

3 | 2019

Slpř

Slovanský
přehled

Slavonic Review

Ročník 105 / Založen 1898

3 | 2019

Slovanský přehled

*Časopis pro dějiny střední, východní
a jihovýchodní Evropy*

Slavonic Review

*Journal for the History of Central, Eastern
and Southeastern Europe*

Slovanské historické studie (44, 2019)
Slavonic Historical Studies

Ročník 105 / Založen 1898

Upozornění redakce / Notice of the Editorial Board:

Redakční rada neodpovídá za obsahovou náplň jednotlivých příspěvků a také za jazykovou a stylistickou úroveň článků otištěných v cizích jazycích.

The views expressed herein are those of the authors and are not necessarily shared by the Editorial Board. The authors are responsible for language in case of articles printed in foreign languages.

Od roku 2009 jsou abstrakty článků *Slovanského přehledu* uveřejňovány v databázi The Central European Journal of Social Science and Humanities (CEJSH) – <http://cejsh.icm.edu.pl> společně se jménem autora, adresou zaměstnavatele a e-mailovou adresou. Časopis je také registrován v databázi European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS) a v rámci Seznamu recenzovaných neimpaktovaných časopisů vydávaných v České republice.

Since 2009, all abstracts of *Slovanský přehled* are published in The Central European Journal of Social Science and Humanities (CEJSH) – <http://cejsh.icm.edu.pl/>, along with the author's name, institutional affiliation, address and e-mail. *Slovanský přehled* is also registered in European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS).

OBSAH | CONTENTS | СОДЕРЖАНИЕ

Úvodem 361

Introduction 363

Studie | Studies | Статьи

ŠAUR Josef
Ruské liberální myšlení 50. a 60. let 19. století: historiografie
konceptualizace (do rozpadu SSSR) 365

*Russian Liberal Thinking in the Eighteen Fifties and Sixties:
Historiography of Conceptualisation (until the Dissolution of the USSR)*

ШАУР Йозеф
Русское либеральное мышление 50-х и 60-х гг. XIX в.: историография концеп-
туализации (до распада СССР)

NEHAŠEVA Zoya Sergeevna
Čechi v Rusii v годы Великой войны: между православием
и католицизмом 397

NĚNAŠEVA Zoya Sergejevna
*Czechs in Russia during the Period of the First World War:
between Orthodox and Catholic Faith*

NYKL Hanuš
Zkoumání ruské exilové filosofie v meziválečném Československu:
kritické vymezení diskursu 419

*Examination of Russian Exile Philosophy in Inter-war Czechoslovakia:
Critical Definition of Discourse*

НИКА Гануш
Исследование русской эмигрантской философии в межвоенной
Чехословакии: критическое разграничение дискурса

ZEMÁNEK Ladislav Právní socialismus Sergeje Gessena <i>Sergej Gessen's Legal Socialism</i> ЗЕМАНЕК Ладислав Правовой социализм Сергея Гессена	435
KONVALINKOVÁ Karolína Působnost ruského exilového nakladatelství Plamja v Československu <i>The Activities of the Russian Exile Plamja Publishing House in Czechoslovakia</i> КОНВАЛИНКОВА Каролина Деятельность русского эмигрантского издательства Пламя в Чехословакии	457
WANG Wei Soviet Marxist Perceptions of Religion: Ideological, Legal, and Pragmatic Perspectives ВАН Вей Советское марксистское восприятие религии: идеологические, правовые и прагматические перспективы	475
RACYN Michal Tendence a proměny ve výzkumu eurasijských koncepcí po rozpadu SSSR <i>Tendencies and Transformations in Research of Eurasianist Movement Following the Dissolution of the USSR</i> РАЦИН Михал Тенденции и метаморфозы в исследовании евразийских концепций после распада СССР	509
ŠMÍD Tomáš – ŠMÍDOVÁ Alexandra <i>Donetsk People's Republic as de facto state</i> ШМИД Томаш – ШМИДОВА Александра Донецкая Народная Республика как де-факто государство	527

ÚVODEM

Předložené 3. číslo 105. ročníku *Slovanského přehledu* (2019), navazující na tradici do roku 2010 samostatně vydávaných *Slovanských historických studií* jako již jejich 44. ročník, si klade za cíl seznámit čtenáře s několika aktuálními tématy, které sleduje současná česká historická rusistika, především její filozofující část. Práce zařazené do svazku se sice věnují 20. století, v nejednom případě však sledují, jak v tomto byly reflektovány starší myšlenkové proudy a historické události. Týká se to především úvodní studie Josefa Šaura, která mapuje historiografické pojetí raného ruského liberalismu v sovětské a anglicky psané odborné literatuře v období od 50. do konce 80. let 19. století, kdy se v historické vědě prosadila část dodnes platných vymezení tohoto fenoménu. Zoja Sergejevna Něnaševa, dlouhodobě se věnující postavení českých komunit v Rusku, česko-ruským vztahům a působení ruské pravoslavné církve v českém prostoru, prokazuje na základě analýzy pramenů ruské i neruské provenience, že pravoslavná církev v průběhu první světové války stále více ztrácela možnost ovlivňovat katolické Čechy. Demytizovala tím jedno z tradičních klíšé o rusofilství české komunity v Rusku z období před rokem 1917 a její ochotě podřídit se ruskému vlivu, včetně jeho oficiálního pravoslavného vyznání. Hanuš Nykl vysvětluje na základě dobově vymezených paradigmat oprávněnost řazení konkrétních intelektuálů z řad emigrantů ruského původu působících v meziválečném Československu mezi odborné filozofy a hodnotí jejich přínos pro vědu a zároveň se snaží charakterizovat i jejich místo v dějinách filozofie. Ladislav Zemánek si vytyčuje za cíl své studie vysvětlit politickou a právní filozofii přední osobnosti mezi ruskými filozofy, emigranty v meziválečném Československu, Sergeje I. Gessena, a to jak po metodologické, tak obsahové stránce. Jde mu především o objasnění Gessenova konceptu funkcionálního federalismu, ekonomiky pro spotřebitele, socialistického právního státu a společenského práva. Studie Karolíny Konvalinkové se zabývá další zajímavou kapitolou z dějin ruské meziválečné emigrace v Československu, konkrétně činností nakladatelství Plamja. To patřilo mezi stěžejní instituce ruského exilu a poznání jeho nakladatelských aktivit je proto klíčem k pochopení tohoto fenoménu. Článek čínské historičky Wei Wang zkoumá sovětské marxistické chápání úlohy náboženství z ideologických, právních a pragmatických úhlů a vysvětluje, nakolik vycházelo a čím se lišilo od Marxovy náboženské teorie. Ve středu pozornosti autorky stojí ateismus sovětské společnosti jako světový názor, který reflektoval přesvědčení, že za náboženstvím nestálo nic jiného než člověk. Článek také naznačuje, že utváření sovětského postoje k náboženství

nebylo řízeno výhradně ateistickou komunistickou ideologií, ale že se v něm projevoval i silný prvek pragmatismu. Michal Racyn se soustředí na analýzu hlavních tendencí v akademickém zkoumání eurasijských koncepcí v období od rozpadu Sovětského svazu do současnosti. Pozornost zaměřuje na proměny aktuálního diskursu utvářeného v rámci rozsáhlé sekundární literatury věnované meziválečnému eurasijství, současnému neo-eurasijství a rovněž myšlenkám sovětského historika a etnologa Lva Nikolajeviče Gumiljova. V závěrečném příspěvku referují Tomáš Šmíd a Alexandra Šmídová o tom, jak po rozpadu Sovětského svazu docházelo na Ukrajině, stejně jako v dalších částech postsovětského prostoru, ke střetům nacionalistických proudů s podporovateli zachování sovětského režimu. Autoři dokládají, že otázka federalizace Ukrajiny, v rámci níž by měl Donbas postavení autonomního subjektu, vyvstala hned po vyhlášení nezávislosti Ukrajiny. Po protestech známých pod označením „Euromajdan“ začali předáci separatistického hnutí na Donbasu usilovat o vytvoření entit známých jako Doněcká a Luhanská lidová republika, a to s cílem buď získat nezávislost, nebo se připojit k Ruské federaci. Studie se věnuje především Doněcké lidové republice jako *de facto* státu.

Redakce

INTRODUCTION

The submitted 3rd issue of the 105th year of the *Slavonic Review* (2019), continuing the tradition of the *Slavonic Historical Studies*, which were separately published until 2010, as the 44th year, sets the goal of acquainting the reader with several current topics, which present-day Czech Russian studies, particularly their philosophizing section, pursue. Although the works included in this volume are devoted to the 20th century, in many cases they also observe how older currents of thought and historic events are reflected. This particularly applies to the introductory paper by Josef Šaur, who maps the historiographical concept of early Russian liberalism in Soviet and English language specialised literature during the period from the eighteen fifties until the end of the eighteen eighties, when some of the definitions of this phenomenon, which remain valid to this day, were endorsed in historical science. Zoja Sergejevna Něnaševa, who has devoted many years to the status of Czech communities in Russia, Russian-Czech relations and the activities of the Russian Orthodox Church in Czech territory, demonstrates that the Orthodox Church increasingly lost the opportunity to influence Catholic Czechs during the First World War, on the basis of analysis of sources of Russian and non-Russian provenience. By doing so she demythicized one of the traditional clichés about the Russophilia of the Czech community in Russia from the period before 1917 and the community's willingness to submit to Russian influence, including its official Orthodox religion. Hanuš Nykl explains the justifiability of classifying specific intellectuals, who were émigrés of Russian origin active in Czechoslovakia during the inter-war years, among professional philosophers and evaluates their contribution to science and also endeavours to explain their place in the history of philosophy. Ladislav Zemánek sets the goal of his paper to explain the political and legal philosophy of Sergej I. Gessen, a leading figure among Russian philosophers who were émigrés in Czechoslovakia during the inter-war period, both from the methodological aspect and the aspect of content. He is particularly interested in clarifying Gessen's concept of functional federalism, economy for consumers, a socialist rule of law and social rights. The paper by Karolína Konvalinková is devoted to another interesting chapter in the history of Russian inter-war emigration to Czechoslovakia, specifically the activities of the Plamja publishing house. This was a crucial institution in regard to Russian exile, which is why learning about its publishing activities is the key to understanding this phenomenon. The paper by Chinese historian Wei Wang explores Soviet Marxist understanding of the role of religion from

the ideological, legal and pragmatic aspects and explains to what degree it was based on and how it differed from Marx's religious theory. The focal point of the author's interest is the atheism of Soviet society as a world opinion, which reflected the conviction that religion was based on nothing other than man. The paper also indicates that formation of the Soviet attitude to religion was not governed exclusively by the aesthetic communist ideology, but that a strong element of pragmatism was also expressed in it. Michal Racyn concentrated on analysis of the key tendencies in academic examination of Eurasianist movement during the period from dissolution of the Soviet Union until the present. He focuses his attention on the transformation of current discourse, which was formulated within the scope of extensive secondary literature devoted to inter-war Eurasianism, current neo-Eurasianism and also the thoughts of Soviet historian and ethnologist Lev Nikolajevič Gumil'ov. In the final paper Tomáš Šmíd and Alexandra Šmídová refer to how conflicts between nationalist movements and the supporters of maintaining the Soviet regime arose in Ukraine and also in other parts of post-Soviet space. The authors demonstrate that the issue of federalisation of Ukraine, within the terms of which Donbas had the status of an autonomous subject, arose immediately after Ukraine declared independence. After the protests known under the name of 'Euromajdan' the leaders of separatist movements in Donbas started to attempt to create the entities known as Donetsk and Luhansk People's Republics, with the goal of either declaring independence or joining the Russian Federation. The paper focuses chiefly on the Donetsk People's Republic as a *de facto* state.

Editorial staff

STUDIE

Ruské liberální myšlení
50. a 60. let 19. století:
historiografie konceptualizace
(do rozpadu SSSR)*

JOSEF ŠAUR

Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Ústav slavistiky, Brno

Russian Liberal Thinking in the Eighteen Fifties and Sixties: Historiography of Conceptualisation (until the Dissolution of the USSR)

This paper maps the historiography of the concept of early Russian liberalism in Soviet and English language specialist literature from the nineteen fifties until the end of the nineteen eighties, whereas some of the traits of this phenomenon, which remain valid to date, were endorsed in historical science during this period. This particularly includes the fact that liberal ideology was formulated in Russia in the middle of the nineteenth century. The most significant representatives of this movement were B. N. Čičerin and K. D. Kavelin, to whose philosophy of history early Russian liberalism was related. Its weakest point was the political component, because this differed the most from classic European liberalism as a result of the difference

* Tato studie vznikla na Masarykově univerzitě v rámci projektu Výzkum slovanského areálu: generační proměny MUNI/A/1078/2018 podpořeného z prostředků účelové podpory na specifický vysokoškolský výzkum, kterou poskytlo MŠMT v roce 2019.

between the West European and Russian political and social environments. This is why liberal influences in the Russian environment must be sought outside the political sphere, in literary criticism and journalism (the works of P. V. Annenkov and V. P. Botkin), as well as in history. While Soviet researchers chiefly interpreted the works of individual representatives of early Russian liberalism in detail, English language authors concentrated on clarification of the particularities of early Russian liberalism and its position within the context of the development of European thinking.

Key words: Russia, liberalism, historiography, history of thinking, 19th century

Ruské společenské a politické myšlení váže pozornost badatelů po desetiletí. Zkoumání ideového světa ruské společnosti dokonce někdy slouží jako východisko pro pochopení a vysvětlení Ruska jako takového, o což se například už před sto lety pokoušel ve své fundamentální práci *Rusko a Evropa* Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937). V historiografii lze vysledovat proměny zájmu (období opomíjení či naopak zvýšené pozornosti) o různé proudy, směry a uskupení spjaté s ruským myšlením a ruský liberalismus není v tomto ohledu výjimkou. Nejvíce pozornosti mu ruští badatelé věnovali v 90. letech 20. století, kdy po dlouhých letech ideologického nazírání sovětskou historickou vědou nazrál čas na přehodnocení role liberálního myšlení a jeho představitelů v ruských dějinách.¹

Pro ruskou odbornou literaturu posledních dvou až tří desetiletí, která se věnuje ruskému liberalismu, je typická snaha o konceptualizaci tohoto historického fenoménu. V určitých ohledech se badatelé shodují, ovšem v řadě aspektů panují zcela zásadní rozdíly a dá se dokonce říci, že se postupně utvářejí vzájemně soupeřící pojetí ruského liberalismu.² Ten proto v současné historiografii neexistuje ani tak jako historický fakt či jako historiky popsaná dějinná skutečnost, ale jako několik historiografických pojetí, která se od sebe vzájemně liší, byť zpravidla vycházejí z totožných historických pramenů. Vnímáme proto jako smysluplné a důležité věnovat se při výzkumu problematiky ruského liberalismu nejen historickým prame-

1 Základní shrnutí 90. let 20. století jako neplodnějšího období při zkoumání liberalismu srov. Valentin Valentinovič ŠELOCHAJEV, *Ruskij liberalizm kak istoriografičeskaja i istoriosofskaja problema*, Voprosy istorii 73, 1998, č. 4, s. 26–41.

2 Na skutečnost, že zkoumání ruského liberalismu vyvolává diskuze a vede k rozdílným pojetím, výstižně upozornil Valentin V. Šelochajev. Srov. Idem, *Diskussionnyje problemy istorii russkogo liberalizma v novejšej otečestvennoj literature*, Voprosy istorii 82, 2007, č. 5, s. 3–16.

nům, ale také vývoji a proměnám historiografického chápání, výkladu a definování tohoto fenoménu. V následujících odstavcích se zaměříme na to, jak bylo dosud v historiografické tradici interpretováno a vymezováno ruské liberální myšlení první poloviny vlády Alexandra II., tedy v období od poloviny 50. let do druhé poloviny 60. let 19. století. Jedná se o období (a na tom se shoduje převážná většina historiků), kdy se z „protoliberalismu“, tedy z počáteční přípravné fáze, zformoval ruský liberalismus, který předložil (samozřejmě s přihlédnutím k dobovým podmínkám) politický program, vstoupil do diskusí o připravovaných reformách a postupně se vymezil vůči svým názorovým oponentům, především pak vůči rostoucímu radikalismu.

Jak ruský liberalismus, tak i jeho užší část v podobě ruského liberalismu 50. a 60. let 19. století představují natolik široká témata, že nelze jejich historiografii podchytit v úplnosti v jednom odborném článku. To ani není naším cílem. Budeme sledovat klíčové momenty a práce (především monografie), které zásadním způsobem určovaly nahlížení zvoleného tématu. Historiografii ruského liberalismu zvoleného období poměrně nedávno zpracoval profesor Permské státní univerzity Konstantin Iljič Šnejder,³ který se velmi intenzivně věnuje konceptualizaci tohoto fenoménu.⁴ I když Šnejder uvádí, že hlavní obrysy raného ruského liberalismu stanovila již sovětská věda (byť se nelze ztotožnit s jejím hodnocením činnosti a významu raných liberálů pro ruské dějiny), věnoval ve svých historiografických zkoumáních pozornost hlavně období od 90. let 20. století. Ovšem výzkum historiogra-

3 Srov. Konstantin Iljič ŠNEJDER, *Rannij russkij liberalizm v otečestvennoj i zarubežnoj istoriografii*, Rossijskaja istorija 54, 2010, č. 4, s. 177–187. Článek se následně stal v rozšířené podobě kapitolou autorovy monografie k tématu. Srov. Idem, *Meždu svobodoj i samoderžavijem: istorija rannego russkogo liberalizma*. Monografija, Perm 2012, s. 18–40.

4 Konstantin I. ŠNEJDER, *Krestjanskij vopros v rannem ruskom liberalizme (seredina 1850-ch – seredina 1860-ch godov)*, Vestnik Permskogo universiteta. Serija Istoriija, 2011, vypusk 3 (17), s. 5–11; Idem, „Liberal vo dvorjanstve“: aristokratičeskoje načalo v rannem ruskom liberalizme, Vestnik Čeljabinskogo gosudarstvennogo universiteta, 2011, č. 1 (216), Istoriija, vypusk 43, s. 33–38; Idem, *Obrazy istoričeskoj nauki v rannem ruskom liberalizme*, Vlast 19, 2011, č. 5, s. 51–55. Idem, *Političeskaja programma russkich liberalov serediny XIX v.*, Vestnik Permskogo universiteta. Serija Istoriija, 2011, vypusk 2 (16), s. 95–108; Idem, *Rannij russkij liberalizm v političeskom izmerenii*, Vlast 19, 2011, č. 8, s. 91–94; Idem, *Istoriik i ekonomist I. K. Babst*, Vlast 22, 2014, č. 11, s. 206–210; Idem, „Lišnij čelovek“ P. V. Annenkov, Vestnik Permskogo universiteta. Serija Istoriija, 2014, vypusk 1 (24), s. 118–123; Idem, *Trudoljubivij estet i „knižnaja mys“ A. V. Družinin*, Vlast 23, 2015, č. 9, s. 177–182; Idem, *Sibirit i „něženka“ V. P. Botkin*, Vlast 24, 2016, č. 8, s. 150–155; Idem, *Rannij russkij liberalizm v otečestvennoj intellektualnoj tradicii: opyt obobščeniija*, Vestnik Permskogo universiteta. Istoriija, 2016, vypusk 3 (34), s. 52–57; Idem, *Liberalizm v Rossii: istorija vozniknovenija otečestvennoj liberalnoj tradicii*, Vestnik Permskogo universiteta. Istoriija, 2017, vypusk 3 (38), s. 64–71.

fického uskupení tzv. státní školy, která s ruským liberalismem poloviny 19. století úzce souvisí, nás vede k přesvědčení, že tuto fázi historiografického výzkumu nelze podceňovat, neboť historiografické koncepce se utváří procesuálně a s důrazem na určitou dějepisnou tradici.⁵ Proto se tato studie soustředí na období od 50. do přelomu 80. a 90. let 20. století a částečně na Šnejderovo bádání navazuje a podstatně je doplňuje mj. o skutečnosti spjaté se státní školou v ruské historiografii a o problematiku výzkumu dějin literární kritiky jako zásadního jevu ruského společenského myšlení té doby.⁶

V současné historiografii se pro označení ruského liberálního myšlení 50. a 60. let 19. století můžeme setkat nejen se zcela obecným označením ruský liberalismus poloviny 19. století, ale také s pevněji definovanými pojmy ruský klasický liberalismus a raný ruský liberalismus. Někdy tato označení vystupují jako synonyma, někdy naopak panují rozdíly v jejich časovém i obsahovém vymezení. Klasický ruský liberalismus zahrnuje delší časové období, a to celou druhou polovinu 19. století či dokonce většinu 19. století, přičemž na přelomu století volně přechází do fáze označované jako ruský liberalismus počátku 20. století (někdy též neoliberismus), kdy liberální myšlení přestává být doménou jednotlivců či různých volných uskupení a stává se doménou politických stran.⁷ Naopak již výše zmíněný Konstantin I. Šnejder vymezuje raný ruský liberalismus jako pojem užší s trváním od poloviny 50. do poloviny 60. let 19. století. Šnejder ve své knize (mimořádně první takto kompaktní ve světové historiografii) vnímá raný ruský liberalismus jako jasně definovatelný fenomén s uceleným teoretickým programem.⁸ Nicméně v reprezentativní encyklopedii ruského liberalismu,⁹ která vznikla pod vedením znalce ruského liberalismu a dlouholetého pracovníka Ústavu ruských dějin Ruské akade-

5 Srov. Josef ŠAUR, *Druhý život Borise N. Čičerina: přišel již čas na syntézu?*, in: Michal Przybylski – Josef Šaur a kolektiv, *Mladá slavistika: Současné trendy ve výzkumu slovanských literatur, jazyků a kultur*, Brno 2014, s. 119–134. Stať se stala součástí autorovy monografie o B. N. Čičerinovi. Srov. Idem, *Boris Nikolajevič Čičerin (státní škola jako historiografický a společenský fenomén)*, Brno 2015, s. 23–43 a 62–64.

6 Na předložený text bude navazovat další, zachycující konceptualizaci raného ruského liberalismu od 90. let 20. století do současnosti.

7 Srov. V. V. ŠELOCHAJEV (red.), *Rossijskij liberalizm serediny XVIII – načala XX veka. Enciklopedija*, Moskva 2010, s. 528–529.

8 Srov. K. I. ŠNEJDER, *Meždu svobodoj i samoderžavijem: istorija rannego russkogo liberalizma*, s. 11.

9 Jedná se skutečně o fundamentální práci s obrovským rozsahem téměř 1100 stran velkého formátu. Problematiku ruského liberalismu od poloviny 18. do počátku 20. století tak zpracovává velmi podrobně a uceleně. V. V. ŠELOCHAJEV (red.), *Rossijskij liberalizm serediny XVIII – načala XX veka. Enciklopedija*.

mie věd (Institut rossijskoj istorii, RAN) Valentina Valentinoviče Šelochajeva (*1941) se pojem raný ruský liberalismus vůbec neobjevuje; autoři encyklopedie používají označení ruský klasický liberalismus, ovšem ten chápou pouze jako část periodizace liberalismu, a proto mu není věnováno samostatné heslo. Vyvstává tak otázka, z čeho toto rozdílné chápání vychází.¹⁰

Předpoklady různých koncepcí ruského liberálního myšlení 50. a 60. let 19. století přímo souvisejí s tím, jak byly v prvních letech vlády Alexandra II. požadavky na liberalizaci ruské legislativy, společnosti a hospodářství prezentovány. Úvahy, o nichž lze říci, že byly ovlivněny evropským liberalismem, se v Rusku objevovaly již dříve a nejsou výhradně spjaty s dobou po krymské válce, ale až v polovině 50. let 19. století se v ruském politickém slovníku začalo pravidelně objevovat slovo liberál a liberalismus. Jinak řečeno až v tomto období se část ruské inteligence začala k liberalismu jako politickému proudu vědomě hlásit. Během necelého jednoho roku od ledna 1855 do jara 1856 vznikla z iniciativy Konstantina Dmitrijeviče Kavelina (1818–1885) a Borise Nikolajeviče Čičerina (1828–1904) desítka článků, které v sobě spojovaly detailní kritiku politického a administrativního systému dobového Ruska s vytyčením reformních požadavků. Starší i novější ruská a také mimoruská historiografie se shoduje v hodnocení, že se jednalo o první program ruských liberálů.¹¹ Charakteristické pro danou dobu bylo, že v Rusku články kolovaly anonymně v rukopisech a publikovány byly též anonymně v tiskárně Alexandra Ivanoviče Gercena (1812–1870) v Londýně, čímž vznikla série sborníků *Golosa iz Rossii*.

Všechny články uvozovalo společné Čičerinovo a Kavelinovo prohlášení *Dopis vydavateli (Pismo k izdatelju)*, v němž mj. jednoznačně oddělili liberalismus a radikalismus, a které podepsali společným pseudonymem „Ruský liberál“.¹² Navíc v cyklu jejich článků byla i Čičerinova stať *Současné úkoly ruského života (Sovremennye zadaci russkoj žizni)*, v níž se objevila proklamace ruského liberalismu: „Liberalismus! To je heslo každého vzdělaného a rozumně myslícího člověka v Rusku. Je

10 V další textu tohoto článku budeme pro ruské liberální myšlení 50. a 60. let 19. století používat jako synonymum raný ruský liberalismus. Chceme se tím vyhnout neustálé nutnosti opakovat upřesňující časový údaj o dvou desetiletích 19. století.

11 Srov. např. Vera Naumovna ROZENTAL, *Pervoje otkrytoje vystuplenije russkich liberalov v 1855–1856 gg.*, *Istorija SSSR* 2, 1958, č. 2, s. 113–130; Gary M. HAMBURG, *Boris Chicherin and Early Russian Liberalism. 1828–1866*, Stanford 1992, s. 107–117; V. V. ŠELOCHAJEV (red.), *Rossijskij liberalizm sereдины XVIII – načala XX veka. Enciklopedija*, s. 382, 1019.

12 Srov. pozdější faksimilní vydání [Boris Nikolajevič ČIČERIN – Konstantin Dmitrijevič KAVELIN], *Pismo k izdatelju*, in: *Golosa iz Rossii*. Vypusk pervyj. Kniga I, Moskva 1974, s. 9–36.

to prapor, kolem kterého se mohou semknout lidé všech vrstev, všech stavů, všech postojů. To je slovo, které může dát vzniknout silnému společenskému mínění, musíme však ze sebe setrást zhoubnou lenost a lhostejnost ke společným problémům. Je to slovo, které vyléčí hluboké jizvy, které z nás vyžene všechnu vnitřní zkaženost, které nám dá možnost postavit se naroven ostatním národům a s obnovenými silami jít po té velké cestě, podmíněné hrdinstvím ruského národa. V liberalismu je veškerá budoucnost Ruska. Nechtě se kolem tohoto praporu shromáždí vláda i lid se vzájemnou důvěrou a pevným přesvědčením dosáhnout vytyčeného cíle.“¹³

Čičerinovo svolání, aby se pod praporem liberalismu shromáždili všichni, kdo si přejí reformy a změny, se vyplnilo, byť jinak než sám autor očekával. Označení liberální či liberál se velmi rychle v dobovém slovníku ujalo a také zprofanovalo. Na tuto skutečnost poukázal sám Čičerin článkem z počátku 60. let 19. století *Různé druhy liberalismu (Različnyje vidy liberalizma)*,¹⁴ v němž uvedl, že v Rusku má prosazování idejí svobody různé a vzájemně odlišné podoby. Ivan Sergejevič Turgeněv (1818–1883) tuto skutečnost vyjádřil velmi trefně, když v roce 1879 vzpomínal na polovinu 19. století: „Tehdy, když jsme ještě neměli ani ponětí o politickém životě, znamenalo slovo liberál protest proti všemu temnému a utlačovatelskému, znamenalo úctu k vědě a vzdělání, lásku k poezii a umění, a konečně nejvíc znamenalo lásku k lidu, který, utiskován nevolnickým bezprávím, potřeboval pomoc svých šťastnějších synů.“¹⁵

Uvedený příklad (a bylo by možné jich uvést více) týkající se sémantických posunů slova liberál a liberální v ruském slovníku demonstruje jedno z vícerá problematických míst výzkumu ruského liberálního myšlení 50. a 60. let 19. století a ruského liberalismu jako celku. Totiž samotné přihlášení se k liberalismu nemusí v případě ruského prostředí nezbytně nutně znamenat, že daná osobnost je představitelem liberálních myšlenek, stejně jako to, že se daný člověk neoznačil za liberála,

13 [B. N. ČIČERIN], *Sovremennyye zadachi russkoj žizni*, in: Golosa iz Rossii. Vypusk vtoroj. Kniga IV, Moskva 1975, s. 111–112. Překlad původního textu je náš. K tomu doplňme, že úkoly stojící před tehdejší Ruskem shrnul Čičerin do sedmi bodů: svoboda svědomí (vyznání), zrušení nevolnictví, svoboda myšlení, svoboda tisku (zrušení cenzury), nezávislé školství, transparentnost činnosti vládního aparátu, nezávislé soudnictví. Srov. Ibidem, s. 112–125.

14 Srov. novější vydání B. N. ČIČERIN, *Filosofija prava*, Sankt-Peterburg 1998, s. 462–472.

15 Citováno dle Nikolaj Ivanovič CIMBAJEV, *Moskovskije spory liberalnogo vremeni...*, in: Idem (ed.), *Russkoje obščestvo 40–50-ch godov XIX v. Čast 1*. Zapiski A. I. Košeljova, Moskva 1991, s. 6. Na problematičnost užívání slova liberální v ruském politickém diskurzu počátku a konce 20. století upozornil také Jan Holzer. Srov. Jan HOLZER, *Konstanty ve vývoji ruských liberálních stran*, *Středoevropské politické studie / Central European Political Studies Review* 1, 1999, č. 1. Dostupné na: <https://journals.muni.cz/cepsr/article/view/3762/5139>, 22. 7. 2019.

neznamená jeho vyloučení z tradic ruského liberálního myšlení. A to už nemluvíme o skutečnosti, že řada osobností byla za liberály označována svými současníky v pejorativní slova smyslu, a proto se většinou sami ruští liberálové termínu liberál vyhýbali. Celý výzkum pak komplikuje také skutečnost, že liberální myšlenky přejímané ze západní Evropy, tedy ze zemí s rozvinutou občanskou společností, existujícím volebním systémem, politickými stranami atd., musely být přizpůsobeny pro ruské prostředí. To vše vytváří prostor pro různé výklady a definování pojmu raný/klasický ruský liberalismus, jehož současné pojetí v historické vědě je z nemalé části utvářeno historiografickou tradicí, jíž se podrobněji věnujeme v následujících odstavcích.

Počátky historiografického zájmu o ruský liberalismus sahají do konce 19. století, kdy se objevily první práce ruských autorů k tématu.¹⁶ Avšak o přesném či přesnějším historiografickém vymezení tohoto proudu ruského společenského a politického myšlení lze hovořit až o půl století později v 50. letech 20. století, kdy se mu začali intenzivně věnovat sovětsí badatelé a kdy se objevují první anglicky psané práce k tématu.¹⁷ Následující čtyři desetiletí do počátku 90. let 20. století vycházela sovětská historiografie při zkoumání dějin ruského myšlení z jednoznačných ideových hledisek, přesto nelze toto období vnímat monolitně. Konstantin I. Šnejder rozdělil z časového hlediska výzkum raného ruského liberalismu (a můžeme to vztáhnout k ruskému liberalismu 19. století obecně) do dvou období: 1) 50. léta až počátek 90. let 20. století, 2) od počátku 90. let po současnost. Zároveň je z jeho práce zjevné, že sovětská historiografie přistoupila k tématu v 50. a 60. letech poměrně rigidně a snažila se o přesné vymezení, což mělo za následek určitá zjednodušení a zkreslení, a následně v 70. a 80. letech bylo toto striktní vidění ruského liberalismu narušováno a překonáváno.¹⁸

Šnejderovu periodizaci rámcově potvrzují bádání o představitelích ruského liberalismu. Například Dmitrij Anatoljevič Balykin uvádí v monografii o Alexan-

16 Srov. J. ŠAUR, *Ke kořenům ruského liberalismu*, Slovanský přehled 96, 2010, č. 1–2, s. 5.

17 K tomu je třeba doplnit, že o ruském liberalismu vznikaly a vznikají práce i v dalších evropských historiografiích, ovšem nejspíše vinou jazykové bariéry jsou tyto práce jen zřídka citovány v ruský či anglicky psaných pracích. Také proto se zaměřujeme v tomto článku především na tyto dvě jazykové oblasti, které jednoznačně určovaly podobu vnímání ruského liberalismu. K historiografii ruského liberalismu v západoevropské vědě do 90. let 20. století srov. V. V. ŠELOCHAJEV, *Russkij liberalizm kak istoriografičeskaja i istoriosofskaja problema*, s. 27, 41.

18 Srov. K. I. ŠNEJDER, *Meždu svobodoj i samoderžavijem: istorija rannego russkogo liberalizma*, s. 18–20.

dru Nikolajeviči Pypinovi (1833–1904)¹⁹ čtyři zásadní období v „druhém“ životě této osobnosti. První se vztahuje k době od počátku 20. století do revoluce v roce 1917, kdy badatelé zaujímal dva opačné postoje – jedni Pypina a jeho činnost vnímali pozitivně, druzí jejich význam hodnotili kriticky. Druhé období zahrnovalo meziválečná léta, která se jeví jako nejednoznačná, neboť se sice znovu vydávala Pypinova díla, ale zároveň začínaly být jeho práce a postoje odmítány. Třetí období začalo na konci 30. let a trvalo do konce 50. let 20. století a Pypin byl v jeho rámci hodnocen silně ideologicky, objevovaly se o něm odborné práce, ale výzkum se ve skutečnosti nijak neposouval kupředu. Za neplodnější ve výzkumu Pypinova myšlenkového odkazu považoval Balykin poslední období, tj. od konce 50. do konce 80. let 20. století.²⁰ Podobnou periodizaci, jakou předložil Balykin v případě Pypina, můžeme (s jistými korekcemi) potvrdit i v případě Pavla Vasiljeviče Annenkova (1812–1887) a Borise N. Čičerina.²¹ V celé periodizaci zůstávají v jistém ohledu spornými 60. léta 20. století, kdy (jak ukážeme později) začala hojněji publikovat mladší generace badatelů, která ve svých pracích kladla důraz na přehodnocení rigidního přístupu starších kolegů. Nicméně aktivně publikovali i badatelé, kteří svoji kariéru zahájili již v meziválečném období a které ovlivnilo kritické a odsuzující pojetí ruského liberalismu, jež se formovalo právě ve 30. letech 20. století.²² To vy-

19 A. N. Pypin byl významný literární historik a etnograf. Jako bratranec Nikolaje Gavriloviče Černyševského patřil v první polovině 60. let 19. století spíše k radikální ruské inteligenci, ovšem postupně zaujal mírnější názorová stanoviska a stal se jedním ze dvou hlavních spolupracovníků Michaila Marvejeviče Stasjuleviče (1826–1911) při vydávání časopisu *Vestnik Jevropy*, který platil v poslední třetině 19. století za hlavní liberální tiskovinu. O časopise i jeho vydavateli srov. Viktor Jefimovič KELNER, *Člověk svého věku (M. M. Stasjulevič: izdatel'skoje delo i liberal'naja opozicija)*, Sankt-Peterburg 1993. Ljudmila Petrovna GROMOVA (red.), *Istorija russkoj žurnalistiki XVIII–XIX vekov*, Sankt-Peterburg 2005², s. 539–545.

20 Dmitrij Anatoljevič BALYKIN, *A. N. Pypin kak issledovatel' tečenij russkoj obščestvennoj mysli*, Brjansk 1996, s. 3–10.

21 Srov. J. ŠAUR, *Boris Nikolajevič Čičerin (státní škola jako historiografický a společenský fenomén)*, Brno 2015, s. 23–30. (Kniha je volně dostupná na: <https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/134823>, 26. 7. 2019.) Idem, *K charakteristickým rysům literárněkritických prací P. V. Annenkova*, *Slavica litteraria* 20, 2017, č. 2, s. 77–78; Idem, *Cennostnaja napravlennost' pozdnich literaturno-kritičeskich rabot P. V. Annenkova i ich vremennoj kontekst*, *Slavia* 87, 2018, č. 1–3, s. 326–327. V článcích o Annenkovovi uvádíme jen základní historiografický přehled omezující se na klíčové práce k tématu.

22 Kritické a negativní pojetí ruského liberalismu ve 30. letech 20. století se jednotlivých osobností spojovaných s ruským liberálním myšlením dotklo v různé míře. B. N. Čičerin byl vnímán velmi kriticky, naopak v Annenkovově případě dochází v meziválečném období k poměrně hojnému vydávání jeho děl a také k ocenění významu jeho literárních vzpomínek a jeho přínosu v oblasti studia Puškinova díla. Bez zbytečného ideologického nánosu byla zachycena i Annenkovova korespondence s Karlem Marxem ve 40. letech 19. století. Srov. Pavel Nikitič SAKULIN, *Russkaja*

ústilo v koexistenci dvou koncepcí, z nichž jedna začala postupně překonávat druhou a zcela se prosadila od 70. let 20. století.

Práce sovětských badatelů z 50. a 60. let 20. století k tématu raného ruského liberalismu vycházejí ze dvou základních dispozic. První předpokládala nezbytnost přehodnotit díla tzv. „buržoazní historiografie“, tedy s jistým zjednodušením historiografie předrevoluční. Druhá spočívala v nutnosti vyzvednout roli boje jednotlivých proudů a uskupení ve vývoji společenského myšlení, přičemž se pozornost zaměřovala především na revoluční (radikální, demokratický, socialistický – označení kolísá) proud, zatímco liberalismus plnil roli ideového nepřítele, s nímž byl boj veden. Základní hodnocení liberalismu se provádělo s odkazem na Leninovo hodnocení liberálů, čímž byl zároveň určen obecný rámec popisu liberalismu, jemuž vévodily charakteristiky jako polovičitost, nerozhodnost, obhajoba zájmů šlechty a statkářů, antidemokratičnost, ochota spolupracovat se samoděržavím (což bylo chápáno jako podpora samoděržaví) atd.

Hlouběji do uceleného konceptu rozpracovala Leninovy teze o ruských liberálech Vera Naumovna Rozental(ová) (1900–1971), která problematice raného ruského liberalismu v předvečer tzv. první revoluční situace v Rusku²³ a zejména pak činnosti K. D. Kavelina věnovala od konce 50. do začátku 70. let 20. století více než desítku studií. Své bohaté poznatky však nesyntetizovala do ucelené monografie. Z jejích textů upozorňujeme především na tři konceptuálně laděné práce o počátcích ruského liberalismu.²⁴ Souběžně s Rozentalovou téma ruského liberalismu v širším společenském kontextu zkoumali Naum Grigor'jevič Sladkevič (1907–1978), profesor historie na státní univerzitě v Leningradě a znalec dějin ruské his-

literatura i socializm, Moskva 1924, s. 249–269; Boris Michajlovič EJCHENBAUM, *Pavel Vasiljevič Annenkov*, in: Pavel V. Annenkov, *Literaturnyje vospominanija*, Leningrad 1928, s. XIII–XXIII; Boris Lvovič MODZALEVSKIJ, *Raboty P. V. Annenkova o Puškine*, in: Idem, *Puškin*, Leningrad 1929, s. 276–396; L. A. FIN, *P. Annenkov, pervyj izdatel' i biograf Puškina*, in: A. S. Puškin 1799–1837. Sbornik statej i materialov, Saratov 1937, s. 125–151.

23 Přesné časové vymezení tzv. první revoluční situace v Rusku v sovětské historiografii kolísalo, ale dá se říci, že se jednalo o přelom 50. a 60. let 19. století. Srov. série sborníků vydávaných Akademii věd SSSR *Revoljucionnaja situacija v Rossii v 1859–1861 gg.*, tt. 7, Moskva 1960–1978.

24 V. N. ROZENTAL, *Pervoje otkrytoje vystuplenije russkich liberalov v 1855–1856 gg.*, s. 113–130; Eadem, *Obščestvenno-političeskaja programma russkogo liberalizma v seredine 50-ch godov XIX v. (po materialam „Russkogo vestnika“ za 1856–1857 gg.)*, *Istoričeskije zapiski*, T. 70, Moskva 1961, s. 197–222; Eadem, *Idejnyje centry liberalnogo dviženija v Rossii nakanune revoljucionnoj situacii*, in: Milica Vasiljevna Nečkina (red.), *Revoljucionnaja situacija v Rossii v 1859–1861 gg.*, T. 3, Moskva 1963, s. 372–398.

toriografie, filozofie, myšlení a žurnalistiky;²⁵ a také Šnejer Mendelevič Levin (1897–1969), dlouholetý pracovník leningradského oddělení Ústavu dějin SSSR tehdejší Akademie věd SSSR a odborník na ruské revoluční hnutí druhé poloviny 19. století, zejména pak na narodnictví.²⁶

Rozentalová, Sladkevič i Levin vycházeli z teze, že ve 40. letech 19. století určoval podobu společenských diskusí spor zapadníků a slavjanofilů, v 50. letech sice přetrvávaly jejich názorové rozdíly, ovšem dynamiku společenských diskusí určovalo postupné názorové vymezování liberálů a radikálů (demokratů). Tedy ruské společenské myšlení 50. let 19. století určovala dichotomie liberálů a radikálů. Existenci další názorových a ideových uskupení, zmínění autoři nepopírali, ale považovali ji za druhořadou. Liberálové byli v této koncepci chápáni především jako umírnění zapadníci, kteří se v Petrohradě sdružovali v Kavelinově kroužku a v Moskvě v kroužku Alexandra Vladimiroviče Stankeviče (1821–1912).²⁷ Nicméně v zapadnickém vymezení raného ruského liberalismu nepostupovali uvedení autoři zcela jednoznačně. Jelikož slavjanofilové představovali pro demokraty stejné ideové protivníky jako liberálové, došlo v představované koncepci dobového myšlení k překrývání liberálů a slavjanofilů. Tím se vytvářel základ pro rozvíjení myšlenky, že ruský liberalismus je tvořen zapadníky i slavjanofily. Hlouběji byla tato teze rozpra-

25 Naum Grigor'jevič SLADKEVIČ, *Očerki istorii obščestvennoj mysli Rossii v konce 50-ch – načale 60-ch godov XIX veka (Bor'ba obščestvennyh tečenij v gody pervoj revoljucionnoj situacii)*, Leningrad 1962; Idem, *Bor'ba obščestvennyh tečenij v ruskoj publicistike konca 50-ch – načala 60-ch godov XIX veka*, Leningrad 1979. Navzdory názvům obou knih, které evokují očekávání uceleného popisu společenské diskuse, jsou silně zaměřeny na demokratický proud ruského myšlení, což se týká zejména druhé jmenované, která ignoruje vše kromě vysloveně radikálních periodik.

26 Srov. Šnejer Mendelevič LEVIN, *Obščestvennoje dviženije v Rossii v 60–70-ch godach XIX veka*, Moskva 1958, s. 57–64. A také posmrtně vydanou knihu: Idem, *Očerki po istorii ruskoj obščestvennoj mysli. Vtoraja polovina XIX – načalo XX vv.*, Leningrad 1974. Druhá z uvedených prací obsahuje dva autorovy texty, které nestihl za svého života uveřejnit. Právě druhý z nich představuje kapitoly z rozpracované, ale nikdy nedokončené práce o krymské válce a ruské společnosti, na nichž autor pracoval na konci 40. let. I když se čtenáři dostaly do rukou až o 25 let později, obsahují vidění ruského myšlení, jež předcházelo pracím Rozentalové i Sladkeviče. Zejména srov. druhou a čtvrtou kapitolu.

27 A. V. Stankevič byl mladším bratrem Nikolaje Vladimiroviče Stankeviče (1813–1840), jedné z nejvýraznějších postav moskevských kroužků 30. let 19. století. A. V. Stankevič patřil k přátelům Timofeje Nikolajeviče Granovského (1813–1855), který byl neformální hlavou moskevských zapadníků a kolem něj se utvořil kroužek, jehož členové se po Granovského předčasném skonu scházeli u Stankeviče. Význam obou kroužků vyzvedla Rozentalová, její práce sice bývá hojně citována, ovšem oba kroužky představovaly volná uskupení, a tak personální vymezení raného ruského liberalismu v pozdější historiografii nevycházelo z těchto dvou kroužků. Srov. V. N. ROZENTAL, *Idejnyje centry liberalnogo dviženija v Rossii nakanune revoljucionnoj situacii*, s. 372–398.

cována až v pozdější historiografii. Rozentaľová uváděla, že polemiky mezi liberálním periodikem *Russkij vestnik* a slavjanfilským časopisem *Russkaja beseda* byly souborem uvnitř jednoho politického proudu, čímž ovšem nemyslela liberalismus, ale obecněji „reakční“ „buržoazně-statkářskou“ či „buržoazně-šlechtickou“ část ruské inteligence.²⁸ Sladkevič označoval slavjanofily jako pravicové liberály.²⁹

Koncepce raného ruského liberalismus vytvořená Rozentaľovou, Sladkevičem a Levinem dále vycházela z předpokladu názorové semknutosti ruských liberálů té doby. Vytvářeli zdání jednoty a zdůrazňovali, že jednotliví autoři neprezentovali jen své názory, ale celého liberálního uskupení. Annenkov tak podle nich formuloval liberální program v oblasti literární kritiky, Čičerin v otázkách občiny a Ivan Kondratěvič Babst (1823–1881)³⁰ na poli ekonomie. Klíčovým bodem programů raného liberalismu byl rozvázný (umírněný) pokrok („razumnyj progress“). Samozřejmě tento program a činnost raných ruských liberálů byla všemi třemi historiky vystavena ostré kritice, nesoucí jasný odraz dobového ideologického diskursu. Zejména jim byla vytýkána podpora samoděržaví.³¹ Celkově jejich koncepce trpěla jednostranností a především celou řadou zjednodušení a zobecnění, která však zastírají mnohé, někdy dokonce zásadní, názorové rozdíly mezi představiteli raného ruského liberalismu.

Již zmiňovaný K. I. Šnejder ve své monografii uvádí, že Rozentaľová, Sladkevič a Levin raný ruský liberalismus vymezili také personálně, když k B. N. Čičerinovi a K. D. Kavelinovi doplnili P. V. Annenkova, Vasilije Petroviče Botkina (1811/1812³²–1867) a Alexandra Vasilěviče Družinina (1824–1864).³³ S tím ovšem nelze souhlasit. Naopak personální vymezení raného ruského liberalismu je u uvedených tří sovětských badatelů velmi vágní. Pomiňme nyní otázku, zda nebo do jaké míry bylo slavjanofilství spojeno s ruským liberalismem, protože na ni nelze v pracích Rozentaľové, Sladkeviče a Levina najít jednoznačnou odpověď. Všichni

28 Srov. Eadem, *Obščestvenno-političeskaja programma russkogo liberalizma v seredine 50-ch godov XIX v.*, s. 203.

29 Srov. N. G. SLADKEVIČ, *Očerki istorii obščestvennoj mysli Rossii v konce 50-ch – načale 60-ch godov XIX veka*, s. 38, 41.

30 I. K. Babst byl profesor politické ekonomie a statistiky na univerzitě v Kazani v letech 1851–1857 a následně pak v Moskvě, v ruské dobové vědě patřil k uznávaným odborníkům na ekonomické otázky v jejich společenských souvislostech.

31 Srov. např. N. G. SLADKEVIČ, *Očerki istorii obščestvennoj mysli Rossii v konce 50-ch – načale 60-ch godov XIX veka*, s. 33–48.

32 Botkin se narodil 27. prosince 1811 dle juliánského a 8. ledna 1812 dle gregoriánského kalendáře.

33 Srov. K. I. ŠNEJDER *Meždu svobodoj i samoděržavijem: istorija rannego russkogo liberalizma*, s. 19.

tři se shodovali, že hlavními představiteli raného ruského liberalismu byli Kavelin a Čičerin. Jim patřily zásluhy za vznik série textů, o nichž jsme psali výše, a které představovaly pokus o dobový program reform z pozic liberalismu. Zároveň byli oba aktivní v petrohradském a moskevském liberálním kroužku, publikovali na stránkách liberálního periodika *Russkij vestnik* a vyjadřovali se zcela pravidelně k různým dobovým otázkám. Nemalé společenské renomé jim dávala i skutečnost, že patřili k významným postavám dobového právního a historického myšlení. Mimo Kavelina a Čičerina se v pracích Rozentalové, Sladkeviče a Levina v souvislosti s raným ruským liberalismem objevuje řada dalších jmen: Nikolaj Alexejevič Miljutin (1818–1872), který se menší měrou podílel na anonymních článcích z let 1855 a 1856; ekonomové I. K. Babst a Vladimir Pavlovič Bezobrazov (1828–1889); Michail Nikiforovič Katkov (1818–1887), vydavatel časopisu *Russkij vestnik*, který se však s liberály již v roce 1858 definitivně ideově rozešel;³⁴ Jevgenij Fjodorovič Korš (1809/1810³⁵–1897), novinář a vydavatel; v neposlední řadě také P. V. Annenkov, V. P. Botkin, A. V. Družinin literární kritici a oponenti Nikolaje Gavriloviče Černyševského (1828–1889) a Nikolaje Alexandroviče Dobroljubova (1836–1861), tedy redakce radikálního periodika *Sovremennik*, v otázkách literární kritiky a estetiky a další dobové osobnosti.

Nicméně i přes výhrady uvedené v předchozím odstavci, lze souhlasit se skutečností, že se v sovětské vědě 50. a 60. let 20. století skutečně konceptualizovalo Šnejderem uváděné vymezení nejvýznamnějších osobností raného ruského liberalismu – dva právníci a historici (Kavelin, Čičerin) a tři literární kritici (Annenkov, Botkin, Družinin). Vycházelo z tehdy prosazené myšlenky, že podoba ruského společenského a politického myšlení byla určována především soupeřením liberalismu a demokratického proudu (tj. proudu radikálního, revolučního, dříve označovaného jako revoluční demokraté). Posledně jmenovaný pak ve druhé polovině 50. let 19. století reprezentovali především N. G. Černyševskij a N. A. Dobroljubov.³⁶ Právě s nimi Kavelin, Čičerin, Botkin, Annenkov a Družinin vedli v dané době časopi-

34 Rozentalová dokonce tvrdí, že ze strany Katkova byla spolupráce s liberály čirý kalkul, který mu pomohl prosadit se jako redaktor a vydavatel, a v okamžiku, kdy už tato spolupráce (a hlavně názorové ústupky, které musel činit) nebyly pro něj výhodné, došlo k rozkolu a odchodu liberálů z redakce časopisu *Russkij vestnik*. Srov. V. N. ROZENTAL, *Obščestvenno-političeskaja programma ruskogo liberalizma v seredine 50-ch godov XIX v.*, s. 221.

35 Korš se narodil 27. prosince 1809 dle juliánského a 8. ledna 1810 dle gregoriánského kalendáře.

36 K tomu je třeba doplnit, že se demokratický či radikální proud ruského myšlení neomezoval pouze na dva jmenované, ale např. další výrazný představitel radikálního levicově zaměřeného myšlení – Alexandr Ivanovič Gercen (1812–1870) – v té době již pobýval v emigraci, z níž se do Ruska nevrátil.

secké polemiky. Nelze popřít, že se Černyševskij a Dobroljubov na straně jedné a uvedená pětice na straně druhé názorově rozcházel, ovšem sovětská historiografie 50. a 60. let 20. století jejich ideové spory vykládala značně přepjatě. To ovšem nic nemění na faktu, že při označení dané pětice osobností za liberály hrálo jejich vymezení vůči dobovému radikalismu zásadní roli. K tomu rovnou dodáváme, že jakkoli taková personální definice raného ruského liberalismu stavěla na ideologických hlediscích, nebyla zcela nesprávná a neztrácí svoji platnost (po určitých korekcích) ani po šesti dekadách, byť se opírá o jiné argumenty.

V předchozím odstavci uvedené personální vymezení raného liberalismu vycházelo kromě opozice k radikálům ještě z jedné skutečnosti – Kavelin, Čičerin, Botkin, Annenkov a Družinin nepředstavovali ve společenských diskusích „solitéry“, ale jednalo se o „členy“ dvou uskupení, které byly následně sovětskou vědou ztotožněny s ruským liberalismem. Už z pramenů z 50. let 19. století vyplývá, že Annenkov, Botkin a Družinin byli vnímáni současníky jako spolupracující uskupení literárních kritiků. Právě pro jejich důraz na estetickou funkci literárního díla (kterou stavěli do protikladu k didaktické funkci prosazované radikály) se o nich začalo hovořit jako o literátech estétách, což dalo později vzniknout označení „estetická literární kritika“. A například Lev Nikolajevič Tolstoj (1828–1910) je ve své korespondenci z druhé poloviny 50. let 19. století s jistou dávkou přátelské uctivosti označuje jako „bescennyj triumvirát“ („vzácný triumvirát“).³⁷ Podobně Kavelin s Čičerinem byli svými současníky viděni jako představitelé historiografického fenoménu, pro něž se později ustálil název státní škola.³⁸ Jejich osobní vztahy sice byly složité a prodělaly vývoj od velmi úzké spolupráce a podílu na vzniku dobové ilegální opoziční literatury v polovině 50. let 19. století, přes postupné odlišnosti ve vnímání některých konkrétních společenských a politických otázek té doby až k osobní roztržce na počátku 60. let 19. století, ovšem – jak zdůrazňoval Andrzej Walicki (*1930) – to neznamenalo, že by opustili liberální postoje.³⁹

Sovětská badatelé 50. a 60. let 20. století chápali politický program raného ruského liberalismu a historickou koncepci státní školy jako vzájemně propojené

37 Srov. Lev Nikolajevič TOLSTOJ, *Přepíska s ruskými pisateljemi*, Moskva 1962, s. 135.

38 Srov. Josef ŠAUR, *Boris Nikolajevič Čičerin*, s. 62–64, 219–222. Zároveň je nutno přiznat, že název tohoto historiografického uskupení podléhal proměnám.

39 Srov. Andrzej WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 234–235. Práce představuje značně rozšířené a dopracované vydání dřívějšího autorova textu. Srov. Idem, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973. V roce 1979 vyšlo také anglické vydání práce.

soubory idejí.⁴⁰ Toto pojetí se objevilo již v meziválečném období v pracích Michaila Nikolajeviče Pokrovského (1868–1932) a jeho žáků.⁴¹ Na Pokrovského navázal v 50. letech 20. století kromě jiných především Vladimir Jevgeňjevič Illerickij (1912–1980), který původní koncepci hlouběji propojil s dobovým vnímáním ruského společenského a politického myšlení.⁴² Státní škola podle Illerického představovala novou etapu v ruské historiografii, související s vývojem tzv. statkářsko-buržoazního liberalismu. Právě jeho politickému programu měl Čičerin zcela podřídít teoretické principy státní školy.⁴³ Illerickij tím potvrdil souběžná bádání Rozenťalové, Sladkeviče a Levina a označil Čičerina s Kavelinem za čelné teoretiky ruského liberalismu 50. a 60. let 19. století, Čičerina pak dosadil na pomyslné místo hlavy státní školy i raného ruského liberalismu. Důležitou součástí Illerického koncepcce bylo zdůraznění teze, že státní škola zastávala jednotné historické i politické stanovisko. To ovšem nebyla ve skutečnosti pravda, naopak státní škola představovala postupně rozvíjenou historickou koncepci, a tak se nahlížení historického procesu u jednotlivých představitelů školy částečně lišilo.⁴⁴

Na rozdíl od historiografie se propojení raného ruského liberalismu a estetické literární kritiky prosazovalo v literární vědě méně jednoznačně. Pro danou dobu reprezentativní publikace o dějinách ruské literární kritiky obsahuje i kapitolu o estetické literární kritice (tj. o Botkinovi, Družininovi a Annenkovovi). Ta sice začíná odkazem na Leninovu charakteristiku ruského myšlení 60. let 19. století, v němž podle něj dva hlavní proudy představovali Černyševskij a liberálové, přičemž podstata dalšího vývoje ruského myšlení spočívala v historickém střetu těchto dvou směrů, a dále pokračuje konstatováním, že představitelé estetické literární kritiky „rozvíjeli ideje buržoazně-šlechtického zapadnického liberalismu“.⁴⁵ Závěr ka-

40 Jelikož jsme již o státní škole a jejím chápání (nejen) v sovětské historiografii pojednali podrobně v monografii o B. N. Čičerinovi, uvádíme na tomto místě, a také dále v tomto článku, nezbytné minimum skutečností tak, aby byl zachován celistvý výklad. Podrobněji k tématu srov. J. ŠAUR, *Boris Nikolajevič Čičerin*, s. 23–43.

41 Zejména srov. Michail Nikolajevič POKROVSKIJ, *Istoričeskaja nauka i bor'ba klassov. (Istorio-grafičeskije očerki, kritičeskije stat'ji i zametki). Vypusk I*, Moskva 1933, s. 7–117, 167–204; Idem, *Izbrannyje proizvedenija*. Kniga 4, Moskva 1967, s. 277–368.

42 Srov. Vladimir Jevgeňjevič ILLERICKIJ, *O gosudarstvennoj škole v russkoj istoriografii*, *Voprosy istorii* 34, 1959, č. 5, s. 141–159; Idem, *Gosudarstvennaja škola*, in: Milica V. Nečkina (red.), *Očerki istorii istoričeskoj nauki v SSSR*. T. 2, Moskva 1960, s. 103–128.

43 Srov. Idem, *Gosudarstvennaja škola*, s. 103–104.

44 Srov. J. ŠAUR, *Boris Nikolajevič Čičerin*, s. 259–268.

45 Srov. Nikita Ivanovič PRUCKOV, „Estetičeskaja“ kritika (Botkin, Družinin, Annenkov), in: Boris Pavlovič Goroděckij (red.), *Istorija russkoj kritiki v dvuch tomach*. T. 1, Moskva – Leningrad 1958, s. 444.

pitoly obsahuje podobné tvrzení, uvádějící, že postoje „liberálních estétů“ představovaly zastarávající stránku literárního procesu, která sice dokázala zapůsobit, ovšem další literární vývoj se ubíral jiným směrem.⁴⁶ Ponechme stranou skutečnost, že se jednalo o ideově tendenční hodnocení, z hlediska zkoumání raného ruského liberalismu je důležitější fakt, že autor kapitoly Nikita Ivanovič Pruckov (1910–1979) interpretoval jejich umělecké a estetické postoje téměř výhradně v rámci literárního vývoje. Ten sice úzce souvisel se společenským vývojem a literatura a literární kritika hrála širší společenskou roli, ovšem jejich napojení na liberalismus zůstalo čistě v deklaratorní rovině v úvodu a závěru textu; názory Botkina, Družinina a Annenkova zde nejsou vykládány jako součást širšího myšlenkového proudu, případně v souvislosti s postoji Kavelina či Čičerina. I pro Pruckovo pojetí estetické literární kritiky platí totéž, co pro Illerického zachycení státní školy, a sice zaměřuje se na společné prvky jejich přístupu k literárnímu textu a potlačuje ty stránky, kde se naopak ve svých soudech odlišovali.

Jednoznačné napojení estetické literární kritiky 50. a počátku 60. let 19. století personifikované Botkinem, Družininem a Annenkovem na liberalismus té doby provedl literární vědec Boris Fjodorovič Jegorov (*1926), který v polovině 60. let 20. století rehabilitoval uvedené literární kritiky v rámci sovětské vědy.⁴⁷ Podle Jegorova jejich základní životní postoje vycházely z liberálního smýšlení, což se následně přenášelo i do jejich postojů uměleckých (například do jejich odmítání estetizace sociálního konfliktu v uměleckém díle). Tuto skutečnost Jegorov neabsolutizoval, tedy vnímal jejich postoje v širším dobovém kontextu a v jednoznačné vazbě na ruský liberalismus poloviny 19. století (byť blíže ruský liberalismus té doby nespécifikuje, ani nepersonifikuje), čímž ale neignoroval vazby a souvislosti jejich díla v rámci vývoje ruské literatury. Hlavní myšlenkou Jegorova článku je odmítnutí dosavadního zdůrazňování společných prvků v dílech představitelů estetické literární kritiky. Tak, jako vykazoval heterogenitu ruský liberalismus, vykazovaly podle Jegorova určitou různorodost názory Botkina, Družinina a Annenkova. Jegorov nepřeceňoval vliv liberálních idejí v jejich textech, nicméně považoval ho za jeden z důležitých interpretačních klíčů.

Zkoumání estetické literární kritiky se Boris F. Jegorov věnoval po celá 60. léta 20. století velmi intenzivně a připravil rozsáhlé studie o V. P. Botkinovi

⁴⁶ Ibidem, s. 469.

