

III. Etické transcendence ruské literatury

První díl *Mrtvých duší* (1842) N. V. Gogola končí známou lyrickou digresí: „Neletíš, Rusi má, jako ta rychlá, nedostižná trojka? Končí se silnice pod tebou, burácející mosty, všechno necháváš daleko vzadu. Stanul pozorovatel ohromený božským zázrakem; není to snad z nebe seslaný blesk? Co znamená ta hrůzyplná rychlost? Jaká neznámá síla je skryta v těch nevidaných koních? Koně moje, jací jste vy koně! Máte snad víchr v hřívách? Hraje ve vás každá žilka? Jen uslyšeli nad hlavou známou píseň, svorně napjali měděné plece, téměř se odpoutali od země a sliti v přímku vznášejí se ve vzduchu – letí trojka zapálená boží jiskrou. Kam letíš, Rusko? Pověz. Neodpovídá. Divukrásně zvoní rolničky, prudkostí víchru se řítí a sviští roztrhaný vzduch; Rusko se žene vpřed a s nelibostí mu ustupují z cesty ostatní národy a říše.“¹ Tato pasáž se ovšem vykládala různě: jako projev vlastenectví, jako jasnozřivá vize i jako velkoruský šovinismus. Rusko je tu ukázáno jako tajemná sfinx, jejíž hádanka není dosud rozluštěna. Nikolaj Berd’ajev v esejí *Duše Ruska* (1915) vychází z myšlenky, že Rusko nelze racionálně pochopit; jak říká básník F. I. Ťutčev, lze v ně pouze věřit. Rusko je nejanarchičtější země na světě a ruský lid je apolitický; ruský stát vlastně vznikl z vůle pozvaných Varjagů (vikingů, Normanů), Rusové sami se moci báli jako nečisté síly. Duše Ruska spočívá v ženském principu, čeká na svého ženicha a oplodnitel (ruská pasivita). Rusko je však současně nejbyrokratičtějším státem na světě, Rusové se všeho vzdávali, především svobody, jen aby udrželi svůj stát. Rusku je cizí nacionalismus (Rus se někdy stydí za to, že je Rusem), současně je však Rusko zemí nejbrutálnějšího nacionalismu. Z těchto rozporů prý vychází bloudění Rusů, jejich nestálost a neschopnost přizpůsobit se normě. Odtud tak častý typ poutníka (strannik, skítalec) – skutečného i duchovního. Rusko je podle Berd’ajeva předurčeno stát se sjednotitelem lidstva a plnit mesianistickou úlohu, když do sebe přijme více Evropy; kultura se pak stane světovou, univerzální a Rusko jako prostředník Západu a Východu v ní bude mít klíčovou funkci. Právě F. M. Dostojevskij symbolizuje rozpornou tvář Ruska (lík Rossii), její extrémismus: Rusko jako by vždy chtělo jen andělskost a zvířecnost a nedostatečně v sobě odhalovalo lidskost.² Také D. S. Merežkovskij (1866–1941) vidí symbol Ruska v Dostojevském: je pro něho prorokem ruské revoluce, stejně jako pro Lenina je Tolstoj jejím zrcadlem; každý však myslí na jinou revoluci a jiné mají být i její hybné síly. Merežkovskij vychází z myšlenky, že Dostojevskij byl revolucí pod maskou reakce. Rusko směřuje k univerzalitě: Petr Veliký jí dal formu racionální, Puškin estetickou a Dostojevskij náboženskou.³

Tradičně protikladné představy Orientu a Okcidentu se snažila překonat různá pojetí: zakladatel brněnské literárněvědné slavistiky Frank Wollman v pojetí medi-

teránního kulturního typu jako společného ohniska, akademik N. I. Konrad ve studiích, které směřovaly proti evropocentrismu a ukazovaly na podobnosti vývoje v Evropě, Číně a Japonsku.⁴ Nicméně ruské specifikum existuje. Je spojeno s církevním schizmatem roku 1054 a s tatarským vpádem ve 13. století, s rozkladem jednotné Kyjevské Rusi a s narušením kontinuálního politického a kulturního vývoje. I když svazky s ostatní Evropou nebyly zcela přerušeny, přece jen se oslabily kulturní souvislosti. Rusko se ocitlo jinde než ostatní Evropa. Současně však nelze nepřiznat, že se stalo ochranným valem Evropy a že do sebe vstřebávalo energii východních nájezdníků. Z představy Ruska jako krajní výspy křesťanství vyrůstala i představa o jeho spasitelské úloze. Po dobytí Cařihradu Turky (1453) se stává aktuální idea Moskvy jako třetího Říma, po němž „čtvrtý už nebude“. Z dějinné danosti, která spočívala v oddělení Ruska od ostatní Evropy, vycházejí dvě koncepce, jež proti sobě stojí jen zdánlivě: na jedné straně snaha dohnat Západ, na straně druhé zdůrazňování vlastní výjimečnosti a mesianistické úlohy. Tyto představy v hloubce ruského myšlení nejenže nezanikly, ale nabyly různých historicky a ideologicky podmíněných podob.

