jeví se jako aristotelický platonism¹⁾.

Platonism vždy měl veliký vliv nejen na východní, ale i na západní bohoslovy křesťanské; již jmenovaný Scotus Erigena, jímž Kirějevský scholastiku počíná, byl mnohem více platonik, než aristotelik. Po něm platonism na západě v bohosloví ustavičně působil, až dokonce protestantský racionalism u Schleiermachra platonismem se osvěžoval. Naproti tomu na východě u Byzantijců aristotelism neméně nežli na západě se uznával; a je podivnou ironií osudu pro učení Kirějevského o východním bohosloví, že veliký Damascenus byl aristotelikem a Photios dokonce nepsal pouze proti západnickým Frankům, ale i proti — Platonovi, pokládaje Aristotela za pravého filosofa. Kirějevský tedy neřekl správně, že jen rozum západního člověka má zvláštní podobnost k Aristotelovi. Veliký boj proti Aristotelově filosofii, zahájený novou dobou ve všech západních zemích, mohl o tom Kirějevského přesvědčiti.

Druhý prvek scholastiky Kirějevský dobře postihl. Na jednom místě takto vykládá vznik západní scholastiky.

V latinštvě prý rozum volky nevolky upadl v síť distinkcí a umělůstek scholastiky, neboť hlavní pravda byla dána, autoritou hierarchie do jisté míry poměr rozumu ku pravdě vyznačen; nezbyvalo tedy než logická schématisace a umělé dokazování, že rozum v tom a v tom s hierarchií souhlasí, při čemž ovšem jedna haerese po druhé vznikala, až konečně vznikla veliká haerese protestantská.

Rozum a zkušenost nutně přicházejí do úzkých, kdekoli se jim předmět i metoda předpisují. To stalo se skutečně ve středním věku a v tom tkví slabost scholastiky; avšak Kirějevský se mylí, že se tak stalo jen na západě. Na východě, v Byzancii nebyla v té příčině filosofie o nic lepší, v Byzancii právě tak jak na západě vyvinula se stejná scholastika. A nejen v Byzancii, i u Arabův a již dříve u Židů, proto že všude stejně byly podmínky, všude stejně rozum a zkušenost měly se spravovati učením na rozumu a zkušenosti prý nezávislém. Rozumí se pak, že tu i tam v některých dobách té chybné scholastiky bylo méně, a to brzy v tom, brzy v onom oboru lidského vědění a konání.

Scholastika a dokonce chybná scholastika nikdy nevyníží. Rozum lidský nutně ve svém vývoji vychází od podání, a tím již scholastika je dána; jen o to běží, do které míry je nezbyt-

¹⁾ Konkr. log. § 137.

ná a neškodná a jak ustupuje přesnému myšlení a správné metodě. Kdo chceš pochopiti, jak scholastikové dávno ještě nevmřeli, nehledej jich dnes ve filosofii, mnohem zřetelněji ji uvidíš v denních bojích, na př. politických a národnostních. Jaká to úžasná hra s pojmy, jaký to divný kaleidoskop abstraktních kategorií, jak málo živého a živícího přesvědčení při všem hluku a lomozu stran, slepě vedených rozmanitým podáním, štitícím se jasu přesného soudu o nic méně, nežli středověcí scholasté Říma i Byzancie.

Západ od východu neliší se scholastikou tak, jak Kirějevský nám dokazuje, a pravou protivou scholastiky není mystika, ale rozum a zkušenost.

28. Vyloživ takto duchovní život středověké Evropy, Kirějevský s velikou důsledností rozvádí své názory i v charakterisaci středověkého státu a všeho společenského bytu vůbec.

Poznali jsme již názor Kirějevského, dle něhož stát téměř v žádném národě Evropy nevznikl z pokojného vývoje národního života a národního sebepoznání, ale z násilí, z boje na smrt dvou nepřátelských národů, z utlačování vítězův a protivní přemožených, tedy z takových nahodilých podmínek, kterými na venek končily se spory nepřátelských nesouměrných sil.

Podrobněji tato theorie Kirějevským takto je rozpředena:

Když prý světští mocnáři podčinili se papeži, ustrojili feudalism t. zv. Svaté římské říše. Možná, že feudalism byl jediným rozumným východištěm společenského života národů, jejichž stát vznikl výbojem, ale sám v sobě je neutěšený. Z ustavičného všestranného boje dvou nepřátelských plemen nemohlo povstati nežli vnější, formální i násilné dohodnutí. Za takových poměrů každá šlechtická osobnost dělala se sama vrchním zákonem ve styku s druhými: myšlenka o všeobecných závazcích státních nebo národních nevnikla v jejich nezávislá srdce, obrněná železem a hrdostí. Jen vynalezená jimi a dobrovolně ustanovená pravidla vnějšího formálního styku mohla si podmaniti jejich samosprávnou libovůli. Takovým způsobem zákony cti zavládly v době úplně bezzákonné; i odkazují tyto zákony k takové jednostrannosti bytu, k takové krajní vněšnosti a formálnosti osobních styků, že posuzovány samy o sobě dostatečným jsou zrcadlem všeho vývoje západní společnosti.

Bytí každý šlechtický rytíř uvnitř svého zámku zvláštním státem, proto osobní poměry šlechticů nemohly býti než formální.

I rozumí se, že se tento názor vztahoval na všechny jiné podmínky společenského života. Zjistěte i občanské právo v západních státech dostalo tento smysl vnější, slovosporné formálnosti; římské právo pak, které v některých místech ještě platilo, sesilovalo ten směr vnější formálnosti evropské iurisprudence. Neboť i římské právo má touž formálnost, zapomíná pro vnější formu litery na vniternou spravedlnost, snad proto, že i římský stát vyvíjel se z ustavičného boje nesouhlasných národů. Tím se vysvětluje snadná recepce římského práva, vyjímajíc ty nemnohé země, které proto slibují jednotnější vývoj v budoucnosti.

Protože státy evropské vznikly z násilí, nutně vyvíjely se převraty, neboť vývoj státu neznačí nic jiného, než odkrývání vnitřních základů, na nichž je budován. Proto evropské společnosti založené na násilí, spojené formálností osobních styků, proniknuté duchem jednostranné kritickosti, nemohly v sobě vyvinouti obecný smysl, ale ducha osobní odloučenosti spojované svazky soukromých zájmův a stran. Proto dějiny Evropy ukazují i v těch případech, kde státy na oko vzkvétaly, že vlastně bojovaly jen strany — papežské, císařské, městské, církevní, dvorské, soukromé, vládní, náboženské, národní, střední, ba i metafysické. Proto převrat byl podmínkou každého vývoje, pokud sám nestal se prostředkem k něčemu, ale samostatným cílem národních úsilí.

Při takových podmínkách evropská osvěta nutně skončiti musila rozrušením celé rozumové i společenské budovy, jí samou zdělané. Rozum sám rozpadl se na jednotlivé síly a panství kritickosti nad ostatními mohutnostmi ducha, které na konec rozrušilo celou budovu středověké vzdělanosti evropské, z počátku způsobilo tím bystřejší vývoj, čím bylo jednostrannější.

I v těchto vývodech Kirějevský pověděl mnoho pravdivého; nelze skutečně středověkou a vůbec starší bojovností národů a všechny její důsledky lépe vyliciti, připustí-li se, že tu i tam barev užito poněkud příliš sytých. Avšak právě tak, jak dříve, i zde opět musíme vzpomenouti, že i na východě a speciálně v Byzancii stát vznikl a držel se výbojností, i kdybychom připustili, že římská a později germánská okupace cizích zemí

dála se násilněji, nežli kolonisace a okupace Řeků. Opět tedy nevidíme tak velikého rozdílu mezi západem a východem, toho ani nepřipomínáme, že ve středním věku první úplný svod „formalistických“ zákonů učinili Řekové — Justinian dokonce byl rodem Slovan! — a že před španělským ceremonielem byl více než scholastický ceremoniel byzantijský. O Rusku v té příčině promluvíme ještě v oddílu zvláštním.

29. Reformací Kirějevský počíná novou dobu západního vývoje, potud novou, že se základy středověké osvěty, zejména scholastiky, reformací a novou filosofií přivádějí ad absurdum. Dle Kirějevského totiž protestantismus není než nezdařené dítě scholastiky a nová filosofie zase je nezdařené dítě protestantismu; v podstatě však od rozdělení světa křesťanského vyvíjí se dle Kirějevského na západě krok za krokem racionalismus neboli nevěra. Tento vývoj nevěry stal se trojím obdobím: napřed rozhostila se v duchu člověka evropského pochybnost; na to pochybující nevěra jeho stala se fanatickou — revoluce XVIII. st. — a konečně přešel k nevěře lhostejno racionální. V tomto rozpoložení ducha, jak jsme slyšeli, byl a je moderní člověk v našem století, ale stav ten počíná mu býti nesnesitelným; poznáv svou vnitřní prázdnotu, rozum devatenáctého století ohlíží se po víře, racionalismus vrací se ku pravému křesťanství, ku pravoslaví.

30. Jakkoli Kirějevský je velkým nepřítelem racionalismu, přece v náboženství pořád a pořád vidí jen stránku rozumovou, myslí více na teologii nežli na zbožnost a mravnost. Reformace byla prý nutná, aby rozum uchráněn byl od úplného oslepení neb úplné nevěry. Že reformace původně a obzvláště u nás v Čechách brala se za nápravu mravů, na to Kirějevský zapomíná, právě tak jako na faktum, že katolická církev sama mravní nápravu a reformace své hlavy i svých údů se domáhala. Reformace dle Kirějevského vznikla důsledně z římské církve: na místo autority hierarchie postavena byla autorita všeho současného křesťanstva, t. j. ve skutečnosti osobní přesvědčení každého.

Protestantům nezůstalo z podání než Písmo, psané litery; k tomu některá osobní mínění reformátorů, která však nejen u vedlejších, ale i v hlavních kusech se rozcházela. I tak tedy donucen byl rozum hledati základy pravdy v sobě: i vznikla

filosofie racionální, jejímž úkolem nebylo rozvinouti danou pravdu, proniknouti se jí a vyvýšeti se k ní, ale přede vším — najíti ji.

V tom hledání pravdy v prvních svých pokusech reformace dle Kirějevského byla pokusem o pravé učení křesťanské, kteréž Kirějevskému ovšem je pravoslavi; i slyšíme tudíž theorii posud hláсанou, že obzvláště naše Husitství a Bratrství — Kirějevský je zove Moravským — bylo proniknuto vzpomínkami na církev pravoslavnou. O Českých Bratřích dokonce se dovidáme, že prý, ačkoli pozměnili svá učení protestantismem, posud jediná z celého západu drží učení o Trojici souhlasné s učením východní církve¹⁾.

Že naši reformátoři jako všichni ostatní chtěli býti pravověrnými, pravověřícími, ovšem každý připustí a neméně je pravda, že všichni, kritisující podání, vraceli se ku podání církve starší, zejména apoštolské; ale není správné, že Husitství a Bratrství oživilo vzpomínkami „pravoslavné“ církve, rozuměli se „pravoslavím“ určitý, historický útvar východní církve. Touto aequivokací svedeni mnozí slovanští spisovatelé posud z „pravověří“ dělají beze všeho „pravoslavi“, a tak vzniklo obzvláště i u nás nesprávné mínění, že naše česká reformace byla jaksi obnovením pravoslavné církve, při čemž ovšem mnohem více na národní nežli náboženský moment se myslí. Husitství rozhodně vzniklo z ideí roztroušených tehdy po všem západě; o tom poměr Husa a Wiklifa a jiné zjištěné fakty nepochybují nejmenší pochybnosti. Co se Bratrství týká, i zde působily vlivy západní, nikoli východní; pokud Bratrství výrazem bylo i národního ryze českého ducha, některé shody s náboženským životem jiných Slovanů daly by se vyložiti stejností národního bytu, nikoli přímým působením pravoslavi. Avšak i v té příčině alespoň u nás málo přesně o věci se jednávalo a hlavně se nevidí, že Bratrství nám mnohem bylo národnější nežli pravoslavi Rusům; neboť v Bratrství duch a slovo národní více mělo volnosti, nežli byzantijské podání se staroslovanským a tudíž nenárodním jazykem. Než o tom všem obsírněji bude jednáno jindy. V reformaci Kirějevský — a ovšem s velkým ne-

¹⁾ Odkud Kirějevský našim Bratřím připisoval pravoslavné učení o Trojici, nevím.

právem — vidí téměř výlučně Lutherství a snaží se ukázat, jak Luther pochybil, nevrátiv se ku pravoslaví.

Německý protestantismus prý připraven byl Husitstvím a Bratrstvím, o kterém jsme právě slyšeli, že prý bylo ohlasem pravoslaví; Němci tedy slovanským národem upozorněni byli na pravé křesťanství, ale Luther pochybil, přijav za základ nápravy jediné Písmo. Odloučiv se totiž od všeobecné pravověrné církve a od podání, po své vlastní hlavě udělal nové vyznání. Vlastní pak bohoslovní nedorozumění Lutherovo dle Kirějevského v tom spočívá, že vrátiv se k učení všeobecných koncilů spravoval se kanonem římským, uznávajícím 16 koncilů, kdežto dle pravoslavného učení jen prvních 7 koncilů smí se uznati. Tím Luther na dobro odtrhl se od pravého učení a ovšem hlavně tím, že principy svého učení hledal v katolicismu, čímž nutně se stalo, že chyby Říma jen uveličil a do krajnosti zavedl.

Poměr katolicismu a protestantismu Kirějevskému zjevuje se pak v tomto světle.

V římské církvi hierarchie měla monopol rozumění; nemohlo jinak býti, neměla-li se církev rozpadnouti na množství protivných sobě stran, utvořených růzností výkladu. Lid nemusil mysliti, nemusil rozuměti bohoslužbě, ba ani Pisma nemusil čísti; mohl toliko slyšeti nerozuměje a poslouchati nemysle — byl nevědomá massa, na niž umělá vnější jednota hierarchie byla takorůzka naklopena.

Naproti tomu reformace pomohla vývoji osvěty, spasila národy od uhnětení rozumu, nejméně snesitelného ze všech uhnětení. To je hlavní zásluha reformace. Avšak na druhé straně protestantismus, neuznávaje podání, přijal sice Písmo, ale zapomněl, že Kristus křesťanskou pravdu dal církvi; ve spravedlivém odboji proti církvi římské odpadl zároveň od církve všeobecné. I stalo se pak přirozeným způsobem, že osobní rozum byl autoritou ve věcech víry. Aby však každému rozumu jednotlivému bylo učiněno zadost, filosofie — probuzená protestantismem — obmezovala se na tu mohutnost rozumu logického, která udělena je každému člověku, na rozum abstraktní, negativní, logický, i stala se takto jednostranná mohutnost poznávací všeobecnou autoritou, neboť vnitřní celost rozumu není údělem každého.

Luther mohl se vrátiti k církvi všeobecné, nebuď jeho nedorozumění; avšak reformace dalším svým vývojem vždy více se od ní odloučila: liberum arbitrium rozrušilo nové učení úplně. I nemají protestanté nic společného, jen některá zvláštní mínění prvých reformátorů, literu Pisma a přirozený rozum. Avšak teď odstoupili již od učení prvních reformátorův a přirozený neboli t. zv. zdravý rozum přerostl víru a vedl k tomu, že na místo náboženských pojmů vždy více a více nastupovaly pojmy filosofické.

31. Nedivíme se, že Kirějevský protestantismu nedoceňuje, vida v něm pouze historickou negaci starších vyznání, zejména katolického a nepřimo i pravoslavného, tedy protestantismus v pravém slova smyslu. Ale Kirějevský nepochopuje pokusu protestantismu žiti a mysliti v nové formě náboženské bez značnějšího ohledu na podání a ustavenou autoritu, nevidí toho evanjelického úsili, které ovšem jen tehdy je zdárné, když člověk podle měnivých vždy okolností společenských ustavičně a ustavičně vnitřně se reformuje, sám ze sebe, bez vnějšího donucení. Tohoto hlubšího smyslu protestantismu, jakožto náboženství, Kirějevský nepostřehl; vidí jen krajní výstřednosti a historické, nikoli podstatné vlastnosti protestantismu, nevida zároveň krajních výstředností a historických vlastností své církve.

A přece, více než tušil, vnesl ve svůj ideál pravoslaví protestantský subjektivism.

Kirějevského učení o vnitřním zření mystickém vede k náboženskému subjektivismu. Jakmile se totiž platnost mystiky náležitě neobmezí církevní autoritou, mystický subjektivism snadno vede k rozkolu; proto se svého stanoviska obě církve, i západní i východní, neuznávaly jí nikdy za hlavní poznávací princip. I není pochybnosti, že Kirějevského učení od pravoslavné církve právě tak by se neuznalo, jako se neuznává od nás, a že by mu pravoslavní dogmatikové právě tak, jako my jsme učinili, vytýkali, že nepodal přesného pojmu církve. A jestliže tedy ruskému člověku dal úkol smířiti se s Heglovstvím, neřekl ovšem nic jiného, než aby pravoslaví usmířilo se s protestantským subjektivismem.

32. Z protestantismu, jak jsme již slyšeli, vyvinula se dle Kirějevského moderní filosofie, jež vši svou podstatou je

mu orgánem protestantismu, dovršivšího to, co scholastika započala. Proto nové dějiny západní osvěty vyčerpávají se vývojem filosofie; tou měrou totiž, kterou se vyvíjí a šíří filosofie, ubývá západu víry a tím hlavní obsah resp. nedostatek moderní osvěty dostatek je objasněn.

Jak z protestantismu a jen z protestantismu nová filosofie se vyvinula, Kirějevský nám takto vykládá.

Za vlivu římského věroučení logický racionalism působil jen úryvkovitě, protože vnější autorita jej občas potlačovala; pod vlivem protestantským však dozrál úplně, až Kant jej, jak něco vyššího, nazval dokonce zvláštním slovem „Vernunft“ naproti dřívější jeho činnosti, kterou označil názvem „Verstand“.

Proto filosofie vyvíjela se téměř výlučně v zemích protestantských. To, co se zove francouzskou filosofií, je vlastně filosofie anglická, přenesená do Francie v době, kdy vira oslábila. Descartes ovšem byl Francouz, ale jeho filosofie, ač zprvu byla rozšířena, ztratila se ve Francii, — tak málo odpovídala zvláštnímu charakteru národního smýšlení. Možná, že by se ve Francii byla vyvinula filosofie vlastní, kdyby gallikanism plněji se byl rozvinul a osvobodil Francii od hnětu římského. Z Fénelona, Pascala a z myšlenek Port-Royalu mohla vzniknouti samostatná filosofie; tito mužové usilovali o vniterní život, hledající v něm živého svazku mezi věrou a rozumem. Nebyla tato filosofie čistou pravdou, jsouc vně všeobecné církve, ale byla by jí bližší nežli racionální protestantism. Avšak jezuité zničili tento zárodek lepšího, Bossuetova logika nepochopila, co bylo živého a teplého v tom, čím Fénelon od Říma se lišil. Francie podčinila se raději posměšnému sykotu Voltaireovu a cizí filosofii-Lockeově, která úplně rozrušila náboženská přesvědčení národa, protože s nimi nic neměl obecného. V Anglii Lockeova soustava jakž takž mohla se snášeti s věrou, ve Francii zrodila Condillaca a Helvetia a zničila všechny zbytky víry.

A jako ve Francii, i v jiných zemích, jejichžto rozumový život podléhal Římu, samostatná filosofie byla nemožná. Protože však vývoj vzdělanosti potřeboval jednotících myšlenek, protestantská racionální filosofie rozšířila se v katolických zemích; tak západ dřívější jednotu víry zaměnil jednotou abstraktního racionalismu.

Přece však filosofie vyvíjela se v jednotlivých západních zemích v souhlase s národním charakterem, právě tak, jak církve se vyvíjely v souhlase s ním. Románští národové, jak vyloženo o římském charakteru, spojují jaksi vniterní sebevědomí s vnějšností života; proto v nich vznikla filosofie zkušenosti, filosofie smyslová, postupující od jednotlivých zkušeností ku všeobecným vývodům a vykládající zákony bytí a rozumění pořádkem vnější přírody.

Germánští národové pocívali ustavičně rozdíl vniterního a vnějšího života i usilovali naopak vnějšek pochopiti zákony rozumu. I stalo se dalším a konečným vývojem, že oba směry se — v Heglovi — sjednotily, prohlásila se totožnost rozumu a jsoucna, i pokládaly se všechny ostatní filosofické soustavy za přípravu této poslední způsobu západního racionalismu.

33. Kirějevský moderní filosofii nerozumí¹⁾.

On předně vidí ve filosofii jen tu negativní stránku, totiž racionalism náboženský, a i tu nedovede náležitě rozlišovati to, jak filosofie se stavěla proti jednotlivým církvím a jak proti náboženství samému. Nedovedl Kirějevský si představit, že vně pravoslavi člověk může býti v pravdě zbožným; v té příčině jeho poznámka o Pascalovi, kterou jsme právě slyšeli, velmi je charakteristická.