⁴⁷ Boris Fjodorovič JEGOROV, „*Estetičeskaja kritika bez laka i bez degta* (V. P. Botkin, P. V. Annenkov, A. V. Družinin), Voprosy literatury 9, 1965, č. 5, s. 142–160.

a P. V. Annenkovovi.⁴⁸ Pokračoval v nich v rozvíjení své původní myšlenky, že tito literární kritici vycházeli z jedné myšlenkových zdrojů a ideových stanovisek, avšak jejich literárně-kritické a estetické koncepty nelze ztotožňovat. Jegorov tak obhajoval proti tehdy prosazujícímu se monolitickému pojetí vidění díla těchto osobností z různých úhlů pohledu, v jejich mnohohrstevnosti a individualitě. Tím ovšem vazby jejich děl na liberální myšlení v těchto textech postuloval výrazně méně otevřeně než v článku z roku 1965, o němž jsme psali v předchozím odstavci. O Botkinovi Jegorov uváděl, že se na konci 40. let 19. století stal liberálem, byť Botkinův liberalismus byl podle něj plný různých pochybností a podléhal vlivům radikálních zapadníků, s nimiž se Botkin přátelil. Jegorov přímo hovořil o „polovičatém liberalismu“. Ovšem o tom, že Botkin patřil k představitelům liberalismu, Jegorov nepochyboval.⁴⁹ Podobně označil Jegorov za liberála i Annenkovu, avšak analýzou jeho děl tuto skutečnost nijak nedoložil.⁵⁰ Nicméně základ pro konceptuální sblížení estetické literární kritiky a raného ruského liberalismu byl položen. Jegorov tak byl prvním z mladší generace badatelů, která začala narušovat a pozměňovat koncepci raného ruského liberalismu dominující sovětské vědě v 50. a 60. letech 20. století, a předznamenal pojetí, které se výrazněji prosadilo od 70. let.

Sovětské pojetí raného ruského liberalismu bylo sice silně zatíženo ideologickými předpoklady a konceptuálně hodně stavělo na vytváření obrazu nepřítelů „pokrokového“ (revolučního, demokratického) ideového proudu, ovšem zároveň pevně vymezilo skutečnost, že liberální myšlenky měly v Rusku své přívržence a že ruský liberalismus jako politický a společenský proud se formoval ve druhé polovině 50. let 19. století. Existenci ruského liberalismu v polovině 19. století potvrdila (byť s jistými výhradami) na přelomu 50. a 60. let 20. století také anglojazyčná odborná literatura. Významný teoretik liberalismu a znalec ruského myšlení Isaiah Berlin (1909–1997) sice přímo ruský liberalismu blíže nedefinoval, ovšem z jeho prací je zřejmé že pro 50. léta 19. století předpokládal v Rusku

48 Srov. Idem, *Botkin – literátor i kritik. Stat'ja 1*, Učenyje zapiski tartuskogo gosudarstvennogo universiteta, 1963, Vypusk 139, s. 20–81; Idem, *Botkin – literátor i kritik. Stat'ja 2*, Ibidem, 1965, Vypusk 167, s. 81–122; Idem, *Botkin – literátor i kritik. Stat'ja 3*; Ibidem, 1966, Vypusk 184, s. 33–43; Idem, *P. V. Annenkov – literátor i kritik 1840-ch – 1850-ch gg.*, Učenyje zapiski Tartuskogo universiteta, 1968, Vypusk 209, s. 51–108.

49 Srov. Idem, *Botkin – literátor i kritik. Stat'ja 1*, s. 60–65; Idem, *Botkin – literátor i kritik. Stat'ja 2*, s. 82, 94; Idem, *Botkin – literátor i kritik. Stat'ja 3*, s. 33.

50 Srov. Idem, *P. V. Annenkov – literátor i kritik 1840-ch – 1850-ch gg.*, s. 69, 84–86, 107.

existenci liberálů či zastánců liberalizace vycházejících ze západoevropské liberální inspirace.⁵¹

Jako první ze západních autorů konceptualizoval ruský liberalismus George Fischer (*1923) v monografii vydané Harvardovou univerzitou v roce 1958.⁵² Nicméně ten spojoval ruský liberalismus až s přelomem 19. a 20. století. Uznával sice liberalizaci Ruska proběhnoucí během reformu Alexandra II., ale liberální program v tomto období v Rusku nenacházel. Přívrženci liberálních myšlenek podle něj zastávali nejednotné a nevyhraněné postoje a příliš ulpívali na prosazení zrušení nevolnictví. V narážce na nejznámější Turgeněvovo dílo *Otcové a děti*, které zachycuje spor liberálů (otců) a radikálů (dětí), poukazoval, že liberály se stali až vnuci generace otců. Z Čičerinova díla zaujala jeho pozornost pouze práce *O zastoupení lidu* (*O narodnom predstaviteľstve*, 1866), kde se Čičerin vymezil jak proti samoděržaví, tak proti demokratickým principům.⁵³ Částečně podobnou koncepci jako Fischer uplatnil James Billington (1929–2018), který souhlasil s tím, že liberální myšlenky byly v Rusku přítomny od dob Kateřiny II., za liberály označil také Čičerina s Kavelinem, ovšem skutečně pevně a důsledně se liberalismus v ruském prostředí rozvinul až v 90. letech 19. století.⁵⁴ Billington však více než na Fischera navazoval na ruského emigranta působícího v Německu a Londýně Viktora Vladimiroviče Leontoviče (1902–1959), který ovšem chápal dějiny liberalismu jako dějiny právního státu, takže počátky liberalismu v Rusku spojoval se zákonodárstvím Kateřiny II.⁵⁵ Leontovič zdůrazňoval, že píše dějiny liberalismu nikoli liberálů, a proto prvky liberálního myšlení nachází v činech careven i carů a také vysoce postavených vládních úředníků. Tyto koncepce ovšem v té době tolik nerezonovaly a až v 90. letech 20. století se i v ruské historiografii objevily hlasy, které kladly počátky ruského liberalismu buď do doby Kateřiny II. nebo až do poslední třetiny 19. století.

51 Srov. Isaiah BERLIN, *Russian Thinkers*, London 1978. Kniha zahrnuje různé autorovy studie z období od konce 40. let 20. století. Zejména srov. studie o roku 1848 v Rusku a o Turgeněvově románu *Otcové a děti*.

52 Srov. George FISCHER, *Russian Liberalism. From Gentry to Intelligentsia*, Cambridge – Massachusetts 1958.

53 Srov. Ibidem, s. 18–20. K tomu je třeba doplnit, že Fischerovy výtky nebyly zcela neoprávněné. Čičerin se skutečně ve zmíněném díle nejvíce odklonil od klasického liberalismu směrem ke konzervatismu. Zároveň tím Fischer poukázal na úskalí výzkumu ruského liberalismu, tj. nelze interpretovat názory jednotlivých osobností na základě jednoho díla.

54 Srov. James H. BILLINGTON, *The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture*, New York 1966. Pro účely této studie jsme pracovali s pozdějším ruským překladem; srov. Idem, *Ikona i topor. Opyt istolkovanija istorii russkoj kultury*, Moskva 2001, s. 458, 523–533.

55 Srov. Viktor LEONTOVICH, *Geschichte des Liberalismus in Russland*, Frankfurt am Main 1957. Dílo bylo později dvakrát (1980 a 1995) vydáno rusky.

Většina anglicky píšících badatelů souhlasila s tvrzením, že v plné míře se do skutečné politiky mohl ruský liberalismus zapojit až na přelomu 19. a 20. století, zejména pak po roce 1905, nicméně zároveň zdůrazňovala, že formulace teoretických principů ruského liberalismu probíhala již od druhé poloviny 50. let 19. století. V těchto intencích vnímal Čičerina jako hlavního představitele formujícího se ruského liberalismu Leonard Schapiro (1908–1993).⁵⁶ To, co z Čičerina činilo podle Schapira liberála, nebyl odpor k nevolnictví, ale to že v rámci prosazování jeho zrušení vystupoval i proti zachování obcí. Čičerin totiž důsledně prosazoval individuální svobody, a tak zachování obcí pro něj znamenalo zachování reziduí nevolnictví, které bylo překážkou dalšího rozvoje občanských svobod. Dále Schapiro zdůrazňoval, že Čičerin byl důsledným obhájcem právního státu jako předpokladu legitimizace svobod jednotlivce.⁵⁷

V úzkém kontaktu s L. Schapirem a především s I. Berlinem byl ruský „emigrant“ Sergej Vasiljevič Utechin (1921–2004),⁵⁸ který v roce 1964 vydal vůbec první anglicky psanou práci uceleně mapující dějiny ruského myšlení, a to skutečně v neobyčejně šíři od středověku až po první polovinu 20. století včetně.⁵⁹ Utechin kladl počátky ruského liberalismu do 50. a 60. let 19. století a spojil je se jmény Čičerina a Kavelina, přičemž oběma předcházeli T. N. Granovskij jako liberální zapadník. Utechin uznával, že raný ruský liberalismus nechápal silný stát jako hrozbu, což ho mohlo vzdalovat od klasického evropského liberalismu, ovšem zároveň ho s ním pevně pojilo teoreticko-právní vymezení svobody, které postupně krystalizovalo v jednotlivých Čičerinových dílech a vyvrcholilo v jeho *Filozofii práva* z konce 19. století. Ve svém díle Čičerin dospěl k tezi o „svobodné společnosti ve svobodném státě“, jež ovlivnily ruské liberály přelomu 19. a 20. století a tvořily nezpochybnitelnou součást ruské liberální tradice.⁶⁰ Anglojazyčná odborná literatura

56 Srov. Leonard SCHAPIRO, *The Pre-Revolutionary Intelligentsia and the Legal Order*, in: Richard Pipes (ed.), *The Russian Intelligentsia*, New York 1961, s. 19–31.

57 Ibidem, s. 22–28. Toto pojetí Čičerina významu pro formování ruského liberalismu potvrdil Schapiro ještě ke konci 60. let 20. století. Srov. Idem, *Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-Century Political Thought*, New Haven 1967, s. 89–101.

58 Uvozovky u slova emigrant používám z toho důvodu, že Utechin strávil v Sovětském svazu celé dětství a dospívání a absolvoval zde i vysokou školu. Ovšem během nacistické okupace byl odvezen do Německa na nucené práce a po válce se ocitl v britské zóně a na Západě již zůstal. Vystudoval vysokou školu v Kielu a pak působil na různých britských vysokých školách.

59 Srov. Sergej Vasiljevič UTECHIN, *Russian Political Thought. A Concise History*, New York 1964.

60 Srov. Ibidem, s. 104–107. K Utechinově pojetí liberalismu ještě musíme doplnit, že autor zmiňoval tři „klasické liberály“ v Rusku a k Čičerinovi a Kavelinovi připojoval ještě Alexandra Dmitrijeviče Gradovského (1841–1889), významného a hlavně vlivného právního teoretika 70. a 80. let 19. století (mimořádně přezdívaného „ruský Benjamin Constant“). Ovšem působení Gradov-

z 50. a 60. let 20. století k problematice ruského liberalismu sice není široká, ale i v ní se prosadilo postupně přesvědčení, že v Rusku v polovině 19. století především v pracích B. N. Čičerina a K. D. Kavelina proběhla cílená reflexe evropského liberálního myšlení, jeho příznivci se k liberálním ideám hlásili a položili základy ruského liberalismu.⁶¹ Tuto tendenci potvrdilo i několik disertačních prací, které však s výjimkou textu Darella Hammera nezaznamenaly v době svého vzniku větší ohlas.⁶²

V předchozích odstavcích jsme ukázali, že v sovětské i anglicky psané odborné literatuře 50. a 60. let 20. století byly položeny základy charakteristiky a vymezení raného ruského liberalismu. Ovšem toto prvotní vymezení mělo příliš obecné a často i zjednodušující rysy. Od 70. let 20. století proto můžeme v sovětské historické vědě pozorovat pozvolnou proměnu diskurzu ve zkoumání daného tématu, která se začala projevovat již o desetiletí dříve v pracích Borise F. Jegorova týkajících se tzv. estetické literární kritiky. Velmi dobře tuto tendenci ilustruje specializovaná monografie o ruském liberalismu Vladimira Anatoljeviče Kitajeva (*1942).⁶³ Ta ovšem navzdory svému názvu nemapuje raný ruský liberalismus jako celek, ale soustředí se na proměny názorů a postojů tří osobností tzv. „zapadnického křídla šlechtického liberalismu“, tj. B. N. Čičerina, K. D. Kavelina a M. N. Katkova. Právě na jejich vzájemných názorových rozdílech v hodnocení procesu administrativní decentralizace, pojetí státu, obcí a dalších otázek Kitajev demonstroval vnitřní různorodost ruského raného liberalismu a odmítal dřívější teze o ideové semknutosti liberálů. Kitajev tak činil velmi důsledně a s pomocí velkého množství zcela nového pramenného materiálu, zejména velkého množství liberálních tiskovin (mj. také

ského již přesahuje námi stanovený rámec raného ruského liberalismu. Utechinova koncepce se tak částečně překrývá se sovětským pojetím prezentovaným Illerickým, který do státní školy řadil nejen Gradovského, ale také Vasilije Ivanoviče Sergejeviče (1832–1910).

- 61 Anglicky píšící autoři zpravidla nepovažovali za nutné na rozdíl od sovětských kolegů soustředit pozornost na ideové rozepře liberálů a demokratů. Naopak soustředili se na skutečnost, jak ruská liberálně laděná inteligence prosazovala a formulovala své postoje, a nakolik se jim podařilo jejich názory ve skutečnosti prosadit. Srov. např. Terence EMMONS, *The Russian Landed Gentry and the Peasant Emancipation of 1861*, Cambridge 1968, s. 39–46, 89–96. Emmons také zdůrazňuje jedinečnost a dobový význam Kavelinových a Čičerinových článků z let 1855–1856.
- 62 Srov. Darell P. HAMMER, *Two Russian Liberals: the Political Thought of B. N. Chicherin and K. D. Kavelin*, Ph.D. dissertation, Columbia University 1962; Elliot BENOWITZ, *B. N. Chicherin: Rationalism and Liberalism in Nineteenth-Century Russia*, Ph.D. dissertation, University of Wisconsin 1966; William E. GOULD, *The Philosophy of Boris Chicherin: from Practice to Theory*, Ph.D. dissertation, Yale University 1970.
- 63 Srov. Vladimir Anatoljevič KITAJEV, *Ot frondy k ochranitelstvu (iz istorii russkoj liberalnoj mysli 50–60-ch godov XIX veka)*, Moskva 1972.

časopisů *Russkij vestnik* a *Atenej*). Kitajev tím dále narušoval pojetí ruského společenského myšlení druhé poloviny 50. a počátku 60. let 19. století jako střetu dvou monolitických protichůdných uskupení bojujících o vliv na ruskou společnost.

Kitajev sice prohloubil poznání názorů vybraných raných ruských liberálů, ovšem nemohl se vymanit z dobového ideového rámce. Vnitřní různorodost ruského liberalismu vysvětloval s pomocí třídního hlediska jako výsledek koexistence šlechtického liberalismu na straně jedné a buržoazního liberalismu na straně druhé.⁶⁴ Uplatňování třídního hlediska po celé námi zkoumané čtyři desetiletí mělo také za následek skutečnost, že sovětsí badatelé zpravidla zcela ignorovali rozdíly mezi evropským liberalismem a jeho ruskou variantou, neboť z jejich ideologického hlediska neodlučitelně spojovala ruský a evropský liberalismus skutečnost, že se jednalo o program buržoazie. Sovětsí badatelé tak tematizovali zpravidla jedinou odlišnost – silnou vazbu ruského liberalismu na aristokracii, s níž se ovšem vinou ideologických překážek nedokázali podstatněji vyrovnat. Otázku vzájemných vazeb ruského liberalismu a jeho evropského vzoru otevřela ruská věda skutečně až v 90. letech 20. století.

Kitajevova monografie předznamenala jeden ze směrů, jímž se sovětská bádání o raném ruském liberalismu následně ubírala – podrobnější výzkum dílčích otázek. S tím souvisel jednak celkový růst počtu prací spojených s touto tematikou,⁶⁵ jednak zájem o ediční vydávání děl raných ruských liberálů (byť se tak dělo značně disproporčně). Práce B. N. Čičerina a K. D. Kavelina, o nichž už jsme uvedli, že je sovětská věda chápala jako „stěžně“ raného ruského liberalismu, zůstávaly totiž opomenuty. Z obrovského množství Čičerinových textů vyšly ještě v meziválečném období jeho paměti, ovšem jeho odborné dílo zůstávalo dostupné pouze v původních vydáních z 19. století a edičně je zpracováváno až v posledních dvou

64 Srov. Ibidem, s. 106. Dnes třídní hledisko nehraje žádnou roli, ovšem v tehdejší době bylo i toto Kitajevovo pojetí novinkou, protože předchozí badatelé razili tezi o třídní jednotnosti raného ruského liberalismu.

65 V posledních dvou desetiletích existence SSSR se také objevilo několik kandidátských prací, které reflektují díla představitelů raného ruského liberalismu. Srov. např. A. S. OVČINNIKOVA, *Iz istorii obščestvenno-političeskoj bor'by 1840–1860-ch godov (obščestvenno-političeskie vzglyady K. D. Kavelina)*, Saratov 1973; Ljudmila Konstantinovna PANOVA, P. V. Annenkov – kritik I. S. Turgeneva, Machačkala 1984; Jelena Georgijevna PROCENKO, *Literatura „Putešestvij“ v Rossii v 1840-1850-je gody*, Leningrad 1984; Olga Čangirovna CHEGAJ, *Svojeobrazije mirovozzrenija i tvorčestva V. P. Botkina*, Moskva 1984; Jevgenij Jur'jevič NAUMOV, *Perepiska Čičerinyh kak istočnik po istorii obščestvennogo soznanija i kul'tury Rossii vtoroj poloviny XIX – načala XX vv.*, Moskva 1985. Autoreferáty uvedených kvalifikačních prací (a někdy i celé práce) jsou dostupné na: <http://cheloveknauka.com/>, 29. 7. 2019.

desetiletích.⁶⁶ Podobně stranou zájmu stálo i Kavelinovo dílo, jehož sebrané spisy vydal Michail M. Stasjulevič v posledních letech 19. století, následně se až v roce 1989 objevil výběr z Kavelinových prací a souborně vyšla jeho hlavní díla až poměrně nedávno.⁶⁷ Naopak jednoznačně dominoval zájem o estetickou literární kritiku a dokonce především o práce mimo literární kritiku (cestopisné, memoárové, literárněhistorické), které ovšem úzce souvisely se společenskými postoji svých autorů. Zatímco v případě Botkina a Družinina se postupně objevilo ediční vydání jejich nejvýznamnější děl,⁶⁸ Annenkov se stal nejvíce vydávaným autorem z raných ruských liberálů. Postupně se nových vydání dočkaly jeho cestopisné črty zachycující společenský, politický a kulturní život v západní Evropě v první polovině 40. let 19. století a revoluční události v Paříži v roce 1848,⁶⁹ dále jím napsaná zcela první biografie Alexandra Sergejeviče Puškina (1799–1837) z poloviny 50. let 19. století⁷⁰ a dvakrát vyšly jeho (dodnes velmi často citované a ceněné) literární vzpomínky, z nichž část stojí na pomezí memoárů a literární historie.⁷¹ Na rozdíl od Botkina a Družinina však souborně nevyšly Annenkovovy literárněkritické práce, dostupné až do roku 2000 pouze ve Stasjulevičově vydání z konce 70. let 19. století.⁷²

Výše uvedené edice prací Annenkova, Botkina a Družinina doprovázely odborné studie. V nich se dále prohlubuje teze prosazovaná již v 60. letech 20. století Borisem F. Jegerovem, že je třeba nahlížet na práce zmíněných tří literátů a literárních kritiků méně rigidně a nehledat v nich někdy až násilně „společná místa“, ale připouštět rozdíly a jistou rozmanitost jejich názorů. Oproti dřívější studii

66 Podrobněji k tomu srov. J. ŠAUR, *Boris Nikolajevič Čičerin*, s. 18–20, 252–253.

67 Konstantin Dmitrijevič KAVELIN, *Naš umstvennyj stroj. Statji po filosofii ruskogo istorii i kultury*, Moskva 1989; Idem, *Gosudarstvo i obščina*, Moskva 2013. Podobně jako Kavelinova a Čičerinova byla v sovětském období hůře dostupná také díla hlavního představitele ekonomického liberálního myšlení třetí čtvrtiny 19. století Ivana K. Babsta, která vyšla až v roce 1999. V tomto vydání se také objevila do té doby nejucelenější biografická studie o něm od Michaila Georgijeviče Pokidčenska. Srov. Ivan Kondratjevič BABST, *Izbrannyye trudy*, Moskva 1999.

68 Vasilij Petrovič BOTKIN, *Pis'ma ob Ispanii*, Leningrad 1976; Idem, *Literaturnaja kritika. Publistika. Pis'ma*, Moskva 1984; Aleksandr Vasiljevič DRUŽININ, *Literaturnaja kritika*, Moskva 1983; Idem, *Prekrasnoje i večnoje*, Moskva 1988.

69 Pavel V. ANNENKOV, *Parížskije pis'ma*, Moskva 1983.

70 Idem, *Sočinenija Puškina: S priloženijem materialov dlja jeho biografii*, Moskva 1985.

71 Idem, *Literaturnyje vospominanija*, Moskva 1960; Idem, *Literaturnyje vospominanija*, Moskva 1983. Annenkovovy literární vzpomínky se těšily velké oblibě editorů a kromě zmíněných dvou vydání se po autorově smrti objevily ještě v letech 1892, 1909, 1928 a 2015.

72 Idem, *Vospominanija i kritičeskije očerki. Otdel I–III*, Sankt-Peterburg 1877–1881; Idem, *Kritičeskije očerki*, Sankt-Peterburg 2000. K tomu je třeba doplnit, že vyšlo několik edic shrnujících literárněkritické statě různých autorů určitého období, např. 50. let 19. století. V nich je Annenkov (a také Botkin s Družininem) zastoupen jedním či dvěma texty.

o Botkinovi Jegorov v textu doprovázejícím jeho cestopis po Španělsku a severní Africe více zdůrazňoval ovlivnění Botkina evropským liberálním myšlením, které svým literárním dílem zprostředkovával ruskému publiku. Ovšem i v tomto textu pracoval Jegorov s pojmem liberalismus poměrně volně a nedával čtenáři jasné vodítko k tomu, jak přesně raný ruský liberalismu vnímá.⁷³

Ještě více se proti původní dichotomii liberalismu a radikalismu vymezil Nikolaj Nikolajevič Skatov (*1931). Ten se zdráhal označit někoho za liberála jen na základě skutečnosti, že měl umírněné názory a vystupoval proti Černyševskému a Dobroljubovovi. Ve studii rozebírající literárněkritické postoje A. V. Družinina dospěl k závěru, že Družinin nebyl ani liberál, ani konzervativce, tedy odmítl jak interpretaci sovětských badatelů, tak i pojetí Družinina vycházející z dobových vzpomínek, kde ho osobnosti neuznávající jeho estetické názory, označovaly jako konzervativce. Skatov stavěl své pojetí na skutečnosti, že se Družinin k žádnému z dobových společensko-politických proudů nehlásil a jeho dílo nám neumožňuje ho k některému z dobových společenských názorových uskupení přiřadit.⁷⁴ Skatov tak otevřel otázku, která není spolehlivě vyřešena dosud. Například v již citované encyklopedii ruského liberalismu (*Rossijskij liberalizm serediny XVIII – načala XX veka*) Družinin není vůbec uveden v samostatném hesle, tedy není chápán jako představitel ruského liberalismu. Naproti tomu K. I. Šnejder označil Družinina jako jednoho z autorů programu raných ruských liberálů.⁷⁵

Družinin nepředstavoval jediný sporný bod v personálním vymezení raného ruského liberalismu. Od konce 60. let 20. století rostl zájem sovětských badatelů také o tematiku slavjanofilství a docházelo k překonávání jednostranné interpretace slavjanofilství jako úpadkového a reakčního proudu ruského myšlení.⁷⁶ Zároveň s tím docházelo ke snaze přiblížit slavjanofilství k ruskému ranému liberalismu či dokonce oba myšlenkové proudy více propojit. Autoři věnující se přímo tématům spojeným s raným ruským liberalismem se zpravidla omezovali na stručné tvrzení, mnohdy vyjádřené jen jednou větou, že slavjanofilství bylo součástí ruského libera-

73 Srov. B. F. JEGOROV, *V. P. Botkin – autor „Pisem ob Ispanii“*, in: V. P. Botkin, *Pis'ma ob Ispanii*, Leningrad 1976, s. 265–286.

74 Srov. Nikolaj Nikolajevič SKATOV, *A. V. Družinin – literaturnyj kritik*, in: Aleksandr V. Družinin, *Literaturnaja kritika*, Moskva 1983, s. 5–30 (nejkonkrétněji s. 11).

75 Srov. K. I. ŠNEJDER, *Trudoljubivyy estet i „knižnaja mys“ A. V. Družinin*, *Vlast* 23, 2015, č. 9, s. 177–182.

76 Srov. Hanuš NYKL, *Slavjanofilství a slavjanofilské paradigma. Příspěvek ke studiu ruské filosofie 19. století*, Praha 2015, s. 23–24.

lismu.⁷⁷ Naopak autoři zabývající se slavjanofilstvím zpravidla hledali různé argumenty, jak doložit liberální charakter slavjanofilství. V. A. Kitajev tyto důvody rozebral a dospěl k závěru, že sovětská věda nepředložila dostatečné argumenty ospravedlňující podobná tvrzení.⁷⁸ Nutno však doplnit, že tendence propojovat liberalismus a slavjanofilství jsou znatelné v ruské historiografii dodnes, kdy jsou přetvářeny do podoby tzv. křesťanského liberalismu, který v sobě spojuje křesťanské a liberální hodnoty a je specifickou podobou konzervativního liberalismu. Odborníci prosazující tuto koncepci nezahrnují do křesťanského liberalismu pouze slavjanofilství, ale konstruují ruský liberalismus jako silně národní ruskou variantu evropského liberalismu.⁷⁹ Zastánci teze o slavjanofilství jako součásti ruského liberalismu však vždy byli mezi badateli v menšině a převládá přesvědčení, že slavjanofilskému myšlení nejsou cizí určité liberální prvky, ovšem ty lze vztáhnout jen na konkrétní momenty ve vývoji slavjanofilského paradigmatu, nikoli na hnutí jako celek.

Již jsme zmínili, že v 70. a 80. letech 20. století vznikaly specializované monografie, které podrobně zkoumaly dílčí fenomény související s raným ruským liberalismem. K takovým pracím patřila také analýza ruské historické vědy 40.–70. let 19. století Alexeje Nikolajeviče Camutaliho (*1931).⁸⁰ Autor sice zpracoval téma do hloubky, ovšem konceptuálně jako žák Sladkeviče navazoval na jeho pojetí „boje“ společenských proudů a v pojetí státní školy zůstal v mnoha ohledech věrný interpretaci Illerického. Podrobněji rozpracoval tezi, že liberalismus byl v Rusku v polovině 19. století úzce spojen se státní školou, nicméně zároveň poukazoval na skutečnost, že při interpretaci pojetí dějin představitelů této školy si nevystačíme pouze s označením „liberální“. V tomto ohledu bylo důležité Camutaliho personální rozšíření státní školy. Camutali doložil skutečnost, že pojetí dějin sdíleli s představiteli státní školy další historikové, jejichž dílo ovšem nemělo výraznější vazbu na dobový ruský liberalismus. Podobně jako Kitajev, který poukázal na odlišnosti ve společensko-politických postojích Čičerina a Kavelina, Camutali potvrdil, že historické koncepte jednotlivých představitelů státní školy nebyly zcela totožné a že

77 Srov. např. V. A. KITAJEV, *Ot frondy k ochranitelstvu*, s. 4. Jedná se jen o zopakování stejné stručných a nijak hlouběji nedoložených tvrzení Sladkeviče (srov. výše).

78 Idem, *Slavjanovilstvo i liberalizm*, *Voprosy istorii* 64, 1989, č. 1, s. 133–143.

79 Srov. např. Aleksej Aleksejevič KARA-MURZA – Ol'ga Anatol'jevna ŽUKOVA, *Svoboda i vera. Christianskij liberalizm v rossijskoj političeskoj kulture*, Moskva 2011.

80 Srov. Aleksej Nikolajevič CAMUTALI, *Bor'ba tečenij v russkoj istoriografii vo vtoroj polovine XIX veka*, Leningrad 1977, s. 137–161.

tyto rozdíly nelze ignorovat. Řečeno jinými slovy, ne každý z historiků státní školy či ze zastánců jejího pojetí dějin byl zároveň liberálem.

Ve stejné době a velmi podobně jako přistoupil k tématu státní školy Camutali, uchopil problematiku estetické literární kritiky Vasilij Ivanovič Kulešov (1919–2006). Jeho souhrnná práce o dějinách literární kritiky patřila k vlivným publikacím a do rozpadu SSSR vyšla celkem čtyřikrát.⁸¹ Na jedné straně Kulešov pokračoval ve starším pojetí dichotomie liberálů a demokratů, ponechal silně odsuzující ideologický tón v hodnocení triumvirátu estétů (jak je označoval) a uváděl, že hájili liberální pozice. Na druhou stranu ovšem Kulešov nemohl ignorovat změny, které zasáhly nahlížení dějin literární kritiky, a tak se i v jeho syntetické práci drolí původně monolitní vidění estetické literární kritiky. Družinin je v tomto pojetí chápán jako nejvýraznější a nejdůslednější obhájce artistního přístupu, Annenkov jako důsledný liberál a Botkin jako osobnost lavírující mezi umírněnými a radikálními postoji. Navíc podobně jako Camutali, také Kulešov rozšířil původní trojici o jim názorově blízkého literáta Stepana Semjonoviče Dudyškina (1821–1866), v jehož estetickém pojetí lze podle autora vyzorovat vlivy liberalismu.⁸²

V sovětské literární vědě se tak postupně ustalovala teze, že při rekonstrukci dobové podoby liberálního programu, není nezbytně nutné zahrnovat do tohoto myšlenkového proudu celé dílo jednotlivých osobností. Postupně bylo přiznáváno, že názory jednotlivců se v čase proměňovaly, a tak se na formování liberálních myšlenek mohly podílet i osobnosti, které bychom s přihlédnutím k názorům, jež u nich nakonec převážily, za liberály nepovažovali nebo které s liberalismem souzněly jen po omezenou dobu. Liberální literární kritiku tak kromě Dudyškina v 70. letech 20. století rozšířil také M. N. Katkov, označovaný zpravidla za renegáta ruského liberalismu. Právě Katkovův rozsáhlý text o Puškinovi, v němž reflektoval význam uměleckého díla a jeho poslání, jednoznačně pomáhal rozvíjet myšlenky

81 Poslední čtvrté vydání se objevilo v roce 1991. Srov. Vasilij Ivanovič KULEŠOV, *Istorija russkoj kritiki XVIII–XIX vekov*, Moskva 1972. Podle třetího vydání vyšel na konci 80. let i český překlad, který se stal první komplexní monografií o dějinách ruské literární kritiky v češtině, srov. Idem, *Dějiny ruské kritiky*, Praha 1989.

82 Srov. Idem, *Dějiny ruské kritiky*, s. 163–176. Přiřazení Dudyškina k estetické literární kritice nebylo Kulešovovým prvenstvím. S tímto názorem se lze setkat již v publicistice 19. století a v konceptualizované podobě také na konci 20. let 20. století. Srov. Nikolaj Fjodorovič BELČIKOV, P. V. Annenkov, A. V. Družinin i S. S. Dudyškin, in: Anatolij Vasiljevič Lunačarskij – Valer'jan Poljanskij (eds.), *Očerki po istorii russkoj kritiki*. T 1, Moskva – Leningrad 1929, s. 263–304.

artistního přístupu k literárním textům a transformovat ideje anglického liberalismu pro potřeby literární kritiky.⁸³

Ještě dále ve snaze poukázat na rozmanitost názorů významných osobností literárního života poloviny 19. století zašel již několikrát zmiňovaný Boris F. Jegorov v rozsáhlé práci o estetických ideálech v ruské literární kritice 40. a 50. let 19. století.⁸⁴ Zde zcela odmítl vnímat vývoj ruské literární kritiky v rámci uzavřených ideových uskupení. Jegorov nepopíral existenci těchto uskupení, ale zdůrazňoval jejich neustálý vývoj a proměnlivost související se změnami v ruské společnosti. Podle Jegorova ve 30. letech 19. století slavjanofilové a zapadníci netvořili dva oddělené názorové proudy, ale ve 40. letech již vystupovali jako protichůdná uskupení. Od poloviny 40. let docházelo k postupnému štěpení zapadníků na umírněné a radikální, tedy na liberály a demokraty. V polovině 50. let nabralo jejich oddělování jasné obrysy, pak ovšem následovalo zpomalení procesu, nastalo dokonce jisté přiblížení a po roce 1858 se liberálové a demokraté definitivně konstituovali jako dva oddělené názorové proudy.⁸⁵ Jegorov nadto poukazoval, že názory a postoje představitelů ideově vzdálených táborů se mohly v určité době a u konkrétních osobností přibližovat, což podle něj ilustroval právě Annenkov. Jablkem sváru ve sporu o estetický ideál mezi jednotlivými literárními uskupeními a časopisy se stalo pojetí kladného hrdiny, tedy literární postavy nejlépe odrážející ideální hodnoty, obhajované jednotlivými literárními kritiky. V těchto sporech se ukazovaly společenské a v jisté míře i politické ideály tehdejších literátů. Podle Jegorova prohráli raní ruští liberálové svůj souboj na poli estetiky v letech 1858–1859 a následně liberální literární kritika na dlouhou dobu ztratila vliv na široké kruhy čtenářů.⁸⁶

Podobně jako v případě estetické literární kritiky docházelo k přehodnocování předchozí historiografické produkce také v dalších oblastech. Ve dvou biografiích B. N. Čičerina Valerij Dmitrijevič Zor'kin (*1943) podrobně analyzoval jeho právní teorii a zasadil ji do kontextu vývoje evropského právního myšlení. Zor'kin také vyvracel v sovětské historiografii často opakovaný omyl, že Čičerin byl přívržencem samoděržaví, a poukazoval na fakt, že tato dezinterpretace plynula ze znač-

83 Srov. Vladimír Karlovič KANTOR, *M. N. Katkov i krušenie estetiky liberalizma*, Voprosy literatury 17, 1973, č. 5, s. 174–212.

84 Srov. B. F. JEGOROV, *Bor'ba estetičeskich idej v Rossii serediny XIX veka*, Leningrad 1982. Pro účely této studie jsme využili pozdější vydání v souboru autorových prací, srov. Idem, *Izbrannoe. Estetičeskije ideji v Rossii XIX veka*, Sankt-Peterburg 2009, s. 5–287.

85 Ibidem, s. 16.

86 Ibidem, s. 116–139.

ně „selektivního“ čtení Čičerinových prací.⁸⁷ Na filozofické aspekty historické koncepce Kavelina, Solovjova a Čičerina poukázal Alexandr Nikolajevič Jerygin (*1947). Jednak oprostil jejich vnímání ruských dějin od části ideologického nánosu, jednak věnoval pozornost prvkům liberalismu v jejich filozofii dějin.⁸⁸ V souvislosti s tím můžeme předeslat, že propojení raného ruského liberalismu a historické koncepce Kavelina a Čičerina se stalo jednou z pevných konstant konceptualizace raného ruského liberalismu také v pozdějším období. To ostatně potvrdil i pozdější výzkum mimoruských i ruských badatelů. Gary Hamburg v této souvislosti konstatoval, že hlavní rysy Čičerina liberalismu vycházely z jeho filozofie dějin;⁸⁹ Anatolij Ivanovič Narežnyj (*1950) poukázal, že se to netýkalo pouze Čičerina, ale i Kavelina,⁹⁰ což potvrdil i výzkum Raisy Alexandrovny Kirejevové (*1929) a již zmíněného A. N. Jerygina.⁹¹

Sovětská historiografie v 70. a 80. letech 20. století dalšími výzkumy doložila existenci raného ruského liberalismu, který se jako myšlenkový proud zformoval v desetiletí na přelomu 50. a 60. let 19. století. Jeho nejvýraznějšími představiteli zůstávali B. N. Čičerin a K. D. Kavelin, doplňovaní P. V. Annenkovem a V. P. Botkinem, přičemž liberální pozice A. V. Družinina začaly být zpochybňovány. Starší teze o názorové semknutosti liberálů byla záhy překonána a nahrazena pojetím stavícím na vnitřní heterogenitě raného ruského liberalismu a na jeho proměnlivosti, která odrážela vývoj dobových společenských diskusí. Sovětským badatelům rozhodně nelze upřít zásadní přínos v rozšíření pramenné a materiálové základny raného zkoumání ruského liberalismu. Ovšem zároveň tehdejší sovětský výzkum

87 Valerij Dmitrijevič ZOR'KIN, *Iz istorii buržuazno-liberalnoj političeskoj mysli Rossii vtoroj poloviny XIX – načala XX v. (B. N. Čičerin)*, Moskva 1975; Idem, *Čičerin*, Moskva 1984.

88 Srov. Aleksandr Nikolajevič JERYGIN, *Istorija i dialektika. (Dialektika i istoričeskoje znanije v Rossii XIX veka)*, Rostov-na-Donu 1987. Hlavním tématem Jeryginova dosavadního výzkumu je souvislost mezi Hegelovou filozofií a státní školou, přičemž Jerygin ostře vystupuje proti zažitému přesvědčení, že státní škola reprezentovala v ruském prostředí hegelianství. Naopak Jerygin vnímá jejich postoje jako svěbytný filozofický proud. Nicméně toto pojetí s ním řada historiků nesdílí.

89 Srov. Gary M. HAMBURG, *Boris Chicherin and Early Russian Liberalism. 1828–1866*, Stanford 1992, s. 142.

90 Srov. Anatolij Ivanovič NAREŽNYJ, *Problema konstitucionalizma v russkoj konservativno-liberalnoj mysli vtoroj poloviny XIX v.*, Rostov-na-Donu 1999, s. 51–52.

91 Srov. Raisa Aleksandrovna KIREJEVA, *Gosudarstvennaja škola. Istoričeskaja koncepcija K. D. Kavelina i B. N. Čičerina*, Moskva 2004, s. 188–265; A. N. JERYGIN, *Tradicionnaja i modernizirujuščajasja Rossija v filosofii istorii russkogo liberalizma (K. D. Kavelin, S. M. Solovjov, B. N. Čičerin). Čast' pervaja. Filosofija istorii russkogo liberalizma vtoroj poloviny XIX veka (tema Rossii)*, Rostov-na-Donu 2004.

trpěl dvěma zásadními nedostatky. Jednak se vinou ideologických překážek dostalo řešení některých problematických otázek do slepé uličky, a také se zaměřením na detailní prozkoumání různých aspektů raného ruského liberalismu vytrácelo pojetí celku. Nikdo z tehdejších sovětských odborníků se nepokusil konceptualizovat tento fenomén komplexně, výzkumy prováděné historiky a bádání literárních vědců se vzájemně mýjely a nedošlo k syntéze nových pohledů a přístupů.

Výrazně lepší pozici pro výzkum ruského liberalismu měli oproti sovětským kolegům západní badatelé. Podobně jako v sovětské vědě můžeme i v anglicky psané odborné literatuře vysledovat na přelomu 60. a 70. let 20. století posun ve výzkumu raného ruského liberalismu a snahu překonat či hlouběji rozvinout koncepce předchozích dvou desetiletí. Tento cíl si dokonce přímo vytkl sborník o ruském liberalismu z počátku 70. let, který vyšel pod redakcí Charlese Timberlakea (1935–2008), jenž se ujal i napsání úvodní statě.⁹² Celý sborník esejí se sice soustředí na ruský liberalismus přelomu 19. a 20. století, ovšem editor v úvodu poukázal, že historie ruského liberálního myšlení sahá až do poloviny 19. století, do doby přípravy a realizace reforem Alexandra II. Zároveň zdůraznil, že výzkum ruského liberalismu musí vždy přihlížet ke skutečnosti, že se politické a společenské podmínky v západní Evropě a v Rusku lišily, což komplikuje vyslovení jednoznačných závěrů stran ruské liberalismu, avšak nemělo by to být argumentem pro odmítnutí tradice liberálního myšlení v ruském prostředí. Z této perspektivy hodnotil proto Timberlake Leontovičovu koncepci jako moc širokou a Fischerovu naopak jako moc úzkou.

Pro západoevropské badatele se tak zcela klíčovou stala otázka vztahu západoevropského a ruského liberalismu a rozdílů mezi nimi v užším slova smyslu a obecně vztahu západoevropských inspirací a vlivů v ruském myšlení v širším slova smyslu. Celá řada autorů v 70. letech 20. století proto zasazovala jak ruské zapadníky, tak rané liberály do kontextu evropského myšlení poloviny 19. století. Odmítán byl sovětský termín „šlechtický liberalismus“, který ruské liberály vytrhoval z širších evropských souvislostí. V pracích ze 70. let se postupně utvrzovala teze, že mezi evropským a ruským liberalismem existovaly v některých otázkách rozdíly, ale zároveň sílilo přesvědčení, že tyto rozpory lze spolehlivě vysvětlit, aniž by to zpochyb-

92 Srov. Charles E. TIMBERLAKE, *Introduction: the Concept of Liberalism in Russia*, in: Idem (ed.), *Essays on Russian Liberalism*, Columbia 1972, s. 1–17. Sborník shrnoval vystoupení odborníků na ruské politické myšlení, která zazněla na specializované konferenci o ruském liberalismu konané v roce 1969 v Columbii v Missouri.

ňovalo vlivy evropského liberalismu v ruském prostředí či dokonce popíralo existenci liberálního myšlení v Rusku již v polovině 19. století.⁹³

Podobně jako v sovětské odborné produkci té doby docházelo také v anglicky psaných dílech na podrobné zkoumání společenských diskusí a polemik v kroužcích a na stránkách dobových periodik. Nicméně zatímco sovětská koncepce povětšinou oddělovala 40. a 50. léta 19. století, v mimoruském pojetí začalo být toto oddělování přehodnocováno a počátky formování ruského liberálního myšlení byly kladeny už do 40. let 19. století. V této souvislosti polský badatel Andrzej Walicki (*1930) vytyčil tři sporné body (vztah k náboženství a víře, hodnocení francouzské revoluce a společenská role umění), které už ve 40. letech 19. století rozdělovaly zapadníky, a které se staly předpokladem pro jejich rozštěpení na radikální a umírněný proud či na demokraty a liberály. Zároveň se Walicki snažil dokázat (a podle nás úspěšně), že spoléhání na stát jako garanta individuálních svobod nevylučovalo rané ruské liberály (ať se to zdá jakkoli paradoxní) z evropské liberální tradice. Ruským liberálům poloviny 19. století se podle Walického stát nejevil jako nepřítel liberálních svobod, ale jako nezbytný spojenec. Individuální svobody se nemohly prosadit samovolně proti tradičnímu kolektivismu a jen moderní stát vytvářel podle nich podmínky pro rozvoj svobod jedince.⁹⁴

Zlomovou prací ve zkoumání raného ruského liberalismu se stala kniha Dereka Offorda (*1946) zaměřená na pětici osobností – T. N. Granovského, V. P. Botkina, P. V. Annenkova, A. V. Družinina a K. D. Kavelina.⁹⁵ Offord potvrdil tezi, že ruský liberalismus se zformoval v 50. letech 19. století, ovšem zároveň zdůraznil to, že se jejich názory vyvíjely a ustalovaly už o desetiletí dříve. Offord se otevřeně ve své práci nevymezoval proti předchozím bádáním, ale z jeho knihy je zřejmé, že považoval zaměření výzkumu na politické aspekty raného ruského liberalismu za

93 Srov. Nicholas Valentine RIASANOVSKY, *A Parting of Ways. Government and Educated Public in Russia (1801–1855)*, Oxford 1976; Sumner BENSON, *Conservative Liberalism of Boris Chicherin*, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 21, 1975, s. 17–114; Aileen KELLY, „*What Is Real Is Rational*“: *The Political Philosophy of B. N. Chicherin*, *Cahiers du Monde russe et soviétique* 18, 1977, č. 3, s. 195–222. Autorka poslední z citovaných prací chápala Čičerina výhradně jako filozofa, který stál zcela mimo ruský liberalismus. Její pojetí však pozdější badatelé odmítli a zaměřili se na vyvrácení jejích argumentů (např. Walicki v práci o právní filozofii ruského liberalismu z roku 1987).

94 Srov. Andrzej WALICKI, *A History of Russian Thought. From the Enlightenment to Marxism*, Stanford 1979, s. 135–151 (nejkonkrétněji 147). Jedná se o anglické vydání původní polsky psané autorovy práce, srov. Idem, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*.

95 Srov. Derek OFFORD, *Portraits of Early Russian Liberals. A Study of the Thought of T. N. Granovskiy, V. P. Botkin, P. V. Annenkov, A. V. Druzhinin, and K. D. Kavelin*, Cambridge 1985.

problematické, protože právě v politické části se program raných ruských liberálů od svého evropského klasického vzoru nejvíce odchýlil. Offord vůbec nezastíral, že všichni jmenovaní nejen že nevystupovali proti samoděržaví, ale chápali stát (dokonce silný stát) jako garanta reform, což bylo z hlediska klasického evropského liberalismu nepřipustné. Offordova argumentace je v tomto ohledu velmi podobná té Walického. Ovšem Offord se soustředil zejména na to, jak se liberální myšlenky v jejich díle odrazily v jiných oblastech – historie, estetika, filozofie atd. Offord tedy nehledal v jejich pracích politický program, ale způsoby, kterými tyto osobnosti propagovaly a šířily ideje evropského liberalismu v ruském prostředí. Už v názvu monografie Offord užitím slova „raný“ poukazoval na skutečnost, že se jednalo o období pionýrské, kdy se teprve liberální myšlení v Rusku formovalo, a tudíž nelze očekávat, že by se jednalo o „krystalicky čistý“ ideový proud, který by snesl bezproblémové srovnání s evropským protějškem. Navíc raní ruští liberálové netvořili v Offordově pojetí ucelené uskupení či kroužek, natož nějak institucionalizované politické či společenské hnutí. Jimi zastávané názory se v určitých aspektech rozcházely, a to mj. vedlo k tomu, že se liberalismus v Rusku po pro něj plodné druhé polovině 50. let od poloviny 60. let 19. století nacházel v úpadku a bez většího vlivu na dobové dění.⁹⁶

Offordova koncepce raného ruského liberalismu se stala milníkem ve zkoumání tématu.⁹⁷ Autor dokázal definovat pozici a význam tohoto ideového proudu v dobovém ruském myšlení, přičemž se argumentačně velmi dobře vypořádal se slabými a problematickými místy raného ruského liberalismu. Offord také svojí knihou ukázal na nezbytnost přistupovat k tématu v duchu širších kulturních dějin a propojovat poznatky z oblasti dějin s vývojem historiografie, filozofie a literární vědy. V podobném duchu jako Offord vedli svá bádání v 80. letech 20. století další badatelé. Například Priscilla Roosevelt potvrdila aplikovatelnost označení liberál i na T. N. Granovského a tím pádem posouvala dobu formování raného ruského liberalismu do 40. let 19. století. To také vyžadovalo hlubší propracování vysvětlení paradoxu slučitelnosti existence samoděržavného státu s prosazování idejí svobody.⁹⁸ A. Walicki zase vytvořil pomyslný most mezi raným ruským liberalismem

96 Uvedené myšlenky se prolínají knihou jako celkem, ale v kondenzované podobě je autor zachycuje v obsáhlém závěru, srov. Ibidem, s. 214–229.

97 To je mimochodem velmi dobře zřetelné na skutečnosti, že Offordova publikace je do dnešních dnů pravidelně citována ve všech zásadních pracích věnovaných ruskému liberalismu 19. století.

98 Srov. Priscilla ROOSEVELT, *Apostle of Russian Liberalism: Timofei Granovsky*, Newtonvill 1986. Knize předcházela autorčin rozsáhlý článek o liberálním smýšlení Granovského a jeho poje-

a ruským liberalismem přelomu 19. a 20. století.⁹⁹ Na příkladu B. N. Čičerina se Walicki vyrovnal s dalším problematickým místem raného ruského liberalismu, a sice s jeho antidemokratičností. Walicki podrobně rozvedl Čičerinovy argumenty vycházející z neexistence občanské společnosti v Rusku, a tudíž z celkové nepřipravenosti ruské společnosti na politická práva. Jejich předčasné uplatnění (nehledě na jasný odpor vládních míst k takovému kroku) by podle Čičerina vedlo k nebezpečí sociálních rozbrojů. Snaha urychlit celý proces by proto znamenala jeho zpomalení a zkomplikování. Podle Walického Čičerin nejen důsledně zastával postupné prosazení individuálních svobod, ale zároveň si dobře uvědomoval reálné překážky tohoto procesu, které do svých úvah zapracoval.

Anglicky psaná literatura postupně řešila jednotlivé otázky spojené s raným liberalismem a dokázala předložit solidní a ucelený koncept. Offord, Walicki a další badatelé spolehlivě vysvětlili odklon raných ruských liberálů od některých myšlenek klasického evropského liberalismu, aniž by však narušili vazbu mezi oběma ideovými koncepty. Západní badatelé nikdy nezpochybňovali zapadnickou podstatu raného ruského liberalismu a nepokoušeli se ho na rozdíl od sovětských kolegů rozšířit o slavjanofilství. Sovětské pojetí ruského liberálního myšlení poloviny 19. století dospělo během 70. a 80. let 20. století k odmítnutí dřívějšího monolitního vidění raného ruského liberalismu jako vnitřně semknutého politického hnutí, nevnímalo postoje jednotlivých liberálů černobíle a přihlíželo ke skutečnosti, že názory jednotlivců se v čase a vlivem společenského vývoje proměňovaly. Taková interpretace sice původní koncepci raného ruského liberalismu rozvolnila a jeho komplexní podoba se na konci 80. let 20. století v sovětské vědě hledala obtížně, ovšem otevřela prostor k přesnějšímu vymezení, neboť se již badatelé nepokoušeli násilně vměstnat do konceptu ruského raného liberalismu osobnosti, jejichž názory byly společensky umírněné, ovšem nikoli nezbytně nutně liberální. Zároveň také tato koncepce umožňovala přiznat, že liberální postoje jednotlivců čelily vlivům konzervativním, tradicionalistickým, nacionalistickým a dalším a dokonce tyto vlivy do sebe absorbovaly, aniž by to však znamenalo plné odmítnutí jejich liberální podstaty. S jistým nadhledem můžeme říci, že sovětská věda 50. a 60. let 20. století nabízela převážně černobílý obraz raného ruského liberalismu, jenž je v dalších dvou desetiletích postupně kolorován, až se stal barevným s mnoha odstíny, byť

tí dějin. Eadem, *Granovskii at the Lectern: a Conservative Liberal's Vision of History*, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 29, 1981, s. 61–192.

99 Andrzej WALICKI, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Notre Dame – London 1992, s. 105–164. Původně byla práce vydána v Oxfordu v roce 1987.

původní kontury barevného rozdělení na bílou a černou zůstaly stále znatelné. V 90. letech 20. století přistoupila ruská věda k tématu liberalismu přepjatě a došlo k pověstnému vylévání vaničky i s dítětem. Ovšem naprostá diskontinuita mezi současným a sovětským pojetím raného ruského liberalismu nenastala. Most mezi oběma koncepcemi vytvářejí mj. badatelé, kteří se tématu věnují dlouhodobě, např. zmiňovaný V. A. Kitajev.¹⁰⁰

100 Z jeho dalších prací k tématu srov. V. A. KITAJEV, *Liberalnaja mysl' v Rossii (1860–1880 gg.)*, Saratov 2004.

SUMMARY

This paper maps the development and transformation of historiographical understanding, interpretation and definition of early Russian liberalism (i.e. Russian liberal thinking of the eighteen fifties and sixties) in Soviet and English language specialist literature, during the period from the nineteen fifties until the end of the nineteen eighties, because some of the traits of this phenomenon, which remain valid to date, were endorsed in historical science during this period. Soviet historiography initially built the concept of early Russian liberalism on simplifying and defined opposition of democratism and liberalism, which it described as an internally united political movement competing for social influence. The chief representatives of early Russian liberalism were B. N. Čičerin and K. D. Kavelin (historians of the so-called state school) and P. V. Annenkov, V. P. Botkin and A. V. Družinin (related on the basis of so-called aesthetic literary criticism). It became evident that this concept was too unilateral and during the nineteen seventies and nineteen eighties Soviet scientists (B. F. Jegorov, V. A. Kitajev, etc.) replaced it with a more pluralitarian concept of the issue, whereas they pointed out the diversity of opinion of early Russian liberalism. On one hand they demonstrated that expressions of liberal thinking must be sought in various fields (history, literary criticism) and linked the beginnings of formation of Russian liberal thinking to the middle of the nineteenth century, but they also failed to discuss crucial discrepancies between West European liberalism and its Russian version (reliance on the state as a guarantor of reforms and implementation of freedoms, elitariansim, etc.). In this aspect the research of D. Offord, A. Walicky and others, who described the links between Russian and European period thinking and were capable of explaining the differences between early Russian liberalism and the European model, without doubting its liberal foundation, offered crucial findings.

STUDIE

Чехи в России в годы Великой войны: между православием и католицизмом

ЗОЯ СЕРГЕЕВНА НЕНАШЕВА

Исторический факультет Московского государственного университета имени

М. В. Ломоносова, Кафедра истории южных и западных славян, Россия

Czechs in Russia during the Period of the First World War: between Orthodox and Catholic Faith

This paper focuses on the efforts of functionaries of the Russian Orthodox Church to propagate the Orthodox faith among Catholic Czechs who came to the territory of the Russian Empire during the 19th century and the first decades of the 20th century, with the goal of achieving their conversion from Catholicism to the Orthodox faith. The period of the so-called Great War or First World War is the focus of attention, but only until the autumn of 1917 with regard to the political changes taking place in the Russian Empire. The efforts of Orthodox preachers and other functionaries of the Russian Orthodox Church to influence the spiritual profile of Catholic Czechs, who were joined by defectors from the Austrian-Hungarian armies and prisoners of Czech nationality at the time, culminated during the World War. As sources of Russian and other provenience demonstrate, not even the universal support of the Petrograd Holy Synod assured the success of these efforts. The paper also demonstrates that the entire matter was meticulously monitored by the Papal Curia. This paper, which is of an analytical nature, is valuable due to the newly discovered sources, which correspond with the

conclusions of existing literature about the conversion of Czechs in Russia to the Orthodox faith to a specific degree.

Key words: Czechs, orthodox, Catholicism, POWs, Russian Orthodox Church, foreign ministry, Vatican, Czech volunteer militias

Серьезным маркером в миссионерской деятельности Русской Православной церкви (далее РПЦ), казалось бы, должны были стать наработки, апробированные ею во второй половине XIX – начале XX вв. в Австро-Венгрии и в самой России. По большому счету они были негативными. Тем не менее, их идеологическая составляющая оказалась востребованной в первую очередь в условиях начавшейся войны.

Действительно, священнослужители РПЦ и их высокие начальственные структуры имели определенный опыт в установлении контактов в духовной сфере среди славян, включая чехов, в монархии Габсбургов. Самым ярким этому примером может служить открытие русской православной церкви святого Николая в Праге в Старом городе. (chrám sv. Mikuláše). Ее освящение состоялось 16/28 августа 1874 г. Церковь действовала в чешской столице вплоть до начала Первой мировой войны.

Собранные в единую коллекцию материалы, разбросанные по разным архивам нашей страны и за ее рубежами, свидетельствуют не только о том, насколько была трудна задача «о расширении православия среди чехов», но и о том, что, по сути, она была неразрешимой.¹

Причем этот вывод был сделан еще в 1876 г. Первым его сделал настоятель Русской Православной церкви в Праге протоиерей Александр Лебедев. Во время служения в чешской столице и Карловых Варах он на своем горьком опыте убедился в том, что перспективы православия в Чехии были ничтожно

1 Подробнее см. *Русский православный храм Святых апостолов Петра и Павла в Карловых Варах: К 110-летию со дня освящения*, Москва 2007, 174 с. Из последних публикаций автора эта тема рассматривается в статье «М. Ф. Раевский и русская православная церковь в Праге», ин: Межконфессиональные, культурные и общественные связи России с зарубежными славянами. К 200-летию со дня рождения М. Ф. Раевского, Москва – Санкт-Петербург 2013, с. 100–122. Из обобщающих трудов современных авторов, где затрагивается эта тема, следует указать на книгу Павла Марек и Владимира Бурег. См. Pavel MAREK – Volodymyr BUREHA, *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953: příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*, 2. vyd., Brno 2008, s. 28–35. Следует необходимо подчеркнуть, что авторы с завидной тщательностью сделали ссылки на большинство вышедших к тому времени работ (включая публицистику) на чешском языке.

малы.² Основная причина лежала в двойственности ментальности чехов в политической и духовной сферах. Она, по словам отца Александра, выглядела так: «австрийский патриотизм и славянское народное чувство - там, римское католичество и Иоанн Гус – здесь».³ Фактически этот в целом негативный прогноз оказался пророческим. Несмотря на стабильную финансовую поддержку на содержание и церквей и священнослужителей из России их успехи в чешских землях не были столь впечатляющими, как ожидалось. Всего в чешских землях (Чехии, Моравии и Силезии) согласно переписи 1910 г. проживало 1063 человека православного исповедания.⁴

Не менее сложной и, по сути, мало результативной была попытка перевести в православие волынских чехов в Российской империи. Как известно, переселение чехов в Волынскую губернию встретило поддержку со стороны царского правительства. Оно придерживалось мнения, что этот процесс способствовал бы «ослаблению полонизма и католицизма» в регионе.⁵

В последней трети XIX века с принятием православия стало увязываться предоставление чехам российского подданства. Между тем часть чешских переселенцев в приютившей их стране позиционировали себя как гуситы. В монархии Габсбургов они якобы скрывали свое вероисповедование из-за гонений австрийских властей.⁶ По мнению Киевского генерал-губернатора, распространение православия среди чехов могло стать «первым шагом к образованию независимой от Рима и чуждой анти национальных стремлений католической церкви».⁷ В стенах Министерства внутренних дел (МВД) был разработан проект создания чешской гуситской церкви в России. Местные органы должны были организовать приходы, для того чтобы приобщить паству к учению Яна Гуса.⁸ Все это делалось, чтобы добиться слияния чехов с новым отечеством и сближения их с православной церковью. С этой целью были

2 Российский государственный исторический архив (далее РГИА), ф. 651, оп. 1, д. 895, л. 2.

3 Там же, д. 895, л. 289–290.

4 Gorazd (Pavlik) biskup, *Pamětní spis o právním postavení církve pravoslavné v Republice Československé*, Praha 1932, s. 5.

5 Алексей Викторович ВОРОНИН, *Об иностранных поселениях в Юго-западном крае*, без места, без даты, с. 160–161.

6 А. Н. ПТИЦЫН, «Религия из канцелярии». *Создание чешско-гуситской церкви в России в конце XIX в.*, Диалог со временем. Альманах Интеллектуальной истории, 2011, вып. 37, с. 185.

7 РГИА, ф. 1284, оп. 189, д. 971, л. 324.

8 Národní archiv (Praha), fond Národní Rada česká, karton 324, Seznam Čechů působících v Rusku, s. 29.

сделаны серьезные послабления в обрядовой составляющей этого религиозного течения. Причем в этом аспекте было достигнуто общее согласие Священно Синода и Министерства внутренних дел. Для проведения церковных служб использовался чешский язык, менялся способ проведения исповеди, отменялось безбрачие священников.⁹ По сути, попытка создать новое вероучение свидетельствовала о неуверенности властей, что чехи, оказавшиеся в православной среде, встанут на путь признания РПЦ. Между тем большинство переселенцев остались равнодушными и к гуситской церкви. Ее деятельность была приостановлена сверху в конце 80-х годов XIX века. Если говорить о причинах, то, конечно, свою роль сыграл курс на русификацию, проводимый Александром III. Однако немалую лепту в этот процесс внес и явный крах с введением «гуситства». Все это произошло во время управления св. Синодом Константина Петровича Победоносцева и не могло не сохраниться в памяти чешских переселенцев.

Для нас важно заметить, что в 1888 г. накануне ликвидации гуситских приходов к этой церкви примкнуло только 37% волинских чехов. Согласно данным Департамента духовных дел, полученным после этой даты из канцелярии генерал-губернатора, из «2358 чешских семейств» к последователям Яна Гуса относили себя 1138, к католичеству – 1043, лютеранско-реформаторскому учению – 149, к православию – 18.