Jedním ze zvláštních rysů ruského myšlení a ruské kultury se stala **podvojnost, dualita**, paralelní vývoj ve dvou protikladných variantách. Zmíněná opozice Rusko – Evropa je z nich nejzřetelnější. T. G. Masaryk to v proslulé pasáži o ruském mnichovi v knize *Rusko a Evropa* vyjádřil takto: „Přehlížíme-li vývoj od Petra, vidíme, že Rusko je rozdvojeno ve dvě poloviny, v Rusko staré s kulturou předpetrovskou a Rusko nové, evropské...Na rozdíl od hlavních měst, zejména Petrohradu, je venkov, je vesnice ruská. Panský dům si zařídil aristokratický statkář po evropsku; právě tak jsou stále se množící továrny na venkově evropské oázy...Znám hodný kus civilizovaného i necivilizovaného světa, ale musím doznat, že Rusko mi bylo a je nejzajímavější zemí; návštěva v Rusku mě mnohem více překvapila, ačkoli jsem Slovan, než návštěva v kterékoli jiné zemi.“⁵ Masaryk vidí Rusko takto někdy na počátku 20. století; od té doby se mnoho změnilo, ale význam tématu „Rusko a Evropa“ se nijak neoslabil.

Rusko–Evropa však zdaleka není jedinou dualitou v ruské kultuře a myšlení. Povaha dualit se měnila, neboť kultura není pouhé opakování starého, ale transformace starého se stálo vzpomínkou na minulost. J. Lotman a B. Uspenskij se domnívají, že objektivně jsou transformace kultury spjaty s minulostí tím silněji, čím silněji jsou předtím vyvraceny. To se promítá do podvojnosti pohanství–křesťanství, západní–východní křesťanství, starověrectví–ortodoxie, patriarchální Rusko – nové (Petrovo) Rusko. Osip Mandelštam (1891–1938) označil kdysi ruštinu za helénský jazyk: ze dvou hladin bytí v řeckém umění – exoterické (modely snadno převoditelné do jiných jazyků) a ezoterické (modely úzce spjaté s fyziologií jazyka) – převzala latinská (evropská) vzdělanost model exoterický, zatímco východní Slované převzali i hladinu ezoterickou, neboť Řecko vnímali bez latinského prostřednictví. Zásadní význam pro ruskou kulturu mělo pokřesťení v 10. století. S liturgickými texty přicházelo na Rus písmo vypracova-

né původně pro Velkou Moravu a používané zde a u jižních Slovanů. Není přímého dokladu, že by východní Slované předtím rozsáhleji užívali nějakého druhu písma. V Životě Konstantinově se sice mluví o „ruských písmenech“ viděných na Krymu, ale mohlo jít o gótské runy, neboť, jak známo, pojem Rus, pův. ruotsi, označoval varjagy, vikingsy, členy ozbrojených knížecích družin (odtud kořeny „rus“ a „ros“, nebo původně skandinávská jména Olga – Helga, Vladimir – Waldemar). Narážíme zde na další dualitu: mluvený, obecně východoslovanský jazyk a skrze církevní texty importovaný jazyk jihoslovanský (staroslověnština, církevní slovanština). Podvojný charakter ruské kultury lze sledovat i v transformacích literárního jazyka. Například použití aoristu v Životě protopopa Avvakuma (1672–1675) je spojeno se starověrci, s časem věčným, nehybným, božským, zatímco perfektum s časem pomíjivým, s časem „d'ábelských“ reformátorů–nikonovců.⁶

