

**Tomáš Glanc**

**Slovanská ideologie a příspěvek Dmytra Čyževského ke kritické reflexi souvislosti mezi slovanstvím a evropanstvím**

V současnosti není už v humanitních vědách zvykem pokoušet se psát srovnávací dějiny slovanských literatur. Po tomto předmětu, kdysi ve slavistice privilegovaném<sup>1</sup>, zmizela poptávka, protože v humanitních vědách nejpozději od konce 20. století předmět „slovanské literatury“ ztratil důvěryhodnost. Jedním z posledních pokusů naivní víry v existenci slovanské literatury v rámci slovanské civilizace byla kniha, kterou pod titulem *Introduction to the history of Slavic civilization* publikoval v roce 1945, krátce před svou smrtí, harvardský slavista Samuel Hazzard Cross. Právě o něm měl prohlásit Vladimir Nabokov, jenž byl jeho potenciálním nástupcem (místo později získal Roman Jakobson), že „znal jenom střední části ruských slov, zatímco předpony a koncovky zcela ignoroval“ (Boyd 1991: 69<sup>2</sup>). Cross byl ještě slavistou civilizací: dodejme, že jeho oborem byla jazykověda a vedle filologie se věnoval i diplomacii, hlavně od konce první světové války do konce 20. let, nejdéle působil na americkém velvyslanectví v Belgii a v roce 1942 tlumočil v Bílém domě jednání Roosevelta s Molotovem. Jeho starší práce *Slavic civilization through the ages* vyšla v letech 1900 – 1976 čtyřikrát. V období po roce 1945 se ale dva významní autoři pokusili otázce slovanských literatur ze srovnávací perspektivy přijít na kloub, přičemž jejich přístup k předmětu se radikálně lišil. Jedním z nich byl Roman Jakobson<sup>3</sup> a druhým Dmytro Čyževskij<sup>4</sup>.

Pokud vycházíme ze slovanství jako z konceptu a nikoliv jako ze snůšky jednotlivých děl, osobností, institucí a názorů, pak právě Dmytro Čyževskij je jedním z nemnoha autorů, kteří pro takový koncepční přístup měli kritické pochopení. Jako jediný totiž ukázal ve svých srovnávacích dějinách závažné souvislosti mezi literárními díly ve slovanských jazycích s ohledem na konkrétní historická období a poetiky, paralelismus kontextů a vlivů, zároveň však tomuto hledisku korespondence nepodřizoval materiál tendenčně. Naopak: jeho Úvod je kritickou analýzou, ne-li dekonstrukcí předmětu, k němuž se vztahuje.

Intelektuální výbava Čyževského byla ovlivněna jeho zkušeností z německých univerzit, kde na počátku 20. let 20. století navštěvoval přednášky Karla Jasperse, Martina Heideggera, Edmunda

---

1 Viz ještě ve 20. letech 20. století Jan Máchal: *Slovanské literatury*. 3 sv. (I. 1922, II. 1925, III. 1929). Praha 1922-1929.

2 Bryan Boyd: *Vladimir Nabokov. The American years*. Princeton 1991.

3 „The Kernel of Comparative Slavic Literature“. In: *Harvard Slavic Studies* 1, 1953, s. 1—71. Přetištěno v *SW VI* (1986), 1 (1—64). Italský překlad „Il nucleo della letteratura slava comparata“, in: *Premesse di storia letteraria slava*. Ed. Lidia Lonzi. Tr. L. Lonzi & P. F. Poli. Il Saggiatore, Milano 1975, s. 7—79.

4 *Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen* (2 Bände). Berlin 1968. Anglicky: *Dmitrij Čyževskij: Comparative history of Slavic literatures*. Translated by Richard Noel Porter and Martin P. Rice. Edited, with a foreword, by Serge A. Zenkovsky. Nashville, Vanderbilt University Press 1971.

Husserla aj. Od roku 1924 žil v Praze, kde byl v čilém styku s Pražským lingvistickým kroužkem, založeným 1926, a s jedním z jeho protagonistů, Romanem Jakobsonem<sup>5</sup>, spolupracoval se Slovanským ústavem a s exilovou Ukrajinskou univerzitou. I poválečná kariéra v USA a v Německu, kde byl posléze profesorem na heidelberské slavistice, umožnila mu pohlížet na předmět slovanství nezávisle na národních verzích kolektivní paměti (Maurice Halbwachs) o tendenčně chápaném národním obrození nebo poměru utlačovatelů a utlačovaných v konkrétních místech a obdobích. Tak se formuje jeho stanovisko, inspirativní i mnoho desetiletí po prvních publikacích takových jeho prací jako je právě jeho *Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen* (1968) nebo *Europa und Russland* (Darmstadt 1959<sup>6</sup>).