Таким образом, представители не только РПЦ в чешских землях, но и соответствующие службы в Синоде должны были признать если не неудачу своих действий, то иллюзорность своих представлений об умонастроениях чехов. Несмотря на то, что лишь православный подданный быстрее всего утрачивал статус иностранца, для чехов решение принять православную веру оказалось очень трудным. На это обстоятельство следует обратить особое внимание, учитывая широко бытующее мнение об одной из характерных черт их ментальности – практицизм. А ведь этот шаг открывал серьезные возможности в улучшении их жизни.

В годы войны правительство и Синод в своей деятельности сконцентрировались на многих направлениях. На протяжении всей войны остро стоял вопрос о русских военно-задержанных в Австро-Венгрии. Такие категории граждан как священники, врачи, младший персонал были выделены из общего списка военнопленных. Об этом свидетельствует целая группа дел Архива внешней политики Российской империи, содержащих ходатайства об их ос-

9 РГИА, ф. 1284, оп. 189, д. 971, л. 226.

вобождении.¹⁰ Однако в большинстве случаев они не имели перспектив на положительное решение. Чрезвычайных усилий не только России, но и международных посредников потребовало освобождение протоиерея Николая Рыжкова из австрийских застенков.¹¹

Непосредственно в Российской империи были предприняты серьезные попытки направить силы на пропаганду православия среди военнопленных. Как известно, в начале войны русские чехи заговорили о целесообразности создания «чешских гуситских дружин». Этому немало способствовало заявление Николая II о том, что «Россия, единая по вере и по крови со славянскими народами, никогда не взидала на их судьбу безучастно».¹² Конечно же, трактовка этого утверждения применительно лишь к православным славянам слишком однозначна. На наш взгляд, по духу оно охватывало весь славянский мир.

Между тем, на момент появления идеи о формировании Чешской дружины акцент на вероисповедание не имел принципиального характера. На численности добровольцев, вступивших в Дружину, скорее оказали влияние ограниченные возможности людского потенциала. Из 100 000 чехов, проживавших в Российской империи, большая часть подпадала под закон о мобили-

10 В Архиве внешней политики Российской империи (далее АВП РИ) в фонде «Архив войны» имеется специальный раздел под названием «Обмен священников, врачей и младшего персонала», включающий несколько сотен фамилий (и дел соответственно). Например, д. 5178. «Россия-Австрия. Принципиальное дело об освобождении священников и врачей, задержанных при объявлении войны»; д. 5199 «Список врачей и священников, находящихся в Германии и Австро-Венгрии в плену. 1914–1916»; д. XX111/8 «Ходатайства об освобождении священников» и др.

11 В этой связи хотелось бы обратить внимание на одну деталь. Большинство исследователей делает акцент на том, что отец Николай был освобожден в результате обмена на митрополита Андрея Шептицкого. Действительно такие переговоры велись. Однако униатский митрополит был выпущен на свободу 12 (25) марта 1917 г., жил в Петрограде, в июне выехал в Стокгольм и затем в Вену. А в мае 1917 г. в отношении Николая Рыжкова был вынесен смертный приговор. И только благодаря энергичным действиям испанского короля он не был приведен в действие. В июле 1917 г. отец Николай был выпущен из одиночной камеры и смог отправиться на родину.

12 *Чешско-Словацкий (Чехословацкий) корпус. 1914–1920. Том 1. Чешско-словацкие воинские формирования в России. 1914–1917*, Москва, 2013, № 2, с. 50. (Далее Чешско-Словацкий корпус). Это заявление, по мнению некоторых исследователей, свидетельствовало исключительно об ориентации России на православных славян. Такое наблюдение сделал один из первых исследователей этой проблематики, непосредственный участник событий, много сделавший по сбору и систематизации документов и материалов о легионерском движении Ярослав Папоушек.

зации на общих основаниях. Основным контингентом, ставшим основой для формирования этого подразделения, были «русские чехи», не получившие российского гражданства, т.е. австро-венгерские подданные.¹³ Называется цифра в 8 000 человек. На 1 декабря 1914 г. в дружину вступило 992 человека, из них 191 были русскими чехами из Волыни. Из 2 500 киевских чехов в ее составе оказалось 135 человек, из 348 московских – 90 добровольцев.

Проблема вероисповедания чехов на официальном уровне была поставлена в Записке бывшего императорского консула в Праге Владимира Григоревича Жуковского. Она рассматривалась в ней в широком политическом контексте.

На тот момент В. Г. Жуковский решительно отвергал любой вариант «инкорпорации Чехии в Россию». По его мнению, такой подход противоречил смыслам начавшейся войны. Он был чужд «более интеллигентной молодой части чешского народа».¹⁴ Российский дипломат был уверен, что «обаяние России, уже теперь весьма значительное, будет упрочено, и в дальнейшем работа к созданию Королевства, в рамках веротерпимости и уважения к автономным правам, - объединит все слои чешского народа». По признанию самого Жуковского, это была «будущая программа» отношения к чехам со стороны России. Как видим, она должна была строиться на их русофильстве, веротерпимости со стороны русских и предоставлении чешским землям автономии высокими российскими властями.

Что касается вероисповедания, то чиновник особых поручений обращался к этой теме не раз. Он был убежден, что «вера в Чехии не представляет собой настолько типичного и яркого явления, как например в Польше». По его наблюдениям, «католицизм чехов имел значение лишь при существовании сильной католической двусединой монархии». Для российского дипломата особенно важным было, что католицизм не глубоко затронул «сознание народа». Наиболее надежным инструментом для окончательного ослабления его влияния были «свобода православной церкви» и «русское обучение чешской молодежи». Жуковский рассчитывал, что в таких условиях католицизм «постепенно потеряет свое значение государственной религии, тем бо-

13 АВП РИ, ф. 135, Особый политический отдел (далее – ОПО), оп. 474, д. 215, Министру иностранных дел – уполномоченные Б. О. Чермак, Юрий Клецанда, Петроград, 17 февраля 1915 г., л. 7.

14 АВП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 215, л. 8 об.

лее что рядом с ним жива идея гуситизма, весьма близко соприкасающаяся с православием».

Созданная дипломатом картина была весьма благоприятной для решения главного вопроса - о центральной власти. Ударным в этом контексте становится тезис о том, что Чехии был нужен именно православный король как символ полного разрыва с прошлым. Король же католик, подпав влиянию Ватикана и иезуитов, «будет питать идеи о соединении Чехии с Польшей, а это опасность, которую надо предусмотреть и избежать»,¹⁵ - подчеркивал Жуковский.

Какие же инструменты предлагались для достижения цели. Так, вновь был сделан акцент на терпимость в вопросах веры. Бывший генеральный консул, проживший несколько лет в Праге, полагал, что чехам нужно время для того, чтобы разобраться в своих сомнениях и найти верный путь. Но все-таки главным было избавить «народный дух от увлечения польским величием».

Жуковский в своем анализе размышлял о судьбе католического «чешского родовитого дворянства». Для нейтрализации его противодействия, привлечения к чешскому трону, он допускал возможность сохранения католических убеждений аристократии. Акцент был сделан и на нежелательности удаления из Праги кардинала, несмотря на присутствие православного епископа в столице Чешского королевства. В этом случае он ссылается на будущий закон, который бы утвердил принцип равноправия церквей.

Таким образом, во всех сложных моментах прослеживается весьма благожелательное отношение к чехам. Оно строилось на убеждении, что «вся история Чехии определяется борьбой с засильем Габсбургов, германизма и католицизма». Исходя из этой основополагающей идеи, была намечена и линия поведения по отношению к чешским военнопленным.

«Для усиления симпатий к православию можно было бы теперь же осторожно влиять на пленных чехов», - говорится в Записке. Обратим внимание, что эта установка относится к началу октября 1914 г. Причем, уже в тот момент за этой инициативой стояли далеко идущие цели. «Возможно, что многие из них пожелают перейти в православие и, возвратившись на родину, окажут России значительные услуги», - развивает свою мысль автор. Но этот посыл пока не был услышан со стороны властей.

15 АВП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 209, л. 7, 7 об. Эта записка опубликована в сборнике *Чешско-Словацкий корпус*, № 32, с. 92–99.

На повестке дня стояли другие проблемы. К зиме 1914-1915 г. на территории Российской империи концентрируется значительное число военнопленных. Лидерами освободительной акции они, что вполне естественно, стали рассматриваться как реальная основа для формирования чешского войска. Между тем такой подход противоречил всем нормам международного права, твердо устоявшегося к началу войны. Тем не менее, благодаря активным действиям к этому времени заявившей о себе общественно-политической элиты русских чехов, все возрастающей роли военных в принятии, в том числе и политических решений, в январе 1915 г. начинает активно обсуждаться вопрос о расширении Дружины за счет военнопленных. При этом тема о переходе их в православие в этой связи напрямую не ставилась.

По-прежнему весьма сложной оставалась ситуация с чехами, не получившими гражданства до начала войны. Свидетельством их верности они считали не раз заявленные «чувства любви и преданности России». Но официальные структуры были к ним глухи. Что касается перехода чехов в православие, то, по мнению официальных властей, оно могло быть только добровольным. Даже моральное принуждение считалось недопустимо.¹⁶ Важнейший посыл, с которым соглашались и чешские активисты, состоял в том, чтобы исключить возможность нареканий, как врагов, так и представителей нейтральных держав. Неважно шла ли речь об отправке военнопленных на фронт, или о ведении пропаганды православными активистами.

Отношения между св. Синодом и чехами складывались трудно. Об этом свидетельствует много фактов. Одним из них является информация о том, как отмечалась такая памятная дата как 500-летие со дня сожжения Яна Гуса. 21 июня в стенах Московского университета были прочитаны лекции, в которых говорилось о роли великого чеха в противостоянии с католицизмом, о значении этого религиозного деятеля в подъеме патриотических настроений. Однако инициатива московской профессуры поставить ему памятник на Моховой, отлитый из трофейного орудия, не нашла поддержки у московских властей.

Весьма жесткой была позиция св. Синода. Он не дал благословение на совершение панихиды по Яну Гусу и ставил под сомнение тот факт, что Гус «мученически пострадал, ограждая от латинских влияний чешские религиозные обряды». Признавалось лишь то, что его умонастроения были «родс-

16 АВП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 525, л. 113 об.

твенными православной церкви», но не более. Главным доводом было то, что Гус умер «все-таки вне общения с ней».¹⁷

Более благосклонным было отношение к св. Вацлаву, которое традиционно отмечалось РПЦ. Так, 28 сентября в Казанском соборе в Санкт-Петербурге состоялась торжественная панихида по павшим добровольцам. На службе присутствовали многочисленные чехи. Вечером на торжественном ужине в квартире члена Правления Союза чешско-словацких обществ были представители властей, включая товарища министра иностранных дел Виктора Антоновича Арцимовича, члены Государственного совета и Государственной думы (Иван Семенович Ключев, Михаил Александрович Караулов, Алексей Семенович Бренчанинов), профессура и общественные деятели. Здесь же протоиерей Орнатский, настоятель Казанского собора заговорил о своем желании увидеть православие как общеславянскую веру. В этом смысле он был поддержан и известным деятелем правого толка Александром Васильевичем Васильевым. Следует признать, что подобная перспектива вызвала горячие возражения со стороны депутатов Государственной думы (Караулов и Бренчанинов). Они считали, что такое сближение целесообразно, но к нему могут привести только общие цели, культура, невзирая на различие верований.¹⁸

Со стороны чешских активистов отношениям с РПЦ уделялось особое внимание. Они понимали, какова сила ее влияния на общественные настроения и пытались быть услышанными. Важно было установить прямые контакты с ее руководством. Они рассчитывали на благосклонность московских церковных властей. Известный член Московского комитета Иван (Ян) Рикси¹⁹ добился встречи с митрополитом Макарием. Его просьба была довольно неожиданной. Она состояла в том, чтобы официально было издано постановление для преподавателей Закона Божьего. Им следовало на проводимых занятиях акцентировать внимание на борьбе чехов против германизма. В этом же контексте рекомендовалось трактовать и учение Яна Гуса.

В подобном ключе рассуждал и секретарь Петроградского Правления Союза чешско-словацких обществ Йржи Клецанда. Он полагал, что миссия

17 Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (далее – ЦГИА СПб), ф. 400, оп. 1, д. 596, л. 23.

18 См. более подробно: М. В. ВЕДЕРНИКОВ, *Организованное политическое движение чехов в России накануне и в годы Первой мировой войны*, Москва 2016. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, с. 144–145.

19 В Министерстве иностранных дел его рассматривали в качестве одного из лидеров чешско-словацкого национального движения в России. *Чешско-словацкий корпус*, с. 324.

РПЦ должна состоять в пропаганде не православия среди чехов, а иных смыслов. Их суть состояла в том, чтобы дать широким массам населения Российской империи истинное представление о чехах как форпосте славян на Западе в борьбе против германизма.

Политическое руководство Союза чешско-словацких обществ было против массового перехода чехов в православие. Однако их доводы были, даже на первый взгляд, весьма завуалированными. Об этом свидетельствует одна из статей Богдана Павлу «Современная Чехия и Ян Гус», известного публициста, к мнению которого прислушивались. Для автора было важно донести не только для власти, но и российской общественности истинную картину отношения чехов к набожности. Так, он писал об утрате интереса к религии у австрийских чехов в целом, в том числе и к католицизму. Наоборот, он констатировал, что в чешских землях все шире утверждается свобода мысли, независимая от любых религиозных убеждений.

В то же время Павлу делал акцент на росте интереса к идеям Гуса и его последователей. В этом он видел перспективу построить мост между православием и чешским реформаторским движением. Тем самым чехи вставали на путь «гуситского богоискательства».²⁰

Предвозвестником успехов на этом пути можно рассматривать переход в православие 60-ти чехов в Храме Христа Спасителя 20 сентября 1915 г.²¹ Естественно, этому событию придавалось исключительное значение. Протоиерей Михал Немечек вполне искренне говорил о значении религии в истории Российской империи, ведь она являлась ее «главнейшим источником величия, мощи и благоденствия». В отличие от Б. Павлу, он считал необходимым бороться против безразличия чехов к вопросам веры и надеялся на их духовное возрождение. По его мнению, соотечественников следовало как можно быстрее разбудить от «духовной, пагубной спячки».

Совершенно естественно, что часть колонистов, соприкоснувшись с российской действительностью, из чисто прагматических соображений могла встать на путь принятия православия. Подобные случаи действительно были. Такой переход рассматривался как инструмент для ускоренного получения российского подданства. Определенное значение играла и русская мен-

20 *Современная Чехия и Ян Гус*, Čechoslovák 1, 25. 6. 1915, č. 3, s. 2–3.

21 *Připojení Čechů k pravoslaví*, Čechoslovák 1, 24. 9. 1915, č. 16, s. 2. В историографии существуют разные точки зрения как на восприятие российским обществом чехов, так и на их религиозную принадлежность, отношение к православию. См. например: Josef KUDELA, *Sokol a legie*, Brno 1923, s. 12.

тельность, особенно простого народа. Да еще в глубинке. В ответ на вопрос, кто ты, жителю самых разных областей империи было недостаточно услышать «чех». Сразу же следовало уточнение - «Православный?».

Ситуация на фронте и в тылу, особенно в лагерях, объективно была крайне сложной. Пресса вдохновенно сообщала о принятии православной веры.²² Весьма эмоционально «русскими чехами» был воспринят переход в православие Чешско-Словацкого стрелкового полка Яна Гуса «практически в полном составе и с офицерским корпусом» 6 декабря 1916 г. Эту акцию поддержало Правление Союза чешско-словацких обществ, передав икону св. Николая чудотворца и дарственный адрес. Этот обряд был проведен торжественным образом, под звуки чешского национально гимна, а затем и «царского гимна». Командующий Чешско-Словацкой стрелковой бригадой Вячеслав Платонович Троянов (назначен 4. 5.1916) заявил, что до получения полкового знамени эту роль будет выполнять в качестве драгоценного сокровища этот священный образ.²³ Однако нельзя преувеличивать значение данной акции и рассматривать ее как какой-то существенный перелом в духовной жизни добровольцев. Все прозвучавшие вдохновенные слова о цели военной акции свидетельствовали об ее «конечном идеале» - «самостоятельности земель Чешской короны и Словакии». Безусловно, подобные заявления и соответствующие действия следует трактовать как четко выраженный политический акт.

В свою очередь, весьма показательна Записка главнокомандующего армиями Юго-Западного фронта Алексея Алексеевича Брусилова, поддержавшего проект организации из пленных чехов и словаков самостоятельного войска. Она была адресована начальнику Штаба Верховного главнокомандующего Михаилу Васильевичу Алексееву 24 декабря 1916 г., т.е. подготовлена практически в одно время. В ней Брусилов, описывая тяготы славян военнопленных в лагерях, «оказавшихся в положении рабов», указывая на бездействие и ошибки властей, обращает внимание на то, что чехи-офицеры, первоначально пожелавшие пойти добровольцами или же перейти в православие, забирали свои заявления обратно.²⁴

22 Как о важной вехе в жизни «русских чехов» и военнопленных сообщал о переходе в православие в начале декабря 1916 г. 200 стрелков «одного из чешских полков», напр. Чехославянин, № 39, с. 5.

23 *Чешско-Словацкий корпус*, № 303, с. 578–579. Известие об этой акции было распространено в виде листовки, подготовленной Союзом чешско-словацких обществ в России.

24 *Чешско-Словацкий корпус*, № 302, с. 573–577.

До сих пор историки не определились с оценкой массового перехода в православие чешских добровольцев. В таких случаях говорится о жесте, направленном против католицизма, Ватикана и тем самым против монархии Габсбургов. Фактически делается акцент на политические причины, на глубочайшее противостояние с католицизмом, на национальные противоречия, крайне обострившиеся в Австрии. В этой связи практически не рассматривается такой момент как успехи практической работы с военнопленными православных священнослужителей.

Действительно, в силу разных факторов объективно оценить их миссию крайне сложно. Предпринимаемые ими инициативы сдерживались, в том числе и по политическим мотивам, в высоких кабинетах. В то же время общественное мнение, по крайней мере, его часть призывала к решительным действиям в связи с новой политической конъюнктурой. После опубликования обращения императора Австро-Венгрии Карла I «Моим народам» 8/21 ноября 1916 г. и особенно «в ответ на ноту Вильсона» перед РПЦ якобы открывались новые возможности. Об этом свидетельствует появившаяся заметка «Чешская народная армия» в газете «Утро России». Ее автор полагал, что «сближение с Россией чешского войска вызвало само собою возникшее сильное религиозное движение в сторону воссоединения с православием».²⁵ Принятие православной веры расценивалось как исключительно позитивный момент во многих случаях. Будь-то при назначении на должности, или награждении государственной наградой. В качестве позитивного примера был представлен подпоручик Владимир Войтехович Клецанда, участник Карпатских боев в 1914/1915 годах, который был награжден «Владимиром с мечами». Как говорится в представлении на него, «...жил в Австрии, Франции и России,... принял православие...».²⁶

Вместе с тем усиленное распространение православной веры рассматривалось как нежелательная пропаганда. Особенно через призму ситуации в лагерях. Чиновники Министерства иностранных дел (МИД) вынуждены были констатировать, что по мере затягивания войны положение военнопленных и «военно-задержанных» ухудшалось.²⁷ Следует признать, что МИД не осталось в стороне от решения этой злободневной задачи. Об этом

25 Утро России, 21 января 1917 г. Автор опубликовал статью под псевдонимом Н. М.

26 АВП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 215, л. 123–124, 23 января 1917, А. Ю. Геровский (в Каменце) - Михаилу Григорьевичу Приклонскому.

27 Некоторые аспекты этой темы затронуты автором в статье: *Социально-политические аспекты развития национального движения чехов и словаков в России и проблема освобождения во-*

свидетельствуют документы в очень интересном деле под названием «Пропганда по религиозным или национальным мотивам в России».²⁸

Судя по материалам, вопрос о пропаганде в целом ставился в широком контексте. Не осталась незамеченной «туркофильская пропаганда» среди русских военнопленных немецкого происхождения.²⁹ Указывалось на политическую агитацию в Германии, которая велась там широким фронтом. Она включала создание специальных школ для военнопленных, «особенно малороссов, где они обучались немецкому языку», распространение брошюр, раскрывающих «преимущества отделения Малороссии от России» и др.³⁰

Что касается Российской империи, то правительственные меры по отношению к военнопленным и «неприятельским подданным гражданского сословия», стали целенаправленно разрабатываться в феврале 1916 г.³¹ Тогда особые претензии предъявлялись группе так называемых «военно-задержанных», особенно из западных районов. Им ставилось в вину, что за долгие годы проживания они не удосужились перейти в православие и получить подданство.

В 1917 году Правление Союза в своих Записках без устали делает акцент на «глубоко сознательное отношение пленных чехов и словаков к своим обязанностям по отношению к России».³² В общий обвинительный контекст, предъявляемый властям, включается и тема вероисповедания. Они своими недальновидными действиями даже не пытались опровергнуть мифы австрийской пропаганды. Ее главным оружием «является легенда, будто русский народ нисколько не интересуется западными, не православными славянами». Действенным противовесом такого негативного влияния могла стать контрпропаганда. Только проявление благожелательного внимания к чехам и словакам со стороны правительства могло нанести «непоправимый удар этой тлет-

еннопленных (сентябрь 1914 – февраль 1917), ин: Социальные последствия войн и конфликтов в XX в. Историческая память, Москва – Санкт-Петербург 2014, с. 32–48.

28 АВП РИ, ф. 160, оп. 708, д. 6186, л. 13. Следует уточнить, что это дело находится в общей подборке за № 6184–6195 под одной обложкой и с общей нумерацией.

29 АВП РИ, ф. 160, оп. 708, д. 6188–6189.

30 Там же, д. 6192, л. 61.

31 АВП РИ, ф. 155, Второй департамент, оп. 708, д. 2799, л. 5–12. Записка (без заголовка). Машинопись с правкой от руки. Помета: чистовик находится у В. А. Арцимовича.

32 АВП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 215, л. 146. Правление Союза чешско-словацких обществ в России – министру иностранных дел, Киев, 20 февраля 1917 г., № 233.

ворной агитации». А между тем на местах не чинилось никакой разницы «между пленными братьями и врагами».³³

В такой ситуации сами чешские активисты попытались выступить с некоторыми инициативами. Одной из них была попытка придать движению в сторону православия некоторую структурированность и организованность. Такое наблюдение позволяет сделать дискуссия вокруг появления в России «Общества ревнителей восстановления православия в Чехии и на Словакии».³⁴ Характер обсуждения этого плана во многом раскрывает общую картину, сложившуюся к середине 1917 г. Показательно уже то, что обращение к министру иностранных дел направил обер-прокурор Священного синода. В сопроводительной записке он просит утвердить устав уже созданного общества. Его инициатором, судя по материалам, был инженер Иван (Ян) Рикси.³⁵ Во всех инстанциях он характеризовался крайне положительно как «русский подданный». Немаловажным обстоятельством была его женитьба «на русской дворянке». Отмечалась активная деятельность как члена ревизионной комиссии Союза чешско-словацких обществ, председателя Московского чешско-словацкого общества. Все это позволяло надеяться на успешность проекта.

Надо иметь в виду, что прежде чем документ попал в недра МИД, он согласовывался с другими инстанциями. В частности, текст устава предварительно был рассмотрен св. Синодом. В начале мая 1917 г. им было принято однозначное решение - утвердить.³⁶ Единственное замечание касалось необходимости представлять ежегодный отчет. Обер-прокурор Владимир Николаевич Львов обращал внимание министра иностранных дел на то, что «общество будет простираť свою деятельность не только на империю, но и заграничные области».³⁷

Что касается устава общества, то в МИД, судя по многочисленным подчеркиваниям в черновике ответа, он вызвал неподдельный интерес. Было обращено внимание на то, что целью деятельности общества является возвращение к православию чехов и словаков, живущих в пределах Российской импе-

33 Там же, л. 151–152 об.

34 АВП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 257. Переписка с Обер-прокурором и Правлением Союза относительно разрешения деятельности и утверждения устава чешского «Общества ревнителей восстановления православия в Чехии и на Словакии», 15. 6. 1917 – 2. 8. 1917.

35 АВП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 215, л. 108–108 об.

36 Решение было принято на заседании, состоявшемся 4–12 мая за № 2882.

37 АВП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 257, л. 2, 2 об.

рии. Но камнем преткновения стала идея «восстановления православия в Чехии и на Словакине в виде образования автокефальной, народной, чешско-словацкой православной церкви на началах семи Вселенских соборов со своим особым патриархом во главе».³⁸

Что касается новой России, то первоначально общество стремилось объединить православных чехов и словаков, проживавших в Москве. Для этого была разработана обширная программа. В частности, планировалось создать собственный храм с жилым домом, с залом для заседаний, лекций, духовных концертов и с помещением для библиотеки. Помимо учреждения приюта в память «мученика Яна Гуса» для престарелых лиц и утративших во время войны трудоспособность, речь шла и о больнице «для особого контингента». Приоритет в ее пользовании принадлежал дружинникам. Учитывая разброс проживания русских чехов и словаков и огромный масштаб лагерей для военнопленных, предстояло открывать в городах и селениях по всей Российской империи отделы Общества.

Особый интерес представлял 2-ой раздел устава под названием «В Чехии и на Словакине». Ведь именно в нем раскрывались опасные, по мнению МИД, замыслы инициаторов. В частности, там предстояло вести «организованную проповедь» (подчеркнуто в оригинале – З. Н.) в целях образования «народной чешско-словацкой Православной церкви». В этой связи авторы устава исключительное значение придавали подготовке кадров, открытию духовных академий, семинарий и училищ, подготовке соответствующей литературы и созданию Чешско-словацкого православного издательства.³⁹

Сотрудники МИД чрезвычайно внимательно отнеслись к 17-му пункту устава, поскольку в нем говорилось о необходимости «вести проповедь возвращения» (подчеркнуто в оригинале – З. Н.) к православию чехов и словаков «в неславянских странах» (подчеркнуто в оригинале – З. Н.).⁴⁰ Из 7-ми подписантов подлинника устава лишь трое были чехами. Обращает на себя внимание присутствие в этой группе Алексея Ивановича Соболевского, спе-

38 Там же, л. 3.

39 Там же, л. 3, 3 об., 4.

40 Устав был подписан его инициаторами: инженер Иван Францевич Рикси, 2 гильдии купец Эммануэль Иванович Шкварна, мещанин г. Серпухова Ростислав Антонинович Ривнач, протопросвитер московского большого Успенского собора Николай Александрович Любимов, потомственный дворянин Сергей Николаевич Кологривов, действительный статский советник Алексей Алексеевич Сидоров, тайный советник Алексей Иванович Соболевский.

циалиста в области сравнительной грамматики славянских языков, палеографии, во время войны председателя Славянского благотворительного общества в Петрограде, сторонника «единения» словаков с Россией.

Черновик ответа, подготовленного в МИД, обер-прокурору В. Н. Львову был подписан товарищем министра иностранных дел Анатолием Анатольевичем Нератовым. Следует признать, что подготовка этого отношения, судя по многочисленным исправлениям, далась с великим трудом. Максимум уточнений сделан в той части, где были сформулированы «опасения, возбуждаемые политической стороной этого вопроса». Они были связаны с тем, что общество предполагало развивать свою деятельность за границей.⁴¹ Однако главный акцент был сделан на характер деятельности общества, на то, чтобы она «носила совершенно частный характер». Исключалась любая поддержка «нашей государственной власти».

Самые серьезные опасения вызывало распространение православия среди более чем «200 тысяч военнопленных чехов и словаков». Это могло бы вызвать нарекания как со стороны «католических кругов»⁴² в союзных нам странах, так и в широких кругах русской демократии». Этот акцент на новые силы детализирован. Они могли бы усмотреть в государственной поддержке Общества «нарушение принципа широкой свободы совести и свободного национально-культурного самоопределения чехов и словаков». Именно на содержании этого пассажа, на наш взгляд, сказалось влияние произошедших общественных перемен в России. Под их гипнозом оказался и такой консервативный институт как МИД.

Деятельность общества, по мнению МИД, была невозможна в чешских землях «в виду состояния войны с Австро-Венгрией». Оставалась Америка, где проживало, по информации МИД, около 2-х миллионов чехов и словаков. Однако и там, «представлялось бы желательным, чтобы до окончания войны, пока не определится политическая судьба Чехии и Словачины общество носило совершенно частный характер и не пользовалось какой - либо поддержкой наших официальных представителей». Это важнейшее указание было сделано также исключительно по политическим мотивам: «дабы не вызвать

41 АВП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 257, л. 9.

42 Подчеркнуто в оригинале. В первоначальном варианте было «нашего общественного мнения».

нареканий в попытке России использовать религиозный прозелитизм в целях политической пропаганды».⁴³

Определенное брожение охватило и среду военных. В этом ракурсе интересен план поручика И. Храпала по формированию специальных частей славянской армии. В ее состав могли войти добровольцы из числа галичан – униатов, сербов, русинов и чехов, готовых принять православие и российское подданство. Его записка была разослана и в Главное управление Генерального штаба (ГУГШ), и в Ставку и военному министру. Этот документ появился на свет в конце мая - начале июня 1917 г. и его можно рассматривать как ответ на ходившие по лагерям слухи об отправке транспортов с военнопленными во Францию (согласие ставки было получено лишь 22 сентября /5 октября).⁴⁴

Для объективной оценки позиции РПЦ в годы Великой войны по отношению к военнопленным определенным маркером может служить ситуация с католиками. Она была не менее сложной, чем с православием.

Буквально с первых месяцев войны обсуждалась ситуация, связанная с введением церковных обрядов среди военнопленных католиков. Учитывая их количество, она по объективным причинам была крайне тяжелой. Между тем, этот вопрос находился под жестким контролем Ватикана и в его актуализации не последнюю роль играла ситуация с православием.

Об участии австро-венгерских пленных католиков, судя по имеющимся материалам, заговорил венский нунций еще осенью 1914 г. Эта инициатива нашла полную поддержку в Римской курии. Об этом свидетельствует блок секретных телеграмм императорского посланника в Ватикане Дмитрия Александровича Нелидова. Так, в одной из первых депеш от 14 октября 1914 он сообщал о только что состоявшейся беседе со статс-секретарем. Тот был обеспокоен судьбой «многих десятков тысяч австро-венгерских пленных, в большинстве своем католиков, лишенных всякой помощи религии, даже раненых и больных». Призыв позаботиться об их участии вылился в конкретное предложение использовать для этой миссии священнослужителей, оказавшихся в плену.⁴⁵

Между тем для российских властей самым удобным вариантом по многим причинам было привлечь русских подданных - католиков. По этому пово-

⁴³ Там же, л. 9–9 об.

⁴⁴ Российский государственный военно-исторический архив, ф. 2003, оп. 2, д. 333, л. 18–23 об.

⁴⁵ АВГП РИ, ф. 135, ОПО, оп. 474, д. 368, л. 2. Секретная телеграмма посланника при Святейшем престоле из Рима 11(24) октября 1914 г.

ду параллельно велась интенсивная переписка между ведомствами внутри страны и российским посланником при Ватикане. Обсуждался вопрос о командировании католических священников в лагерь для военнопленных и учреждении в России для католиков должности главного духовника.⁴⁶ Таким образом, вопрос приобрел новое звучание.

Для того чтобы прийти к общему мнению сотрудники Второго департамента МИД обратились в Главное управление Генерального штаба. Причем сделано это было максимально срочно, депеша ушла уже 16 октября (№ 13805). МИД хотело составить общую картину по России. Его интересовало «каким образом удовлетворяются духовные потребности военнопленных католиков» в действительности. География рассылки свидетельствует о масштабах проблемы.⁴⁷ Достаточно быстро была обобщена позиция военных властей. В пунктах наибольшего сосредоточения военнопленных могли служить католические священники. Однако «исключительно из славян». Кроме того, следовало вести строгое наблюдение, чтобы духовные беседы «не затрагивали политических вопросов и не носили бы характера враждебного России».⁴⁸

За этой внешне благожелательной формулой, по сути, была довольно жесткая позиция. Об этом свидетельствует шифровка, отправленная в Рим. Она пронизана скрытым раздражением. Так, в ней подчеркивалось, что «религиозная помощь обеспечена пленным врагам постольку, поскольку это является возможным по местным условиям». Ничто не мешало заботиться о пленных единоверцах священникам, находящимся среди самих пленных. Однако они в таком случае должны были отказаться от предоставляемого им Женевской конвенцией права возврата на родину. Российские власти не согласились от принятия каких-либо исключительных мер. По их мнению, это могло негативно отразиться на «обслуживании духовных потребностей русских подданных». Фактически, это был отказ оказывать содействие католическим служителям при желании отправиться в лагерь.

Точка зрения втянутого в поиски ответа Министерства внутренних дел на запрос из Рима была сложной. Оно явно не хотело передавать решение воз-

⁴⁶ Там же, л. 3.

⁴⁷ Там же, л. 4. ГУГШ копии телеграмм 25 октября направил на имя Главного начальника Петроградского военного округа и командующих войсками Московского, Казанского, Туркестанского, Омского, Иркутского и Приамурского военных округов, бланк ГУГШ, отдел по устройству и службе войск, отделение 7, № 15334, Петроград, 25 октября.

⁴⁸ Эту телеграмму направил в МИД Беляев Михаил Владимирович. На тот момент начальник Генерального штаба, член Военного совета. Там же, л. 5.

никшей проблемы исключительно военным. В то же время их точку зрения нельзя было не принимать во внимание. В этих условиях министр внутренних дел Николай Алексеевич Маклаков не стал возражать против командирования в места сосредоточения военнопленных «католических священников латинского обряда, русских подданных и притом польского и литовского происхождения».⁴⁹ Тем самым, он серьезно ограничил численность возможных участников миссионерской деятельности.

Что касается предоставления такого права капелланам австрийской армии, которые вместе с военнослужащими были захвачены в плен, то они были его лишены. При этом министр внутренних дел ссылался на действующий закон. Согласно его положению, «иностранные духовные римско-католические исповедания» могли «исправлять в России какие-либо требы не иначе как с дозволения епархиального начальства и МВД».

Н. А. Маклаков серьезно опасался, что среди служителей могли оказаться лица, «принадлежащие к ордену иезуитов и священники греко-униатского обряда». Министр напоминал своим коллегам, что «первые ни под каким видом не впускаются в Россию». Вторые же, «в виду непризнания в России униатской церкви как отдельного исповедания с особым иерархическим строением», были лишены права священнодействовать. МВД видело единственный выход - привлечь русских православных священников. Только в случае их отказа можно было командировать русских подданных священников латинского обряда.⁵⁰

Между тем ситуация обострялась все больше. Позиция Римской курии становилась все более жесткой. Российский представитель в Ватикане оказался в буквальном смысле между двух огней. В своих секретных телеграммах он обращал внимание властей, что 6000 запросов австро-венгерских военнопленных в России об оказании им утешения остались без ответа.⁵¹ Со ссылкой на настойчивость кардинала, он передал его просьбу разрешить польским священникам заниматься «своим делом». По-видимому, по настоянию Ватикана, он предлагал отменить распоряжения военных, запретивших германским и австрийским пленным капелланам исполнять духовные требы.⁵²

49 Там же, л. 9–10, Министр внутренних дел – С. Д. Сазонову, 14 ноября.

50 Там же, л. 10.

51 Там же, л. 12. Секретная телеграмма Нелидова 26 октября /8 ноября 1915 г., № 52.

52 Там же, л. 14. Секретная телеграмма Нелидова от 9 (20) ноября 1915 г., № 57.

Учитывая крайнюю остроту ситуации, Нелидов просил высокие инстанции в Петрограде «снабдить его возможно обстоятельными и убедительными аргументами». Однако, как и во многих других случаях, МИД ограничился весьма обтекаемой формулой. Содержание телеграммы Владимира Антоновича Арцимовича не вызывало разночтений. По его убеждению, «правительство никогда не препятствовало» оказанию религиозной помощи военнопленным.⁵³

Разумеется, такие заявления не могли удовлетворить Ватикан. Для того, чтобы как-то смягчить противостояние (сентябрь 1916 г.) Римская курия предложила не только учредить в России должность Главного Военного духовника, но и конкретно назначить на нее управляющего Могилевской епархией. В Риме по-прежнему считали, что религиозная помощь католикам «крайне неудовлетворительна».⁵⁴ Такой же позиции престол придерживался и в 1917 г. В новых условиях был выдвинут еще один аргумент. Он состоял в том, что в России в лагерях стали активно действовать православные священники.⁵⁵

Во все углубляющийся конфликт вынужден был вмешаться новый министр иностранных дел Николай Николаевич Покровский. В секретной телеграмме совсем отчаявшемуся Нелидову был высказан целый ряд аргументов. В частности, утверждалось, что не было «оснований выделять пленных католиков в особые условия против остальных пленных лишь из соображений их духовных отношений к Ватикану». Покровский настаивал на «взаимности», указав, что русские «пленные во многих местах совершенно лишены духовного утешения, а предложения наши обоюдного командирования священников для пленных встречают препятствия со стороны неприятеля». В качестве наиболее убедительного примера приводилась ситуации в Австро-Венгрии. Резюме было весьма кратким: «отказ в новой должности пересмотру не подлежит». Ссылаясь на законы, действовавшие в условиях военного времени, правительство отказывалось предоставить свободу действий католическому духовенству, как в армии, так и пленным. Их духовные нужды следовало

⁵³ Там же, л. 17.

⁵⁴ Там же, л. 20. Секретная телеграмма от 26 июня/9 июля 1916 г., № 32, л. 23; Секретная телеграмма от 15/ 28 сентября 1916 г., № 55; «Согласие крайне желательно»,- телеграфирует Нелидов из Рима 17 (30) сентября 1916 г.; Секретная телеграмма от 19 апреля/2 мая 1917 г., № 24.

⁵⁵ Там же, л. 27. Секретная телеграмма Нелидова от 19 февраля 1917 г., № 12.

обслуживать на основаниях, утвержденных уставом иностранных исповеданий.⁵⁶

Таким образом, РПЦ, несмотря на то, что ее официальные структуры были хорошо осведомлены о препятствиях, стоявших на пути расширения влияния православия среди чехов, в годы Великой войны предприняла очередную попытку возобновить среди них свою миссионерскую деятельность. Думается, что Священный Синод не мог допустить, что неуспех предыдущих акций, во многом носил объективный характер. При этом, как конкретные действия церкви, так и результаты избранного курса, в конечном счете, зависели от позиции МИД, МВД, Военного министерства и в целом от правительства. Такие условия требовали серьезной (порой конфиденциальной) работы, значительных усилий. Выбор св. Синодом направлений деятельности свидетельствует, что церковь пыталась сохранить за собой самостоятельное место в официальной политике. Существенную роль играла она и в формировании отношения общественности к чехам, как проживавшим на просторах России, так и военнопленным, рассеянными по ее необъятной территории. При этом церковные институты все-таки не стали агрессивным по своему характеру политическим инструментом в том смысле, как это могло показаться на первый взгляд. В свою очередь апеллирование Ватикана к излишне активной и якобы успешной политике РПЦ по отношению к военнопленным католикам (включая чехов) являлось лишь удобным механизмом воздействия на российское правительство для достижения собственных целей.

56 Там же, л. 27, 27 об.

SUMMARY

The purpose of this paper was to trace the efforts of the Russian Orthodox Church in propagating the Orthodox faith among Czechs living in Russia during the period of the First World War, and to convert them to the Orthodox faith. This paper is delimited by the autumn of 1917, when conditions for the activities of the Orthodox Church changed dramatically. The experience of the Russian Orthodox Church in relation to propagating the Orthodox faith among Catholic “Russian” Czechs was generally positive during the nineteenth century. However, the situation began to change after Orthodox churches were opened in the Czech territory during the second half of the nineteenth century. The situation did not change during the war the situation, despite the fact that the number of Czechs in Russian lands, who were imprisoned or who defected to the Russian side, increased and that other opportunities for Orthodox propaganda appeared for religious or national reasons. The findings of this paper were based on original sources of an archival nature, stored mainly in Russian and also in some non-Russian, particularly Czech, archives. On the basis of these sources it was established that, compared to the preceding period during which the efforts of the Russian Orthodox Church to influence the thinking of Catholic “Russian” Czechs in an Orthodox direction were intensive, these efforts declined from the first months of the war. This was the result of serious obstacles, which prevented the possibility of holding Orthodox religious ceremonies among Catholic “Russian” Czechs. This is particularly evident among prisoners of war, even though this also affected other groups of Czechs present in Russia at the time. It is remarkable that the entire matter was meticulously monitored by Catholic authorities in the Vatican, which associated this to inappropriate attempts to propagate the Orthodox faith throughout the Russian state and its specific more senior official structures. The conclusion of this paper is clear: new archive materials collected and analysed by the author of this article demonstrated a limited opportunity to propagate the Orthodox faith among Czechs in Russia.

STUDIE

Zkoumání ruské exilové filosofie v meziválečném Československu: kritické vymezení diskursu

HANUŠ NYKL

Slovanský ústav AV ČR, v. v. i. / Filozofická fakulta Univerzity Karlovy,

Ústav východoevropských studií, Praha

Examination of Russian Exile Philosophy in Inter-war Czechoslovakia: Critical Definition of Discourse

In relation to Russian aid action provided to the Czechoslovak government there was also a large number of philosophers active in our country among the Russian scientists in exile. Several summarising papers were published on this topic, which endeavour to define the research field of Russian exile philosophy in the Czechoslovak Republic. A great number of figures from Russian life in exile were previously classified as philosophers. This paper critically evaluates their links to philosophy and determines the criteria according to which individual figures are or are not considered Russian philosophers in the author's opinion. He comes to the conclusion that only approximately a third of the mentioned figures can be considered philosophers, while most of them are classified in other fields of human activities. The activities of some are linked to philosophy, while others can be considered interested in philosophy. Regardless of this critical reduction, the number of Russian philosophers in inter-war Czechoslovakia remains substan-

tial, however, it is not possible to identify any common movement that originated within the terms of this discourse in our country.

Key words: Russian philosophy, Russian emigration, history of science

Dějiny emigrace z bývalé ruské říše v meziválečném Československu se po roce 1990 staly hojně zkoumaným fenoménem. Z kdysi zamlčovaného tématu se díky úsilí desítek domácích a zahraničních badatelů stala samostatná vědecká disciplína. Za uplynulá tři desetiletí došlo ke zmapování této problematiky a vznikly základní badatelské příručky vymezující rámec tématu a hlavní fakta. Jedná se o bibliografii prací ruské, ukrajinské a běloruské emigrace, dále kroniku života ruské meziválečné emigrace a průvodce po archivních zdrojích k tématu ruské emigrace.¹ Objevily se edice vybraných pramenů ke studiu dějin ruské emigrace.² V současné době vzniká ve Slovanském ústavu AV ČR, v. v. i., také rozsáhlý biografický lexikon ruské emigrace v Československu, který tuto fázi bádání završuje.³ Paralelně k tomuto úsilí vznikaly a vznikají studie věnované kontextu Ruské pomocné akce a jednotlivým oborům činnosti ruské emigrace. Ty se shromažďovaly především ve sbornících, ale také v časopise *Rossica* a některých dalších periodikách.⁴ Vedle toho musíme zmínit práce přehledové a popularizační.⁵ Badatelé se dále věnují jednotlivým osobnostem

- 1 *Bibliografie ruské, ukrajinské a běloruské emigrace vydané v Československu 1918–1945*, 3 díly, Praha 1996; Ljubov BĚLOŠEVSKÁ (ed.), *Kronika kulturního, vědeckého a společenského života ruské emigrace v Československé republice*, 2 díly, Praha 2000–2001; *Ruská a ukrajinská meziválečná emigrace ve fondech Památníku národního písemnictví*, Praha 1999; Václav PODANÝ – Hana BARVÍKOVÁ, *Emigrace z Ruska v meziválečném Československu: prameny v českých, moravských a slezských archivech*, Praha 2000.
- 2 Zdeněk SLÁDEK – L. BĚLOŠEVSKÁ et al. (ed.), *Dokumenty k dějinám ruské a ukrajinské emigrace v Československé republice (1919–1939)*, Praha 1998; L. BĚLOŠEVSKÁ et al. (ed.), *Vzpomínky. Deníky. Vyprávění. (Ruská emigrace v Československu)*, sv. 1, Praha 2011; Eadem, „Skit“. *Praga 1922–1940. Antologija. Biografii. Dokumenty*, Moskva – Praha 2006.
- 3 Dana HAŠKOVÁ et al., *Osobnosti ruské emigrace v meziválečném Československu. Biografický slovník*, Praha, Slovanský ústav AV ČR, v. v. i. [rukopis, pracovní název]. Není-li v následujícím textu uvedeno jinak, jsou biografické údaje o ruských myslitelích čerpaný z tohoto zdroje.
- 4 Např. Václav VEBER et al., *Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945*, 4 díly, Praha 1993–1996; Lukáš BABKA – Anastásie KOPŘIVOVÁ – Lidija PETRUŠEVA (ed.), *Russkij zagraničnij istoričeskij archiv v Praze – dokumentacija: katalog sobranij dokumentov, chranjaščich-sja v pražskoj Slavjanskoj biblioteke i v Gosudarstvennom archive Rossijskoj Federacii*, Praha 2011; *Příběhy exilu: osudy exulantů z území bývalého Ruského impéria v meziválečném Československu*, Praha 2018.
- 5 Např. Ivan SAVICKÝ, *Osudová setkání. Češi v Rusku a Rusové v Čechách. 1914–1938*, Praha 1999; *Dom v izgnanii: očerki russkoj emigracii v Čechoslovacii 1918–1945*, Praha 2008; Petr

a institucím, které díky finanční pomoci československé vlády v naší zemi působily. Lze tedy konstatovat, že za poslední tři desetiletí bylo na tomto poli vykonáno značné množství vědecké práce. K tématu se konají konference, vycházejí kolektivní monografie a sborníky, vědecké studie, popularizační práce, vzácněji pak i monografie.⁶ V neposlední řadě se dějinám ruské emigrace věnují ve svých absolventských pracích studenti univerzit v České republice.

Zároveň však musíme konstatovat, že se většina prací dosud soustředila především na shromažďování faktografických dat o životě a činnosti jednotlivých osobností či o Ruské pomocné akci obecně. Málomteré příspěvky se věnují hlubší analýze samotného vědeckého diskursu a jeho přínosu. Ještě méně prací pak vykazuje znaky kritického přístupu k představitelům ruské vědy v meziválečném Československu. Místy se objevuje také nekritický vztah k jejich práci hraničící s glorifikací. Vzniká pocit, že jejich dílo mělo bez výjimky špičkovou úroveň. To pochopitelně není možné, vedle osobností světové vědecké úrovně působily v Československu také postavy menšího formátu i zcela řadoví představitelé svých oborů. Dodnes jsou vzácné edice odborných prací ruských exulantů; do současného vědeckého diskursu se vrací pouze část z jejich díla a většina autorů a děl ruského exilu zůstává spíše doménou úzkého kruhu badatelů v oblasti dějin ruské emigrace. V průběhu doby došlo ke zpřesnění řady údajů a představ o ruské emigraci. V bádání o ruském exilu tak nastupuje další fáze, která by měla kriticky zhodnotit vědecký přínos jednotlivých osobností. Taková fáze však již nemůže probíhat paušálně v rámci celého diskursu ruské meziválečné emigrace, ale v kontextu jednotlivých oborů.

Ilustrujme si tento problém na jednom z oborů působení ruských vědců v meziválečném Československu, kterým byla filosofie. Je všeobecně známo, že v rámci Ruské pomocné akce se v naší zemi nacházela početná skupina ruských filosofů. Toto téma poprvé otevřel Vladimír Goněc v roce 1993 článkem *Ruská filozofická emigrace v Československu*.⁷ Týž autor také zpracoval hesla věnovaná ruským

HLAVÁČEK – Mychail FESENKO, *Rusové v Praze: ruští intelektuálové v meziválečném Československu*, Praha 2017.

6 Z monografií uvedme např. Michail V. KOVALĚV, *Russkije istoriki-emigranty v Praze (1920–1940)*, Saratov 2012; Marija MAGIDOVA, *Pod znakom katalogov i materialov k...: V. N. Tukaľevskij i russkaja kniga za rubežom 1918–1936 gg.*, Sankt-Peterburg – Praha 2016; Julija JANČÁRKOVÁ, *Istoričeskoe iskusstvo Nikolaj Lvovič Okunev (1885–1949): žiznennyj put' i naučnoje nasledije*, Frankfurt am Main 2012.

7 Vladimír GONĚC, *Ruská filozofická emigrace v Československu*, Slovanský přehled 79, 1993, č. 1, s. 38–44.

a ukrajinským myslitelům pro *Slovník českých filosofů*.⁸ Na jeho bádání navázal Jaromír Mach ve studii z roku 2004 *Ruští filozofové v meziválečném Československu*⁹ a Hanuš Nykl ve studii z roku 2011 *Russkaja filosofija v češskoj naučnoj srede*.¹⁰ Zmíněné studie vymezují badatelské pole především z personálního hlediska. Zamysleme se v této stati nad tímto problémem a pokusme se zpřesnit okruh ruské filosofie v meziválečném Československu.

Kteří myslitelé jsou mezi exilové filosofy v Československu řazeni? Vladimír Goněc jmenuje tyto osobnosti: Ivan I. Lapšin, Boris V. Jakovenko, Andrej T. Pavlov, Pjotr N. Savickij, Ivan I. Byrdin, Nikolaj J. Osipov, Nikolaj O. Losskij, Sergej I. Gessen, Georgij M. Katkov, Dmytro I. Čyževskij, Nikolaj N. Alexejev, Michail M. Novikov, Viktor M. Černov, Alexandr A. Kizevetter, Pavel I. Novgorodcev, Michail A. Cimmerman. Jaromír Mach kromě výše zmíněných postav mezi ruskými filosofy v ČSR zmiňuje tato jména: Jevgenij L. Bunickij, Sergej A. Levickij, Pjotr B. Struve, Georgij V. Florovskij, Jevgenij V. Spektorskij, Vasilij V. Zečkovskij, Pitirim A. Sorokin, Vasilij E. Sezeman, Georgij V. Vernadskij, Alexandr A. Grišin, Lev P. Karsavin, Konstantin A. Čcheidze, Semjon L. Frank, Georgij D. Gurvič, A. A. Vil'kov, Alexandr D. Grigorjev, Roman O. Jakobson, Valentin F. Bulgakov, ale také Vladimir A. Francev, Jevgenij A. Ljackij či Alfred L. Bem. V těchto dvou statích se tak nabízí velice rozsáhlý okruh autorů přesahující tři desítky jmen (konkrétně 37). To je samo o sobě vysoké číslo, vysoké natolik, že by naše země musela být vlastně centrem ruské filosofie. Jen pro srovnání: v rámci věhlasné akce „filosofický parník“, kdy byli ze sovětského Ruska v roce 1922 vyhnáni do exilu přední nebolševičtí intelektuálové, se z celkového počtu dvou stovek osobností uvádí 10–11 profesionálních filosofů.¹¹ Toto číslo je považováno za natolik vysoké, že dalo v dějinách

8 *Slovník českých filosofů*, Brno 1998.

9 Jaromír MACH, *Ruští filozofové v meziválečném Československu*, in: Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, B 51, 2004, s. 126–136. Tých badatel je také autorem pozoruhodné, bohužel však nevydané dizertace. Srov. Idem, *Ruští intelektuálové v emigraci a jejich institucionální základna v Praze (na modelu Ruské svobodné univerzity a přidružených institucí (1923–1945))*, disertační práce, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Historický ústav, Brno 2012.

10 Hanuš NYKL, *Русская философия в чешской научной среде – точки соприкосновения и расхождения*, Slavia 80, 2011, č. 2–3, s. 186–197.

11 Nikolaj A. Berdajev, Sergej N. Bulgakov, Semjon L. Frank, Ivan A. Iljin, Lev P. Karsavin, Ivan I. Lapšin, Nikolaj O. Losskij, Pitirim A. Sorokin, Fjodor A. Stěpun a Boris P. Vyšeslavcev, filosofii vystudoval také literární vědec Julij I. Ajčevald. B. Г. МАКАРОВ – В. С. ХРИСТОФОРОВ, *Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигенции, репрессированной летом-осенью 1922 г.)*, Вопросы философии 55, 2003, ч. 7, с. 113–137; srov. též Lesley CHAMBERLAINOVÁ, *Parník filosofů. Lenin a vyhnání inteligence*, Praha 2009.

ruské kultury název celé akci. Je tedy zjevné, že je potřeba se nad personálním vymezením ruských exilových filosofů v Československu znovu kriticky zamyslet.

Prvním argumentem pro zařazení zmíněných osobností je jejich přítomnost v Československu. Řada osobností ruského exilu v průběhu svého vyhnanství změnila místo svého pobytu několikrát a ani emigranti v Československu nebyli v tomto ohledu výjimkou. Pro zařazení do kontextu ruského exilu v Československu je potřeba, aby dotyčná osoba v naší zemi skutečně určitou dobu žila a profesionálně působila. To však u některých osob z výše uvedeného seznamu doložit nemůžeme, konkrétně u V. E. Sezemana, L. P. Karsavina, S. L. Franka a N. A. Berďajeva.

Neznamená to samozřejmě, že by tito myslitelé neměli vazby k naší zemi. Například S. L. Frank byl několikrát na návštěvě ČSR, v září 1924 přednášel na konferenci Ruského křesťanského studentského hnutí (RCHSD), v roce 1931 měl referát v Ruské filosofické společnosti, vedl diskusní večer v Ruské lidové univerzitě, účastnil se filosofického kongresu probíhajícího v Praze.¹² Byl dále zakládajícím členem Bratrstva sv. Sofie, které vzniklo v ČSR. Žil však v Německu, odkud se před hrozbou nacistického pronásledování uchýlil do Francie.¹³ Frank dostával také během svého berlínského pobytu na pokyn Tomáše G. Masaryka několikrát jednorázovou roční podporu československé vlády.¹⁴ Do Československa přinejmenším dvakrát přijel také Nikolaj A. Berďajev (1874–1948). Byl zde v říjnu 1923, kdy vystoupil na Ruské studentské křesťanské konferenci v Přerově a zasedání Ruské filosofické společnosti v Praze, a v dubnu 1929, kdy přednášel v rámci akcí Young Men's Christian Association (YMCA).¹⁵ Trvalým pobytem však žil Berďajev zpočátku v Berlíně a posléze v Paříži (resp. v Clamart), kde i zemřel. Pobyt Lva P. Karsavina (1882–1952) a Vasilije E. Sezemana (1884–1963) v Československu se nám z dostupných zdrojů doložit nepodařilo. Sezeman žil po své emigraci do roku 1923 v Berlíně, odkud se přestěhoval do litevského Kaunasu. Karsavin žil zpočátku v Berlíně, poté v Paříži, aby od roku 1928 zakotvil v Litvě.¹⁶ Berďajeva, Franka, Karsavi-

12 L. BĚLOŠEVSKÁ (ed.), *Kronika kulturního, vědeckého a společenského života ruské emigrace*, I, s. 160; II, s. 47, 264.

13 Philip BOOBYER, *S. L. Frank: The Life and Work of a Russian Philosopher, 1877–1950*, Athens – Ohio 1995.

14 *Korespondence T. G. Masaryka – Slované. Poláci, Rusové a Ukrajinci*, Praha 2015, sv. 2, s. 497, 527, 547.

15 L. BĚLOŠEVSKÁ (ed.), *Kronika kulturního, vědeckého a společenského života ruské emigrace*, sv. I, s. 113–114, 348–349.

16 Alexandr T. KAZARJAN, *Karsavin*, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, Moskva 2000, t. 31, s. 341–357.

na a Sezemana můžeme tedy ze seznamu ruských exulantů v Československu vyloučit.

Další otázkou je národnostní příslušnost exilových osobností. Pojem „ruská emigrace“ může být z tohoto hlediska interpretován dvojím způsobem. Buď se jedná o emigraci z bývalé Ruské říše, a v takovém případě lze do této skupiny řadit i emigraci ukrajinskou, běloruskou, kalmyckou, gruzínskou a dalších národností, nebo se jedná o ruskou emigraci v úzkém smyslu slova, tedy čistě velkoruskou. Pojem „ruská emigrace“ je proto v současné historiografii stále častěji nahrazován spojením „emigrace z bývalé Ruské říše“, protože to umožňuje vědecky specifikovat různé neruské národnostní segmenty exilu. Také v případě exilových filosofů je relevantní se zamyslet, kdo z nich z tohoto hlediska může být řazen mezi ruské filosofy. Klíčovým kritériem zde pochopitelně není etnicita jako taková, nýbrž jazykový a kulturní kontext, v němž se myslitel pohyboval. Jazyk je základním nástrojem filosofování, za kulturní kontext můžeme v případě emigrace považovat angažmá v rámci ruských institucí a ruského filosofického diskursu. V případě meziválečného Československa je z tohoto hlediska diskutabilní řazení ukrajinských myslitelů, pakliže se profilovali svou ukrajinitou a spolupracovali s ukrajinskými exilovými institucemi. Z výše uvedeného seznamu se tento problém týká především Dmytra Čyževského (1894–1977).¹⁷ Tento filosof a vědec-polyhistor působil během svého československého pobytu v letech 1924–1932 jak v rámci ukrajinských, tak ruských vědeckých a pedagogických institucí. Lze jej bez nadsázky považovat za „dvojdomeho“ myslitele, jenž svou tvorbou navíc nedílně souvisí i s prostředím českým a německým.¹⁸ Jeho publikace vycházely v několika jazycích, jeho hlavní díla věnovaná filosofii (resp. dějinám filosofie) však byla psána ukrajinsky.¹⁹ Tvorba Dmytra Čyževského je také poměrně solidně zpracována v zahraničních publikacích, kde je vnímán především jako přední světový slavista. Jeho dílo sice s ruskou filosofií souvisí, avšak jeho zařazení mezi ruské filosofy je diskutabilní.

Dostáváme se k nejzávažnější otázce, kterou je profesní zařazení ruských exilových vědců. Jsou z hlediska své profesionální činnosti všechny zmíněné osobnosti filosofy? Zde narážíme na nesnadnou otázku vymezení filosofie. V různých obdobích a v rámci různých filosofických směrů se definice toto oboru lidské činnosti odlišuje, a proto není v našich možnostech předložit univerzální definici. Ruská

17 O něm srov. např. *Dmytro Čyževskij, osobnost a dílo: sborník příspěvků z mezinárodní konference pořádané Slovanskou knihovnou při Národní knihovně ČR, Praha 2004.*

18 Sergej MAGID, *D. I. Čiževskij v „ukrajinské“ Praze v 1924–1932 gg. (istoriko-publicističeskoje issledovanie)*, *Rossica* 7, 2007, s. 1–48.

19 Srov. např. jeho vybrané spisy: *Dmytro Čyževskij, Filosofski tvory v čotyřoch tomach*, Kyjiv 2005.

filosofie je v tomto ohledu ještě problematičtější; je specifickým diskursem přinášejícím často nezvyklá témata a myšlenkové postupy, které z hlediska západního myšlení nemusí být považovány za filosofii. Někteří ruští činitelé jsou na Západě vnímáni jako filosofové, jiní však pouze jako sociální či náboženští myslitelé, literáti či esejisté. Jednotný názor v této otázce nepanuje ani v samotném Rusku. Jen pro ilustraci: v polemikách mezi ruskými novokantovci a náboženskými filosofy před první světovou válkou docházelo zcela běžně k tomu, že se obě skupiny vzájemně odmítaly považovat za filosofy. Na druhou stranu je ruská filosofie dnes již standardním oborem studovaným jak v samotném Rusku, tak na Západě. Jako taková má vymezený okruh osobností a směrů, jež se do jejího rámce běžně počítají. Ten je vymezen klasickými i současnými pracemi o dějinách ruské filosofie, dále akademickými slovníky a encyklopediemi, které nám mohou k přesnějšímu vymezení tohoto oboru posloužit.²⁰ Jako pomůcka při stanovení příslušnosti dotyčné osoby k filosofii je tedy důležité, je-li takto vnímána historiky ruské filosofie.

