

„SLOVANOFIL“ IVAN V. KIREJEVSKIJ (1806 – 1856) (Pri príležitosti 200. výročia narodenia)

JÁN ČIPKÁR, Katedra teórie štátu a práva UPJŠ, Košice

Aká bola vlastne životná a filozofická púť Ivana Vasil'jeviča Kirejevského, vraj najviac filozoficky nadaného zo všetkých predstaviteľov „starších“ slovanofilov (ku ktorým patrili aj A. Chomjakov, 1804 – 1860; K. Aksakov, 1817 – 1860; J. Samarin, 1819 – 1876)? Najmä Kirejevskému a Chomjakovovi sa dostalo tej cti, aby vytvorili a vyjadrili ideový obsah a ideové zdôvodnenie slovanofilstva a rozšírili ich najmä do oblasti filozofie dejín a náboženstva.

Čo sa týka pomenovania skupiny na „slovanofilov“, treba poznamenať, že toto pomenovanie vzniklo na základe náhodného znaku (či nedopatrením?), pretože slovanofilstvo nebolo charakteristické pre všetkých zakladateľov tejto skupiny. Samotný Kirejevskij sa od takéhoto pomenovania dištancoval (v liste venovanom Chomjakovi z r. 1844) ([7], 133).¹ Najsprávnejším by bolo nazvať tento smer „pravoslávno – ruským“ (spojenie takých fenoménov, ako je pravoslávie a Rusko zjednocuje uvede-
ných mysliteľov tejto skupiny).

Životný osud Ivana V. Kirejevského môžeme označiť skôr za tragický. Mal talent na literárnu činnosť, ale nebolo mu umožnené publikovať články. Trikrát sa pokúšal publikovať svoje literárne práce, avšak trikrát tri časopisy, v ktorých publikoval, boli zrušené kvôli jeho článkom. Táto situácia určite vplývala na neho depresívne, pretože nakoniec celé roky nič nepísal, iba robil nejaké náčrty svojich myšlienok. Medzičasom dozrela v ňom potreba vyjadriť nové princípy ohľadom filozofie, o ktorých sa mohol vysloviť iba en passant.

Kirejevskij pochádzal zo starého šľachtického rodu. Takmer celé svoje detstvo, časť mladosti a neskôr väčšinu svojho dospelého života prežil na dedine Dolbino neďaleko mesta Bieliev v Tulskej gubernii, ktorá patrila jeho rodu. Nadobudol dobré domáce vzdelanie, spočiatku pod vedením básnika V. A. Žukovského a neskôr vďaka otčimovi. Ako desaťročný čítal najlepšie diela ruskej literatúry a v origináli klasickú francúzsku literatúru. Ovládal nemčinu, latinčinu a gréčtinu. Keď sa rodina presťahovala do Moskvy (1822), Kirejevskij chodil na verejné prednášky schellingovca Pavlova o Schellingovej filozofii. S filozofiou bol však oboznámený aj vďaka otčimovi, ktorý sa nadochol v roku 1819 pre Schellingovu filozofiu a preložil jeho *Filozofické listy o dogmatizme a kritizme* (1796).

Kirejevskij začiatkom roku 1830 odišiel do Nemecka, kde sa medzi iným zoznámil nielen so Schellingom, ale aj s Hegelom a zúčastnil sa na jeho prednáškach.

¹ Uprednostňoval charakterizovať svoje ideové smerovanie ako „pravoslávno-slovenské“, či „slovansko-kresťanské“. Pozri ([2], I, 161, 173).

Keď sa po roku vrátil (navštívil aj Taliansko), začal vydávať vlastný časopis *Európan* (1932), ktorý bol po vydaní druhého čísla zakázaný samotným cárom Mikulášom I. pre Kirejevského článok *Devätnáste storočie*. Hrozil mu trest vyhnania z hlavného mesta. Po tejto skúsenosti jedenásť rokov nič nenapísal.

Kirejevskij sa utiahol do svojej rodnej dediny a venoval sa príprave svojej práce *Kurz filozofie*. Často navštevoval kláštor v Optinej Pustyni ohľadom prekladu a vydávania diel cirkevných Otcov. Zároveň upevňoval svoj svetonázor orientovaný na slovanofilstvo. Po smrti cára Mikuláša I. a korunovácii Alexandra II. bola slobodnejšia atmosféra pre literárnu a publicistickú činnosť. V roku 1856 bol v Moskve založený pod vedením slovanofila Košeleva časopis *Ruská beseda*. Kirejevskij v ňom publikoval článok *O možnosti a nevyhnutnosti nových princípov pre filozofiu*. Článok bol plánovaný ako úvod k obsahovo väčšej práci, ale v skutočnosti to bolo jeho posledné dielo. V júni 1856 odišiel k synovi do Petrohradu, tam ochorel na choleru a zomrel.

Kirejevskij v priebehu svojho myšlienkového a duchovného života svoje základné presvedčenie a základné názory podstatne nezmenil. Napriek tomu môžeme v jeho živote vyčleniť tri rôzne obdobia, z ktorých *prvé* (do roku 1833) môžeme charakterizovať ako orientáciu na západníctvo, *druhé obdobie* (do roku 1846) ako slovansko-západnícke a *tretie obdobie* (trvajúce do konca jeho života) ako čisto slovanofilské (alebo, podľa vyjadrenia Kirejevského, ako ortodoxne slovanské).