Kirějevský dále chybuje, nevida v moderní filosofii než Aristotelism, jako by Heglovství nebylo než návratem k Aristotelovi. Je v tom bez odporu dosti pravdy, že nová filosofie skutečně dlouho vedla si primitivním způsobem Aristotelovským a že speciálně Aristotelovo pojímání metafysiky dlouho panovalo, nejsouc posud úplně odstraněno; ale na druhé straně měl a mohl poznati, že nová filosofie od svých počátků Aristotelismu se zhošťovala. Hlavně však Kirějevský nepoznal, že v nové době filosofie vždy více a více vyrůstá na velikém podkladě přesných věd speciálních a že takto buduje se pozitivně nový názor o světě. Této nové filosofie Kirějevský nepoznal, utíkaje se z rozvalin Heglovství ke starým otcům východní církve.

Konečně Kirějevský i tím pochybil, že příliš jednostranně se oddal časové filosofii německé, zejména Schellingovi a Heglovi; i v německé filosofii své doby mohl se poučiti o této

¹⁾ Konkr. log. § 109.

jednostrannosti a speciálně poznati, že pádem Heglovství nepadla filosofie.

34. Do podrobná Kirějevský nevyložil vývoje nové filosofie, spokojuje se některými poznámkami o čelnějších filosofech. Při tom nezřídka jednotlivosti odporují jeho teoriím — i nezbývá mu pak, než násilniti fakty anebo jich neviděti. Hned při Descartovi, kterého správně pokládá za zakladatele nové filosofie, Kirějevský nesnadno by vyložil fakt, že tak dobrý počátek nové filosofie jest hledati ne v protestantské, ale v katolické zemi; říci, že Descartes byl ještě scholastikem, nevystačuje. Kirějevský totiž i ve větě „cogito, ergo sum“ vidí syllogism, zapomínaje patrně, že i „pravoslavný“ Augustinus týmž způsobem ověřoval zřejmost vědomí. Že prý Descartes tak vězel ve scholastice, že své vniterní bezprostřední vědomí svého vlastního bytí nepokládá za přesvědčivé, pokud ho nevyvodil z abstraktního syllogistického závěru —, ostatně tato věčná nesprávnost dělá Kirějevskému všecku čest, pokud nám totiž jeho logickou důsledivost ukazuje, důsledivost ovšem, se kterou nezřídka právě u scholastických filosofů se potkáváme.

Za to mu dáváme, že Spinoza všecek je ztracen v umělých závěrech; méně je správné, co říká o Leibnizovi. Že prý pro přílišnou logickou kritickost neuznamenal očividného spojení příčiny a dění; proto prý vymyslel si svou předustanovenou harmonii, která pouze poesii své základní myšlenky alespoň částečně zakrývá její jednostrannost.

Jednostrannost Kirějevský vidí ve všech představitelích západní filosofie. O Humeovi dovidáme se takové nepravdy, že prý dle jeho učení pravda i lež stejné pochybnosti jsou podrobena, a Kant prý samými zákony čistého rozumu dovozoval, že čistý rozum nemá žádných důkazův o vyšších pravdách. Odsud, prý, zůstával jeden krok do pravdy, — ale západní svět tehdy pro ni ještě nebyl zralý. Po Kantovi Fichte, Schelling a Hegel, a obzvláště tento poslední, dovedl západní myšlení ku posledním výsledkům.

35. A tyto poslední výsledky přirozeného rozumu jsou, jak už víme, velmi smutné, — západní člověk, opustiv ve své domýšlivosti všeobecnou církev, bloudil pouští scholastiky a filosofie, nutil se ve víru katolickou a protestantskou, ale konec

konců dobloudil se mety, od které původně vyšel, vrátil se ku — pohanství.

Heglova dialektika — tak zakončuje Kirějevský svůj historický rozbor západní osvěty — není, jak mnozí se domnívají, ničím novým. V podstatě základní myšlenky Aristotelovy úplně jsou totožny s myšlenkami Heglovými a dialektika, která obzvláště se pokládá za zvláštní vynález Heglův, přináleží již Eleatům, tak že, čteme-li Platonova Parmenida, zdá se nám, jako by slovy žáka Heraklitova k nám mluvil berlínský profesor. Rozdíl Heglovy a staré filosofie je pouze stupňový; je soustavnější a bohatší, ale rozum sám nestojí výše. Heglova soustava je taková, jako by ji zbudoval Aristoteles, kdyby vstal v naši dobu.

Tak tedy dle Kirějevského západ osudným svým odstěpením od všeobecné církve podivným kruhem dospěl ke svému východišti, ale poznal zároveň, že toto východiště i celá cesta je pochybená. Hegel — slyšíme — silou své neobyčejné, ohromné geniálnosti dal Schellingovi možnost ukázati jednostrannost všeho logického myšlení. Takovým způsobem západní filosofie nalézá se (1852) v tom položení, že ani dále jiti po své abstraktno-racionální dráze nemůže, neboť poznala jednostrannost abstraktní racionálnosti; ani položití sobě novou dráhu není schopna, neboť všecka její síla byla v rozvíjení právě té abstraktní racionálnosti.

Pováží-li se, jak veliký byl duch Schellingův — Kirějevskému Schelling „náleží k číslu těch bytostí, které rodívají se ne ve stoletích, ale v tisíciletích“ —, tím závažnější a významnější stává se fakt, že sám jasně poznal nedostatečnost nové filosofie.

Proto tato negativní stránka Schellingovy filosofie má tak všelidský význam; že však při vši geniálnosti nezbudoval filosofie pravé, je vysvětliti tím, že jako protestant čerpal jen z učení protestantského a katolického; ač v obou vyznáních poznával nedostatky, nepoznal pravdy, nepoznav čistého náboženství. Vlastními silami vyhledával z nepravého křesťanství to, co jemu křesťanskou pravdou býti se zdálo, ale marně; „smutná práce — udělati si víru“! I tak na místě, aby hledal pravdy v pravoslaví, srovnáváním mythologii starých národů s obsahem Pisma hledal čistou pravdu božího zjevení. Při tom

ovšem nedostalo se duchu jeho té vniterní nálady, kterou má myšlení proniknuté pravou věrou, a proto jeho pokus má jen tu cenu, že na okamžik osvětlil tmu, ve které se ocitl západní rozum, a opravdovým lidem ukázal tím svým nedostatkem jediné pravou cestu — cestu ku pravoslavi.

36. Facit všeho vývoje západního člověka od rozkolu až do našeho věku je tedy dle Kirějevského pouze negativní, není než ustavičným padáním z nevěry do nevěry horší.

Po stránce historické tento vývoj započal odpadnutím Říma od všeobecné církve a odpadnutí to se stalo, že katolicism více si vážil abstraktního rozumu, nežli podání. Naproti protestantismu Řím vyzývá podání, ale naproti všeobecné církvi dovolává se syllogismu, sice jak jinak by se byl mohl odtrhnouti? Z tohoto odtržení vyvinula se scholastická filosofie uvnitř víry, potom reformace víry a konečně filosofie vně víry. První racionalisté — Kirějevský praví — byli scholastikové, jejich potomstvo nazývá se Hegeliány.

Hledíme-li konečně k účinným rozkolu a jeho vývoje, Kirějevský v moderním člověku postrádá živých přesvědčení, poznal moderní člověk svým rozumem, že rozum, kterému jediné důvěroval, je nedostatečný; odsud sklamání, nepokoj, zoufání. Moderní člověk je bez citu, bez srdce, stal se úplně abstraktním, jediné tělo nemohl si zabstrahovati, ale duši svou úplně oderval se od skutečnosti, až konečně samému sobě jeví se býti bytostí abstraktní, divákem v divadle: všecko se stejným žarem miluje, všim stejně se zajímá, jen fysická osobnost je mu ještě nejdražší, protože právě fysicky je nemožno, aby se svou logickou abstrahovačností zbavil i těla.

Proto na západě zároveň s věrou ztratila se poesie, bez živých přesvědčení poesie přeměnila se v prázdnou zábavu.

Jedno zůstalo západnímu člověku opravdovým: je to průmysl, vyvinující se v souhlase s poslední formou materialistické filosofie; a tak tedy ukáží západní člověk své fysické potřeby, — průmysl řídí svět bez víry a poesie. Západ, jedním slovem, zrozumil všecek svůj život; prorozumil sebe a přírodu, až poznal jednostrannost a obmezenost toho svého rozumu, až poznal, že jediný rozum nedovede lidské duši poskytnouti pokoje. Poznáv tu svou vniterní prázdnotu, zároveň dospěl k závěru, že potřebuje živého přesvědčení, které by spojovalo

člověka s člověkem ne chladným souhlasem v abstraktních míněních, ne vnějším svazkem vnějších výhod, ale vnitřním soucítěním všeho bytí, proniknutého jednou láskou, jedním rozumem a jedním úsilím . . .

Respektujeme šlechetný zápal Kirějevského, cítíme s ním tihu obžaloby uvalené na naši moderní osvětu, do veliké míry mu věříme a s ním rozhlížíme se po pomoci . . . „Průmysl řídí svět bez víry a poesie“, žaluje Kirějevský, „Věříme příliš ve stroje“, volá Mathew Arnold, a jako by opakoval po Kirějevském, opravdový pozorovatel naší doby — Němec Tönnies — teskni: „Abstraktní člověk, nejmělejší, nejpravidelnější, nejraffinovanější všech strojů, je konstruován a vynalezen a možno jej viděti jako strašidlo za střízlivého, jasného světla denního“. Našel se již i kulturní historik a to nejzápadnějšího národa, jenž v dějinách evropské vzdělanosti neviděl umění . . . A přece — nejen zpět i v před zirati musíme:

Pro krásu vlastní, ryzí, z lidu zkvetlou,
pro srdce upřímného čistý vznět,
pro jaré nadšenosti hvězdu světlou
si leťme zpět!

Než, v zápase za velkou lidstva metu,
v tom boji pravdy proti lži a tmám,
za ušlechtilou lidskost, za osvětu,
po dráze ve svobody zlatý chrám,
tou cestou, po níž Hus šel, Amos jasný,
v níž vězně brixenského září sled,
kde v budoucnosti cíl jen kyne spasný —
v před, stále v před!

III.

Kirějevský o charakteru a vývoji východní osvěty.

37. Čeho nedostává se západu, východ dle Kirějevského má v plné míře; ex oriente lux — vyznívá z každého jeho slova, východní osvěta chová v sobě všechny ty ideály, po nichž prahne žiznivá duše západního člověka. Jestliže tedy jsme slyšeli, jak a v čem západní osvěta je pochybena, téměř a priori mohou se konstruovati Kirějevského názory o osvětě východní; sama dialektická metoda Heglovská po thesi vyžaduje antithesi. Rozumí se tedy přede všim, že východ má zdravý základ své osvěty, zejména pravé náboženství a tudíž i pravou filosofii. Východní člověk — Kirějevský nám opakuje —, aby dostihl plnosti pravdy, hledá vniterní celost rozumu, hledá tu sou-

středěnost rozumových mohutností, kterou všechny rozličné činnosti ducha splývají v jednu živou a vyšší jednotu. Západní člověk se domnívá, že plná pravda dá se dosíci činností jednotlivých nesjednocených rozumových: jeden cit má pro mravní, druhý pro krásné, opět jiný třetí smysl pro užitečné; pravdu pochycuje abstraktním kritickým soudem, ani jedna mohutnost neví, co druhá dělá, každá cesta sama o sobě vede, domnívá se, ku pravdě. I když užívá slov, jimiž východ označuje správnou činnost duchovní, — „vniterní soustředění ducha“, „duch sebral se v sebe“, — těmito výrazy obyčejně rozumí ne soustředění a sebrání, ne celost vniterních sil, ale jejich nejkrajnější napjetí.

Západní člověk, praví nám Kirějevský dále, vůbec středu duchovního bytí nehledá. Západní člověk nerozumí té živé spojenosti vyšších rozumových sil, kde ani jedna není činna bez součinnosti druhých, té rovnováze vniterního života, která se projevuje i v docela vnějších činech člověka vchovaného v obyčejných podáních pravoslavného světa: jestli v jeho činnosti, i v nejkрутějších obrazech života, cosi hluboko spokojného, jakási neumělá úměrnost, důstojnost i pokornost, svědčící o rovnováze ducha, o hlubině a celosti obyčejného sebevědomí. Evropejec naproti tomu vždycky je hotový ke krajním záchvatům, vždy je rozčilený — není-li theatrální —, vždy je nepokojný ve svých vniterních i vnějších činnostech, pouze z rozmyslu a jen na oko odívá se umělou úměrností.

Pověděli jsme již, že Kirějevský o náboženství a církvi mluví velmi neurčitě, a obzvláště vadí ta neurčitost v tom, co praví o pravoslaví. Pověděl nám sice, která katolická dogmata pokládá za mylná, ale z toho nevyplývá pro pozitivní ustanovení dogmat východní církve nic nebo málo. Vše, co o pravoslaví slyšíme, není vlastně než psychologická charakteristika účinků víry, na nejvýše se nám podává formální princip, že totiž pravoslavně věřící všechny své duševní mohutnosti povznášejí v tu mystickou jednotu. Avšak nebudeme tu znova vykládati, že náboženská víra není vystižena mysticismem, že je mysticismu více druhů a že mystika vždy i na západě byla; to vše bylo již řečeno. Zde zajímá nás věc jiná: je totiž skutečně nějaký takový rozdíl mezi východem a západem, o němž Kirějevský mluví, a v čem je založen?

Kirějevský v první řadě proti sobě staví církev východní a západní, hlavně katolickou, a vidí jejich hlavní rozdíl v tom, že katolicismus a z něho protestantismus oddaly se racionalismu, kdežto východní církev zůstala při učení, jaká prý před rozkolem obecně se uznávala, a že z těch dob učení ta udržela nezmeněná. Je-li to do slova pravda, nebudeme rozhodovati; tolik pravdy však, jak už jsme řekli, Kirějevský má, že západní církev více než východní oddaly se racionalismu a že církev východní ve svém učení a rádech méně se měnila. Ten fakt uznává se nejen na východě, ale i na západě, běží však o to, má-li se taková nehybnost pokládati za tak dobrou a užitečnou, jak Kirějevský a mnozí východníci činívají.

Nelze popřít, že z víry ve zjevení dá se vyvoditi takovýto princip pravoslavné církve, princip, řekneme, dogmatické stationárnosti. To jsme již vyložili. Avšak nesmí se popřít, že víra ve zjevení shoduje se i s míněním, že i zjevené pravdy dopouštějí principu vývojového. To vyložili jsme také. Proto směli jsme říci, že třemi posavadními hlavními církvemi křesťanskými každou jiný princip se provedl.

Který je správný?

Mítí pravdu plnou je našim životním ideálem, je člověka ustavičným bažením a dychtěním; tím samým už je řečeno, že plné pravdy nemáme. To pověděl Plato svým učení o filosofickém Erotu, to stojí psáno v Novém Zákoně — „skrže víru chodíme, ne skrže vidění“ —, to poznává každý bažící a dychtící. Poznání naše je nutně historické, poznání naše se vyvíjí, — to poznáváme my všichni, netoliko my živí, ale i naši předkové a potomci. Proto samé přirozenosti lidské lépe hovoří princip západními církvemi uznaný, obzvláště i proto, že princip vývojový nevyklučuje všecku stationárnost nutnou v praxi: dá se ve společnosti pokračující ustáliti dobrý řád, není ho však tam, kde lidé nepokračují. Pravdy nepoznává, kdo nepracuje, a společenského řádu nezabezpečujeme nehybností: kde život, tam úsilí. Princip stationárnosti církve východní a dokonce mystického zření dle učení Kirějevského je proto jednostranný a pro práci životní nevhodný, právě tak, ba více, než chorobná pokročivost člověka moderního¹⁾.

¹⁾ Srv. odst. 9, str. 68, pozn. 2. — O této škodné jednostrannosti východní církve pronesl jsem v celku stejné mínění již r. 1881

38. Z toho, co Kirějevský učí o poměru víry a filosofie, musíme očekávat, že východ nemá pouze pravé náboženství, ale i pravou filosofii.

Pohanská filosofie — slyšeli jsme — sloužila napřed křesťanskému učení a učitelé církevní všech zemí upotřebovali filosofie k upevnění a rozšíření křesťanství. Obzvláště východní učitelé, jak už víme, pěstovali theoretické problémy, a dokonce Řekové vynikali hloubkou filosofického myšlení. V Byzancii prý vždy známy byly všechny spisy pohanských filosofů, znali tam hlavně Aristotela — bez pomoci Arabův — a znali Platona, ale Platonovi dávali přednost před Aristotelem, kdežto západ si zamiloval Aristotela. Plato má však dle Kirějevského více celosti, více tepla a souladu v racionální činnosti ducha, a proto se východ od západu už před schismatem a ještě více po odpadnutí Říma i filosofií liší. Východní filosofové křesťanství, zůstávající věrni pravému učení všeobecné církve, liší se tudíž od západních nejen různým pojmáním pravdy, ale i svou methodou; východ — slyšeli jsme — při spekulaci stará se přede vším o správnost vnitřního stavu duševního, západ spokojuje se vnějším spojováním pojmů. Východ, jedním slovem, prost je vši scholastiky.

Již jsme pověděli, že toto mínění Kirějevského není správné, že na východě vždy byla scholastika a že z osvětých poměrů východních scholastika právě tak se vyvíjela, jako se vyvíjela na západě. Naopak i na západě Plato mocně působil a vždy bylo mystiky dosti, mystiky ovšem, jak jsme řekli, poněkud jiné než na východě; mysticism východní byl více theoretický, západní více praktický, a tím se stalo, že na západě nezdržoval tak silně vývoj racionalismu, jak na východě. Kirějevský arci myslí, že mystika na západ přicházela jen z východu; tak na př. prý spis o „Následování Kristově“ větším dílem prý je překlad z řečtiny, přizpůsobený latinským názorům.

ve své práci: *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, str. 161, 218. Některým ruským kritikům názory ty se nelíbily — posud nemohu o tom jinak souditi. Ostatně Kirějevský sám poznává ty slabé stránky pravoslavi: proč jinak by očekával spásu člověčenstva od spojení východu se západem? A co jiného značilo by to spojení, nežli v theorii zrovnovážení poznaného a poznávaného neboli autority a kritiky a v praxi zrovnovážení řádu a pokroku?

Avšak i kdyby Tomáš Kempenský nebo někdo jiný „Následování“ byl přejal z řečtiny, veliké rozšíření knihy na západě — vyšla posud ve více než 5000 vydáních — je nejlepším důkazem, že nejen východ, ale i západ k mystice je nakloněn. Ovšem není správně, že na západě nebylo vedle „Následování“ jiné mystiky. Než o tom všem a podobném už dosti.

Vážnější výčitku musili bychom Kirějevskému dělati z toho, že i pro filosofii požaduje stationárnosti, avšak to vyplývá z jeho názoru noetického, o jehož nesprávnosti jsme se již dohodli.

39. Kirějevský myslí, že přes tuto stationárnost Cařihrad, v němž prý východní vzdělanost byla soustředěna, vzdělanosti ve středním věku vynikal nad Řím. V Cařihradě prý vždy dobře známi byli řečtí autorové, křesťanství i pohanství, jak to dokazuje literatura až do XV. st.; západ mezi tím byl dle Kirějevského nevzdělaný, ba surový. Kirějevský tuto nevzdělanost západu vysvětluje právě tím, že řecká a asijská osvěta ve své čistotě a plnosti v Evropě až do pádu Cařihradu se neznala. Řím neobsáhl vši pohanské vzdělanosti; jemu přináleželo pouze hmotné panství nad světem, kdežto duchovní panství nad ním přináleželo jazyku i vzdělanosti řecké. Západ tedy přijal od Říma jednostrannou vzdělanost a tím stala se i jeho vzdělanost jednostrannou. Když pak přišli řečtí vyhnanci, bylo již pozdě; řecké vědomosti rozšířily kruh poznatkův a vkus, ale nemohly již přeměnití panující směr ducha.

Nebudeme tu znova vytýkati, že Kirějevský o vývoji západní osvěty nesprávně má ponětí, domnívaje se, že teprve Barlaam, učitel Petrarkův — okolo r. 1341 —, do vlasti Tomáše Akvinského přinesl nové a lepší poznatky filosofické. Není prostě správně, že teprve pádem Cařihradu, „svěžím nepokazeným vzduchem řecké mysli“ západ se na okamžik vzkřísil, aby brzy na to zase upadl ve scholastiku, která jej konečně přivedla až k Heglovi. Pád Cařihradu nanejvýše sesílil, co na západě samo ze sebe bylo vyvinulo¹⁾. Kdyby však pravda bylo, co o řeckém duchu Kirějevský povídá, rozhodně by, alespoň v nové době, západ vynikal musil nad východem pravou vzdělaností, neboť o tom nemůže býti pochybnosti žádná, že v době té západ vzdělanost klassickou lépe v sobě obnovil než východ, než Řecko samo, jak to prostě musea a ještě více

¹⁾ Konkr. log. § 106, srv. § 140.

západní, hlavně německá filologie, a všechna literatura dokazuje: kde vydalo se tiskem více řeckých autorů, na západě nebo na východě, a kde je více překladů? kde prostudovaly se řecké dějiny a všechna řecká kultura lépe? To platí o celku i jednotlivostech; tak na př. západ i dogmaticky mnohem lépe prostudoval Photia než východ. Na západě tak rozšířilo se vzdělání t. zv. humanitní, že se v době naší proti němu již i v neširších kruzích brojí, kdežto právě východní země — Rusko — teprve v naší době k němu se utiká.