Není našim cílem přinášet v této oblasti jakékoli soudy a některý typ myšlení z filosofie vyřazovat či jiný zařazovat. Pro naše účely postačí čisté profesní vymezení filosofa. Za něj lze podle našeho názoru považovat toho, kdo se systematicky zabývá teoretickými filosofickými problémy nebo z určitého filosofického hlediska teoretické problémy analyzuje. Jednoznačně tedy vylučujeme z filosofie takzvané „filosofování“, které je v té či oné míře vlastní každému přemýšlejícímu člověku, aniž bychom jej proto museli nazývat filosofem. Filosof má ke svému oboru profesionální celoživotní vztah. Je tedy zřejmé, že za filosofy bychom měli považovat především ty, kdo filosofii studovali, zasvětili jí významnou část svého života a určitý počet svých děl. Během svého profesionálního života se dále účastnili filosofického dění: publikovali ve filosofických časopisech, vystupovali na filosofických fórech, filosofii či její dějiny přednášeli. Je možné, že někteří myslitelé všechna výše uvedená kritéria nesplňují (např. řada známých představitelů ruské filosofie tento obor nevystudovala), avšak měli by splňovat alespoň většinu z nich. Naopak pouhé členství ve filosofických organizacích či společnostech, jednotlivá vystoupení s referátem věnovaným některému filosofickému aspektu či zájem o filosofické otázky ještě k zařazení dotyčné osobnosti mezi filosofy nestačí.

Ve výše předloženém seznamu máme uvedenu celou řadu vědců, kteří působili v rámci nějakého oboru a vedle toho se zabývali teoretickými či filosofickými

²⁰ Za takové standardní pomůcky můžeme považovat např. *Russka filosofija: enciklopedija*, Moskva 2007; *Russkaja filosofija: slovar'*, Moskva 1999; *Russkaja filosofija: malyyj enciklopedičeskij slovar'*, Moskva 1995; *Novaja filosofskaja enciklopedija: v 4 t.*, Moskva 2000–2001.

otázkami. Filosofický přesah je pro fundamentálně pojímanou vědu ne-li samozřejmostí, pak přinejmenším potřebným rozměrem. Vyrovnávat se s filosofickou literaturou je pro vědce součástí metodologie či širšího kontextu jeho disciplíny, nikoli však filosofickou činností jako takovou. Vědní obory se etablovaly postupně a většina (ne-li vlastně všechny) vzešly z filosofie. Proto je však nebudeme ve 20. (a tím spíše v 21.) století považovat za filosofii. Takovým oborem je např. psychologie, která se jako samostatný vědní obor etablovala relativně pozdě a ještě na konci 19. století byla s filosofií úzce provázána (srov. příklad známého ruského předrevolučního časopisu nazvaného *Voprosy filosofii i psichologii* spojujícího obě disciplíny již ve svém názvu). Tito vědci mohli být členy filosofických organizací či společností (např. Ruské filosofické společnosti při Ruské lidové/svobodné univerzitě), jednorázově či opakovaně vystupovat s referáty věnovanými některému filosofickému aspektu či projevat zájem o filosofické otázky. To však k jejich zařazení do filosofie nestačí. Příznačné je, že se sami za filosofy nepovažovali.

Do skupiny vědců se zájmem o filosofické otázky by měl být zařazen teoretik pedagogiky A. T. Pavlov (1891–1965?). Věnoval se tvorbě T. G. Masaryka, v níž se pokusil zhodnotit filosofický přínos, a pracoval na ruském překladu Masarykovy práce *Rusko a Evropa*. Vytvořil také bibliografii československé filosofie, kterou mu do ucelenější a filosoficky relevantnější podoby pomohl dokončit B. V. Jakovenko.²¹ Jeho hlavní vědeckou činností však bylo redigování pedagogického časopisu *Russkaja škola za rubežom*. Dále do této skupiny patří biolog M. M. Novikov (1876–1965), poslední svobodně volený rektor moskevské univerzity, který v meziválečném Československu vedl Ruskou lidovou/svobodnou univerzitu. Kromě řady prací věnovaných biologii je i autorem známých vzpomínek *Ot Moskvy do Nju Jorka*.²² Jedná se rovněž o psychiatra N. J. Osipova (1877–1934), který patřil mezi první ruské stoupence Freudovy psychoanalýzy. Z tohoto hlediska se ve svých exilových studiích pokoušel nahlížet ruskou literaturu.²³ A. A. Kizevetter (1866–1933) byl historikem, v Československu se věnoval především pedagogické a vědecko-organizační činnosti (byl např. předsedou Ruské historické společnosti).

21 Andrej PAWLOW – Boris JAKOWENKO, *Kurze Bibliographie der neuen tschechoslowakischen Philosophie*, Praha 1935.

22 Tomáš HERMANN, *Biolog Michail M. Novikov (1876–1965). Kapitola z dějin ruské vědy v emigraci*, Český časopis historický 103, 2005, č. 2, s. 313–353.

23 K činnosti N. Osipova nejnověji Natalja BAŽANTOVÁ, *Pojetí ruské literatury v díle N. J. Osipova*, bakalářská práce, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav východoevropských studií, Praha 2019.

A. D. Grigorjev (1874–1940) byl filolog, konkrétně dialektolog a folklorista.²⁴ V. A. Francev (1867–1942) byl literární historik a působil jako profesor slovanské filologie na Univerzitě Karlově. J. A. Ljackij (1868–1942) byl literárním historikem, vedl pražské exilové nakladatelství Plamja a působil jako profesor ruského jazyka a literatury na Univerzitě Karlově.²⁵ A. L. Bem (1886–1945) byl literárním vědcem, specialistou na dílo Dostojevského a v meziválečné Praze vedl básnické uskupení Poustevna básníků. R. O. Jakobson (1896–1982) byl světoznámým filologem a slavistou, stoupencem strukturalismu. P. A. Sorokin (1889–1968) byl sociologem světového jména, prvním děkanem sociologické fakulty na Harvardu, který strávil v Československu na základě Masarykova pozvání zhruba rok. G. V. Vernadskij (1887–1973) byl historikem proslulým po druhé světové válce především v USA, patřil ke stoupencům eurasijství. A. A. Grišin (1892–?) byl žurnalistou a beletristou, členem Svazu ruských spisovatelů v Československu. J. L. Bunnickij (1874–1952) byl matematikem působícím na Matematicko-fyzikální fakultě Univerzity Karlovy, který se zabýval také logikou. Dále se v Československu nacházela rozsáhlá skupina právních vědců, mezi něž patřili v seznamu zmínění M. A. Cimmerman (1885–1935), A. A. Vilkov (1872–1958), N. N. Alexejev (1879–1964), G. D. Gurvič (1894–1965), kteří působili na Ruské právnické fakultě. Někdy se v souvislosti s jejich vědeckým zaměřením objevuje pojem filosofie práva či právní filosofie, ačkoli z dnešního hlediska bychom již tuto teoretickoprávní disciplínu v rámci filosofie nehledali. Právní otázky se v jejich dílech někdy prolínají s otázkami filosofickými i sociologickými. S oblastí filosofie nejvíce souvisela tvorba G. D. Gurviče, ten je však ve vědeckém světě známý především jako sociolog.

Další skupinu osobností z uvedeného seznamu autorů můžeme charakterizovat jako stoupence určitého učení. V případě ruského exilu v meziválečném Československu se jedná zvláště o stoupence tolstojovství a učení Nikolaje F. Fjodorova. V širokém slova smyslu lze učení Lva N. Tolstého i Fjodorova nazývat „filosofií“ a oba myslitelé bývají také řazeni do dějin ruské filosofie, byť míra jejich skutečné filosofičnosti je diskutabilní. U Tolstého je vhodnější hovořit o etickém učení spíše než o filosofii, u Fjodorova se jedná o utopickou vizi s vědeckými a náboženskými prvky. Nicméně stoupenci těchto směrů neřeší teoretické otázky ani na úrovni

24 K činnosti A. D. Grigorjeva Michaela LEMEŠKINOVÁ, *Život a dílo A. D. Grigorjeva*, disertační práce, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav východoevropských studií, Praha 2012.

25 K činnosti J. Ljackého nejnověji Karolína KONVALINKOVÁ, *Vydavatelská činnost ruské meziválečné emigrace v Československu*, bakalářská práce, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav východoevropských studií, Praha 2019.

svých učitelů, zpravidla se již pohybují v paradigmatu předem vymezeném zakladatelem učení, které pouze rozvíjejí či aplikují. Z tohoto důvodu je možné jejich práce studovat v rámci dějin idejí, ideologií či hnutí, avšak nikoli v rámci filosofie. Proto nelze považovat za filosofy V. F. Bulgakova (1886–1966), posledního tajemníka L. N. Tolstého, který byl oddaným stoupencem pacifismu a propagátorem učení ruského spisovatele. Na konci svého pobytu v ČSR se sblížoval stále více s marxismem a tento názorový posun mu umožnil poválečný návrat do SSSR.²⁶ Podobně není filosofii ani dílo publicisty a spisovatele K. A. Čcheidzeho (1897–1974), který založil v Památníku národního písemnictví v Praze fond *Fedoroviana Pragensia* věnovaný písemnostem spojeným s učením N. F. Fjodorova.

Zvláštní kapitolou je ruské eurasijství. Tato interdisciplinární platforma má aspekty politické, vědecké, filosofické, částečně i náboženské.²⁷ Jedná se o široké hnutí, v jehož rámci se angažovala řada významných intelektuálů, včetně filosofů (G. V. Florovskij, L. P. Karsavin). Samo o sobě však eurasijství není filosofii a jeho stoupence (ve své době poměrně početné) nelze řadit k filosofům pouze na základě příslušnosti k tomuto hnutí. V našem případě může být vnímáno jako diskusní, lze-li považovat za filosofa vůdčího představitele hnutí P. N. Savického. Jeho dílo má jistě filosofický rozměr, který bychom vztahovali k filosofii dějin či filosofii kultury, avšak profesionálním filosofem nebyl. Nakonec zmiňme dva případy, které nepatří ani k filosofujícím vědcům, ani ke stoupencům filosofujícího hnutí. Jedná se V. M. Černova (1873–1952), který byl jedním z hlavních vůdců eserské strany a z tohoto titulu se stal také předsedou Ústavodárného shromáždění zvoleného v roce 1917. V emigraci dále pracoval na zdokonalení eserského programu. Jako profesionální politik pochopitelně sahal i k teoretickým konceptům. Pokusy vnímat teoreticky smýšlející politiky jako filosofy se pochopitelně vždy děly a dějí, v meziválečném Československu se podobně po Masarykově vzoru vyzvedával např. Edvard Beneš (konkrétně B. J. Jakovenkem²⁸), avšak v Černovově případě není k podobné interpretaci důvod. Konečně zvláštním případem je lékař a zvěrolékař I. I. Byrdin (1879–1943), který se na seznam filosofů dostal proto, že ve velkém vydával brožury propagující jeho představu, že hlavním cílem evoluce je lidský mo-

26 Vojtěch PÍCHA, *Stát v křesťansko-anarchistické ideologii tolstojovce Valentina Bulgakova. Dějiny jednoho pacifismu*, Slovanský přehled 103, 2017, č. 2, s. 319–342.

27 Emil VORÁČEK, *Eurasijství v ruském politickém myšlení. Osudy jednoho z porevolučních ideových směrů ruské meziválečné emigrace*, Praha 2004.

28 Boris V. JAKOWENKO, *Eduard Beneš als Denker*, in: *La philosophie tchécoslovaque contemporaine*. Nouvelle édition, corrigée et complétée, Praha 1935, s. 105–120; srov. též A. PAVLOW – B. JAKOWENKO, *Kurze Bibliographie*.

zek. Zde se setkáváme především s notnou dávkou amatérismu a ideologicky zabarveného eklektismu, nikoli však s filosofií.²⁹

Pokud bychom měli dosavadní text shrnout, pak zjišťujeme, že dílo výše zmíněných osobností souvisí s filosofií pouze volně a v některých případech vůbec ne. Nejtěsněji s filosofií souvisí tvorba matematika a logika Bunického, sociologa a filosofa kultury Gurviče, geografa a vůdčí postavy eurasijství Savického a teoretika pedagogiky Pavlova.

Přestože většinu výše zmíněných osobností za filosofy považovat nemůžeme, zbývá ještě nemalé množství těch, jejichž příslušnost k tomuto oboru lidské činnosti podle výše stanovených kritérií je mnohem zřejmější. Nejznámějším ruským filosofem své doby v Československu byl patrně N. O. Losskij (1870–1965). Ten se ve své disciplíně profesionálně etabloval již v předrevolučním Rusku a byl tvůrcem originálního filosofického systému, jež nazval intuitivismus. Losskij byl klíčovou postavou filosofického života meziválečné Prahy s širokými kontakty na českou filosofií³⁰ a jeho publikace jsou prakticky všechny věnovány filosofii.³¹ Dále v Československu působila skupina ruských novokantovců, kteří tvořili významnou kapitolu předrevolučního filosofického dění v Rusku. Nejstarším z nich byl Losského současník I. I. Lapšin (1870–1952), před revolucí profesor filosofie petrohradské univerzity. V ČSR se dále věnoval teoretické filosofii, kterou také vyučoval v rámci Ruské právnické fakulty, Univerzity Karlovy a dalších institucí a jeho tvorba pokračuje jak v teoreticko-filosofickém duchu, tak zároveň rozpracovává otázky filosofie umění. K mladší generaci ruských novokantovců patřil B. V. Jakovenko (1884–1949), který byl jedním z čelných představitelů ruské mutace mezinárodního časopisu *Logos* a propagátorem vědecké filosofie. Své vlastní filosofické pojetí nazval „filosofií pluralismu“ a propagoval v předrevolučních člancích. V emigračním období se pak věnoval spíše editorské práci v oblasti filosofie a dějinám filosofie, které završil dvěma rozsáhlými monografiemi věnovanými dějinám ruské filosofie a dějinám hegelianismu v Rusku.³² Někdejší předrevoluční Jakovenkův

29 Ganuš NIKL, *Ivan Byrdin – ruskij filosof?*, in: Na rubeže kultur: Russkaja emigracija v mežvojennoj Čechoslovakii (Pamjati Mariny Jur'jevny Dostal'): Sbornik statej, Moskva 2012, s. 171–178.

30 Srov. Nikolaj O. LOSSKIJ, *Vospominanija. Žizn' i filosofskij put'*, Moskva 2008, s. 197–250; Karel SLÁDEK, *Nikolaj Losskij: obhájce mystické intuice. Život a dílo Nikolaje Losského v prvorepublikovém i válečném (rozděleném) Československu*, Cervený Kostelec 2011.

31 Filosofický rozbor jeho díla srov. Matouš HAICL, *Filosofické dílo Nikolaje Losského*, in: Hanuš Nykl (ed.), *Vybrané kapitoly z ruského myšlení 20. století*. N. O. Losskij, I. A. Iljin, S. I. Gessen, L. N. Gumiljov, Praha 2018, s. 21–64.

32 B. V. JAKOVENKO, *Dějiny ruské filosofie*, Praha 1938 [na přebalu uveden rok 1939], přeložil F. Pelikán; B. V. JAKOVENKO, *Geschichte des Hegelianismus in Russland. Erster Band*, Praha

souputník a čelný představitel mladší generace ruského novokantovství S. I. Gessen (1887–1950) se v emigračním období věnoval filosofii pedagogiky.³³ Na tomto poli dosáhl úspěchů především svou monografií *Filosofické základy pedagogiky*, jejíž česká mutace byla oceněna také cenou tehdejšího ministerstva školství. Losskij, Lapšin, Jakovenko i Gessen strávili v Československu nemalou část svého života a jejich činnost se také v československém prostředí odrazila.

Početná skupina ruských filosofů strávila v naší zemi pouhých několik roků v průběhu dvacátých let. Do tohoto okruhu je možné zařadit právního filosofa P. A. Novgorodceva (1866–1924). Ačkoli strávil v Československu necelé čtyři poslední roky svého života (1920–1924) a věnoval se v této době spíše administrativně-organizačním povinnostem děkana Ruské právnické fakulty, jeho tvorba má teoretický rozměr, který jej zřetelně vyděluje z kontextu právních teoretiků působících na této instituci.³⁴ Dále následuje jeden z nejznámějších představitelů ruské náboženské filosofie S. N. Bulgakov (1871–1944), který strávil v Československu dobu od května 1923 do května 1925. V letech 1922–1925 působil v ČSR také věhlasný politický filosof P. B. Struve (1870–1944). Do uvedeného okruhu rovněž spadá také filosof a teoretik společenských věd J. V. Spektorskij (1875–1951), který pobýval v Praze období mezi lety 1924 a 1927. Dále je třeba zmínit filosofa, teoretika pedagogiky a známého historika ruské filosofie V. V. Zeňkovského (1881–1962) žijícího v Československu v letech 1923–1927. Nejmladším z této skupiny je světoznámý pravoslavný teolog a historik ruské filosofie G. V. Florovskij (1893–1979), jehož československé období zahrnuje léta 1921–1926 a 1944–1945. Ačkoli pro tyto osobnosti znamenal pobyt v Československu pouze malý úsek jejich profesionální činnosti, jedná se o významné představitele ruského myšlení se světovým renomé.

Pro některé ruské myslitele mělo Československo formativní význam na počátku jejich profesionální dráhy. Doktor filosofie na německé univerzitě v Praze G. M. Katkov (1903–1985) byl v meziválečném období správcem archivu význam-

1938. O Jakovenkově československém období Sergej MAGID, *Filosof Jakovenko* (podgotovitelnyje materialy), in: Ljubov Běloševská (ed.), *Duchovní proudy ruské a ukrajinské emigrace v Československé republice* (méně známé aspekty), Praha 1999, s. 280–303.

33 K činnosti S. Gessena v Československu srov. Dana SLOBODOVÁ, *Filosofie pedagogiky Sergeje Gessena*, in: *Vybrané kapitoly z ruského myšlení 20. století*, s. 101–142; Vladimír GONĚC, *Sergeius Hessen a Československo*, Brno 2000.

34 O P. Novgorodcevovi nejnověji srov. Ladislav ZEMÁNEK, *Člověk, stát a právo v myšlení Pavla Novgorodceva*, diplomová práce, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav východoevropských studií, Praha 2018.

ného filosofa F. Brentana. Po svém odchodu v roce 1939 do Velké Británie se věnoval historii, kterou také na Oxfordu přednášel. Dalším filosofem nejmladší generace ruského exilu byl S. A. Levickij (1908–1983). Po získání doktorátu filosofie na německé univerzitě v Praze působil především v USA, kde se věnoval dějinám filosofie.

Mimo výše uvedený seznam dodejme, že v Československu žil v letech 1923–1925 také Lev A. Zander (1893–1964), který bývá zařazován mezi ruské náboženské filosofy. Ve své vědecké činnosti se zabýval otázkami právními i teologickými a přimkl se k učení S. N. Bulgakova, jehož filosofický systém monograficky popsal.

Závěrem je možné shrnout, že Československo se v meziválečném období stalo jedním z největších světových center ruské filosofie. Tato skutečnost nebyla dána žádnou konkrétní filosofickou institucí ani směrem, ale tím, že zde v rámci ruské pomocné akce bylo soustředěno velké množství osobností ruské vědy. Mezi nimi lze za profesionální filosofy považovat N. O. Losského, I. I. Lapšina, B. V. Jakovenka, S. I. Gessena, kteří byli etablovanými mysliteli již v předrevolučním Rusku a strávili v naší zemi větší počet let. Ze známých ruských myslitelů, kteří z různých důvodů strávili v naší zemi kratší dobu, je třeba uvést P. A. Novgorodceva, S. N. Bulgakova, P. B. Struveho, J. V. Spektorského, V. V. Zeňkovského a G. V. Florovského. Československo se stalo zemí, kde se v oblasti filosofie etablovali z mladší generace ruských filosofů G. M. Katkov a S. A. Levickij.

Celkově můžeme hovořit o třech generacích ruských filosofů v Československu: jednak ti, kteří v naší zemi dokončili svou profesionální dráhu, poté ti, kteří se již stihli etablovat v předrevolučním Rusku, ale vrchol jejich kariéry připadl na období exilu, a nakonec ti, pro něž exil znamenal samotný počátek jejich profesionální dráhy. Z hlediska filosofických směrů se jednalo o nestejnorodou skupinu, v jejímž rámci můžeme vidět ruské novokantovce (Lapšin, Jakovenko, Gessen, zčásti Novgorodcev), náboženské filosofy (Bulgakov) a budoucí teology (Florovskij, Zeňkovskij), politické filosofy (Struve) a další proudy.

V Československu nevznikla žádná zvláštní škola ruské filosofie, jednalo se o dobovými okolnostmi podmíněné shromáždění různorodých tvůrčích osobností. Zhruba dvanáct z nich můžeme považovat za představitele ruské filosofie. Dále v Československu působili myslitelé a vědci, kteří měli k filosofii velice blízko, konkrétně Bunickij, Gurvič, Savickij, Pavlov a Zander. Další osobnosti dříve uváděné jako filosofové buď s výše uvedenými mysliteli spolupracovaly na různých projektech, nebo se účastnily myšlenkového kvasu ruského exilu meziválečného

Československa, avšak jednalo se o specialisty v jiných oblastech lidské činnosti. I v této kriticky redukované podobě je téma ruských filosofů v meziválečném Československu zajímavým badatelským polem, které může přinést pozoruhodné poznatky.

SUMMARY

This study is devoted to definition of the research field of Russian exile philosophy in Czechoslovakia during the inter-war period. It critically defines itself compared to previous research, which state a high number of Russian philosophers in the Czechoslovak Republic, over 30 individuals in total. The paper emphasises that some of the figures specified in relation to this issue did not live in Czechoslovakia (V. E. Sezeman, S. L. Frank, L. P. Karsavin, N. A. Berdajev), and others (D. I. Čyževskyj) cannot be considered Russian thinkers from the cultural-language aspect. A great number of previously stated figures are not philosophers, but representatives of other scientific fields who simply expressed an interest in philosophy. Furthermore, in the opinion of the author of the article, neither supporters of the Tolstoy movement and Eurasianism (V. F. Bulgakov, K. A. Čcheidze), nor political activists (V. M. Černov) can be considered philosophers. The works of I. I. Byrdin are classified completely separately to philosophical discourse. Classification as a philosopher must be carefully considered depending on professional activity and work, in the case of Russian philosophy standard manuals can also be used to delimit this discourse. For this reason N. O. Lossky, I. I. Lapšin, B. V. Jakovenko and S. I. Gessen, who all spent a prolonged period in Czechoslovakia, and also P. A. Novgorodcev, S. N. Bulgakov, P. B. Struve, J. V. Spektor-sky, V. V. Zeňkovsky and G. V. Florovsky, for whom residence in our country was simply a stop for several years in their emigration activities, and finally philosophers who were formed in Czechoslovakia, such as G. M. Katkov and S. A. Levicky, can also be considered members of the group of Russian philosophers. In all, this group consists of three generations of Russian philosophers in Czechoslovakia. Russian philosophers in our country belonged to various movements and did not form any specific school here. Of all the other figures, the works of J. L. Bunicky, G. D. Gurvič, P. N. Savicky, A. T. Pavlov and L. A. Zander were most closely related to philosophy.

STUDIE

Právní socialismus Sergeje Gessena*

LADISLAV ZEMÁNEK

*Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav světových dějin, Praha***Sergej Gessen's Legal Socialism**

This paper is dedicated to the political and legal philosophy of S. I. Gessen. Its goal is to analyse, criticise and interpret key concepts the author works with. Therefore attention will be paid to the following issues in the following order: (1) anti-utopianism, in which Gessen's basic methodological approach is evident, this being the endeavour to utilise the positive elements of facticity (liberalism) and develop them within a new, socialist framework, (2) criticism of legal positivism and the related defence of natural law, (3) criticism of social liberalism (P. I. Novgorodcev) through the prism of *Gemeinschaft*, inter-subjectivity and participation, (4) criticism of Marxism, particularly economic determinism, social revolution and class struggle, (5) human rights, (6) the author's concept of socialism, particularly in the field of law, the state and the economy and (7) the concept of the "new medieval age". The paper primarily shows that Gessen can be classified in the Russian liberal-socialist paradigm (B. A. Kistakovskij, G. D. Gurvič) and that his theories create opportunity for synthesis of liberal, socialist and conservative elements, which makes it an inspirational contribution, which can be used to

* Článek vychází z autorovy rigorózní práce, obhájené na Ústavu východoevropských studií FF UK. Srov. Ladislav ZEMÁNEK, *Mezi liberalismem a socialismem: Pavel Novgorodcev, Bogdan Kistakovskij, Sergej Gessen a Georgij Gurvič*, Praha 2018. V digitalizované podobě dostupné na: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/105267>, 25. 9. 2019.

criticise current practice and formulations corresponding to normative visions.

Key words: S. I. Gessen, legal socialism, social liberalism, political philosophy, legal philosophy, Marxism, human rights, rule of law

Sergej Iosifovič Gessen (1887–1950) je v českém prostředí znám především svým spisem *Основы педагогики* (*Základy pedagogiky*), jež publikoval v Berlíně v roce 1923. Tato práce zcela zastíňuje autorův zájem o právní a politickou filosofii, které se přitom ve 20. letech během svého pobytu v Československu intenzivně věnoval. Jeho výsledkem jsou zejména studie *Крушение утопизма* (*Pád utopismu*), *Эволюция социализма* (*Vývoj socialismu*) a *Правовой социализм и новое средневековье* (*Právní socialismus a nový středověk*), které mezi lety 1923 a 1927 na pokračování vycházely v předním emigrantském tlustém žurnálu *Современные записки*. Až dlouho po autorově smrti byly vydány pod názvem *Правовое государство и социализм* (*Právní stát a socialismus*).¹ Společně tvoří základní pramen Gessenovy koncepce právního či liberálního socialismu, výrazně ovlivněné novokantovstvím a britským gildovým socialismem.²

Pád utopismu

Gessen ukazoval vývoj liberalismu a socialismu na pozadí úpadku utopické víry ve vybudování dokonalé společnosti. V tomto ohledu navazoval na Pavla Ivanoviče Novgorodceva (1866–1924), který o pádu utopismu psal o několik let dříve.³ Prací hlavního představitele ruského sociálního liberalismu, přirozeného práva a prvního děkana Ruské právnické fakulty v Praze se nechal inspirovat i koncepčně. Publikace *Právní stát a socialismus* v mnohém kopíruje výkladovou linii Novgorodcevo-

1 Сергей Иосифович ГЕССЕН, *Избранное*, Москва 2010, с. 43–394.

2 Tento proud se zformoval těsně před první světovou válkou kolem časopisu *The New Age*. Už předtím, v roce 1906, s myšlenkami gildového socialismu vystoupil Arthur Penti (*The Restoration of the Guild System*), nedočkaly se však téměř žádné odezvy. V roce 1915 vznikla Národní liga gild (National Guilds League). Kromě Pentiho se hlavními teoretiky hnutí stali John Hobson a George Cole. Řada představitelů přišla z prostředí fabiánského socialismu. Srov. Виктор Михайлович ЧЕРНОВ, *Конструктивный социализм*, Москва 1997, с. 343–344.

3 Srov. Ladislav ZEMÁNEK, *Člověk, stát a právo v myšlení Pavla Novgorodceva* [diplomová práce], Praha 2018. V digitalizované podobě dostupné na: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/100252>, 25. 9. 2019.

vovy knihy z roku 1911 *Krise moderního právního vědomí* a na ni navazující práci *O společenském ideálu* vydanou roku 1921.⁴ V závěrech se však rozcházejí. Zvláštní pozornost Gessen věnuje utopismu socialistickému, který není vlastní pouze předmarxistickým socialistům, jako byli Henri de Saint-Simon (1760–1825) či Charles Fourier (1772–1837), ale i samotnému marxismu. Ten svým předchůdcům vytýkal ahistorický přístup k dějinám a víru v neměnnou lidskou přirozenost, z níž byly vyvozovány normativní vize budoucí společnosti. Gessen ale upozorňuje, že formulace konceptu třídního boje, který měl sloužit k vysvětlení zákonitostí socioekonomického vývoje, ve skutečnosti představovala radikální negaci dějin, podobně jako tomu bylo v případě „utopického socialismu“. Negace minulosti podle ruského filosofa nemůže vést k pozitivnímu řešení. Místo toho je třeba akceptovat evolucionismus a reformismus a identifikaci pozitivních prvků minulosti i současnosti vytvářet cestu pro jejich rozvoj při souběžném odbourávání toho, co je z hlediska socialistických principů negativní. Volá tak po socialismu, který nepožaduje okamžité, revoluční vybudování ideální společnosti, ale který prezentuje společenský model vyrůstající z existujícího uspořádání a překonávající jeho nedostatky a nespravedlnosti.⁵ Takový socialismus Gessen označoval jako právní (liberální).

Právní socialismus je rozvinutím liberálního právního státu. Tak jej z ruských autorů ostatně koncipoval už Bogdan Alexandrovič Kistakovskij (1868–1920).⁶ Gessen prohloubil Kistakovského kritiku rakouského právního a sociálního teoretika Antona Mengera (1841–1906), jemuž vytýkal pozitivistický přístup k právu. Pozitivisticky pojaté právo totiž zůstává pouhým mocenským nástrojem a funkcí státu bez ohledu na to, zda je vládnoucí třídou buržoazie či proletariát.

4 V první monografii autor tematizoval krizi právního vědomí, jejíž příčinu spatřoval v prohlubující se propasti mezi právem a morálkou, a vzestup a pád ideálu právního státu. Problém traktuje prizmatem antiutopismu, hlubšího filosofického náhledu, podle něhož v dějinném čase není možné překonat konflikty a rozpory mezi jednotlivci ani mezi jednotlivcem a společností a snaha o nastolení harmonické společnosti nutně vede k totalitním projektům a likvidaci svobody. Druhý z textů, jehož ústředním tématem je socialismus, Gessen označil za „nejlepší a nejpodrobnější výklad marxismu ve světové literatuře“, současný polský filosof, historik idejí a Gessenův žák Andrzej Walicki zase za první seriózní vklad do bádání o marxismu. Ibidem, s. 17.

5 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 46–57.

6 Kistakovskij převzal liberální koncept suverenity práva. Suverenitu práva považoval za nezbytnou podmínku fungování právního státu, jež však situoval do specificky socialistického kontextu tím, že se zastával rozsáhlé socializace výrobních prostředků a širokých pravomocí státu, rozšíření a prohloubení veřejnoprávních institutů na úkor soukromoprávních a ambiciózní sociální politiky státu. Z Kistakovského hlediska nicméně socialismus nepřináší negaci individuální svobody a autonomie, nýbrž její reálné naplnění v rámci pevných vztahů mezi členy společnosti. Srov. L. ZEMÁNEK, *Mezi liberalismem a socialismem*, s. 54–61.

Místo toho se Gessen přihlásil k liberálnímu konceptu práva, jež podobně jako Petr Berngardovič Struve (1870–1944) chápal jako bytostně přirozenoprávní.⁷ Struve v přirozeném právu založeném na etickém pojmu osoby a jejím sebeurčení dokonce spatřoval nejzásadnější složku liberalismu.⁸ Právě toto právo má socialismus akceptovat, čímž se zároveň definitivně odpoutá od marxistické tradice sociální revoluce a třídního boje, tudíž i utopismu.⁹ Nový socialismus se tak stane právním.

Sociální liberalismus: pro et contra

Gessen předložil analýzu sociálního liberalismu, jež je možné chápat jako tranzitivní fázi mezi klasickým liberalismem a liberálním socialismem. Rozdíly mezi klasickým a sociálním liberalismem spatřoval v odlišném pojetí svobody, v odlišném přístupu k demokracii a vlastnictví.¹⁰ Klasický liberalismus stál na pozici negativní svobody, opomíjel požadavek participace občanů v politickém životě a silně akcentoval nedotknutelnost soukromého vlastnictví, zatímco liberalismus sociální přijal pozitivní pojetí svobody, spojené s daleko širšími závazky státu vůči jednotlivcům, prosazoval rozšiřování a prohlubování volebního práva, demokratizaci státu a vyhlásil boj monopolnímu vlastnictví, a to ve jménu zachování svobody, již monopolismus ohrožuje.¹¹

Uvedené Gessenovo vymezení dvou typů liberalismu se zdá být adekvátní. Potvrzují to ostatně i další autoři. Americký komunitarista Charles Taylor (*1931) definoval negativní svobodu, již v klasické podobě zformuloval Thomas Hobbes (1588–1679) či Jeremy Bentham (1748–1832), jako nezávislost individua na vměšování druhých, ať už vlády, korporací či soukromých osob. To je ale podle Taylora vnitřně rozporné. Subjekt má totiž možnost jednat, jak se mu zachce, to ovšem předpokládá eliminaci vnitřních překážek, které by realizaci svobodného, libovolného jednání bránily. K tomu je nutné případné překážky nejprve identifikovat, což je zase podmíněno určitou formou sebepoznání. Při sebepoznání ale musíme brát v úvahu vlastní motivace, cíle či identitu, bez nichž nelze určit, co je autentické. Pokud by jednatel jednal na základě vnitřně heteronomních, neautentických motivů, stěží by bylo možné hovořit o skutečně svobodném jednání. Identifikace

7 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 60–61.

8 Петр Бернгардович СТРУВЕ, *Избранные сочинения*, Москва 1999, с. 25–26.

9 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 64.

10 Анджей ВАЛИЦКИЙ, *Философия права русского либерализма*, Москва 2012, с. 512.

11 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 74–79.

autenticity je však bytostně interpersonální, vyžaduje existenci sociálního kontextu, což je v rozporu s atomismem, na němž je koncept negativní svobody založen. Proto je zapotřebí pozitivního pojetí svobody, které předpokládá řízení vlastního života v souladu s určitým obecným pravidlem uvnitř konkrétní společnosti.¹² Přední ruský sociální liberál Novgorodcev se v tomto duchu snažil právě o překonání atomismu a negativní svobody, smíření jednotlivce a společnosti a nalezení obecného pravidla, jež našel v právu založeném na kantovském kategorickém imperativu.¹³

Chceme-li pochopit vztah klasického liberalismu a demokracie, můžeme se obrátit ke slavnému textu Benjamina Constanta (1767–1830) *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*. V něm autor zdařile postihl rozdíl mezi svobodou starořeckých polis a moderního liberálního státu. Zatímco antické pojetí spočívalo v přímé účasti na zcela suverénní politické moci, která nerozlišovala mezi veřejnou a soukromou sférou, moderní pojetí se zakládá na uznání individuálních práv a svobod. „Cílem antických národů bylo, aby se všichni občané téže vlasti podíleli na společné moci; toto podílení se na moci nazývaly svobodou. Cílem moderních národů je zabezpečení soukromých požitků; svobodou pak jmenují instituční záruky těchto požitků,“ uvádí Constant.¹⁴ Bylo by proto snad možné říci, že antická svoboda byla demokracií, zatímco moderní svoboda liberalismem. Fareed Zakaria (*1964) v tomto smyslu hovoří o ústavním liberalismu, který s demokracií není nutně spjat. Jeho cílem historicky bylo zajistit individuální práva a svobody, v první řadě právo na život a majetek, resp. svobodu vyznání a projevu, a to prostřednictvím rovnosti před zákonem, dělby moci, sekularizace státu a kontroly vlády (nikoli ovšem lidové participace na výkonu moci).¹⁵ Narážíme zde tak na rozpor mezi nároky svobody a rovnosti, demokracie a liberalismu, s nímž se snažil vyrovnat už Novgorodcev. Ten ale včlenil princip demokratismu do svého liberálního světonázoru, takže si nedokázal představit liberální právní stát bez všeobecného a rovného volebního práva a neomezeného přístupu jednotlivců k podílu na politické moci. Společně s tím připouštěl omezení principu nedotknutelnosti vlastnictví v případě kolize s právem na důstojnou lidskou existenci.

Sociální liberalismus podle Gessena už nepojímá společnost čistě mechanicky jako prostý souhrn jednotlivců, kde se role státu omezuje na řešení konfliktů

12 Srov. Charles TAYLOR, *Omyl negativní svobody*, Filosofický časopis 43, 1995, č. 5, s. 795–814.

13 Павел Иванович НОВГОРОДЦЕВ, *Об общественном идеале*, Москва 1991, s. 47.

14 Benjamin CONSTANT, *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*, Reflexe 30, 2006, č. 1, s. 87.

15 Fareed ZAKARIA, *Budoucnost svobody*, Praha 2004, s. 22, 25.

mezi jednotlivci. Sociálnímu liberalismu jde do určité míry o hledání a vytváření jednoty, která by formovala obecnou vůli. Formování takové jednoty a obecné vůle je však úkolem bez konce, permanentním procesem, v němž se neustále ustavují nové kompromisy a rovnováha prostřednictvím nadtřídního státu. Gessen odmítl rousseauovský koncept obecné vůle jako objektivně existující entity a dával přednost její reformulaci do podoby regulativní ideje, normativního faktu, který však není nikdy zcela hotov. Rozvinul tak to, co bylo možné u Novgorodceva najít jen v náznacích.¹⁶ Gessen nehovořil o odhalování či nalézání obecné vůle, nýbrž o jejím vytváření, přičemž toto vytváření se podřizuje suverenitě práva („Rechtssouveränität“ holandského právního teoretika Huga Krabbeho), jemuž musela postoupit své místo suverenita lidu.¹⁷ Právo je v Gessenově interpretaci sociálního liberalismu nejvyšší hodnotou. Podřizena jsou mu veškerá ostatní dobra včetně materiálního zajištění občanů. To jej váže ke svému liberálnímu předchůdci a zásadně odlišuje od toho, co Oswald Spengler (1880–1936) nazval pruským socialismem, či od kontinentálního konzervatismu 19. století, který ve jméno státu, náboženství, případně materiálního zajištění obyvatelstva relativizoval význam individuální svobody a práva.¹⁸ Zdá se tedy, že dělicí linii mezi liberalismem a neliberálními proudy (ať už konzervatismem, či socialismem) vytváří postoj k právu. Zásadní otázkou v tomto smyslu je, zda je právo jen jedním ze sociálních dober, anebo dobrem nejvyšším, jinými slovy, zda je právo nástrojem realizace jiných hodnot a principů, jiných dober, anebo stojí nad nimi, zda je uznána absolutní suverenita práva, nebo není.

Navzdory celé řadě pozitivních momentů Gessen v sociálním liberalismu nalézal i nedostatky. Týkají se především tří oblastí: vlastnictví, demokracie a ekonomiky. Spojuje je ale jeden společný problém, a sice neschopnost úplného překonání mechanického, formálního přístupu ke společnosti, což se projevovalo i u Novgorodceva. Ten se proto negativně stavěl k programu socializace vlastnictví a bránil čistě individualistický princip v ekonomických vztazích a vlastnictví, s nímž je nerozlučně spjat koncept konkurence. Podle Gessena však socializace vůbec nemusí a ani by neměla znamenat zestátnění (jako v případě marxismu), nýbrž pluralizaci vlastnických forem a podporu kolektivních subjektů, které nejsou pouhým sdružením jednotlivců s jejich egoistickými zájmy, ale organizací založenou na určitém nadindividuálním zájmu, jejíž členové jsou spojeni primárně společnou službou

16 Павел Иванович НОВГОРОДЦЕВ, *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*, Москва 1909, s. 59–60.

17 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, s. 91, 93.

18 Ibidem, s. 87.

danému principu a společnou sociální funkcí. Autor se při tom odvolával na rozvoj církevních a osvětových organizací, univerzit, družstev či odborů, které jakožto kolektivní subjekty usilují o právní i ekonomické uznání.¹⁹ V emancipaci kolektivních subjektů spatřuje náznak „nového středověku“.²⁰

Příliš formalisticky sociální liberalismus přistupuje také k demokracii. Na rozdíl od své klasické fáze sice jednoznačně podporuje demokratizační procesy, zaměřuje se ale zejména na prosté rozšiřování politických práv, přičemž kolektivní zájmy stále chápe jako agregát zájmů individuálních. Ty jsou vyjadřovány prostřednictvím politických stran či různých zájmových skupin založených vždy opět jen na individualistickém principu. I v politice by proto podle Gessena měl být dán prostor kolektivním subjektům. Za dobrý nápad považoval návrh předního francouzského juristy Leóna Duguita (1859–1928) na reformu parlamentů, které by se napříště měly skládat z komory sestavované na individuálním základě, jak je běžné v liberálním právním státu, a z komory složené na základě kolektivním. Volební právo by tak nebylo udělováno pouze jednotlivcům, ale i kolektivním subjektům. Podobné úvahy nebyly ve své době ničím ojedinělým, jak kromě Duguita dokládá příklad konzervativního rakouského ekonoma, sociologa a filosofa Othmara Spanna (1878–1950), novokantovce Paula Natorpa (1854–1924), výmarského ministra zahraničí Walthera Rathenaua (1867–1922) či prvního labouristického premiéra Ramsaye MacDonalda (1866–1937).²¹ Podporou kolektivních forem vlastnictví a organizace společně se zakotvením kolektivních subjektů v politickém systému se ruský autor snažil vytvořit podmínky pro sjednocení atomizované tvůrčí činnosti jednotlivců do určitého celku, což jeden z nejvlivnějších právních teoretiků minulého století Gustav Radbruch (1878–1949) v práci *Kulturlehre des Sozialismus* z roku 1922 označil za cíl socialismu.²²

Gessen touto cestou usiloval o propojení individualismu a kolektivismu, svobody jednotlivce a zájmů společnosti. Třebaže Novgorodcevi šlo o totéž, ukazuje se, že Gessen se odvážil jít o poznání dál. První ze jmenovaných se totiž omezil na přiznání významu společnosti a státu pro rozvoj jednotlivce a přisouzení určitých povinností a závazků státu ve vztahu k jednotlivcům. Rozhodně se nevyslovoval pro socializaci vlastnictví a ekonomiky či oslabení individualistických principů

19 Určitou analogii je možné spatřovat ve formulaci kolektivních lidských práv, která se ovšem nezřídkda dostávají do konfliktu s právy individuálními. Podle mého názoru ale nelze říci, že by individuální práva měla nutně a vždy přednost před kolektivními.

20 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 101–105.

21 Ibidem, s. 108–111.

22 Ibidem, s. 113–114.

v politice. Gessen ovšem poněkud paradoxně chápal socializaci vlastnictví jako jeho individualizaci, neboť pluralita forem má umožnit bližší a tvořivější vztah mezi člověkem a věcí, který je v kapitalismu narušen a deformován odcizením. Socializace vlastnictví v důsledku vytvoří cestu k ustavení ekonomiky pro spotřebitele (potřebitelnoje chozjajstvo), jež by nebyla založena na egoistickém imperativu maximalizace zisku a produkce. Vzhledem k tomu, že Gessen odmítal marxistické řešení problému, jež by znamenalo revoluční transformaci výrobních vztahů a radikální diskontinuitu, obrací se k roli vědomí. Nově nastavená ekonomika se podle něho neobejde bez proměny psychologie lidí, kterou v současnosti výrazně ovlivňuje logika kapitalismu. Podobně jako teoretik gildového socialismu Arthur Penty (1875–1937) či teolog a filosof Paul Tillich (1886–1965) nevyklučoval, že k tomu bude zapotřebí náboženského obratu.²³ Takové tvrzení ostatně není příliš překvapivé, srovnáme-li je s důraznou obhajobou přirozeného práva či proklamovanou nutností založit společnost na „objektivních“ hodnotách a principech, které už bohužel blíže nespecifikuje.²⁴

Krize marxismu

Pro řadu ruských myslitelů včetně Gessena je velkým tématem kritika atomistického, mechanického, resp. formalistického přístupu k člověku, společnosti, státu i právu.²⁵ Z toho důvodu už slavjanofilové 19. století kritizovali západní model společnosti a moderní liberální stát. Využijeme-li typologie německého sociologa Fer-

23 Ibidem, s. 118–119.

24 Gessen byl rozhodným odpůrcem relativismu, zároveň se ale chtěl vyhnout vědeckému i morálnímu dogmatismu. Převzal Diltheyho interpretaci konceptu světonázoru (Weltanschauung) jakožto předvědomého, ateoretického vědomí jednoty světa a vztahu k němu a prostřednictvím filosofického poznání ukotveného v konkrétním životě usiloval o hledání objektivních pravd. A. БАЛДИЦКИЙ, *Философия права русского либерализма*, s. 500.

25 Kritický postoj k liberálnímu atomismu a formalismu sdíleli jak socialisté, tak konzervativci. Výrazný představitel konzervativního křídla ruské emigrace, filosof a Novgorodcevcův žák Ivan Alexandrovič Iljin (1833–1954) na odmítnutí atomistického a formalistického liberalismu postavil svůj koncept organické demokracie. Ladislav ZEMÁNEK, *Politická filosofie Ivana Iljina*, in: Hana Nykl (ed.), *Vybrané kapitoly z ruského myšlení 20. století*, Praha 2018, s. 79–82. Ideál pospolitosti (Gemeinschaft) také promítl do formulace monarchistického právního vědomí, které postavil proti republikánskému, jež je spjato s Gesellschaft. Ibidem, s. 84–87. Srov. též Ladislav ZEMÁNEK, *Ivan Iljin jako teoretik „křesťanského státu“?*, in: Markus Giger – Hana Kosáková – Marek Příhoda (eds.), *Proměny kulturní paměti ve slovanském areálu*, Červený Kostelec 2018, s. 164–170.

dinanda Tönniese (1855–1936), slavjanofilové hájili organickou Gemeinschaft (společenství, pospolitost) proti atomistické Gesellschaft (společnost).²⁶ Organická pospolitost byla ideálem konzervativního, ale často i socialistického tábora. Předpokládá existenci nadindividuálních zájmů a principů, Gessenovými slovy objektivních hodnot, na nichž se konkrétní Gemeinschaft zakládá. Viděli jsme, že ruský filosof z těchto pozic kritizuje liberalismus, v poněkud menší míře též socialismus liberální, ale totéž vytýká i marxismu. Marxistický třídní přístup údajně reprodukuje atomistický individualismus, neboť společnost mechanicky rozděluje na třídy, které sice představují kolektivní entity, ale svou podstatou jsou analogií atomizovaných jednotlivců v liberalismu. Podle „ortodoxního“ marxismu neexistuje žádný společný zájem, žádné nadtřídní hodnoty, a tudíž ani nadtřídní stát a právo.²⁷ Formalisticky pojaté třídní hledisko je úzce spojeno s ekonomickým determinismem, který vedl k přesvědčení o tom, že k vybudování nové socialistické společnosti postačí revoluční přeměna základny prostřednictvím zestátnění výrobních prostředků. Gessen ale namítal, že zestátněním lze dosáhnout jedině likvidace vlastnictví jako takového, nikoli její vnitřní transformace a socializace. Domníval se proto, že zestátnění nutně vede k tomu, co se v Sovětském Rusku začalo označovat jako válečný komunismus, který je spojen s takovými průvodními jevy, jako je autoritativní redistribuce, pracovní povinnost či spotřebitelské rovnostářství. Marxismus zestátněním výrobních prostředků a likvidací soukromého vlastnictví usiluje o odstranění třídních antagonismů a nastolení rovnosti. To je podle Gessena omyl, poněvadž koncept zestátnění rovnost nevytváří, ale naopak ji už předpokládá, protože pojímá jednotlivé třídy jako strukturně homogenní a navzájem zaměnitelné podle momentální pozice ve výrobních vztazích. Taková představa je však projevem stále téhož formalismu, ekonomismu a atomismu. Zestátnění nadto neřeší ani problém vykořisťování, protože pouze vede k záměně jednoho neomezeného vlastníka druhým, k nahrazení kapitalisty státem. Místo toho je nutné omezit institut vlastnictví a podřídít jej principům práva.²⁸ Ve srovnání s Kistakovským byl Gessen poněkud skeptičtější k roli státu v ekonomice. Ačkoli se oba vyslovovali pro socializaci výrobních prostředků při současném zachování soukromého vlastnictví a soukromého práva, tím, že Kistakovskij z výrobních prostředků činil veřejnoprávní

26 А. ВАЛИЦКИЙ, *Философия права русского либерализма*, с. 54.

27 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 156.

28 Ibidem, с. 167–176.

institut, dával je fakticky do rukou státu, zatímco Gessen počítal s výlučnou pravomocí gild, nikoli státu.²⁹

Socialismus se tedy musí oprostít od formalistického pojetí společnosti, vzdát se konceptu sociální revoluce a uznat hodnotu státu a práva. Zbaví-li se negativního postoje k soukromému vlastnictví, ambice zcela racionalizovat ekonomiku a odmítne-li princip ekonomického rovnostářství, přestane být utopickou ideologií. Stane se z něj pozitivní program, v jehož jádru bude ležet idea práva na důstojnou existenci.³⁰ Tím také dojde ke smíření a sblížení sociálního liberalismu a socialismu.³¹ Propojení obou proudů, k němuž v průběhu 20. století v západní politické praxi skutečně došlo, připouštěl i odpůrce socialismu Novgorodcev, a to za předpokladu, že se liberalismus vzdá formálního pojetí svobody a socialismus akceptuje stávající socioekonomický řád, založený na individualismu. V takovém případě by se mohl stát konstruktivní silou prosazující sociální reformy v rámci právního státu.³² V podobném duchu hovořil Struve, který prodělal zajímavý myšlenkový vývoj od tzv. legálního marxismu, revizionistického socialismu přes sociální liberalismus k liberálnímu nacionalismu a konzervatismu.³³ V době po první ruské revoluci, kdy působil v kadetské straně, byl přesvědčen, že mezi liberalismem a socialismem nemusí být rozpor, je-li liberální individualistický princip propojen s demokratismem a imperativem společných, nadindividuálních a nadtřídních zájmů a hodnot.³⁴ Podobně jako Gessen Struve zdůrazňoval nutnost odvržení sociální revoluce i diktatury proletariátu. Hluboká sociální transformace, o níž socialismus usiluje, totiž vyžaduje dlouhodobý, evoluční proces přestavby, nikoli jednorázovou, byť sebevíce radikální akci.³⁵ Pozitivní posun v tomto smyslu představoval reformistický, demokratický socialismus, který rehabilitoval stát a právo, zavrhl mýtus sociální revoluce a uznal demokratický stát jako prostředek budování socialismu a který byl spjat

29 Srov. Богдан Александрович КИСТЯКОВСКИЙ, *Философия и социология права*, Санкт-Петербург 1998, с. 337–339.

30 Právo na důstojnou existenci v ruském prostředí poprvé explicitně zformuloval Vladimir Sergejevič Solovjov (1853–1900), a to v díle *Ospravedlnění dobra* z roku 1897. Toto právo zasazoval do širšího liberálního rámce a zároveň ekonomiku podřídil mravním zásadám. Tímto přístupem se Solovjov stal průkopníkem nového liberalismu v Rusku a ovlivnil řadu ruských intelektuálů, v prvé řadě Novgorodceva či Kistakovského.

31 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 121, 178.

32 П. И. НОВГОРОДЦЕВ, *Об общественном идеале*, с. 515.

33 Модест Алексеевич КОЛЕРОВ, *Предисловие*, in: П. Б. Струве, *Избранные сочинения*, с. 4.

34 Ibidem, s. 48.

35 Петр Бернгардович СТРУВЕ, *Patriotica. Политика, культура, религия, социализм*, Москва 1997, с. 422.

především se jménem Eduarda Bernsteina (1850–1932). Gessen ale upozorňoval, že se reformovaný socialismus zdaleka nezbavil reliktů ortodoxního marxismu. Důvodem přijetí demokracie totiž bylo přesvědčení, že vzhledem k početnosti proletariátu automaticky dojde k převzetí moci dělnickou třídou. Jsme tak svědky stále téhož formalismu. Reformismus trvá na programu zestátnění výrobních prostředků, jen se odsouvá jeho provedení. Podle Gessena proto není novou teorií socialismu, po které on sám volá, ale jen nedůslednou modifikací ortodoxního marxismu vynucenou zjevným narůstáním rozporů mezi teorií a praxí.³⁶

Sílicí rozpory uvnitř marxismu a socialistického hnutí skutečně vyvolaly krizi. Ernesto Laclau (1935–2014) a Chantal Mouffe (*1943) v ní identifikovali dva hlavní momenty: uznání komplexnosti a odolnosti kapitalistické formace a roztržitost pozic těch sociálních aktérů, kteří by vzhledem ke své pozici ve výrobních vztazích měli být jednotní.³⁷ Autoři v podstatě naráželi na to, co tematizoval už Gessen, když hovořil o neudržitelnosti mechanického pojetí společnosti a sociálních aktérů a poukazoval na význam vědomí, které není pouhou reflexí společenského bytí, jak učil ortodoxní marxismus. Rostoucí nesoulad mezi socialistickou teorií, proklamovanými cíli a faktickým stavem nakonec vedl k přiznání autonomie politické sféry, jež byla vyvázána z „objektivních“, deterministických zákonů ekonomické základny.³⁸ Autonomizace politické sféry implikuje autonomii státu a práva, které v důsledku toho přestávají být pouhými nástroji třídního panství a útlatu. Krize uvnitř marxismu tak otevřela cestu jeho reformulacím, jež se začínají blížit Gessenově koncepci právního socialismu, ovlivněné novokantovstvím. V něm je postulována autonomie etiky a normativity společně s autonomií jednotlivců. K oživení těchto kantovských motivů došlo i u Bernsteina, což vyústilo v odmítnutí marxistického determinismu.³⁹ Bernstein podle Gessena přestával vnímat socialismus jako specifický socioekonomický model. Místo toho se stával hodnotovým systémem, normativní konstrukcí, v níž ústřední postavení zaujímá člověk se svými právy, zájmy a autonomií a starost o jeho osvobození od vnějšího donucení, o univerzální sociální spravedlnost, lidskou důstojnost a reálnou, nikoli pouze formální rovnoprávnost, a to na pozadí konkrétní pospolitosti (Gemeinschaft).⁴⁰ Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937), který na sklonku 19. století jako jeden z prvních

36 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, s. 200–205.

37 Ernesto LACLAU – Chantal MOUFFE, *Hegemonie a socialistická strategie: za radikálně demokratickou politiku*, Praha 2014, s. 40.

38 Ibidem, s. 48.

39 Ibidem, s. 59.

40 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 205.

začal hovořit o krizi marxismu, se domníval, že marxismus selhává právě proto, že zcela pomíjí roli vědomí a subjektivismu, což nutně vede k amoralismu. Socialismus je podle jeho názoru možné odůvodnit nikoli jako dějinnou nutnost danou zákonitým vývojem výrobních vztahů, nýbrž pouze eticky.⁴¹ O to Gessen svým právním socialismem usiloval.

Lidská práva z hlediska evoluce

Gessen je autorem ještě jednoho přehlíženého textu, který má přitom výrazný mezinárodní rozměr. V době, kdy probíhala práce na Všeobecné deklaraci lidských práv, pověřila Ekonomická a sociální rada OSN organizaci UNESCO úkolem, aby oslovilo přední světové intelektuály a nabídlo jim účast v projektu, jehož cílem bylo teoretické a filosofické zdůvodnění lidských práv.⁴² Výsledkem byl kolektivní sborník, do něhož přispěly takové osobnosti jako Edward Carr (1892–1982), Benedetto Croce (1866–1952), Mahátma Gándhí (1869–1948), Aldous Huxley (1894–1963), Harold Laski (1893–1950), Jacques Maritain (1882–1973) či Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). Figuroval však mezi nimi i Gessen se svým článkem *The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism* (*Práva člověka v liberalismu, socialismu a komunismu*). Maritain v předmluvě ke sborníku konstatoval, že hlavní dělicí linií v přístupu jednotlivých autorů k lidským právům je to, zda je vyvozují z přirozeného práva, či nikoli.⁴³ Vzhledem k dosavadnímu výkladu je zřejmé, k jakému táboru patřil ruský filosof.

Gessen svou analýzu konceptu lidských práv klade do souvislosti s vývojem právního státu, jež rozděluje do čtyř fází: absolutistické, liberální, demokratické a socialistické. Předkládá také možnou interpretaci komunistického pojetí lidských práv. Zárodky právního státu a lidských práv přinesl už novověký absolutistický stát. Garantoval totiž platnost právního řádu společně s právem na spravedlivý soudní proces. Odmítal však zajištění individuálních práv a svobod, které přinesl až liberalismus. Negativní pojetí svobody bylo liberály vnímáno jako adekvátní reakce

41 Tomáš Garrigue MASARYK, *Rusko a Evropa: studie o duchovních prouděch v Rusku*, 2. sv., Praha 1996, s. 260–261.

42 Problémem deklarace totiž bylo a je, že předkládá taxativní výčet práv, aniž se snaží o jejich ospravedlnění. Přirozenoprávní pojetí v deklaraci obsažených práv si však teoretické zdůvodnění přímo žádá.

43 Jacques MARITAIN, *Introduction*, in: UNESCO (ed.), *Human Rights. Comments and Interpretations*, Paris 1948, s. V.

na nedostatky absolutismu. Podobně jako Struve spojuje Gessen liberální koncepci lidských práv s náboženskými kořeny.⁴⁴ Liberalismus postuluje lidská práva jako nezcizitelná, protože vyplývají z lidské přirozenosti, která existuje nezávisle na společnosti i státu. Přirozenoprávní pojetí představuje racionalistickou reinterpretaci starší křesťanské antropologie. Problémem liberalismu v jeho klasické fázi ale bylo, že příliš nestranil demokratizaci společnosti, když odmítl právo na participaci na politické moci. Tento požadavek prý obsahuje až demokratické pojetí lidských práv.⁴⁵ Kromě toho doplňuje negativní svobody pozitivními, které zavazují společnost k zajištění a podpoře rozvoje jejích členů.⁴⁶ Socialismus v té míře, v jaké zastává pozitivní vztah ke státu a právu, zase doplňuje občanská a politická práva první generace právy ekonomickými.⁴⁷ Těmi rozumí především garanci svobody od vykořisťování. Gessen ale ekonomická práva definuje spíše jako právo na to, aby s člověkem nebylo zacházeno jako s pouhým zbožím, které je v zásadě variantou kantovského kategorického imperativu. Toho může být podle autora dosaženo pomocí sociálních opatření, jež by zajistila spravedlivé odměňování, adekvátní ceny produktů, dostatek volného času, bezpečné pracovní podmínky, důstojné bydlení, rovnost mezd mezi muži a ženami apod. Gessen tak pokračuje ve zpřesňování a prohlubování Solovjovova konceptu práva na důstojnou existenci.⁴⁸ Připouští rovněž právo zaměstnanců na kontrolu vedení a hospodaření podniku a právo spotřebitelů na kontrolu obchodní a hospodářské politiky státu, vyslovuje se však proti podni-

44 Struve spatřoval počátek moderních lidských práv v náboženských bojích reformace. П. Б. СТРУВЕ, *Избранные сочинения*, s. 25, 27.

45 Gessenovu klasifikaci právních států a pojetí lidských práv nepovažuji za zcela šťastnou, protože hovořit o demokracii ve smyslu filosofie, resp. ideologie rovnocenné liberalismu či socialismu je dosti sporné. Demokracie je spíše formou vlády, metodou výběru vládců než celistvým světonázorem a lze ji do větší či menší míry kombinovat s různými ideologiemi. Proto bych obsah, který Gessen vkládá do demokratického pojetí lidských práv, rozdělil mezi liberalismus a socialismus.

46 Sergej HESSEN, *The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism*, in: UNESCO (ed.), *Human Rights*, s. 101–103.

47 Ta jsou společně se sociálními a kulturními zpravidla označována za lidská práva druhé generace a jako taková začala být prosazována až po druhé světové válce. Do třetí generace mohou být zařazována práva na ochranu spotřebitele, na svobodný přístup k informacím apod. Rovněž k nim lze připojit práva kolektivního charakteru, jako je právo na sebeurčení či práva spojená s etnickými a jinými menšinami. Jednotlivci v nich nebývá chápán jako izolovaná jednotka, ale naopak jako neoddelitelná součást daného kolektivu, ať už rodiny, etnika, národa či jinak definovaného společenství. Kolektivní práva se častěji prosazují v nezápádním světě. Srov. např. Václav PAVLÍČEK – Helena HOFMANNOVÁ a kol., *Občanská a lidská práva v současné době*, Praha 2014, s. 127.

48 Srov. Владимир Сергеевич СОЛОВЬЕВ, *Оправдание добра*, Москва 1996, s. 308.

kové demokracii, když odmítá právo zaměstnanců volit vedení podniku.⁴⁹ Nabízí se otázka, proč na jedné straně kritizuje liberální přístup k právnímu státu jako nedostatečně demokratický a na straně druhé odmítá rozšiřování demokratických principů na oblast ekonomiky. Odpověď nám autor nedává.