Prvé obdobie sa vyznačovalo zreteľným ovplyvnením zo strany nemeckého filozofického myslenia (Hegela a Schellinga) a úvahami o Rusku ako o centrálnom faktore osvietenstva aj v európskom meradle. Už v tomto období sa prejavuje jeho nespokojnosť s nemeckým abstraktným racionalizmom a dualizmom, napr. vo vzťahu k Schleiermacherovi v otázke náboženstva a teológie. Ako príklad Kirejevského odporu proti povrchnej racionalite môže poslúžiť jeho list, v ktorom kritizuje Schleiermacherovu prednášku o vzkriesení Ježiša Krista. Píše, že táto téma by mala filozofa a kresťana povzniesť na vrchol poznania, pokiaľ svoju vieru a filozofiu chápe „v ich protiklade a v súlade, t. j. v ich celistvom a úplnom bytí“. Kirejevskij je presvedčený, že Schleiermacherov veľký prínos spočíval v preklade Platónovho diela a že bol úprimne veriacim človekom. Povrchnosť jeho prednášky vysvetľuje tým, že „sa v ňom presvedčenia srdca utvárali oddelene od rozumových presvedčení“ ([2], 32). „Verí srdcom a chcel by veriť aj rozumom. Jeho systém sa podobá pohanskému chrámu, ktorý bol prebudovaný na kresťanský chrám. Všetko vonkajšie, každý kameň a každá okrasa pripomínajú poklonkovanie modlám, zatiaľ čo vo vnútri sa spievajú piesne Ježišovi a Bohorodičke ([2], 32). V týchto kritických úvahách je už naznačený základný princíp budúcej Kirejevského filozofie. Princíp, v ktorom nakoniec pochopil základnú hodnotu ruského súladu rozumu a charakteru. A tým je princíp celostnosti (komplexnosti).

V *druhom období* sa stávajú slovanofilské prvky svetového názoru Kirejevského zreteľnejšími a presnejšími. Je zástancom zmierlivejšieho riešenia otázky postavenia Ruska a Európy, odmietajúc jej jednostrannú rusko-slovanofilskú interpretáciu a ašpirácie. Upozorňuje na pôvodnú ruskú, čisto kresťanskú ortodoxnú organizáciu

života, ktorá bola súčasťou prameňa starobylej ruskej vzdelanosti a podľa Kirejevského sa má stať nevyhnutným doplnkom európskeho vzdelania, ktoré naopak, ako plod všeludského vývoja, má prispieť k obnoveniu ruskej duchovnej a myšlienkovvej činnosti. Teda láska k európskej vzdelanosti a láska k pôvodnej ruskej vzdelanosti musí koniec koncov splyvať do jednej a tej istej lásky a snahy o živé, úplné, všeludské a opravdivé kresťanské osvietenstvo. Z tohto hľadiska teda všetky spory a úvahy o primáte Ruska, či Západu v európskych dejinách patria medzi „najneužitočnejšie a najprázdnejšie otázky, aké môže vymyslieť mysliaci človek“ ([1], 120).

V *poslednom období* svojho života Kirejevskij svoj svetonáhľad nijakým spôsobom systematicky nevypracoval a nerozvíjal. Jeho publicistická činnosť sa vyvíjala v nepriaznivých osobných i sociálnych podmienkach, takže zanechal po sebe len niekoľko náčrtov, ktoré obsahujú vo všeobecnej forme jeho odpovede na základné otázky myslenia a filozofie. Takže z jeho spisov po dôkladnej rekonštrukcii a dôkladnom výbere úvah a dôkazov si možno predstaviť jeho celkový nábožensko-filozofický svetonázor.

Náboženský život Kirejevského neovládal iba jeho city, ale aj jeho myseľ. Celú jeho osobnosť, celý jeho duchovný svet ovládalo náboženské vedomie. Kládol dôraz na hlboké náboženské skúsenosti získané na stretnutiach v kláštore v Optinej Pustyni, ktoré nakoniec ovplyvnili celé jeho duchovné bohatstvo. Snáď tento fakt nám umožňuje vysvetliť aj to, že hlavným Kirejevského pojmom je pojem *duchovný život*. Jeho základné filozofické konštrukcie sa zakladali práve na pojme *duchovná skúsenosť*. Kirejevskij sám neoddeľoval filozofické vedomie od bohosloveckého (hoci rozhodne odlišoval zjavenie od ľudského myslenia), nijaký dualizmus viery a rozumu (cirkvi a kultúry) neprijímal. Hľadal duchovnú a ideovú celistosť (komplexnosť). Idea celistvosti sa stala pre neho nielen ideálom, ale v nej videl aj základ konštrukcií samotného rozumu. Práve v tomto smere kladie aj otázku vzájomného vzťahu rozumu a viery – iba ich vnútorná jednota bola pre neho kľúčom k úplnej a všetko zahrnujúcej pravde. Tento moment predpokladal prepracovanie obyčajného filozofického pojmu rozumu.

Než sa budeme venovať problematike celistvého poznania u Kirejevského, pozrime sa na jeho učenie o duši v rámci jeho antropológie.

Učenie o duši. U Kirejevského sa stretávame s tzv. kresťanským antropologickým dualizmom: Vo svojom učení rozlišuje medzi „vonkajším“ a „vnútorným“ človekom. Formuluje to nasledujúcim spôsobom: „V hĺbke duše jestvuje živý spoločný stredobod zjednocujúci všetky jednotlivé sily rozumu, ukrytý pred normálnym stavom ľudského ducha“ ([2], I, 250). Ak Kirejevskij spomína tento „ukrytý spoločný stredobod spájajúci všetky jednotlivé sily rozumu“, treba pod tým chápať celú duchovnú sféru v človeku. Vyjadrené pojmami súčasnej psychológie to znamená, že rozlišuje medzi „empirickou“ sférou duše s jej mnohými „jednotlivými“ funkciami a hlbinnou sférou duše, umiestnenou pod prahom vedomia, ktorého centrálny bod môžeme pomenovať ako „hlbinné ja“.