Jedno poučení z tohoto nadsazování Kirějevského můžeme si přece vzíti. Na západě totiž o východě a zejména o byzantinismu nezřídka vyslovují se soudy velmi pohrdlivé, a slyšíme soudy takové pořád nejen od politikův, ale i od historikův a bohoslovů. Jak obyčejně bývá v takových případech, neznalost a zvyk ku vlastnímu svádějí ku podobným úsudkům. Ovšem mohou tito západníci poukázati k tomu, že na východě samém mnozí a vynikající myslitelé zavrhuji byzantinism a že speciálně i mezi slavjanofily ruskými proti němu ozvali se hlasové.

40. Kirějevský ostatně není tak naprostý poklonník byzantinismu. Stát byzantský — dle jeho názoru stát ovšem jen podřízenějším činitelem osvětovým — nenalézá v jeho očích milosti. Čteme totiž, že následníci Konstantinovi větší části byli kacíři a utlačovatelé církve; stát a jeho orgány nebyli prý než pokračováním pohanského ducha. Proto stát a církev stály proti sobě. Fysické mučednictví — Kirějevský horlí — pravým křesťanům přestalo, ale mravní zůstalo; proto vzdalovali se světa, pouště a kláštery byly téměř jediným místem, kde člověk mravně, rozumně a v pravém duchu křesťanském se mohl vyvíjeti.

Kirějevský se dokonce neštítí uznati zlý vliv všeho státního života na vzdělanost vůbec a zejména na filosofii.

Protože se křesťanské učení a křesťanský mrav jen v pouštích a klášteřích udržovaly, i filosofie dle Kirějevského nevyvinula než vniterní, kontemplativní život duševní, postrádajíc všeho vlivu na společnost; nezabývala se totiž ani otázkami historickými, ani mravními, leč pokud se týkalo toho vniterního života: vnější život člověka, vývoj poměrů rodinných, občanských, společenských a státních téměř nevcházely v její

oblast. Nalézají se prý všeobecné základy ve všeobecných názorech této filosofie o člověku, ale nedostalo se jim vědeckého zpracování, jejich vniterní čistota a hloubka nemohla se plně vyvíjeti v konkrétnější určitosti.

Kirějevský tedy poznává, že východní filosofie je vlastně nedostatečná, poznává, že má sice pravý směr, ale že je — abstraktní, bez věcného obsahu, neboť nic jiného přece neznamená to, co o ní povídá. Je to značný ústupek, který Kirějevský dělá, a nevidíme, jak tento úsudek dobře srovnati s chválou, kterou právě vzdal vzdělanosti Byzance.

41. Kirějevský jde ještě dále a přiznává dokonce, že východ sám ze sebe není s to, aby pravou vzdělanost vypracoval, že k tomu potřebuje pomoci západu — přiznání, které nejlépe dokazuje, že zakladatel slavjanofilství nebyl takovým mystikem, jak se neprávem myslívá. Uznává tedy plně, že pravé náboženství samo bez pravého vzdělání nemůže spasiti člověka, a proto slyšíme, že odpadnutí Říma nejen pro západ, ale i pro východ mělo velmi neblahý následek: západ ztratil sice čisté učení, ale zároveň zastavil se vývoj společenské osvícenosti na východě. Co spojenými silami učiniti měly východ i západ, východ sám nemohl zmoci, protože teď měl uloženo zachovati čistotu a svatost víry, nemaje moci ztělesniti ji ve vnější vzdělanosti národů. Západ obrátil se k zemským cílům, východní církev, jsouc ještě přivázána k silnému pohanství, bez pomoci západních spolubratří zamkla se v kláštery. Východ a západ spojeny měly vypracovati osvětu křesťanskou: východ západu předával by světlo a sílu rozumové osvícenosti, západ dělil by se s východem o společenskou vzdělanost, tu i tam osvěta budovala by se na tvrdém kameni Božského zjevení.

IV.

Kirějevský o charakteru a vývoji staroruské osvěty.

42. Jestliže teď přistupujeme k ideím Kirějevského o staroruské t. j. předpetrovské osvětě, musíme se především poohlédnouti po metodě, podle níž tuto část své filosofie dějin vypracoval. Na místo východní osvěty, kterou postavil proti západní, staví teď ruskou: Rusko a Evropa, Moskva a Řím — ne: Cařihrad a Řím — jsou Kirějevskému těmi protivami, které v budoucí historické syntese mají se usmířiti. Tím naléhá-

vější je nutnost náležitě vyložiti jeho myšlenky a je posouditi, tím více, protože ve slovanské otázce právě Rusko je hlavním předmětem filosofických i politických úvah.

Kirějevský sám se přiznává, že poznati základní osnovy ruské osvěty není tak snadno, proto že prý se neodkryly v dějinách tak určitě, jak se vyvinuli základové západní osvěty. Evropa vyslovila se úplně: v XIX. st. dokončila kruh svého vývoje, trvajících od st. IX., kdežto Rus, ač v první době svého historického vývoje byla neméně vzdělaná nežli západ, přece následkem postranných a patrně nahodilých obtíží ustavičně byla zadržována na cestě svého vývoje, tak že v době přítomné poskytuje prý pouze narážky na pravý smysl své osvěty.

Rozumíme tomuto učení o historických narážkách: Kirějevský nepodává skutečných dějin ruské osvěty, ale filosofuje o nich a filosofuje o nich svým způsobem. Jak jsme již jednou řekli, postihuje smysl historického dějstva, jen že se mýlil, myslí, že v dějinách západu dá se snadněji čísti nežli v dějinách Ruska, leda v tom smyslu, že za jeho doby dějiny jeho vlasti byly ještě málo prozkoumány.

Kirějevský skutečně více konstruuje dějiny staré Rusi a to tím způsobem, že ze studia přítomného bytu lidového cestou deduktivní postrojuje minulost. Mužik je mu představitelem osvěty staroruské, intelligent představitelem novoruské.

Metoda taková není nesprávná, je-li spojena s historickou kritikou, ukáže-li se, že to, co nyní vidíme, v minulosti skutečně bylo; ale Kirějevský v tom ohledu není dosti kritický *). Srovnávací studium prostého lidu a inteligenta zajisté dobře se hodí historikovi. Také více, než si toho jsme vědomi, srovnání nynějšího venkova s městem, obzvláště s velikým, hlavně tedy srovnání zemědělce s průmyslníkem a obchodníkem, neučeného s učenějším a učeným zbarvují naše názory o „jindy a nyní“.

Obzvláště pak tam, kde moderní městský život více se liší od venkovského jako na Rusi, protiva ta tím je působivější. Dojista mezi životem v Petrohradě a životem v některé zapomenuté od celého světa vsi tak značný je rozdíl, že skutečně

*) Konkr. log. §. 63.

Evropa a Rusko touto protivou do veliké míry se charakterizují. A protože stará ruská města a sama Moskva nejsou než větší vsi, mnohým slavjanofilům Moskva je střediskem ruského, Petrohrad evropského, cizího života. Z věci samé však vyplývá, že na Rusi tento rozdíl prostého bytu mužického a velkoměstského ruským myslitelům velikým je kamenem ne-li moudrosti, tož alespoň úrazu; je zajisté pozoruhodno, že pocta ruského mužika, započatá Kirějevským a současnými pravoslavnými slavjanofily, u racionalistického Tolstého došla ku posledním, praktickým vývodům.

43. Staré Rusko mělo dle Kirějevského všechny podmínky zdravého vývoje, kterých západu se nedostávalo a ovšem tedy v první řadě právě náboženství. Rusko dále dostalo od Řeků pravou východní vzdělanost a konečně i ruský stát dle mínění Kirějevského vyvinul se správně, správněji než západní, ba dokonce správněji nežli byzantijský.

Co se speciálně těch dvou prvků všeliké osvěty týká, náboženství a vzdělanosti, Kirějevský líčí věc takto:

Rusko přijalo křesťanství od Řecka a proto bylo ustavičně ve styku se všeobecnou, pravověrnou církví; vzdělanost staropohanského světa přecházela k němu již skrze křesťanství; proto nepůsobila jednostranně jak přežitek nějaké zvláštní národnosti. Teprve později, utvrdivši se ve vzdělanosti křesťanské, Rus počínala sobě osvojovati poslední výsledky naučné vzdělanosti starého světa. Učení otců církve pravověrné přešla v Rusko zároveň s křesťanstvím samým. Pod jejich vedením složil se a vychoval se kořenný ruský názor, ležící v osnově ruského bytu.

Veliká ruská země byla vždy sjednocena — i v době knížecí — netoliko jedním jazykem, ale hlavně přesvědčením vyplývajícím z víry a církevního učení. Rusko jako síť obestřeno bylo kláštery, z nichž se jednotný názor po všech kmenech a knížectvích rozlival; ovšem netoliko duchovní pojmy, ale i mravní, společenské, právní, všechny prošly tímto mocným prostředím.

Duchovenstvo složené ze všech tříd národa, z vyšších i nižších, šířilo vyšší vzdělání, čerpané přímo z pramenů v Cařihradě, v Syrii a na Athosu. A vzdělání za nedlouho vzrostlo tak, že teď se divíme, slyšíce, že někteří z údělných knížat XII. a XIII.

st. již měli knihovny, co do počtu svazků nemenší než pařížská. Mnozí znali jazyky řecký, latinský i jiné evropské; překládaly se mnohé spisy řecké západu neznámé, spisy, které samým Řekům se ztratily, byvše teprve později nalezeny na Athosu. Hlavně pak překládali se otcové církevní, s jejichž moudrostí i dnes sotva každý německý professor může se měřiti. Toto pak vzdělání velmi se rozšířilo a brzy tak se utvrdilo, že proniklo všecek stroj ruské mysli.

44. O středním věku vůbec v novější době historikové strážlivěji počínají souditi, uznávají se jeho přednosti a ctností, pochopujeme vždy více, že střední věk byl ve všem době nové přirozenou průpravou. Tak nepříznivě, jak soudívá se posud o starém Rusku, do nedávna soudívalo se o středním věku západním, a u nás je ještě dosti vzdělaných lidí, kterým střední věk není než tmou. Všude v západní literatuře jsou kulturní historikové à la Kolb, Scherr, kteří našim starým otcům dobrého jména neznají. Názory takové jsou přežitky staršího svobodomyšlnictví, proti nimž dnes ve vědě je silná reakce, reakce někdy až příliš silná.¹⁾

I Kirějevský nechybje tím, že se staroruského života zastává, ale tím, že jej přeceňuje. Tak výtečný nebyl, jak nám jej líčí, ani rozumově ani mravně. To doznal hned po Kirějevském Chomjakov a hlavně právem vytknul, že na staré Rusi nebyl život tak důsledně křesťanský, jak Kirějevský minil. „Ne, veliké to slovo, a jakkoli drahá je mně rodná Rus ve své slávě současné i prošlé, říci ho o ní já nemohu a se neodvažuji“. Jako všude, i na Rusi křesťanské učení a dokonce křesťanský mrav šířily se zvolna; stará literatura ruská nejlépe nám dokazuje, jak dlouho na Rusi pohanství se drželo; a posud co chvíle čteme žaloby v ruských církevních zprávách o tom, že na četných místech obyvatelstvo žije úplně pohansky, oddáno jsouc nejtemnější pověře. Dnes proto kritičtí historikové připouštějí, že na staré Rusi nebylo křesťanství tak čisté a že tudíž staroruský mrav byl nic méně nežli v pravdě křesťanský.²⁾

¹⁾ Srv. co řečeno o věci v Athenaeu II., 251 v referátu o knize prof. Pospíšila.

²⁾ Při nedostatku dobrých dějin staroruské osvěty korekturu Kirějevského názorů nejlépe podají různé dějiny církevní; k tomu konci hodí se dílo Dobroklonského, pečlivě sestavené z nejlepších spisů, ku př. dle Makarije a j. (Руководство по истории русской церкви I. sv.

Kirějevský sám vznik západního rozkolu vykládal nevzdělaností západních národů, — ruskému národu nevzdělanost nepřekážela? Nemohlo ho i ruské rozkolnictví poučiti, jak nevzdělanost vede k bludům? Křesťanství samo sebou předpokládá značnou kulturu, všude šířilo se a šíří hlavně i školami; kdo učení Kristovo má v pravdě pochopiti a vniterně prožiti, nutně na duchu musí býti osvícen. V tom ohledu pěkně pověděl historik Ranke, že s vymizením řecké filosofie ztráceli se velicí učitelé církevní, a podobně Chomjakov starou Byzancii chválí, že ojasnila náležitě učení křesťanské. V té příčině dnes v ruské historii pojmy jsou správnější a zejména i slavjanofilští spisovatelé připouštějí, že obzvláště i vzdělanost na Rusi předpetrovské byla nedostatečná, nedostatečnější evropské¹⁾. Ostatně Kirějevský sám, jak jsme slyšeli, od západu si přeje světla vzdělanosti.

45. Při otázce slovanské obzvláště slavjanofilům jedním z hlavních úkolů je vyložiti, proč právě Rusové anebo Slované vůbec jsou tím vyvoleným národem, v němž všecek vývoj ducha lidského má býti soustředěn a dovršen.

Kirějevskému ruský byt proto prý je tak drahocenný, že vyrostl z čistě křesťanských základů. Naděje v budoucnost slovanského plemene nezakládá se prý na nějakých jeho přírodních přednostech; přírodní zvláštnosti jsou jako půda, do které padá

1883, II. sv. 1886). — Dějepisci tito uznávají, že křesťanství hned ve staré době namnoze panovalo jen dle jména; proto prý v době předmongolské všeho více do očí bije hrubost a surovost mravů, nemravnost rodinného života a opilství. Později za panování Tatarů ruská společnost prý ještě formálněji se odnášela k náboženství, a tudíž i ony veliké nectnosti se sesilují a přistupují k nim jiné, hlavně lenivost a lež. Jako by proti Kirějevskému bylo napsáno, čteme na př. u Dobroklonského II. 238: „Такимъ образомъ въ русскомъ обществѣ уживались рядомъ крайне развитая внѣшняя набожность и нравственная разпущенность; религіозно-нравственное состояніе его было какъ бы фарисейское, раздвоенное (Kirějevský vněšnost a rozdvoujenost viděl na západě!): внутри была всевозможная порча, а совѣтъ, — удивляющее ино-странцевъ благочестіе“. — Nejen o společnosti vůbec, ale i o jednotlivých třídách možno z téhož pramene sehledati závažná svědectví; tak především o krveprolévání v knížeckých sporech, o nemravnosti duchovenstva, obzvláště klášterů atd. Viz I. c. I., 107 násled.; II., 23 násled.

¹⁾ Důkazem sloužijí recenze spisu Brücknerova (Die Europaeisirung Russlands. Land und Volk, 1887) od Bestuževa-Rjumina v Журн. мин. нар. проsv. 1888, VII, str. 411.

zrnko: může vzrůst zrnka urychlití nebo zadržeti — ale jakost, plodu závisí na jakosti semene. Křesťanství — Kirějevský vysvětluje dále — nepotkalo se ve slovanském světě („словенскій міръ“) s těmi obtížemi, které se mu protivily v Římě, Řecku a u ostatních národů evropských; nebylo té zamknuté a jednostranné vzdělanosti, která se u oněch národů proti křesťanství vzpírala. Ve mnohém i národní zvláštnosti slovanské pomáhaly úspěšnému vzrůstu křesťanských základů.

Kirějevský vidí tedy jen v pravosti náboženství důvod, pro který Slované a speciálně Rusové národem jsou vyvoleným. S tohoto stanoviska národnost nutně je podřízeným principem. Právě náboženství — rozuměj pravoslavi — bylo však dle Kirějevského před rozkolem u všech křesťanských národů, bylo a je po rozkolu i u národů neslovanských: *proč* tedy právě Rusové mají hráti tak veliký úkol v historii člověčenstva? Proto, odpovídá Kirějevský, že západ od pravoslavi odpadl a že i sami Řekové přes to, že byli pravoslavnými, nevyvinuli v pravdě křesťanského života státního a společenského.

Kdo ve filosofii je takovým absolutistou, jako Kirějevský, důsledně přichází i k národnímu absolutismu, ať už národnost pokládá za hlavní nebo podřízený princip; a v praxi pak splývá pojem absolutního náboženství nebo filosofie s pojmem národnosti. Tak považovali se Židé za jediné vyvolence, a nejinak soudil Hegel o Němcích a dokonce o sobě samém; Kirějevský o Rusích soudí právě tak, přijímaje již starší ruský názor o samospasitelnosti speciálně ruské církve, názor to, který na Rusi posud nejen lidu, ale i vládě jediné je platný, dle něhož mezi Rusem a pravoslavným národně a politicky není rozdílu.¹⁾ Odsud pak mínění, že pravoslavi jediné chrání Slované čistými a neporušenými, odsud dokonce názor, že jho Tatarů a Turků naší národnosti bylo prospěšnější, nežli nadvláda a vliv Němců; s toho stanoviska také Maďari některým slavjanofilům nevdají,

¹⁾ Velmi zajímavý je v té příčině spis Kaptereva, profesora moskevské duchovní akademie, v němž se vykládá, jak Moskva stala se „třetím Římem“ — druhým byl do svého pádu Cařihrad — a jak již v XVI. věku řecké pravoslavi Rusům bylo podezřelé. Čteme na př., že Řeka, nežli ho tehdy přijali do církve, napřed „исправили въ вѣрѣ“.

Виз Кapterевъ. Характеръ отношеній Россіи къ православному востоку въ XVI и XVII ст., Москва 1886, I. отд.

protože prý nemají západní kultury, kdežto nás Čechy a západní Slované vůbec již již přidělují k národnímu tělesu německému.

46. Slavjanofilství, jak Kirějevský je hlásá, není tudíž nijak panslavismem, ani kulturním a nejméně politickým, jak také určitě vysvítá z toho, že dle Kirějevského úkol naší době je ve smíření východní a západních církví, nikoli pouze východních a západních Slovanů. Národnost je Kirějevskému podřízeným principem a proto jen potud při smíru západu a východu běží o Slované, že hlavně Rusové jsou chránitelé pravého náboženství a že slovanský národní charakter vůbec pravému náboženství je jaksi dostupnější.

Kirějevský sám nazval svůj směr pravoslavno-slovanským, při čemž, jak už poznamenáno, slovo „slovanský“ označuje více řeč a ducha slovanské, t. j. staroslovanské literatury. Neruší Slované Kirějevskému známi nebyli, ani o nich nefilosofoval; jemu, jak z novějšího vývoje Ruska ani jinak býti nemohlo, šlo hlavně o poměr ruské a německé osvěty, — sjednocení východu a západu značí mu přede vším souladné scelení cizí osvěty, přivedené na Rus hlavně Petrem, s osvětou předpetrovskou. Toť hlavní záhada slavjanofilství Kirějevského, toť posud hlavní problém ruských theoretikův i praktikův slavjanofilských i neslavjanofilských.

47. Právě náboženství a pravá vzdělanost zabezpečovaly Rusku ve všem absolutní správnost a přede vším byl prý poměr církve a státu, poměr moci duchovní a světské, jediné správný a společnosti výhodný. Církev, vzdělanost a stát jsou však Kirějevskému, jak už s dostatek víme, hlavními silami společenskými, tudíž jejich poměr na nejvýše je důležitý.

I slyšíme tedy, že prý církev pravoslavná hned od samého počátku nevyhledávala světské moci; řídící pouze osobní přesvědčení lidí, dokonce nebažila po formálním panství nad státem. Stát ovšem udržoval se církví, byl tím silnější, čím více jí se pronikal; ale církev nikdy se nesnižovala býti státem. Stát zase, poznáváje svou světskou úlohu, nikdy nezval se „svatým“, jako na západě („Svatá římská říše“)¹⁾. Církev spravovala společnost, jako duch spravuje tělo. Proto prý nebylo na Rusi takových církevně-světských zřízení, jako na př. rytířů-mnichův,

¹⁾ Název „svatá Rus“ označuje prý svatost ostatků v chrámech a klášteřích, Kirějevský vykládá.

inkvisice a pod.: pronikajíc všecka rozumová a mravní přesvědčení lidí, církev vedla stát neviditelně k uskutečnění vyšších křesťanských ideálů.

V těchto výkladech Kirějevského různiti sluší theorii o poměru církve a státu od otázky, zdali správně poznal skutečné historické fakty.

Co se týká všeobecné theorie o poměru duchovní a světské moci, úplně s ním souhlasíme. Rozumí se snad samo sebou a uznáváme to bez rozdílu všichni, že společnost lidská nejlépe prospívá, žije-li mravně a rozumně, a že tudíž mravní a rozumové zákony i státu mají býti jediné závaznými. V tomto formálním principu se shodujeme všichni; avšak co v dané době pokládáme za skutečně mravní a rozumné? V tom se rozcházíme.

Pokud společnost všecka byla přesvědčena, že církev je pravou duchovní mocí, a pokud zejména se věřilo, že má absolutní pravdu, nadvláda církve nad státem byla dána sama sebou; avšak vzniká spor o tuto nadvládu, jakmile víra v církev slábně nebo dokonce mizí. Tak má se však věc v nové době všude a je tuším už dosti objasněno, jak a proč ve všech křesťanských státech, pravoslavných nevyjímajíc, světská moc se postavila proti církvím.