Socialistickou koncepci lidských práv Gessen rozlišuje od koncepce, již označuje jako „relativní komunismus“. Ten na rozdíl od komunismu pojetého v ortodoxně marxistickém duchu umožňuje realizaci lidských práv. Relativní komunismus usiluje o garanci nezbytných potřeb všech členů společnosti. Zatímco socialismu jde v první řadě o zajištění pracovních míst, spravedlivého ohodnocení a zajištění těch, kteří pracovat nemohou, komunismus chce zajistit potřeby lidí bez ohledu na jejich pracovní výkon podle principu „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb“. Socialismus akceptuje existenci tržních mechanismů, komunismus naopak volá po jejich likvidaci a nahrazení peněz naturálními dávkami, což autor vnímá jako omezení spotřební svobody. Komunismus tedy usiluje o plánovitou distribuci komodit a služeb a jejich vynětí z tržních procesů. Přestože je komunistická doktrína jako celek namířena proti konceptu lidských práv a individuálních svobod, ve své relativní interpretaci podle Gessena představuje vhodný doplněk liberálního socialismu. Komunistický přístup v tomto smyslu se uplatňoval již v minulosti a uplatňuje se i v rámci liberálního právního řádu. Autor uvádí příklad zpřístupnění komunikací pro všechny prostřednictvím zrušení mýtného. Uplatnění komunistického přístupu Gessen považuje za přijatelné do té míry, do jaké není výrazněji narušován princip svobody spotřeby.⁵⁰

Od filosofického zkoumání lidských práv následně přechází k analýze sovětské praxe. Protože toto téma překračuje zaměření této studie, zmíním jen základní teze. Ty totiž představují zajímavé svědectví Gessenova intelektuálního vývoje. Politika sovětského státu pod Stalinovým vedením se prý zbavovala utopických rysů marxistické ideologie a prokázala, že představa odumírání státu a práva či úplné likvidace trhu není realistická. Koncept socialismu v jedné zemi považuje za radikální rozchod s předchozím komunistickým myšlením. Na Stalinově politice 30. let oceňuje zavádění tržních prvků, konsolidaci právního řádu, jež vyvrcholila přijetím ústavy v roce 1937, a návrat k tradicím a „univerzálním“ hodnotám. Sovětský marxismus tak má překonávat jednostranné třídní hledisko a přiznávat platnost nad-

49 S. HESSEN, *The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism*, in: UNESCO (ed.), *Human Rights*, s. 110–114.

50 *Ibidem*, s. 115–116.

třídních, všelidských zájmů a principů.⁵¹ Jen euforie ze sovětských úspěchů za druhé světové války a porážky nacionálněsocialistického Německa mohla Gessena vést k tak jednostrannému hodnocení stalinismu a poněkud bizarnímu závěru, že se Sovětský svaz díky němu vrací k hodnotám západního civilizačního okruhu. Zarážející je, že rehabilitaci trhu a práva spojuje výhradně se Stalinem a zcela opomíjí leninskou Novou ekonomickou politiku či polemiky o politické linii v hospodářství prvních let Stalinovy vlády. V jakém kontrastu je to s pozdějším Gorbačovovým pohledem, který usiloval o vnesení liberálních prvků do socialismu ve jménu pozdního Lenina.⁵² Gessen by byl asi překvapen, jak podobná jeho právnímu socialismu byla koncepce prvního sovětského prezidenta a jak odlišná byla ve skutečnosti stalinská interpretace marxismu.

Od gildového socialismu k funkcionálnímu federalismu

V úvodu bylo řečeno, že při formulaci své koncepce byl ruský filosof výrazně ovlivněn ve své době populárním britským gildovým socialismem. Vzhledem k míře vlivu jej k tomuto proudu socialistického myšlení lze přiřadit. To ostatně činili i někteří jeho současníci, kupříkladu právní teoretik a sociolog Georgij Davidovič Gurvič (1894–1965), taktéž spjatý s liberálněsocialistickým paradigmatem.⁵³ Následující výklad Gessenova pojetí socialismu bude rozdělen do tří tematických okruhů: právo, stát a ekonomika.

Význam práva pro společnost byl ze strany socialistického hnutí dlouhou dobu podceňován. Institut práva byl zpravidla ztotožňován se zájmy buržoazie a pozitivisticky pojímán jako funkce státu. K rehabilitaci práva začalo docházet mimo ortodoxní marxismus. Gessen už počítal nejen s autonomií práva ve vztahu k ekonomice, ale přímo se suverenitou práva. Vnesení liberálních prvků do socialismu zahrnovalo i uznání nedotknutelnosti a absolutní hodnoty jednotlivce, jež pře-

51 Ibidem, s. 123–130.

52 Стов. Михаил Сергеевич ГОРБАЧЕВ, *Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира*, Москва 1987, с. 20.

53 Георгий Давидович ГУРВИЧ, *Собственность и социализм. По поводу социалистической конструкции С. И. Гессена*, *Современные записки* 38, 1929, с. 508–520. Gurvič se stejně jako Gessen snažil překonat jednostrannost liberalismu i marxismu a formulovat konstruktivnější model socialistické společnosti. Gurvič při tom v návaznosti na německého juristu Otta von Gierkeho (1841–1921) využil konceptu pospolitého vlastnictví (sobornaja sobstvennosť). Г. Д. ГУРВИЧ, *Социализм и собственность*, *Современные записки* 36, 1928, с. 357–360.

kračuje hranice práva.⁵⁴ Význam osoby je dán před společností a nezávisle na ní, což představuje výrazný přirozenoprávní moment Gessenovy teorie. Osoba v ní není konstruována jednorozměrně, jako jednolitý, koherentní, bezrozporný, zcela racionální subjekt s transparentní identitou a jasnou příslušností k celku, nýbrž jako subjekt dynamický, do jisté míry rozostřený, ne zcela ukotvený v sociálním prostředí, a především propojený s různými sociálními celky s odlišnou identitou, odlišnými zájmy, cíli a nároky. Příslušnost člověka k různým celkům, a tudíž kombinace různých loajalit Gessen nevnímal jako problém. Prohlubuje naopak individuální svobodu, protože žádná sociální entita není objektivně schopna činit si nárok na absolutní loajalitu a podřízenost, a to prostě proto, že nedokáže reprezentovat veškeré zájmy a uspokojovat všechny potřeby jednotlivce.

Tato skutečnost na celospolečenské úrovni vyžaduje autonomizaci společenských organizací, jejich nezávislost na státu, rozpuštění státní suverenity a pluralizaci právních řádů, které by ve vymezených hranicích adekvátně regulovaly společenské vztahy podle potřeb a zájmů subjektů pohybujících se v dané sféře.⁵⁵ Tvorba práva přestává být výsadní pravomocí státu a svěčuje se jednotlivým autonomním, kolektivním subjektům (gildám). V tom okamžiku začíná transformace státního práva v právo společenské (socialnoje pravo), které spontánně vyrůstá z interakce aktérů, jejich potřeb a zájmů.⁵⁶ Státu připravenému o suverenitu a výsadní pravomoc tvořit právo by zůstala významná role koordinátora zplnomocňujícího jednotlivé sociální svazy k plnění určité objektivní funkce s garancí samostatného výkonu svěřené činnosti. Státu by byla zčásti ponechána administrativní a legislativní funkce, především by však plnil úlohu nejvyšší soudní instance analogickou ústavním soudům v liberálním právním státě. Klasickou dělbu moci v moderním státě, zformulovanou Charlesem Louisem Montesquieuem (1689–1755), gildový socialismus nahrazuje dělbou funkcionální, vydělující moc ekonomickou (gildy) a politikou, přičemž obě moci v rámci své jurisdikce spojují legislativu a exekutivu.⁵⁷ Gessen takový systém nazýval funkcionální federalismus.⁵⁸

54 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 252.

55 Ibidem, *Избранное*, с. 237–238, 252.

56 Ibidem, s. 249. Domnívám se, že společenské právo lze charakterizovat i takto: V procesu sociální interakce se vytvářejí a ustavují normy vzájemného chování, pravidla činnosti a vztahů mezi členy. Takové společenské právo proto vyplývá z funkcionálního účelu konkrétní interakce a objektivizuje příslušnou funkci společně s hodnotami vyznávanými aktéry. Eliminace individualistických prvků, implikujících nerovnost, subordinaci, sílu, ze společenského práva v praxi konkrétní funkcionální pospolitosti je pak realizací socialismu.

57 Ibidem, s. 239, 264.

58 Ibidem, s. 266.

Nebudu zde posuzovat míru utopičnosti nastíněného projektu, avšak je třeba poukázat alespoň na jeden zásadní problém této teorie. Rozpouštění absolutní suverenity novověkého národního státu a její přenos na nadnárodní úroveň je faktem a současně výzvou, které státy od minulého století čelí. Už samotný tento proces je bolestný a rozporuplný, neboť vyvolává oprávněné otázky ohledně legitimacy. Globalizační proces vyvíjí značný tlak na stát vestfálského typu⁵⁹ a zároveň s sebou přináší rostoucí moc nadnárodních korporací. Národní stát tak čelí hned dvojímu silnému vnějšímu tlaku, k němuž se přidávají s ním spojené vnitřní otřesy. Za tohoto stavu, který je dán logikou vývoje globálního kapitalismu, je stěží představitelné zahájit proces dekonstrukce státu a funkcionální federalizace, jak navrhoval Gessen. Takový proces by totiž znamenal definitivní kapitulaci před partikulárními zájmy nadnárodních korporací a nejspíš by vedl k završení kolonizace veřejného sektoru soukromým zájmem.⁶⁰ Vzhledem k dobové zkušenosti se sovětským totalitarismem lze pochopit obavy ze všemocnosti státu a pohlcení společnosti státem. Svět po skončení studené války však ukazuje spíše opačný problém – rozpad a oslabování státu, který mnohdy není schopen zabezpečit ani elementární potřeby obyvatelstva.⁶¹ Ukazuje se, že v epoše globálního kapitalismu není hrozbou ani tak stát, jako spíše korporace a jiné nestátní entity.⁶² Proto výzvy k „rozparcelování“ státu nemohou znít přesvědčivě.

Lépe si stojí autorovo pojetí socialistické ekonomiky. Gessen si všiml paradoxního jevu, že zatímco je formálně uznáváno postavení státu jakožto suveréna, faktickým hegemonem je nikoli stát, nýbrž ekonomika.⁶³ V předkapitalistických společnostech hrála ekonomika pouze služebnou, sekundární roli a byla pevně zasazena do sociálního, kulturního a duchovního rámce. Principy jejího fungování se omezovaly na oblast ekonomické činnosti a nepronikaly za její hranice. Nástup kapitalismu tento stav začal výrazně měnit. Logika trhu postupně kolonizovala celý prostor života společnosti a podřizovala jej „objektivním“ ekonomickým zákonům.

59 Jedná se o model státu, který vznikl v Evropě v 17. století a následně se rozšířil po celém světě. Jeho základním principem je vnitřní a vnější suverenita, tedy vylučná pravomoc státu kontrolovat vlastní území a jeho obyvatelstvo, uplatňovat nad ním moc a být jediným tvůrcem pozitivního práva na jedné straně a být přinejmenším formálně nezávislým na ostatních státních aktérech.

60 K tomuto jevu srov. Jan KELLER, *Teorie modernizace*, Praha 2007, s. 149.

61 Srov. např. Henry KISSINGER, *Uspořádání světa. Státní zájmy, konflikty a mocenská rovnováha*, Praha 2016, s. 151–154.

62 Srov. William I. ROBINSON, *Teorie globálního kapitalismu: transnacionální ekonomika a společnost v krizi*, Praha 2009.

63 Tento názor dnes sdílí řada autorů, srov. Oleg SUŠA, *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti. Diagnóza a analýza*, Praha 2010, s. 299.

Karl Polanyi (1886–1964) v této souvislosti hovořil o „velké transformaci“. ⁶⁴ Ideologické vyjádření a zdůvodnění procesu expanze trhu nalezl především v klasickém liberalismu, později pak v neoliberalismu. Neoliberalismus, zásadně odlišný od nového (sociálního) liberalismu, se vrací k liberalismu klasickému a do středu zájmu staví racionálního a atomizovaného jedince plně ovládajícího své jednání i podmínky svého života. Snaží se o prosazení negativní svobody, volného trhu či privatizaci veřejného prostoru. ⁶⁵

Gessen naopak zdůrazňoval potřebu zbavit ekonomiku výsadního postavení ve společnosti, aby se opět stala nástrojem pro uspokojování skutečných potřeb společnosti a přestala být hegemonem vnucujícím svá pravidla všem a ohrožujícím autonomii ostatních sociálních sfér a jejich principů. ⁶⁶ Rozhodně to neznamená likvidaci trhu či ekonomiky jako takové, ale pouze narovnání vztahů mezi různými autonomními systémy společnosti. Gessen tak konstruoval model založený na rovnoprávném postavení autonomních systémů, resp. sociálních svazů (státu, právních řádů, ekonomiky a gild). Hlavní role ve formování ekonomických procesů má náležet gildám, zplnomocněným k tvorbě hospodářského práva. ⁶⁷ Autonomizace ekonomiky zároveň nevylučuje její zakotvení v „objektivních hodnotách“ společnosti. „Produchovnění“ ekonomické činnosti autor naopak považoval za zásadní. ⁶⁸

Nový středověk

Zbývá odpovědět na otázku, v čem Gessen spatřoval „nový středověk“. Za prvé ve vzestupu a emancipaci kolektivních entit, jež v návaznosti na středověké organizace označoval jako gildy. Gildy nejsou v jeho pojetí pouhým sdružením jednotlivců a jejich agregovaných zájmů, nýbrž specifickým kolektivním subjektem plnícím příslušnou sociální funkci. V socialistické společnosti mají fungovat na samostatné, autonomní bázi s pravomocí tvorby práva a pravidel fungování daného ekonomického, resp. sociálního segmentu. S tím, za druhé, souvisí opuštění principu suverenity státu jakožto jediného zdroje a garanta práva na daném území, tedy pomyslný návrat ke státu předvestfálského typu. Za třetí v nutnosti negace polanyiovské „velké transformace“, podřízení ekonomiky zájmům společnosti, jejího zasazení do so-

64 Srov. Karl POLANYI, *Velká transformace*, Brno 2006.

65 Srov. Ondřej LÁNSKÝ, *Je třeba zavrhnout liberalismus?*, Praha 2015, s. 98–99.

66 С. И. ГЕССЕН, *Избранное*, с. 277–278.

67 Ibidem, s. 279.

68 Ibidem, s. 290, 296.

ciálního kontextu, jinými slovy ve zrušení hegemonie ekonomiky, typické pro kapitalismus. „Nový středověk“ je konečně, za čtvrté, možné spatřovat v hledání „objektivního řádu“, „objektivních hodnot“, v možnosti náboženského obratu jakožto průvodního projevu či vůbec podmínky přechodu k socialismu. Náboženské obrození očekával i Struve, podle něhož bude mít podobu syntézy křesťanství a liberalismu, především pak svobody jednotlivce a jeho tvůrčí autonomie, osobní odpovědnosti a autenticky žité víry.⁶⁹ V tomto ohledu by s ním Gessen nejspíš mohl souhlasit. Individualismus ve smyslu uznání jedinečnosti a absolutní hodnoty každého člověka, jeho svobody a skutečné rovnosti ve vztahu k ostatním členům společnosti je totiž tím, co zásadně odlišuje „nový“ středověk od „starého“. Proto už jednoduše nemůže být řeč o jakékoli formě romanticky zabarvené restaurace předkapitalistického řádu.

Koncept nového středověku ovšem mnohem více než Gessen proslavil Nikolaj Alexandrovič Berďajev (1874–1948). Ve své kontroverzní knize *Nový středověk. Úvahy o osudu Ruska a Evropy* z roku 1924 tváří v tvář bolševismu a fašismu konstatoval, že nadchází čas nové, náboženské epochy. Osvícenství a humanismus, racionalismus a individualismus, liberalismus i demokracie budou odmítnuty ve jménu nové, sakrální společnosti, která přivodí konec kapitalismu a místo něho nastolí hierarchickou, korporativistickou společnost (Gemeinschaft). „Konec kapitalismu znamená konec novověku a počátek středověku. Grandiózní podnik novověku je třeba zbourat, protože se nepovedl,“ prohlašuje Berďajev.⁷⁰ Navzdory určitým shodným prvkům s Gessenovou konstrukcí se berďajevovský nový středověk nesl ve zcela odlišném duchu. Zatímco Berďajev zde volal po negaci novověku, čímž upadal do utopismu, Gessen ho chtěl rozvíjet. Gessen usiloval o progres, Berďajev o regres.

Velkou předností Gessenova přístupu proto je, že umožňuje kontinuitu a přinejmenším v teoretické rovině vytváří prostor pro syntézu rozmanitých prvků, ať už liberálních, socialistických či konzervativních. Možná právě to spíše než pro-

69 П. Б. СТРУВЕ, *Избранные сочинения*, s. 97. O tom, že je křesťanství s liberalismem slučitelné, podle Struveho svědčí skutečnost, že liberalismus má křesťanské kořeny, náboženský původ. Princip svobody a autonomie je praktickým uplatněním křesťanské ideje o lidském duchu. Ve svobodě se prý projevuje metafyzická přirozenost lidského ducha jako věčné a sebeurčující se substance. Ibidem, s. 38. Struve soudil, že socialismus by se býval mohl stát pozitivním programem pro 20. století, kdyby vstřebal liberální principy svobody a tolerance a křesťanský princip lásky. To se však nestalo. Ibidem, s. 94.

70 Nikolaj Alexandrovič BERĎAJEV, *Nový středověk: úvaha o osudu Ruska a Evropy*, Červený Koselec 2004, s. 35.

gram funkcionálního federalismu či sakrálního korporativismu je pravý příslib nové doby. Ukazuje se totiž, že žádná z dosavadních teorií a z nich vzešlých politických ideologií nebyla sama o sobě schopna nabídnout odpovídající výklad světa a řešení naléhavých otázek, výzev a bolestných problémů. Je proto zapotřebí překonat omezenost těchto teorií, „otevřít je“ vzájemnému dialogu a reinterpetacím s cílem hledat vhodnou artikulaci postavenou na pozitivních prvcích minulosti. Syntéza konzervatismu, liberalismu a socialismu rozhodně není nemožná. Svědčí o tom i Gessenovo dílo.

SUMMARY

S. I. Gessen contributed substantially to the political and legal thinking of Russian inter-war emigration. He followed both Russian and Western ideological sources and formulated several pivotal concepts, which classified him in the liberal-socialist paradigm. This particularly concerns the concept of functional federalism, economy for consumers, socialist rule of law or social law.

Gessen's concept of legal socialism represents development of a liberal rule of law and sets the goal of overcoming the deficiencies of social liberalism (P. I. Novgorodcev). He builds the socialist programme on natural-legal foundations and on the right to life in dignity. Under the influence of British guild socialism, he puts forward the concept of a functional federative state divided into several autonomous sub-systems, which have the authority to create their own legislation. Gessen's socialism is therefore negation of the state as the only source of law. He adds social law to the traditional duality of public and private law, which should help to transform state and individualistic law into people's and communal law. Gessen observed the rise of collective subjects in his time, which he considered the seeds of a "new medieval age". His concept of the "new medieval age" is fundamentally different to Berdajev's one. Guided by his effort to overcome liberal atomism, he promoted reforms of the political system so that it was not based exclusively on an individualistic principle. However, unlike Marxists he refused socialisation as nationalisation, instead of which he promoted a programme of socialisation as pluralisation of forms of ownership. This is to create suitable conditions for establishing an economy for consumers. However, he does not exclude that a religious reversal would be necessary to overcome the "spirit of capitalism", which brings him closer to more conservative authors, such as P. B. Struve.

STUDIE

Působnost ruského exilového nakladatelství Plamja v Československu

KAROLÍNA KONVALINKOVÁ

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav východoevropských studií, Praha

The Activities of the Russian Exile Plamja Publishing House in Czechoslovakia

This paper is devoted to an important chapter in the history of Russian inter-war emigration to Czechoslovakia, which are the activities of the Plamja publishing house. This was a crucial institution of Russian exile and its activities are the key to understanding this phenomenon. The publishing house's activities have only been summarised previously and there is a shortage of more detailed and critical analysis. However, this is impossible without an analysis of the role of its leading figure, professor of Charles University, Jevgenij Alexandrovič Ljackij. Materials from the Literary Archive of the Memorial of National Literature, where Ljackij's materials are kept, including the archive of the Plamja publishing house, and also available articles on this topic, were used to execute this study.

Key words: Russian inter-war emigration, publishing activities, J. A. Ljackij, Plamja

Nakladatelství Plamja bylo jednou z institucí, jež vznikla v prostředí ruské meziválečné emigrace v Československu. Mezi exilovými nakladatelstvími zaujímalo před-

ní postavení a především na počátku své působnosti vykazovalo vysokou míru aktivity. Jeho vzniku předcházely měsíce jednání, které byly spojeny s činností švédského nakladatelství Severnyje ogni, jež založil ruský emigrant, nakladatel a profesor Univerzity Karlovy Jevgenij Alexandrovič Ljackij (1868–1942). Ten později založil i pražské nakladatelství Plamja. Ljackij byl literárním kritikem, etnografem, folkloristou a literárním vědcem, podstatnou část svého života byl v důsledku politické situace ve své vlasti nucen strávit v emigraci, kde rozvíjel činnost, jež vyvrcholila v Praze. Tato stat se věnuje vybrané kapitole z dějin ruské meziválečné emigrace a klade si za cíl přiblížit působnost nakladatelství Plamja od jeho vzniku, přes vrcholné období až ke konečné fázi a zániku.

Téma si zaslouží hlubší zpracování, neboť dosavadní studie se věnovaly nakladatelství Plamja povrchně, byly spíše přehledové a chyběl jim kritický rozměr.¹ Pro ně, stejně tak jako pro statě o životě Ljackého platí, že jsou v nich často opakovány totožné informace anebo se studie zabývají pouze dílčí problematikou. Nakladatelství Plamja bylo rovněž zahrnuto do studií, jejichž prioritou nebylo nakladatelství představit, ale věnovaly se Ljackého činnosti obecně. Kromě biografických slovníků bylo Ljackého životu zasvěceno několik dalších studií.² Často se ale jeho životní údaje staly součástí článků o nakladatelství Plamja a sloužily jako úvod k tématu Ljackého nakladatelské činnosti. Zajímavé biografické shrnutí představovala

- 1 Ljubov BĚLOŠEVSKAJA, *Izdatělskije projekty E. A. Ljackogo v emigracii*, in: Na rubeže kultur: rossijskaja emigracija v mežvojennoj Čechoslovakii: Pamjati Mariny Jurjevny Dostal' (1947–2011): sborník statěj, Moskva 2012; Inga Alexandrovna ŠOMRAKOVA, *Jevgenij Alexandrovič Ljackij – Izdatěľ russkogo zaruběžja (po archivnym matěrialam)*, in: Kniga: issledovanija i matěrialy: sborník = The book: researches and materials: miscellany, Tom 80, Moskva 2002; Ksenija Borisovna JEGOROVA, *Pražskoe izdatělstvo «Plamja»: istorija sozdanija (po matěrialam archiva E. A. Ljackogo)*, in: Lukáš Babka – Igor Zolotarev (eds.), *Russkaja akcija pomošči v Čechoslovakii: istorija, značenie, nasledije*, Praha 2012; Marija MAGIDOVA, *Pod znakom katalogov i matěrialov v...: V. N. Tukalevkij i russkaja kniga za rubežom 1918–1936 gg.*, Sankt Peterburg 2016; Sergej Ivanovič MICHALČENKO, *Pis'ma E. A. Ljackomu kak istočnik po istorii izdatělstva «Plamja»*, in: Pavel Alexandrovič Tribunskij (ed.), *Izdatělskoje dělo Rossijskogo zaruběžja (XIX–XX vv.)*: sborník naučnych trudov. Naučnoje izdanije, Moskva 2017.
- 2 Sergej Ivanovič MICHALČENKO, *Jevgenij Ljackij: matěrialy k biografii*, Brjansk 2000; Jiří HORÁK, *E. A. Ljackij: k sedmadesátým narozeninám*, Praha 1938; Ljubov BĚLOŠEVSKAJA, *Rossijskije literaturovědy-emigranty v mežvojennoj Čechoslovakii*, in: Rossijskije učenyje-gumanitarii v mežvojennoj Čechoslovakii: sborník statěj, Moskva 2008; Ilja LEMEŠKIN, *Professura imperatorskogo Varšavskogo universitěta i Praga*, in: Rossijskije učenyje-gumanitarii v mežvojennoj Čechoslovakii: sborník statěj, Moskva 2008; Sergej I. MICHALČENKO, *Fond E. A. Ljackogo v literaturnom archive muzeja nacionalnoj literatury v Čechii*, in: Archeografičeskij ježegodnik za 1999 god, Moskva 1999.

nepříliš rozsáhlá publikace Jiřího Horáka³ vydaná u příležitosti Ljackého sedmdesátých narozenin.

Hlavním zdrojem informací pro tuto práci byl Ljackého fond v Literárním archivu Památníku národního písemnictví v Praze. Fond je přehledně rozdělen na korespondenci přijatou a odeslanou od osob i korporací, dále na rukopisy, tisky, výstřižky, fotografie a doklady. Nejcennější zdroj informací pro tuto práci však představuje archiv korporací, ve kterém je obsažen i archiv nakladatelství Plamja. Najdeme v něm korespondenci přijatou, odeslanou, cizí, prohlášení, návrhy smluv, protokoly, rozpočty a účty. Kromě archivních materiálů bylo v předkládané studii čerpáno z publikací a odborných článků. Rovněž bylo nahlédnuto do archivu nakladatelství Plamja, který je uložen ve sbírce Ruského zahraničního historického archivu ve Slovanské knihovně v Praze. Složka týkající se nakladatelství však obsahuje pouze seznamy knih.

Nakladatelská činnost Ljackého

Jevgenij A. Ljackij se nepochybně v Rusku i mimo něj zasloužil o rozvoj nakladatelské činnosti. Ta se po několik let stala jeho životní náplní a měla několik fází: období před emigrací do Finska, během ní, následně v emigraci ve Švédsku a nakonec v Československu. Ve světě tisku se Ljackij pohyboval nejprve jako autor spolupracující s řadou časopisů. Patřily mezi ně např. *Sovremennyj mir*, *Russkoje bogatstvo* či *Etnografičeskoje obozrenije*. Za zmínku zajisté stojí i jeho blíže nespecifikovaná součinnost s autory *Encyklopedického slovníku* Brockhause a Jefrona (*Энциклопедический Словарь Брокгауза и Ефрона*)⁴ a působení coby literárního kritika v časopisu *Vestnik Jevropy* a v letech 1912–1913 na pozici redaktora časopisu *Sovremennik*.⁵

První zkušenost s nakladatelskou činností Ljackij získal v roce 1909 v Petrohradě, když založil akciovou nakladatelskou společnost s názvem Ognj. Avšak nakladatelství Ognj svou skutečnou činnost zahájilo až o dva roky později. Podstatným impulzem pro další Ljackého pracovní činnost byl bezesporu 7. prosinec 1917, kdy vycestoval do Finska. Jednal v zájmu ruského nakladatelství, o čemž v následujícím roce informoval společnost Ognj. Vynakládal úsilí na zvýšení úrovně

3 J. HORÁK, E. A. Ljackij: k sedmdesátým narozeninám.

4 L. BĚLOŠEVSKAJA, *Izdatělskije projekty E. A. Ljackogo v emigracii*.

5 Ibidem, s. 50.

nakladatelství, hledal pro něj odborníky z řad překladatelů a také finanční prostředky.⁶ Z téhož roku pochází jeho další dopis adresovaný nakladatelství Ogní, v němž hovořil o rozšíření své činnosti v Petrohradě. Z původního rozvoje nakladatelství Ogní přešel k myšlence založení zcela nové společnosti, jejíž součástí by byli nejen význační ruští, ale také evropští vědci a literáti. Tento ambiciózní plán podporoval fakt, že Ljackij navázal kontakty s předními osobnostmi vědy, kultury a nakladatelské činnosti.⁷

V roce 1919 odjel Ljackij do Švédska, kde se jeho nakladatelská kariéra dále rozvíjela. Započal totiž budování nakladatelství s názvem Severnyje ogni, které jej později spojilo s Prahou. V tomto nakladatelství se měly uskutečňovat jeho doposud nerealizované cíle, totiž vydávání knih ruského nakladatelství Ogní. Knihy měly být následně distribuovány do Ruska.

Nakladatelství Severnyje ogni započalo svoji činnost 25. května 1920. Za své působnosti vydalo přibližně dvacet knih. Ljackého velkolepé plány se švédským nakladatelstvím se však z několika důvodů nemohly uskutečnit. Především kvůli situaci švédského trhu, který ovládala silná švédská koruna. Problémem rovněž byly vysoké ceny knih, které bránily jejich výraznějšímu odbytu. K omezenému rozvoji švédské společnosti přispěly rovněž náklady, které, i přes financování spolumajiteli nakladatelství ve výši přibližně deset tisíc švédských korun, převyšovaly zisk.⁸ Ve druhé polovině 20. let byl tisk ruských knih ve Švédsku zastaven.⁹

Před zastavením tisku se však nakladatelství snažilo svoji existenci zachránit. Pokoušelo se získat finanční prostředky a navázat spolupráci s jinými institucemi. Z tohoto důvodu podnikl Ljackij zahraniční cesty a hledal možnosti rozšíření stávajícího švédského nakladatelství. Proto jeho kroky vedly i do Prahy, kde dostal lákavou nabídku, kvůli níž strávil zbytek svého života v Československu.

Ljackého do Prahy přilákaly dvě skutečnosti. V první řadě to byla otevřenost československé vlády. Ta vycházela Ljackému plně vstříc a podávala mu všestrannou pomocnou ruku. Na druhé straně se jednalo o nabídku, kterou Ljackij obdržel od Univerzity Karlovy. Obojí přitom zapadalo do širších souvislostí. Československá vláda podporovala ruské emigranty a snažila se, aby se Praha stala centrem obohaceným o vědecké síly ruského exilu. Štědré podpory se dostalo rovněž nakladatelské činnosti. Ruský knižní trh v Praze tím sice nedosáhl takového rozvinutí jako např.

6 Ibidem.

7 Ibidem.

8 Ibidem, s. 47.

9 I. A. ŠOMRAKOVÁ, *Jevgenij Alexandrovič Ljackij – Izdatel' ruskogo zarubežja*, s. 348.

v sousedním Německu, ale i přesto byl rozsáhlý. Při návštěvě Prahy Ljackij obnovil a zároveň upevnil své předešlé kontakty. Navázal konexe i s předními osobnostmi československého prostředí, které ho ujišťovaly, že nakladatelská činnost v Praze je perspektivní. Pro budoucí vývoj byly klíčové Ljackého styky s ředitelem Legiobanky Josefem Khynem či ředitelem tiskárny Legiografie Františkem Richterem.¹⁰

Jednání předcházející vzniku nakladatelství Plamja

Před samotným vznikem nakladatelství Plamja probíhala řadu měsíců jednání. Ze Švédska Ljackij odjel 11. dubna 1921. Teprve 3. března 1923 došlo v prostorách Legiobanky k uzavření smlouvy o rozšíření působnosti ruského nakladatelství Naša reč a vzniku nakladatelství Plamja. Prvotním záměrem Ljackého nebylo zřídit zcela nové nakladatelství, ale přenést působnost nakladatelství Severnyje ogni do Prahy. Tento cíl, který si předsevzal již v lednu 1921, rozvíjel Ljackého starší záměr transformovat švédské nakladatelství. Jelikož jednání, která vedl sám nebo prostřednictvím pověřených osob, probíhala podle dostupných informací ve stejném, výše definovaném časovém období, tedy v letech 1921–1923, budou v této studii vydělena pro větší přehlednost pouze tematicky, nikoliv časově.

Po setkání s ministrem zahraničí Edvardem Benešem začal Ljackij společně s Václavem Girsou, jenž byl od roku 1921 náměstkem E. Beneše, vypracovávat plán na reorganizaci švédského nakladatelství. Stěžejní se měla stát spolupráce s nakladatelstvím Orbis, které bylo založeno roku 1921. Specializovalo se na tisk vědecké literatury a oficiálních státních časopisů. Pro svoji činnost čerpalo prostředky ze státního rozpočtu. Mělo vazby na československou vládu, kvůli nimž dal Beneš za úkol Legiobance, aby podpořila Orbis v zájmu vypracování plánu pro nové nakladatelství. Nebylo proto náhodou, že první úvaha o spojení s jiným nakladatelstvím předpokládala fúzi s nakladatelstvím Orbis. Ljackij se ovšem zabýval i nabídkou Karla Kramáře. Vzhledem k tomu, že měl Kramář odlišné politické názory než Beneš, musel ale, podle svých slov, jeho nabídku odmítnout. I přesto, že K. Kramář nabízel mnohem vyšší vklad do nakladatelské činnosti než Orbis, a to sumu ve výši třicet milionů korun.¹¹

¹⁰ Ibidem, s. 349.

¹¹ Literární archiv Památníku národního písemnictví, fond (f.) Jevgenij Alexandrovič Ljackij (52), archivy korporací (69), (dále LA PNP, 52/69/č.) č. 7172, Zpráva J. A. Ljackého švédskému nakladatelství.

S ohledem na organizaci nakladatelství v Praze Ljackij omezil činnost ve Švédsku. To se projevilo poklesem tisku nakladatelství Severnyje Ognj a redukcí jeho pracovních sil. Následným záměrem Ljackého byl prodej společnosti Severnyje ognj nově vznikající společnosti v Praze za účasti švédského kapitálu. Československou stranu v tehdejších jednáních zastupoval ředitel nakladatelství Orbis Bedřich Kočí a vedoucí jeho oddělení propagace Jan Hájek. Kočí se však distancoval od účasti Legiobanky a zahraničního kapitálu.¹² Ljackij za tím pocítoval nebezpečí poklesu budoucí kvality a prosperity tisku knih. Další negativní informací pro Ljackého byla skutečnost, že nakladatelství Orbis nemělo vlastní tiskárny. J. Hájek navíc nechtěl koupit švédské nakladatelství, což bylo dalším důvodem, jež vedl Ljackého k myšlence zcela nového nakladatelství.¹³

Zřejmá nedorozumění se zástupci Orbisu přiměla Ljackého k separátním jednáním s Legiobankou, která trvala do září 1921. Legiobanka na rozdíl od nakladatelství Orbis chtěla převzít nakladatelství Severnyje ognj a vyjádřila také ochotu všestranně podpořit rozvoj nové nakladatelské činnosti v Praze. Kromě jednání s Legiobankou se ale Ljackij obrátil i na nakladatelské společnosti v Rusku a Německu za účelem rozšíření knih do zemí mimo Československo. Proto jednal s firmou Ivana Dmitrijeviče Sytina Товарищество И. Д. СЫТИНА v Moskvě a Markem Lvovičem Citronem a jeho společností Russkoje izdatel'stvo (Русское издательство) v Lipsku.¹⁴ S nimi 20. září 1921 uzavřel dohodu ve věci distribuční spolupráce pro následujících pět let jak na území Ruska, tak Německa a s oběma dále jednal i za účasti zástupců Legiobanky. Tato kooperace však skončila neúspěchem, jelikož československá strana změnila v průběhu jednání podmínky, jež byly pro ruskou a německou společnost značně nevýhodné.

Ve stejnou dobu přes výše uvedená nedorozumění stále probíhala jednání s Orbisem. Ljackij Orbis v dopise 11. října 1921 ujišťoval, že vydávání ruských knih v Praze je úkolem nejen kulturním a slovanským, ale i politickým.

Co zmíněná jednání spojovalo, byla finanční otázka. Zdroj financí představoval neopomenutelnou součást nakladatelské činnosti. Ljackij se 24. října 1921 obrátil k předsedovi „Rady ministrů“ s prosbou o pomoc a zdůrazňoval, že se jedná o poslední možnost zásahu do organizace nakladatelství. Přitom vyzdvihoval budoucí samostatnost nakladatelství s možnou kontrolou ze strany orgánů českoslo-

12 Ibidem. Kočí se nejprve k přijetí vyjadřoval kladně.

13 K. B. JEGOROVA, *Pražskoje izdatel'stvo «Plamja»: istorija sozdanija*.

14 Ibidem.

venské vlády a žádal o vratnou půjčku deset milionů korun.¹⁵ Financování nakladatelství mohlo být kromě Legiobanky propojeno s německými partnery, ale Ljackij se nakonec rozhodl pro financování pouze z československých zdrojů, a to prostřednictvím Zemgoru.

Následná zásadní jednání probíhala s nakladatelstvím Naša reč. Vztahy s ním, stejně jako s nakladatelstvím Orbis, byly navázány již během první Ljackého návštěvy v Praze. Nakladatelství Naša reč založil Boris Vladimirovič Morkovin v roce 1919. I přes prvotní rozhořčení se Ljackij spokojil s nabídkou B. V. Morkovina, týkající se spojení nakladatelství Naša reč a vznikající Ljackého společnosti, kterou zprvu zavrhoval. Dne 31. ledna 1923 proto mohl Ljackého ředitel Legiobanky J. Khyn informovat o dokončení přípravy smlouvy mezi nakladatelstvím Naša reč a Ljackým.¹⁶

Vznik nakladatelství Plamja

Zápis ze schůze nakladatelství Naša reč konané 3. března 1923 v prostorách Legiobanky, které se účastnili její ředitel J. Khyn, dále J. A. Ljackij, B. V. Morkovin, Fjodor Severjanovič Mansvetov a F. Richter, svědčí o jeho reorganizaci. Schůze ovšem ustanovila řadu klíčových změn nejen pro společnost Naša reč, ale i pro vznikající nakladatelství Plamja. Účastníci jednání se jednomyslně shodli na rozšíření působnosti nakladatelství Naša reč v tom smyslu, že při něm zřídí nakladatelství Plamja.¹⁷ Poslední záležitostí v zápisu ze schůze bylo určení představenstva nového nakladatelství. To se skládalo ze tří jednatelů společnosti, tedy B. V. Morkovina, Ljackého a F. Richtera. Předsedou představenstva se stal Ljackij a tajemníkem F. S. Mansvetov, kterému byla „udělena prokura“.¹⁸

Usnesení schůze ani podepsání smlouvy však ještě neznamenalo zahájení jeho činnosti. Před Ljackým vyvstala řada otázek, které prozatím nebyly vyřešeny, např. finance, typografie, zaměstnanci společnosti, zřízení obchodů či program nakladatelství. Pro nakladatelství Naša reč byl zřízen velkosklad, připravovalo se posílení činnosti dosavadních prodejen a přemýšlelo se i o zvýšení jejich počtu.¹⁹ V souladu s těmito kroky, které si žádaly navýšení finančních prostředků, poskytla Legio-

15 I. ŠOMRAKOVA, *Jevgenij Alexandrovič Ljackij – Izdatel' ruskogo zarubežja*, s. 356.

16 Ibidem, s. 357.

17 LA PNP, 52/69/č. 3747, Zápis z ustanovující schůze.

18 Ibidem.

19 Ibidem.

banka úvěr ve výši šest set tisíc korun. Legiobanka a B. V. Morkovin, kteří byli majiteli společnosti Naša reč, se zároveň zavázali k prodeji třetiny svých podílů Ljackému, čímž se všichni tři stali rovnoprávnými majiteli nakladatelství, každý s podílem dvě stě tisíc korun.

Nabízí se srovnání zápisu ze schůze společnosti Naša reč s nedatovaným protokolem ustavujícího shromáždění nakladatelství Plamja, které patrně schůzi předcházelo. Protokol je zajímavý především tím, že vykazuje od zápisu určité odchylky a zároveň doplňuje obrázek o nově vzniklém nakladatelství. V první části, bodě prvním se sice hovoří o rozšíření pracovní činnosti nakladatelství Naša reč jako v dokumentu předešlém, ale podle protokolu se rozšíření nemělo týkat nakladatelství Plamja, nýbrž firmy Mirnyj trud, což byla zřejmě jedna z variant názvů nakladatelství, od níž nakonec bylo upuštěno.²⁰ Ustanovení členové představenstva nemohli být v souladu s protokolem vyměněni dříve než za tři roky od jejich zvolení a jednotlivým členům byly vymezeny i jejich pravomoci. Ljackij jako předseda vedl celou nakladatelskou činnost a svěřen mu byl také dohled nad skladem. Mansvetov zodpovídal za chod a práci nově zřízeného velkoobchodního skladu a také za účetnictví nakladatelství. Morkovin byl odpovědný za maloobchodní prodej knih a papírenského zboží a rovněž za oddělení českých a zahraničních knih. F. Richter dohlížel na finanční operace, obchodní styk s Legiobankou a technický dohled nad typografickou prací. Jak uvádí protokol, délka trvání smlouvy nebyla stanovena, ale nemohla být vypovězena dříve než za dva roky od data jejího podpisu. Ke zrušení celé nakladatelské činnosti mohlo být přistoupeno až po uplynutí dvanácti měsíců od vznesení tohoto nároku. Celá likvidace nakladatelství poté nemohla přesáhnout více než jeden kalendářní rok.²¹

V počátcích činnosti nakladatelství musela být vyřešena otázka redakční rady. Z dokumentu, který nás informuje o jejím zřízení, vyplývá, že byla ustanovena k vypracování jednotného nakladatelského plánu, výběru a redakci vydávaných knih. Tvořit ji měli zástupci vybraní vedením nakladatelství. Předseda nakladatelství Plamja se jejím členem stal automaticky. Doplnění rady mohlo proběhnout v případě nutnosti pouze se souhlasem vedení nakladatelství a stávajících členů redakční rady.²² Redakční rada si volila svého předsedu a jeho zástupce na dobu jednoho kalendářního roku. Členové vedení nakladatelství a jeho tajemník se mohli

20 LA PNP, 52/69/č. 3746, Protokol učeřditělnogo sobranija.

21 Ibidem.

22 LA PNP, 52/69/č. 3745, Nedatovaný a nesignovaný dokument Položenije o redakcionnom sovetě „Plamja“.

účastnit zasedání rady s právem poradního hlasu. Všechny rukopisy a díla, které byly určeny k tisku nebo reedici, musely být předány redakční radě. Ta stanovovala pořadí projednání děl a rukopisů, nařizovala jejich posouzení a hodnocení jednomu, případně několika členům redakční rady, rozhodovala o vydání, resp. nevydání díla nebo rukopisu a v případě potřeby zadávala vybrané osobě redakci vydání. Vedení rady mělo právo odmítnout rukopis či díla v případech, kdy zjevně neodpovídaly z hlediska svého charakteru vypracovanému plánu nakladatelské činnosti, jejich vydání nepřipadalo v úvahu kvůli technickým nebo materiálním příčinám, anebo se jevily jakkoli nevhodnými k vydání. Rukopisy a díla, které odsouhlasila redakční rada, muselo nakladatelství automaticky zařadit do seznamu knih k vydání.²³

Nakladatelství se potýkalo s dalšími počátečními problémy. Muselo vyřešit např. otázku pravopisu, s níž se s ohledem na nové sovětské normy bylo nuceno vypořádat. Ljackij zaujal nedogmatické stanovisko. Nakladatelství Plamja proto řešilo otázku pravopisu v souladu s Ljackého názory a knihy se tiskly podle přání autora, tedy jak starý, tak i nový pravopis byl přípustný.²⁴

Vývoj působnosti nakladatelství

Ředitel Legiografie F. Richter v jednom ze svých dopisů popisoval činnost nakladatelství Plamja. Z něj se dozvídáme, že Ljackij vypracoval dva nakladatelské plány, které byly označovány jako „malý“ a „velký“. Malý plán zahrnoval příležitostnou a dobře prodejnou literaturu, kdežto velký plán počítal s vydáváním výlučně vědeckých publikací, pochopitelně s horšími vyhlídkami na odbyt. Oba plány byly předloženy Ministerstvu zahraničních věcí, jež projevilo zájem pouze o velký program.²⁵ Ten měl být podle Ljackého „syntézou ideologických představ ke sblížení různorodých elementů slovanské jednoty, který byl již dokončen a přinesl natolik bohaté plody ve věci sebeurčení germánských, románských a ostatních národů vysoké evropské kultury.“²⁶

Nakladatelství se na počátku své existence zaměřovalo výhradně na tisk vědeckých publikací. V souvislosti s ním bylo ustanoveno Ruské vědecké kolegium

23 Ibidem.

24 L. BĚLOŠEVSKAJA, *Izdatělskije projekty E. A. Ljackogo v emigracii*, s. 50.

25 LA PNP, 52/69/č. 3740, Dopis ředitele Legiografie Ministerstvu zahraničních věcí z 30. prosince 1929.

26 Citováno z: LA PNP, 52/69/č. 3679, Nedatovaná zpráva Benešovi.

(Русская учебная коллегия),²⁷ které vypracovávalo výběr titulů a autorů. Takto vzniklým seznamem se nakladatelství řídilo. Tudíž ani Ljackij, ani jednateleský sbor nakladatelství nemohli vydávat knihy z vlastní vůle.²⁸ Podle nedatovaného nakladatelského seznamu byly publikace rozděleny do několika kategorií:

- I. Monografie (Монографии)
- II. Ruská knihovna (Русская библиотека), řízená Alexandrem Alexandrovičem Kizevetterem
- III. Slovanská knihovna (Славянская библиотека), redigovaná univerzitními profesory Jaroslavem Bidlem, Karlem Kadlecem, Vladimírem Andrejevičem Francevem, Luborem Niederlem a Jiřím Polívkou
- IV. Život a tvorba Západu (Жизнь и творчество Запада), redigovaná Markem Lvovičem Slonimem
- V. Přírodní vědy a technika (Естествознание и техника), řízená Efímem Lukjanovičem Zubaševem, Micháilem Michajlovičem Novikovem, Alexandrem Petrovičem von der Flitem, Alexandrem Alexandrovičem Eichenwaldem
- VI. Učebnice a učební pomůcky pro samostudium (Учебники и пособия для самообразования).²⁹

Není ale zřejmé, bylo-li uvedené členění knih stálé, nebo se týkalo pouze tisku, z něhož pochází výše uvedené rozčlenění publikací. Ze seznamů, které jsou mezi archivními materiály Slovanské knihovny a Památníku národního písemnictví, vyplývá, že tituly vydané nakladatelstvím pokrývaly různé obory. Zahrnovaly odbornou literaturu z oblasti filozofie, sociologie, historie, dějin literatury, beletrie i učební materiály. Nakladatelství vydalo 26. března 1925 zprávu, v níž uvažovalo o vydávání Slovanského slovníkového almanachu (Славянский альманах-справочник), který měl sestávat z přehledu současného života slovanských národů. Měla v něm převládat čísla a fakta týkající se důležitých událostí ruské historie nebo se plánovalo důkladné představení života ruských emigrantů, a to nejen v Československu, ale i v jiných slovanských zemích.³⁰ Součástí archivních materiálů ovšem není záznam o jeho vydání. Je možné, že k tomu vůbec nedošlo, neboť v jiném dokumentu nakladatelství potvrzovalo redakci sborníků *Na cizí straně* (На чужой

27 Ve zprávě uvedeno chybně – Русская ученая коллегия (Srov. LA PNP, 52/69/č. 3749.)

28 LA PNP, 52/69/č. 3741, Nesignovaný dopis z 30. prosince 1929.

29 LA PNP, 52/69/č. 3749, Zpráva o tisku nakladatelství.

30 Ibidem.

стороне),³¹ které představovaly jistou náhradu.³² Do plánů nakladatelství patřilo i vydávání řady *Knihovna Tolstého* (*Библиотека Толстого*). Ta ale nakonec prokazatelně realizována nebyla. Co však nakladatelství naplnilo, bylo vydání vzpomínek Lva N. Tolstého pod názvem *V Jasné Poljaně* (*В Ясной Поляне*). V letech 1923–1924 nakladatelství Plamja vydávalo týdeník *Ogni*³³ a v letech 1925–1926 měsíčník *Slavjanskaja kniga*. Jeho prvních osm čísel vyšlo jako součást časopisu *Volja Rossii* pod názvem *Kněžnyj ukazatel*.³⁴

V chodu nakladatelství pochopitelně sehrál důležitou roli jeho knižní sklad, jímž procházelo velké množství vlastních i cizích knih z různých tematických oblastí, a dokonce v různých jazycích. Kromě knih se zde nacházela i díla především ruských hudebních skladatelů.³⁵ Při nakladatelství dokonce fungoval Ústřední sklad ruských hudebnin.³⁶ Knižní sklad vydával katalogy, na základě nichž přijímal objednávky na všechny knihy, které v něm byly uloženy. V případě, že se mu některé nedostávaly, okamžitě je požadoval od nakladatele.³⁷

Nemalá důležitost byla přikládána hospodaření nakladatelství. Od jeho vzniku do něj byly vkládány nemalé finanční prostředky. Ministerstvo zahraničních věcí mu poskytlo příspěvek na počáteční náklady spojené s jeho zřízením ve výši 150 tisíc Kč a půjčku 970 tisíc Kč na další výdaje, konkrétně např. na *Práce ruských vědců v Československu* (*Труды русских ученых в Чехословакии*), vydání dosud nepublikovaných rukopisů L. N. Tolstého nebo vydání přednášek proslavených v Zemgoru.³⁸ Součástí archivních materiálů ovšem není mnoho dokumentů týkajících se účetnictví. Ty, které se v archivech nacházejí, jsou však velmi zajímavé a v mnohém doplňují informace o nakladatelství. Je z nich např. zřejmé, že mělo největší zisky z prodeje ve vlastních obchodech. Podle účetní bilance z roku 1924 jich bylo několik. V Praze se nacházely hned tři: Naša reč, Russkaja izbuška a Russkij dom. V Brně byl obchod s názvem Naša reč. Víme-li, že nakladatelství Plamja založilo své pobočky ve Varšavě, Prešově, Užhorodu, Mukačevu a Berlíně, můžeme se právem domnívat, že i tam mělo své prodejny. Nepodařilo se sice dohledat zá-

31 LA PNP, 52/69/č. 3658, Zpráva od nakladatelství z 25. února 1925.

32 *Izdatěl'stva i izdatěl'skije organizacii ruskoj emigracii 1917–2003 gg*, s. 208.

33 I přes prvotní rozhořčení Mansvetova, že se „první číslo časopisu nikam nehodí“. Srov. LA PNP, 52/69/č. 3654.

34 *Izdatěl'stva i izdatěl'skije organizacii ruskoj emigracii 1917–2003 gg*, s. 208.

35 Ibidem, s. 209.

36 LA PNP, 52/69/č. 3848, výstřižek z novin.

37 *Izdatěl'stva i izdatěl'skije organizacii ruskoj emigracii 1917–2003 gg*, s. 210.

38 LA PNP, 52/69/č. 3646, Kopie dokumentu z 12. srpna 1923.

znam o společnosti Plamja se sídlem ve Varšavě, v ostatních zmíněných městech však ano.³⁹ Nabízí se tedy otázka, zdali ve Varšavě nakladatelství obchod založilo. Možné jsou obě varianty. Buď zde byl obchod, jenž byl otevřen později a nebyl výdělečně činný, nebo se ve Varšavě nacházel pouze sklad či pobočka, která knihy neprodávala.⁴⁰

Je podstatné zmínit, že ne všechny obchody byly založeny nakladatelstvím Plamja. Nakladatelství Naša reč, ze kterého Plamja vzniklo, totiž mělo několik svých zastoupení. Ta byla převedena na nakladatelství Plamja, které je dále rozvíjelo. V roce 1920 byl na Václavském náměstí v Praze otevřen obchod s knihami, kde měla Naša reč oddělení Russkaja izbuška. V roce 1922 založil B. V. Morkovin pobočku společnosti Naša reč v Berlíně a v témže roce v Mukačevu, Užhorodu a v pražské Ječné ulici.⁴¹ Nakladatelství Plamja tím získalo vcelku dobře rozvinutou síť prodejen, kterou nemuselo samo zřizovat. Byly v nich nabízeny kromě ruských knih i knihy české, dále noviny, kancelářské potřeby či pohlednice. Pouze berlínská pobočka nabízela ze širokého sortimentu výhradně knihy. Nejvyšší ztráty vykazovala pražská centrála, nejnižší ztráty pak pobočka v Brně. Nejméně zisku přinášela přešovská filiálka. Nakladatelství se také muselo vypořádat s nemalým schodkem spojeným s vydáváním časopisu *Ogni*. V bilancích je rovněž věnována pozornost investicím. Ty dosáhly v prvním roce činnosti 1 892 881,95 Kč.⁴²

První publikace vydalo nakladatelství více než dva měsíce od svého založení 26. května 1923. Nebylo to bezproblémové. Komplikace se týkaly především tiskárny. Ta přitom byla pro chod nakladatelství zásadní. Nakladatelství hledalo podporu všemi možnými způsoby. Vedlo např. jednání s YMCA-Press (Young Men's Christian Association). Pokud by otázka typografie nebyla uspokojivě vyřešena, nakladatelství by muselo zakázky posílat do Vídně a Berlína, což by cenu knih výrazně zvyšovalo a patrně tím snižovalo jejich prodejnost.⁴³

Ljackého vyjednávání lepších podmínek pro chod podniku pokračovala během celé jeho působnosti v nakladatelství. Nejdůležitější byla jednání v Itálii, kde bylo dosaženo dohody. Kromě ní byla po dlouhých jednáních uzavřena také smlouva se zástupci anglo-ruského kapitálu o zřízení společnosti s centrem v Londýně, jež by vydávala a distribuovala knihy nakladatelství Plamja přeložené z ruštiny a zřejmě i z češtiny do angličtiny. Podmínkou byl tisk knih v Praze. V letech 1924–1925 se též

39 LA PNP, 52/69/č. 3831, Kniha balance k 31. prosinci 1924.

40 LA PNP, 52/69/č. 3833, 52/69/č. 3834, Kniha balance.

41 Sergej Porfirjevič POSTNIKOV (ed.), *Russkije v Praze 1918–1928 gg.*, Praha 1928, s. 195.

42 LA PNP, 52/69/č. 3831, Kniha balance.

43 *Izdatel'stva i izdatel'skije organizacii russkoj emigracii 1917–2003 gg.*, s. 210.

jednalo o spolupráci s Paříží, což vzhledem k politickým vazbám mezi Francií a Československem velmi imponovalo nejen Ljackému, ale i představitelům československé vlády. Ačkoliv Ljackij podnikl kroky k zahájení spolupráce, informoval Beneše, že francouzská strana si jen těžko dokáže konkrétní spolupráci představit.⁴⁴ S francouzskou stranou nakonec skutečně žádná spolupráce navázána nebyla.⁴⁵ Podle zprávy podané Benešovi se rozvinula pouze s nakladatelstvím Stock A v Římě.⁴⁶

Ponecháme-li stranou další různorodá, obvykle neúspěšná jednání a zaměříme se pouze na činnost nakladatelství v úzkém slova smyslu, je nutné konstatovat, že pro nakladatelství byl značně nepříznivý počátek roku 1924. Zisky z filiálek klesly, výjimkou se stal pouze prosinec předešlého roku 1923. V únoru 1924 poznamenaly nakladatelství další velké ztráty, jež byly přisuzovány době po vánočních svátcích. Prodej v obchodě Russkaja izbuška v tomto měsíci klesl na minimum a situace nebyla lepší ani v ostatních provozovnách. F. S. Masvetov přesto uklidňoval Ljackého, že se celá nakladatelská činnost teprve rozvíjí a má se vyčkat, dokud se vše neobrátilo k lepšímu. Situace se však zásadně nezměnila, protože z jiného Masvetovova dopisu Ljackému datovaného 8. září 1924 vyplývá, že nakladatelství muselo přistoupit k úsporným opatřením a hledání nových finančních zdrojů.⁴⁷

Na počátku svého fungování vykazovalo nakladatelství Plamja značnou aktivitu, a to i přes veškeré ztráty a dluhy, ve kterých se zmítalo. Nakladatelství se rozšiřovalo do dalších zemí a měst od New Yorku, přes Charbin, Helsinky, Kaunas, Rigu až po Bělehrad. Otevření dalších poboček bylo plánováno v Paříži a v Londýně.⁴⁸ Za rok a půl činnosti bylo v nakladatelství Plamja vydáno celkem 86 knih,⁴⁹ většinou vědeckého nebo pedagogického charakteru vedle poválečných děl ruských autorů.⁵⁰ Najdeme mezi nimi historiky Sergeje Fjodoroviče Platonova, Ivana Ivanoviče Lappa, Venedikta Alexandroviče Mjakotina a Vladimira Alexandroviče Rozenberga, filozofy Ivana Ivanoviče Lapšina či Nikolaje Onufrijeviče Losského nebo přírodovědce Michaila Michajloviče Novikova.⁵¹ Je zajímavé, že v prvním ro-

44 LA PNP, 52/69/č. 4286, Nedatovaná a nesignovaná zpráva E. Benešovi.

45 I. ŠOMRAKOVÁ, *Jevgenij Alexandrovič Ljackij – Izdatel' ruskogo zarubežja*, s. 359.

46 LA PNP, 52/69/č. 3679, Kopie nedatované a nesignované zprávy E. Benešovi.

47 LA PNP, 52/69/č. 3677, Zpráva F. S. Masvetova Ljackému z 8. září 1924.

48 LA PNP, 52/69/č. 3679, Kopie nedatované zprávy E. Benešovi.

49 Ibidem. Pramen uvádí 60 vydaných publikací a dalších 60 čekalo na své vydání; I. Šomrakovová uvádí počet 80 vydaných knih a dalších 20 čekajících na brzké otištění.

50 LA PNP, 52/69/č. 3613, Dopis F. Richtera Ministerstvu zahraničních věcí z 8. ledna 1930.

51 Michaela ŘEHÁKOVÁ – Jiří VACEK – Zdeňka RACHŮNKOVÁ (eds.), *Práce ruské, ukrajinské a běloruské emigrace vydané v Československu 1918–1945: (bibliografie s biografickými údaji o autorech)*, sv. 3, Praha 1996, s. 1029–1037.

ce fungování nakladatelství zcela absentovala beletrie. V roce 1924 už ale byla vydána díla Konstantina Dmitrijeviče Balmonta, Mariny Ivanovny Cvetajevové, Dmitrije Sergejeviče Merežkovského či Karla Čapka.⁵²

Konečná fáze nakladatelství

Intenzivní nakladatelská činnost postupně vyčerpávala finanční prostředky, kterými nakladatelství disponovalo, což nutilo Ljackého k dalším žádostem o finanční podporu. Ljackij přitom vyzdvihoval Benešovi dosavadní působnost nakladatelství a zdůrazňoval společné zájmy – sblížení Slovanů a konkurenci Berlínu.⁵³ V dopise Ministerstvu zahraničních věcí poukázal na neúměrně vysoké investice, jimiž se snižovaly finanční prostředky, jež mělo nakladatelství k dispozici. Nakladatelství se postupně dostávalo do dluhů. Ty v roce 1924 podle oficiální zprávy dosáhly výše 4 milionů 760 tisíc Kč. Tato částka se s velkou pravděpodobností ještě zvýšila po vytištění knih, které byly dříve zařazeny do plánu. Proto se začalo uvažovat o zastavení činnosti a přenechání nakladatelského primátu Berlínu. Ministerstvo v reakci na problémy, v nichž se ocitlo, poskytlo nakladatelství podporu větším odběrem publikací, čímž mu umožnilo zachovat nejnutnější počet pracovníků. Další pomoc posléze nabídlo formou odkoupení knih za tři miliony korun.⁵⁴

Jedinou podmínkou, jíž přitom ministerstvo kladlo, bylo zřízení zvláštního orgánu, který by plně spolupracoval s redakční radou nakladatelství. To mělo do budoucna sbírat zprávy o knihách a periodických časopisech ve všech jazycích, organizovat výměnu publikací s jinými nakladatelstvími, provádět direktivy ministerstva a zajišťovat odesílání vlastních publikací. Tomuto orgánu mělo poskytnout místnosti a potřebný personál. Mělo rovněž každé dva měsíce podávat zprávu ministerstvu o jeho fungování.⁵⁵ Finanční podporu, kterou nakladatelství Plamja požadovalo, se nepodařilo v záznamech dohledat. Dne 29. července 1925 však J. Khyn po rozhovoru s V. Girsou informoval Ljackého o finanční pomoci ve výši jednoho milionu korun, kterou nakladatelství získalo od československé vlády.⁵⁶

Orientace v dobových archivních materiálech, které poskytují svědectví o fungování nakladatelství, není jednoduchá. Některé záznamy, jež by situaci vývo-

52 Ibidem, s. 1030–1036.

53 LA PNP, 52/68/č. 3679, Kopie nedatované zprávy E. Benešovi.

54 LA PNP, 52/69/č. 3613, Dopis F. Richtera Ministerstvu zahraničních věcí z 8. ledna 1930.

55 Ibidem.

56 LA PNP, 52/69/č. 2088, Dopis J. Khyna Ljackému z 29. července 1925.

je nakladatelství osvětlovaly, v Ljackého fondu chybí. Nicméně za určitý zdroj informací lze označit Ljackého nedatovanou zprávu Benešovi. Vzhledem k problémům, s nimiž se v této době nakladatelství potýkalo, je překvapivé, že jim ve zprávě nevěnoval žádnou pozornost. Zpráva je jako řada dalších dokumentů obhajobou nakladatelské činnosti a neustále se v ní opakují fráze zdůrazňující význam jeho činnosti pro budoucnost Ruska, nutnost odstranění hegemonie Berlína a spojení českých a ruských sil ve prospěch společného cíle, stejně jako vysokou úroveň redakční práce a tiskařské techniky. Heslem nakladatelství bylo podle Ljackého sblížení se slovanským kulturním světem.⁵⁷

Ljackij, jak bylo zmíněno, do zprávy nezahrnul potíže, naopak vyzdvihoval vyrovnání se s technickými a finančními problémy, které nakladatelství provázely od počátku jeho činnosti. Pokud by se, jak by se mohlo ze zprávy zdát, nakladatelství s překážkami vyrovnalo, muselo vzápětí narazit na další, které ho uvrhly do finanční pasti. Vleklé potíže totiž provázely nakladatelství po zbytek jeho existence.