Hned úvodem svých srovnávacích dějin slovanských literatur Čyževskij poznamenává (1968, 1: 12), že jednota slovanské kultury a těsné vztahy mezi jednotlivými jejími částmi byly v minulosti příliš zdůrazňovány. Čyževskij tu Jakobsona nejmenuje, ale jeho kritiku můžeme číst jako polemiku se vlivným vrstevníkem, který počátkem 50. let předložil radikální koncept slovanské imanence. Zatímco Čyževskij začíná analýzou hybridity samotného pojmu slovanského jazyka, jeho rozpětím mezi různými kulturními vlivy, které následně nevyhnutelně znesamozřejmuje i kulturní identitu, Jakobson se pokouší o stanovisko afirmativní a bezvýjimečné. V úvodu své studie *The Kernel of Comparative Slavic Literature* (1953, 3) tvrdí, že mateřský jazyk (mother tongue) spolehlivě (reliably) určuje, že člověk, jeho nositel, patří do slovanského světa (Slavic world). Nevíme přitom, jak tento slovanský svět chápat, je to ona imaginární, zkonstruovaná jednota, která ostatní vývody předpokládá a zavádí zároveň. Jakobson přitom odkrývá poněkud karty své intelektuální inspirace, když opakovaně cituje Trubeckého, nikoliv jako fonologa, nýbrž jako teoretika kultury. V citátu, jehož pramen není uveden, Trubeckoj zdůrazňuje, že právě jazyk poutá Slovany k sobě navzájem. Jakobson toto východisko rozvíjí zdůrazněním prominentního vztahu mezi jazykem a literaturou (hlavně poezií) jako realizací jazykových – a tudíž nevyhnutelně slovanských - možností. Je to teze, která se jednak implicitně odvolává na jakobsonovu první monografii *Новейшая русская поэзия* (1921), zároveň už anticipuje jeho *Poetiku gramatiky a gramatiku poezie*<sup>7</sup>, koncept, který byl pod tímto názvem a v takto pregnantní formulaci prvně předstven na konferenci o poetice ve Varšavě roku 1960. Za Trubeckého citáty prosvítá ovšem jeho euroazijská kulturosofie, kterou Jakobson v roce 1953 a v souvislosti s tématem srovnávacího studia slovanských literatur pochopitelně neuvádí, nicméně ani se příliš nevzdaluje její argumentační strategii. Trubeckoj na začátku 20. let ve své ideologické esejistice o poslání ruské kultury (*Верхи и*

---

5 S ním se později setkal znovu na Harvard University, kde v prvním svazku *Slavic Studies* vedle Jakobsonova „*The Kernel of Comparative Slavic Literature*“ vyšla i jeho studie o Janu Amosu Komenském.

6 Tschizhevskij, Dmitrij, Groh, Dieter (ed.): *Europa und Russland. Texte zum problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses*. Darmstadt 1959.

7 „*Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*“, in: *Lingua* 21 (in honor of A. Reichling), 1968, s. 597—609. Stať se později (1981) stala titulem třetího svazku Jakobsonových vybraných spisů: *SW III*, 7 (87—97).

низы русской культуры. Этническая основа русской культуры<sup>8)</sup> uvádí například, že všechno, co Rusko přejalo z Byzance, bylo osvojeno organicky a stalo se krativním modelem, zatímco vlivy ze západní Evropy nebyly přijaty organicky a nebyly kreativně rozvinuty. Jakobson byzantskou kreativitu rozprostírá na celou oblast, kterou vzletně označuje za Common Slavic patrimony a západní vlivy nesnižuje, protože je vůbec neuvádí. Přesto jeho východní preference nabývají místy komických poloh. Cituje například francouzského revolucionáře Henri Grégoire (Abbe Grégoire), jenž mimochodem proslul svým angažmá při potírání francouzských dialektů ve prospěch jednotné francouzštiny, jenž měl prohlásit, že Leskova a Dostojevského je z jazykového hlediska jednodušší překládat do řečtiny než do francouzštiny nebo angličtiny (Jakobson 1953, 55). Jazykové kontinuum má tedy v Jakobsonově podání dimenzi synchronní, kdy propojuje jednotlivé údy slovanské civilizace, a dimenzi diachronní, která zajišťuje propojení s rodnou řečtinou a byzantskými kořeny. Čyževskij toto homogenní schéma problematizuje zájmem o reálné formování kulturních (hlavně literárních) jevů.