Máme-li si správný pojem učiniti o poměru východní církve k státu, mějme na mysli, jak církev tato je organisována. Vyložili jsme (24), proč v pravoslaví církevní autorita není tak určitá, jako v církvích západních; z toho však pochodí, že vladař ve východních církvích pro nedostatek určité organisace církevní vždy měl velikou moc v církvi: obzvláště samovládců ruský, jakožto nejvyšší autorita velmi určité hierarchie státní, sám sebou jako určitá autorita musil mítí moc i v duchovních záležitostech. Nemohl jí nemítí. Proto dokonce i turecký vladař rozhodoval v otázkách, ne sice dogmatických, ale přece církevních. Ve státech katolických vladař takového vlivu málo kdy měl, proto že církev v papeži má autoritu velice přesně určenou a protože církev katolická je světovější nežli východní, s čímž každá jednotlivá světská moc nutně musila účtovatí. Východní církve vůbec a obzvláště pak i církev ruská staly se církvemi státními resp. národními a proto podléhaly vlivu státní moci více nežli církev římská. V té příčině zejména

ruská církev stojí jaksí uprostřed mezi církví katolickou a církvemi protestantskými.

Někteří ruští spisovatelé nepochopitelným způsobem tento fakt rádi zastírají, snad proto, že mnozí západní spisovatelé v poměru cara a církve ne dosti správně vidí čirou theokracii a špatné caropapežství. V poměru církve a státu ruského samém však nic není nesprávného, jak jsme právě řekli, jen o to běží, zdali státní moc správně postupovala, a to v daném případě musí historicky býti zjištěno.

Že konečně ne ve všech pravoslavných státech stejné jsou a byly poměry, rozumí se samo sebou; jiný byl na př. poměr v Černé Hoře, jiný v Cařihradě, jiný na Rusi, a stát byzantský Kirějevský sám odsoudil.

48. Jako církev a vzdělanost, tak i stát ruský spočívá dle Kirějevského na docela jiných základech nežli státy západní.

Základní pojmy člověka — tak asi učí Kirějevský — o jeho právech a povinnostech, o jeho osobních, rodinných i společenských poměrech nevyvíjely se násilně z formálních dohodnutí nepřátelských plemen a tříd. Ruský národ, nebyv podmaněn, ustrájel se samobytně, nepřátelé pak vždy zůstávali vně jeho, nemísili se v jeho vniterní vývoj: Tataři, Poláci, Uhři, Němci i druzí mohli pouze jeho vzdělání zastaviti a skutečně zastavili je, ale nemohli změnití skutečný smysl jeho vniterního i společenského života ¹⁾.

V Rusku prý všechny třídy národu sjednoceny bývaly v hlavních požadavcích života, protože společnost nebyla složená, jak na západě, ze dvou protivných sobě a protivících se sobě tříd, násilných podmanitelův a uhnětených podmaněných. Tak vyrůstla ruská společnost samobytně a přirozeně pod vlivem jediného vniterního přesvědčení, udržovaného církví a bytovým podáním. Nebylo ovšem — vlastně prý právě proto — žádného blouznění o rovnosti, ale nebylo také žádného tisícího nadprávi. Ruský národ proto představuje žebřík mnoha

¹⁾ O Varjagech Kirějevský v souhlase s tímto názorem praví, že nepřerušili vniterního samobytného vývoje Ruska. Ať prý byli kdo byli, na žádný způsob Ruska sobě nepodmanili, protože za půl druhého sta let tak snadno byli z Ruska ven vysláni — aspoň značná jich část; kdyby prý byli Rusko násilím si podmanili, nebyl by jich národ tak poslušně ztrpěl.

stupňův, ale stupně ty nebyly na vždy upevněny; byly třídy přirozené, nevzniklé násilně a náhodnostmi války, nebyly také rozumem uměle vymyšleny.

Na západě — resumuje Kirějevský — společnost feudální složena je ze mnohých zámků, opevněných hradbami; v nich žije se svou rodinou šlechtic rytíř, kolem nich — sprostý lid. Rytíř byl osoba, — lid částí zámku. Válečné poměry těchto zámků mezi sebou a jejich poměr ke svobodným městům, ke králi a k církvi jsou vši historií západu.

V Rusku naproti tomu nebylo zámků, nebylo lidu bez práva, nebylo rytířů bojujících s králem. Vidiš nesčíslné množství malých obščin, z nichž každá je svým vlastním světem: každá má svá práva, své sněmy, svého hospodáře. Z těchto malých obščin skládají se postupně větší sněmy, až konečně vzniká ohromný sněm ruské země, mající nad sebou velikého knížete vši Rusi.

Tyto názory o vzniku státu ruského nejsou dosti strážlivé a ovšem i o západních státech Kirějevský nesoudí dosti dobře. Představujef si mylně, že všude v Evropě stát vznikl z boje dvou cizích plemen, kdežto ve skutečnosti podmanění cizích národů ve vývoji států bylo vedlejším i v Evropě i v Rusku. Zde nejináče nežli v Evropě cizí národové hned od samého počátku se podmaňovali, jak o tom historie i novější studia archaeologická a kraniologická podávají důkaz dostatečný. Myslí-li Kirějevský, že ruský stát vznikl pozvolným vzrůstem původní obštiny, tedy i v tom nebyl by úplně práv, jak dokazují staleté vnitřní boje, kterými moskevské carství do značné míry se vyvinulo.

Říše, která jako ruská rostla den ode dne, dojísta nezvnikla bez boje; obzvláště pak budiž připomenuto, že boje ty nebyly pouze s národy docela cizími, jako s Tatary, ale že neméně urputný se vedl boj domácích knížat s domácími knížaty a Rusů s Poláky, — holubičí nebojovnost nás Slovanů, ve kterou Kirějevský také trochu věří, rozhodně je mythus.¹⁾ Tudiž nesprávný jest i názor, že Rusové nejsou silně pomíšení cizí

¹⁾ Brückner v dotčeném spise velmi přehledně ukazuje na ohromnost ruské říše, o které si málo kdy děláme jasné ponětí: co je proti ní říše Alexandrova, říše římská? Nyní čítá 400.000 čtver. mil. = 22 mil. čtver. kilom. Ruské území rostlo takto: když panoval

krví. I v té příčině od jiných velikých národů ničím se neliší a v nedaleké budoucnosti krevně ještě více se pomísí.¹⁾

Kirějevský ve všech svých vývodech není dosti kritický. Tak zajisté nesmí se mysliti, že feudalism je skutečně takovou protivou obštiny, jak Kirějevský se domníval. My ovšem teď víme, že obšcinné zařízení bylo i na západě nejen u Slovanů a že feudalism nebyl všude stejný.²⁾ I obšcina i feudalism mají své dobré a špatné stránky; odhadovati však, zdali na př. francouzský seigneur anebo ruský bojar byli ke svému lidu spravedlivější, a podobné otázky, — nemá tuším mnoho smyslu; všude bylo špatnosti dost a dost a všude je místa reformám ještě více.

49. Proto že (staré) Rusko má pravé náboženství, pravou osvětu a pravý stát, pravý Rus ve všem podstatně se liší od

Joann III. (1505)	bylo asi	40,000	čtver. mil
Joann IV. (1584)	" "	75,000	" "
V r. 1613	" "	156,000	" "
Na konci panování			
cara Michajila (1645)	" "	225,000	" "
" Aleksěje (1676)	" "	264,000	" "
" Petra (1725)	" "	282,000	" "
císařovny Alžběty (1761)	" "	320,000	" "
" Kateřiny II. (1796)	" "	352,000	" "
cara Aleksandra I. (1825)	" "	367,000	" "
teď asi		400,000	" "

Dle toho Rusko za posledních čtyř století denně vzrostlo o 180 čtv. kilom

¹⁾ Dle posledních zpráv za r. 1884—5 Rusko má duší 108,787.235.

Z těch žilo v Evropě: 99,146.457 a sice:

v 50 guberniích 81,725.185

v 10 polských gub. 7,960.304

v kavkazském kraji 7,284.547

ve Finsku 2,176.421

V Asii žilo: 9,640,778 a sice:

v Sibíři 4,313.680

ve Střední Asii 5,327.098.

Dle toho je Neslovanů v ruské říši nejméně 22 mill. obyvatelů, t. j. tedy více nežli $\frac{1}{5}$. V Německu, taktéž silně pomíšeném národově, teď neněmeckých národů je něco méně než $\frac{1}{11}$.

²⁾ O obšcinné pověděl jsem své mínění v rozboru t. zv. rukopisu Zelenohorského v Athenaeu III., 406, obšírněji v Jagičově Archivu fůr slav. Philologie 1887. O rozdílu feudalismu anglického a francouzského jednal velmi zajímavě Boutmy, Le développement de la constitution et de la société politique en Angleterre, 1887.

člověka západního, jemuž Kirějevský vždy vytýká, že rozdrobuje svůj život na jednotlivá úsílí; spojuje je sice rozum v jeden plán, ale nedostává se mu vniterné celosti. Nikdy při ničem prý není všecek s celou svou duší, nýbrž teď je zbožný, potom pracuje, potom se vyráží atd., vždy znova kruhem probíhá jeho vnější pravidelný život.

Ne tak člověk ruský. Ruský člověk každý vážný i nevážný úkol svůj spojuje bezprostředně s nejvyšším pojmáním rozumu a s nejhlubším soustředěním citu. Jak ve všem pamatuje vyšších cílů životních, viděti na př. z toho, že i nejnižší mužik, přišedši do paláce velikého knížete, nepokloní se před hospodářem dřive, než se byl poklonil před svatým obrazem.

Tento ideální soulad všech mohutností duševních Kirějevský obzvláště stopuje také ve staroruském právu a v zákonech.

Ruské zákony — slyšíme — nemohly mítí onen charakter umělé formálnosti, jakou má právo a zákony na západě; prýšnice ze dvou pramenů: z bytového podání a z vniterného přesvědčení, mají charakter více vniterní nežli vnější pravdy, váží více očitost skutečné spravedlnosti než literní smysl formy, svatost podání více než logický vývod, mravnost požadavků více než vnější užitek; v staroruském právě vniterná spravedlnost převažuje vnější formálnost. Kdežto římsko-západní iurisprudence, považující formu za zákon, usiluje o logickou soustavu, chtějí býti samým „napsaným rozumem“, — v Rusku právo obyčejové, vyrůstajíc ze života, naprosto nevyvíjí se abstraktně logicky. Na západě společnost stojí na mínění, v Rusku na přesvědčení. Mínění jest však pro okamžik, přesvědčení je trvalejší; mínění je vývod logický, přesvědčení vyplývá ze života; a v politickém smyslu mínění slouží vlastně jen jedné straně předstírající obecné blaho, — přesvědčení však je nehledané vědomí vsí spojitosti společenských poměrů. Proto v umělé společnosti, osnované na formálním spojení zájmů, každé zlepšení stává se následkem nějakého předem rozváženého plánu, každé ustanovení násilně ruší staré, vývoj jde před se převraty. Naproti tomu ve společnosti, osnované na přirozeném vývoji svého vlastního vniterného bytu, všecek pokrok dítí se musí z potřeb životních harmonicky a nepozorovaně; převrat ve společnosti takové je rozpadením a smrtí!

Nepřerušili jsme Kirějevského, neboť kdo nerad by slyšel jeho vřelá slova, kdo by si nepřál, aby tak bylo bývalo a vždy bylo?

Že ruské zákony, obzvláště pak i soudnictví, jsou velmi nejednotné, je známo; nemá pouze církev své zvláštní soudnictví, ale hlavní rozpor právních názorů tkví v tom, že mužik má své zvláštní soudy — t. zv. volostní — založené na podání, kdežto vedle nich jsou ještě soudy smírčí — i tyto jsou dvojí: pravidelně volené a čestné — a pak teprve soudy pravidelné. Tato nejednotnost nevznikla však pouze v době nové, vleče se již z doby starší a nejstarší; samoderžaví nijak nesvědčilo a nesvědčí organickému vývoji právních názorů.

Požadavek, aby zákony byly jednotné a aby odpovídaly obecným názorům, je dojista spravedlivý; Comte neméně než Kirějevský mluvil proti právníckému přístipkářství, které se v nové době všude ujalo, a všude se na to právem touží. Němci dokonce již učinili veliký krok ku předu, postaravše se o novou a jednotnou kodifikaci, a Rusové sami pracují v podobném úsílí, jak dokazuje nový projekt trestního zákona a j.

Zákony daly by se ve mnohém ohledu i zjednodušiti, učení právníci mohou se mnohému naučiti od neučeného prostého lidu, jak se od něho učiti může a má filosof i umělec. Avšak požadovati, jak Kirějevský činí, aby zákony a hlavně soudnictví jen na podání a vniterním přesvědčení spočívaly, — toho neodvází se nikdo, znající jen poněkud lidskou přirozenost. Podání a přesvědčení nikdy a nikde nezaručují pravdu, podání a přesvědčení jsou velmi mocné síly, ale jsou to síly psychologické, nejsou samy sebou logické a mravní — a proto v zájmu pravdy a spravedlnosti nutná je kodifikace, nutná je ta mrtvá litera. Pravda, litera ubíjí, jedině duch žíví, ale na tomto světě již jinak býti nemůže, duch žije jen v těle a právě mužické soudy volostní toho nejlepším jsou důkazem, jak podání a přesvědčení nejistou jsou zárukou spravedlnosti.¹⁾

¹⁾ Už několikráte se navrhovalo, aby mužické právní názory se kodifikovaly; *Pachman* sestavil občanské obyčejové právo (1877, 2 sv.), *Kalačov*, *Žefimenko* a j. pilně o věci pracují. Nejináče v jiných zemích právní obyčej pokrokem času nutně se kodifikují; zajímavý příklad ze slovanské země poskytují dějiny černohorské právní kodifikace, ukončené právě teď právníkem — odborníkem prof. *Bogišičem*.

50. Jeden hlavní rozdíl západního a ruského práva zjevuje se Kirějevskému v pojmání práva na vlastnictví půdy.

Všecko ústrojí západní společnosti stojí prý na vývoji osobního soukromého práva majetku, principu to přejatého z práva římského, v němž osoba, ve svém právním významu, není než výrazem onoho práva majetkového. Naproti tomu dle Kirějevského v ruské společnosti osobnost je hlavním základem a práva majetku toliko jejím nahodilým poměrem. Obščině přináleží půda proto, že složena je z rodin, složených z osob mohoucích vzdělávatí půdu; ruská společnost není složena ze soukromých majetků, jimž osoby se připsaly, ale z osob, jimž připisován je majetek.

Kirějevský příliš idealisuje obščinu; proto v ní nevidí než mravní zřízení, kdežto ve skutečnosti sloužila hospodářství, což ovšem nevyklučuje, že i hospodářská zřízení, jako všecka, vyplývají z celkového mravního ovzduší společnosti. Hospodářské instituce musí tudíž posuzovány býti především i hospodářsky; s toho stanoviska pak není neznámo, že obščinný byt, jak se dochoval, nevyhovuje všem přísnějším požadavkům, i kdybychom připustili, že v podstatě je žádoucnější nežli zeměvládní západní.

Zdali Kirějevský právem z obščinného zřízení vysuzuje, že v něm osoba měla větší platnost než na západě, je více než pochybno; snad právě naopak tam, kde půda je soukromým majetkem, osoba více váží. Avšak takové spory nerozhodují o hlavní otázce, zdali totiž obščinný byt je za všech okolností lepší nežli soukromé vlastnictví půdy. O tom všem obšírněji promluvíme, až poznáme theorie těch slavjanofilů, kteří obzvláště v obščinném bytu vidí podstatu ruské osvěty; zde zatím nemůžeme neuvést alespoň jednoho faktu, který dojistá nabádne ke strážlivému posuzování obščinného bytu. Gogolovy „Mrtvé duše“ nejsou totiž jen poetickým výmyslem; do r. 1808 prodávali se na jarmarcích na Rusi lidé bez půdy — i tážeme se, jak mohl takový mrav vzniknouti ve společnosti, která měla tak absolutně dobré základy, jak Kirějevský a po něm tak mnozí se domnívají?¹⁾

¹⁾ Srv. poučný v té příčině spis *Semevského*, Крестьянскій вопросъ въ Россіи въ XVIII. и первой половинѣ XIX. ст. 1888

Zde tuším nestačí říci, že všecky takové a jiné slabé stránky jsou zaviněny vlivem západu, — to ukazuje k některým osnovným vadám ruského a snad i slovanského bytu vůbec, zde nepomůže nic než upřímné doznání a bezohledné hledání pravdy. Proč na př. na Rusi i taková zřízení, jako na př. vězení, káznice a podobná zřízení, která přece více než jiná odnášejí se ku vniterní mravnosti, dělají se po příkladu Anglie a jiných západních zemí? Proč na východě, v Cařihradě, Jerusalemě a všude Němci nejen politicky, ale i nábožensky zatlačují ruskou propagandu? Všecky tyto a mnohé podobné otázky, tuším, každého, kdo upřímně miluje Slovanstvo, musí znepokojevati — osudné „ничево“ tu ničeho neodčiní.

51. Vniterní celost sebevědomí ruského člověka Kirějevský vidí v mužikovi, obzvláště pak spatřuje ji i v jeho rodinném žití. Posud prý viděti v jizbě ruského mužika, jak každý člen rodiny pracuje a pracuje, nemaje na mysli vlastního soukromého zisku; hlavě rodiny nepočítaně dává všecky své výdělky, každý žije a pracuje pro rodinu. Ve starších dobách tento ruský mrav byl prý ještě mocnější, protože rodiny byly větší, složené z více rodů.

Na západě — Kirějevský se domnívá — rodinné svazky oslábly, dle tříd vyšších i nižší zaměnily rodinný cit osobním: kde všecken společenský život založen je na osobním mínění, tam nutně egoism zavládá i v rodině.

Takovéto rozrušení rodiny přivedlo dle Kirějevského nesprávné postavení západní ženy. Rodinný život stal se i ženě vedlejší; obzvláště tam, kde prý se dívky rodiny v klášteřích vychovávají. Tam dovednost společenská cení se výše než láska k rodinnému životu, salon zaměňuje dětskou a celý život stává se oběma pohlavím čistě umělým. Společenské mravy vyvíjejí se do velké jemnosti, ale zároveň vyšší třídy počínají hnití: v tomto ovzduší vzniklo učení o emancipaci žen.

S těmito vývody Kirějevského lze do značné míry souhlasiti. Rodinný život na západě skutečně velmi je narušený, jak nejsputněji dokazují theorie a bohužel již i praxe, které nezbytně všecek rodinný život zrušují: homunculus Göthův a školy Novomalthusiánů stává se skutečností. Západ je prý přelidněn, vymlouvají se zastanci této moderní mumifikace. Dojistá je

lidnatější než Rusko a proto populační problém je proň těžší; ale nám se zdá, že mravní anarchie, nikoli přelidněnost, jest pravou příčinou všeho toho, co dnes obzvláště Francii ohrožuje.¹⁾ Rusko ovšem je šťastná země! Má ještě celá království k zalidnění a je v tom ohledu pravá protiva Francie: ve Francii rodí se nejméně dětí, v Rusku, u Jihoslovanů — u Slovanů vůbec — nejvíce, proto instinktivně teď stárnoucí Francie vyhledává spojení se zemí nejčerstvější.

Za to však i na Rusí jsou některé stinné stránky, — není žádný národ absolutně dokonalý. Kirějevský v souhlase se svou zálibou pro občinu chválí si veliké rodiny, kde více pokolení spolu žilo; avšak tento patriarchalismus, jak obecně se uznává, často nebyl než nevolnictvím všech pod tuhou vládou hospodářovou a hlavně ženy byly zotročeny, tolikéž s mravní stránky veliké měl vady („свохъ нечестъ!“²⁾). Musíme však připustit, že tyto hrubé mravy přestávají tou měrou, kterou zlé následky nevolnictví vůbec se ztrácejí. Naproti francouzské zjemnělosti a raffinovanosti tato ruská hrubost a drsnost je rozhodně lepší.

52. Při takových mravech, pokračuje Kirějevský, všecek život na staré Rusí byl prostý. Potřeb bylo málo a skrovných, nikoli prý pro nedostatek prostředkův a vzdělanosti, ale prostota vyžadovala se samým charakterem osnovného vzdělání. Na západě luxus přirozeně se vyvíjel z rozdrobených úsilí jednotlivce a společnosti, vyrůstal přirozeně ze společnosti uměle spojené. Ruský člověk více ctil hadry blouznivce než předvorní zlatohlav; a jestliže luxus vedral se i na Rus, přicházel jako nákaza a každý cítil jeho neoprávněnost.

Západní člověk — praví Kirějevský — hleděl vývojem vnějších prostředkův ulehčiti tíži vniterních nedostatků; ruský člověk tíži vnějších potřeb hleděl uniknouti vniternou vyvýšeností nad vnější nedostatky. Kdyby politická oekonomie tehdy byla existovala, ruskému člověku nebyla by pochopitelná; věda

¹⁾ Proč ve Francii lidnatosti tak málo přibývá a jaké toho jsou příčiny, viz *Oettingen*, *Moralstatistik* (3. vyd.), str. 272 násl. Přehled novějších teorií populačních — (neúplný a nedosti určitý) — dává *Vanni*, *Saggi critici sulla teoria sociologica della popolazione*, 1886.