Těchto několik příkladů duality ruské kultury vyvolává přirozeně otázku: proč právě v Rusku? Pozice této země na výspě Evropy v neustálých tlacích vedla k přijetí kolektivnosti, skupinovosti života a k potlačování jeho individuálnosti. Odtud vyplývá i určitá nevyváženost, nerozhodnost, kolísavost a apriorní nedůvěra k individuálním modelům, snaha dojít k „objektivní“, nadindividuální variantě. Dualita jako projev tohoto váhání předpokládá výběr ze dvou možností. Právě princip výběru je pro ruské myšlení typický. Je zafixován již v Nestorově letopisu v dlouhé pasáži, která líčí christianizaci Rusi, resp. situaci, kdy si kníže Vladimir vybírá z různých náboženských systémů. Přijetí jednoho či druhého mělo ovšem mocensko–politické pozadí. Vladimir jedná naprosto utilitárně: muslimany odmítá kvůli obřizce, zákazu jíst vepřové maso a pít alkohol, neboť „Rusům jest pítí rozkoš, nemůžeme bez toho býti.“⁷ Odmítá i víru křesťanskou ze Západu, judaismus (přičemž musí vyslechnout převyprávění a interpretaci Starého zákona) a nakonec přijímá křesťanství řecké (byzantské), protože i jeho babička Olga přijala odtud křest pro sebe a některé své lidi. Když obléhal město Korsuň, zásobovali se obránci vodou, kterou odváděli ze vzdálené studny potrubím; jeden korsuňský zrádce informoval Vladimíra a ten odpřisáhl, že přijme křest, pokud informace povede k pádu města. Výkopem přeřali potrubí a město se vzdalo. Stejně extrémně jako prosazoval pohanství, zaváděl křesťanství: „Vydal opět Korsuň Hřekům za věno pro císařovnu, a sám přišel do Kyjeva. Jakmile tam přišel, poručil modly vyvrátiti, některé rozsekati, a jiné v oheň uvrhnouti: Peruna pak poručil přivázati koni k chvostu a vléci s Hory po Bofičevu na potok, a dvánácte mužův ustanovil, aby jej bili proutím; a to ne proto, jako by dřevo cítilo, ale na potupu běsu, jenž oklamával tou podobou lidí, aby odplatu dostal od lidí. Velký jsi Hospodine, divní skutkové tvoji: včera ctěn od lidí, a dnes potupen. Když pak jej vlekli po potoku k Dněpru, plakali proň nevěrní lidé, neb ještě nebyli přijali svatého křestu.“⁸

„Prvním ruským filozofem“ bývá tradičně nazýván Petr Jakovlevič Čaadajev (1784–1856). Kosmopolitní šlechtic, ruský důstojník, který vstoupil do poražené Paříže po napoleonských válkách, obdivovatel anglické konstituční monarchie

a evropského katolicismu, filozof Schellingova ražení, který ovlivňoval dobovou ruskou literaturu po několik desetiletí, zanechal nevelké filozofické dědictví: v podstatě sedm dopisů vydaných vcelku až roku 1935 a Apologii bláznovu (psáno 1837, vyd. 1906, moderní český překlad listů i apologie z r. 1987). Kamenem úrazu byl již první *Filosofický list* (Философическое письмо) adresovaný Jekatěrině Panovové (byla pak svým manželem poslána do ústavu choromyslných), uveřejněný v časopise *Těleskop* roku 1836. Smyslem všech sedmi listů je poradit adresátovi, jak má uspořádat svůj duchovní život, moderněji řečeno, jaký má být jeho světový názor. Čtenáři a dějiny si však z Čaadajejova listu vybrali především sžiravou kritiku samoděržaví, pohled na ruské dějiny jako na krvavý masakr, ale také (v *Apologii bláznově*, Апология сумасшедшего) cestu, která Rusko povede do čela národů světa (Gogolova trojka, již ustupují z cesty všechny národy). Vytrženost Ruska z kulturních tradic Východu a Západu, jeho duchovní vyvrženost je nevýhodou, ale zároveň výhodou: dává možnost vyhnout se chybám předchůdců. Negace ruských dějin tak paradoxně vede až k ruskému mesianismu. V Čaadajejovi jsou tak v zárodečné podobě soustředěny zdánlivě protikladné myšlenky dvou později klíčových hnutí – slavjanofilů a západníků, které představují další ruskou dualitu, vybírání ze dvou protilehlých možností. Ve sféře literatury takto postupoval V. G. Bělinskij (1811–1848), tehdy redaktor *Těleskopu*, který vyšel z negace ruské literatury („у нас нет литературы“), ale svou kritikou vytvořil její model (zejména statěmi o Puškinovi). Střetávání domácího a cizího jako další ruská dualita se opět jeví jako princip výběrovosti: kromě zmíněné pasáže o christianizaci v Nestorově letopisu lze tyto postupy najít i uprostřed 19. století v knize V. F. Odojevského (1804–1869) *Ruské noci* (1844). „Devět nocí“ a Epilog představují de facto všechny podstatné okruhy tehdejšího myšlení: přelidnění, odcizení, utilitarismus, tovární výrobu; Odojevskij „testuje“ různé filozofie a hledá ty nejvhodnější. Princip duality a výběru je patrný i v ruském pojetí marxismu, který je v praxi chápán jako politický návod k jednání, v teorii se však pociťuje jeho nedostatečnost – odtud pak různé pokusy o jeho spojování s nietzschovstvím a křesťanstvím (bohohledačství, bohostrůjcovství).