Jak víme z konkrétního studia jednotlivých pramenů, konstelací a osobností, ani jazyková ani kulturní identita nejsou výlučné a obzvlášť pro slovanský jazyk v evropských souvislostech Jakobsonovo zjednoznačnění prozrazuje, že autor apriorní tezí zaměňuje komplikovanou směs vlivů a loyality. Kdyby definice platila tak, jak ji autor navrhuje, nemohli by k slovanskému světu patřit ani sami jeho stvořitelé a propagátoři, ať už kritičtější či entuziasticky nacionalističtí, z oblasti jazykovědy, kulturní vlastivědy nebo vlasteneckého tělocviku. Pro Josefa Dobrovského, Josefa Jungmanna, Miroslava Tyrše ani T. G. Masaryka nebyl slovanský jazyk ničím, co by si mateřským mlékem osvojili jako nějakou samozřejmost, nýbrž všichni výše zmínění a mnozí další protagonisté slovanské vzájemnosti se k slovanskému jazyku či slovanským jazykům vztahovali jako k intelektuálnímu konceptu, s kterým se identifikovali na základě vlastního rozhodnutí, přičemž tímto rozhodnutím sám koncept spoluvytvářeli, sestavovali.

Slovanská idea, která byla v habsburské Evropě explicitně antigermánská (a v Rusku antievropská), se šířila často německy, tedy jazykem, v němž Josef Dobrovský slavistiku jako disciplínu založil a který ještě pro Masarykovu generaci byl nezávisle na tématech a politickém vyznání přinejmenším ve střední Evropě jazykem vědění a veřejného intelektuálního diskurzu. Tento známý a nepřekvapující fakt, že se německy brojilo proti němčině, obsahuje další implikace: Jde jednak o přejímání celých německých jazykově filozofických a nacionalistických modelů a jejich překódování pro slovanské potřeby, jednak o jejich následnou aplikaci i na vztahy mezi jednotlivými částmi slovanstva.

Čyževskij upozorňuje na situaci v Rusku, v mnoha pohledech naprosto odlišnou od (středoevropské – a také na zásadní vliv západoevropské kultury, s kterou kulturní kontext užívající

---

8 In: «Исход к Востоку», София, 1921, с. 86-103.

slovanských jazyků byl propojen nesrovnatelně směřodatnějším způsobem, než byly jednotlivé enklávy užívající slovanské jazyky propojeny mezi sebou (tamtéž). Tuto svoji tezi dokazuje Čyževskij lexikologicky, na příkladu z ruštiny. Jestliže slova lokálního původu, často ovlivněná tatarskou jazykovou příromností a administrativou, označovala zpravidla jevy každodenní potřeby, drobné jednotlivosti praktického života jako башмак (bota), халат (župan), чай (čaj), шуба (kožich), собака (pes) nebo чума (mor), terminologie vztahující se k „vysoké“ oblasti spirituality je do značné míry převzata ze západní Evropy, zde jmenovitě z němčiny (nebo prostřednictvím západoevropských jazyků z řečtiny a latiny, v některých případech (ikona) možná bez zprostředkujícího vlivu, ale rozhodně nikoliv na základě nějaké separátně slovanské slovo tvorby: крест – Kreuz, церковь – Kirche, поп – Pfaffe, монах – Mönch, икона – Ikone, епископ – Bischof, ангел – Engel.

Lexikologicky nebo etymologicky lze ale doložit ledacos, obzvlášť vzhledem k tomu, že obě jazykovědná odvětví operují fakty, která nabývají smyslu teprve v aktu jejich interpretace a ta se může v jednotlivých případech značně lišit. Čyževskij ale neustrnuje na jednotlivých zjištěních a neřídí se apriori volenými soudy. Vrací do reflexe slovanství patos racionality, z nějž se kdysi v pracích Josefa Dobrovského formovala. Jeho jednoduché schéma staví proti sobě v oblasti, kterou ve 20. letech 19. století Kollár nazýval vzájemností, tendence dostředivé a odstředivé (1968, 1: 16) – jejich poměr potom ponechává otevřený pro další vývody.

Na straně dostředivosti shledává jazykovou příbuznost (jejíž míra byla v 19. století často přeceňována v koncepci jednoho slovanského jazyka), společné prvky prehistorické religiozity a mytologie, souvztažnost zvyků a folklóru, v pracích Romana Jakobsona ovšem podle D. Čyževského značně nadhodnocenou, a také etnicky rasovou příbuznost.