²⁾ Přísloví, jako „Milujte svou ženu jako svou duši, ale klepte jí jak svůj kožich“, nejsou řídká.

o bohatství nijak nesouhlasila by s jeho názorem na život; nemohl by pochopiti, jak možno úmyslně dráždití vnímavost ku vnějším požitkům. Ostatně, jestliže luxus jako nákaza mohl proniknouti do Ruska, nikdy by v něm nezdomácněl umělý komfort se svou uměleckou zněznělostí, právě jako žádná úmyslná umělost života, žádné vysílené snilství rozumu, — to všecko přímo a jasně protíví se jeho panujícím duchu.

Co tu Kirějevský o prostotě a jednoduchosti ruského lidu řekl, odpovídá poměrům. Jeho nadšený protest proti materialismu a požitkářství, vypěstěnému na západě, jest posud oprávněn, nelze pochybovati, že moderním vývojem hmotopocta stala se výstřední a že etniku mnozí a mnozí zaměnili s politickou oekonomií. Nikdo rozumný netěší se národní bídě, o chléb svůj každý máme se starati; ale my staráme se o více a odsud ta pustota v našich duších, odsud ten nepřirozený strach přede vším, co by mohlo ohrožovati naše tělo . . . „Umnoženou starostí o hmotnou osvětu“ — přiznává se rodák Adama Smitha — „nutně ubývá ducha oddanosti, zdržlivosti a dobročinnosti, tím však se ztrácí obětivost a ta málo dá se nahraditi, — to dává době naší charakter výdělkářský, prodajný, nerekovný, jehož hluboce je želeť . . .“¹⁾

53. Tento rozdíl Ruska a Evropy je Kirějevskému tak úplný a všeobecný, že by i krásná umění, kdyby se prý na staré Rusí byla vyvinula, měla jiný charakter nežli na západě. Zde vyvíjela se umění ve shodě s obecným vývojem; rozumové abstraktnosti odpovídalo v umění snilectví a rozrůzněnost citů. Odtud pohanská prý úcta před abstraktní krásou. Západ nechránil si sjednocení krásy a pravdy, jež ovšem nepřeje rychlému vývoji, jež však zachraňuje celost ducha a jistotu jeho projevů; západ osnoval svou krásu na luzné a klamně obrazivosti nebo na výstředním napjetí jednostranného citu, rodičoho se z úmyslně rozdvojeného rozumu. Západ nepoznal, že snilectví je srdečná lež a že vniterní celost bytí jest potřebna netoliko pro pravdu rozumu, ale i pro plnost krásného požitku.

A tento směr krásného umění pokazil dle Kirějevského charakter osvěty evropské více než filosofie. Filosofie bývá jen tehdy pružinou vývoje, kdy sama je výsledkem jeho; ale svo-

¹⁾ *Lecky*, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, závěrek.

bodné umění rodí se z plnosti vnitřního života a opět vchází do hlubin lidského ducha, a takto má tím značnější vliv příznivý nebo nepříznivý. Západní umění svým úmyslným rozdělením vnitřního sebevědomí mělo vliv velice neblahý; rozum stával se chytrostí, srdečný cit slepou vášní, krása snilstvím, pravda míněním, věda syllogismem, podstata věcí zámkou k obrazotvornosti, ctnost sobělibostí; theatrálnost všude a ve všem: člověk přikrývá se na venek lží, vnitřní maskou je mu horovnost . . .

Západní člověk — horlí Kirějevský — téměř vždy spokojen je svým mravním stavem, sobě i jiným namlouvá, že svědomí jeho je spokojeno, že je docela čistý před Bohem a lidmi a že jen o to prosí Pána Boha, aby druzí lidé všichni k němu byli podobní. Jestliže však činy jeho přicházejí ve spor s obecně uznanými zásadami mravnosti, vymyslí si novou soustavu ethickou, dle které pak jeho svědomí opět je spokojeno . . .

Ruský člověk naproti tomu vždycky živě cítí svoje nedostatky a čím dokonalejším se stává, tím více žádá na sobě, a proto tím méně bývá spokojen sebou. A jestliže se uchýlí od pravé cesty, neklame sebe a jiné nějakou chytrou distinkcí, ale i v samých okamžicích svých vášni vždy je hotov přiznati svou nemravnost. Při tom však vnitřní vědomí skýtá mu hluboký pokoj, kdežto západní člověk vnitřně je znepokojen.

Na západě rozdělení ducha, rozdělení myšlenek, rozdělení věd, rozdělení státu, rozdělení stavů, rozdělení společnosti, rozdělení rodinných mravův a povinností, rozdělení mravního a citového stavu, rozdělení vší obce i všech jednotlivých způsobů života společenského i soukromého, — v Rusku naproti tomu po výtce směr k celosti bytí vnitřního i vnějšího, společenského i soukromého, rozumového i životového, uměleckého i mravního; tam rozdělenost, tu celost, tam rozumářství, tu rozumnost — toť dle Kirějevského posledním výrazem vzdělanosti západoevropské a staroruské.

V.

Kirějevský o Petrově reformě.

Proč vzdělanost ruská, jsouc ve svých základech tak vytečná, nevyvinula se plněji než vzdělanost evropská a dříve než tato, přenesená na Rusko? Proč nepředěšlo Rusko Evropu?

Proč nebylo v čele duchového vývoje všeho člověčenstva, majíc tolik základů ke správnému i všeobsáhlému vývoji ducha?

Otázku tu Kirějevský nemohl si nevznést. Musil se svého stanoviska vyložití, jak Petrova reforma byla možná a jaké měla pro Rusko následky; otázka ta posud je pravá crux všech slavjanofilských teorií.

Kirějevskému reformy Petrovy znamenají ovšem rozdělení ruského člověka, ztrátu oné vnitřní celosti, která, jak jsme od něho zase slyšeli, vyznamenávala dobu předpetrovskou.

Rozdělení to pak, jak ani jinak býti nemůže, stalo se tímž způsobem, kterým i na západě se stalo. Petr Veliký v očích Kirějevského Rusku byl asi tím, čím papež Mikuláš I. byl staré sjednocené církvi, jeho reformy jsou jakoby obnoveným rozkolem a vzdělanost jím zavedená je ten škodlivý a jednostranný racionalism, kterým stůně západ. Proto od dob Petrových Rusko je rozděleno a vzdělanost stará zápasí s novou, v Rusku samém zápasí ruské pravoslaví a evropská osvěta.

Vznik tohoto velikého rozkolu ruského světa Kirějevský podrobněji představuje si takto.

Vzpomeňme si, že dle Kirějevského každý národ má své přirozené zvláštnosti, které slouží pravému křesťanství, jež však i na úkor pravověrnosti a vnitřní rovnováhy se mohou vyvinouti, i pochopíme, jak i na Rusi vznikla jednostrannost.

Zvláštnost Ruska záleží prý v tom, že plně a čistě dalo výraz učení křesťanskému; v tom byla jeho síla, ale mohla býti i slabost. Čistota učení totiž tak úzce byla spojena se vnější formou — Kirějevský myslí na obřad — že člověk snadno směšoval její význam a že si vážil vnější formy tak, jako jejího vnitřního smyslu. Ovšem právě pravoslavné učení chrání ducha lidského před tímto směšováním, protože nejvíce se stará o jeho celost; ale člověk přes to nepřestává býti křehkým. V člověku, v národě, mravní svoboda vůle nezničí se žádným vychováním, žádnými předpisy. I stalo se tudíž dle Kirějevského, že v Rusku v XVI. st. forma zvítězila nad věcí, schránka nad obsahem, a co se již dříve připravovalo, to v XVI. st. dozrálo.

Kirějevský vidí tento neblahý formalism v celém životě ruském a zejména ovšem ukazuje, jak samé kořenné osnovy ruského bytu nakazil, náboženství, vzdělanost a stát. Předně tedy slyšíme, že do liturgických knih vkradly se vady: národ

držel se některých vnějších obřadů, lišících se od obřadů ostatních pravoslavných národů, přes to že Rusko s východem v živém bylo styku. V tuže dobu soukromé právníké výnosy Byzance přijímaly se skoro jako příkázání obecně církevní, v tuže dobu v klášteřích lze znamenati úpadek mravní; v tuže dobu dřívější správný poměr bojarů a poměščíků zvrhá se na formálnosti zamotaného měštničestva¹⁾. K tomu všemu právě v tu dobu unie naplňovala strachem před novotářstvím, tím ještě více sesílila se obecná úzkostlivost, chrániti v ruské pravoslavné vzdělanosti každičkou literu.

Takovým způsobem — Kirějevský myslí — úcta před podáním, jímž Rusko stálo, nepozorovaně přešla v úctu k jeho vnějším formám. Odtud prý ona jednostrannost v ruské osvětě, jejímž britkým výrazem byl Ivan Hrozný a která o století později byla příčinou rozkolu. Tato jednostrannost konečně do jisté míry svou obmezeností přivedla myslící lidi ke druhé protivné jednostrannosti, totiž k cizím formám a k cizímu duchu. Petr Veliký pak nebyl Kirějevskému než vášnivým představitelem tohoto krajního směru, ženoucího ruskou vzdělanost do Evropy.

Dle Kirějevského však tento směr vznikl i ze samého základu ruského života: ustavičné směřování ke spojitosti všech duševních sil má dle jeho mínění nebezpečnou stránku. Kde totiž celá společnost je vedena jedním duchem, kde rozum spravován je klášteř, těmi „národními a vysokými školami zbožného státu“, — tam mohou lidé, dozrali v duchovní moudrosti, vésti druhé ještě nedozralé. Avšak, když takový ještě nedozralý rozum zbaven je svého vůdce, život jeho snadno se roztrhne na nepravdělná a zbytečná úsilí. Proto prý Rus, soustředivší své síly na nějakou práci, udělá za tři dny více než ostražitý Němec za třicet; po tom však ještě dlouho nemůže se dobrovolně vzhopiti k nové práci. I stává se prý tou nedozralostí a zbaveností upřímného vůdce, že ruskému člověku i obmezený rozum Němce, odměřujícího jemu míru i stupěň práce po hodinách, může lépe než on sám spravovati jeho vlastní záležitosti. . . .

¹⁾ „Poměščík“ = statkář; „měštničestvo“ = zvyk, vzniklý v moskevském carství, zaujímání podle přednosti svého rodu místa ve vojště, ve službě, za carským stolem atd.

55. Kirějevského názory o Petrově reformě nejsou ani tak nesprávný, jako neúplny.

Staroruská osvěta vyvíjela se hlavně pod vlivem byzantským. Náboženství a církevní zřízení, věda a filosofie, umění i politika byly do značné míry byzantské; byzantinism pak, jak už jsme ukazovali, nezdá se nám tak podstatně rozdílným od romanismu, a tudíž myslíme, že Petrovým „oknem“ z Evropy do Ruska neprolomila se osvěta docela nová a podstatně cizí.

Úplně cizí vliv tatarský byl ovšem dosti značný, ale nepozměnil podstaty ruské osvěty, zdržel vývoj a větším dílem zhrubil mravy a politiku, ale neodstranil nikterak vlivu byzantského. Tím však, že pokrok ruské osvěty zdržel, u Rusů samých tím silnější vzbudil přání doháněti, co promeškáno.

I je zajisté jedním z oněch podivných soujeví historických, že jho tatarské padlo, když se na západě nové hnutí renesanční a reformační počínalo: když u nás stoupenci Petra Chelčického šířili své učení, na Rusi za Ivana Velikého padaly poslední bašty tatarské. Jako by na důkaz, že Tataři Rusko jen zdržovali, osvoboditel od jejich jha k svému dvoru přivolal nejen byzantské, ale i západní umělce a učitele. Z těch dob pak právě v Moskvě, ve které se, jak jsme slyšeli, po pádu Cařihradu taková církevně-národní výlučnost zahostovala, cizinci vždy většího a většího nabývali vlivu.

Moskevské carství však i vši svou politikou západnímu vlivu vždy více a více otvíralo bránu. Pokořivše tatarský islám, moskevští carové hnuli se proti jihu a západu, proti Litvě, Polsku, proti Němcům a Švédům, a mnohé kraje, jež před tím značně byly podlehly západnímu vlivu, dostaly se k Rusku a tím západní duch šířil se i ve střední Rusi. Obzvláště vliv polské osvěty od XIV. st. je velmi patrný.

Tento západní vliv šíří a sílí se i jinak. Již Maksim Grek, muž pro ruskou osvětu tak významný, vzdělán byl v Italii a přenesl do ztuhlého moskevství ducha Savonaroly, svého zářícího příkladu. Mravní reformace, tužící se na západě, zároveň v Moskvě neméně silně a zdárně se provádí. V XVI. st. sami carové, a mezi nimi Ivan Hrozný, přivádějí pořád a pořád západní cizince do své říše; ve st. XVII. pak znamenitým Nikonem — (patriarchou stal se r. 1652) — šíří se na Rusi západní scholastická moudrost, vypěstovaná na jihu a zejména

v Kijevě, v Moskvě samé vznikají latinské školy, mezi nimi i známá akademie, již se dokonce i dostalo názvu „slovansko-řecko-latinská“.

To všecko mělo mocný vliv na ruskou mysl a obzvláště sluší vytknouti, že všechny tyto novoty a styky se západem přímo se dotýkaly i theologie a řádů církevních. Vždyť už Maksimovi šlo o nápravu textův a neméně i západnický Nikon hlavně opravoval bohoslužebné knihy; vznik různých sekt a obzvláště pak vznik rozkolu starověreckého nejlépe charakterisují směr a ducha těchto převratů.

Petr našel tedy půdu dosti připravenou, cizí kupci, řemeslníci, umělci — mezi nimi i herci — a konečně i učitelé byli mu na snadě a propůjčili se mu rádi za vítanou zbraň reformátora, jenž, jak Kostomarov dobře pověděl, Rusko poevropštil způsobem poněkud asijským. Dobře bylo již vzpomenuť, že Petr nenalézal vlastně tak tuhého odporu, což právě svědčí o tom, že jeho reformy byly připraveny a že by nebyl našel prostředníků pro své plány, kdyby již doma nebyl měl vhodné pomocníky.¹⁾

56. Máme-li teď stručně charakterisovati význam Petrových reform, pokud ovšem běží o lepší pochopení slovanské otázky, můžeme asi tolik říci.

Úsilí Petrovo a jeho pomocníků bylo po výtce praktické, ne theoretické, a z praktických oborů zase nejvíce se pěstovala technologie v nejšířím slova smyslu. Příroda a prostor, můžeme říci, se podmaňovaly. Pro theorii nebylo již i proto tolik místa, že nebylo ani dostatečných škol; avšak, nehledíc k tomu, Rusku skutečně fysické práce bylo třeba a je posud. V té příčině Tolstého apotheosa práce není než výrazem té

¹⁾ V ruských dějinách nyní pilně se pracuje v tomto ohledu; uvádím z novější doby tyto zajímavé spisy: Цвѣтаевъ, Изъ исторiи иностранныхъ исповѣданiй въ Россiи въ XVI. и XVII. в. (1886) a pod. jiné práce téhož autora; Морозовъ, Очерки изъ исторiи русской драмы XVII—XVIII. ст. (1888); Суворовъ, Слѣды западно-католическаго церковнаго права въ памятникахъ древняго русскаго права (1888). Srv. také již dotčený spis *Brücknerův*. Mimo to dobře poslouží dějiny ruské literatury a zejména jsou dějiny ruské církve poučné; zajímavavo stopovati, jak velice se pěstuje apologetika a eristika proti katolíkům a později i proti protestantům a jakou methodou.

potřeby, kterou pro svůj lid pochopil Petr, je výrazem potreby, kterou pocítujeme my Slované všichni.

Často se říká, že Rusové nejsou originální, že dovedou jen nápodobiti. V tom je zrno pravdy. Rusko se trochu opozdilo; a jestliže tedy západ ve mnohých věcech je předstihl, má Rusko to, co jiní již našli, vynalézati znovu? Tak nepostupuje národ žádný a nepostupují ani Rusové. Je ovšem možno a snadno vysvětlitelno, že Rusové z přirozené lenosti více nápodobují než by bylo potřeba, ale i takováto přílišnost byla jen časová, jak dokazují novější pokroky Rusů ve mnohých oborech.

Že Petrovy reformy nesly se hlavně ku praxi, a to ku praxi technologické v nejšířím slova smyslu, je zároveň důkazem, že nové Rusko vyvíjelo se normálně a, pokud se to o historickém vývoji vůbec smí říci, logicky. Duch lidský vždy a všude přirozeně napřed sílil se v mathematice a přírodovědě a založené na těchto vědách praxi; z dob Petrových posud Rusové právě v těchto oborech vynikají. Odsud i jejich nechuf k filologickému classicismu a odsud do jisté míry v umění jejich realism. S této stránky vývoj Ruska jeví se býti dokonce i logičtějším než vývoj Evropy¹⁾.

57. Reformy Petrovy nenesly se však pouze tímto technickým směrem; Petr reformoval i mravy a církve, a sice v témž pokročivém duchu. Negativní toho důkaz nejlépe dává rozkol a jeho odpor, protivící se novotám, prýsticím z nového ducha; pozitivní důkazy jsou: zrušení patriarchátu a zavedení synodu, reformy klášternictví, zrušení křtu přestupujících protestantův a katolíků, reforma škol atd. Že při dle tom měl horlivého pomocníka v biskupu Theofanu Prokopoviči, je jen další důkaz, že Rusko za Petra prožívalo obecnou reformaci.

¹⁾ Srv. Konkr. log. § 98—103 (Ideje o soustavě prakt. věd) a § 22, 23. Tento přirozený vývoj jeví se ovšem i v jednotlivostech. Vzpomeňme si na př. na *Lomonosova* a jeho působení: prvý značnější ruský vědec vyniká ve vědách přírodních, ač vedle toho v umění je zastancem francouzského classicismu. Neméně charakteristická je v té příčině originální klassifikace věd, podaná *Tutiščevem*. Ve svém rozhovoru o užitku věd a škol dělí vědy s mravního hlediska 1. na potřebné (na př. medicina), 2. užitečné (na př. přírodověda), 3. elegantní (na př. poesie), 4. zvědavé (na př. fysiognotika) a konečně 5. škodné (na př. čarodějství).

Církev sama přílišně se neprotivila. Rozkol rostl a houževnatěl, proto že sílu bral z prostého lidu; třídy vzdělané a zejména hierarchie v celku přijaly reformu bez značnějšího protivení. To je zjev velmi zajímavý a pro slovanská studia velmi poučný: car — později císař — reformuje církev? Na západě reformace od theologů-professorů počínala, v Rusku od cara?

Vzpomeňme si, co jsme o organisaci církví pověděli (24), že totiž v ruské církvi, jako v církvích pravoslavných vůbec, nejvyšší autorita církevní není přesně určena; z toho jsme již dovodili (47), že právě pro tuto neurčenost duchovní moci světská moc ve správě církve má značný vliv, značnější než v církvi římské, ve které papež jako nejvyšší duchovní autorita katolictva určitě stojí vedle a proti světským mocem. A proto není s podivem, že Petr tak výdatně reformoval zřízení církevní, vždyť dogmat se přímo nijak nedotýkal. A i v tom, jak jsme viděli, měl půdu připravenou Nikonem, Maksimem a v sesíleném vlivu osvěty západní. Upozorníme-li ještě, že Petrovou pravou rukou při církevní reformě byl vysoký církevní hodnostář, pak zjevuje se jeho dílo ve světle méně neobyčejném, než se alespoň u nás často předpokládá. Dokonce pak v zemích protestantských světská moc nezřídka nepostupovala jinak (na př. ještě v tomto století při unii v Prusku), ba i v zemích katolických je dost analogických příkladů (josefinism, gallicanism).

K úplnému pochopení těchto reform musíme však ještě na to upozorniti, jaký vliv na Rusko západ poslovně měl. Od XIV. st. západní vliv přirozeně byl katolický; ale brzy vedle katolického vlivu upevněný mezi tím protestantism působil tím více, že země sousední staly se protestantskými a že protestantská území připojila se k říši samé. V Moskvě samé cizinci, o nichž řeč byla, u větším počtu byli protestanté, a tak tedy vliv hlavně polského katolicismu sesílen a brzy nahrazen byl vlivem protestantským. Nejen že cizí pomocníci Petrovi byli protestanté, Petr sám učil se u protestantův a v protestantské zemi, a jeho žena, jak se posměšně říkalo, měla „mnoho náboženství“.¹⁾ Tento vliv ducha protestantského jeví se ve mnohých

¹⁾ Kateřina pocházela z katolických rodičů, vychována byla luthersky; před sňatkem s Petrem byla po řeckém obřadu nově pokřtěna a odpráhla katolictví i lutherství.

jeho reformách, hlavně v zařízení synodu po způsobu církve reformované, tak jest i vyložiti jeho odpor proti mnichům a jeptiškám a j.