Dualita, kterou s sebou nese princip výběru, uvolňuje současně síly k etickému přesahu, transcendenci. Neuspokojení z individuálních modelů života vede k pokusům o „vystoupení“ z klasických myšlenkových útvarů a kategorií k služebnosti vyšším cílům (Gogolovo nadšení státní službou – viz dále) nadosobní povahy. Odtud tíhnutí Rusů k různým utopiím, jakási permanentní revolučnost spjatá s lámáním rámců tradičních hodnot. Etický vztlak (B. Mathesius) typický pro ruství a ruskou kulturu má své příčiny v dualitě a výběrovosti ruského myšlení tvořícího se často v historických tlacích, ochotného spíše „testovat“ cizí doktríny a vybírat si z nich než užívat útvarů vlastních. Vystupování z tradičních rámců se děje v několika rovinách. Jednou z nich je tradičně ruské překonávání literatury, které se projevuje: 1. jako lom žánrových hranic vnitřní transformací literárního žánru. Takto například ze sentimentálního cestopisu A. N. Radiščeva *Cesta z Pe-*

trohradu do Moskvy (1790) vzniká politický pamflet, který autora přivedl ke katastrofě. 2. Přechod od poezie k próze a věcné literatuře. Takto postupuje např. A. S. Puškin, který uniká z „čisté“ poezie k próze a pak k historii (История Пугачева); takto ostatně unikl z umění i carský historiograf N. M. Karamzin (1766–1826). 3. Cesta od milostného románu k společenskému traktátu je charakteristická např. pro román *Co dělat?* (1862) od N. G. Černyševského. 4. Vytváření memoárového, deníkového žánru, např. v Deníku spisovatele (1873, 1876–77, 1880–81) F. M. Dostojevského, obrovský vzrůst významu statických žánrů – mravoličného románu, črty, kroniky. V podstatě každý ruský spisovatel pocítil nutkání opustit svíravý rámec estetiky a udělat průlom do etiky, podříditi estetiku etice. **Umění se pak v Rusku často užívá jako pouhý nástroj, prostředek maskující vyjádření etiky, morality.**

Dokladů pro toto tvrzení je řada: publicistický ráz ruské literatury jako celku, fakt, že ruská literatura suplovala filozofii, vědy a politiku: v literatuře se dalo před cenzurou leccos skrýt do „estetického“ hávu. Sami ruští spisovatelé se vyjadřovali v tom smyslu, že užívají literaturu jen jako formu vhodnou k vyjádření reality: většina z nich se prohlašovala za etiky, moralisty, proroky a vizionáře a plynule přecházela k traktátům. K Dostojevského Deníku spisovatele se řadí díla L. N. Tolstého, který od dvou románů – *Vojny a míru* (1865–69) a *Anny Kareninové* (1875–1878) – přešel k etickému traktátu *Vzkříšení* (1899) a k filozofickým úvahám. Dokonce i traktát o umění *Co je to umění?* pojal jako pojednání nikoli o estetice, ale o etice: právě z těchto pozic odmítl celou modernu. A. Solženicyn, autor uměleckých děl z 60. let, jako jsou prvotina *Jeden den Ivana Děnisoviče* (Один день Ивана Денисовича, 1962), *Případ na stanici Křečětovka* (Случай на станции Кречетовка, 1963), *Matřjonina chalupa* (Матренин двор, 1963), *Pavilón rakoviny* (Раковый корпус, 1968) a další, uniká v politickém tlaku k publicistice a míří k syntéze s publicistikou a dokumentem v *Souostroví GULAG* (Архипелаг ГУЛАГ, 1973). Právě v tomto díle nacházíme ještě jednu dualitu. Je budováno jako zřetězení detailů, individuálních konfesí spojených auktoriálním vypravěčem a jeho detailní analýzou každodenních prožitků; zpočátku se zdá, že se děj bude pohybovat v určité chronologii, ale z rozsáhlého materiálu vyplývá, že to není možné. Nesouměřitelnost statického kronikově mravoličného podloží a stovek vzrušujících detailů je zcela zjevná. Autentická výpověď rozrušuje „objektivní“ tok popisů a román jako by vstává z kronikového řečiště a vztyčuje se do podoby konfesního románu. Tato narativní oscilace mezi nehybným základem a vzlínající silou konfese je žánrovou dominantou tohoto textu. Jedna materiálová vrstva generuje druhou; obě jsou navzájem spojeny, ale společně reflektují další tematická navrstvení. Autor se přesto snaží integrovat strukturu své narace autorským vypravěčem a osobitou strategií vyprávění, stejně jako „přirozeným“ incipitem a explicitem (Bez Stalina).