Empirická sféra duše naozaj pozostáva zo súhrnu rôznorodých funkcií a počia-

tok celistvosti (ktorý utajuje v sebe prameň individuálnosti a podmienku jej svojráznosti) je pred nami ukrytý: musíme ho hľadať v sebe, pretože je pre nás živnou pôdou. Táto vec sa netýka metafyzickej stránky človeka, ale tých síl ducha, ktoré sú odsunuté do vnútra človeka ako dôsledok spáchania prvotného hriechu (vnútorný človek je oddelený od vonkajšieho nie z dôvodu ich ontologickej rôznorodosti – v tomto vzťahu nie sú dané sféry navzájom oddelené, preto možno a treba „hľadať“ v sebe svoj „vnútorný obsah“. V dôsledku moci prvotného hriechu je vnútro človeka uzavreté, preto poznávací život človeka má rôzny charakter v závislosti od toho, či má, alebo nemá tento hriech nad človekom nadvládu.

A Kirejevskij predkladá cestu k nájdeniu stratenej celistvosti, t. j. cestu k nastoleniu prevládania „vnútorného stredobodu“ „v spájaní“ rôznych síl duše. Náš vlastný stredobod môže byť centrom nášho empirického života. Je to záležitosť hľadajúceho, vyžaduje si to duchovnú prácu so sebou samým: treba ovládnuť „prirodzené“ sklony v mene duchovných úloh, ktoré sa odokrivajú iba vnútornému človeku.

Kirejevského antropológia je dynamická: človeka necharakterizuje to, čím alebo kým je. Človek sa musí pozdvihnúť nad svoju empirickú stránku a podriaditi svoju empirickú sféru vnútornému centru, hlbinnému ja. Kirejevskij vyjadruje svoje chápanie človeka nasledujúcim spôsobom: „Najdôležitejší charakter veriaceho myslenia spočíva v snažení spojiť všetky jednotlivé sily duše do jednej sily, nájsť vnútorný stredobod bytia, kde rozum i vôľa, cit a svedomie, krásne i pravdivé, udivujúce i želané, spravodlivé i milosrdné, ako aj celý objem ducha sa zlievajú do jednej živej jednoty, a tak sa obnovuje podstata osobnosti v jej prvotnej nedeliteľnosti“ ([2], I, 275).

Z tohto úryvku vyplýva, že „vnútorný stredobod v človeku“ predstavuje hriechom nedotknutú jednotu; treba iba spojiť empirickú sféru duše s týmto vnútorným centrom.

V tejto súvislosti je značne dôležité aj Kirejevského učenie o morálnej sfére človeka. Tá nie je jednou z mnohých sfér „ducha“; hierarchický primát morálnej sféry v človeku spočíva v tom, že od stavu morálnej sféry závisí najmä stav všetkých ostatných stránok človeka. Morálne zdravie je už stratené tam, kde nedochádza k prekonávaniu „prirodzeného“ rozkladu duševných síl ([6], 215).

Problematica celistvosti (komplexnosti) poznania. Kirejevskij podobne ako Chomjakov venoval pozornosť problému poznania. Vyplývalo to aj z požiadavky ich pozície vo vzťahu k filozofii a kultúre Západu. Obaja zachovávali voči západnej filozofii patričnú úctu, ale zároveň si hlboko a zreteľne uvedomovali, že ruská myseľ má celkom iné duchovné korene v kresťanstve než západoeurópske krajiny a že má všetky predpoklady na to, aby vyzdvihla vo filozofii „nové princípy“. Táto pozícia bola v súlade so všeobecnou v tom čase pre mnohých Rusov lákavou ideou, že „19. storočie patrí Rusku“ (podľa vyjadrenia Odojevského), t. j. že Rusko vytvorením novej ideológie a nových princípov vo filozofii otvorí novú epochu vo vývoji kresťanského sveta ([6], 217).

Kirejevskij za hlavný nedostatok (či základnú chorobu) západnej filozofie pova-

žoval jej idealizmus, stratu živej spojitosti s realitou, jeho názor, že „všetko bytie sveta je príručnou dialektikou vlastného rozumu a rozum seabedomím celosvetového bytia“ ([2], I, 244). Svoju úlohu videl vo vyslobodení sa zo siete idealizmu, t. j. v nájdení východiskového bodu pre vytvorenie takého učenia o poznaní, ktoré nás neoddeľuje od reality.

A týmto východiskovým bodom pre gnozeologické hľadania Kirejevského je ontologizmus v interpretácii poznania, t. j. v potvrdení toho, že poznanie je časťou i funkciou nášho „bytostného“ vchádzania do reality, že nielen myšlienkovu, ale celým svojím bytím sa v poznaní „zoznamujeme“ s realitou.

Hlavnou podmienkou pre zachovanie priblíženia sa k bytiu v poznaní je spojitosť poznávacích procesov s celou duchovnou sférou v človeku, t. j. v ucelenosti ducha. Len čo táto ucelenosť ducha zoslabne alebo sa stráca a „autonómnou“ sa stáva iba poznávacia činnosť, formuje sa „logické myslenie“ alebo „um“ už odtrhnutu od reality.