A tento vliv protestantismu nepřestal po Petrovi. Z nástupců jeho nejeden byl protestant, přestoupivší jen z politických ohledů ku pravoslaví; co v té příčině obzvláště Petr III. činil, je známo. Není však i bez významu, že po Petru Velikém Rusko tak dlouho — (71 let) — spravováno bylo ženami, čímž dílo Petrovo tím hlubší mohlo zapustiti kořeny.

Po Petrovi ovšem záhy vliv německo-protestantský ustoupil vlivu francouzskému; avšak duch encyklopaedistů do jisté míry zase sesíloval vliv protestantský, svou negací katolicismu, proti němuž francouzská filosofie nejurčitěji se obrácela. Tak tedy v reformě Petrově vidíme přirozené hnutí reformační, vyrůstající všude více méně samostatně, na západě i v Rusku; na západě a zejména u nás v Čechách nové hnutí nejdříve dostalo určité formy i šířilo se všude po Evropě, v Rusku pak jeho nejmocnějším ohlasem byly reformy Petrovy.

Potvrzení toho, že reformu Petrovu správně vykládáme, vidíme konečně i v tom, jak ruská církev sama se odnáší k církvím západním. Sama totiž vidí v papežství svého největšího odpůrce, sama papežství nejvíce se bojí, nikoli protestantismu. I jest nanejvýše zajímavo viděti, že ruská církev více se vzpírá té církvi, se kterou má větší dogmatickou příbuznost, než proti té, od které ji dogmatická různost mnohem více by měla vzdalovati. Avšak v životě jsou lidé, ne theoretické principy, a proto církevní organisace a zejména organisace nejvyšší duchovní autority v praxi více sblížují a oddělují než učení samo. Proto již ve staré Moskvě protestanté raději se trpěli než katolici; sám Ivan Hrozný, ač se svého stanoviska protestantství pokládal za větší kacířství než katolictví, trpěl protestanty více než katolíky a posud tak obecně se děje. I u spisovatelů liberálních nezřídka nalézáme zvláštní odpor proti papežství a jeho propagandě. Náš Kirějevský o věci jinak nesoudil než Ivan Hrozný; tím se do jisté míry i vysvětluje, proč v našem husitství a bratrství viděl pravoslaví, tím pochopuje se podobné mínění pozdějších slavjanofilů, zejména i našich českých.

58. Následky Petrových reform nebyly ovšem všechny a naskrze blahé. Nemůže býti pochybnosti, že Rusko potřebovalo rozumového vzdělání a že musilo od Evropy bráti technické vymoženosti, pokroky ve vědě a mnohá zařízení společenská a politická. O nutnosti toho všeho Kirějevský sám nepochyboval, vida spásu Ruska v synthesi ruské a západní osvěty, a nepochybují o tom i dnešní slavjanofilové; tak mezi jinými *Bestužev-Rjumin*¹⁾ praví, že teď otázka vlastně netkví v tom, byla-li reforma nutná, ale v tom, nemá-li se teď poopravit to, co v nadšeném spěchu nesprávně bylo zavedeno. Petr, ačkoli půdu měl připravenou, přece ve mnohém nezpůsobil reformace, ale revoluci, a to na mnoze způsobem, jež *Kostomarov* správně charakterisoval. Tím, že reformy byly po výtce praktické, vnějšnost zavládala, jak ji Kirějevský dobře popisuje. Při tom zapomínalo se, jak obyčejně při přejímání vyšší rozumové osvěty se stává, na mravnost, jak nám život Petrův sám nejlépe dokazuje. „Я думаю, никто вѣдь не заспоритъ, что мы начали нашу цивилизацію прямо съ разгара“ — upřímně pověděl ještě *Dostojevský*.

Rozumová osvěta, přenesená na Rusko ze západu, byla racionalistická. Racionalism ten byl však, jak jsme ukázali, ve své konkrétné historické formě racionalism protestantismu a t. zv. svobodomyšlnictví, hlavně francouzského. I jest Rusko skutečně, jak Kirějevský správně vyložil, rozdvojeno: na jedné straně stojí pravoslavi — mužik, na druhé racionalism — intelligent.

59. Tato rozdvojenost není však pouze na Rusi, je v celém křesťanském světě, je zlobou dne, je hlavním problémem sociologům i politikům. U jednotlivých národů tato rozdvojenost zjevuje se ve zvláštní formě, ale u všech je podstatně stejná; na Rusi jsou jen protivy příkřejší. Zde totiž, jak Kirějevský správně ukazoval, rozum nevyvíjel se tak rychle, jak v katolicismu a v protestantismu, a právě proto víra a věda, theologie a filosofie, stojí proti sobě příkřeji nežli na západě. Boj obou názorů pak má ovšem všude neblahé následky a ty zjevují se in concreto jako polovičatost rozumová a mravní, jejímiž následky jsou lhostejnost k živícím pravdám vyšším a nechť k žiti: skepse, nihilism, pessimism, sebevražda. Toť fyzické

¹⁾ l. c. 411.

i mravní pathologické rozpoznání stinné stránky moderní osvěty, jakožto doby přechodní, nevypracovavší ještě jednotného názoru světového a postrádající tudíž i mravní celosti a souladnosti.¹⁾

60. Jinak než Rusko český národ je osudně rozdvojený. Každý vzdělaný a uvědomělý Čech, jenž pochopiti chce podstatu a vývoj svého národa, přirozeně a nutně postaví se před otázku, jak pohlížeti na starší dobu, a zejména na husitství a bratrství, a jak ideje a tužby doby té usjednotiti s ideami a tužbami doby nynější? Jak usmířiti tu rozdvojenost naší starší a nové doby? Toť jest, po soudu mém, hlavní záhada otázky české, k níž odpovídali naši největší mužové, zejména Palacký a Havlíček. K otázce té odpovědětí musí každý Čech, jenž pracovati se chce k celosti a jednotě. Všecky naše vzpomínky nesou se ke starší době, ke XIV. a XV. stol., naši umělci, naši historikové a politikové v ní spatřují velikost národa — ale kolik z nás skutečně prožilo ve svém nitru tu dobu a sjednotilo její obsah s tím, čím žijeme dnes? Nám husitství a bratrství je plané, ceníme v nejlepším případě překlad bible, slovo, literu . . . toť podstata naší rozdvojenosti a necelosti.

Tato rozdvojenost českého národa má svůj zvláštní charakter. Všichni západní národové vývojem ze středního věku jsou rozdvojeni a rozdvojenost jejich jeví se nejurčitěji v rozdvojenosti církevní, zejména v protívě katolicismu a protestantismu, kterou nalézáme u všech národův a která, jak jsme přesvědčeni, veliký má účel pro mravní i myšlenkový vývoj člověčenstva.²⁾ U všech národův dochovala se přirozená kon-

¹⁾ K tomu výsledku dospěl jsem, Kirějevského neznaje, ve své práci o sebevraždě. Mne totiž, jak jsem už naznačil, zarazil moderní pessimism a obzvláště sebevražednost, jakožto jeho nejkrutější mravní výraz. Analýse sebevražednosti a pokus o její historický výklad přivedly mne k závěru, nelíšícímu se od názorů Kirějevského po stránce psychologické; po stránce logické, totiž ve filosofickém oceňování jednotlivých činitelů moderní osvěty, ovšem se rozcházíme. Srv. *Der Selbstmord* atd. Wien 1881, obzvláště str. 63 násl., 140, 165 násl., o Rusku str. 219 násl.

²⁾ V té příčině věřím, co *Palacký* pověděl ve spise: *Die Geschichte des Hussitenthums*, na str. 64. Neuškodí podívati se na tato přibližná čísla. Mezi 1000 obyvatel mělo kolem r. 1880:

tinuita obou názorů světových, katolického i protestantského, a zejména národ německý církevně rozpadá se na dvě téměř stejné poloviny. Národ náš jediný v tom ohledu se liší: jediný katolicism uchoval svou nepřetržitost, husitství a bratrství nikoliv. Reformační hnutí u nás tak bylo silné, že převážnou většinu národa zachvátilo, a právě toto hnutí a to, co vykonalo, pokládáme za svou hlavní osvětňou práci, v něm vidíme projev českého ducha. Avšak národ husitský a bratrský vrátil se opět ke katolicismu a z husitství a bratrství zbyly jen slabé stopy v cizí protestantské formě církve reformované a lutherské. My Češové tedy jediná ze všech křesťanských národů ztratili jsme historickou kontinuitu právě v tom, co za ideál a za svůj nejvlastnější čin pokládáme, a v tom tkví naše neblahá rozdvojenost a polovičatost. Historie se neopakuje, zpět nemůžeme, nýbrž jen v před, ač mnohemu učiti se můžeme v době starší.

	Pro- testantů	Katolíků	Pravo- slavných
Portugalsko	—	999	—
Španělsko	1	999	—
Italie	2	996	—
Belgie	4	996	—
Francie	16	980	—
Rakousko	18	804	138
Uhersko	203	487	271
Švýcarsko	587	406	—
Nizozemsko	613	367	—
Německo	623	362	—
Anglie	824	175	—
Dánsko	991	1	—
Švédsko	999	—	—
Norsko	999	—	—
Finsko	980	—	19
Rusko	37	104	783
Rumunsko	3	22	893
Černá Hora	—	10	989
Řecko	2	6	988
Srbsko	—	2	992

V zemích koruny české je obyv. 8,279.701 a z těch je

protestantů	245.999
židů	142.755.

VI.

Ruská otázka dle Kirějevského.

61. Jestliže dle Kirějevského moderní člověk, ruský i západní, sám v sobě je rozdvojený a rozpadený a značí-li toto rozdvojení neschopnost k dokonalému životu, nezbyvá ovšem modernímu člověku nežli stát se zase celým, jednotným, svým.

Není pochyby, že požadavek ten jest oprávněn. Avšak pravidlo: „stát se celým a jednotným“ je pouze, řekli bychom, formální; neboť o to jde, věcně vystihnouti, v čem ta jednotnost a celost je založena. Ten věcný obsah však, jak jsme poznali, Kirějevský snažil se vymeziti psychologicky i historicky.

Po stránce psychologické a logické Kirějevský v mystickém zření vidí podmínku pravého poznání.

Historicky Kirějevský dokazoval, že pravoslavná církev jediné chrání jistotu a pravdu a že všecek vývoj světa křesťanského od IX. st., t. j. od velikého rozkolu, nebyl než postupné odpadání od pravé církve. Dle Kirějevského tedy všechna otázka historického vývoje nemůže než zníti: jak vrátiti se ku pravé víře?

Ku pravé víře, jakožto k absolutní pravdě, nutně musí se však vrátiti každý, kdo od ní odpadl, tedy nejen každý ruský člověk, jenž své církvi se zpronevěřil, ale i západ, jenž už dříve, nežli vzdělanstvo ruské, od pravé církve se odtrhl. Má tudíž dle Kirějevského odčiniti se schisma, a to značí in concreto, že katolicism, protestantism a novější filosofie mají se vrátiti ku pravoslaví, křesťané i nekřesťané všichni mají stát se pravoslavnými: otázka ruská, jak odstraniti zlo, prýšící se z Petrových reform, je Kirějevskému zároveň otázkou všeho křesťanství, otázkou člověčenstva a dějstva.

62. Kirějevský je přesvědčen, že člověk nemůže žiti bez víry, ale připouští, že nemůže žiti i bez myšlení; z toho mu vyplývá, že víra a myšlení, křesťanství — ovšem pravoslavné — a filosofie musejí se usmířiti. To mu neznačí filosofii prostě zavrhnouti, jak v jeho době někteří na západě hlásali; neboť jaká prý by to byla víra, která by nesnesla světla vědy a která by se nesnášela s rozumem? Na druhé straně nesmí se však i víra podčiniti rozumu; rozum, jak od Kirějevského již dobře víme, nemůže ani dostati stejná práva se zjevením, sic stává se základem víry a později dokonce postaví se na místo víry.

Rozum — filosofie — musí tedy, má-li se s věrou usmířiti, poznati především svou nedostatečnost a s tím podříditi se zjevení. Všecky chyby západní a obzvláště nové filosofie — Kirějevský říká — pochodí z toho, že se považuje za vyšší a plné poznání pravdy. Nerada přiznává svou obmezenost, ač poznání to samo sebou představitelům jejím se vtíralo, proto, jakoby hlas svědomí chtěli ohlušiti, ustavičně a ustavičně utvářeli nové a nové soustavy. Když filosofie se přizná ke své nedostatečnosti, sama ze sebe teprve bude se vyvíjeti jiným směrem — a přiznání to učinila filosofie německá, veliký ten skutek učinil *Schelling*. Od tohoto poznání je jen krok ke spáse, — filosofie sama ukazuje, co moderní člověk má dělati. Neboť uzná-li se, že nová filosofie je nedostatečná, rozum nutně vrátí se k jinému zřídлу poznání, neboť na té cestě, kterou se posud bral, spásy dojeti nemůže.

Abychom tyto názory Kirějevského řádně objasnili, vzpomeňme si na učení Kirějevského o filosofii a jejím poměru k víře.

Dle Kirějevského charakter panující filosofie závisí na charakteru panující víry. Filosofie přímo vychází z víry; i kde proti víře se staví, přece rodí se z toho obecného nastrojení rozumu, kterého se mu dostalo zvláštním charakterem víry. Týž smysl, kterým člověk pojímá pravdy božské, slouží mu k rozumění pravdy vůbec.

Dle toho trojí může býti a je směr filosofie křesťanských národů. Pod vlivem římského vyznání vyvinul se logický racionalism, avšak nevyvinul se celkově, jen úryvkovitě, protože vnější autorita svým vsahováním jeho vývoj rušila; teprve vlivem protestantismu racionalism dospěl k úplnému vývoji, protože vnější autorita odstraněna a každý jednotlivý rozum ve své samostatnosti plně se vyvíjel směrem, daným od katolicismu. Vedle katolické a protestantské filosofie je konečně filosofie pravoslavná, filosofie to pravá proto, že i pravoslaví je jediné pravou věrou.

Filosofie musí se tedy dle Kirějevského vrátiti ke křesťanské moudrosti, k filosofii Otců pravoslavné církve. Avšak návrat ten — Kirějevský ovšem připouští — nemá a nemůže se státi šmahem. Kirějevský velmi dobře pochopil, že křesťanská filosofie Otců pravoslavné církve nemůže se obnoviti v té způsobě,

v jaké byla ve středním věku, neboť odpovídala poměrům víry a vzdělanosti doby tehdejší, kdežto vývoj vědy a vzdělanosti nyní potřebuje filosofie své. Avšak pravdy, vyslovené ve spisech Otců, mohou býti pro ni živícím zárodkem a světlým ukazatelem dráhy. I tkví tedy všecek úkol v tom: postavití proti sobě ty drahocenné pravdy s novou filosofií, proniknouti se dle možnosti jejich smyslem a řešiti pak všecky otázky nové vzdělanosti a vědy. Tím pravoslavná víra a moderní vzdělanost byly by smířeny.

Tato nová filosofie nesmí býti v knihách, ale musí se státi přesvědčením; proto musejí se díla chopiti všichni, musí se vyvíjeti ze vzájemnosti přesvědčení lidí, tihnoucích rozmanitým způsobem, ale jednomyslně k jednomu cíli. Neboť všecko, co je podstatného a duši člověka, vyrůstá v něm jen ve společnosti.

63. Tento návrat moderního myšlení, po mínění Kirějevského, mohou jen pravoslavní a zejména ruští myslitelé provésti. Německá filosofie učinila prvý, negativní krok — ukázala, doznala, že dle ní žiti nelze, ruští filosofové učiní krok pozitivní — toť veliký úkol slavjanofilství: vypracovati novou samostatnou filosofii, která by křesťanstvo a člověčenstvo usmířila jednak s věrou, zároveň pak vedla k samostatné práci vědecké a osvětlné vůbec.

Jaká ta samostatná osvěta ruská býti má a může, z toho, co jsme poznali, je patrno. Dle Kirějevského kořen vzdělanosti Ruska žije ještě v jeho lidu a v pravoslavné církvi; proto jen na tomto základě může býti zbudována trvalá osvěta ruská. I bude prý zbudována, až ta třída, která není výlučně zaujata dobýváním hmotných prostředkův a která má hlavně ten úkol společenský: vypracovati svým přemýšlováním společenské sebevědomí — až tato třída, proniknutá posud západními pojmy, konečně přesvědčí se o jednostrannosti evropské osvěty a vrátí se k čistým pramenům staré pravoslavné víry svého lidu a až bude naslouchati jasným ještě ohlasům té „svaté víry“ v dřívějším, rodném životě Ruska. Potom vyrve se nátlaku rozumářských soustav evropské filosofie a vzdělaný ruský člověk nalezne v hlubině zvláštního, západnímu pojímání nedostupného celého rozumu nejpilnější odpovědi právě na ty otázky, které nejvíce tísní duši, oklamanou posledními výsledky západního vědomí. V dřívějším životě své vlasti nalezne možnost pochopiti

vývoj jiné vzdělanosti. Tehdy v Rusku bude možná věda, osnovaná na samobytných základech, rozdílných od těch, jež podává osvěta evropská. Tehdy v Rusku možno bude umění kvetoucí na samorostlém kořeni. Tehdy společenský život v Rusku utvrdí se směrem, rozdílným od směrů evropských...

Neběží tu o to — Kirějevský nám opakuje — aby staré a přezilé přenášelo se prostě v nové a živoucí, nejde prý o prosté historické přemístění, ale toho si přeje, aby ty základy života, které se přechovávají v učení pravoslavné církve, plně pronikly přesvědčení všech tříd ruského národa; aby tito vyšší základové panovali nad evropskou osvětou; nemají ji vytisknouti, naopak, objímajíce ji svou plností, mají jí dáti vyšší smysl a poslední vývoj, aby ta celost bytí, která byla v staroruské osvětě, navždy byla údělem nynějšího i budoucího pravoslavného Ruska

Kde víra národa — Kirějevský vykládá — mající svůj smysl a svůj směr, potkává se se vzdělaností jiného národa, mající jiný smysl a směr, tam buď vzdělanost vytiskne víru a zrodí odpovídající sobě filosofické přesvědčení, anebo víra odolá této vnější vzdělanosti, vytvoříc zároveň tím stykem svou filosofii, která vnější vzdělanosti dá jiný smysl a základ. Toto poslední stalo se, když křesťanství přišlo do styku s pohanstvím a věda i filosofie pohanská staly se nástrojem křesťanské osvěty a přešly ve filosofii křesťanskou. Pokud vnější osvěta žila na východě, dotud kvetla tam pravoslavná — křesťanská filosofie; zanikla pouze se svobodou Řecka a po zničení jeho vzdělanosti; sledy té filosofie uchránily se ve spisech sv. Otců pravoslavné církve. K Otcům tím ruský člověk musí se vrátiti, se svého pravoslavného stanoviska musí učiniti se západní osvětou, co křesťanství učinilo s osvětou klassickou, musí jí dáti jiný, vyšší smysl a základ.

64. Slavjanofilství nespasí však, dle Kirějevského, pouze Rusko, ale spasí i západ a člověčenstvo vůbec. Západ poznal duchem Schellingovým nicotu svého racionalismu, slavjanofilství prý přivede jej ke zdroji pravého poznání.

Dle Kirějevského západ rozvojem racionalismu, zděděného od pohanské filosofie a hlavně od Aristotela, odcizil se pravému křesťanství, západní národové, odpadnuvše od jednotné

církve, dovinuli se do dialektického rozumářství Heglova — další vývoj v tom směru, Kirějevský myslí, není možný a tudíž nezbyvá než zanechat cestu, na niž započato Aristotelem a končeno Heglem, a vrátiti se ke zjevení, ryze zachovanému pravoslavnou církví. Křesťanství tudíž, dle Kirějevského, spasí po druhé člověčenstvo, křesťanství zvítězí na vždy nad pohanským duchem racionalismu — toť dle Kirějevského dovršení dějinného vývoje. Dle Kirějevského vývoj západní osvěty, katolicism a protestantism jsou jako by jen historické intermezzo, jakýsi alogický návrat k pohanství, tak že by vzdělaná Evropa na počátku XIX. st. nebyla vlastně než obnovením doby za římských císařů, a tudíž dle tohoto mínění návrat ku pravoslaví nebude než konečným vítězstvím křesťanství.

Kirějevský myslí, že časové se naplnili. Vzdělané člověčenstvo je nespokojeno a nešťastno, poznavši prázdnotu své filosofie a vzdělanosti. Kirějevský velebí Schellinga jako mluvčího toho poznání.

Avšak, dle Kirějevského, poslední fáze západní filosofie, zejména dialektika Heglova, sama vede na pravou cestu: idealism Heglův, jak Kirějevský se domnívá, sblíží se s mystikou, jeho dialektika vede ke kontemplaci.