Jako projevy odstředivosti vyhodnocuje Čyževskij právě migraci folklórních látek (1968, 1: 22), podle něj obzvlášť u neruských částí obyvatel užívajících slovanské jazyky zasazenou do značné míry do západoevropského kulturního okruhu. Jako další body jmenuje politické konflikty mezi jednotlivými slovanskými komunitami a samozřejmě schizma, které kromě konfesního rozštěpení vedlo i k dalekosáhlé jazykové diferenciaci, kdy se část původně církevněslovanské kultury ocitá v zásadní souvislosti s latinou a latinskou civilizací (1968, 1: 20).

Ostatně v úvodu k antologii překladů a původních (německých) textů, v nichž se tematizují vztahy Evropanů k Rusku od 17. století až po 2. díl Spenglerova Zániku západu (1922) a Trubeckého eurasijství dvacátých let, Čyževskij už koncem 50. let zpochybnil zdůrazňování autochtonní vývojové linie ruské a východokřesťanské kultury vůči západoevropské. Ukázal, že ještě v 11. a 12. století logicky mnohé látky byly společné a určovaly středověký literární a kulturní diskurz v obou částech Evropy. Čyževskij jmenuje jako příklady Alexandreidu, aramejské Vyprávění o Achikarovi či Achiquarovi, původně zřejmě z 5. století před Kristem, pojednávající o

vysokém úředníkovi Assyrijského království, který se dokázal navzdory rozsudku smrti dostat na svobodu, dále středověký román z 6. století o Varlaamovi a Josafatovi, christianizovaná verze původně indické látky o Buddhovi, kterou v 10. století z gruzínštiny do řečtiny přeložil Euthymius. Další příklad jsou apóptygmata – výroky Ježíše a mučedníků. (Tschizevskij 1959, 3).

Zlom v otázce po vztahu Ruska a Evropy (aniž by vedl k formulaci nějakého konsensuálního stanoviska) spatřuje Čyževskij na ruské straně až v období Napoleonských válek počátkem 19. století. Tehdy vojenskou cestou dosažená europeizace Ruska, respektive posílení jeho vlivu v evropské politice, probíhalo paralelně nadšení části evropského obyvatelstva na územích, kde se mluvilo slovanskými jazyky. Pro intelektuály, formulující právě opěrné body pro (slovanská) národní obrození, byla, pokud můžeme podle dochovaných materiálů soudit, jazyková příbuznost a možnost částečného vzájemného porozumění i bez jazykových předběžných jazykových kompetencí, povzbuzující, ne-li oslňující (1959, 5).

Zkušenost evropského slovanství zpětně zesiluje vnímání tohoto tématu v Rusku, kde se sebereflexe vlasti jako orientu podílela na utváření stanovisek slavjanofilů (1959, 8-9). Tschizevskij se přitom dopouští omylu, když otázku, adresovanou Rusku, totiž zda chce být orientem Xerxa (perský velkokrál z rodu Achaimenovců, vládnoucí v 5. století před Kristem) anebo orientem Krista, připisuje ideologovi slavjanofilství Chomjakovovi. Moskevský filolog Leonid Kacis pomohl vystopovat<sup>9</sup>, jak Čyževskij pravděpodobně došel k chybnému přiřazení téměř už okřídlené dichotomie, rozcestníku Ruska, rozepjatému obrazně mezi východním barbarstvím a křesťanskou civilizací, právě Chomjakovovi.

Skutečným autorem bonmotu či řečnické otázky je básník a myslitel Vladimir Solovjov, jde o poslední dva verše jeho básně *Ex oriente lux* z roku 1890. Čyževskij to zjevně nevěděl a na formulaci narazil nejspíš v monografii Nikolaje Berďajeva o Chomjakovi z roku 1911. Berďajev neuvádí, že cituje Solovjeva, a proto se Čyževskij mohl domnívat, že se odvolává na hrdinu své knihy Chomjakova.