Princíp ucelenosti (komplexnosti) v myslení spočíva v tom, že človek chce súčasne disponovať „všetkými svojimi jednotlivými schopnosťami“. Ak to chce dosiahnuť, „nemôže sa domnievať, že jeho abstrahujúce logické schopnosti sú jediný orgán, ktorým postihuje pravdu. Ďalej nemôže za neomylného ukazovateľa pravdy bezvýhradne považovať ani hlas nadšeného citu, pretože ten sa nie vždy zhoduje s ostatnými silami ducha. Rovnako nemôže nezávisle od iných pojmov za jediného pravého ukazovateľa v otázkach porozumenia vyššej štruktúry sveta považovať vnuknutie oddeleného estetického zmyslu. A nie je možné ani to, aby bez súhlasu ostatných rozumových síl považoval za definitívny hlas najvyššej správnosti iba vnútorný hlas viac či menej očisteného svedomia... Ani lásku svojho srdca nemôže považovať oddelene od iných nárokov ducha za neomylnú vedúcu schopnosť najvyššieho dobra. Naopak, mal by v hĺbke svojej duše hľadať vnútorný zdroj chápania, v ktorom sa všetky tieto oddelené schopnosti zlievajú do jedného žijúceho a uceleného zrenia rozumu“ ([3], 249).

Ak človek dosiahne určitý vyšší stupeň mravného rozvoja, jeho rozum sa dostáva na úroveň „duchovného zrenia“, bez ktorého nie je možné poznať, ba ani len uzrieť Božskú pravdu ([2], I, 251).

Podľa Kirejevského „pravda je jedna – práve tak ako ľudský intelekt, ktorý je stvorený, aby smeroval k jednému a jedinému Bohu“ ([1], 121). V hĺbke ľudského umu, v jeho samotnej povahe je ukrytá možnosť vedomia jeho základných vzťahov k Bohu. Ak ľudské myslenie nie je spojené s touto podstatnou hĺbkou alebo ju nedosahuje, zostáva v oblasti abstraktného zabudnutia na svoje základné relácie a pomery.

Čisté logické vedomie, transponujúc čin do slova a život do foriem, dokonale nechápe predmet, a tým ničí jeho účinok na dušu. No okrem logiky a logického vedomia a poznania existuje aj vyšší stupeň: poznanie hyperlogické, kde svetlom je život a kde vôľa rastie a žije spoločne s myslením. Je síce pravda, že „uvažujúci človek sa musí k svojmu poznaniu dostať logickou cestou“, avšak musí „vedieť, že toto nie je vrchol poznania, ale že existuje ešte stupeň hyperlogického poznania. A v ňom už svetlom nie je svieca, ale život. Vôľa tu rastie spoločne s myslou“ ([2], I, 67; [8], I).

A z hľadiska tohto hyperlogického poznania má všetko svoju jedinu a jednotnú pravdu a pravdivosť. Dokonca všetko mylné sa ukazuje v tejto súvislosti ako v podstate pravdivé, ktoré nie je na svojom vlastnom mieste. Neexistuje v podstate nič mylné – práve tak, ako chyby a lži nie sú samé osebe podstatné. Pravá pravda je pravda úplná, totálna, celistvá ([1], 121). Na dosiahnutie takejto pravdy je potrebná tiež totalita (ucelenosť) umu a hľadanie tejto jej totality (ucelenosti) je stálou úlohou rozumového myslenia.

V celistvom myslení alebo rozume každý pohyb duše musí splynúť do harmónie. Je to živé, spoločné ústredie pre všetky jednotlivé sily duše a umu; je to bod splynutia všetkých jednotlivých síl a schopností do jedného živého a celistvého videnia umu. Zároveň je to povznesenie myslenia až k jeho vnútornému súhlasu s vierou, myslenie sa pozdvihuje na úroveň „spoluprežívania súladu s vierou“ ([2], I, 249). Ide o povznesenie ducha až k jeho vnútornému súzvuku s bytím samotným. Božskú pravdu nie je možné obsiahnuť v úvahách obyčajného rozumu; tá vyžaduje vyššiu duchovnú zrelosť, ktorá sa nedosahuje zdanlivou vonkajšou učenosťou, ale vnútornou ucelenosťou bytia.

A tak podľa Kirejevského pravda vedy a umu väzí len a len v pravde pravoslávnej viery a pravoslávneho učenia ([1], 121).

Viera obsahuje ucelenosť (komplexnosť) človeka a vystupuje iba v tých momentoch, keď táto totalita (alebo miera jej naplnenia) existuje. Preto hlavný charakter viery alebo veriaceho rozumu spočíva v nachádzaní a zlúčení všetkých jednotlivých zložiek duše do jednej jednotnej sily a tiež v nachádzaní onoho vnútorného ústredia bytia, kde splyvajú um a vôľa, cit a svedomie, krásno a pravdivosť, žiaduce a spravodlivé či milosrdné a celý rozsah intelektu do jednej jedinej živej jednoty, ktorou možno obnoviť podstatu ľudskej osobnosti v celej jej božskej nedeliteľnosti.

Viera je skutočnou udalosťou vnútorného života, prostredníctvom ktorej sa človek dostáva do kontaktu s vyšším svetom, s božskými vecami, božstvom. „Viera nie je slepou dôverou v cudzie presvedčenie“, ale je to „ontologická komunikácia s Božskými vecami (s vyšším svetom, s nebom, s Božstvom)“ ([9], I, 279).