A konečně i historie odkazuje západ k Rusku, ukazuje mu, že jeho vývoj je dokončen a že má se vrátiti k těm základům, jež v IX. st. byl upustil. Kirějevský vidí pro to v dějinách patrný pokyn. Ruskému národu, vykládá, dostalo se křesťanství asi v době, ve které odpadl Řím od církve: snad že ruský národ dozrá svým rozumem právě v tu dobu, kdy západ svou osvětou dovršuje svou heterodoxii a vrací se svými filosofickými názory ku předkřesťanskému myšlení. Nová filosofie německá Heglovou dialektikou vrátila se však již ke svému východišti, k dialektice Aristotelově, jest tudíž západ, vrátivši se k pohanství, způsobilý přijmouti křesťanskou filosofii a křesťanskou filosofii právě křesťanství — pravoslaví. Kirějevský právě v tom domnělém návratu západu k duchu pohanskému vidí šťastné znamení doby, protože, dle jeho mínění, tento nedostatek křesťanského přesvědčení je lépe způsobilý přijmouti pravdu nežli křesťanská heterodoxie. Má tedy západní člověk přeměnití své základní přesvědčení, má přeměnití svého

ducha a směr filosofie — v tom tkví dle Kirějevského všecek uzal lidského vědomí. Má-li však úkol ten skutečně býti rozřešen, chce-li západ míti živý příklad, obrátí se západní filosof tam, kam obrátiti se má i ruský vzdělanec, — k ruskému lidu, k ruskému mužiku, toť Kirějevského poslední rada . . .

VII.

Vývoj slavjanofilství.

65. Poznali jsme Kirějevského filosofii dějin i nezbyvá nám než pochopiti, jak učení jeho se vyvinulo a jak působilo. Při tom hlavně zajímavo bude viděti, jak Kirějevský svou dobou přiveden byl ke svému konservatismu, kterýžto konservatism přirozeně byl návratem ku principům staroruské osvěty.

Ukázali jsme hned v první části své studie (14), že hlavní ideje Kirějevského nevymykají se směru doby, a to směru nejen na Rusi, ale v celé Evropě panujícímu. A sice charakterisuje se evropské myšlení v první polovici tohoto století obzvláště reakcí proti veliké revoluci minulého století, revoluci to v náboženství, filosofii a ovšem i v politice. Revoluce zase, po mínění našem, nejvíce je charakterisována státním zrušením křesťanství: v prohlášení „práv lidských“ neúprosně chladný racionalism Humeův zvítězil nad katolicismem, anglický deism zvrhl se ve francouzský atheism, a ten „ze střev posledního kněze splétal provaz na posledního krále.“

Jednostrannost toho racionalismu a jeho stinné stránky společenské nutně vedly společnost a její hlavní představitele a vůdce ke starším principům. Všude zavládá konservativní smýšlení a sebe nadšenější apoštolové pokroku stávají se opatrnějšími a strážlivějšími. Toto konservativní hnutí, směřující k restauraci starých společenských řádů, nejví se pouze v politice, ale i ve filosofii a v umění.

Francie s restaurací království vrací se zároveň ke katolickým zásadám, jejichžto politický dosah nejurčitěji formuluje *de Maistre*; ve filosofii šíří se umírněný t. zv. spiritualism. Sám *Comte*, jenž v theorii dovršuje dílo revoluční, podléhá duchu doby, ukazuje nám katolický střední věk s aureolou rostoucího romantismu a drže se v politice — *de Maistra*.

I jiní katoličtí národové a jejich vlády stávají se konservativnějšími; přechod je ovšem méně příkrý, proto že u nich revoluce nedostoupila té síly, jak ve Francii. To platí zejména o Rakousku pojozefinském a o jižním Německu.

Vůbec pak symptomaticky důležité je pro dobu toto zesílení katolického ducha, jež i na protestanty, a jak hned uslyšíme, i na pravoslavné působilo. Přestupování tak mnohých a vynikajících protestantských myslitelů, jak se dalo v Němcích a Anglii, bylo nejzjevnějším důkazem, jak konservativní hnutí je netoliko silné, ale i důsledné, pokud totiž v návratu ke katolictví sami protestanté uznávali vhodnost středověkých řádů, protestantismem opuštěných.

Ale i u národů protestantských konservatism se sesiluje. Kirějevský velmi dobře ukázal na význam pozdější fáse Schellingovy filosofie; k tomu dalo by se poukázati na „obrat vědy“, hlásaný v Berlíně Stahlem, a na mnohé jiné podobné jevy. Jedním slovem: všude na západě po francouzské revoluci zavládá konservativní duch, racionalism, jak Kirějevský správně vykládá, poznává svou jednostrannost a nedostatečnost, zaviněnou touto jednostranností.

66. V Rusku nejinak nežli v Evropě v době, ve které Kirějevský vyrostl, konservatism sesílil ze stejných příčin a obdobným vývojem.

Vyložili jsme, jak po Petrovi v Rusku — Ruskem tu ovšem míníme t. zv. vyšší třídy kupící se kolem dvoru — francouzský racionalism připojil se ku vlivu protestantismu. Voltairiánka Kateřina chtěla „zvitěziti nad stáletou pověrou“ — avšak sama, vyděšena byvši hrůzami revoluce, obrátila, poznávajíc správně, že západní vzdělanost vyšších tříd do značné míry je pouze povrchní a polovičatá. Její následník Pavel v reakci postupoval, jen že malicherněji. Car Alexandr I. (1801—25) hověl s počátku liberálnějšími principům; brzy však jeho vláda postupuje vždy více a rozhodněji směrem konservativním. Car Alexandr sám upřímně věřil a upřímně byl oddán pravoslavné církvi; vítězství, jehož dobyl nad Napoleonem, bylo mu vítězstvím pravoslavi nad bezvěrným a bezbožným západem.

Alexandr byl při vši církevnosti a zbožnosti až mystické (jeho poměr ku paní Krüdenerové!) tolerantní k jinověrcům; přece však vývoj událostí sám vedl ho hlavně proti

papežství a katolicismu. Již hrůzy francouzské revoluce a jejího racionalismu připisovaly se za Kateřiny západu v tom smyslu, že zejména papežství a katolicism nedovedly udržeti víru; za Alexandra I. válka s Francouzy a Napoleonem vedla se v tomto duchu, v tom duchu Alexandr zosnoval svatou alianci ku podpoře víry, míru a spravedlnosti, — že papež k alianci takové nepřistoupil, nejlépe dokazuje, jak nemile nesl, že vladař pravoslavného národa stál v popředí konservativního hnutí náboženského. V tomto směru protikatolickém car Mikuláš pokračoval určitěji a důrazněji. Revoluce polská, revoluce r. 1848. ve Francii a na západě vůbec, a konečně do jisté míry i válka krymská vedly Rusko proti západu a zejména proti katolické Francii a papežství. Zrušení unie a ustavičné neshody s papežstvím nejjasněji osvětluje tento protiřímský směr Ruska.

Tento protikatolický směr, silný historickým vývojem, byl ostatně podmíněn věcně. Již jsme ukázali (57), proč pravoslavná církev v katolictví a zejména v papežství vidí svého hlavního odpůrce, nikoli v protestantství. Mimo to, jak jsme také již viděli (23), v Rusku racionalism, vyjmouc vyšší třídy, málo byl rozšířen a upevněn, tak že v tomto ohledu Rusko bylo skutečnou protivou západu.¹⁾ Proto že však právě v katolických zemích a zejména ve Francii filosofie a vzdělanost měla zvláštní protikřesťanský směr, protestantismu méně známý, pravoslaví na Rusku i z této příčiny hlavně proti katolickému racionalismu a katolicismu samému se obrácelo, v čemž, jak ukázáno, historický vývoj politických událostí je ještě podporoval, nejvíce ovšem nešťastné politické poměry polské. Kirějevský v té příčině správně formuloval skutečný stav věcí, dobře vystihnul historický vývoj svého národa a jeho poměru k západu.

67. Tento poměr Ruska k západu je dán i starším vývojem Ruska, je dán jeho světovým postavením.

Kirějevský správně vidí v rozdělení církve západní a východní a v jeho následcích jeden z hlavních problémů filosofie dějin. Totéž problém t. zv. východní otázky.

¹⁾ Jak carové Alexandr a Mikuláš posuzovali a odsuzovali západní racionalism, toho četné doklady viz u Pichlera, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident*, 1865, II., 237, 239, 268 a j.

Římská světová říše, spojující značné části Asie a Afriky s Evropou, rozdělila se politicky mezi východní a západní národy, ale zůstala církevně sjednocena. Avšak národové oddělili se potom i církevně a tím i kulturně, Cařihrad stal se vedle Říma novým střediskem křesťanstva a osvěty.

Národové křesťanství zůstali rozděleni, přes to, že muhamedanism i ze západu i z východu na ně dorážel. Podrobil si mnohé křesťanské národy východní a konečně padl i Cařihrad, ale zároveň svrhl největší národ pravoslavný, Rusové, jeho tatarské, Moskva zaujala ve východní církvi místo Cařihradu a stala se třetím Římem, jak pěkně pověděl *Kaptereov*. Tak Rusko, bojující napřed proti muhamedanismu tatarskému, přirozeně utkalo se potom s Turky; osvobození balkánských křesťanův ode jha tureckého a dobytí Cařihradu stalo se ideálem pravoslavného Ruska.

Tím však, že Rusko přejalo úlohu cařihradskou, i boj proti muhamedanismu čelil proti Římu. Papež nejednou spojil se s Turky proti Rusku, jak se s nimi teď spojují mnohé státy západní, katolické i protestantské. Zároveň však, jak jsme právě ukázali, Rusko, utkávajíc se politicky se západem, hlavně s Polskem, utkávalo se pořád s Římem. Muhamedanism s jedné a papežství s druhé strany byly Rusku po celý střední věk až do nejnovější doby náboženskými a tudíž i politickými hlavními soupeři. Protestantism, poměrně mladší, ohrožoval Rusko méně, nejsa tak sjednocený, jako katolicism a muhamedanism; teprve v naší době Německo počíná čelit Rusku, jsouc samo ohroženo katolicismem.

Totéž světové a historické postavení pravoslavného Ruska proti muhamedanismu a křesťanskému západu.

68. Přes tyto protivy východ i západ přály si sjednocení. V křesťanství od samého počátku byla touha po jednotě všech věřících, touha ta nepřestala a vedla i vede k úsilím o jednotu. Řekl zajisté Kristus: „A buďte jeden ovčinec a jeden pastýř“, a nejinak vštěpoval apoštol Pavel, aby křesťané zachovávali jednotu Duchů ve svazku pokoje, že jedno jest tělo a jeden Duch, že povolání jsme všichni v jedné naději, že jeden je Pán, jedna víra, jeden křest

O sjednocení východní a západní církve pokoušely se obě strany častěji: zajisté s dostatek jsou známy pokusy v době

křížáckých tažení, potom synoda lyonská z roku 1274 a pozdější jednání na koncilu florentijském. I později bez přestání psáno v téměř smyslu. Lépe však, nežli s Byzancií a Ruskem, Řím pochodil s Polskem (unie brestská), — částečně i s Bulhary a s některými menšími církvemi, jako s Maronity, Armény a j. V našich dnech i starokatolíci jednali s východní církví (konference bonnská 1875).

I se strany Husitův a Bratří daly se pokusy o sjednocení s východní církví, ovšem bezúspěšné; podobně i pozdější jednání protestantů v Němcích (ve Wittenberku a Tubinkách), pokus patriarchy Cyrilla Lukarisa a dohovory v Polsku nevedly k žádnému cíli; ba ani protestanté na Rusi, ač někteří jejich theologové horovali pro sjednocení, se nesjednotili, neboť hromadné přestoupení na př. Livonů za cara Mikuláše nelze pokládati za sjednocení.

Jak konečně mezi Římem a Husity a Bratřími jednáno, neméně je známo; také víme, že později i s protestanty žádného sjednocení nedocílono, ač v theorii o něm jednáno. Jediné protestantské cirkve, lutherská a reformovaná, sjednotily se na základě učení, obřadu a správy církevní.

Než neběží nám tu o vytčení všech pokusův o sjednocení křesťanů, dostačuje věděti, že přání to vždy žilo na všech stranách. Ovšem viděti zároveň, jak zbožné přání po jednotě Ducha ve svazku pokoje málo se uskutečnilo . . .

69. Myšlenky o sjednocení západu a východu v Evropě i v Rusku nově obživly od doby Petrovy, ale pomýšleno více na sjednocení kulturní nežli náboženské; vždyť reformy Petrovy samy nebyly než veliký pokus Rusko s Evropou kulturně svázati. Po válkách napoleonských západ opět a více než před tím počal se zajímati o Rusko, ideje o sjednocení západu a východu byly tehdy velmi rozšířeny. Zejména západní politikové a diplomati přetřásali možnost, že by Rusko se západem se sjednotilo, k nim připojují se četní politikové a myslitelé ruští. Kirějevský tudíž, když žádá sjednocení východu — Ruska — se západem, i v té příčině tlumočí ideje ve své době rozšířené; sama svatá aliance a ještě více připojení katolické Polsky a boje s ní, a konečně sjednocení uniátů s ruskou církví mohlo a musilo ho vésti k myšlence smíření východu a západu. Ovšem samo poznání, jak od doby Petrovy na Rusi intelli-

gence a lid jsou rozdvojeni, musila ustavičně nabádati ku přemýšlování o tom, jak obě třídy, jak Evropu a Rusko sjednotiti.

Takové sjednocení ovšem kolikerým způsobem je možno.

Jedni rozumějí sjednocením, aby ta neb ona strana prostě se podřídila druhé. Katolíci *de Maistre* a *Custine* — uvádíme jen některá známější jména — si přeji, aby Rusko a východní cirkve vůbec přijala katolictví; za tu cenu *Custine* předpovídá Rusku panství světové. Podobně soudí ruský jezovita *Gagarin*. S druhé strany zase východníci, Rusové i Řekové, žádají, aby západ podčinil se východu, Rusku.¹⁾

Jiní spisovatelé představují si sjednocení více toho způsobu, že by západ a východ jaksi na vzájem se oživily; tak na př. mnoho psal o východní otázce publicista a politik dánský baron *Eckstein*, jenž v Římě přestoupil ke katolictví, a známý svými studii o Rusku baron *Haxthausen* a j.

Konečně představovali si mnozí sjednocení východu a západu v ten rozum, že vytvoří se syntesi obou kultur nový typ kulturní, sjednocení bylo by pak podčiněním posavadních typů typu novému, vyššímu. Avšak i takovému sjednocení možno si mysliti různým dle toho, který prvek v novém typu má převládati a v čem.

Kirějevský kloní se více k těmto posledním názorům; vždyť dle jeho mínění ne cirkve, ale nová filosofie, slavjanofilství, přivéstí má křesťanstvo k jednotě. Nezatrácuje západu naprosto, uznává naopak jeho osvětu a přeje si, aby spojením západu s Ruskem nová vzdělanost se vyvinula. Přece však má tento nový typ kulturní vyrůstí na pravoslaví a zejména má staroruská osvěta mu býti základem.

K této své ideji o syntesi západní a východní osvěty Kirějevský i v novější filosofii samé různé nalézal poučení. Viděl, jak jeho učitel *Schelling* hledal pravé náboženství v syntesi všech náboženství; na *Schleiermachi*, jehož poslouchal v Berlíně, viděl, jak platonism spojuje s křesťanstvím, *Schopenhauer* mu konečně mohl ukázati, jak se německá filosofie dokonce s východním buddhismem dá syntetovatí. Není tudíž divu, že i ruské filosofii podobný dává úkol. Rozumí se pak

¹⁾ U *Pichlera* čtenář nalezne o věci dosti hojnou literaturu z let 30—60tých.

samo sebou, že si nepřál nějakého mechanického spojení; spojení východního a západního názoru světového má podati nový jednotný názor, má dáti světu nové, plné a celé přesvědčení životní. „Sestaviti přesvědčení z rozličených soustav — nelze“, Kirějevský praví, „jako vůbec nelze sestaviti nic živého. Živé rodí se pouze ze života“

70. Jestliže jsme pochopili, jak se vyvinula filosofie Kirějevského, rozumíme teď směru slavjanofilův a jejich protivníků, západníků, vůbec. Už před Petrem byli západníci a byli protivníci západních ideí; Petr, jako hlava západníků, měl proti sobě národní stranu konservativní nejen mezi rozkolníky, ale i v inteligenci a hlavně ovšem mezi kněžstvem. Po Petrovi tento dvoji směr nepřestává; již starý *Šerbatov* horlil proti zkáze mravů na Rusi a dokonce po revoluci a napoleonských válkách ozývali se podobní hlasové. V Moskvě ustálily se oba směry a zorganizovaly se ve filosofii a literatuře.

Z university moskevské v letech 30tých počalo silné hnutí vlivem německé filosofie Heglovy a Schellingovy; několik kružků mladých studentův a profesorů se utvořilo, z nichž jeden, pod vedením *Stankeviče*, i obecněji jest známý. Z těchto kružků pak vydělily se brzy hlavní směry tehdejší ruské filosofické a kritické literatury a zejména slavjanofilové a západníci. K slavjanofilům hlásili se náš *Kirějevský* a jeho bratr *Petr*, *Valujev*, *Jelagin*, bratři *Aksakovi Konstantin* a *Ivan*, *Chomjakov*, *Sevyrev*, brzy *Samarin* a mnozí jiní.

Protože ideje slavjanofilské (i západnické) napřed se vypracovaly v kruhu několika přátel, proto jsou tak mnohým společny; a když v letech 40tých se objevovaly v literatuře, tím byly působivější, představující celý promyšlený směr. Západnické hnutí vyslovilo se nejdříve *Čaadajevem* a brzy po něm *Bělinským*; Bělinský svými kritikami vyzval slavjanofily ku polemice a donutil k formulaci svých zásad. Zvláštní směr západnický zahájen *Gercenem* a jeho přátely.¹⁾

Otázka o tom, co v ruské osvětě je dobré a co špatné, přetřásala se, jak řečeno, již od dob Petrových; ale nebyla posud řešena soustavně a filosoficky. Ale teď, když v Evropě samé

¹⁾ Velmi živě *Gercen* sám vylíčil nám moskevské kružky a tábor slavjanofilův a západníků; viz *Сочинения А. И. Герцена*, Genève, 1875—79, VII. sv.

ozývali se hlasové, že západní osvěta je na scestí a když dokonce o Rusku slyšány hlasy, aby Evropa se spojila s východem a jeho duchem se vzkřísila, — na Rusi samé tato otázka východní musila se řešiti jinak, než se stalo před tím, obzvláště v XVIII. st., kde každý vzdělanec v osvicenost západní pevně věřil, mezi jiným absolutism sám.

Slavjanofilové podjali se v této době srovnávacího studia ruské a evropské osvěty, i rozumí se, že studium to hlavně bylo historické. Studium historie na Rusi již v XVII. st. se sesílilo; studoval se i byt národní, jak zejména dokazuje sbírání národních písní a shledávání stariny vůbec. Slavjanofilové v tom pokračují, přátelsky o práci se dělíce. *Kirějevský* položil všeobecné zásady filosofické a konstruoval celou filosofii dějin. Jeho přátelé pracují více do podrobná, více analyticky a konkrétněji. A především ovšem bylo potřeba náležitě srovnati pravoslavi a církve ruskou se západním katolicismem a protestantismem; *Chomjakov* podjal se hlavně této práce, aby vyjasnil pravou podstatu pravoslavi a ukázal nedostatky církvi západních. Sem hledí také některé práce *Samarina*, později *Hilferdinga* a j. Studium národního bytu ruského, ruské osvěty vůbec, konali *Petr Kirějevský*, *Valujev*, *Aksakov K.* a *Iv.* a j. Obzvláště důležitá byla otázka po vzniku ruského státu a hospodářské organizace ruské společnosti; ruská občina stala se hlavním předmětem těchto bádání a heroem občiny ruský mužik, jehožto osvobození již dávno bylo naléhavým praktickým úkolem. V umění konečně hájil slavjanofilský názor *Sevyrev*; studium a vyhledávání lidových písní s této stránky doplňovalo historická a oekonomická studia o ruském mužiku.

Jak časový a přirozený byl tento směr studií, nejlépe vysvítá ze směru, jimž umění, zejména básnictví, v téže době se bralo. Posavádní klasicism, utkvělý na vzorech francouzských, ustupuje romantismu, živěnému vzory německými a anglickými. Romantikové s počátku těsněji přidržovali se cizích svých učitelů, právě tak, jak zakladatelé slavjanofilství s počátku nesli pouta cizí; jak Puškin, hlava romantiků, napřed byl závislý na Byronu, tak Kirějevský napřed byl západníkem, Schellingovcem. Ale Puškin vrátil se ku pramenům národního života a téměř v téže době, ve které Kirějevský se obrací k filosofii ruského lidu. Tyž Puškin hájí proti svému druhu Čaad-

jevu Rusko a hloubá v Písmě a nábožných knihách. Po Puškinu národním směrem běře se Lermontov; ale již Gogol probírá se z romantismu k realismu. Není zajisté od místa vzpomenouti, že Gogol stal se se svým přítelem *Žukovským* náboženským mystikem — tak mocné bylo v letech 30tých náboženské hnutí. Po Gogolu největší básníci vždy hloub a hloub vnikají v duši ruského lidu, vždy určitěji a určitěji poznávají potřeby ruské společnosti všech vrstev: Iv. Turgeňev, Dostojevský, Pisemský, Grigorovič, Gončarov, Ostrovský — všichni vystupují se svými prvými plody v letech 30tých a 40tých, ve kterých i ruch slavjanofilský je nejmocnější. Básníci ovšem předstihli slavjanofily realismem, než o to tu neběží, nýbrž o důkaz, že směr slavjanofilský přirozeně a nutně v letech 30tých se vyvinul, čehož zajímavým dokladem je právě národnictví ruské poesie, jímž i romantism i realism v té době počal se bráti.