Přesahování rámce, útek z literatury k moralizujícím traktátům, směřování ke krajnostem utopií jsou zvláštní ruskou transcendencí k etice, za níž se

skrývá filozofické pozadí. Přesah od estetiky k etickému ideálu je však také cestou k státnosti, nehybnosti, ke kritice každodenní lidské aktivity, která je v kosmologickém měřítku jakoby nesmyslná. V souvislosti s tím se realizuje „vystoupení“ z dějin, představa, že v běžném, tzv. normálním světě nelze žít. Toto odmítání dějin, života, reality nabývá někdy podoby šílenství. Všimněme si, kolikrát se v ruské literatuře toto slovo (сумасшествие, безумие) opakuje. O Čaadajevově Apologii bláznově (autor byl předtím prohlášen za choromyslného a lékařsky vyšetřován) jsme se zmínili a ještě zmíníme. Motivy šílenství najdeme i u básníka zdánlivě tak harmonického, jakým byl Puškin – tato harmonie je zvláště ke sklonku jeho života jen zdánlivá (viz dále). Spolu se zhutněním Puškinovy lyriky, s tíhnutím k próze a historii, s „vystupováním“ z literatury (publicistika, založení časopisu Современник) se objevuje motiv šílenství: šílenství Evžena v Měděném jezdcí (psáno 1833) a Marie Kočubejové v Poltavě (1829) nebo hlavní postavy Pikové dámy (1833) ústí do situace ohrožení rozumu, jak ji Puškin prezentuje v básni Nedej mi, bože, zešilet (1833) – hrozné není vlastní šílenství, které je často vysvobozením z mučivých stavů rozumu, ale to, co lidskou bytost očekává od krutého okolí. Vlastní úděl tvůrčího člověka vyjádřil ve verších z roku 1830: chci žít, abych myslel a trpěl. Celý život hledá Puškin kýženou rovnováhu a nachází ji v přírodě (podzim) a v cudné lásce.⁹ Rozum, myšlení je zdrojem lidského neklidu – vede k tvoření, ale také k tragédii. Neschopnost člověka rozumově se zmocnit světa, ostře pocítovaný nesoulad mikrokosmu a makrokosmu je základním rysem ruské literatury: začíná Gribojedovovým Hořem z rozumu (psáno 1824) a pokračuje v únikovém stavu šílenství (vždyť i Čackij z Hoře z rozumu byl na plese prohlášen na blázna), ve stavu, který je vysvobozením z pozemského „slzavého údolí“. Každý autor traktuje šílenství jinak a naplňuje je jiným obsahem: funguje však pokaždé jako útek, únik ze světa, jako dvojsečné vysvobození. U Puškina v Měděném jezdcí a Poltavě je výrazem nesouladu mezi člověkem a mocí, člověkem a dějinami, u Gogola v Nose (1836) a Bláznových zápiscích (1835) je navíc výrazem psychosociální kompenzace, Dostojevskij se skrze šílenství knížete Myškina (Idiot, 1868) navrácí k ideálu Krista, k archetypu prvotního křesťanství, když se v raných prózách 40. let snažil ukázat na nemožnost žít v tomto světě (Dvojník, 1848). N. S. Leskov má podobný motiv v povídce Nezištní inženýři (Инженеры–бессребреники, 1887). Nemusi to však být šílenství jako duševní nemoc. Může jít o „bláznovství“, „podivinství“, vyjadřování extrémních názorů, které bouří proti světovému řádu: sociálnímu, ale také biologickému (Tolstého *Kreutzerova sonáta*, 1891). Zcela programové vystoupení ze světa, v němž duchovně bohatý člověk nemůže žít, najdeme v Mistrovi a Markétce (publ. 1966–67) Michaila Bulgakova. V jednom kadlubu se tedy ocitá tradiční ruský extrémismus, láska ke krajnostem na straně jedné a pasivita, kvietismus na straně druhé. Etický prvek směřuje k nehybnosti, státnosti ideálu a tím k odmítnutí světa v jeho stávající podobě. Každé učení, doktrína, názor, filozofie, které se do ruského prostoru dostávají zvnějšku, se ocitají ve zmíněné dualitě a pak ve vlně