Viera alebo veriace myslenie, ktoré vytvára a vyplnía ľudskú osobnosť, má svoje miesto vo filozofickom zdôvodnení osobnosti a v jej sebavedomí. Charakter vládnucej filozofie závisí od charakteru vládnucej viery. Ten istý zmysel, ktorým človek disponuje pri chápaní božského, slúži mu aj na chápanie pravdy ako takej. Konečným zmyslom filozofie nie je nachádzať jednotlivé logické a metafyzické pravdy, ale ten vzťah, do ktorého filozofia kladie človeka proti poslednej a hľadanej pravde; teda vnútorná požiadavka, v ktorej sa mení intelekt preniknutý onou pravdou. Tak sa napríklad musela filozofia, prebudená protestantizmom k životu, obmedziť predovšetkým na disciplínu logického umu; za všeobecnú autoritu bol uznávaný iba um relácií (porovnávaní, vzťahov) alebo negatívny um, um logický.

Naopak filozofia, ktorá je v zhode s obsahom a snahami pravoslávneho kresťanstva, musí byť založená na živej komplexnej ľudskej bytosti a musí stelesňovať veriaci, živý um alebo veriace a živé myslenie, ktoré zobrazuje najvyšší božský zmysel a najvyššiu božskú osobnosť. Základom tejto budúcej filozofie, ktorej zárodok Kire-

jevskij nachádza v dielach cirkevných Otcov, má byť učenie o Svätej Trojici, ktoré predstavuje ústredie všetkých svätých právd odhalených Zjavením.

A na strane druhej táto budúca filozofia má v sebe obsiahnuť výsledky ľudského myslenia, ktoré boli dosiahnuté v podobe vied. Aby filozofia nezostala knižnou filozofiou, musí sa stať živým presvedčením, musí sa vyvíjať zo živého vzájomného pôsobenia rôznych presvedčení, ktoré usilujú rôznym spôsobom o ten istý cieľ, pretože to, čo je v duši ľudsky jednotné, vzniká a vyvíja sa iba sociálne, spoločensky ([1], 123).

Podľa vyjadrenia N. O. Losského Kirejevskému ide o postihnutie „metalogických“ základov bytia. A to takých, ktoré sú hlbšie, než nám uvádzajú vyjavené kvalitatívne a kvantitatívne fakty, ktoré sú samy osebe v časopriestore oddelené. Ich spojenie by bolo iba na úrovni vonkajších vzťahov a práve tento moment zachytávajú racionálne pojmy. Prítomnosť takých metalogických princípov, ako sú Absolútno či Boh, tvorí svet jedinečne celistvý. A aj prítomnosť princípu, akým je individuálne substanciálne Ja, ktoré si utvára reálne bytie ako svoj prejav v časopriestore, vytvára možnosť intímnych vnútorných spojitostí (ako sú láska, sympatie, intuitívne videnie, mystické skúsenosti a pod.) vo svete ([4], 31).

Západná duchovná kultúra z pohľadu Kirejevského. Zdôrazňovanie čistého rozumu v poznaní sveta uvedené vnútorné spojitosti nevidí. Rozum jednostranne zo systému sveta abstrahuje racionálne prvky, t. j. kvalitatívne a kvantitatívne fakty, vzťahy v priestore a v čase, atď., a tým podľa Kirejevského smeruje na slepú koľaj. Napríklad západoeurópske osvietenstvo považovalo za zdroj poznania skôr osobnú skúsenosť a racionálny úsudok ([2], I, 177; [10]). Dôsledkom toho bola u jedných mysliteľov formálna abstrakcia (racionalizmus), a u druhých abstraktná zmyslosť, t. j. pozitivizmus (takto píše Kirejevskij v odpovedi na list Chomjakovi v roku 1839 v prvom vydaní článku *O starom i novom* ([2], I, III).

V spoločenskom živote sú tieto vlastnosti síce vyjadrené v logickej presnosti rímskych zákonov, ale v praktickom, spoločenskom a rodinnom živote eliminujú prirodzené a mravné medziľudské vzťahy ([2], I, 186 – 187; [11], I).

Kirejevskij v práci *Osvietenstvo Európy* tvrdí, že v rímskej cirkvi viedla táto racionalita k tomu, že jej teológovia videli jednotu cirkvi „vo vonkajšej jednote biskupstva“ a „vonkajšie ľudské skutky“ sa považovali za „ontologicky hodnotné“ ([2], I, 189). Vytváralo sa učenie o „nadbytku hodnoty vonkajších skutkov“ a možnosť zmeniť tento nadbytok za nedostatok v niečom inom. V stredoveku sa filozofi snažili vyjadriť celý systém poznania celou radou sylogizmov. Táto tendencia pokračovala u Descarta a u Spinozu, ktorý vyjadril celý svoj systém pohľadov na svet jednoducho ako nepretržitý rad sylogizmov. Podľa Kirejevského nemohol nájsť „žijúceho Stvoriteľa“ sveta a všimnúť si „vnútornú slobodu v človeku“ ([2], I, 196). Podobne aj Leibniz sledoval spojenie abstraktných pojmov. Nedokázal si však všimnúť živé spojenie medzi duševným a telesným procesom, preto sa chopil teórie predurčenej harmónie.