Západníci účastnili se těchto studií, ale ovšem směrem svým a svým způsobem. Západnictví svou podstatou dbalo více o pokroky věd, Evropou posud vypracovaných, v oborech historických pak více skepticky a negativně si vedlo v tom, co se týkalo ruské stařiny a ruského bytu. V politických, hospodářských a literárních otázkách západníci, jak pochopitelně, pracovali nejpilněji; nejméně pouštěli se ve studia bohoslovecká. Nenalézáme na této straně tak soustavného filosofického základu, jaký Kirějevský a Chomjakov zbudovali slavjanofilům. *Čaadajev* podal sice jakýsi filosofický podklad západnictví, ale utkvěl na — katolictví. Zajímavý to ruský projev onoho katolického hnutí, jež tehdy v Evropě se šířilo, a z doličeného poměru pravoslaví a katolictví dobře pochopitelný. V literární kritice *Bělinský* slouží západnímu směru. Právníci *Čičerin*, *Kavelin*, historik *Solovjev* a j. vystupují proti slavjanofilskému pojmání *Aksakovů*, *Běljajeva*, *Leškova* a j.

71. Že slavjanofilství tak veliký důraz kladlo na národnost, jest pochopitelné. Po válkách napoleonských všude v Evropě jednotliví národové probudili se k určitějšímu vědomí své samobytnosti. Tento vývoj národního citu a sebevědomí přirozeně byl spojený a připravovaný s církevním vývojem křesťanských národů.

Původně sjednocená církev byla nenárodní a římská církev posud je nenárodní, nejen tím, že se pravidlem přidržuje mrtvé

latiny, ale více svým učením a svou organizací na neomylnosti papežově. Východní církev, neuznávajíc viditelné hlavy církve (24), přirozeně rozdělila se na jednotlivé církve národní a státní přes to, že s počátku Cařihrad byl východníkům centrum unitatis. Avšak když Turci podmanili si balkánské národy, jak už jsme ukázali, na Rusi vědomí národní a církevní splynulo, silic jedno druhé. Zároveň však rozšiřovalo se národní vědomí ruské ve slovanské tím, že Rusko, jakožto největší pravoslavný stát, stalo se ochráncem pravoslavných národů a jejich politickým a záhy i duchovním vůdcem. Od těch dob pak vždy více a více východní otázka stávala se otázkou ruskou. A protože většina balkánských národů byla slovanská, Rusko stalo se přirozeně ochráncem jižních národů slovanských.

Tento vliv církevního rozkolu na vývoj národního sebevědomí Kirějevský poznal. Slyšeli jsme zajisté (22), že prý odtržení Říma a západu od jedné církve stalo se i tím, že národní zvláštnosti římské zvítězily nad vírou. Rusko a slovanský svět prý proto zůstaly věrny pravé víře, že jejich národní vlastnosti jaksi obzvláště byly způsobilé pro pravé křesťanství. Proto pravá víra, pravoslaví, a slovanský resp. ruský charakter jsou Kirějevskému jedno a totéž; v tom sdílí úplně mínění starší Moskvy a éry Mikulášovy.

Kirějevský však — také jsme to vytkli (21) — nedosti dobře posoudil skutečný poměr křesťanství a národnosti; nepoznal, jak v té příčině západ se vyvíjel a zejména nepoznal významu české reformace. Na západě totiž po odtržení východní církve moderní národnosti také se vyvíjely samobytněji tou měrou, kterou racionalism na Rusi se šířil, a dokonce pak česká a podobně pozdější protestantská reformace vedla k jednotlivým národním a státním církvím. V té příčině vývoj Ruska a západu byl současný. Co však obzvláště slovanských národů se týká, právě církevní vývoj českého a ruského národa dál se podobným směrem, k čemuž záhy i politické příčiny se pojily, jak *Palacký* dobře ukázal, upozorniv na prvky panslavismu, tající se v hnutí husitském.¹⁾

V tomto století však a, jak už řečeno, zejména válkami napoleonskými národní duch všude se vzpružil, národní idea stala se mocnou sociální a politickou silou. Národní sebevědomí

¹⁾ Palacký, Dějiny, 3. vyd. III., 1, 308 a III., 2, 114.

pak nezakládáno již, jak v starší době, pouze na náboženství, ale na širokém základě všeho kulturního života vůbec. I národové slovanskí dospěli k určitějšímu a pevnějšímu sebevědomí, a tou měrou pozměnila se i starší panslavistická idea, pokud totiž tímto jménem označiti lze nejrůznější ideje o duchovním sjednocení národů slovanských, kteréžto ideje v době t. zv. znovuzrození zároveň s ideou národnostní u všech Slovanů vznikaly. O tom mluví zde není místa, nás jen zajímá, jak slavjanofilství k otázce národnostní a panslavistické se postavilo.¹⁾

Na Rusi obzvláště velikým hnutím r. 1812 národní sebevědomí ruské proti posavadnímu vlivu francouzskému se vzpouzilo; nadšení bylo obecné, a ne jeden spisovatel ruský chopil se zbraně. V literatuře směr protifrancouzský byl velmi silný; vzpomeňme jen Glinky (S.) a jeho „Ruského Věstníka“, válečných písní Žukovského, Davydova, mladého tehdy Puškina a mn. j. Tímto uvědoměle národním směrem brali se slavjanofilové. Kirějevský ovšem, jak právě řečeno, stál ještě více na nábožensko-kulturním stanovisku; mluví sice i o „slovanském světě“, ale neurčitě a nejasně. Ale pozdější slavjanofilové vždy více a více stávali se národními, tak že mnohým Kirějevského ideál po sjednocení křesťanstva omezoval se brzy na sjednocení slovanských národů. Přece však si to sjednocení hlavně na pravoslavném základě, ovšem neurčitě, představovali.

Nějakého určitějšího politického programu první slavjanofilové neměli; všichni ovšem si představovali, že Rusko by bylo v čele národů — ale jak a na jakém vlastně základě, o to slavjanofilové ve svém romantismu mnoho se nestarali. Také nemohli, proto že ostatního světa slovanského neznali, jak zase navzájem ostatní Slované, mimo Poláky, neznali Ruska — ostatně v té příčině posud stav věcí valně se nezměnil.²⁾

¹⁾ O slovanské literární vzájemnosti, o počátcích slavistiky a panslavismu viz N. Sl. VIII.: Slované — vzájemnost odd. III. Srv. stať *Pyšinovu* o znovuzrození v historii literatur slovanských a rozmanité zprávy ve spise Kočubinského: *Адмиралъ Шишковъ и канцлеръ гр. Румянцевъ. Начальные годы русскаго славяновѣдѣнія. 1887—88.*

²⁾ V té příčině charakteristické jsou poznámky cara *Mikuláše*, napsané k odpovědem *Iv. Aksakova* na otázku, jež mu dala policie r. 1849. O panslavismu slavjanofilů car napsal: „... pod rouškou soucitu k domnělému uhnětění slovanských plemen tají se zločinná my-

Slovanská otázka řešila se tudíž prvými slavjanofily velmi romanticky, to jest velmi nekriticky a velmi nepřesně. S bytem a vývojem ostatních slovanských národů zabývali se slavjanofilové málo, opravdověji jen s Poláky a Čechy. Nejvíce ovšem musili se obíratí polskou otázkou, jak to historický vývoj sousedních států, ruského a polského, vyžadoval. Již *Samarin* a *Hilferding* věnovali otázce této zvláštní pozornost a posud otázka tato je kámen úrazu všech slovanských teorií.

V Polsku proti Rusku stojí katolicismus a v tom je veliký význam polské otázky. Katolicismus, jak už s dostatek víme, je posud hlavní soupeř pravoslavného Ruska, soupeř tou měrou mocný, kterou Rusko o pravoslaví se opírá. Sousedství Rusův a Poláků jest oběma národům živé momento velikého rozdělení církve, — všecku důležitost, kterou má pro svět křesťanský toto rozdělení, má do sebe otázka polská.

Jako na Rusi, tak i v Polsku myslitelé vždy s touto hlavní otázkou se zabývali, vždyť boj katolicismu a pravoslaví hlavně na polské půdě se odehrával. Tak sobě vysvětlíme znamenitý fakt, že zároveň s ruským slavjanofilstvím v polské literatuře a filosofii zrodil se polský messianismus. Nešťastný osud vlasti a dokonce pak rozdělení, naděje, čerpané z Napoleonské politiky a vedoucí k revoluci r. 1831, roznitily Poláky a nutily ku přemýšlování o budoucnosti národa. I vzniklo učení t. zv. messiánské, dle něhož polský národ na základě katolicismu, staršího neb reformovaného, sjednotí Slované a člověčenstvo. To, co Kirějevský očekává od pravoslaví a Rusů, *Mickiewicz*, *Slowacki*, *Krasinski* a j. očekávají od katolicismu a Poláků¹⁾. Není také pochybnosti, že polský messianismus do značné míry měl vliv na ustálení ruského slavjanofilství.

šlenka o povstání proti zákonné moci sousedních a částečně i spolčených vlád, taktéž o obecném sjednocení, které očekávají ne od božího dopuštění, ale od odboje Rusku zhoubného“. O panslavismu Aksakov sám napsal, že veň nevěří a že více, než všemi Slované, zajímá se Ruskem; k tomu car dodal: „správně, neboť vše ostatní je fantazie; Bůh sám může určit, co se připravuje v dálné budoucnosti; ale kdyby i shluk okolností dovedl ke sjednocení (Slovanů), bude na záhubu Ruska.“ Srv. *Ив. Сепр. Аксаковъ въ его писмахъ. 1888, II. sv.*

¹⁾ V této souvislosti dlužno posouditi četné polské pokusy o filosofii dějin, jak na př. *Cieszkowského*, *Wronského*.

Při studiu otázky české slavjanofilové navázali na staré slabé styky našeho husitství a bratrství s východní církví. Kirějevský viděl v husitství a bratrství vzpomínku na pravoslaví a po Kirějevském tato theorie soustavně vypracována od *Felagina, Hilferdinga* a j. Že theorie tato není docela správná, jsme již pověděli (30, srv. 57); pravého jádra české otázky slavjanofilové nepoznali (60), ač náš *Palacký*, vykládaje dějiny české v pravdě filosoficky, její pravou podstatu byl poznal. Avšak slavjanofily mátlly v té příčině ideje o pravoslaví. Než v tak nesnadných a důležitých věcech rozum snadno bloudí a každého z nás do značné míry svádějí city, které nás vychovaly, ideje, se kterými jsme vyrostli; nezbývá než hledati upřímně pravdu. A pravda o slovanské otázce je nesnadná. Veliký kus té pravdy odhalí, kdo správně a objektivně posoudí tři hlavní církve křesťanské, k nimž národové slovanští se přihlásili. To jsme již pověděli (24). Zde ještě upozorniti chceme, jak vynikající představitelé slovanských národů v stejné době otázku tu různě řešili. Ruští slavjanofilové prohlašují za náboženský a tudíž i za filosofický ideál pravoslaví, polští messianisté vidí jej v katolicismu, naši nejlepší čeští myslitelé, *Palacký* a *Havliček*, nade všecko stavi reformaci českou a zejména *Palacký* určitě formuloval problém, přiznav se k ideám našeho bratrství.

I západníci ovšem byli národní a vlastenečtí, neméně než slavjanofilové; mnohý západník byl snad i lepší ruský člověk než leckterý slavjanofil; v tom oba směry se nerozcházel, jak pěkně pověděl *Gercen*: „Měli jsme“, praví, „jednu lásku, ale ne jednakou, srdce bylo jedno, ale jako Janus neb dvouhlavý orel dívali jsme se v různé strany.“ Že však přec mezi oběma stranama vznikly časem spory a že se dokonce i vlastenectví podezřívalo, charakterisuje snad více vědeckou nevyspělost, než osobnosti. Západníci ovšem nezbožňovali staroruskou osvětu a taktéž se jim nelíbil „český“ panslavism.

72. Jestliže jsme ukazovali, jak slavjanofilství vznikalo za obecné a zejména i ruské reakce proti principům revoluce, není tím ovšem nijak řečeno, že slavjanofilství samo v sobě je reakcionářské a nepřitelem vědy a filosofie. Naopak.

Slavjanofilství, jak snad už s dostatek vyniklo, bylo učení podstatně filosofické a bylo přímo pokus o novou, samostatnou

filosofii ruskou. Pravoslavím, jehož se drží, nerozuměl ani Kirějevský ani vynikající jeho následníci, učení a řády existující státní církve ruské, nýbrž jakési ideální pravoslaví, právě tak, jak messianisté polští hlásali romanticky konstruovaný katolicism. Kirějevský ve všem a všude je tolerantní, snaží se k západu býti spravedlivým; vždyť osnovná jeho idea jest usmířiti západ s východem. Pokrokové ideje se stejně sílily, přecházejíce vždy více a více v krev vrstev pořád širších, vněšnost a polovičitost dob Petrových zvolna se ztrácely, ztrácely se krajnosti, ale ideje zůstávaly a působily. Největší spisovatelé popetrovské doby od *Lomonosova* až po *Karamzina* šli po dráze Petrem vytknuté. Slavjanofilové brali se touž dráhou.

Filosofie na Rusi ujímala se zvolna. Jako v západních zemích vyvíjela se s počátku v theologii a s theologií, jakož posud na duchovních akademiích má četné a vynikající přívržence. Mimo theologii filosofie na Rusi posud hlavně implicitě v různých odborných pracích vědeckých se tají; jako předmětu o sobě samostatnému méně dobře se jí dařilo. Rusové ovšem musili právě v různých vědách pokračovati a proto ku pěstění filosofie in abstracto nezbylo jim času. Poměrně silný byl vliv filosofie literární kritikou; úryvkovitě a skizzové filosofování lépe odpovídalo duševním potřebám; zajisté posud na Rusi má literární kritika veliký vliv a význam. Konečně charakterisuje Rusko, že právě jeho největší básníci, zejména realisté až po *Tolstého* v pravém slova smyslu svými pracemi filosofovali.

Kromě toho, jak už vzpomenuto, od dob Petrových filosofie západní na Rusi se šířila. Petr sám, jak známo, od *Leibnize* mnohému se přiučil, měltě *Leibniz*, jak sám praví, jakožto Slovan interest o budoucnost Ruska. Po *Leibnizovi* na Rusi vliv *Wolfovy* filosofie zavládl (hlavně *Lomonosovem*), ale byl brzy překonán francouzskými encyklopaedisty, k nimž i angličtí filosofové se družili. Překládalo se za *Kateřiny* i ještě později o překot, ale bez plánu ovšem a soustavy; tu byl přívrženec *Lockeův*, zde zase *Jakuba Böhme*, — všem šlo o poznání a rozšíření ideí západem vypracovaných, to bylo společné vodítko. Při tom se chvátalo a kvapilo, tudíž ku pilnějšimu a delšímu studiu nebylo ani času ani chuti, byl to čirý eklek-

ticism. Tak jest vyložiti, že žádný znamenitější filosof neměl a vlastně posud nemá školy, tradice. Obecný byl interest v opravě společenských řádů; proto zajímali více ti filosofové, kteří o organizaci společnosti a historických problémech hloubali, zajímal na př. Beccaria i Bentham, ale málo zajímal Kant. Přišla reakce porevoluční; jí dotčená úryvkovitost a nesoustavnost jen se stupňovala. Přišla národní válka, šířila se antipathie proti Francii — vliv německého a anglického myšlení zavládá, Hegel a Schelling zaujali mysli, a hlavně tím, že sami neměli přesné metody a že obírali se předměty tehdy zajímavými. Hegel dával hravě celý svět myšlenek, dával na oko krásný svět myšlenek, a to se líbilo, líbila se nezkušeným a ku přesné filosofické práci nezvyklým Rusům větrnost, líbila se rozhárancům absolutnost, kterou Hegel svým ideám připisoval. A Schelling líbil se právě zase svou nepřesností a, možná, i rozháraností, nereálností, kterážto rozháranost a nereálnost i jiným slovanským národům, nejvíce Polákům i nám Čechům se zamlouvala¹⁾.

Proti této německé pokantovské filosofii a hlavně proti Heglovi směřuje slavjanofilství Kirějevského. Protiheglovský pokus Kirějevského je parallélní obdobným pokusům, učiněným v Německu samém, a ovšem Kirějevský k tomu z Němce Schellinga měl popud.

Pokus Kirějevského, založiti osnovy samostatné ruské filosofie, co do učení pokládáme potud za zdařený, pokud dal výraz těm filosofickým a hlavně ethickým ideálům, které pravoslavi v Rusku v běhu tisíciletí bylo vypracovalo.

V metodě však a v některých jednotlivostech učení Kirějevský je Heglovcem, přes to, že Heglovství odmítá; mnohé ideje jsou jemu a Schellingovi společny²⁾. Ve filosofii častěji se stává, že stojí myslitelé velmi příkře proti sobě, ačkoli právě metho-

¹⁾ *Gerzen* přirovnává Hegelism k byzantijské theologii, ne zcela bez práva; Kirějevský v Hegelismu viděl vhodný přechod k mystice.

²⁾ V té příčině nesmí se shoda mnohých učení přepínati. Jestliže na př. Schelling jako Kirějevský učil, že každý národ má svůj zvláštní úkol, tedy nesmí se při tom na vliv Schellingův mysliti. Za to patrnější je vliv Schellingova učení o zjevení a jeho poměru k filosofii, Schellingovy názory o pohanství a konečně mínění Heglovo o abstraktnosti řecké filosofie, o Římu, muhamedanismu a částečně i učení o trojici.

dou a celkovým směrem myšlení jsou si velice blízcí. Jako v Rusku, tak i v Německu filosofie postavila se proti Heglovi a právě jeden z hlavních odpůrců Hegla a pokantovské německé filosofie vůbec, *Schopenhauer*, vši svou methodou, svou mystikou i učením náleží vlastně k těmž směru a ovzduší myšlenkovému, ke kterému Hegel a Schelling náleželi.

73. Závěrečný soud svůj o Kirějevském shrneme v tento smysl.

Novější filosofie ve svém starém sporu s theologii v době po francouzské revoluci hledá podstatu pravého náboženství, pravého křesťanství, na němž by se společnost trvale organizovala.

Kirějevský, pokládaje náboženství za základ vši osvěty, uznává dle tří hlavních křesťanských církví troji typ kulturní: římsko-románský, protestantsko-germánský a pravoslavno-slovanský. Každý z těchto typů sám o sobě dle Kirějevského jest jednostranný, nedokonalý, pouze synthese všech tří dala by typ plný, celý, dokonalý; i představuje si tudíž, že sjednocení východu a západu vésti má k žádoucímu novému typu kulturnímu, v němž ovšem pravoslavno-ruský prvek by převládal a byl základem. Neboť v pravoslaví, tak Kirějevský věřil, vyvinul se náležitý mravní život, pouze rozumový vývoj se opozdil z nahodilých historických příčin. Dle toho sjednocení východu a západu nemůže znamenati nežli prodchnutí západní osvěty náboženským a mravním duchem Ruska.

Katolicism a protestantism Kirějevský zavrhoval. Obzvláště pak staví ideály pravoslavi proti katolicismu, jenž tehdy v celé Evropě počal se zmáhati. Kdežto však myslitelé západní, odříkajice se jednostranností revolučního racionalismu, vraceli se k starším principům katolickým nebo protestantským, Kirějevský viděl vadu v těchto starších principech samých. De Maistre na př. myslil, že revoluce vznikla pouze tím, že se Francie vzdálila od katolicismu; Kirějevský viděl vadu v katolictví samém. Katolicism sám v sobě je dle Kirějevského racionalistický; katolicism musil dle Kirějevského nutně vésti ku protestantismu a musil nepřimo zploditi revoluci. Revoluce dle Kirějevského nebyla než smutný důkaz, že Evropa stojí na lichém základě náboženském. A ten lichý základ je právě katolicism, neboť protestantism, dle jeho mínění, není vlastně

již náboženství, nýbrž filosofie. Kirějevskému je tedy katolicism velikou protivou pravoslavi, nikoli protestantism; není dle Kirějevského protestantism nežli nejvyšší stupeň promyšlené nevěry, která se Schellingem sama sebe ztratila.

Kirějevského slavjanofilství je pokus o filosofii v duchu pravoslavném, jež by hlavně čelila katolicismu a tím způsobem byla přímo odpovědí na filosofii *Čaadajeva*, lnoucí ke kato-
lictví. Protestantism jakožto holá negace dle Kirějevského do-
spěl důsledně k negaci sebe sama, slavjanofilství musí tudíž
čeliti pozitivnímu nepříteli, Římu, papežství. Úkolem Ruska a
Slovanstva bylo mu dle toho překonati Řím; tím ruská filosofie
— slavjanofilství — spasiti má člověčenstvo

Prohloubiti a projasniti tyto myšlenky Kirějevského, bude
úkolem budoucích studií, a k tomu konci napřed rozebereme
učení čelnějších slavjanofilů, čímž i historický vývoj slavjano-
filství určitě bude vymezen. Vedle slavjanofilů pak i k ostatním
slovanským myslitelům a konečně i k neslovanským přihlédneme.