etického přesahu: nějakou dobu hledají své místo a pak – podstatně transformovány – stávají se součástí nových dualit a přesahů. Takový byl i zmíněný osud marxismu v Rusku: hledal svou podobu v politice, filozofii, spojoval se s náboženstvím, freudismem a nakonec našel nacionální polohu – navzdory veškeré dialektice – ve zbožnění nehybnosti. Tyto peripetie zřetelně vidíme v mechaničnosti G. V. Plechanova, politické aplikaci V. I. Lenina, v nietzschovství mladého A. V. Lunačarského, religiózní orientaci Maxima Gorkého i v proslulém sborníku Věchi.¹⁰

Zastavme se však ještě u L. N. Tolstého. Zdálo by se, že etický extrémismus Kreutzerovy sonáty, stejně jako nelítostné odmítnutí moderního umění, jsou až dílem stárnoucího Tolstého, zatímco mladý Tolstoj z Kozáků (1863), Sevastopolských povídek (1855–56) a Vojny a míru (1865–1869) preferoval vitalitu, tělesnost. Americký slavista G. S. Morson, autor monografie o Denku spisovatele F. M. Dostojevského¹¹, vydal v druhé polovině 80. let pozoruhodnou knihu o Vojně a míru.¹² Markantní v tomto románu jsou podle Morsona především tzv. absolutní výroky, jimiž se auktorální vypravěč vzdaluje z dosahu světa artefaktu, zasahuje do něj jakoby zvnějšku, jako omniscientní narátor, jako Bůh. **Hádanka dějin není obsažena v nových modelech myšlení, schématech, konstrukcích, ale v banálních faktech, jejichž velikost zůstává při běžném pohledu skryta** (hidden in plain view). V této souvislosti nelze neupozornit na ruskou inspiraci v románové trilogii K. Čapka, zejména v Obyčejném životě: ruská a vůbec východní skupinovitost a kolektivnost se tu promítají do chaotičnosti životních variant: „Možná se se už biologicky rodíme jako mnohost, jako takový zástup a teprve vývojem, prostředím a okolnostmi se z nás udělá víceméně jeden člověk... Je hrozné, když si člověk představí tu nahodilost života. Mohly se setkat dva jiné z milionů zárodků, a byl by to jiný člověk; nebyl bych to potom já, nýbrž jakýsi neznámý bratr.“¹³ Jestliže nejsme schopni rozumět životu v jeho nekonečných, třebaš jen potenciálních možnostech, jak můžeme tvarovat jeho mravnost? Záruku mravnosti nachází K. Čapek právě v této mnohosti, pluralitě variant.¹⁴

Etický přesah ruské literatury, neustálé znepokojené vybíhání z daných estetických rámců může být důsledkem prostředí, které nepoznalo reformaci, a tudíž ani princip osobní odpovědnosti, a proto se o ni v morálním smyslu pokouší vlastně permanentně. Nespokojenost s daným stavem společnosti ústící do negace a sarkastického šklebu nacházíme i v ruském utopickém románu a zárodcích science fiction. Úloha Jevgenije Zamjatina (1884–1937) a jeho románu *My* (1920) ve 20. století, jeho vliv na George Orwella (1903–1950) jsou známy. Málokdo však ví, že model ruské antiutopie, tedy převrácené utopie jako prostředku negace společenské reality, najdeme již u kuriózní, zasuté figury první poloviny 19. století – Fadděje Bulgarina – v jeho hořkých science fiction.¹⁵