Kirejevskij v práci *O nových princípoch* charakterizuje Heglov filozofický systém vďaka jeho dialektickej metóde ako systém logického sebarozvoja rozumu. Uve-

dená metóda ho vraj zahnila do slepej uličky: Nakoniec Hegel poznáva hranice filozofického rozumu a vidí, že celý dialektický proces je „iba možná, ale nie skutočná pravda“. K svojmu naplneniu potrebuje ešte iné myslenie. Nemôže to byť iba pravdepodobné myslenie, ale musí byť zásadne vedomé a vyššie než logické sebarozvíjanie. Podobne, ako je skutočná udalosť neporovnateľne významnejšia než iba jej možnosť ([2], I, 259). Ak sa vytkne Hegelovi hypertrofia logicizmu, je to oprávnené, pretože Hegel chce všetko chápať podľa zákonov racionálnej nevyhnutnosti. Jeho systém nie je teizmus (Boh nie je stvoriteľ sveta), ale panteizmus. Schelling však časom pochopil obmedzenosť racionálneho myslenia ([2], I, 198) a vytvoril nový filozofický systém, zjednocujúci „dve protikladné strany: pravdivú alebo negujúcu, poukazujúcu na ‚neopodstatnenosť racionálneho myslenia‘, a kladnú, ktorú sa Schellingovi nepodariť nájsť, pretože spočívala v uznaní nevyhnutnosti ‚božského zjavenia a živej viery‘, ktorá je najvyššou racionalitou“ ([2], I, 261). Je to možné aj preto, že Schelling sa pri rozpracovaní tohto systému neobrátil priamo na kresťanstvo. Ale pochopil obmedzenosť protestantizmu, pretože zavrhol tradíciu. Schellingovi nepomohla v tom ani rímska cirkev, miešajúca obe tradície: pravú i ľživú. Preto sa jeho filozofia odlišuje od kresťanstva. Kirejevskij pozitívne hodnotí Schellingovu filozofiu, ktorá spoločne s nemeckou filozofiou môže napomôcť sformovať „vlastnú filozofiu“, avšak v tej musia byť pilierom pozitívne diela cirkevných Otcov ([2], I, 264).

Politický život v západoeurópskych krajinách sa zakladal podľa Kirejevského na násilí. Prevrat bol podmienkou každého pokroku, až sa zmenil z prostriedku na samostatný cieľ národných snažení. Európske spoločenstvá, založené na násilí, spojené formalitou osobných vzťahov a preniknuté duchom jednostrannej a abstraktnej rozumnosti, vyvinuli individualistického ducha, ktorý bol zviazaný partikulárnymi záujmami a stranami. Živé a ucelené pochopenie vnútorného duchovného života a živý, nezaujatý názor na vonkajšiu prírodu bol z kruhu uzavretého západného myslenia eliminovaný.

Scholastika tesne spojila svoju vieru so svojím vlastným pojmom vedy, a tým vznikla prvá trhlina v samctnom základnom princípe západnej vierouky, z ktorej sa vyvinula najprv scholastická filozofia vo vnútri viery, potom reformácia vo viere a nakoniec filozofia mimo viery. Možno konštatovať, že európske osvietenstvo dosiahlo na začiatku druhej polovice 19. storočia naplnenie svojho vývoja, avšak výsledkom tohto vývoja bol všeobecný pocit nespokojnosti a sklamaných nádejí. Napriek celému bohatstvu a veľkoleposti jednotlivých objavov a vedeckých úspechov mal všeobecný výsledok úhrnu poznania pre vnútorné vedomie človeka iba negatívny význam. Storočná analýza zničila základy, na ktorých spočívalo európske osvietenstvo od počiatku svojho vývoja. Vlastné základné princípy európskeho osvietenstva, z ktorých sa formovalo, sa mu stali cudzie a odporovali jeho vlastným výsledkom: Jeho majetkom sa stala samotná analýza, eliminujúca jeho korene, a samovládny logický rozum, odtrhnutý od všetkých ostatných poznávacích schopností človeka. Európa v 19. storočí ukončila kruh svojho vývoja, ktorý sa začal v 9. storočí. Tento výsledok vývoja má hlbší zmysel pre západných mysliteľov v tom, že ich presvedčil o jednostrannosti logického rozumu (ktorý dospel k vedomiu svojej vlastnej obme-

dzenosti a vysvetľujúc si zákony svojej vlastnej činnosti presvedčil sa o tom, že celý obsah jeho vlastnej samohybnéj sily neprekračuje negatívnu stránku ľudského poznania; že vyššie pravdy intelektu, t. j. jeho živé pohľady, jeho podstatné presvedčenia, ležia mimo abstraktného kruhu jeho dialektického procesu a aj keď neodporujú jeho zákonom, predsa ich nemožno odiaľ odvodzovať, ba dokonca ich nemožno dosiahnuť ani činnosťou samotného intelektu, pokiaľ je táto činnosť odlúčená od jeho pôvodnej jednoty s celou činnosťou všetkých ostatných síl ľudského ducha.

Kirejevskij ponúka „pokojnú vnútornú ucelenosť ducha, ktorá je základom všetkého počínania a konania“ (*Osvietenstvo Európy*), ktorá je predkladaná v dielach východných Otcov cirkvi ([2], I, 201). Takýto typ duchovnej kultúry, zakladajúci sa na ucelenosti, si spoločne s kresťanstvom osvojil ruský národ, ktorého kultúra v 12. a 13. storočí bola neobyčajne vyspelá ([2], I, 202). V porovnaní so Západom, kde prevládalo rozdzvenie (ducha, vedy, štátnosti, tried, rodinných práv a povinností) a racionalizmus, jej základnými črtami boli celistvosť a účelnosť ([2], I, 218). V Rusku ľudia smerovali k ucelenosti „vnútorného a vonkajšieho života“. „Stále sú si vedomí vzťahu medzi všetkým, čo je časové, ako protikladu k večnému a ľudského k Božskému“ (*Úryvky*). Taký bol staroruský život, ktorého stopy sa v národe zachovali dodnes ([2], I, 265).