V době, kdy finanční potíže nakladatelství rostly, ho jeho zakladatel Ljackij opustil. Dne 30. června 1925 adresoval Valné hromadě žádost, aby byl „osvobozen“ od jeho vedení, a to z důvodu nadměrného pracovního vytížení.⁵⁸ Bylo mu vyhověno. Tato skutečnost vešla ve známost 7. října 1925. Ačkoli se Ljackij rozhodl nakladatelství opustit, byl požádán, aby byl jako člověk s dlouholetými zkušenostmi i nadále nápomocen při organizaci nakladatelské činnosti.⁵⁹ Že se tak stalo, potvrzuje korespondence s J. Khynem a F. Richterem, která probíhala ještě v roce 1933.⁶⁰

Podle bilance z roku 1928 se nakladatelství neustále pohybovalo v záporných číslech. Zisk totiž nikdy nebyl tak vysoký, aby bylo možné splatit dluhy. Věřitelům nakladatelství v té době dlužilo přes tři miliony korun.⁶¹ Proto bylo rozhodnuto o likvidaci nakladatelské činnosti. Zachovány měly být pouze aktivity knihkupecké. Za účelem prodeje a dosažení alespoň nějakého zisku byly připravovány seznamy prodejních knih, a dokonce se hledal způsob navázání kontaktu se sovětským Ruskem. Ani to se ovšem nesetkalo s úspěchem.⁶² Od roku 1928 pracovalo nakladatelství v omezené míře, přitom však mělo na skladě nemalé zásoby ruských not a blíže nespecifikovaných dopisů. I přes útlum činnosti nakladatelství jeho obchod fungoval až do roku 1938 a samotné nakladatelství bylo zrušeno až o rok poz-

57 LA PNP, 52/69/č. 3670, Zpráva Ljackého E. Benešovi.

58 LA PNP, 52/69/č. 3690, Zpráva Ljackého Valné hromadě.

59 LA PNP, 52/69/č. 3621, Vyjádření Ministerstva zahraničních věcí.

60 LA PNP, 52/69/č. 2087–2094, Dopisy J. Khyna Ljackému.

61 LA PNP, 52/69/č. 3575, Zpráva k 20. únoru 1929.

62 Ibidem.

ději.⁶³ Podle zprávy ze zasedání Legiobanky se likvidace nakladatelství protáhla až do roku 1939.⁶⁴

Kdo nesl za obchodní neúspěch celého podniku zodpovědnost? Podle nesignovaného a nedatovaného dopisu neslo za odbornou a literární úroveň produkce odpovědnost Ruské vědecké kolegium (Русская ученая коллегия). Jediného viníka ovšem stanovit nelze. Na činnost nakladatelství měl vliv celý kolektiv jeho zaměstnanců.⁶⁵ Rovněž nelze zapomínat, že jeho činnost byla výrazně ovlivněna Ruskou pomocnou akcí (RPA), již bylo nakladatelství součástí. Jelikož nebylo nakladatelství schopné fungovat bez státní pomoci, záviselo na dotacích ze strany československé vlády. Do roku 1926, jež je vrcholem RPA, byla finanční podpora nakladatelství velmi vysoká. Od roku 1926 se již RPA rušila, což se projevilo snížením dotací, bez kterých nakladatelství nemohlo uskutečňovat tisk. Zásadní bylo také spojování nakladatelství s politikou státu. V neposlední řadě byla finanční stránka nakladatelství zjevně podceněna, protože i přes to, že se neustále pohybovalo v záporných číslech, vynakládalo vysoké finanční částky na jeho fungování. Zadlužování neustále narůstalo. Nejednalo se jen o jednu, nýbrž o celou sérii příčin, kvůli nimž nakladatelství nemohlo dále existovat.

Závěr

Nakladatelství Plamja bylo svého času předním nakladatelstvím ruského exilu v Československu. V prvních letech jeho existence se v počtu publikací dokonce řadilo k těm nejproduktivnějším a v mnoha ohledech se vyrovnalo i zahraniční konkurenci. Zakladatelem a vedoucím nakladatelství byl v letech 1923–1926 ruský emigrant, profesor Jevgenij Alexandrovič Ljackij. Ze zjištěných informací stál Ljackij u zrodu nakladatelství a vedl ho první tři roky. Před vznikem společnosti Plamja se pro ni snažil získat výhodné podmínky a jednal v Československu s několika institucemi. Činnost nakladatelství ovšem nebyla kontinuální a kvůli přemíře aktivity v prvních třech letech se dostalo do dluhů, jež ho postupně přivedly k zániku. Nemalý podíl na zkáze nakladatelství měl způsob financování prostřednictvím československé vlády. Posledním úspěšným rokem nakladatelství byl rok

63 I. ŠOMRAKOVA, *Jevgenij Alexandrovič Ljackij – Izdatel' russkogo zarubežja*, s. 362.

64 Zdeněk SLÁDEK a kol., *Dokumenty k dějinám ruské a ukrajinské emigrace v Československé republice (1918–1939)*, Praha 1998, s. 107.

65 LA PNP, 52/69/č. 3740, Nesignovaný dopis z 30. prosince 1929.

1926, kdy RPA dosáhla vrcholu. Finanční prostředky z ní plynoucí však nebyly bezedné, a když začaly klesat, nakladatelství nemělo sílu tuto situaci řešit.

Na Ljackého osobu lze nahlížet různě. Přispěl k rozvoji nakladatelství činnosti a za svého života založil hned tři nakladatelství. Je zajímavé, že nakladatelství nespojuje pouze osobnost jejich zakladatele, ale i jistá jednota názvů. Prvním jím založeným bylo ruské nakladatelství Ogni, poté se Ljackij během pobytu v emigraci „na severu“ inspiroval jeho názvem a švédské nakladatelství pojmenoval Severnyje ogni. Nakonec vzniklo československé nakladatelství, jež bylo pomyslným pokračovatelem nakladatelství švédského, a Ljackij je nazval Plamja. Za jeho působnosti nakladatelství Plamja vzkvétalo, je ale otázkou, zda měl na této skutečnosti podíl pouze on. V redakčním kruhu působily další osobnosti, o tisku nerozhodoval sám, ale k tomu zřízený zvláštní orgán. Co nelze Ljackému upřít, je vedení korespondence s autory. K rozmachu nakladatelství v letech 1921–1926 významně přispěla československá vláda nemalou finanční sumou. Zároveň však byla silná finanční závislost na vládě jednou z příčin, proč nakladatelství nakonec zaniklo. Finanční podpora se totiž snižovala a nakladatelství bez ní nebylo schopno existovat. Možná k tomu přispěla skutečnost, že způsob Ljackého komunikace se státními činiteli a orgány byl naplněn opakujícími se klišé a zjevnou frázovitostí.⁶⁶

⁶⁶ LA PNP, 52/69/č. 3670, 3679, 4286.

SUMMARY

Before his emigration from Russia Jevgenij Alexandrovič Ljackij carried out publishing activities, which resulted in establishment of the Ogni Joint Stock Company. In Finland, where he moved initially in 1917, he initially acted in the interests of the Russian publishing house, but in the end he established a new company in Sweden called Severnyje ogni. This subsequently brought him to Czechoslovakia. Ljackij visited Prague with the goal of analysing the book market abroad and he settled in Prague permanently as a result of support from the Czechoslovak government and an offer from Charles University. He initially acted in the interests of the existing company, as he had earlier in Finland, but he then established a new publishing house, his third – Plamja. It originated as a result of expansion of the activities of the Naša reč Company owned by Boris Vladimirovič Morkovin, with the understanding that a number of other Russian émigrés joined the editorial group. Plamja had several branches, some of which were taken on from the Naša reč publishing house from which it expanded. It collaborated with many important authors. However, his intensive work gradually saw him fall into increasing debt. The last successful year was 1926, which was related to the culmination of the Russian Aid Action (RAA). Subsidies in relation to the RAA subsequently began to dry up, which resulted in the closure of the publishing house. Ljackij abandoned it immediately afterwards, but he continued to express interest in its further activities. During its last years the publishing house printed a minimum of publications. It fell into enormous debt and its activities were gradually restricted. The Plamja publishing house was closed in 1939, 16 years after it was established.

STUDIE

Soviet Marxist Perceptions of Religion: Ideological, Legal, and Pragmatic Perspectives*

WEI WANG

Nankai University, Faculty of History, Tianjin, China

Soviet Marxist Perceptions of Religion: Ideological, Legal, and Pragmatic Perspectives

This article explores the Soviet Marxist perceptions of religion, based on an examination of Marx's theory of religion. Central to the classical Marxist theory of religion is the atheist worldview, which deems that it is not religion that creates man but man who creates religion. Although Marx believed that religion was 'the opium of the people' and a powerful device whereby the ruling class manipulated the working class, Marx did not favour the forcible destruction of religion. He was cognizant of the benign social and cultural dimensions of religion, which were useful to individuals and social groups before religion would eventually 'wither away'. As the first state to put the Marxist theory of religion into practice, the Soviet Marxist understanding of religion and the Soviet policy towards the Russian Orthodox Church had considerable influence on other socialist states such as China. By analysing Lenin's and Stalin's work on religion, and the legislation and regulations concerning religion in the Soviet Union, this article demonstrates that the atheist struggle against religion was considered by the Soviet

* The author would like to acknowledge the support from the Tianjin Philosophy and Social Sciences Fund (TJSL 15-002).

Union to be an important component of the ‘class-struggle’ and a prerequisite for the ‘proletarian dictatorship.’ The article also suggests that the making of the Soviet policy towards religion was not exclusively driven by atheist communist ideology, but had a strong element of pragmatism when the regime needed the support of believers, especially in turbulent times of economic crisis, war and expansion during the Second World War and in its immediate aftermath.

Key words: Marxism, USSR, Lenin, Stalin, religion

Introduction

As arguably one of the most controversial but least understood aspects of the Soviet Union,¹ the Soviet Marxist perceptions of religion had significant ramifications around the world in the twentieth century and beyond. Western-based scholarship on the Soviet perspective on religion is often limited to examining specific details of Soviet religious policy, religiosity in Russia before and after the October Revolution, and religious persecution in the Soviet Union, without fully examining the fundamental Soviet Marxist doctrine on religion that underpins the Soviet policy. Until the last quarter of the twentieth century, church-state relations had been on the fringe of Russian historical studies.² In the existing literature, important observations by contemporary Western and Eastern diplomats and intellectuals on the Soviet Marxist perceptions of religion have been neglected.

The Soviet interpretation of Marxist theory of religion had been closely watched in the West and the East alike. A juxtaposition of contemporary Western and Eastern observations on Soviet policy on religion will be indispensable for reconstructing a more comprehensive picture of Soviet Marxist perceptions on religion. Mainstream Western media generally criticized Soviet atheist views on religion, which they claimed would unavoidably lead to persecutions of religion. But some Western intellectuals who had ‘a desire to see in Russia all the qualities that the Western democracies lack,’³ such as the playwright and Nobel laureate George

1 Zongping WANG, “Religious Issues in the Soviet Union,” *Shanghai Zhoubao (Shanghai Weekly Review)* 4 (1941), no. 19: 555–557.

2 Д. Б. ПАВЛОВ, “Русская православная церковь, государство и общество первой четверти XX века в зарубежной историографии,” *Rossiiskaia istoriia* (2011), no. 5: 163–172.

3 Fintan O’TOOLE, “Why George Bernard Shaw had a Crush on Stalin,” *New York Times*, September 11, 2017.

Bernard Shaw (1856–1950), viewed Soviet policy towards religion positively. In China, the New Culture Movement of 1910s and 1920s, which exalted science and provided a basis for the Anti-Christian Movement in the 1920s, made the Chinese less critical and more receptive than Westerners to Soviet Marxist perceptions of religion.

By tracing the ideological, legal and pragmatic perspectives of Soviet Marxist perceptions of religion and juxtaposing the long-neglected observations by contemporary Western and Eastern diplomats and intellectuals on Soviet church-state relations, this article aims to make a nuanced reassessment of Soviet Marxist theory of religion in a global context. The article starts by highlighting key areas of classical Marxist theory of religion through the views of Karl Marx. It then examines the Soviet Marxist understanding of religion and explores the Soviet policy towards the Russian Orthodox Church, which was the embodiment of such understanding. The focus is on Lenin and Stalin's work on religion. Some major points of Lenin's perception of religion will be analysed, such as the strict separation of church and state, the firm belief in 'scientific atheism', and, more importantly, the necessity of the forcible destruction of religion. It will also survey the Soviet legislations and regulations on religion that embodied the Soviet Marxist theory. Finally, the pragmatic concerns of the Soviet Union that explained for the change of its religious policy will be discussed.

I. Karl Marx's Perceptions of Religion

Regarding the essence of religion, Marx's clearest expression of atheism was expounded in his article *Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right*, which was written in 1844. In this article, Marx agreed with the criticism of atheists that 'man makes religion, religion does not make man'. For Marx, there was no God. 'Religion is indeed the self-consciousness and self-awareness of man who either has not yet attained to himself or has already lost himself again.'⁴ Marx thought that religion was epiphenomenal and the religious world was the reflex of the real world.

Marx's atheism was based on materialism. He looked beyond the spiritual world on which most theologians fixed their eyes and examined the temporal world to find the origin and essence of religion instead. In this respect, the theolo-

⁴ Karl MARX, "Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLELLAN (Oxford: Oxford University Press, 2000), 71.

gian and materialist Ludwig Feuerbach (1804–1872) had a profound influence on him. Feuerbach's main thesis was: 'God was merely a projection of human attributes, desires, and potentialities. Once human beings realised this, they would be in a position to appropriate these attributes for themselves by realising that they had created God, not God them, and thus be in a position to restore to themselves their alienated "species-being" or communal essence.'⁵ According to Feuerbach, it was not spirit, but the sum of material conditions of any time that was the driving force of history. Furthermore, material distress caused men and women to seek solace in an inner ideal that was beyond this world and that would reward their pain forever with bliss; but this immaterial world of religion was a human invention. For Feuerbach, 'we are what we eat (der Mensch ist, was er isst)'.⁶

Marx properly borrowed from Feuerbach the expression of the theory that 'God is illusion whereby man makes himself divine'.⁷ More importantly, he brought religion down from its pedestal and rejected the agnostic idea that there were things beyond human understanding. For Marx, religion was not a myth and was originally subject to human understanding. According to Marx,

Religion is the general theory of this world, its encyclopaedic compendium, its logic in popular form, its spiritual point d'honneur, its enthusiasm, its moral sanction, its universal basis for consolation and justification. It is the imaginary realisation of the human essence, because the human essence possesses no true reality. Thus, the struggle against religion is indirectly the struggle against the world whose spiritual aroma is religion.⁸

Another demonstration of Marx's atheism was his view on the future of religion. Marx was saliently optimistic about the final disillusion and extinction of religion. It was Marx's belief that religion was an invention by man that was geared to the human need. As soon as such need ceases to exist, religion vanishes. Marx contended that 'for several hundred years religious authority had been falling progressively into decay. Religion would disappear altogether when practical human

5 David McLELLAN, "Introduction," in *Karl Marx: Selected Writings*, 6.

6 William LLOYD NEWELL, *The Secular Magi: Marx, Freud, and Nietzsche on Religion* (New York: The Pilgrim Press, 1986), 14.

7 Owen CHADWICK, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1975), 54.

8 K. MARX, "Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," 72.

relations became completely rational'.⁹ Marx contended that religion would 'wither away' in the end which was an automatic and spontaneous process rather than one brought about by force purposefully and militantly.

In comparison to the ideas of other thinkers of his time, Marx's atheism was particularly radical. The church historian Owen Chadwick noted in the 1970s, 'Jewish people, emerging into the light after centuries of injustice, were naturally among the radical leaders of Europe'.¹⁰ Indeed, in terms of the critique of religion, Marx, a Jew, took the lead in nineteenth century Europe, as his theory on the essence of religion was a symbolic representation of radicalism. The philosopher Isaiah Berlin also supported this view by saying that Marx displayed a 'contempt for compromise or gradualism as modes of escape from the necessity of drastic action'.¹¹

The purpose of Marx's critique of religion was to awaken the people who were fooled by the illusion that they created and named 'religion' and to urge them to seek their true reality. He explicitly rejected the idea of theism and unleashed a fierce attack on the religious establishment. As he wrote in the introduction to *Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right*, 'Man has found in the imaginary reality of heaven where he looked for a superman only the reflection of his own self. He will therefore no longer be inclined to find only the appearance of himself, the non-man, where he seeks and must seek his true reality.'¹²

It is incorrect, however, to assume that Marx had a militantly atheist view of religion and would have supported extreme policies to wipe out religion had he lived long enough to see the embodiments of his communist theory in Soviet Russia and China. It is even more detrimental to use Marx's words as justification for such military actions against religion. However, radicalism does not necessarily translate into militant practices. The chief cause for this is that Marx's theory of religion is more complicated and comprehensive than simply being atheistical and radical.

To discern how religion interacts with politics and what its place in society is important, as Marx conceived, for two chief reasons. Firstly, Marx was a relational thinker and took a holistic view of the world. For him, religion could not be properly studied without being put into the bigger picture of society where it was

9 Delos B. McKOWN, *The Classical Marxist Critique of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky* (Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 12.

10 O. CHADWICK, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*, 49.

11 Isaiah BERLIN, *Karl Marx, His Life and Environment* (London: Oxford University Press, 1963), 19.

12 K. MARX, "Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," 71.

created and functioned. Similar to his 'Young Hegelian' colleagues such as Bruno Bauer (1809–1882) and Ludwig Feuerbach, Marx 'found it impossible to treat of religion separately from politics'¹³ and thought that religion should be criticised within the critique of politics.¹⁴ Secondly, it is also a reflection of Marx's materialistic approach, which treats religion as a secular issue. Marx explained that 'religion has no content of its own and does not live from heaven but from earth and falls automatically with the dissolution of the inverted reality whose theory it is'.¹⁵

Marx thought that the very idea of the Christian state was hypocritical. What makes a political democracy Christian is the fact that in it man, not only a single man but every man, counts as a sovereign being; but it is man as he appears uncultivated and unsocial, man in his accidental existence, man as he comes and goes, man as he is corrupted by the whole organisation of our society, lost to himself, sold, given over to the domination of inhuman conditions and elements – in a word, man who is no longer a real 'species-being'.¹⁶

Borrowing Feuerbach, Marx used the term 'species-being' to express the idea that man should be distinguished from animals in being conscious of himself as one of a species. For him, the religious contamination would prevent man from realising the true nature of his existence. He said: 'The fantasy, dream and postulate of Christianity, the sovereignty of man, but of man as an alien being separate from actual man, is present in democracy as a tangible reality and is its secular motto'.¹⁷

Marx took issue with the newspaper *Der Rheinischer Beobachter* for claiming that the bourgeoisie was incapable of resolving the social question but that a Christian state such as Prussia could do so provided it put into practice the social principles of Christianity. Marx's denunciation of Christianity was vehement as he considered that Christianity was essentially reactionary and used by the declining feudal aristocracy to combat the bourgeoisie.¹⁸ According to him, 'the social principles of Christianity preach the necessity of a ruling and an oppressed class, and for the latter all they have to offer is the pious wish the former may be charitable.' 'The social principles of Christianity declare all the vile acts of the oppressors

13 David McLELLAN, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London: Macmillan, 1969), 20.

14 Karl MARX, "Articles for the *Rheinische Zeitung*," in *Karl Marx: Selected Writings*, 28.

15 Ibidem, 28.

16 Quoted in: O. CHADWICK, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*, 56.

17 Karl MARX, *Early Texts*, 99; quoted in: Ibidem.

18 David McLELLAN, *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity* (Basingstoke and London: Macmillan Press, 1987), 23.

against the oppressed to be either a just punishment for original sin and other sins, or trials which the Lord, in his infinite wisdom, ordains for the redeemed.¹⁹

Although Marx is given the title of a 'secular magus' by William Lloyd Newell, secularism was not the ultimate aim that Marx aspired to achieve by criticising religion. For Marx, such a goal was hypocritical and apparently not ambitious enough. Secularism can mean many things. The secularism that Marx was responding to included the separation of church and state, as well as the restriction of private religion from entering into the public, and especially the political, life. It is also a mode of the church-state relationship that many countries in the West such as the United States have adopted. Marx thought that such secularism, although it represented progress compared to the Christian state, was not radical enough and could not solve the dire problem that human beings suffered from.

Marx's critique of secularism in its narrow sense is of particular importance for understanding why Lenin was not satisfied by the 1905 Russian Revolution and the principle of separation of church and state established in its wake by the Russian bourgeoisie and why he called for a more drastic change by bringing down the churches. Marx rejected this secularism in its narrow sense in his criticism of his former mentor Bruno Bauer on the Jewish question. As it was through the debates on the Jewish Question that Marx addressed the fundamental questions of the relations between religion and society, this section will examine the course of this debate. The question itself was relevant to a number of questions that shifted Marx's intellectual path, and in particular marked Marx's shift from the criticism of religion to the criticism of society.

In nineteenth century Prussia, 'the most flexible form of opposition between Christian and Jew is the religious opposition.'²⁰ In Bruno Bauer's view, this opposition could only be done away with was by making it impossible. The only way to make it impossible was by abolishing religion. Thus, Bruno Bauer thought that for the Jews in Prussia to gain political emancipation, the precondition was that the Jewish people abandon their religion which was Judaism while the Prussian state abandon its religion which was Christianity. Bauer anticipated such a consequence: 'As soon as Jew and Christian recognise their opposed religion as merely different stages in the development of the human spirit, as different snake skins that history has cast off, and recognize man as the snake that used the skins for

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Karl MARX, "On the Jewish Question," in *Karl Marx: Selected Writings*, 48.

covering, then they will no longer be in religious opposition but only in a critical, scientific, human opposition.²¹

Marx argued that Bauer was fatally flawed in as much as he equated the political abolition of religion to the abolition of all religion. He summarised Bauer's position as, 'Bauer thinks that if you disestablish all the churches you will weaken and throttle religion.'²² On the contrary, so religion will live again. Of itself political freedom creates neither social freedom nor freedom from religion. And this proves the weakness in the idea of political emancipation. It does not do enough. Jews can be politically free and still devout Jews – therefore political freedom is not human freedom. Not just the political structure but the whole inward essence of society needs changing.²³

Marx found the theory of Bruno Bauer to be in fundamental error given the example of the United States where 'a constitution might be secular while religions flourished among its people.'²⁴ From the seemingly perfect picture that Bruno Bauer created, he discovered that something had been misstated in the theory of the relation between state and society and the way in which the place of religion in society is conceived. While Bauer supposed that if you give every man civic rights you will get justice, Marx distinguished the structure of society from the structure of the state. From the example of the United State, Marx found that 'political emancipation means the power of the bourgeois. A state can be free without most of its citizens being free. And a state which is free will be best of all for religions and not worst. A democratic state, though outwardly secular, may be inwardly religious, because religion is the ideal, "unsecular consciousness", of its citizens.'²⁵ Thus, the secular state and this mode of church-state relations, which later proved to be popular in many Western countries, was rejected by Marx as he deemed that it was too narrow and hypocritical in terms of the rights given to the people. Nevertheless, the real significance of the debate on the Jewish question was that it allowed Marx to form the question of religion in a way that enabled him to discern the difference between political freedom and human freedom, and to realise that what he really supported, which was humanism.

Marx rejected the Christian state and secularism in its narrow sense. It is evident that Marx was hostile towards religion and his critique of religion was con-

21 Ibidem.

22 O. CHADWICK, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*, 56.

23 Ibidem, 57.

24 Ibidem.

25 Ibidem.

siderably more radical than that of many theorists of his time who targeted the church establishment exclusively and aimed at the political emancipation of the bourgeois class. But does this mean that Marx would have supported the communists in bringing down the churches by force if he had lived long enough to witness the communist revolutions in Russia and China? Some famous church historians such as Reinhold Niebuhr held the position that Marx had an extreme position which could be counted as a 'quasi-religion', and that this position was the cause of the fanatical policies of the Soviet Union aimed at bringing down the church.²⁶ However, David McLellan and Delos McKown held that there was a humanistic side of Marx's theory on religion. This article accepts the second view and considers the legacy of Marx's theory of religion complicated. As John Lewis noted, 'Marx was relentless in his hostility to religious beliefs, practices, and institutions, but beyond using the spoken and written word he neither practiced nor advocated tactics designed to destroy religion forcibly.'²⁷

Marx's radicalism did not involve answering the question of whether to use force or not. Marx's major concern was with human emancipation, which had deeper and wider implications than political emancipation. Marx was radical in the sense that he did not conceive the critique of religion as an end in itself but as one of the aspects of human emancipation. In Marx's own words,

To be radical is to grasp the matter by the root. But for man the root is man himself. The criticism of religion ends with the teaching that man is the highest essence for man.²⁸

Indeed, Marx's views as a humanist were at the heart of his early writings on religion which frequently depicted the pursuit of a society without the chains of religion and human beings freed from the predicament that religion played a part in forming. The centre of Marx's concern, as of Feuerbach's, was man – his freedom and his fulfilment; and this, as many contemporary Marxists are recognising, was not only Marx's starting point, but the central concern of his life. As the Austrian Marxist, Ernst Fischer, puts it: 'Marx's thought underwent many variations in the course of his life, but what had served as his starting point remained intact: the pos-

26 Karl MARX – Friedrich ENGELS, *On Religion* (New York: Schocken Books, 1974), xii–xiv. (Introduction by Reinhold Niebuhr.)

27 John LEWIS, *The Life and Teaching of Karl Marx* (New York: International Publishers, 1965), 166.

28 K. MARX – F. ENGELS, *On Religion*, 50.

sibility of the whole, total man... Religion, atheism, communism were, for Marx, stages of features of development rather than its goal. The goal was positive humanism, the real life of man...The starting point of religion is God. Hegel's starting point was the State. Marx's was man.²⁹ The most significant fact that distinguished Marx from his contemporary thinkers was that he transferred the criticism of religion from heaven to earth. The logic is this: Marx envisaged that 'the abolition of religion as the illusory happiness of the people is the demand for their real happiness. The demand to give up the illusions about their condition is a demand to give up a condition that requires illusion. The criticism of religion is therefore the germ of the criticism of the valley of tears whose halo is religion.'³⁰ Thus the criticism of religion becomes a criticism of society. It is therefore the task of history, now the truth is no longer in the beyond, to establish the truth of the here and now. The first task of philosophy, which is in the service of history, once the holy form of human self-alienation has been discovered, is to discover self-alienation in its unholy forms. The criticism of heaven is thus transformed into the criticism of earth, the criticism of religion into the criticism of law, and the criticism of theology into the criticism of politics.³¹

As Marx focused later on how to bring about changes in social and economic conditions for human emancipation, he simply ceased to discuss the issue of religion, which explained why he said little about religion in his later years. It is incorrect to assume that Marx believed the overcoming of religion would serve as a precondition for the triumph of communist revolution. He suggested that religion would 'wither away' with the realisation of communism. Obviously, he considered this a spontaneous process. As David McLellan remarked, 'since the fundamental alienation was an economic one, the abolition of it would cover other alienations including the religious alienation, thus, the detour via overcoming religion would 'no longer be necessary'.³² This is a crucial point of Marx's theory on religion, which had been misinterpreted in the Soviet Union as the Communist Party of the Soviet Union (CPSU) conceived that the overcoming of religion provided the prerequisite for the realisation of communism. Thus, it is not surprising that religious establishments had been fiercely attacked by the CPSU.

29 Ernst FISCHER, *Marx in His Own Words* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), 20–21.

30 K. MARX, "Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," 72.

31 Ibidem.

32 D. McLELLAN, *Marxism and Religion*, 18.

When tracing the phases that Marx went through in the development of his theory on religion, Owen Chadwick noted that: 'Marx's age of philosophic materialism began during 1843. Marx started by arguing, or at least by assuming, that religion was untrue. During 1843, the truth or untruth of religion ceased to matter. The controversies conducted so passionately by Bruno Bauer ceased even to be relevant. What mattered now was not the truth of religion but its social function.'³³ As has been demonstrated above, after delivering a bitter attack on the essence of religion, Marx shifted his focuses. To achieve the real liberation which was the liberation of human beings from the pains that they suffered in contemporary society, he focused criticism instead on the social and economic conditions that formed humanity's predicament. He believed that the religious problems could be settled automatically in the future as religion would simply 'wither away' when changes in social and economic conditions were brought about as a result of 'class struggle'. Thus, although Marx started his intellectual career by criticising religion, this topic ceased to be important for him when he became older and thus it is not surprising that little on religion can be found in Marx's later writings.

An important question remains unanswered: What is Marx's view on how to treat religion in contemporary society in terms of specific policies? It is true that Marx's criticisms on religion were mainly aimed at Christianity in contemporary Germany. But he did not explicitly say how to treat it. If he had lived long enough to see the embodiment of his communist theory in Soviet Russia, which he did not imagine would happen so soon, albeit he showed an interest in examining Russian society at the end of his life, what kind of advice would he give to the communist leaders regarding how to formulate policy towards the Orthodox Church? This is impossible to discern because he simply did not imagine it would be a question.

What is possible is to further our knowledge of Marx's attitudes towards religions in contemporary society by examining Marx's views on the functions of religion, since he did not give any specific answers with regards to the treatment of religion. Clearly, Marx envisaged that there were negative sides as well as positive sides of religion that functioned in a society. Delos McKown noted in his book *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky* that a significant aspect of Marxist theory of religion is its perception of the functions of religion.³⁴ He concluded that there are four major functions of religion that Marx discussed, namely the spontaneous, the manipulative, the reflective and the miscella-

33 O. CHADWICK, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*, 54.

34 See D. MCKOWN, *The Classical Marxist Critique of Religion*.

neous functions. This section focuses on the two most significant aspects: manipulative and consolatory.

In Marx's opinion, religion is not simply a form of self-deception, but also 'a powerful device whereby the ruling class manipulates the working class'.³⁵ In this, it is obvious that Marx was commenting on one of the major functions of religion in his time, where he saw that the class struggle was a common phenomenon in history and was particularly evident in his time. In a society that featured class struggle, religion was a weapon different from any other weapon because it appeared to be sacred, and was therefore considerably powerful. It covered greed in a sacred cloak and helped to set up orders in society. As Marx wrote for the newspaper *Rheinische Zeitung*, 'religion acquires a polemical bitterness impregnated with political tendencies and becomes, in a more or less conscious manner, simply a sacred cloak to hide desires that are both very secular and at the same time very imaginary'.³⁶

This aspect of the functions of religion had been used by Soviet Communists for a time when they needed justifications for tearing down the churches. They failed to envisage a more comprehensive picture of Marxism. In fact, if religion can be used as a tool for some cause, then it has been used not just by the ruling class but by those who are ruled as well. Marx acknowledged that religion had also been used by the suppressed class against the ruling class. Early Christianity was a way for the people to stand against the ruling class and contained elements of primitive Communism. Marx also argued that Christianity helped Capitalism to flourish, which was a point that Engels also supported and that was later elaborated by the sociologist Marx Webber in his famous work *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.³⁷ However, perhaps due to the dire political situation, Lenin did not appreciate the complexity of Marx's theory on the functions of religion and only endorsed the view that religion had been used by the exploiting class to suppress the exploited class.

The theologian Delos McKown noted that the most important function Marx discussed was the consolatory-palliative function of religion. We need to go back to Marx's celebrated saying on the essence of religion in the 'Introduction to

³⁵ Ibidem, 18.

³⁶ K. MARX, "Articles for the *Rheinische Zeitung*," in *Karl Marx: Selected Writings*, 22.

³⁷ See Max WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London and New York: Routledge 2001).

the critique of Hegel's Philosophy of Law', because this paragraph can be read in more than one sense:

Religious distress is at the same time the expression of real distress and the protest against real distress. Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, just as it is the spirit of a spiritless situation. It is the opium of the people.³⁸

It is obvious that Marx had sympathy for people who suffered from real pain in the world. He did not mock religion because it was needed by those people who were unable to escape from the world that they were trapped in and unable to find themselves as 'species-beings.' For Marx, such a thing as religion might not necessarily be bad for the time being. As Owen Chadwick commented: 'Marx thought religion a mistake, an illusion. He passed through a phase of hating it. He did not scorn or mock it. It was the consolation without which the people in its predicament could not live.'³⁹

II. The Soviet Marxist Perceptions of Religion

The first communist country that put Marx's theory of religion into practice was the Soviet Union (1917–1991). It should be noted here that though this section refers to 'religion' as a conception that includes different religions in the Soviet Union, especially when the laws examined used the term as an abstract concept, the focus is on the Russian Orthodox Church because it was far the most influential in the pre-Soviet era and was the principal target of the majority of the Soviet legislation and regulations concerning religion.

In common with Marx, Lenin held an atheist worldview and deemed that religion was created by men rather than men by religion. Unlike Marx, Lenin was not only a theorist, but also a practitioner of Marxism, a fighter against the 'oppressing class', and a builder of the communist state. What Lenin faced was not just the abstract concept of religion, but tangible attacks from the Orthodox Church as well as from the 'opportunists' within the CPSU who held different views on religious issues and who fought for political domination of the communist party. Thus,

38 K. MARX – F. ENGELS, *On Religion*, 42.

39 O. CHADWICK, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*, 50.

it is not surprising that in the spiritual battlefield between communism and religion, and in the political battlefield between the Bolsheviks and the 'oppressors' and 'opportunists', Lenin took a radical stance on religion: the atheist struggle against religion, with the ultimate purpose of exterminating religion, was an important component of the 'class-struggle' and a prerequisite for the 'proletarian dictatorship', and thus must be carried out without hesitation.

Lenin fully embraced the atheist worldview and explained the origin of religion from a purely materialistic point of view. Though hailed as the successor of Marx, unlike Marx who acknowledged some positive aspects of religion, such as its consolatory function, Lenin radically criticised religion and rarely mentioned any positive aspect of it. Lenin's radicalism was twofold: first of all, he contended that religion was a tool of the oppressors to oppress the proletariat. It follows that religion and religious establishments should be demolished. Secondly, he believed that the proletariat should not wait quietly for religion to 'wither away' in the distant future, but should actively bring it about.

When speaking of the origin and essence of religion, Lenin said:

Religion is one of the forms of spiritual oppressions which everywhere weigh upon the masses who are crushed by continuous toil for others, by poverty and deprivation. The helplessness of all the exploited generates a belief in a better life after death, even as the helplessness of the savage in his struggle with nature gives rise to a belief in gods, devils, miracles, etc.⁴⁰

Intellectually, the element of secularism contained in Lenin's explanation of the essence of religion mirrors the conviction of the major thinkers of late nineteenth century Russia. Adrien Dansette rightly pointed out that the advance of atheism in Russia was not exclusively a product of communism. It was to a large extent the result of the industrial revolution, which affected most parts of Europe and influenced many Russian intellectuals long before Lenin.⁴¹ But the existence of atheistic non-belief in pre-revolution Russia should not be overestimated. Although anti-religiosity and anti-clericalism became common among the radical intelligen-

40 Vladimir I. LENIN, "Socialism and Religion," *Novaya Zhizn*, no. 28, December 16, 1905, in *Religion*, V. I. LENIN (London: Martin Lawrence Ltd., 1931), 11.

41 Adrien DANSETTE, *Destin du Catholicisme Français 1926-1956* (Paris, 1957), 46. Quoted in Walter KOLARZ, *Religion in the Soviet Union* (London: MacMillan & co. Ltd.; New York: St. Martin's Press, 1961), 2.

tsia towards the end of the 19th century, no sustained effort to promote atheism ‘as an independent goal’ took shape.⁴²

What theoretically distinguished Lenin from the previous Russian thinkers was that he pointed out that religion was used by the oppressors to fool the proletariat class and subsequently placed the criticism of religion in the context of ‘class struggle’. Whereas for Marx, it was necessary to criticise religion because it stood in the way of capitalist revolution as religion was a symbol of feudalism, for Lenin, the target of class struggle was not just feudalism but also ‘even the most democratic and republican bourgeoisie and petty bourgeoisie’⁴³ who had continued using religion to fool the masses just like the feudalist class. A salient example is Lenin’s interpretation of Marx’s renounced saying that ‘religion is the opium of people’. Though ‘opium’ can be considered both a poison used by the ruling class for fooling the people, and a medicine for consoling the people who suffer in the temporal world, which is envisaged by many contemporary Chinese Marxist scholars of religion who focus on the social functions of religion in order to justify the existence of religion in a socialist society, Lenin merely mentioned the negative side of religion. According to him,

Religion...is a product of a society where the class struggle goes on. It is a degrading superstition because, recognizing the existence of Almighty God and His Providence and teaching man to trust Him and be resigned to his lot, it lends itself easily to use by the exploiters in their struggle with the toilers.⁴⁴

Lenin’s radicalism also lies in the fact that he called for the people to quicken the pace of the extermination of religion by means of propaganda. He remarked:

The final emancipation of the toiling masses from religion will occur only after the proletarian revolution, only in a Communist society. This, however, is not a reason for postponing the propaganda for

42 William B. HUSBAND, *Godless Communists: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2000), 34.

43 Vladimir I. LENIN, “Revolution: Bourgeois or Proletarian?,” in *Marxism: Essential Writings*, ed. David McLELLAN (Oxford: Oxford University Press, 1988), 152.

44 Serge BOLSHAKOFF, *The Christian Church and the Soviet State* (London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York: the Macmillan Company, 1942), 39.

Atheism. Rather does it emphasise its urgency in subordinating to the general needs of the working class struggle.⁴⁵

In his *Socialism and Religion* written in 1905, Lenin noted 'religion is one of the forms of spiritual oppression which everywhere weigh upon the masses who are crushed by continuous toil for others, by poverty and deprivation'.⁴⁶ In the specific circumstances of Russian society, Lenin's hostility was not exclusively directed at the abstract conception of religion, but also at the Russian Orthodox Church and the church-state relationship that existed during Tsarist times, characterised by a close co-operation between the Church and state.

The question of why the Tsarist mode of church-state relationship was not tolerated by Lenin cannot be answered without assessing the Russian Orthodox Church's position in the Tsarist society. The Russian Orthodox confession was the official religion. According to Tsarist statistics, approximately 69.9 per cent of a total of 163 million Russians were Orthodox believers.⁴⁷ Underpinning the Tsarist rule was the Byzantine principle of the 'symphony of the temporal and spiritual authority'.⁴⁸ It is apparent that the Church was closely associated with the ruling class in Tsarist times because the Church was the primary source of moral authority.⁴⁹ As Boris V. Titlinov pointed out, gradually losing both independence and legal equality when Tsarist government adopted the Byzantine model caesaropapism, the church was transformed into a state bureaucracy.⁵⁰

Although exacerbated by the new law of April 17, 1905 on religious toleration, the Russian society had become more religiously pluralistic and fragmented than before,⁵¹ it is no exaggeration to say that the clergy and priests were still part of the ruling class. Western scholarship during the Cold War had placed great emphasis on the antagonism between Bolshevism and religion. By drawing on sources of a limited scope, an impression that the church had been the 'principal target' of

45 V. I. LENIN, *Religion*, 7.

46 V. I. LENIN, "Socialism and Religion," in *Religion*, 11.

47 W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union*, 36.

48 Archbishop PITIRIM of Volokolamsk, *The Orthodox Church in Russia* (Thames, 1982), 51.

49 Wallace L. DANIEL, *The Orthodox Church and Civil Society in Russia* (College Station: Texas A & M University Press, 2006), 7.

50 Edward E. ROSLOF, *Red Priests, Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905–1946* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002), 3.

51 Vera SHEVZOV, *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 12–13.

Bolshevik persecution had been created.⁵² Recent scholarship, however, focuses on showing the complexity of the relations between Bolshevism and religion, which had undergone a succession of convulsions influenced by the political situations. Before 1905, as William B. Husband notes, neither did Lenin devote significant energy to promoting atheism nor did the party elaborate atheistic learnings in its propaganda or internal communications.⁵³

Lenin's rejection of the Tsarist mode of the 'Christian state' was not solely due to the incompatibility between the ideologies of communism and religion. It was to a considerable extent the result of the unique situation during the communist revolution in 1917 and its immediate aftermath. For the Soviet communists, the Church posed a tangible threat to the Soviet regime. According to a contemporary observer, Evan E. Young, the U.S. Commissioner in Riga,

The Orthodox Church today is the only large and well-preserved organisation remaining which reflects and retains the traditions of the old regime and is possessed of sufficient influence to be a source of danger to the Soviet authorities.⁵⁴

In the eyes of contemporary Western observers, Patriarch Tikhon (1865–1925) was either considered to represent 'the moderate progressive element which was the hope of the Russian Church' as the American businessman Charles R. Crane noted, or as 'a reactionary of unsavoury antecedents' as the American journalist William Henry Chamberlin perceived.⁵⁵ In the eyes of the communist regime, the Church under the leadership of Patriarch Tikhon not only provided the 'spiritual backbone to the counter-revolution,'⁵⁶ but had also been physically converted into a political organisation which 'under priestly robes and in its parish councils gave refuge to irresponsible elements which in the name of the Church,

52 Boleslaw B. SZCZESNIAK, *The Russian Revolution and Religion: A Collection of Documents Concerning the Suppression of Religion by the Communists, 1917–1925* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1959), vii.

53 W. B. HUSBAND, *Godless Communists: Atheism and Soviet Society in Soviet Russia, 1917–1932*, 34.

54 Evan E. YOUNG, "Report of the U.S. Commissioner in Riga to the Secretary of State Concerning the Vatican and the Orthodox: Church in Russian, June 5, 1922," see in B. B. SZCZESNIAK, *The Russian Revolution and Religion*, 76.

55 "Bolsheviki and the Church," *New York Times*, August 25, 1923.

56 W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union*, 37.

and under the flag of the Church, endeavour to subvert the Soviet power'.⁵⁷ Moreover, the Church was perceived by Lenin as a 'dangerous competitor of the party' because it continued to have a strong hold over the peasants⁵⁸ and its evangelical movement retained a strong appeal among the workers.⁵⁹ Thus, it is not surprising that Lenin wanted to bring down the Church and at the same time rejected the Tsarist mode of the 'Christian state'.

Just as he rejected the Tsarist version of the 'Christian state', Lenin equally rejected the French version of the separation of church and state, which was considered by the Russian bourgeois class as the ideal model for dealing with church-state relations. Lenin thought that the simple separation of church and state was not enough for religious views to be wiped out. Analogous to Marx who noted the example of religion in the United States in *The Jewish Question*, Lenin also considered that the example of the United States proved that religion would continue to contaminate people's minds even when church and state were separated. What Lenin wanted was the 'entire', in his own words, separation of church and state, which provided the prerequisite to achieve the goal of atheism and communism. What Lenin endeavoured to prevent was the possibility that the proletarians might lose their class-consciousness and forget the aim of atheism by compromising with the bourgeois class.

There was also a political dimension to Lenin's position. Lenin expounded his views on the separation of church and state in 1905, which was a time when Lenin was in desperate need of establishing the ideology of his Bolshevik party as distinct from other understandings of Marxism. The understanding of the bourgeois version of 'separation of church and state' actually served as a dividing line between the Bolsheviks and the 'opportunists', who did not conceive relations between religion and communist as completely antagonistic. The leading promulgator of Orthodox Marxism Karl Kautsky (1854–1935) was one example of such

57 'Izvestiia on the Supposed Resignation of Patriarch Tikhon: Patriarch Tikhon Has of His Own Accord Temporarily Resigned', translated from the *Izvestiia*, no. 108, May 17, 1922, see in B. B. SZCZESNIAK, *The Russian Revolution and Religion*, 73.

58 The acute antagonism between the Soviet communists and the Church and the strong hostility of the communists towards Tikhon was reported by the U.S. Commissioner E. E. Young. He wrote that: 'Some observers here are of the opinion that the Confiscation of Church valuables, and the deposing of Tikhon, are but steps in a carefully prepared programme and line of action aimed at the breaking of the hold of the Church on the peasants.' See "Report of the U.S. Commissioner E. E. Young in Riga to the Secretary of State Concerning Peasants and the Russian Church, no. 2122, May 31, 1922," quoted in W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union*, 75–76.

59 S. BOLSHAKOFF, *The Christian Church and the Soviet State*, 44.

‘opportunists’. Described by Lenin as a ‘renegade’, Kautsky considered the legacy of Marx’s theory of religion to be complicated. Kautsky did not oppose collaboration between communists and religious adherents. Lenin contended that such a view was ‘opportunistic’ as what Lenin wanted to establish was a radical and uncompromising stance towards religion. The reason Lenin’s criticism of Kautsky was considerably vehement was that Lenin not only aimed to ensure the Bolsheviks were not distracted or a moment by the capitalists on the issue of religion, but also to distinguish clearly his radical approach from the ‘opportunistic’ ones.

In *The State and Revolution*, which served as the rationale for the Revolution, Lenin took a clear stance on religion. In criticising German social-democracy for being decayed and becoming ever more opportunistic, Lenin particularly singled out the issue of religion and pointed out that the famous formula ‘the treatment of religion as a private matter’ was misinterpreted.⁶⁰ Lenin maintained that what Marx meant by ‘religion is a private matter’ is that religion is a private matter for the state but religion is not a private matter for the proletarian Socialist party.⁶¹ According to Lenin,

Our Party is a league of class-conscious, progressive fighters for the liberation of the working-class. Such a league cannot and must not be indifferent to ignorance or ‘benightedness’ [*sic*] in the shape of religious beliefs. We demand the *entire* separation of the State from the Church, in order to disperse the fog of religion by purely intellectual and only intellectual weapons, by our press and oral persuasion. For us, the ideology struggle is not a private matter but one that concerns the whole Party, and the whole proletariat.⁶²

Lenin envisaged that the separation of church and state should be absolute and ‘entire’. His ideas were spelled out in the programme of the All Russian Communist Party adopted at the Eight Congress in March 1919,

With reference to religion, the All-Russian Communist Party does not content itself with the already decreed separation of church from

60 Vladimir I. LENIN, *The State and Revolution* (Penguin Books, 1992), 68. (Introduction, translation and glossary by Robert Service.)

61 V. I. LENIN, “Socialism and Religion,” in *Religion*, 13.

62 Ibidem, 13–14.

state – i.e., with measures which are a part of the programme of bourgeois democracies, but never fulfilled in those democracies because of the many various ties binding capital with religious propaganda.⁶³

By rejecting the traditional Russian mode of the ‘Christian state’ and the ‘shallow’ bourgeois conception of the separation of church and state, Lenin and the Party’s ultimate objective was to rear a ‘New Soviet Man’, who would be ‘intelligent, creative, and humane, imbued with feelings of collectivism, proletarian internationalism, socialist patriotism, love of labour, and militant atheism.’⁶⁴ Giovanni Codevilla commented that in the transformation of the former man to the new man, the disappearance of religion not only from public life but also from the citizen’s conscience serves as the prerequisite.⁶⁵ The CPSU were confident that this would be realised quickly in the post-revolutionary state, as they said, ‘Communism is the today and tomorrow of mankind, whilst religion is the yesterday.’⁶⁶

We cannot explain why the CPSU placed great emphasis on anti-religious propaganda without understanding Lenin’s judgement on how new Soviet men should be reared. As Lenin told V. D. Bonch-Bruевич, one of his chief lieutenants for religious affairs, the education of the new Soviet men could not be a spontaneous process, but should involve ‘propaganda of all sorts of cultural, scientific anti-religious knowledge and achievements.’⁶⁷ Anti-religious propaganda was also an intrinsic component of class struggle as the purpose of the propaganda was to destroy the religious helpers of the exploiting class and to assist the liberation of the working mass from religious prejudice in order to realise real enlightenment.⁶⁸ Following this judgement, several political organs were set up to achieve this purpose, which included the People’s Commissariat of Enlighten-

63 Joshua ROTHENBERG, “The Legal Status of Religion in the Soviet Union,” in *Aspects of Religion in the Soviet Union: 1917–1969*, ed. Richard H. MARSHALL (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 65.

64 David E. POWELL, *Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1975), 2.

65 Giovanni CODEVILLA, *The Attitude of the Soviet State towards Religion* (Milan: Aussia Cristiana via Martinengo, 1971), 18.

66 W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union*, 25–26.

67 Dimitry V. POSPIELOVSKY, *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies* (London: The Macmillan Press, 1987), 28. Volume one of *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Anti-religious Policies*.

68 Ibidem.

ment established in 1917 and the Chief Administration for Political Enlightenment set up in 1920.⁶⁹

Though rising to power from a seminary, Joseph Stalin adhered to Lenin's radical atheism.⁷⁰ For Stalin, the policy on religion could not be neutral, as he argued, 'religious belief, in all its manifestations, was an error to be repressed and extirpated'. It follows that the Party should 'conduct an anti-religious struggle against all and any religious prejudices'.⁷¹ Stalin's views did not further the development of Lenin's theory on religion. His significance for the acceptance of the Soviet Marxist theory of religion in other socialist states lies in the fact that he asserted the universal applicability of Leninism. In *Leninism*,⁷² which consolidated his position as the successor to Lenin, Stalin repudiated the idea of Grigory Zinovieff (1883–1936) that 'Leninism is not to be regarded as an international doctrine, but is to be looked upon as a product of Russian primitiveness'.⁷³ He quoted Lenin's words that Soviet power and Bolshevik theory and tactics were of 'international significance' and regarded Leninism as a generalisation of universal revolutionary experience.⁷⁴

Recent Russian scholarship has begun to reassess Stalin's views towards religion in the later period of his life. The focus is on his role in the restoration of the Russian Orthodox Church in 1943, surrounding which myths and legends have overgrown due to limited access to the archives of this period.⁷⁵ Some historians attributed the major shift in the Soviet policy towards the Orthodox Church to intrinsic pragmatism in the Soviet Marxist theory of religion, as will be explored in the fourth section. Others, however, focused on the shift of Stalin's perceptions of religion, which were deemed to be fundamentally different from Lenin's.

According to Alexey Shvechikov, Stalin was more sympathetic towards religion than Lenin. But before his position in the CPSU was consolidated, Stalin could not openly support religious believers. Nevertheless, on his initiative, a letter edited by him which was dated August 16, 1923, 'On Relation to Religious Orga-

69 Ibidem, 29.

70 Walter DURANTY, "Stalin's Birthday is Hailed in Russia," *New York Times*, December 22, 1929.

71 *Works*, vol. 10, Moscow, 1953, 132. Quoted in: Timothy WARE, *The Orthodox Church* (Harmondsworth: Penguin, 1991), 145.

72 See Joseph V. STALIN, *Leninism* (London: The Communist Party of Great Britain, 1928).

73 Ibidem, 14.

74 Ibidem.

75 А. Н. СЕРГЕЕВА, "Религиозность приватная vs религиозность публичная: эволюция религиозности в СССР / России," *Социально-политические науки* (2016), no. 3: 9.

nisations', was circulated among party organisations, which indicated the decisions of the eleventh congress on the need to 'carefully avoid any insult to the feelings of believers' and demanded prohibition of the closure of churches and prayer rooms, of arrests of a religious nature, since 'brutal and tactless acts against believers' 'inflicted innumerable harm on the Soviet regime'.⁷⁶ On November 11, 1939 again on Stalin's initiative, the Politburo of the Central Committee of the CPSU decided to release 12 860 prisoners from the Gulag camps and 11 223 people from custody, against whom criminal cases related to religious activities were instituted.⁷⁷

An unrevealed purpose of Stalin, as argued by Shvechikov, was to restore Russia to its historical course and to revive it as the Third Rome on the Orthodox and socialist principles. The creation of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church headed by G. G. Karpov, who was a former graduate of a theological seminary, signified a significant change in the government policy towards religion. Shvechikov considered the meeting on September 4, 1943 between Stalin and the leaders of the Russian Orthodox Church Metropolitan Sergius of Moscow and Kolomna, Metropolitan Alexy of Leningrad, and Metropolitan Nicholas of Kiev, to be the ultimate effort made by Stalin to revive religion. During the meeting, Stalin made it clear about 'the return of Russia and the Russian people to the traditional spirituality, which was based on Christian faith'. Stalin announced that the government had decided to assist the reviving and intensifying of the religious life of the Orthodox Church. It was also decided on this occasion to close the magazine *The Atheist*. Shvechikov maintained that the meeting saved the Orthodox Church from imminent demise. By the end of Stalin's life, there were 13 786 active churches and 62 monasteries in the USSR.⁷⁸

Western media had closely watched the accommodation and codification of Marxist theory on religion in the Soviet Union. In 1922, *The New York Times* quoted the Russian Orthodox Council which declared that in four and one-half years of the Soviet regime, there was 'execution of 28 bishops and over 1,000 priests', the prolonged imprisonment of the Patriarch of Moscow, the transformation of churches into halls and theatres, and profanity of relics.⁷⁹ But some Western intellectuals viewed the situation differently. Harry Elmer Barnes, who had taught history at Columbia University and had been noted for his revisionist view of the ori-

76 Алексей ШВЕЧИКОВ, "Сталин и третий Рим," Молодая гвардия (2018), no. 3: 268.

77 Ibidem, 270.

78 Ibidem, 275.

79 "Soviet Slew 28 Bishops," *New York Times*, May 5, 1922.

gins of the First World War as a Franco-Russian plot to destroy Germany, expressed in 1936 at Princeton University that Russia's crusade was one against orthodox religion, which he termed 'the greatest scourge to humanity'. He asserted that the drive against religion by the Soviets was no different from the efforts of the Christians, centuries ago, to curb heresy. He declared that Russians now enjoyed more liberty to worship than they did under the Czars.⁸⁰

Soviet Marxist perceptions of religion and Soviet policy towards the Orthodox Church received significantly less criticism from the East than from the West. In 1934, a Japanese traveller named Tsugio Minami visited an Orthodox church in the Soviet Union which had been turned into an anti-communist museum. He observed that contrary to the Western reports that claimed the Bolsheviks violently repressed the believers, 'anti-religious movement' had been carried out carefully by the Bolsheviks not to arouse the revulsion of the believers, which would in turn push them further towards religion.⁸¹

Written in 1941, the Chinese author Zongping Wang discounted Western reports on Soviet repression of the Orthodox church as British-American anti-Soviet propaganda.⁸² With the formation of the Grand Alliance between the UK, the US and the Soviet Union during the Second World War, to which China was later added to forge the 'Four Policemen' to maintain world peace, the positive view towards Soviet Marxist theory of religion continued to be shared by many Chinese. But there emerged a different interpretation for the stereotype of Soviet repressive policy towards religion. Lizi Shao, who served as the Republic of China's ambassador to the Soviet Union from 1940 to 1942, gave a speech in 1943 on Soviet religious issues based on his own observations. He spoke positively of Soviet policy towards religion. Though he deemed Soviet policy towards religion as repressive in the immediate aftermath of the October Revolution, he noted that the Soviet policy towards religion had become moderate. He contended it a Nazi plot to defame the Soviet policy towards religion in order to prevent Britain and America from forming an alliance against Germany.⁸³

80 "Barnes Commends Reds," *New York Times*, March 26, 1930.

81 Tsugio MINAMI, "Religion in the Soviet Union," *Shijie Luntan (World Forum)* 1 (1934), no. 4: 16–18.

82 Z. WANG, "Religious Issues in the Soviet Union," 555–557.

83 Lizi SHAO, "Religious Issues in the Soviet Union," *Yisilan Qingnian (Islamic Youth)* 3 (1943), no. 3: 5.

III. Legislations and Regulations Concerning Religion

Legislation and regulations concerning religion in the Soviet Union, which codified the theory expressed by Lenin and Stalin, had undergone several changes in the history of the Soviet Union. The laws concerning the confiscation of the church, the registration of church members, the separation of schools from the church, and the right to carry out anti-religious propaganda, not only ensured the 'entire' separation of church and state as envisaged by Lenin but also rendered religious believers second-class citizens. The nature of the Soviet state as an atheist one was articulated by Soviet policy-makers.

Though a multitude of laws and regulations concerning religions had been made throughout the Soviet era, the focus in this article is on the bodies of laws and regulations passed between 1917 and 1936. The relevant laws of that period formed the basis of the relationship between the State and religion and the attitudes towards believers in the Soviet Union.⁸⁴ As religion was considered by the Soviet communists as a tool used by the oppressors, in the era of the 'proletarian dictatorship', the principle of 'exploiting the exploiting class' could be identified in laws concerning religion.

The concept of the separation of church and state was initially enshrined in the 'Decree of the Soviet of People's Commissars', which was issued on 21st January 1918.⁸⁵ It then appeared in the Russian Socialist Federative Soviet Republic (RSFSR) Constitution of 1918⁸⁶ and the USSR Constitution of 1936.⁸⁷ The very purpose of the relevant laws was to 'dismantle the instructional base of religious life, namely the Church'.⁸⁸

Shortly after the October Revolution, from 11th December 1917 to 20th January 1918, five decrees concerning religion were made by the Soviet government to restrict religion from various aspects, laying the foundation for the separation of church and state, which was to be finalised by the Decree issued on 21st January 1918. The 'Act of the Commissar of Education' declared 'all control of

84 J. V. STALIN, *Leninism*, 132.

85 For a full text of the decree, see Appendix in: D. V. POSPIELOVSKY, *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*, 133–134.

86 Article 13 in Chapter Five, see Aryeh UNGER, *Constitutional Development in the USSR: A Guide to the Soviet Constitutions* (London: Methuen & Co. Ltd, 1981), 28.

87 Article 124 in Chapter Ten on *The Fundamental Rights and Duties and Citizens*, see Ibidem, 156.

88 D. V. POSPIELOVSKY, *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*, 8.

educational matters shall be handed over to the Commissariat of Education from all religious organisations.’⁸⁹ The Government was also determined to wipe out the clergy’s influence on the military so that ‘all powers of military clergy are dissolved.’⁹⁰ To limit the power of the clergy further, the Government stated that ‘the Russian Republic as of now recognizes only civil marriages’, thus denying the traditional role of the Church as the body of confirming marriages.⁹¹ Perhaps the most detrimental move aimed at the Church was the financial decision made by the Party that ‘the distribution of subsidies for the maintenance of churches, chapels, and for the operations of religious orders are to be halted.’⁹² After 20th January 1918, the laws and regulations were passed more systematically. They included the following aspects.

In the immediate aftermath of the October Revolution, the Russian Orthodox Church lost its status as an established Church,⁹³ as Lenin’s Decree issued on 23rd January 1918 deprived the Church of ‘the status of legal person, of the right to own property, or to teach religion in both state and private schools or to any groups of minors.’⁹⁴ The priests of the Orthodox Church suffered the fate of being treated as the ‘pariahs’ of Soviet society as they were not only disfranchised but also excluded from membership of trade unions and co-operatives, and barred from employment in most People’s Commissariats.⁹⁵ The fundamental legal document that started the process of rendering priests into second-class citizens was the 1918 Constitution, in which Article 65 of Chapter Thirteen reads: ‘The right to vote or be elected shall be denied to the following, (d) monks and clergymen of all religious denominations.’⁹⁶

The Soviet Union made special efforts to prevent religious influence from reaching young people. According to the decree ‘On the Separation of Church

89 Act of the Commissar of Education, December 11, 1917, signed by the Council of People’s Commissars V. I. Lenin. See Appendix in *Ibidem*, 132.

90 Order of the People’s Commissar of Military Affairs, No. 39, January 16, 1918, “On the prohibition of all powers of religious departments”. See Appendix in *Ibidem*, 133.

91 See the “Decree on the dissolution of marriage, December 18, 1917” and “Decree on civic marriages, on children, and on the introduction of books on records, December 18, 1917”. See Appendix in *Ibidem*, 132–133.

92 See “Order of the People’s Commissar of Welfare, January 20, 1918”, in *Ibidem*, 133.

93 W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union*, 38.

94 D. V. POSPIELOVSKY, *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*, 27.

95 W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union*, 45.

96 A. UNGER, *Constitutional Development in the USSR*, 37.

from State and School from Church', the teaching of 'religious dogmas' was prohibited in all state schools and in all private educational institutions where general subjects were taught. Citizens were free to study and teach religion only privately.⁹⁷ Shortly after the Bolsheviks took over the power in 1917, decrees were made to confiscate church property, destroying the economic basis of the 'exploiting' church establishment. The 1918 'Decree on the Separation of Church and State' stipulated:

All property of the church in Russia and of religious associations is declared to be the property of the people. Buildings and objects earmarked for religious observances may be given for the free use of the respective religious associations by special decision of the local or central state authorities.⁹⁸

This decree ensured that the state became the owner of the buildings belonging to religious groups as well as all objects contained in them.