Etický přesah se projevuje ve dvojí poloze: jednak v proslulé ruské pasivitě, jednak v prozření. První poloha je v 19. století patrná na souboji klidu a pohybu v ruské literatuře: proti věčně neukojenému pohybu, který započal ru-

ský sentimentalismus (cestopisy), preromantismus a romantismus, proti orgiím senzibility, stojí „statické“ žánry – mravoličný román a kronika. Proti pikaresknímu modelu literatury stojí pojetí morálky, proti Petrovu evropeizovanému Rusku široká etika staré Rusi. Žánr románové kroniky kultivovaný v Rusku 19. století S. T. Aksakovem, N. S. Leskovem, M. J. Saltykovem–Ščedrinem a jinými se stal nejsilnějším projevem etického vztlaku, který míří do klidové polohy. „Vystoupení“ ze světa a dějin se projevuje únikem do kronikové lokality s vlastním časem a prostorem, jež stojí proti „velkému světu“, proti „dějinnému pohybu“.¹⁶ Příslušnou literární postavou této klidové polohy, nehybnosti je Oblomov ze stejnojmenného románu I. A. Gončarova (1859), který proti podnikatelskému pohybu svého antipóda Štolce, jenž tak ztrácí vidinu ideálu, proti pragmatické Olze, která dává přednost každodenní aktivitě, staví vznešenou nečinnost a kontemplaci. Každý pohyb totiž poměřuje etickým ideálem. Dříve se ukazovalo (revoluční demokraté), že Gončarovův román je obžalobou této ruské pasivity, později se však začalo vidět, že spisovatelova kritika je dvojsečná: Oblomov svou nirvánou kritizuje evropskou ztrátu vyššího mravního horizontu, utonutí v dějinách. Takových svérázných, dumajících a filozofujících postav odmítajících nesmyslnou aktivitu najdeme v ruské literatuře více – kdysi jim říkali „zbyteční lidé“ (лишние люди). Tyto postavy a jejich „pasivní“ filozofie se zrodily už v 18. století ve sporu mezi vyznavači užitečnosti, utilitarismu (M. V. Lomonosov: Dopis o užitečnosti skla, O užitečnosti knih církevních atd.) a širším pojetím mravnosti (A. P. Sumarokov), mezi pojmy „польза“ (užitek) a „цера“ (světský shon, marnost, pomíjivost). Zastánci klidové polohy se mohli opírat také o cizí koncepce; později u I. A. Gončarova mohla svou roli sehrát i filozofie J. J. Winckelmanna, který krásu ztotožnil s klidem: „Klid je stav, který je krásě stejně jako moři nejvlastnější, a zkušenost ukazuje, že nejkrásnější lidé jsou klidného, mravného založení.“¹⁷ Toto směřování ke klidové, pasivní krásě je zřejmé nejen v Oblomovovi, ale také ve Všedním příběhu, v němž Gončarov ukazuje, jak neklidné, romantické mládí dospívá ke klidu a smíření.

Druhým polem etického přesahu je model prozření. Objevuje se u prohlédnuvšího Oněgina, v mravním vzpřimování původně pícaru Čičikova v druhém dílu Mrtvých duší, v explicitu Zločinu a trestu, v němž se vrah a prostitutka sklánějí nad evangeliem, v očištění Pierra Bezuchova a knížete Něchljudova, v Mistrově „vystoupení ze světa“ u M. Bulgakova. Pozoruhodným dokladem životnosti prozření v ruské literatuře je novela Daniila Granina Neznámý (Неизвестный человек, 1990), v níž prozření předchází zjevení z minulosti, jakési varující, genetické gesto předků. Zjevení tří vojáků, kteří přicházejí svědčit o zavraždění cara Pavla (mezi spiklenci byl, jak se traduje, i jeho syn, budoucí car Alexandr I.) a za to jsou potrestáni přeložením do různých posádek širé Rusi, vede hlavní postavu ke zkoumání vlastní minulosti a současně k odmítnutí pragmatického, mravně prohnitého systému, který vědomě rezignuje na ideál. Východoslovanské oprostění, poetika viny a vykoupení, trestu a odpuštění, oscilace mezi detailem a trans-

cententální rovinou bytí, směřování k duchovnímu pólu lidské existence, naprostý odchod od mocenských pák (vzpomeňme na legendu o záhadném zmizení cara Alexandra I. nebo na Mandelštamův verš o moci odporné jak bradýřovy ruce) – to vše je v novele ve zkratce obsaženo.