Západný človek sa odtrhol od nekonečného cieľa, kládol si malicherné úlohy, „a preto je so svojím stavom skoro vždy spokojný“. „Bije sa do prs a stále je pripravený nahovárať sebe i druhým, že jeho svedomie je jednoducho pokojné, že je dokonale čistý pred Bohom a ľuďmi, že Boha prosí iba o jedno: aby mu iní ľudia boli podobní“ ([2], I, 216). Ak dôjde medzi ním a všeobecne prijatými pojmami mravnosti k nezhode, vymyslí si originálny systém mravnosti a opäť sa uspokojí. „U ruského človeka je to presne naopak. Ten si vždy živo uvedomuje svoje nedostatky. Čím vyššie po rebríčku mravného vývoja vystupuje, tým väčšie požiadavky na seba kladie. Vďaka tomu býva sám so sebou o to nespokojnejší ([2], I, 216).

Z uvedenej charakteristiky západoeurópskej kultúry akoby vyplývalo najmä pre Rusov odporúčanie odvrátiť sa od nej, avšak opak je pravda. Kirejevskij vo svojom *Prehľade súčasného stavu literatúry* (1845) píše: „Moja láska k európskej vzdelanosti je rovnaká ako láska k tej našej. Obe sa v poslednom bode svojho rozvoja harmonizujú do jednej lásky. Do jedného úsilia o živé, naplnené, všeľudské a vskutku kresťanské osvietenstvo.“ A pokračuje: „Ak by sme obe kultúry vzájomne popierali, stali by sa jednostrannými“ ([2], I, 162). Úlohou ďalšieho rozvoja kultúrnej tvorby je to, aby „vyššie princípy pravoslávnej cirkvi ovládli európske osvietenstvo a neeliminovali ho. Ide o to, aby ho obsiahli svojou ucelenosťou, dali mu vyšší zmysel a motiváciu jeho ďalšieho vývoja“ ([2], I, 222).

V pozemskom svete každá bytosť žije a udržuje sa pri živote na úkor inej bytosti, v dôsledku ich egoizmu dochádza aj k ich vzájomnej likvidácii. Avšak v oblasti duchovného sveta tvorivý skutok akejkoľvek osoby podľa Kirejevského predstavuje tvorivý počin pre všetkých ostatných. „Každá bytosť dýcha životom všetkých“ ([2], I, 278). Kirejevskij potvrdzuje spätosť „duchovnej komunikácie všetkých kresťanov s ucelenosťou Cirkvi“. V týchto myšlienkach je načrtnutý princíp *sobornosti* (ktorý

neskôr vo svojom učení rozpracoval Chomjakov). Ideál *sobornosti* je pre Kirejevského vedúcim princípom aj vo vzťahu k „spoločenskému poriadku“. Tvrdí (v liste K. S. Aksakovovi, 1851), že „rozlišovací charakteristický rys ruského pohľadu na akýkoľvek poriadok“ je zlúčenie osobnej svojbytnosti s ucelenosťou obecného poriadku“, zatiaľ čo rozum západoeurópana „nedokáže realizovať poriadok bez jednotvárnosti“ ([2], I, 258).

Ako vidno, celistvosť spoločnosti, v ktorej by existovala osobná suverenita a zároveň individuálna originalita občanov, je možná podľa Kirejevského iba vtedy, keď sa všetky osoby slobodne podriadia absolútnym hodnotám a budú konať slobodne, ak sa ich konanie bude zakladať na láske k harmónii, k Cirkvi, k vlastnému národu a štátu atď. Z tohto chápania *sobornosti* pramení aj záporný vzťah Kirejevského voči zveličovaniu významu cirkevnej hierarchie a jeho učenie o vzťahu Cirkvi a štátu. „Štát je nástrojom spoločnosti, ktorá má za cieľ pozemský, t. j. dočasný život. Cirkev je nástrojom tejto spoločnosti, avšak jej cieľom je nebeský a večný život. Dočasný musí slúžiť večnému. To znamená, že aj štátny aparát spoločnosti musí slúžiť Cirkvi“ ([2], I, 251). Kirejevskij nechápe vládu cirkvi ako inkvizíciu alebo prenasledovanie pre vieru. Skôr mu ide o to, aby štát bol preniknutý duchom cirkvi a napomáhal naplneniu postavenia Božej cirkvi na zemi ([2], I, 271). Ak je štát spravodlivý a mravný, ak sú preň zákony a ľudská dôstojnosť posvätné, tak slúži nielen dočasným, ale aj večným cieľom. Iba takýto štát môže zabezpečiť osobnú slobodu. A naopak, slobodu si nikdy nebude vážiť štát, ktorý holduje malichernému pozemskému životu. Slobodný a zákonný rozvoj osobnosti môže byť zabezpečený iba v štáte, ktorý je podriadený náboženskej viere ([2], I, 274).

Záver. Učenie o hierarchickej stavbe duše, o „vnútornom stredobode“ v človeku ako jeho ozajstnom centre, v ktorom sa obnovuje základná jednota ľudského ducha a prekonáva sa rozdrobenosť ducha v empirickej sfére, učenie o osobitnom význame (v cieľavedomom smerovaní „k vnútornému stredobodu“) morálnej sféry, učenie o dvoch „stupňoch“ (a nielen formách) života ducha („prirodzený“ a „duchovný“ rozum) a z toho vyplývajúci principiálny dynamizmus v antropológii – to všetko bolo v ruskej filozofii často oživované.