During the Tsarist era, several national minorities, such as the Jews and Armenians, were deprived of freedom of religion sometimes, but were enlisted as allies for expansion and moral governance of the empire other times.⁹⁹ There was no decree that formally guaranteed conscience freedom for the national minorities until the decree on the freedom of religion was issued by Tsar Nicolas II on April 17, 1905.¹⁰⁰ Upon establishment, the Soviet regime issued a few decrees, particularly in Lenin's era, proclaiming the absolute equality of all religious communities in Russia and abolishing all the legal distinctions which had previously existed. This point mirrors the Bolsheviks' ideal of defending the principle of political equality and empowering the 'formerly oppressed classes'.¹⁰¹

The 'Declaration of the Rights of the Peoples of Russia' of November 2, 1917 abolished all national-religious privileges and restrictions. The declaration

97 Joshua ROTHENBERG, "The Legal Status of Religion in the Soviet Union," in *Aspects of Religion in the Soviet Union: 1917–1969*, eds. Richard H. MARSHALL, Jr. – Thomas E. BIRD – Andrew Q. BLANE (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971), 63.

98 Ibidem, 64.

99 Paul W. WERTH, *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 52.

100 Полное собрание законов Российской Империи, Собрание 3–е, т. 25 (1905), № 26125, СПб, 1908, <https://www.prilib.ru/item/358577>, accessed September 8, 2019.

101 A. UNGER, *Constitutional Development in the USSR*, 9.

was aimed mainly at the Russian Orthodox Church. It abolished the church's pre-eminent position and equalised the legal status of all religious cults in the Soviet Union.¹⁰² By an order of the People's Commissar of Public Welfare of January 20, 1918, the apportionment of state funds for the upkeep of churches, clergy, and the conduct of religious ceremonies was stopped.¹⁰³

Early Soviet Russia implemented several laws regarding the functioning of religious societies and groups. A religious society or a group of believers must submit an application and a list of its founders. The registration must be denied 'if the religious association's methods and forms of activity are contrary to the laws in effect, threaten the public order or safety, or provoke discord or hostilities among the nations.'¹⁰⁴ With regards to meetings and conventions, while prayer meetings in prayer buildings may be arranged without notification to or permission from the authorities, 'believers who have not formed a society or group must notify authorities regarding each prayer separately'. Based on whether the meeting, convention, or conference 'conflicting with the laws in effect, threatens the social order and safety, or provokes discord and hostility among the nations', the authorities decided whether to grant permission.¹⁰⁵ Moreover, the activities of religious societies and groups were subject to the surveillance of the committees for religious matters.

As we have established, atheism was an integral part of Marxism. Consequently a class-conscious Marxist party must maintain propaganda in favour of atheism.¹⁰⁶ The purpose was to make religion in the Soviet Union a 'superfluous and dispensable thing.'¹⁰⁷ Because while anti-religious propaganda¹⁰⁸ was encouraged, the Church was gradually denied any right of reply. This aspect can be clearly demonstrated when comparing the relevant articles in the 1918 RSFSR Constitution and 1936 USSR Constitution. Article 13 in Chapter Five of RSFSR Constitution states: '...freedom of religious and anti-religious propaganda shall be recognised as the right of every citizen.'¹⁰⁹ This Constitution was amended by a decree of April 8, 1929, which made religious propaganda illegal while permitting atheist

102 J. ROTHENBERG, "The Legal Status of Religion in the Soviet Union," 61.

103 Ibidem, 62–63.

104 Ibidem, 74.

105 Ibidem, 75.

106 V. I. LENIN, *Religion*, 7.

107 W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union*, 26.

108 For a detailed overview of Soviet anti-religious propaganda, see D. E. POWELL, *Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion*.

109 A. UNGER, *Constitutional Development in the USSR*, 28.

propaganda.¹¹⁰ This change was finalised in the USSR Constitution of 1936, in which Article 124 of Chapter Ten concerning 'The Fundamental Right and Duties of Citizens' states: 'Freedom of religious worship and freedom of anti-religious propaganda shall be recognized for all citizens.'¹¹¹ Aryeh Unger said that 'freedom of conscience was stated more restrictively, with freedom of anti-religious propaganda "balanced" by freedom of worship rather than, as in 1918, by freedom of propaganda.'¹¹² With constitutional support, the Soviet state employed to the full all forms of anti-religious propaganda inside and outside school. In every school, atheism was introduced systematically. Outside school, organisations such as the League of Militant Atheists and the later All-Union Society for the Dissemination of Scientific and Political Knowledge propagated atheism to the masses.¹¹³

Western media had closely watched the changes of religious landscape under the communist rule in Russia. It was reported in 1938 that 'freedom of religious worship but not religious propaganda is expressly guaranteed under the new Soviet Constitution.'¹¹⁴ According to *The New York Times*, 'under the Soviet Constitution, freedom to propagandize is not right possessed by the church, and heretofore the State has not tolerated propaganda except by anti-religious groups in Article 124 of the Constitution', until 1944 when Orthodox priest were permitted to propagandize at services or outside.¹¹⁵

The majority of contemporary Western critics commented that religious freedom was denied in the Soviet Union. The focus of their discussion was on Soviet legislation on the freedom of propagating against religion. However, different opinions on the Soviet legislation on religion were expressed in the West especially during the Second World War. Many high officials of the Anglican Church in Britain had a liberal attitude towards Russia. In 1943, the Archbishop of York was in-

110 S. BOLSHAKOFF, *The Christian Church and the Soviet State*, 44.

111 A. UNGER, *Constitutional Development in the USSR*, 156.

112 Ibidem, 116. See p. 244 for Article 52 of Chapter Seven *The Fundamental Rights, Freedoms and Duties of Citizens of the USSR* states: 'Citizens of the USSR shall be guaranteed freedom of conscience, that is, the right to profess any religion or none, to perform religious worship, or to conduct atheist propaganda.' It also adds that, 'Incitement to hostility and hatred in connection with religious beliefs shall be prohibited.' Aryeh Unger contends that it is 'presumably in line with the International Covenant on Civil and Political Rights which prohibits among others the advocacy of "religious hatred"'. Ibidem, 198.

113 T. WARE, *The Orthodox Church*, 147.

114 Harold DENNY, "Soviet Denounces Bishops as Spies," *New York Times*, January 11, 1938.

115 Religious News Service, "Church in Russia Gets a Free Hand," *New York Times*, April 18, 1944.

vited by the Metropolitan of Moscow to visit Moscow.¹¹⁶ As commented by Hewlett Johnson, venerable Dean of Canterbury of the UK, ‘the Soviet Union does not interfere with the convictions of believers or meddle in the private affairs of religious bodies, nor is any one church, as in Italy or Spain, allowed to dominate the others. Religious communities numbering some 30 thousand possess full rights of ritual and worship and election of their own office-holders. The clergy enjoy equal rights with other citizens and each sect may perform its religious ceremonies in its own language – a privilege denied in Czarist Russia.’¹¹⁷

Many contemporary Chinese intellectuals saw the Soviet legislation on religion as providing genuine guarantee of religious freedom. The Chinese legal historian Jingyi Zheng commented in 1933 that, in comparison with Western legislation on religion which only granted normative freedom of religion, the Soviet legislation on religion provided *de facto* religious freedom. In Western society, the dominant position of one established church could not be effectively challenged, which allowed little room for *de facto* freedom for minority religious believers and atheists. In the Soviet Union, however, the absolute separation between church and state and freedom of atheist propaganda made it possible for freedom of religion to be granted to everyone. Although he acknowledged the fact that there was government attack on the Orthodox church, he attributed the reasons to political necessity when the regime was first established.¹¹⁸ The great playwright and public intellectual George Bernard Shaw, who was among a few western admirers of Stalin, was quoted by the Chinese author Zongping Wang, to demonstrate that there was genuine religious freedom in the Soviet Union. Wang concluded that ‘it was an illusion that religious freedom was guaranteed in Britain and America but denied in the Soviet Union.’¹¹⁹

Minami Tsugio, the Japanese traveler also commented on Soviet religious policy in a positive tone. In common with the Chinese legal historian, he thought that genuine religious freedom had been guaranteed in the Soviet Union. In particular, he noted that the disestablishment of the Orthodox Church was not simply a top-down movement initiated by the Soviet government, but a bottom-up move-

116 Frederick GRAHAM, “Canterbury Hails Bonds to Russians,” *New York Times*, September 18, 1943.

117 James MacDONALD, “Prelate of York Visiting Moscow: Liberal Archbishop Goes to the Soviet on Invitation of Orthodox Spokesman,” *New York Times*, September 16, 1943.

118 Jingyi ZHENG, “Anti Religious Legislation in the Soviet Union,” *Dongfang Zazhi (The East Magazine)* 30 (1933), no. 5.

119 Z. WANG, “Religious Issues in the Soviet Union,” 555–557.

ment with the consent of the ordinary people who were dissatisfied by the oppression and enslavement of the Orthodox Church. He observed that the church would open every Sunday though no one went in. It was the social and economic development that led to the demise of religion. In other words, religion was no longer needed in new social life. He considered it a western conspiracy to propagate that the Bolsheviks had deprived the people of freedom of religion in order to defame the Soviet Union.¹²⁰

IV. Pragmatism

Notwithstanding the legal embodiment of Marxist theory on religion in the Soviet Union, there are examples where policy did not accord with law and showed a great deal of tolerance towards religion. This suggests that the making of the Soviet policy towards religion was not exclusively driven by the atheist communist ideology, but had a strong element of pragmatism when the regime needed the support of believers, especially in turbulent times of economic crisis, war and expansion.¹²¹

Although Lenin fully endorsed Marx's dictum about religion being 'the opium of the people', in practice, he pleaded for 'an elastic and opportunistic' attitude toward religious believers. As Walter Kolarz correctly commented, for Lenin, 'the conquest of power and not dissemination of atheist views was the primary objective'.¹²² Thus, it is not surprising that Lenin said that even a priest could become a party member 'if he conscientiously performs party work and does not oppose the party programme'.¹²³ The Party was also cautious enough not to carry the revolution too far. It realised that 'it is necessary carefully to avoid offending the religious susceptibilities of believers, which leads only to the strengthening of religious fanaticism'.¹²⁴

120 T. MINAMI, "Religion in the Soviet Union," 16–18.

121 However, this aspect has been largely ignored by many Western scholars. For example, Dimitry V. Pospelovsky omits the examination of the whole period from 1941 to 1953 when Stalin supported religion, and thus avoids the analysis of a significant shift in the Soviet attitude towards religion. See D. V. POSPIELOVSKY, *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*, 8.

122 W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union*, 4.

123 Ibidem.

124 Moscow, 1920, Communist Library, No. 6. Quoted from B. B. SZCZESNIAK, *The Russian Revolution and Religion*, 49.

The end of the period of War Communism and the inauguration of the New Economic Policy further proved this point. In 1922, the Party issued 'Directives of the Central Committee of the Communist Party to the Soviet and Party Organs on the Question of the Attitude towards Sects and Policy in Relation to Religious Groups in General'. The document emphasised the need to be 'specially thoughtful in carrying out all kinds of measures that touch upon the religious views of the broad masses of the peasantry'. It also added that 'the present period is not at all opportune for pressing the antireligious struggle'.¹²⁵

This major shift in the policy on religion did not last as the New Economic Policy was short-lived. The radical persecution of religions resumed at the end of the 1920s and escalated in 1930. The League of Militant Atheists launched a 'five-year plan of godlessness' with parades and demonstrations. There was also a wave of church-closing and ikon-burning.¹²⁶ However, the situation began to change in the 1930s. According to a detailed report by Harold Denny published on May 12, 1935 in *The New York Times*, the decree that 'every citizen is free to profess any religion, or none at all' is 'to a large extent' 'being fulfilled now', though it had been violently disregarded in the past. Denny observed that 'in the churches that remain in Moscow regular services are held today without government interference'. Major shift in the atheists league's strategy could be identified, since the chairman of which, Emelyan Yaroslavsky, laid down the policy that 'religion shall be removed from the hearts of the people by persuasion and propaganda'.¹²⁷

The outbreak of World War II revolutionised the Soviet policy towards religion. Resurgence of religion was officially encouraged during the war for three reasons. Firstly, the church no longer was considered to be a menace to the Sates. Secondly, the church was of the greatest propaganda value the orthodox lands of eastern Europe. Thirdly, the dire need of support from believers prompted the disbandment of the League of Militant Godless.¹²⁸ For example, while the Leningrad region was under German occupation from 1943 to 1944, the reinstatement of the Moscow patriarchate, which was considered by *The New York Times* to 'mark the end of a quarter-century war against organized religion',¹²⁹ and the growing legality of the Russian Orthodox Church allowed Stalin to use religion to solve political

125 J. ROTHENBERG, "The Legal Status of Religion in the Soviet Union," 70–71.

126 Harold DENNY, "Slowly Religion is Starving in Russia," *New York Times*, May 12, 1935.

127 Ibidem.

128 W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union*, 15.

129 "The Russian Patriarch," *New York Times*, September 14, 1943.

issues.¹³⁰ It was estimated by N. S. Timasheff in 1943 that ‘about half of the population is still Christian, demands religious liberty and is opposed to religious persecutions’, while ‘most of the other half is neutral’.¹³¹ As observed by Ralph W. Sockman, an American senior pastor of the United Methodist church who visited the Soviet Union, ‘there were congregations of believers in the church we visited. The youth we met did not detest religion but were rather indifferent to it’.¹³²

It should be noted that the tolerance of religion did not stop as the Soviet State started to win the War. As the defence of the fatherland was turned into a war of conquest, the Soviet Government discovered that there was a new need for the Church to remain influential. It had to ‘enhance the prestige of the Russian Orthodox Church at home to enable her to play the part of a great ecclesiastical world power’. The Soviet State wanted the Church to serve as an ally because the Red Army was operating in countries with an Orthodox population, such as Romania, Bulgaria and Serbia. It expected the Church to promote friendship and loyalty towards the Soviet Union among the Orthodox peoples of the Balkans. Moreover, Moscow perceived the historical ties between the Russian Orthodox Church and the Orthodox Patriarchates of the Orient as an ‘inestimable asset’ for a more active policy in the Middle East.¹³³ Finally, ‘sometimes there is co-operation between the Soviet state and the Orthodox Church on issues concerning world peace and the prevention of nuclear weapons’.¹³⁴

The Soviet regime did not tolerate and support the Church due to sympathy for religion. It believed that communism and religion were irreconcilable. Its ultimate goal to exterminate religion had never changed. However, the ideal of promoting the atheist ideology was subject to a higher principle, which was to consolidate the Party and the Communist regime.

As established above, although driven by atheism, the specific internal and external environment was also an important consideration when the Soviet regime made religious policy. When needed, the Soviet communists co-operated with the church, by placing priests under the banner of the ‘united front’.

130 Обозный К. „Новый курс“ религиозной политики Сталина и церковная ситуация на оккупированных территориях Ленинградской области (1943–1944 гг.), *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* (2017), no. 3: 360–387.

131 “The Russian Patriarch,” *New York Times*.

132 “Religion in the Soviet Union,” *Shen Jia Yue Kan (House of God Monthly Review)* 11–12 (1946): 2–3.

133 Ibidem, 56.

134 D. V. POSPIELOVSKY, *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*, 8.

SUMMARY

This article explores the Soviet Marxist perceptions of Religion from ideological, legal and pragmatic perspectives, based on an examination of Marx's theory of religion. Central to the classical Marxist theory of religion is the atheist worldview which deems that it is not religion that creates man but man who creates religion. Although Marx believed that religion was 'the opium of the people' and a powerful device whereby the ruling class manipulated the working class, Marx did not favour the forcible destruction of religion. He was cognizant of the benign social and cultural dimensions of religion, which were useful to individuals and social groups before religion would eventually 'wither away'. As the first state to put Marxist theory of religion into practice, the Soviet Marxist understanding of religion and the Soviet policy towards the Russian Orthodox Church had considerable influence on other socialist states. By examining the Lenin and Stalin's work on religion, and the legislations and regulations concerning religion in the Soviet Union, this article demonstrates that the atheist struggle against religion was considered by the newly established communist regime to be an important component of the 'class-struggle' and a prerequisite for the 'proletarian dictatorship'. The article also suggests that the making of the Soviet policy towards religion was not exclusively driven by the atheist communist ideology, but had a strong element of pragmatism when the regime needed to enlist the believers as allies, especially in turbulent times of economic crisis, war and expansion during the Second World War and in its immediate aftermath.

RESUMÉ

Studie se věnuje ideologickým, právním a pragmatickým aspektům vnímání náboženství sovětskými ideology. Vychází z posouzení Marxovy teorie náboženství a z předpokladu, že stěžejním atributem "klasické" marxistické teorie náboženství byl ateistický pohled na svět, jenž usuzoval, že nikoli náboženství tvořilo člověka, ale člověk tvořil náboženství. Přestože byl Marx přesvědčený, že náboženství bylo „opium lidstva“ a mocný nástroj, kterým vládnoucí třída manipulovala třídou pracujících, nebyl zastáncem jeho násilného ničení. Uvědomoval si jeho příznivé společenské a kulturní dopady na jednotlivce i celé společenské skupiny. Jinak tomu ovšem bylo v Sovětském svazu. Článek dokládá na základě posouzení těch Leninových a Stalinových děl, která se zabývala náboženstvím, a zákonů a předpisů týkajících se v Sovětském svazu náboženství, že nově ustanovený komunistický režim považoval ateistický boj za významnou součást „třídního boje“ a za nezbytný předpoklad „diktaury proletariátu“. Studie též naznačuje, že za vznikem sovětské politiky vůči náboženství nestála výlučně ateistická komunistická ideologie, ale že i silný prvek pragmatismu; zejména tam, kde se režim snažil získat věřící jako své spojence. Obzvláště to platilo v neklidných časech hospodářské krize, války a expanze během druhé světové války a těsně po ní. Bez povšimnutí nezůstává ani skutečnost, že Sovětský svaz, první země, která Marxovu teorii náboženství uvedla do praxe, měl svým chápáním náboženství a státní politikou vůči ruské pravoslavné církvi značný vliv na ostatní tzv. socialistické státy.

STUDIE

Tendence a proměny ve výzkumu eurasijských koncepcí po rozpadu SSSR*

MICHAL RACYN

Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Ústav slavistiky, Brno

Tendencies and Transformations in Research of Eurasianist Movement Following the Dissolution of the USSR

This paper focuses on analysis of the main tendencies in academic research of Eurasianist movement during the period from the dissolution of the Soviet Union to the present day. It particularly focuses on transformations of discourse formulated within the terms of extensive secondary literature devoted to inter-war Eurasianism, present-day neo-Eurasianism and also the thoughts of Soviet historian and ethnologist Lev Nikolajevič Gumiljov (1912–1992).

On the basis of thorough comparison of the submitted information it was possible to observe several marked shifts, particularly in evaluation of

* Studie vznikla na Masarykově univerzitě v rámci projektu *Výzkum slovanského areálu: generační proměny* číslo MUNI/A/1078/2018 podpořeného z prostředků účelové podpory na specifický vysokoškolský výzkum, kterou poskytlo MŠMT v roce 2019.

Text vychází z připravovaného disertačního projektu zaměřeného na vývoj a proměny eurasijských koncepcí mezi lety 1945–1991 a také z diplomové práce věnované analýze písemného kontaktu mezi P. N. Savickým a L. N. Gumiljovem. Srov. Michal RACYN, *Eurasijství P. N. Savického a L. N. Gumiljova v kontextu jejich vzájemné korespondence*, Brno 2018, diplomová práce – Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.

the relationship between leading representatives of the inter-war Eurasianist movement, the works of L. N. Gumil'ov and the present-day activities of Aleksander Dugin (*1962).

This article is supplemented by a case study based on analysis of archive material from the Slavonic library and related primary literature. This paper describes the efforts of A. Dugin to artificially reinforce the continuity between Eurasianism and neo-Eurasianism and also its influence on formation of academic discourse in the research of the specific issue.

Key words: Eurasianism, neo-Eurasianism, P. N. Savickij, L. N. Gumil'ov, A. Dugin

Formování akademického zájmu o eurasijské koncepce po roce 1991

Náplní daného článku je přiblížení akademického diskursu ve výzkumu eurasijských koncepcí v časovém období od rozpadu Sovětského svazu až do současnosti. Na základě detailní analýzy jednotlivých sekundárních textů bude možné velmi zřetelně vypořádat zásadní proměny diskursu, který byl již od první poloviny 90. let 20. století významně ovlivněn aktivitou neo-eurasijského hnutí v čele s Aleksandrem Duginem (*1962).

Součástí článku je případová studie zaměřená na objasnění prvního kontaktu mezi Petrem Nikolajevičem Savickým (1895–1968) a Lvem Nikolajevičem Gumil'ovem (1912–1992). Výsledky, podložené archivními dokumenty a relevantní primární literaturou, jsou porovnány s argumenty A. Dugina, který již od 90. let 20. století systematicky propagoval vlastní interpretaci vztahů mezi výše zmíněnými osobnostmi.

Současný zájem o výzkum, interpretaci i praktickou aplikaci eurasijských koncepcí úzce souvisí se zásadními politickými událostmi z přelomu 80. a 90. let 20. století. Rozpad Sovětského svazu a jeho režimní ideologie podnítily snahu o hledání nových kulturních a politických východisek ve všech post-sovětských státech.

K oživení eurasijských koncepcí v první polovině 90. let došlo právě v přímé reakci na zmíněné roztržství sovětského geopolitického prostoru. Nové neo-eurasijské hnutí velmi brzy upoutalo značnou míru pozornosti a již v průběhu 90. let vyvolalo zájem celé řady ruských i zahraničních odborníků.

Mimořádná pozornost byla věnována především myšlenkám A. Dugina, který se stal nejviditelnějším propagátorem nového hnutí. Jeho zásluhou byly nově

otištěny zásadní práce autorů původního meziválečného eurasijství, což ještě více posílilo zájem badatelů.

Mezi původním eurasijstvím a neo-eurasijstvím 90. let lze bezpochyby odhalit celou řadu paralel a souvislostí. V širší perspektivě jde o dva typologicky příbuzné myšlenkové směry 20. století, jejichž vznik byl podmíněn zásadními politickými proměnami východoevropského areálu. V případě původního meziválečného eurasijství se jednalo o reakci na pád carského Ruska a následné nastolení komunistického režimu. O necelých osmdesát let později představitelé neo-eurasijského hnutí reagovali již na kolaps zmíněného politického systému.

Na tomto místě je však nutné zdůraznit, že významná tendence o vytvoření silné a zdánlivě nepřerušené kontinuity mezi oběma myšlenkovými směry přišla právě z tábora neo-eurasijců pod vedením A. Dugina.

Proměny diskursu ve výzkumu eurasijství

Zejména v průběhu posledních třiceti let přinesl výrazný zájem badatelů o eurasijské i neo-eurasijské koncepte obrovské množství nových příspěvků s řadou velmi rozmanitých závěrů a argumentů. Tato názorová různorodost na jednu stranu velmi obohatila celý výzkum dané problematiky, současně jej však také značně zkomplikovala a zatížila množstvím rozporuplných informací. Přesto je z dosavadních výsledků možné vypožorovat určité obecné tendence. Nejzřetelněji se tyto tendence projeví (a stále projevují) právě v reflexi vztahů mezi původním meziválečným eurasijstvím a současným neo-eurasijstvím a také v hodnocení prací tzv. „posledního eurasijce“ L. N. Gumiljova.

V průběhu 90. let byl obecný diskurs formován dvěma hlavními faktory. Prvním bylo zahájení oficiální publikační aktivity neo-eurasijců, tím druhým velmi rychlý nárůst zájmu o myšlenky zmíněného L. N. Gumiljova. Jednou z prvních autorek, která přiblížila neo-eurasijské koncepte západoevropskému publiku, byla francouzská historička Françoise Thom. Její článek z roku 1994 reflektoval zejména teze představené v prvních číslech neo-eurasijských časopisů *Děň* a *Elementy*.¹ Na jejich základě autorka zdůraznila narůstající popularitu neo-eurasijských koncepcí, které se výrazně podepsaly na směřování tehdejší Jelcinovy zahraniční politiky.

1 Françoise THOM, *Eurasianism: A New Russian Foreign Policy*, *Uncaptive Minds* 26, 1994, č. 7, s. 65–77.

Z jejího pohledu nové hnutí vneslo do ruského prostředí silné geopolitické tendence směřující k reintegraci roztržitého post-sovětského území.²

Poznámky související s meziválečným eurasijstvím historička čerpala především ze studie, kterou v 60. letech 20. století publikoval Otto Böss,³ a také z příspěvku Nicholase V. Riasanovského – amerického historika ruského původu, který se eurasijství věnoval v kontextu ruské meziválečné emigrace.⁴

F. Thom odkazovala též k ruskému nacionalistickému časopisu *Naš sovremennik*. Právě na jeho stránkách byl na počátku 90. let otištěn proslulý rozhovor s L. N. Gumiljovem, který zde bez větších námitek přijal „nálepku“ eurasijce a v rozsáhlých odpovědích vyjádřil svůj vstřícný postoj k celému hnutí.⁵ I po Gumiljovově smrti v roce 1992 časopis pokračoval v intenzivní propagaci jeho textů a dále prohluboval asociaci s původními eurasijskými koncepcemi.

V průběhu 90. let se zájem o Gumiljovovy teze odrazil v řadě dalších odborných publikací. Jejich obsah v širším kontextu sekundoval právě neo-eurasijcům, kteří ve svých vlastních textech důsledně propagovali návaznost na L. N. Gumiljova, který byl pravidelně vyobrazován v roli zásadního prostředníka spojujícího meziválečné eurasijství s novým hnutím.

V akademickém prostředí Gumiljovovy texty s eurasijstvím asocioval např. Sergej Borisovič Lavrov – jeho blízký spolupracovník, který se již v roce 1993 podílel na vydání sborníku Gumiljovových prací pod názvem *Ritmy Jevrazii: epochy i civilizací*.⁶ V prologu Lavrov velmi kladně hodnotil Gumiljovovu zásluhu na oživení polozapomenutých eurasijských koncepcí, jež byly úzce propojeny s jeho osobním životem i tvůrčím odkazem.⁷

Obraz Gumiljova jako pokračovatele eurasijských koncepcí pomáhali utvářet také někteří jeho studenti a následovníci. Zejména Vladimír Askoldovič Miču-

2 Ibidem, s. 67.

3 Srov. Otto BÖSS, *Die Lehre der Eurasier: Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1961. Část textu byla v 90. letech publikována také na stránkách časopisu *Načala*: Srov. Otto BOSS, *Učenije jevrazijcev. Gl. 1 „Evrazijcy i smysl rusской revoljucii“*, Načala 6, 1992, č. 4, s. 89–98.

4 Srov. Nicholas V. RIASANOVSKY, *The Emergence of Eurasianism*, California Slavic Studies, 1967, č. 4, s. 39–72.

5 Lev Nikolajevič GUMILJOV, „Menja nazývajú jevrazijcem...“, *Naš sovremennik*: Litěraturno-Chudožestvennyj i Obščestvenno-Političeskij Ježemesjačnyj Žurnal, 1991, č. 1, s. 132–141.

6 Idem, *Ritmy Jevrazii: epochy i civilizací*, in: Idem – Sergej Borisovič Lavrov (ed.), Moskva 1993, s. 7–19.

7 Ibidem, s. 7.

rin zdůrazňoval, že Gumiljov byl jediným sovětským intelektuálem, kterého eurasijci otevřeně uvítali ve svých řadách.⁸

Geografické aspekty Gumiljovových prací reflektoval v roce 1997 nizozemský historik Bruno Naarden. Při analýze Gumiljovových myšlenek Naarden zdůraznil zejména jeho návaznost na eurasijskou terminologii v oblasti geografie.⁹ Konkrétně se jednalo o pojem „vývojiště“, jenž byl zformulován Petrem Savickým ve 20. letech 20. století.¹⁰ Naarden navíc poukázal, že Gumiljov byl obeznámen s eurasijskými myšlenkami již ve 30. letech 20. století.¹¹

Na počátku 21. století se však postoj akademiků k aktivitám neo-eurasijského hnutí výrazně proměnil, což se záhy podepsalo také na dalším výzkumu dané problematiky. K zásadnímu posunu došlo zejména po roce 2001, kdy řada badatelů začala revidovat dosavadní informace na základě rozsáhlého množství postupně zpřístupněných archivních materiálů.

Velmi překvapivé argumenty představila zejména francouzská historička Marlene Laruelle. Ve svém článku se Laruelle podrobněji zaměřila na kontakt mezi P. N. Savickým a L. N. Gumiljovem a využila k tomu část archivních materiálů z tzv. speciálních sbírek Slovanské knihovny v Praze. Na jejich základě Laruelle důrazně odmítla přímou návaznost L. N. Gumiljova na meziválečné eurasijství, neboť v jeho pracích spatřovala především extrémní radikalizaci a zásadní významový posun původních koncepcí. Ve stejné kritickém duchu historička hodnotila také aktivitu neo-eurasijců, mezi které zařadila i Gumiljova a zdůraznila jeho zásadní vliv na formování nového hnutí.¹²

Ke zmíněnému textu se v následujících letech vyjádřila řada dalších odborníků. Je nutné zmínit zejména Aleksandra Titova a jeho disertační práci z roku

8 Vladimir Askoldovič MIČURIN, *Zametki redakcii*, in: Ibidem, s. 33.

9 Bruno NAARDEN, „*I am a genius, but no more than that*“: *Lev Gumilev (1912–1992), Ethnogenesis, the Russian Past and World History*, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas: Neue Folge* 44, 1996, č. 44, s. 54–82.

10 V rámci daného příspěvku bude pojem „vývojiště“ používán v českém překladu. Autorem překladu byl sám Petr Savický, který jej zformuloval na základě původního ruského pojmu „mestorazvitijsje“.

11 B. NAARDEN, „*I am a genius, but no more than that*“, s. 68.

12 Marlen LARUELLE, *Histoire d'une usurpation intellectuelle L. N. Gumilev, „le dernier des eurasistes“? Analyse des oppositions entre L. N. Gumilev et P. N. Savickij*, *Revue des études slaves* 73, 2001, č. 2–3, s. 449–459. V roce 2001 byl článek přeložen také do ruštiny: Srov. Marlen LARJUEL, *Kogda prisvaivajetsja intellektualnaja sobstvennost', ili O protivopoložnosti L. N. Gumiljova i P. N. Savickogo*, *Vestnik Jevrazii*, 2001, č. 4, s. 5–19.

2005.¹³ Titov poukázal na nesprávnost některých tezí francouzské historičky a v tomtéž roce svoje argumenty podrobněji objasnil v samostatném článku. Podle jeho názoru Gumiljov považoval meziválečné eurasijství za uzavřenou kapitolu ruského myšlení a neusiloval o jeho další propagaci. Právě tímto argumentem se Titov ocitl ve výrazné opozici vůči názorům M. Laruelle.¹⁴

Kritické pohledy v této době přicházely také z řad ruských akademiků. V roce 2001 Viktor Shnirelman a Sergej Panarin společně publikovali příspěvek, v němž velmi ostře diskreditovali Gumiljovy teoretické práce a stejně razantně odsoudili i jeho proklamované eurasijství. V obdobném duchu jako Laruelle, Shnirelman a Panarin vyčítali Gumiljovi zejména přílišnou deformaci a zjednodušení geografických koncepcí původního eurasijství.¹⁵ Podle jejich slov jsou Gumiljovy názory postaveny na apriorních předpokladech a extrémním subjektivismu.¹⁶

Je nutné také zmínit sborník příspěvků nazvaný *Jevrazijskoje mirovozzrenije i potěncial Sibiri v XXI v.* z roku 2002. V úvodním článku Andrej Vladimirovič Ivanov přiblížil dosavadní vývoj eurasijských koncepcí a zdůraznil jejich prohlubující se ideovou roztržičnost. V daném kontextu byly zejména Duginovy myšlenky označeny jako tzv. „pseudo-eurasijství“, které nemá s původním eurasijstvím nic společného.¹⁷

Tendence distancovat neo-eurasijství od původního meziválečného hnutí sílila i v průběhu následujících let. V roce 2008 byla publikována nová monografie M. Laruelle pod názvem *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*. Hlavní pozornost byla zaměřena na texty L. N. Gumiljova, A. Panarina a A. Dugina. V jejich pracích historička objevila další významové posuny a opět velmi ostře kritizovala zejména proklamované eurasijství Gumiljova a Dugina.¹⁸

Přímou vazbu mezi původním eurasijstvím a tezemi L. N. Gumiljova zpochybnil i německý rusista a bohemista Martin Beisswenger. V jeho případě se jedná zejména o dva příspěvky soustředěné na korespondenci mezi Savickým a Gumiljovem. Beisswenger představil především velmi zajímavý koncept tzv. trans-eurasij-

13 Aleksandr TITOV, *Lev Gumilev, Ethnogenesis and Eurasianism*, London 2005, doctoral thesis, University College London – School of Slavonic and Eastern European Studies, 247 s.

14 A. TITOV – Vjačeslav JERMOLAJEV, *Istorija něskolkich zablužděnij*, Revue des études slaves 76, 2005, č. 4, s. 499–509.

15 Viktor SHNIRELMAN – Sergej PANARIN, *Lev Gumilev: His Pretensions as Founder of Ethnology and his Eurasian Theories*, Inner Asia 3, 2001, č. 1, s. 1–18.

16 Ibidem, s. 15.

17 Andrej Vladimirovič IVANOV, *O jevrazijsťve podlinnom i mnimom*, in: Boris Barkalov (ed.), *Jevrazijskoje mirovozzrenije i potěncial Sibiri v XXI v.*, Barnaul 2002, s. 3–10.

18 M. LARUELLE, *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*, Washington 2008, s. 81.

ství, ke kterému Savickij údajně dospěl po skončení druhé světové války a v konečném důsledku se významně odchýlil od svých meziválečných tezí.¹⁹

Významné přehodnocení Gumiljovových myšlenek nabídl v roce 2012 Sergej Beljakov – autor (v pořadí již třetí) Gumiljovovy biografie. Ve své práci Beljakov kladně hodnotil především jeho teorii etnogeneze, kterou ovšem striktně distancoval od jakýchkoliv eurasijských aspektů. K samotnému meziválečnému eurasijství Beljakov přistoupil se značným despektem a Gumiljovovu kontaktu se Savickým nepřikládal téměř žádný význam.²⁰

Beljakovovu monografii a příspěvky M. Beisswengera lze do značné míry považovat za završení diskursu, který udával směr ve výzkumu eurasijství přibližně od počátku 21. století do roku 2014. Následující rusko-ukrajinský geopolitický konflikt významně aktualizoval danou problematiku a zásadním způsobem ovlivnil další směřování badatelů.

Nová tendence se velmi brzy projevila zejména v polském odborném prostředí. Již v roce 2014 filozof a sociolog Paweł Rojek představil kořeny současné ruské politické aktivity v knize nazvané *Przekleństwo impérium: źródła rosyjskiego zachowania*. Eurasijským konceptům Rojek věnoval samostatnou kapitolu, ve které nastínil nové paralely a připustil potenciální návaznost mezi politikou Sovětského svazu a eurasijstvím v pojetí A. Dugina.²¹

V roce 2016 se současné ruské politice věnoval též britský novinář Charles Clover, který se zaměřil především na problematiku ruského nacionalismu. Ve své monografii Clover čerpal zejména ze série rozhovorů, které pořídil přímo s A. Duginem. Značný prostor byl vyhrazen meziválečnému eurasijství a myšlenkám L. N. Gumiljova, který byl opět vyobrazen jako věrný následovník P. N. Savického.²² Důležitým tématem celé monografie se stala snaha o hledání eurasijských as-

19 Srov. Martin BAJSSVINGER, *Jevrazijstvo v emigracii i sovremennost': k voprosu ob idějnyh vzaimootnošenijach P. N. Savickogo i L. N. Gumiljova*, in: Jelena Pavlovna Serapionova (ed.), *Na ruběže kultur: russkaja emigracija v mežvojennoj Čechoslovakii: Pamjati Mariny Jur'jevny Dostaľ (1947–2011)*, Moskva 2012, s. 164–170. Srov. také Martin BEISSWENGER, „Was Lev Gumilev a ‚Eurasianist‘?“, *A New Look at His Postwar Contacts with Petr Savitskii*, *Ab Imperio* 13, 2013, č. 1, s. 85–108.

20 Sergej BELJAKOV, *Gumiljov syn Gumiljova*, Moskva 2012, s. 662.

21 Paweł ROJEK, *Przekleństwo impérium: źródła rosyjskiego zachowania*, Kraków 2014, s. 77–95. V roce 2015 byla monografie přeložena také do češtiny: Srov. Idem, *Rusko: prokletí impéria: zdroje ruského politického chování*, Brno 2015, s. 97–123.

22 Charles CLOVER, *Black Wind, White Snow: The Rise of Russia's New Nationalism*, London 2016, s. 113–119.

pektů v zahraniční politice Vladimíra Putina a také v současném kritickém postoji Ruska vůči západní Evropě.

Na Gumiljovovy práce se v ruském prostředí zaměřili Anatolij Aleksandrovič Anochin, Dmitrij Viktorovič Žitin, Anton Ivanovič Krasnov a Stanislav Sergejevič Lačinskij, kteří ve společném příspěvku z roku 2014 zdůraznili jeho zásluhu na oživení eurasijského hnutí ve druhé polovině 20. století. Podle jejich názoru Gumiljov navíc výrazně obohatil a doplnil původní eurasijské koncepte.²³

Mezi další současné autory, kteří do značné míry připouští Gumiljovovu návaznost na eurasijské myšlenky, patří americký profesor socioekonomické geografie Mark Bassin. Ve své monografii nazvané *The Gumilev Mystique – Biopolitics, Eurasianism, and the Construction of Community in Modern Russia* Bassin dekonstruoval Gumiljovovu teorii etnogeneze a detailně prozkoumal vliv a recepci jeho myšlenek v sovětském i post-sovětském intelektuálním prostředí. Podle Bassina Gumiljovovy sympatie k eurasijskému hnutí vyplývaly zejména z jeho kritického postoje vůči západoevropské filozofii a historiografii.²⁴

Bassin poukázal také na význam geografických aspektů Gumiljovových prací, což mělo sehrát důležitou roli v rámci jeho dlouholetého kontaktu se Savickým. Autor však neopomenul ani celou řadu zásadních ideových rozdílů a snažil se k dané problematice přistoupit se značnou mírou objektivity.²⁵

Velmi jednostranný pohled na související problematiku nabízel v posledních letech americký historik Timothy Snyder, který důsledně propagoval obraz Ruska jako hlavní hrozby pro demokratické státy západního světa. Ve své nejnovější monografii nazvané *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America* Snyder analyzoval současný rusko-ukrajinský konflikt a zasadil jej do širšího politického a historického kontextu. Klíčovým tématem jeho studie se stalo varování před potenciálními důsledky silícího ruského nacionalismu a radikálních pravicových hnutí, která v ruském prostředí získávají stále větší popularitu. V řadě krátkých tematických exkurzů se Snyder věnoval také myšlenkám L. N. Gumiljova, za jehož učitele označil právě meziválečné eurasijce.²⁶ Podle jeho názoru Gumiljov vnesl do původ-

23 Anatolij Aleksandrovič ANOCHIN – Dmitrij Viktorovič ŽITIN – Anton Ivanovič KRASNOV – Stanislav Sergejevič LAČINSKIJ, *Jevrazijstvo: Istoki i sovremennost'*, Glasnik Srpskog geografskog društva: Original Scientific Papers 94, 2014, č. 1, s. 1–14.

24 Mark BASSIN, *The Gumilev Mystique: Biopolitics, Eurasianism, and the Construction of Community in Modern Russia*, Ithaca (NY) 2016, s. 105–106.

25 Ibidem, s. 106.

26 Timothy SNYDER, *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America*, New York 2018, s. 84–91. V květnu 2019 byl publikován také český překlad monografie, srov. Idem, *Cesta k nesvobodě: Rusko, Evropa, Amerika*, Praha 2019.

ních eurasijských koncepcí nebezpečný prvek antisemitismu, čímž získal příznivce právě v prostředí ruské radikální pravice, kam je obecně řazen také Dugin.²⁷

V závěru daného bibliografického přehledu je potřeba zmínit též výzkum eurasijství v rámci českého odborného prostředí. Navzdory velmi rozsáhlému množství unikátních archivních materiálů je výzkumu eurasijských myšlenek věnována poměrně malá pozornost. Z tohoto důvodu se české příspěvky k dané problematice poněkud vymykají výše představeným tendencím a jejich zařazení do některého ze zmíněných diskursů je obtížné.

V rámci českého výzkumu je potřeba zdůraznit především práci Emila Voráčka, který v roce 2004 publikoval monografii nazvanou *Eurasijství v ruském politickém myšlení. Osudy jednoho z porevolučních ideových směrů ruské meziválečné emigrace*. Ve své knize Voráček velmi důsledně zpracoval ideologický a politický vývoj meziválečného eurasijského hnutí. Z chronologického hlediska se tudíž jeho výzkum soustředil zejména na období první poloviny 20. století.²⁸

Překvapivě malá pozornost je věnována také domácímu výzkumu neo-eurasijských koncepcí. V roce 2016 byla do češtiny přeložena Duginova studie pod názvem *Velká válka kontinentů*, opatřena doslovem Ladislava Zemánka.²⁹ Komplexní analýza Duginových textů v českém prostředí však stále chybí.

Aktuálně publikované texty českých badatelů související s eurasijstvím a neo-eurasijstvím se z větší části vztahují k mezinárodním vztahům a politologii. V těchto oborech lze poukázat zejména na práci Oskara Krejčího, který se eurasijství stručně věnoval v rámci své monografie z roku 2017.³⁰ Z geopolitického hlediska se v poslední době eurasijskými koncepcemi zabýval také Jaroslav Kurfürst.³¹

Myšlenkám L. N. Gumiljova se v posledních letech věnoval rusista Hanuš Nykl. Ve své studii z roku 2015 Nykl poukázal na řadu paralel, které propojují slavianofilské paradigma s meziválečným eurasijským hnutím. Podle jeho názoru je možné tyto paralely odhalit i v některých Gumiljovových pracích. Ve svém stručném hodnocení Gumiljovova kontaktu se Savickým však Nykl zastává spíše skept-

27 Ibidem, s. 87.

28 Emil VORÁČEK, *Eurasijství v ruském politickém myšlení. Osudy jednoho z porevolučních ideových směrů ruské meziválečné emigrace*, Praha 2004, s. 17.

29 Srov. Ladislav ZEMÁNEK, *Doslov: diskutovat s Duginem*, in: Aleksander Dugin, *Velká válka kontinentů*, Praha 2016, s. 47–51.

30 Oskar KREJČÍ, *Geopolitika Ruska*, Praha 2017, s. 321–340.

31 Jaroslav KURFÜRST, *Příběh ruské geopolitiky. Jak se ruská myšlenka zmocnila více než šestiny světa*, Praha 2018, s. 145–154.

tický postoj a (na rozdíl od M. Laruelle) důrazně odmítá Gumiljovovu asociaci s neo-eurasijským hnutím 90. let 20. století.³²

Na konci roku 2018 byly Gumiljovovy teoretické koncepce představeny také v rámci kolektivní monografie, na které se Hanuš Nykl podílel jako editor. Jiří Šmejkal zde přiblížil základní biografické údaje L. N. Gumiljova a hlavní aspekty jeho teorie etnogeneze.³³

Ze všech výše uvedených příkladů je zřejmé, že v průběhu uplynulých třiceti let výzkum eurasijských koncepcí prošel řadou ostrých názorových střetů a jeho diskurs byl vždy silně ovlivněn dobovou politickou situací.

Neo-eurasijské hnutí bylo zformováno v přímé reakci na rozpad Sovětského svazu a jeho představitelé poměrně rychle získali značnou míru popularity (A. Dugin). Tato skutečnost na určitou dobu ovlivnila také akademický výzkum eurasijství a pohled badatelů na myšlenky L. N. Gumiljova.

Obecně přijímaná návaznost Gumiljova na meziválečné eurasijské koncepce (S. B. Lavrov, F. Thom, V. A. Mičurin) přetrvávala až do počátku 21. století, kdy jej nahradila velmi silná tendence o důslednou revizi dosavadního výzkumu (M. Laruelle, A. Titov, A. V. Ivanov, M. Beisswenger, S. Beljakov). Celá řada událostí a souvislostí byla opět přehodnocena. Ze strany akademiků neo-eurasijské koncepce zasáhla silná vlna kritiky, kterou doprovázela snaha jednoznačně distancovat nové hnutí zejména od meziválečného eurasijství.

Ve velmi výrazné opozici vůči zmíněnému přístupu z první dekády 21. století se následně ocitla řada badatelů, kteří se na danou problematiku zaměřili po roce 2014 (P. Rojek, C. Clover, T. Snyder). Právě v jejich textech se začíná formovat poněkud odlišný diskurs, jenž opět zřetelně reflektuje současné dění na území bývalého Sovětského svazu. Eurasijské koncepce se tudíž znovu přesouvají do popředí (nejen) akademického zájmu a jsou pravidelně využívány zejména při analýze aktuálního politického napětí mezi Ruskem a Západem.

32 Hanuš NYKL, *Od teorie kulturně historických typů k eurasijství. Danilevskij – Savickij – Gumiljov*, in: Helena Ulbrechtová – Mária Kuská (eds.), *Ruské imperiální myšlení v historii, literatuře a umění. Tradice a transformace. Kolektivní monografie*, Praha 2015, s. 133–148.

33 Jiří ŠMEJKAL, *Filosofie dějin Lva Gumiljova*, in: Hanuš Nykl (ed.), *Vybrané kapitoly z ruského myšlení 20. století: N. O. Losskij, I. A. Iljin, S. I. Gessen, L. N. Gumiljov*, Praha 2018, s. 145–173.

Případová studie: Význam a interpretace prvního kontaktu P. N. Savického s L. N. Gumiljovem

V širším kontextu se současný diskurs ve výzkumu eurasijských koncepcí opět vrací ke zdánlivě překonaným argumentům představeným v průběhu 90. let 20. století. Tehdejší reinkarnace a popularizace eurasijství však přinesla celou řadu zkreslujících a tendenčních informací, jejichž cílem bylo především upevnění kontinuity mezi původními eurasijskými myšlenkami a formujícím se neo-eurasijským hnutím.

V pozici jakéhosi prostředníka mezi oběma myšlenkovými směry se velmi brzy ocitl již zmíněný sovětský historik a etnolog L. N. Gumiljov, který byl systematicky stažen do role věrného následovníka P. N. Savického a dalších představitelů meziválečného eurasijství.

Za ukázkový příklad této tendence lze považovat především neo-eurasijské texty A. Dugina, který se již od 90. let 20. století aktivně hlásil k odkazu meziválečných eurasijců a také k pozdějším myšlenkám Gumiljova. V řadě Duginových textů lze najít informaci o tom, že se Gumiljov v sovětských gulazích osobně potkal s Petrem Savickým, který následně v průběhu několika let plnil roli jeho učitele.³⁴ Dané tvrzení Dugin vyvodil z velmi zjednodušeného předpokladu vycházejícího z biografických údajů obou osobností. V roce 1945 byl Petr Savickij obviněn z kontrarevoluční aktivity proti Sovětskému svazu a následně až do roku 1955 vězněn v pracovním táboře v Mordovii.³⁵ V roce 1949 byl zatčen také L. N. Gumiljov. V jeho případě se jednalo již o druhý trest odnětí svobody. V průběhu následujících sedmi let Gumiljov vystřídal několik pracovních táborů a do Leningradu se vrátil až v květnu 1956.³⁶ Podle názoru Dugina se právě v časovém rozpětí mezi lety 1949–1955 Gumiljov pravidelně potkával se Savickým, jehož zásluhou se důsledně obeznámil s eurasijskými koncepcemi a bez námitek navázal na jeho meziválečné práce.

34 Aleksandr DUGIN, *Jevrazijskij triumf*, in: P. N. Savickij – A. Dugin (eds.), *Kontinent Jevrazija*, Moskva 1997, s. 481. Srov. Idem, *Osnovy geopolitiki*, Moskva 1997, s. 48. Srov. také Idem, *Geopolitika Rossii*, Moskva 2012, s. 94.

35 Martin BEISSWENGER, *Petr Nikolaevich Savitskii (1895–1968): A Bibliography of his Published Works*, Praha 2008, s. 45.

36 Marina Georgijevna KOZYREVA, *Osnovnye daty žizni i dejatel'nosti L. N. Gumiljova*, in: Dmitrij Kirillovič Burlaka (ed.), *L. N. Gumiljov: pro et contra*, Sankt-Pětěrburg 2012, s. 833–841. Srov. S. BELJAKOV, *Gumiljov syn Gumiljova*, s. 239–249.

Poprvé se tato informace objevila již na počátku 90. let 20. století. K jejímu zásadnímu rozšíření ovšem došlo až o několik let později, v roce 1997, kdy byla otištěna zřejmě Duginova nejznámější a nejvlivnější monografie nazvaná *Osnovy geopolitiki*. Ve stejném roce byla pod jeho záštitou publikována také jedna z monografií P. N. Savického. V doslovu *Jevrazijskij triumf* Dugin představil svůj vlastní pohled na dobový význam eurasijských koncepcí a také na život a myšlenky Savického, který byl opět vyobrazen jako přední učitel Gumiljova.

V následujících letech se Dugin podílel na zpřístupnění celé řady dalších obtížně dostupných materiálů z období meziválečného eurasijství, jež pravidelně doplňoval o vlastní reflexi a komentáře. Paralelně se zmíněnými reedicemi vycházelo také množství jeho vlastních odborně zaměřených textů. Tímto způsobem se Dugin na určitou dobu etabloval v ruském akademickém prostředí a mezi lety 2008–2014 přednášel na Moskevské státní univerzitě M. V. Lomonosova.³⁷

K Duginově interpretaci vztahů mezi Savickým a Gumiljovem je však nutné přistupovat se značnou mírou obezřetnosti. Celá řada jeho argumentů totiž zásadním způsobem zkresluje skutečné události a ve výsledku výrazně deformuje pohled na eurasijské hnutí jako takové. Jedná se zejména o jeho velmi rozšířené a populární tvrzení, že k osobnímu kontaktu mezi P. N. Savickým a L. N. Gumiljovem došlo na území Sovětského svazu. Nemá totiž žádný pramenný základ. Zmíněnou informaci přitom vyvrátil sám Gumiljov již v roce 1992 v jednom ze svých posledních rozhovorů pro časopis *Socium*: „Je to mýtus. S Petrem Nikolajevičem Savickým jsem se seznámil mnohem později. V roce 1956 po návratu do Leningradu jsem po určitou dobu pracoval v Ermitáži. Při jedné příležitosti jsem se dal do řeči s Matvejem A. Gukovským, který často navštěvoval místní knihovnu. Právě on byl uvězněn v Mordovii společně se Savickým. Když mi Gukovskij sdělil, že je to jeho přítel, požádal jsem jej, aby v následujícím dopise Savickému zmínil můj zájem o navázání písemného kontaktu.“³⁸

37 L. ZEMÁNEK, *Doslov: Diskutovat s Duginem*, s. 48.

38 L. N. GUMILJOV, „Skažu vam po sekretu, čto jesli Rossija budet spasena, to tolko kak jevrazijskaja dëržava“, *Socium*: Semja – Nacija – Strana, 1992, č. 9, s. 78–88. Původní znění citace: „Eto mif, ja poznamomilsja s Savickim Petrom Nikolajevičem mnogo pozže. V 1956 godu, vernuvšis' v Leningrad, ja nekotoroje vremja rabotal v Gosudarstvennom Ermitaže. Odnazdy ja razgovorilsja s často zachaziavšim v našu biblioteku professorom Gukovskim Matvejem Aleksandrovičem. Vot on-to i sidel v Mordovii vmeste s Savickim. Kogda on skazal mne, čto oni rasstalis' druž'jami i čto u nego jest' adres Savickogo, ja poprosil napisat' jemu v sledujuščem piš'me, čto chotel by vstupit' s nim v perepisku.“ Překlad tohoto textu a dalších v článku provedl Michal Racyn.

Proti Duginovu tvrzení svědčí také Gumiljovova soukromá korespondence adresovaná Petru Savickému. Již v prvním dopise z 18. listopadu 1956 Gumiljov vyjádřil lítost právě nad tím, že neměl možnost seznámit se se Savickým dříve: „Byl jsem šťasten v den, kdy mi můj přítel Matvej Aleksandrovič Gukovskij předal jednu stranu z vašeho dopisu, která se týkala mě a mých prací. Nejvíce lituji toho, že za celé ty roky nás osud nesvedl dohromady, jelikož kontakt s Vámi by pro mě byl tím největším štěstím v životě. O to více si vážím Vaší projevené pozornosti.“³⁹

Ve skutečnosti tedy kontakt mezi Savickým a Gumiljovem započal až na konci roku 1956 – krátce po propuštění obou jmenovaných z vězení. Savickij byl osvobozen na konci roku 1955 a již v lednu 1956 se vrátil do Prahy.⁴⁰ Gumiljov se vrátil do Leningradu v květnu 1956 a v tomtéž roce získal korespondenční adresu Savického.⁴¹

Ke skutečně prvnímu osobnímu setkání mezi Gumiljovem a Savickým došlo až v srpnu 1966, kdy Gumiljov navštívil Prahu v rámci VII. Mezinárodního archeologického kongresu. Gumiljov informoval Savického o svém příjezdu s několika-měsíčním předstihem a k této události se později stručně vyjádřil v jednom ze svých rozhovorů.⁴²

39 Slovanská knihovna v Praze (SLK), Fond speciálních sbírek Slovanské knihovny: Savickij, Petr Nikolajevič – materiály z osobní pozůstalosti, karton (k.) č. II/C – Korespondence přijatá od jednotlivých osob, inventární jednotka (inv. jed.) č. 22/II – *Gumilev, Lev Nikolajevič, Leningrad, Praha 1956*, fol. 1. Původní znění citace: „Ja byl šťastliv v tot den, kogda Matvej Aleksandrovič Gukovskij dal mne pročest' stranicu iz pis'ma Vašego, odnositel'no moich rabot i menja (...). Boľše vsego ja žaleju, čto za eti gody sud'ba ne svela nas, ibo obščenie s vami bylo-by dlja menja naibol'šim ščast'jem v žizni. Tem boleje cenu ja projavlennoje Vami vnimanije ko mne.“

40 M. BEISSWENGER, *Petr Nikolaevich Savitskii (1895–1968): A Bibliography*, s. 45–46.

41 M. G. KOZYREVA, *Bibliografija pervych publikacij sočiněnij L. N. Gumiljova*, s. 836. V roce 2001 tuto skutečnost zdůraznila již zmíněná francouzská historička Marlene Laruelle (srov. M. LARUELLE, *Histoire d'une usurpation intellectuelle L. N. Gumilev, „le dernier des eurasistes“?*, s. 451).

Zde je nutné poukázat na překvapivou aktuálnost daného mýtu v českém odborném prostředí. Mylnou informaci o osobním setkání L. N. Gumiljova a P. N. Savického v sovětských gulazích lze dohledat nejen v monografii E. Voráčka (srov. E. VORÁČEK, *Eurasijství v ruském politickém myšlení*, s. 36), ale také v článku J. Šmejkal z roku 2018 (srov. J. ŠMEJKAL, *Filosofie dějin Lva Gumiljova*, s. 152). Na nesprávnost Duginova tvrzení v poslední době poukázal např. J. Kurfürst. Podobnější komentář k dané informaci však autor nenabídl (srov. J. KURFÜRST, *Příběh ruské geopolitiky*, s. 25).

42 Srov. L. N. GUMILJOV, „Skažu vam po sekretu, čto jesli Rossija budět spasena, to tolko kak jevrazijskaja děržava“, s. 83. Srov. také nezkrácenou verzi téhož rozhovoru otištěnou v časopise *Načala*: L. N. GUMILJOV, „...jesli Rossija budět spasena, to tolko kak jevrazijskaja děržava“, *Načala*, 1992, č. 4, s. 4–16.

Jejich osobní setkání potvrdil také Ivan Savickij (jeden ze synů P. N. Savického), který zdůraznil, že během pobytu v Praze Gumiljov strávil nejvíce času právě s jeho otcem a probíhajícímu kongresu věnoval jen malou pozornost.⁴³ K jejich dalšímu osobnímu setkání však již nikdy nedošlo, ačkoli Gumiljov udržoval se Savickým pravidelný písemný kontakt až do jeho smrti v dubnu 1968.

Ani ve svých nejnovějších publikacích Dugin nepřestával propagovat tezi o tom, že Gumiljov bez jakýchkoliv námitek převzal zásadní myšlenky eurasijců a obohatil je o své vlastní teoretické koncepce.⁴⁴ I v tomto případě byly však jeho argumenty v zásadním rozporu s dostupnými archivními materiály.

V soukromé korespondenci mezi Savickým a Gumiljovem lze zřetelně vypo-
zorovat celou řadu názorových rozporů. V mnoha případech Gumiljov prezentoval své argumenty právě v opozici vůči Savickému, nikoli v přímé návaznosti na jeho eurasijské práce. Jako příklad lze uvést jejich rozsáhlou polemiku nad pojmem „vý-
vojiště“, který Savickij zformuloval v průběhu 20. let 20. století. Nový termín Savickij zavedl za účelem přesnějšího vymezení Ruska-Eurasie jako samostatného geo-
grafického a kulturně-historického celku zcela odlišného od západní Evropy: „Rus-
ko-Eurasie jest samostatné a ucelené vývojiště. Co jest rozuměti „vývojištěm“? Berme
se k tomuto pojmu od řady jemu podobných: naleziště užitečných nerostů, tvořiště
půd, roslitiště rostlinných společenstev, sídliště (místo přebývání) živočišných spo-
lečenstev, vývojiště (místo vývoje) lidských společenstev.“⁴⁵

Ucelenost zmíněného území Savickij vyvozoval na základě tzv. stepních ob-
dělníků, které z geografického hlediska horizontálně sjednocují Rusko-Eurasii.
Podle jeho názoru měla zmíněná geografická jednotlost pozitivní vliv na historic-
ký vývoj eurasijských kočovných národů.

Kromě geografického rozměru byl koncept „vývojiště“ definován také jako
sociálně-historické prostředí, které je neodmyslitelně provázané s geografickými
vlastnostmi určitého areálu:⁴⁶ „Geografické rozmanitosti travnatých a absolutně
prázdných prostranství odpovídá rozmanitost historických formací. V historickém

43 Ivan SAVICKIJ – Michail SOKOLOV, *Otče i syn: Jevrazijec Petr Savickij i istorik Ivan Savickij*, Rádio Svoboda, 2005. Dostupné na: <http://archive.svoboda.org/programs/lived/2005/lived.082205.asp>, 21. 7. 2019.

44 A. DUGIN, *Geopolitika Rossii*, s. 94.

45 Petr Nikolajevič SAVICKIJ, *Šestina světa (Rusko jako zeměpisný a historický celek)*, Praha 1933, s. 64.

46 Idem, *Geografičeskij obzor Rossii-Evrazii*, in: Jelena Leonidovna Petrenko (ed.), Petr Nikolajevič Savickij: Izbrannoje, Moskva 2010, s. 263–278.

smyslu geografické jednotě a celistvosti ‚stepních obdélníků‘ odpovídá také jednota a celistvost kočovné kultury.⁴⁷

V rámci dané definice Savickij vnímal Rusko-Eurasií jako ukázkový příklad konkrétního ‚vývojiště‘. Právě vůči této koncepci se však Gumil'ov vymezil již krátce po zahájení jejich společné korespondence. Jeho kritika byla namířena zejména proti zmíněné geografické jednoduše, kterou Savickij proklamoval ve svých dopisech a jejíž základy vycházely z jeho vlastních textů, publikovaných v průběhu 20. a 30. let 20. století.