Vyhrocení vztahu mezi Kristem a barbarstvím, tato zjednodušující binarita pravé a falešné duchovnosti, země zaslíbené a místa prokletí, se pak přenáší v některých ideologických konceptech i na vztah Ruska a (západní) Evropy. Tak uvažoval panslavista Danilevskij, považující evropskou civilizaci za vyřízenou záležitost. Mimochodem to v jeho pojetí dost zkomplikovalo postavení západokřesťanských orientovaných Slovanů, které za jejich odpadlictví ne-li herezi vystavoval různým urážkám. Slavjanofilům (ani ruským panslavistům) totiž zpravidla vůbec nešlo o zájmy všech Slovanů, Čyževskij na to poukazuje tvrzením (Tschizevskij 1968, 1: 24), že slavjanofilství se vyznačovalo různými způsoby objektivní podmíněnosti a subjektivních motivací, a podle toho se vymezovalo konfesně (pravoslavím) sociálně (zájmem o „lid“) nebo politicky (hlavně

---

9 Viz jeho e-mail z 11.10.2011

antiněmecky). Nebylo tedy jednotné ani uvnitř samotného hnutí – a neruské slovanství zpravidla v uvažování slavjanofilů hrálo podružnou úlohu. Berďajev už v 10. letech 20. století zachází tak daleko, že navrhuje ideologii společnou Chomjakovovi, Aksakovovi, Kirejevskému a Samarinovi nazývají nikoliv slavjanofilstvím, nýbrž rusofilstvím, protože reflektuje a prosazuje specifické formy ruskosti a nikoliv slovanskosti (Berďajev 2005, 77)<sup>10</sup>. Naděje na překlenutí tohoto rozporu nevidí autor žádné: „Славянская идея и славянское единение невозможны, если русский и православный тип славянства признается полной и исключительной истиной, не нуждающейся ни в каком дополнении и ни в каком существовании других типов славянской культуры. Тогда остается только политика обрусения и насильственного обращения в православие. Но эта политика несовместима со славянской идеей (Berďajev 2005, 78).

Inspirativní přístup Čyževského k analýze slovanství, k vývoji a projevům jeho ideologizace, nespočívá v nějakém objevu nebo ucelené výkladové koncepci, kterou by nabídl. Jeho metodou je však analyticky věcný popis jednotlivých prvků ideologie, kterou vysvětluje spíše než popisuje a ilustruje svůj útržkovitý, avšak myšlenkově kompaktní výklad konkrétními citáty. Tak romantický primát citů a pocitů nad věcností a racionálními úsudky (Tschizevskij 1968, 1: 11) dobře umožňuje nazít Ťutčevova báseň z roku 1821, nazvaná věnováním neznámé osobě (А. Н. М.), kde se rovnou v prvních dvou verších říká: Нет веры к вымыслам чудесным,/ Рассудок всё опустошил – racionální soud je pustošivá síla, rozkladný mechanicismus, vlastní okoralému západnímu rozumu, vedoucímu vposledku k vysušení života (Ты жизнь до дна он иссушил). Vědecký koncept slavinity se formuje v období, kdy hlavní kulturně estetickou hodnotou a magnetismem kreativity je šílenství, jak Čyževskij ukazuje (1968, 1: 11) na příkladu několika ruských a polských děl, jejichž soupis by bylo možné podstatně rozšířit: Adam Mickiewicz: *Romantyczność* (1822), Николай Алексеевич Полевой: «Блаженство безумия» (1833), výrazně motiv šílenství vystupuje u Puškina (*Пиковá dáma*, *Мěděný jezdec*) i Gogola (*Блázновы zápisky*).

K tomu přistupují další články víry v nové lidství, které Čyževskij věcně a pronikavě uvádí do volné, avšak závazné vzájemné souvislosti. Je to pojetí lidu jako kolektivní osobnosti, osudovost jeho jednoty a chápání řeči jako výrazu ducha lidu (Volksgeist, Tschizevskij 1968, 1: 21 a 31), mysterijní víra, že se v dějinách skrývá utajený smysl (Janko Král': *Драма světa*, Adam Mickiewicz: *Дзиady*, Tschizevskij 1968, 1: 23). Čyževskij také upozorňuje na roli mesianismu a mystickou inspiraci (Andrzej Towiański, Emanuel Swedenborg, Louis Claude de Saint-Martin, Tschizevskij 1968, 39 - 40 ) při formování víry ve slovanský věk, který lidstvu přinese novou kulturu a novou spiritualitu. Četní předáci slovanského hnutí byli buď přímo faráři, nebo pocházeli z religiózně vyhraněných, hlavně protestantských komunit, a idea nové svobody v nové budoucnosti pro ně harmonicky a organicky spojovala jazyk, kulturu, lid, národ, etnos – s nadějí na

---

10 Н. А. Бердяев: *Славянофильство и славянская идея. Сборник статей. (1914-1918 гг.)*. Москва 2005.

nový lepší svět, chápaný nejednou eschatologicky.