Kirejevskij sa domnieval, že človek v zjednotení všetkých svojich duchovných síl do harmonického celku, t. j. „myslenia, citu, estetickéj kontemplácie, lásky srdca, svedomia a nezištnej vôle k pravde“, získava schopnosť mystickej intuície. Nadobúda vyššiu kontempláciu, ktorá mu odhaľuje metaracionálne pravdy o Bohu a jeho vzťahu k svetu. Viera takéhoto človeka už nie je len slepou vierou vo vonkajšiu autoritu a v literu písaného Zjavenia, ale je to „žijúce a úplné zrenie rozumu“.

Zárodok novej filozofie, opierajúcej sa o uvedené konštatovanie, videl Kirejevskij v dielach cirkevných Otcov. Podľa neho by rozvoj ich učenia, zodpovedajúci súčasnému stavu vedy a adekvátny požiadavkám a otázkam súčasného racionalizmu, odstránil doterajší rozpor medzi rozumom a vierou, medzi vnútorným presvedčením a vonkajším životom ([2], I, 270).

Nemožno nepostrehnúť Kirejevského utopizmus v gnozeológii, najmä v zdôraz-

ňovanie obnovenia celistvosti (komplexnosti) poznania. Obnova celistvosti a uprednostnenie ontologického aspektu v poznaní (t. j. nejde len o osvojenie pravdy o bytí prostredníctvom rozumu) predstavuje transformáciu filozofie na múdrosť (víťazstvo tej všeobecnej „obnovy“, ktorá sa predpokladá v Kráľovstve Božom).

Kirejevskij často hovoril o správnej metóde poznávania pravdy, avšak sám nerozpracoval žiadny systém právd, na základe ktorých by zostavil nejaký komplexný pohľad na svet. Zostali iba útržky cenných myšlienok, tvoriace akoby vytýčený program ruskej filozofie. A skutočnosť, že rôzne oblasti tohto programu mnohí ruskí filozofi často realizovali bez ohľadu na to, či vôbec poznali Kirejevského učenie, iba dokazuje, že existuje neobyčajná nadempirická jednota národa a že Kirejevskij bol ozajstným hovorcom hlbinných základov ruského ducha ([4], 44).

Úloha vypracovať kresťanský pohľad na svet sa v podstate stala takmer leitmotívom celej ruskej filozofie (a pokračovala v 20. storočí najmä v emigrantskej filozofickej tvorbe). Napríklad V. Solovjov svojimi prácami (*Filozofické základy komplexného poznania*, 1877; *Kritika abstraktných princípov*, 1877 – 1880) dokazoval, že kráča po ceste, ktorú vytýčil Kirejevskij, t. j. po ceste prekonania abstraktnej racionality a získavania poznania na základe jednoty všetkých ľudských schopností. Kresťanskou filozofiou sa ďalej zaoberali aj bratia Sergej a Jevgenij Trubeckí, P. Florenskij, S. Bulgakov, L. P. Karsavin, V. Zeňkovskij, N. O. Losskij, S. L. Frank, G. Florovskij a iní. Učenie o trojjednoti a súpodstatnosti (konsubstancialite) bolo základom metafyziky Florenského, Bulgakova či Karsavina. Pojem súpodstatnosti použil aj N. O. Losskij nielen v metafyzike, ale aj v axiológii. Učením o metalogickom poznaní, ktoré má byť nevyhnutným doplnením logického poznania, sa zaoberali najmä Florenskij, Bulgakov a Berďajev. Najviac sa ním zaoberal S. L. Frank vo svojej knihe *Predmet poznania* (1915). V celej ruskej filozofii bol záujem o metalogické princípy bytia spojený s otázkou konkrétnosti a ucelenosti bytia.

LITERATÚRA

- [1] JAKOVENKO, B.: *Dějiny ruské filozofie*. Praha: Orbis 1938.
- [2] KIREJEVSKIJ, I. V.: *Polnoje sobranije sočinenij*. I, II (red. Geršenzon). Moskva 1911.
- [3] KIREJEVSKIJ, I. V.: O neobchodimosti i vozmožnosti novych načal d'la filosofii. In: *Russkaja beseda*, 1856, č. 1.
- [4] LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filozofie*. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma 2004.
- [5] MASARYK, T. G.: Slovanofilstvo Ivana Vas. Kirějevského. In: *Slovanské studie* I. Praha 1889.
- [6] ZEŇKOVSKIJ, V. V.: *Istorija russkoj filosofii*. Moskva: Akademičeskij projekt Raritet 2001.
- [7] KIREJEVSKIJ, I. V.: Pismo Chomjakovu. 1844. In: *Polnoje sobranije sočinenij* II. Moskva 1911.
- [8] KIREJEVSKIJ, I. V.: Pismo Chomjakovu. 1840. In: *Polnoje sobranije sočinenij* I. Moskva 1911.
- [9] KIREJEVSKIJ, I. V.: Otryvky. In: *Polnoje sobranije sočinenij* I. Moskva 1911.

- [10] KIREJEVSKIJ, I. V.: Charakter evropejskoj civilizaciji. In: *Moskovskij sbornik* 1852.
[11] KIREJEVSKIJ, I. V.: Prosveščenie Evropy. In: *Sobranije sočinenij* I. Moskva 1911.

Tento príspevok predstavuje výstup z čiastkového riešenia úlohy grantového projektu VEGA č. 1/3604/06 *Odkaz filozofického diela N. O. Losského pre duchovnú kultúru zjednotenej Európy*.

PhDr. Ján Čipkár, PhD.
Katedra teórie štátu a práva UPJŠ
Kováčska 26
040 75 Košice
SR