V závěru roku 1956 se Gumil'ov pokusil přeformulovat Savického koncepci a v rámci svých argumentů zpochybnil obecnou platnost jeho teze. Obzvláště kriticky Gumil'ov pohlížel právě na geografický význam eurasijských stepí a tajgy: ‚Pojmem ‚vývojiště‘ nelze označit jakékoliv území. Na prostranstvích Eurasie v nepřetržitém pásu tajgy (od Oněžského jezera do Ochotského moře) nevznikl ani jeden národ nebo kultura. Vše bylo přineseno z jihu nebo ze severu [...]. Prázdná a jednoduchá step také nenabízí příznivé podmínky k vývoji. Polovecké stepi rozprostřené od Altaje do Karpat (Dešt-i-Kypčak) jsou územím bez ‚genií loci‘. Tyto stepi byly osídleny národy, které se zformovaly v jiných oblastech.‘⁴⁸

Z hlediska kulturně-historického vývoje Gumil'ov vnímal jakoukoliv geografickou jednoduše ve velmi negativním kontextu. Dle jeho názoru daný faktor nikoliv podněcoval, ale naopak zpomaloval vývoj národů osídlujících rozsáhlá monotónní prostranství eurasijských stepí. K podložení svého tvrzení se Gumil'ov zaměřil na etnikum Rouranů, Pečeněhů a Kypčaků. Dle jeho slov byly tyto kočovné skupiny neustále vystavovány útokům nájedníků, kteří přicházeli z okrajových oblastí stepi a úspěšně využívali otevřená stepní prostranství v rámci svých vojenských výpadů.⁴⁹

47 Idem, *O zadačach kočevnikoveden'ja (počemu skify i gunny dolžny byt' inter'esny dlja russkogo?)*, in: Ibidem, s. 319–340. Původní znění citace: ‚Geografičeskomu različieniju travjanistych i ‚absolutno-pustynnych‘ prostranstv otvečajet različije istoričeskich formacij. Geografičeskomu jedinstvu i celostnosti ‚prjamougoľnika stepej sootvetstvujet v istoričeskom smysle – jedinstvo i celostnost‘ kočevoj kultury.‘

48 SLK, Fond speciálních sbírek: Savickij, Petr Nikolajevič – materiály z osobní pozůstalosti, k. č. II/C – Korespondence přijatá od jednotlivých osob, inv. jed. č. 22/II – *Gumilev, Lev Nikola-jevič, Leningrad, Praha 1956*, fol. 6. Původní znění citace: ‚Daleko ne vsjakaja territorija možet okazat'sja mestorazvitijem. Tak na prostranstve Jevrazii na vsej polose splošnych lesov-tajgi – ot Onežskogo ozero do Ochotskogo morja ne vznikalo ni odnogo naroda, ni odnoj kultury. Vše čto tam jest' bylo prineseno s juga ili s severa (...). Čistaja splošnaja step' tože ne dajet vozmožnostej razvitija. Dešt-i-Kipčak, t.je. poloveckije stepi ot Altaja do Karpat – mesto bez genií loci. Stepí eti zaselili's' narodami, složivšimisja v drugih rajonach.‘

49 Ibidem, fol. 7.

V opozici vůči Savickému Gumiljov kladl důraz na přechodná pásma mezi jednotlivými oblastmi – tedy místa, kde dochází k přechodu mezi dvěma a více geografickými krajinami. Z těchto úvah Gumiljov vyvodil velmi důležitou tezi, která se v průběhu 60. let začala pravidelně objevovat v sérii jeho příspěvků pod názvem *Landšaft i etnos* a na počátku 70. let se stala nedílnou součástí jeho vlastní teorie etnogeneze: „Spojení dvou a více geografických reliéfů je nezbytnou podmínkou k tomu, aby bylo dané místo označeno pojmem ‚vývojiště‘“⁵⁰

V širším kontextu posloužily Gumiljovovi jeho články ze série *Landšaft i etnos* jako základ pro jeho stěžejní teoretické dílo *Etnogenez i biosfera Zemli* vydané roku 1989. Značná část této monografie byla složena z fragmentů převzatých z jeho dřívějších příspěvků. Právě v jejím rámci přitom Gumiljov nejvýrazněji reflektoval Savického myšlenky; jeho koncepci „vývojiště“ věnoval samostatnou kapitolu.

Již v průběhu 90. let na tuto skutečnost poukázali někteří zastánci Gumiljovových eurasijských koncepcí. Zejména S. B. Lavrov a A. Dugin využili danou informaci v rámci svých argumentů zdůrazňujících propojení Gumiljovových prací s odkazem meziválečného eurasijského hnutí.

Neméně důležitou součást Gumiljovovy monografie však představovala kritika Savického původních tezí a také polemika nad významem různorodosti geografické krajiny a jejího vlivu na formování jednotlivých etnosů. Danou část práce Gumiljov zformuloval již na konci roku 1956, a to na stránkách výše citovaného dopisu adresovaného Savickému.⁵¹ Tuto rozsáhlou odpověď Gumiljov následně zařadil do své monografie v podstatě bez jakýchkoliv editačních úprav.⁵²

Výše uvedené informace představují pouze malý zlomek z rozsáhlého množství archivních materiálů. I takto stručné příklady ovšem zřetelně ukazují, že Savickij nezastával roli Gumiljovova učitele a o podobnou roli zřejmě ani neusiloval. Obdobně zkreslenými se jeví také některá tvrzení, na jejichž základě je Gumiljov stavěn do pozice přímého následovníka eurasijských koncepcí (tak, jak to ve svých pracích prezentuje hlavní zástupce neo-eurasijského hnutí A. Dugin).

Rozsáhlá soukromá korespondence mezi Savickým a Gumiljovem v první řadě vypovídá o jejich vzájemné intelektuální a osobní blízkosti. Dlouholetý kon-

50 Ibidem, fol. 10. Původní znění citace: „Sočetanije dvuch i boľše landšaftov jest' objazatelnoje uslovije dlja togo, čtoby mesto stalo mestorazvitiem.“

51 SLK, Fond speciálních sbírek: Savickij, Petr Nikolajevič – materiály z osobní pozůstalosti, k. č. II/C – Korespondence přijatá od jednotlivých osob, inv. jed. č. 22/II – *Gumilev, Lev Nikola-jevič, Leningrad, Praha 1956*, fol. 1–10.

52 Srov. Lev N. GUMILJOV, *Etnogenez i biosfera Zemli*, 4-e vyd., Sankt-Petěrburg 2001, s. 215–223.

takt podnítil zásadní proměny v uvažování obou jmenovaných osobností a ovlivnil celou řadu jejich myšlenek. V rámci konstruktivní názorové výměny Savickij pravidelně revidoval, nebo naopak zdůrazňoval význam svých původních meziválečných tezí. Tato mnohdy velmi rozsáhlá a podrobná argumentační výměna pomáhala Gumiljovovi formulovat vlastní nezávislé koncepce, které se ve výsledku často ocitaly ve výrazné opozici právě vůči myšlenkám Savického a dalších představitelů meziválečného eurasijství.

Z tohoto hlediska tudíž nelze jednoznačně přijmout nejen argumenty A. Dugina ale také závěry, ke kterým na počátku 21. století dospěla zmíněná francouzská historička M. Laruelle a později také S. Beljakov, C. Clover nebo T. Snyder. V těchto textech lze vypožorovat množství protichůdných a nepřesných informací, které v širším kontextu deformují skutečný význam a odkaz eurasijských koncepcí a ve výsledku komplikují jejich další výzkum.

SUMMARY

Shortly after dissolution of the USSR the Eurasianist movement found themselves in the forefront of academic research even outside its former borders. The rise in interest in this specific issue came mainly from the environment of the arising neo- Eurasianism movement, whose most visible representative can be considered to be Aleksander Dugin.

During the nineteen nineties the activities of supporters of the Eurasian concept influenced discourse in research of the specific issue considerably. Representatives of the new movement chiefly strove to create seemingly uninterrupted continuity between their own theses and the concepts of inter-war Eurasianism. The works of soviet historian and ethnologist L. N. Gumil'ov played an important role here. It was in relation to the activities of the neo-Eurasian movement that Gumil'ov was regularly put in the position of a mediator who was responsible for reviving the original Eurasianism for future generations of Russian intellectuals.

The aforementioned tendencies persisted until the beginning of the 21st century, when a similarly powerful effort to revise the established information arose. French historian Marlene Laruelle, who refused any continuity between L. N. Gumil'ov and inter-war Eurasianism and critically viewed the activities of the neo-Eurasian movement at the time, found herself at the forefront of the new discourse.

The effort to distance Eurasianist from neo-Eurasianist movement persisted until 2014, when discourse was influenced by geo-political conflict between Russia and Ukraine. The Eurasianist and neo-Eurasianist movement subsequently became a frequent argument during attempts to clarify the current political tension between Russia and the West. This fact had a significant impact on current research of the aforementioned concepts and redirected researchers back towards the seemingly surpassed reasoning of the second half of the nineteen nineties. This meant that a range of misrepresented information appears in a number of current articles, which significantly complicates further research of the specific issue in the broader context.

STUDIE

Donetsk People's Republic as de facto state*

TOMÁŠ ŠMÍD – ALEXANDRA ŠMÍDOVÁ

Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Katedra politologie, Brno

Donetsk People's Republic as de facto state

The political crisis in Ukraine, which grew into an armed conflict in the Donbass in 2014, was one of the reasons for the emergence of secessionist entities in the Donetsk and Luhansk regions. This study deals with the de facto state concept. The authors apply this phenomenon to the case study of the Donetsk People's Republic. This paper relies largely on a theoretical framework of state failure concepts by authors Scott Pegg, David Lynch, Pål Kolstø and others. In addition, we also use the Montevideo convention qualifications. The authors have used data sourced from respondents living in the territory of the Donbass to answer their research questions.

Key words: Donetsk People's Republic, Ukraine, de facto state, statehood, Montevideo, convention

* This article was written at Masaryk University with the support of the Specific University Research Grant provided by the Ministry of Education, Youth and Sports of the Czech Republic.

1. Introduction

Issues connected with de facto states that are not internationally recognised are not new. The number of such states swelled substantially following the disintegration of the communist empire, notably, the Union of Soviet Socialist Republics (USSR) and the Socialist Federal Republic of Yugoslavia (SFRY). Out of their wreckage several such entities emerged, including Abkhazia, South Ossetia, Nagorno-Karabakh, Transnistria and the Chechen Republic of Ichkeria (out of the USSR) and Kosovo, the Republic of Serbian Krajina and Republika Srpska (out of the SFRY).

The case studied here could be considered part of the process of USSR's disintegration – as a kind of belated stage of this process. The Donetsk People's Republic (Donetskaya Narodnaya Respublika, DNR), together with the Luhansk People's Republic (Luhanskaya Narodnaya Respublika, LNR), are entities that seek to secede from Ukraine (a successor state to the USSR) and either to operate independently or to join the Russian Federation. Under the present geopolitical circumstances, Russian irredentism is very unlikely to succeed, and hence the two republics have adopted a strategy of secession from Ukraine and the creation of independent states. This is similar to Nagorno-Karabakh, where unification with Armenia is hindered by the disputed Lachin (in Armenian: Berdzor) corridor. Created in 1930, this strip of land separated Nagorno-Karabakh from the territory of the Armenian Soviet Socialist Republic (ASSR) proper. Also comparable in the post-Yugoslav context are Kosovo and Republika Srpska, where irredentism was found difficult to implement (often due to lack of interest on the part of the patron state) and for that reason was replaced by separatism.

This paper analyses the Donetsk People's Republic as an example of a de facto state, and seeks to conceptualise this entity in the spirit of de-facto-state theories, as elucidated in the sections on methodology and theory below.

2. Methodology

This paper is a classic example of a case study. Of essence for us is the broadest and most detailed depiction possible of the case under study and a deeper understanding of its issues.¹ We employ a qualitative approach even if we do not necessarily

1 Jan HENDL, *Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace* (Praha: Portál, 2005), 104–117.

seek to create a new theory; rather, using the given method, we seek to capture reality and interpret the data obtained within the framework of existing theories. We have used data sourced from respondents living in the territory of the DNR (or respondents originating from territories controlled by the DNR and now living in areas controlled by the Ukrainian government), obtained through non-standardised interviews and indirect observation.

We have conducted semi-structured interviews with 20 respondents. The respondents were chosen largely by the snowball method. Individuals identified through personal contacts of one of the paper's authors, and deemed by her to be important due to their involvement in the object of research and the author's existing expertise and long-term fieldwork, served as gatekeepers. Non-structured, non-standardised interviews were carried out with ordinary citizens, politicians, activists, militants and humanitarian workers. Their age distribution was as follows: six respondents were aged 22–29, nine 30–50, three 51–60 and two 61–75. All interviews were conducted in Russian and anonymity was guaranteed. This was required by the ethics of research and the fact that the conflict is on-going.

2.1. Aims and research questions

The main aim of this paper is to describe the present system, upon which the nascent Donetsk republic is based. It is important for us to classify the DNR using certain criteria, described in the section on theoretical framework below, and the data and sources obtained will serve to this end.

Our main research question is the following: Can we consider the Donetsk People's Republic a *de facto* state? We also seek to answer an auxiliary question: Which criteria of statehood does the DNR fulfil?

3. Theoretical premises

The theoretical, conceptual and terminological understanding of *de facto* states is rather fragmented, even if we allow for the general situation prevailing in the social sciences. This paper largely relies on three crucial authors who have studied these issues: Scott Pegg, David Lynch and Pål Kolstø. Kolstø proposed the term 'quasi-state' to describe a state that came to be in a relatively natural way (usually by sece-

ding from another state whose legitimacy is weakened) but is not yet recognised by the international community. He does not expect such entities to have strong economic and institutional bases, even though their emergence might justify such expectations.² Contrariwise, empirical observations tend to highlight the weaknesses of economies and institutions, at least in the 'new states' first years.³ The term 'quasi-state' is not, however, universally accepted as a designation of this particular social reality. Some authors use the term 'quasi-state' as an equivalent to the more common 'failed state',⁴ though this is a very different phenomenon systemically.⁵ Robert Jackson even used the term to describe states lacking virtually all aspects of statehood bar international recognition. This terminological ambiguity is one of the largest obstacles to a generally accepted, practical deployment of the concept.⁶

There are a number of alternatives to Kolstø's quasi-state, which itself is contradicted by other conceptions of the term. One such widespread term is 'de facto state', as proposed by Pegg.⁷ Proceeding from Jackson's terminology, Pegg describes as quasi those states that are called failing, disintegrated or collapsed by Robert Rotberg and William Zartmann. In any case, the term de facto state indicates rather clearly that it is not a state de jure – i.e. it is a state that has a legal legitimacy issue. In the system of international relations, this means that it is lacking international recognition, i.e. it is seen by the international community as illegitimate. This notion is based on the traditional criteria of the state in international law, as anchored in the 1933 Montevideo Convention on the Rights and Duties of States. This then implies another term that is used to describe such states, and one that is also semantically ambiguous: unrecognised state. Here it should be noted that there are many instances of states recognised only by some in the international community, and there is no clear threshold of recognition in terms of the number of states recognis-

2 Pål KOLSTØ, "The Sustainability and Future of Unrecognized Quasi-States," *Journal of Peace Research* 43 (2006), no. 6: 723–740.

3 William RENO, "Patronage Politics and the Behavior of Armed Groups," *Civil Wars* 9 (2007), no. 4, 324–342.

4 Ken MENKHAUS, "State Collapse in Somalia: Secound Thoughts," *Review of African Political Economy* 30 (Sep., 2003), no. 97; Robert JACKSON, *Quasi-states: Sovereignty, International Relations and Third World* (New York: Cambridge University Press 1990).

5 Robert ROTBERG, *When States Fail* (Princeton: Princeton University Press, 2004); William I. ZARTMAN, *Collapsed States* (London: Lynne Rienner Publishers, 1995), 1–11.

6 Robert JACKSON, *Quasi-states: Sovereignty, International Relations and Third World* (New York: Cambridge University Press, 1990).

7 Scott PEGG, *International Society and the De Facto State* (London: Ashgate, 1998).

ing the entity.⁸ And, of course, there are also cases of entities that do not really strive to gain international recognition and accept the status quo – even if they possess most other attributes of statehood.

Another leading scholar of the field, D. Lynch, also uses the term *de facto* state. In more recent literature, Dijkhoorn's monograph is based on Kolsto's conception, as are most works by Russian authors.⁹

This, however, does not exhaust the terminological and conceptual ambiguity, as there are yet more terms used to describe the realities of *de facto* states. They include *para state*,¹⁰ *informal state*, *pseudo state* and *semi state*.¹¹ There also appear such terms as *proto state* and *embryonic state*, to describe situations where efforts to win widespread international recognition are evident. In descriptions of specific cases, one encounters the terms *insurgent state*¹² and *grey area*,¹³ referring to the criminal or purely exploitative character of the elites in power *de facto* (warlordism). In more generic literature, entities whose territories are affected by lawlessness are often subsumed under this term, but specialists of the discipline, by contrast, strictly distinguish such situations and prefer to use the term *ungoverned area*.¹⁴ By contrast, in *de facto* states – a term we shall use in this paper – it is rela-

-
- 8 There is also the situation where a state is recognised by more than half or even two-thirds of all states, but among those which do not recognise it are countries that carry great political weight or are even world powers. Although neither the Montevideo Conference nor the United Nations formally discriminates between states in terms of their weight, power or influence, the geopolitical reality is very different. One such example is Kosovo, recognised by 111 UN member states, but not recognised by China, India, Indonesia, Iran, Israel, Russia or Spain, among others.
 - 9 Lubov BERDEGULOVA, "Istoriya i priroda yavleniya nepriznanykh gusudarstv", in *Vestnik Ufimskogo juridicheskogo instituta MVD RF* (2007); Ernst DIJXHOORN, *Quasi-state Entities and International Criminal Justice. Legitimising Narratives and Counter-Narratives* (Abingdon: Routledge, 2017).
 - 10 Bartosz H. STANISLAWSKI, "Para-States, Quasi-States and Black Spots: Perhaps Not States, But Not 'Ungoverned Territories,' Either," *International Studies Review* 10 (2008), no. 2: 366–396.
 - 11 Vladimir KOLOSSOV – John O'LOUGHLIN, "New Border for new world orders: territoriality at the fin-de-siecle," *GeoJournal* 44 (1998), no. 3: 259–273.
 - 12 Robert W. McCOLL, "The Insurgent State: Territorial Bases of Revolution," *Annals of the American Association of Geographers* 59 (1969), no. 4: 613–631.
 - 13 Scott B. MACDONALD, "The New «Bad Guys»: Exploring the Parameters of the Violent New World Order" in *Gray Area Phenomena. Confronting the New World Disorder*, ed. Max G. MANWARING (Boulder, San Francisco and Oxford: Westview Press), 33–60.
 - 14 Robert D. LAMB, "Ungoverned Areas and Threats from Safe Havens." Final Report of the Ungoverned Areas Project, prepared for the Office of the Under Secretary of Defense for Policy, Center for International and Security Studies at Maryland, 2008, http://www.cissm.umd.edu/papers/files/ugash_report_final.pdf, accessed in November 14, 2017.

tively clear who governs, and the government often enjoys significant legitimacy. This can be understood from Pegg's definition,¹⁵ according to which de facto states have an organised political leadership that is sufficiently able to provide basic goods and services to the population living in a certain territory over which the leadership exercises effective control. Yet the independence of de facto states is not recognised by the international community. Kolstø provides a very similar definition: a de facto state is an entity that has a political leadership that controls most of the territory it claims and has been seeking international recognition for at least two years, so far unsuccessfully.

What matters, then, is that such an entity lacks external sovereignty, because legally it is not a state as defined by the Montevideo convention, since it is not recognised by other states. By contrast, it does not lack internal sovereignty, and this makes it an empirical state.¹⁶ To return to the Montevideo convention, 'the state as a person of international law should possess the following qualifications: (a) a permanent population; (b) a defined territory; (c) government; and (d) capacity to enter into relations with other states'. De facto states fulfil all these criteria except the last.

By applying these criteria, this case study seeks to answer whether the Donetsk People's Republic fulfils the standards of a 'de facto state' and to what extent it features the basic elements of statehood, namely, an idea, institutions and a physical basis.¹⁷ The 'idea' is the essence of a state, determining the relationship between the state and its population. It is here that the legitimacy of a regime emerges, producing the population's loyalty towards the regime.¹⁸ A state should have some historical continuity, conclude a social contract, have an ideological or religious basis and, especially, establish a state-nation linkage. The institutional sphere encompasses the administrative apparatus, mechanisms, norms and processes that allow the state to function. And finally, the physical basis is the combination of the territory controlled by the government, its population and its economic wealth.¹⁹

15 S. PEGG, *International Society and the De Facto State*, 26.

16 Dov LYNCH, *Engaging Eurasia's Separatist States. Unresolved Conflicts and De Facto States* (Washington D.C.: United States Institute of Peace Press, 2004).

17 Bjørn MØLLER, *Conflict Theory* (Aalborg, Denmark: Institut for Historie, Internationale Studier og Samfundsforhold, Aalborg Universitet, 2003), <http://vbn.aau.dk/files/33796614/122.pdf>, accessed in November 14, 2017.

18 Barry Gordon BUZAN, *People, States and Fear* (Harlow: Longman, 1991), 65–92.

19 B. MØLLER, *Conflict Theory*.

4. The Montevideo criteria

4.1. *Permanent population*

Despite the ongoing conflict and migration of some of the population out of the Donetsk oblast, it can be said that about 2.3 million people live in the territory controlled by the DNR. Data provided by the DNR Ministry of Justice and the Migration Service of the DNR Ministry of the Interior state that, as of 1 July 2017, 2 308 133 people lived in the territory controlled by the republic, out of which 2 198 115 lived in urban and 110 018 in rural areas. According to the same statistics, 951 871 inhabitants lived in the city of Donetsk. As the clashes became less intensive, many migrants decided to return home (Migratsionnaya sluzhba MV DNR 2017).²⁰

The citizens of Ukraine who remain in the ATO zone (or Anti-Terrorist Operation zone, a term widely used to describe the areas controlled by the separatists) and do not have the status of displaced persons, cannot claim welfare, pensions or scholarships. Beyond this there are blacklists of citizens living in the territory of the DNR who, according to Ukraine, cooperate with the bodies of the non-recognised republics, are charged with separatism and will be criminally prosecuted on Ukraine's territory.²¹ In any case, the DNR has a permanent population which lives and works in its territory.²²

4.2. *Defined territory*

The declared territory of the DNR covers the area of Ukraine's Donetsk oblast. As a self-governing unit of Ukraine, in early 2014 the oblast had, according to official

20 Migratsionnaya sluzhba MVD DNR, *Chislennost naseleniya DNR na 1. iunya 2017*, http://glavstat.govdnr.ru/pdf/naselenie/chisl_naselenie_0617.pdf, accessed in November 14, 2017.

21 Myrotvorets, *Centr doslidzhennya oznak zlichiniv proty natsionalnoy bezpeky Ukrainy, myru, bezpeky lyudstva ta mizhnarodnogo pravoporyadku*, <https://psb4ukr.org/criminal/>, accessed in November 14, 2017.

22 In the context of post-Soviet de facto states, the DNR is by far the most populous; its population is larger than that of many internationally-recognised states. Its neighbour, the Luhansk People's Republic, claims a population of 1 476 thousand as of 1 June 2017, making it also a relatively populous de facto state. Nagorno-Karabakh (Artsakh) is inhabited by 151 thousand people, according to a 2015 census; Abkhazia 244 thousand people (as of 1 January 2016); South Ossetia 54 thousand and Transnistria about 470 thousand (the last two according to 2016 data).

data, more than 4 300 000 inhabitants in its area of 26 517 km².²³ The separatists control less than half of this; no precise number can be given. The leaders of the DNR claim really to control a third of the Donetsk oblast territory.²⁴ However, they control the key city, Donetsk, as well as the third largest city, Makiivka and the fourth, Horlivka – only the second largest, Mariupol, is not controlled by the DNR. According to the head of the DNR, Aleksandr Zakharchenko, the ‘territory of the DNR controlled by Ukraine’ (i.e. the rest of the Donetsk oblast) is an occupied territory and fighting shall continue until it is ‘liberated’ and the republic’s independence recognised. Autonomy or the status of a federal state within Ukraine are out of question.²⁵ What borders the DNR will have once the armed conflict is over is unclear. Should the DNR continue to exist, the criterion of a ‘defined territory’ is likely to be fulfilled, albeit probably with a territory covering only a part of the Donetsk oblast. In terms of the DNR constitution, it is defined as the whole of the Donetsk oblast. As things stand, it is very unlikely that the separatists will be able to bring the whole Donetsk oblast under their control.

4.3. Government

So far, the DNR state apparatus has been relatively weak. Should the armed conflict end, however, the DNR’s model of institutions and state authorities meets all the requirements for a more stable functioning. The DNR has all the necessary branches of government: a parliament (the People’s Soviet), an executive (the Council of Ministers) led by the DNR head, and a Supreme Court. Public autho-

23 Gosudarstvennyy komitet statistiki Ukrainy, *Chislennost i sostav naseleniya Donetskoy oblasti po rezul'tatam Vseukrainskoy perepisi naseleniya 2001*, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/donetsk/>, accessed in November 14, 2017.

24 Since 2014 Ukraine has lost control over 46 200 km² of its territory, that is, the Crimea and parts of the Donetsk and Luhansk oblasts (Fakti, 13 April 2017). Even if it controls only about a third of the Donetsk oblast, the DNR is still larger than the post-Soviet de facto states of Nagorno-Karabakh (4 800 km², not counting the seven districts of Azerbaijan proper; together with them the Nagorno-Karabakh Republic, now newly called the Republic of Artsakh, covers 11 458 km², i.e. an area more than 40 per cent of the size of the Donetsk oblast), South Ossetia (3 900 km²) and Transnistria (4 163 km²). It is about the same size as Abkhazia (8 665 km²). The neighbouring LNR controls a smaller part of the Luhansk oblast (26 683 km², i.e. only negligibly larger than the Donetsk oblast). Unlike the demographic data, then, the differences among post-Soviet de facto states in terms of surface area are not great.

25 Youtube (May 11, 2015), *A. Zakharchenko o zhitelyach DNR nachodyashchysya pod okupatsiyey*, <https://www.youtube.com/watch?v=CncBJ5pfvcl>, accessed in November 14, 2017.

rities, local authorities, military headquarters, a public prosecutor's office and a security service have also been created.²⁶

4.4. Capacity to enter into relations with other states

The last criterion concerns communication with other states. At present the international community does not recognise DNR's independence. The only country to recognise the independence of the new republic is South Ossetia, itself a de facto state.²⁷ In addition the unrecognised LNR, with which the DNR formed the Union of People's Republic – Novorossiia in 2014–2015, has recognised the DNR. Russia does not recognise the DNR's independence but accepts documents and papers issued by DNR bodies, including passports, birth certificates, university degrees and death certificates.²⁸ The DNR has recognised the independence of Abkhazia, Artsakh, South Ossetia, Transnistria, Northern Cyprus and Palestine. Given the on-going conflict, there are, however, interactions between the DNR and other states. European states acting on behalf of the EU, the USA, Russia (as the DNR's patron-state) and Ukraine, are all forced to negotiate with DNR representatives in their efforts to resolve the conflict. Given that the DNR commands significant natural resources, there are also economic contacts with Ukraine and, unofficially, with Russia. (This is despite the fact that Ukraine describes the DNR as a terrorist organisation, and the territory held by the republic as occupied territory.) The potential for the DNR's capacity to interact with the international community is substantial, given that the attention given to this area by the international community is certainly not marginal.

It is a question, however, whether any of the world's powers would be interested in working with the DNR. The West, supporting Ukraine, is highly unlikely to recognise the DNR's independence and legalise its secession. The same is likely

26 Ministerstvo inostrannykh DNR, *Postanovlenie №1-32 Ob utverzhdenii Polozhenija i struktury Ministerstva inostrannykh del DNR*, <http://mid-dnr.ru/ru/pages/docs/postanovlenie-1-32-ob-utverzhdenii-polozheniya-i-struktury-ministerstva-inostrannykh-del-doneckoj-narodnoj-respubliki-012/>, accessed in November 14, 2017.

27 South Ossetia has been recognised by four out of 193 UN member states (Russia, Nicaragua, Venezuela and Nauru). Obviously, one has to consider the fact that one of them, Russia, is a world power. South Ossetia has also been recognised by other non-recognised, de facto states, including Abkhazia, Artsakh (Nagorno-Karabakh), Transnistria and Western Sahara.

28 BBC, *Rossija priznala dokumenty, vydavaemye v DNR i LNR*, February 18, 2017, <http://www.bbc.com/russian/news-39016068>, accessed in November 14, 2017.

to be true of the republic's patron, Russia, which, if it were to recognise the DNR, would risk even more substantial Western sanctions than at present. Unlike in the case of the Crimea, Russia does not aim at DNR independence, let alone at making it part of the Russian Federation. Furthermore, it should be noted that Russia generally tends not to recognise such states, even if it gives them actual support – Abkhazia and South Ossetia were only recognised when they had existed for about 15 years or so, in response to Kosovo's declaration of independence and Saakashvili's anti-Russian policy. At the date of writing, Russia does not recognise Artsakh or Transnistria. Economically, too, non-recognition is advantageous to Russia: as in Transnistria, the territory of unrecognised states can be used for trade that is very problematic politically and borderline legal if not illegal. Overall, for Russia, trade with such entities – that are in fact dependent on Russia – is cheaper than if it were to recognise them internationally. A comparison with the Crimea is not apt geopolitically, as Crimea is much more valuable to Russia strategically and, in plain language, the international-political troubles with the Crimea were worth it for Russia. Neither the DNR nor the LNR are so valuable. From Russia's viewpoint, their territories could serve as a corridor to reach the Crimea, facilitating communication with, and the safeguarding of, the peninsula, as well as serving to destabilise the situation in the (anti-Russian) Ukraine. Even when the conflict comes to an end, the DNR is highly unlikely to be recognised by any state of the world community; yet thanks to its position and socio-economic potential, the republic will be involved in relations with other states more than its *de facto* state peers.

5. Idea

5.1.1. *Historical continuity*

In terms of historical continuity, we believe that it is important to note that the DNR rejects all of the past when it was connected with Ukraine and its predecessor, the Ukrainian Soviet Socialist Republic (UkSSR). The DNR claims the legacy of the Donetsk-Krivoy Rog Soviet Republic (DKSR) that was proclaimed in February 1918 and had as its economic principle the uniting of the coal and metallurgy industries of the region.²⁹ Lenin ultimately failed to support the DKSR and in the

29 Nataliya GONCHARENKO, *K istorii obrazovaniya i deyatel'nosti DKR* (Lugansk: Molodogvar-deec, 1991).

next month called a session of the plenum of the Central Committee of the Communist Party that declared the DKSR to be part of the Ukrainian People's Republic of Soviets (Ukrainskaya Narodnaya Respublika Sovetov, UNRS), the bulk of which territory subsequently became the Ukrainian Soviet Republic (Ukrainskaya Sovetskaya Respublika, USSR), which became part of the Russian Soviet Republic and fell in April 1918. Legally, the DKSR was abolished in early 1919. When subsequently the Bolsheviks retook control of the area, the Ukrainian Soviet Socialist Republic was proclaimed in March 1919, and after years of chaotic clashes it became part of the USSR on 30 December 1922.³⁰

Many among the leaders of the separatists and their supporters claim that the DNR together with the LNR constitute a confederation, Novorossiia, and are the successor to the Novorossiiskaya gubernia, annexed by the Russian Empire in the second half of the eighteenth century. However, territorially, the larger part of the two newly proclaimed republics falls outside of the old Novorossiiskaya guberniia. This was why the leadership of the DNR and LNR had to pose not as successors to the old Novorossiia, but to the DKSR of 1917–1918. However, the attempt to unite the two new republics failed, and the confederation Union of People's Republics – Novorossiia ceased to exist in May 2015. According to then DNR minister of foreign affairs, Aleksandr Kofman, the Novorossiia project has been put on hold indefinitely. The original plan envisaged that eight oblasts of Ukraine would become republics and constitute the Novorossiia confederation: Donetsk, Luhansk, Zaporizhia, Odessa, Dnipropetrovsk, Kharkiv, Mykolaiv and even Kiev. This plan is, however, impossible to implement at present, due to the fact that the idea of Novorossiia enjoys little support outside the DNR and LNR, and, according to Zakharchenko, it is also impeded by the present foreign-political situation, based on the Minsk agreements.

There are many traits that the DKSR shares with the DNR and LNR, of which we consider the following to be the most important in this context: the DKSR sought to obtain the status of an autonomous entity within Soviet Russia and not Soviet Ukraine, yet, it ended up being part of the latter, with no autonomy whatsoever. Historical continuity is a substantial issue for the DNR, as is apparent from its propaganda and political statements. In each of its expressions, the present DNR government seeks to emphasise that it is separate and different from the rest of Ukraine, and to point out that this division has always existed. To this end a re-

30 This was a different entity from the Ukrainian People's Republic (UNR) led by Simon Petlyura, a non-Bolshevik quasi-state.

ference to the DKSR is much more suitable than one to the Novorossiiskaya guberniya. The existence of such historical precedent strengthens the cohesion and territorial integrity of the DNR.³¹

5.1.2. *Social contract*

As far as the social contract concluded between a state and its population is concerned, while armed clashes are ongoing one can hardly speak of safeguarding security, freedom and private property. Although the DNR's institutional structure and legal framework are informed by these principles, with the conflict unfolding the protection of inhabitants in the DNR is weak and fundamental rights and freedoms are regularly infringed. According to Human Rights Watch, Amnesty International and a UN report, the following take place: detentions, abductions, physical and psychological torture; brutal treatment of the civilian population; use of civilians as human shields; unlawful treatment of prisoners of war; obstruction of humanitarian aid; persecution of journalists and other offences.

It must be noted that the fundamental rights and freedoms of the inhabitants of the ATO zone, under which the DNR territory falls in the official Ukrainian designation, are violated not just by DNR military forces but also by soldiers of the regular Ukrainian army.³² As far as the right to private property is concerned, incidents occur where local authorities, DNR representatives and armed insurgents seize property from the inhabitants of this territory without any justifiable reason. There have been cases of nationalisations of private businesses, vehicles and homes. Originally, there was a resolution on the nationalisation of property held by oligarchs; later there were instances of real estate and businesses being seized from Donetsk oblast inhabitants who merely moved to an area controlled by Ukraine.³³

31 Vladimir KORNILOV, *Donetsko-Krivorozhskaya republika. Rasstrelyannaya mehta*, (Kharkov: Folio, 2011).

32 UN, *Report on the human rights situation in Ukraine 16 September 2014*, Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, http://www.ohchr.org/Documents/Countries/UA/OHCHR_sixth_report_on_Ukraine.pdf, accessed in November 14, 2017; Radio OON, *V Ukraine segodnya gibnet v 3 raza bolshe lyudej, chem mesyac nazad*, Radio OON, August 29, 2014, <http://www.unmultimedia.org/radio/russian/archives/173238/#.VVxXW0Z25nD>, accessed in November 14, 2017.

33 Cenzorov.net, *DNR vvedut konfiskatsiyu imushchestva bezhentshev i smertnuyu kazn*, http://censor.net.ua/video_news/321281/terroristy_dnr_vvedut_konfiskatsiyu_imuschestva_bejentshev_i_smertnuyu_kazn_video, accessed in November 14, 2017.

This was confirmed to one of the authors by those with whom she held anonymised non-standardised interviews. However, cases have also been noted where fundamental human rights and freedoms were not respected by Ukrainian soldiers and pro-government voluntary battalions, especially at the front line of the conflict and in 2014–2015.

A more reliable analysis and evaluation of the social contract will only be possible when armed clashes cease for a significant period of time. For now it must be noted that the social contract between the state and the population is not very strong, though it cannot be argued that it is wholly absent. There is a rudimentary social order in the DNR.

5.1.3. Ideological or religious basis

Raymond Boudon considers as ideology a specific set of ideas that brings specific group interests together. According to him, ideology has a number of functions: it supports the unity and sovereignty of the group; and it formulates and implements the demands the group shares.³⁴ For this reason, ideology is very important for the DNR leadership. According to Article 9 of the DNR constitution, no ideology or religion may serve as exclusive or state ideology. Despite this, the idea of a Russian world (Russkii mir) has become the specific concept upon which the republic is based. The Russian world is conceived as a historical, geographic, ethnic and cultural community which claims the legacy of Russia's historical memory, uses the Russian language and protects Russian culture and tradition, in cooperation with and supported by the present-day Russian Federation.³⁵ Having a strong ally – in this case, Russia – is not enough, however. In ideological terms, it could be argued that the DNR's whole conception is based on enmity with Ukraine, on making a common enemy out of Ukraine. Ukrainians are presented as banderovtsy and fascists, as karateli³⁶ or a pro-Western junta which the DNR opposes. Propaganda plays an important role in the establishment of the DNR's ideological basis. The government controls local TV and radio broadcasting, used as an information source largely by the elderly; similarly the government controls many channels in

34 Raymond BOUDON, *The Analysis of Ideology* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

35 Valery TISHKOV, *The Russian World: Changing Strategies and Meanings* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2008).

36 A term used in the DNR to describe Ukrainian soldiers, derived from the verb 'karat' – to punish.

cyberspace, used by the young and adult populations. The DNR's main propaganda channels on the internet are the social network sites VKontakte, Facebook and the video server YouTube. On these platforms they control various widely accessed profiles, pages, channels and groups by means of which the information campaign flows to the public. This public is made up of several groups, of which we consider the Russian and Ukrainian-speaking youth, especially in Eastern Ukraine, to be the most important. The topics that particularly resonate with the target audience include front-line propaganda (successes of DNR militants and the demonisation of Ukrainian soldiers) and propaganda highlighting the new republics' life and institutions. The concept of Novorossiya itself played a special role, as it was supposed to provide a unified, umbrella identity to the whole separatist or irredentist movement. Despite massive propaganda, this has failed, largely due to intra-political developments in the new republics and changes in Moscow's position.

The body responsible for filtering information on DNR territory is the DNR Committee for Agitation and Propaganda, a section of the DNR Ministry of Information. The purpose of the ministry itself is to regulate media sources and to ensure a unified information space. Although this committee falls under the jurisdiction of only one republic, it has been tasked with representing the whole concept of 'Novorossiya'. The committee is to promote the ideological basis and the values of the young republics (hence, within the context of Novorossiya, including the LNR) outside their own territories, i.e. in areas controlled by the Ukrainian government. Thus the committee's agenda includes organising events to support the declaration of other 'republics' independent of Kiev, especially in south-eastern Ukraine. The aim is to create Zaporizhia, Odessa, Dnipropetrovsk, Kharkiv, Mykolaiv and Kherson People's Republics.³⁷ The decree on the DNR Ministry of Information (dated 10 January 2015, registration No. 1–18) is directly related to the Russian Federation government decree on mass media. Most of the paragraphs of the DNR decree have been copied from the Russian decree.³⁸ According to this

37 Vkontakte, *Obshestvennaya organizatsiya Molodaya respublika Donetsk*, <http://vk.com/m.republika.donetsk>, accessed in November 14, 2017; Google+, *Otdel propagandy i analytiki DNR*, <https://plus.google.com/108572739090508980250/posts>, accessed in November 14, 2017; Facebook, *Otdel propagandy i analytiki DNR*, <https://www.facebook.com/otdel.p.a>, accessed in November 14, 2017; Youtube (May 11, 2015), <https://www.youtube.com/watch?v=CncBJ5pfvcl>, accessed in November 14, 2017.

38 Alexander ZACHARCHENKO, *Postanovlenie J\tb 1-18 ot 10.01.2015. Ob utverzhdenii Polozheniya Ministerstva informacii DNR*, http://old.dnr-online.ru/wp-content/uploads/2015/03/postanovsovminn1_18_10012015.pdf, accessed in November 14, 2017.

decree, the DNR Ministry of Information has unlimited powers in information policy making, the training of journalists, the creation and regulation of a single information platform covering the media, and is also responsible for the control and subsequent nationalisation of publishing houses, TV stations and radio and internet sources.

However, from the information obtained from anonymous personal interviews with the leadership, citizens and workers in ministries and local organisations of the DNR it has been ascertained that the committee operates only formally. Although it has its agenda and human resources at the ministry, its actual activities are severely circumscribed, and it could be argued that it is largely fictitious. This is confirmed by the facts that the ministry does not have an official website, the list of its employees is secret and the information it once put out on social networks is no longer updated.³⁹

The organisation that has the greatest real share in propaganda work is called the Young Republic (*Molodaya respublika*). Working with the youth, it organises concerts, competitions, festivals, round tables and sports and education events. It actively contributes to agitation and the spread of information on the internet, and carries out patriotic-education activities.⁴⁰ It is funded from the DNR budget but there are also sponsors from Russia. In addition, the Young Republic enjoys unlimited freedom in creating its projects, which subsequently may become eligible for grants from the state budget. The leadership of the Young Republic is closely linked with that of the DNR and the commanders who spearheaded the Novorossiia project.

As indicated above, propaganda issues fall into several broader thematic groups. These include military-political themes and information from the front line; state propaganda issued by official bodies of the people's republics; patriotic-education themes; cultural propaganda, propaganda concerned with the daily lives of DNR inhabitants and blogs. The issues covered by propaganda are directly linked with the dynamics of the conflict. Whereas at the beginning the greatest efforts were linked with an 'Anti-Maidan' rhetoric and, later, with reporting military operations, nowadays the most popular topics are those connected with daily life and foreign news reporting, particularly issues of the war in Syria and Turkish-Russian relations. There are several specific traits and instruments characterising DNR

39 Obshestvennoe dvizheniye Donetskaya respublika, *Molodaya respublika*, <http://www.oddr.info/regi/molodaya-respublika>, accessed in November 14, 2017.

40 *Molodaya respublika*, <http://mrespublika.ru/>, accessed in November 14, 2017.

information propaganda. The DNR gives any event its own interpretation. These interpretations have the following traits, shared by DNR propaganda on all topics:

- Anti-Ukraine rhetoric;
- An emphasis on Russia's positive role;
- An emphasis on local patriotism and difference between the Donbass (i.e., the Donetsk and Luhansk oblasts) population and other Ukrainians;
- An emphasis on the important roles of Russia and Eastern Ukraine in the victory achieved in World War II (called in Russian the Great Patriotic War);
- The construct of an imaginary fascist Ukrainian enemy;
- Promotion of DNR state emblems.

Religion has long played no substantial role in the DNR. The new government of the republic seeks to win the support of all religious leaders, however, the Orthodox Church, represented here by the Moscow Patriarchate, enjoys an increasingly prominent position and is, according to Zakharchenko, the spiritual basis of the republic.⁴¹ A mass demonstration held next to a Greek Catholic church in January 2016 has become a symbol of the changed position towards other religions. It responded to the fact that financial and humanitarian aid was collected in the church to support the Ukrainian army.⁴²

5.1.4. State-nation linkage

In order to assess the state-nation linkage we need to establish a criterion that would be shared by the inhabitants of the area under study and would bring them together. Here it should be noted that, even before the war, ethnic Russians made up about 40 per cent of the region's population.⁴³ This means that selection accord-

41 We believe this demonstration was organised by the DNR leadership and paid for by them. It targeted the Greek Catholic Church because the Church carried out activities in support of the Ukrainian army and promoted arguments in favour of Ukraine's territorial integrity. The church was subsequently closed and church service and attendance were banned (DAN 2016).

42 DAN, *Zhiteli na mitinge osudili propagandu voyny i pomoshch greko-katolikov VSU*, <http://dan-news.info/obschestvo/zhiteli-dnr-na-mitinge-osudili-propagandu-voyny-ipomoshh-doneckix-greko-katolikov-vsu.html>, accessed in November 14, 2017; Youtube (2016), *Sekta DNR prizyvaet protiv*, <https://www.youtube.com/watch?v=iZTd8rOkYcU>, accessed in November 14, 2017.

43 Gosudarstvennyy komitet statistiki Ukrainy, *Chislennost i sostav naseleniya Donetskoy oblasti po rezul'tatam Vseukrainskoy perepisi naseleniya 2001*, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/donetsk/>, accessed in November 14, 2017.

ing to ethnic origin and nationality cannot serve as the criterion. In order to win the greatest possible support in the heterogeneous and multi-ethnic Donbass, the DNR government not only had to invent a common enemy – the ‘Ukrainian junta’ – but also find another shared characteristic. The Russian language became the main link between the DNR and its population. Indeed, one of the reasons for the protests and unrest in 2014 was that the Ukrainian government had repealed an act on regional languages. The imposition of the Ukrainian language in schools, workplaces and state institutions has always been seen negatively in the Donbass. Although the abolition of the regional languages act did not have serious consequences for the regions, the inhabitants of south-eastern Ukraine saw this step as forced Ukrainisation and a ban on their native language. The Ukrainian government’s measure was met with substantial disapproval among the region’s inhabitants and was widely seen as unjust. This helps the DNR government to win strong support among the population, and to establish a bond with this population, because the DNR acts as a protector of the Russian language, and, by implication, Russian culture.⁴⁴

5.2. Physical basis

A state’s physical basis has much in common with the criteria of the Montevideo Convention analysed above. Here this encompasses the ability to control one’s own territory and having a permanent population. The third criterion – a functional economic basis – differs from the Montevideo Convention.

5.2.1. Territory

The DNR does not exercise full control over what it declares to be its own territory. For reasons stated above, there are in this territory armed state and non-state actors, originating, in fact, from more than one state. As indicated above, of the territory that the DNR defines as its own, it controls about a third. Lack of legal sovereignty is also an issue, as due to the ongoing war the criterion of sovereignty over territory is not fully met. Whether the DNR will exercise stable territorial

⁴⁴ Nikita KOVALENKO – Andrey REZCHIKOV, *Donbass i Krym zabyvayut ukrainskiy yazyk* (Vzgljad, 2017), <https://vz.ru/world/2017/6/7/286098.html>, accessed in November 14, 2017.

control once the conflict is over is an open question. Undoubtedly, then, the DNR has a territory; yet it physically controls only about one-third of the area it claims; the border going through the Donetsk oblast is essentially a front line that is unstable. DNR territory therefore is not clearly delimited, and even in the third that the DNR claims to control, its monopoly of violence is problematic, as not all armed groups that nominally claim allegiance to the DNR truly consider it the sovereign power in the area.

5.2.2. *Population*

The DNR has a stable population, with a relatively constant demographic structure. There are no significant divisions within the population, whether on religious, ethnic or ideological grounds.⁴⁵ This is principally because those who supported the Ukrainian side in the conflict largely had to move to territory controlled by Ukraine. Yet it certainly cannot be argued that all those who moved behind the front line, onto the Ukrainian side, are supporters of the Kiev government. Most often the reasons for moving were the war and its hardships, not ideology or political convictions. At present one can increasingly record more radical views of the Ukrainian side, even among populations of regions controlled by Kiev. The main reason for this is that, four years into the armed conflict, the Ukrainian government shows no true support for the inhabitants of the Donbass who hold Ukrainian passports. Respondents indicated that the Ukrainian government simply 'left them in the lurch'. Specifically, they cited suspended pension and welfare payments, obstacles to water and food transports created at checkpoints (blokposty) of the ATO zone (in Ukrainian discourse, the Donetsk and Luhansk oblasts including areas controlled by the separatists), as well as out-of-control behaviour by some soldiers of the Ukrainian Army. This is accompanied by violence, marauder attacks and bullying of the civilian population. The perpetrators of these acts are not limited to the separatists, secret Russian soldiers and, formerly, the Chechen pro-Kremlin units of the so-called Kadyrovtsy, as it might seem from reporting in the Western media.⁴⁶

⁴⁵ B. MØLLER, *Conflict Theory*, 17.

⁴⁶ This question is a key issue in the propaganda war. The (pro-)Kremlin media emphasise the marauding behaviour of Ukrainian and pro-Ukrainian forces, whereas Ukrainian and many Western media, which tend to assume a pro-Ukraine position, focus rather on excesses linked with the separatist forces. However, the reality on the battlefield is much more complex and colourful; at

During this war, however, there has not been ethnic, religious or any other internal conflict in the territory controlled by the DNR; the 'Russian world', or, arguably, the 'sovetskoe proshloe' – the shared Soviet past – creates an ideological identity that works across the nationalities. What is likely to affect the population negatively in the future is the brain drain of talented experts who have moved out of the Donbass during the war, whether they went to Ukraine, Russia or somewhere else outside the former Soviet Union. This brain drain is still in operation.

5.2.3. *The economy*

The last factor considered here, but an important one, is the economy. The question is whether and how the DNR will be able to repair damage wrought by the war and rebuild the region's infrastructure once the war is over. Important aspects include the following: will Ukraine impose sanctions on the area? How will the DNR be able to trade internationally? Will it be able to create jobs, and indeed provide for itself without external aid? Presently, the sources of finance include funding from Russia, limited trade in natural resources, and tax revenue from enterprises operating in the area controlled by the DNR. As Russia became more deeply involved in Syria, its aid to the DNR was circumscribed. According to Oleksander Tkachuk, head of the Security Service of Ukraine (Sluzhba Bezpeky Ukrainy, SBU), the republics' actual revenues as of March 2016 stood at 53 per cent of the plan. Nearly 80 per cent of funds were then not handed over to local authorities.⁴⁷ The DNR leadership justifies the deficit by arguing that the local population does not pay

the micro-level there are usually no substantial differences between the various armies in terms of their treatment of civilians. Indeed this is the case in most armed conflicts. Our fieldwork suggests that the 'kadyrovtsy' had the worst reputation in this respect. Formally, they were in the region to 'liberate the Donbass from the Ukrainian junta'. Ultimately, their excesses were one of the causes of their withdrawal, as even the otherwise pro-Russian people of the Donbass took a stand against them. On the Ukrainian side, there is a difference in perception of the behaviour of the regular army and the so-called voluntary battalions, with the latter bearing much more responsibility for the deteriorating image of the Ukrainian side in the conflict. We are well aware that a truly definitive answer to this question could only be provided by a detailed and impartial local survey, which, however, would be difficult to undertake under the present security and political situation.

47 Alexander TKACHUK, *Rossija sokratila finansirovanie LNR i DNR na 50%* (UNN, 2016), <http://www.facenews.ua/news/2016/311755/>, accessed in November 14, 2017.

their taxes.⁴⁸ According to an article in the German magazine *Bild*, Russia supports the DNR and LNR to the tune of €1bn per year, out of which € 79 million is allocated to the pensions and salaries of public-sector employees, payments for gas, water, electricity and other communal spending of the republics. As the Russian economy faces serious problems due to sanctions and outlays on its operations in Syria, it is difficult to estimate how Russian funding of the non-recognised republics will continue into the future. According to respondents working in the DNR state apparatus, the greatest proportion of the aid granted continues to be given in the form of provision of cadres, weapons and ammunition for the army.

Under the present situation of continuing armed conflict, the economic base of the DNR is weak, and even after the war is over the reconstruction of infrastructure and industry will take much time and effort. The Donbass has always been Ukraine's industrial powerhouse; however, since the disintegration of the Soviet Union, it has suffered significant setbacks, as industries aged and were not modernised, and their ability to compete declined. The DNR declarations of economic self-sufficiency and capability of establishing long-term trade relations must therefore be described as myths of separatist propaganda. Ukraine itself, and even Russia, in fact, face serious economic problems, and it would be illusory to believe that a small de facto state in the region would be able to run a stable economy. This is especially true given that its main asset – black coal – has been losing strategic importance for decades, and that its metallurgy plants are obsolete and polluting and found it difficult to find international customers even before the war.

6. Conclusion

Our main aim was to answer the following question: Can the DNR be considered a de facto state? Proceeding from Pegg's basic definition, we note that the DNR is an entity with organised political leadership that is able sufficiently to provide basic goods and services to its population living in a defined territory, over which the leadership exercises effective control. Given the ongoing armed conflict, the provision of services is limited by the complex economic situation and unstable and unclear control over borders. This is due to armed clashes with the Ukrainian army. It remains true, however, that the separatist republics are the only providers of ele-

48 Donbass.ua, *Rossija urezala finansirovanie DNR*, <http://donbass.ua/news/region/2016/02/02/rossija-urezaet-finansirovanie-dnr.html>), accessed in November 14, 2017.

mentary services in the zone of the conflict, and that they do so in cooperation with organisations that provide humanitarian aid. Beyond this the separatist republics do possess all the attributes expected of a state. The stable control of permanent territory is problematic due to war. But in the territories under its control, the DNR enjoys the support of a significant portion of the population, which is, furthermore, sufficiently large. The DNR meets most of the basic criteria of statehood: it has physical, ideological and institutional bases, even if they are not incontestable. It is not therefore too daring to argue that, should Ukraine not renew its sovereignty over the territory in question once the war is over, the DNR will have all the attributes necessary for it to be considered a state, even though it is unlikely to win international recognition.

SUMMARY

Following the dissolution of the Soviet Union, nationalist movements clashed with those who wished to maintain the Soviet regime in Ukraine, as occurred in other parts of the post-Soviet space. The issue of federalisation of Ukraine, whereas Donbass was in the position of an autonomous subject, arose immediately after Ukraine declared independence. After the protest known under the name of 'Euromajdan', the leaders of the separatist movement in Donbass began to try to create the entities known as the Donetsk and Luhansk People's Republics, with the goal of either declaring independence or joining the Russian Federation.

The authors of this paper focus on the case of the DNR, which is historically linked to Novorossiia and the Donetsk-Krivoy Republic in the opinion of its elite, and was actually briefly declared the successor of Malorussiya. The DNR is an entity with an organised political leadership, which is capable of providing sufficient key assets and services to its population living within a specific defined territory, over which the political centre carries out effective control. Due to the war taking place, provision of specific services is limited by the difficult economic situation and unstable border controls, due to armed conflict with the Ukraine Armed Forces. However, the fact remains that the separatist elite are the only providers of at least some social services within the zone of so-called anti-terrorist operations (ATO), even though these are provided in cooperation with organisations providing humanitarian aid. It also has all the attributes that a state should have. Control over a stable territory is problematic due to the current armed conflict, but the DNR has the significant support of the population within the controlled territory and has achieved most of the elements of statehood: through its physical, ideological and institutional foundation. We can state that if the war ends, the DNR will have all the attributes necessary for considering the specific entity 'weak' and, most importantly, 'unacknowledged', but still a state. This specific people's republic is also entering into contact with other international actors, particularly in relation to the issue of resolving the conflict in Donbass. However, at the present time it is not actually trying to achieve international acknowledgement.

RESUMÉ

Po rozpadu Sovětského svazu docházelo na Ukrajině, stejně jako v dalších částech postsovětského prostoru, ke střetům nacionalistických proudů s podporovateli zachování sovětského režimu. Otázka federalizace Ukrajiny, kde by měl Donbas postavení autonomního subjektu, vznikla hned po vyhlášení nezávislosti Ukrajiny. Po protestech známých pod označením „Euromajdan“ začali předáci separatistického hnutí na Donbasu usilovat o vytvoření entit známých jako Doněcká a Luhanská lidová republika, a to s cílem buď získat nezávislost, nebo se připojit k Ruské federaci.

Autoři této studie se věnují případu DNR, která je podle mínění jejích elit historicky napojena na Novorusko, Doněcko-krivorožskou republiku, ba byla dokonce nakrátko prohlášena za nástupkyni Maloruska. DNR je entitou, která disponuje organizovaným politickým vedením, jež je schopné v dostatečné míře poskytovat základní statky a služby svému obyvatelstvu žijícímu na určitém vymezeném území, nad nímž politické centrum vykonává účinnou kontrolu. Kvůli probíhající válce je poskytování daných služeb limitováno těžkou ekonomickou situací a nestabilní kontrolou hranic, a to kvůli ozbrojeným střetům s ukrajinskou armádou. Faktem ovšem zůstává, že v zóně tzv. protiteroristických operací (ATO) jsou jedinými poskytovateli alespoň určitých sociálních služeb právě separatistické elity, byť vesměs ve spolupráci s organizacemi poskytujícími humanitární pomoc. Kromě toho disponují veškerými atributy, které by měl stát naplňovat. Kontrola stálého území je kvůli probíhajícímu ozbrojenému konfliktu problematická, ale na ovládaném území má DNR signifikantní podporu obyvatelstva a má splněnu většinu z elementů státnosti: svou fyzickou, ideovou i institucionální základnu. Lze tvrdit, že v případě ukončení války bude disponovat veškerými atributy, nutnými pro považování dané entity za sice „slabý“ a především neuznaný, ale přesto stát. Daná lidová republika navíc vstupuje v kontakt s ostatními mezinárodními aktéry, především v otázce řešení konfliktu na Donbasu. V současnosti nicméně ani ona sama neusiluje o mezinárodní uznání.

SEZNAM AUTORŮ

Bc. Karolína Konvalinková

Ústav východoevropských studií
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
KajaKon@seznam.cz

doc. Zoja Sergejevna Něnaševa, CSc.

Katedra dějin jižních a západních Slovanů, Fakulta historie,
Moskevská státní univerzita M. B. Lomonosova
Lomonosovkij prospekt 27, 119991 Moskva, Ruská federace
bonner2@yandex.ru

doc. PhDr. Hanuš Nykl, Ph.D.

Ústav východoevropských studií
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
Slovanský ústav AV ČR, v. v. i.
Valentinská 1, 110 00 Praha 1
hanus.nykl@ff.cuni.cz

Mgr. Michal Racyn

Ústav slavistiky
Filozofická fakulta Masarykovy univerzity
Arna Nováka 1, 602 00 Brno
428769@mail.muni.cz

Mgr. Josef Šaur, Ph.D.

Ústav slavistiky
Filozofická fakulta Masarykovy univerzity
Arna Nováka 1, 602 00 Brno
Josef.Saur@phil.muni.cz

Mgr. Alexandra Šmídová
Fakulta sociální studií
Masarykova univerzita
Joštova 10, 602 00 Brno
smidova.alexandra@mail.muni.cz

Mgr. Tomáš Šmíd, Ph.D.
Fakulta sociální studií
Masarykova univerzita
Joštova 10, 602 00 Brno
tsmid@mail.muni.cz

PhDr. Ladislav Zemánek
Ústav světových dějin
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
zemanek.ml@gmail.com

Dr Wei Wang PhD
Faculty of History, Nankai University
38 Tongyan Road, Jinnan District
Tianjin, China, 300350
wangwei@nankai.edu.cn

Redakce / Editorial Board:

Vedoucí redaktori / Editors-in-chief: Ladislav Hladký – Radomír Vlček

Výkonný redaktor / Managing Editor: Jiří Friedl

Redakční kruh / Associate Editors:

Roman Baron, Eva Irmanová, František Šístek, Jana Škerlová

Redakční rada / Editorial Council:

Lukáš Babka, Juraj Benko, Pavel Boček, Marcel Černý, Vladimír Gonč, Petr Kaleta, Miroslav Kouba, Kateřina Králová, Bohuslav Litera, Jan Němeček, Jiří Padevět, Jan Pelikán, Marek Příhoda, Přemysl Rosůlek, Josef Šaur, Václav Štěpánek, David Svoboda, Jaroslav Vaculík, Emil Voráček, Zbyněk Vydra, Jiří Vykoukal

Vědecká rada / Scholarly Advisory Board:

Jaroslav Pánek (Praha), Svatava Raková (Praha), Miroslav Tejchman (Praha),

Irena Gantar Godina (Ljubljana), Ľubica Harbulová (Prešov),

Piotr Maciej Majewski (Warszawa), Michał Reiman (Berlin), Miłoś Źezník (Warszawa),

Jelena Pavlovna Serapionova (Moskva)

Vydává Historický ústav AV ŢR, v. v. i. / Published by the Institute of History of AS CR, v. v. i.

Časopis vychází třikrát ročně / The journal is published three times a year

Adresa / Address: Prosecká 76, 190 00 Praha 9 – Nový Prosek

Tel.: +420 532 290 509; E-mail: slovanskyprehled@hiu.cas.cz

Pokyny pro autory / Submission Guidelines for Authors:

<http://www.hiu.cas.cz/nakladatelstvi/periodika/slovansky-prehled.ep>

ISSN 0037–6922

Slovanský přehled, ročník 105.

Distribuci pro předplatitele provádí v zastoupení vydavatele Česká pošta, s. p.,

Politických vězňů 909/4, 225 99 Praha 1.

Přijem objednávek: telefonicky na bezplatné lince zpracovatele 800 300 302; na webu zpracovatele www.postabo.cz; písemně na adrese Česká pošta, s. p., oddělení předplatného tisku, Olšanská 38/9, 130 00 Praha 3; e-mail: postabo.prstc@cpost.cz.

Objednávky přijímá též:

Suweco CZ, s. r. o. (www.suweco.cz)

Kosmas, s. r. o. (www.kosmas.cz)

Jednotlivá čísla je možné koupit též
v Knihkupectví Academia nebo přímo

v Historickém ústavu AV ŢR, v. v. i.,

Prosecká 76, 190 00 Praha 9,

tel. 286 882 121, l. 230

e-mail: j.kozohorska@hiu.cas.cz.

Cena výtisku 100 Kč.

Výrobu zajiřtuje nakladatelství

Aleř Skřivan ml., Praha 9 – Letňany

ISSN 0037-6922



9770037692004