Řetězec dualita – výběr – mravní přesah – nová dualita může mít a má v ruské literatuře určité filozofické pozadí, pramenící ve východním myšlení, které do Ruska pronikalo několika proudy, last but not least, z gnóse. V buddhistické tzv. Tibetské knize mrtvých (Bardo Thödol, Vysvobození v bardu skrze naslouchání) se mimo jiné praví: „Neuvažovat o příchodu smrti, být myšlenkami kdesi daleko, zaměstnávat se nicotnostmi tohoto života – vrátit se s prázdnou by byla velká chyba“.¹⁸ Centrální myšlenkou a vůdčí ideou Tibetské knihy mrtvých tedy není smrt, respektive posmrtný mezistav samy o sobě, nýbrž – jak už ze samotného názvu díla vyplývá – vysvobození. Tím se Kniha mrtvých zcela organicky řadí k ostatním buddhistickým naukám, které všechny usilují o jedno: ukázat na nej-různější prostředky, jež mají lidé volit k tomu, aby dosáhli vysvobození... Vysvobozením (grol), zjednodušeně řečeno, se rozumí vysvobození od muk sansárové existence... Smyslem úsilí o vysvobození je tudíž vyhnout se karmovému zákonu a tím se vymanit z bludného kruhu stále nových, strastiplných existencí v šesteru stavech sansárového bytí a dospět do stavu „vyjití ze strastí (mja-*ngan-las`das*), jak se v tibetštině obrazně nazývá nirvána. Nirvána je stav bytosti dosáhnoucí nejvyššího stupně osvícení (skrt. bódhi, tib. *bjang-čhub*), tj. poznání příčin strastí, jež opět je podmínkou jejich zničení.“¹⁹ Pociťování asijského, východního myšlení bylo v Rusku vždy silné; objevuje se u V. Solovjova, A. Bělého, A. Bloka, V. Brjusova a celé generace symbolistů, v jejichž představách byla Asie něčím očistným, ale současně obávaným, byla setkáním s hrozivým, ale lákavým neznámem. O Mandelštam pokládal za průnik buddhismu i analytickou formu prózy, kterou pěstoval G. Flaubert v románu *Salammô*, jenž je prý celý napsán v japonské veršové formě *tanka*; strnulost ornamentu (rokoko, secese) – to vše je evropské aktivitě nebezpečné, cizorodé a všepohlcující. Rozum encyklopedistů, naivních racionalistů 18. století, se podle něho ještě v iracionálním 20. století ukáže užitečným.

Představy vyjadřující nespokojenost se stavem člověka a světa a hledání, jak vystoupit z dějin a prorazit začarovaný kruh, najít klid a novou existenci jsou reflexí východního myšlení, které se prolamuje do křesťanství prostřednictvím gnóse a jejich odrůd: „Cíl cesty je však také charakterizován jako země, kde vládne pokoj a klid. Pokoj či odpočinutí je nejprůzračnější pojem pro označení lidské cesty v gnósi. Objevuje se v mnoha gnostických pojednáních. Není to pokoj ve smyslu správného uspořádání lidských vztahů, pokoj jako opak boje a ničení, nýbrž je to pokoj jako opak pohybu, dění, jako splynutí s prazákladem bytí...“²⁰ Objevení gnostické knihovny v Nag Hammádi ukázalo v novém světle i gnostický výklad biblických textů: „Božstvo Člověk je už svým jménem výrazem touhy po ústupu z dějinné existence k metafyzické esenci lidství a z individuálního bytí

k naddějinné jednotě.²¹ V odchodu od života, ve vystoupení z toku dějin, v odmítnutí světa, ve vytváření duchovních „ostrovů“ se ruská literatura nejvíce hloubkově přiblížila gnostické cestě ke klidu a pochopení kosmického řádu. Jestliže ideálem gnostiků bylo „být kolemjdoucím“²², „najít perlu“ (Píseň o perle), tj. dojít sebepoznání (Modlitba apoštola Pavla, Tajná kniha Jakubova, Trojdílný traktát), rezignovat na světské hodnoty a poznat ty pravé, niterné²³, Rusové se nebrání ani okamžikům požehnaného prolnutí rozumu a citu, chtějíce najít kompromis mezi odmítnutím a přijetím tohoto světa.