

Nikolaj Gavrilovič Černyševskij: od filozofovania k činu

Dmytro Tomakh

Dmytro Tomakh: Nikolaj Gavrilovič Černyševskij: od filozofovania k činu [Nikolay Gavrilovich Chernyshevsky: From Philosophizing to Action]. In: Ostium, vol. 18, no. 4.



Doba, v ktorej žil Nikolaj Gavrilovič Černyševskij (1828 – 1889), hlavne doba, v ktorej vznikali jeho najdôležitejšie filozofické, kritické a literárne práce, patrí v dejinách filozofie do veľmi zvláštneho obdobia. Z hľadiska rozvoja vedeckého poznania môžeme práve v 19. storočí pozorovať dopad osvietenského racionalizmu nielen na filozofické myslenie, ale všeobecne na celkový stav vedy. Zásadne to ovplyvnilo najmä jednotlivé spoločenské disciplíny, ktorých hlavným odlišujúcim znakom od prírodných vied, kotviacom v stave vtedajších predstáv o svete, bol v predchádzajúcom období ich mravno-transcendentálny charakter a ten vyžadoval okrem iného odlišnú metodológiu. Duša človeka sa v nich javila ako hlavný predmet skúmania alebo prinajmenšom ako hlavná premenná, ktorú nemôžeme logicky zaradiť do teoretického systému medzi objekty a procesy nachádzajúce sa a prebiehajúce vo svete súcna. Podobnej myšlienky sa držal aj Kant, no s tým, že niektoré javy bezprostredne súvisiace s dušou považoval za uchopiteľné rozumom a ich poznanie tak čiastočne leží v jeho hraniciach. Tu ako príklad môžeme uviesť Kantovo učenie o mravnosti, kde mravný zákon je božským príkazom, ktorý zároveň tvorí obsah náboženstva, ale popri tom je odhaliteľný rozumom. Táto paradigma členenia vedy síce nekorešponduje s koncepciami francúzskych materialistov, ako napríklad Holbach a Helvétius, ktorí v teórii poznania dávali prednosť rozumu, lebo tie sa snažili aplikovať vedecké metódy na sociálne otázky. No vzhľadom na dynamickú povahu jednotlivca a spoločnosti ich myšlienky zostávali príliš mechanistické, čo už nezodpovedalo progresívnym požiadavkám vedy v 19. storočí.

Oveľa ďalej išiel Hegel, ktorý v rozume videl mysliacu vôľu – prejav objektívneho ducha, teda pohyb ideí, čo umožnilo zaradiť objekt výskumu do vývinového, dialektického procesu. V konečnom dôsledku viera v rozum a jeho schopnosti, sprevádzaná mimoriadnym úspechom prírodných vied,

anticipovala filozofické koncepcie 19. storočia, v ktorých sa život jednotlivca a spoločnosti vnímal ako zákonitý proces, riadený objektívnymi zákonmi prírody. Tak môžeme pozorovať vzostup materializmu vo filozofii a medzi intelektuálmi sa šíriace presvedčenie o tom, že dokonalejšia spoločnosť sa dá vybudovať na základe filozoficko-vedeckého prístupu k nej. V tejto dobe filozofia celkovo objavila v sebe praktickú funkciu a nadšene sa usilovala o jej využitie. Môžeme teda hovoriť o tom, že v 19. storočí, vďaka kombinácii predchádzajúceho skúmania vonkajšieho sveta a vďaka novovekému obratu pozornosti k človeku – cez humanizmus a romantizmus v kultúre – začala prevládať predstava o metodologickej príbuznosti prírodných a spoločenských vied, čo ovplyvnilo aplikáciu filozofických koncepcií pre praktické účely.

V kontexte takýchto filozofických a vedeckých pomerov sa Černyševského filozofické dedičstvo ukazuje byť tým viac pozoruhodné, pretože v jeho prípade sledujeme pokračovanie európskej tradície filozofovania, no vo zvláštnych politických, ekonomických, spoločenských a kultúrnych podmienkach Ruskej ríše. Filozofické uvažovanie v Rusku 19. storočia sa pohybovalo v neliberalizovanom prostredí, čo už samo osebe existenciálne prepájalo filozofické myslenie s reálne prítomnými spoločenskými vzťahmi. Lebo pod obmedzeniami mocenského a právneho charakteru sa vždy skrýva istý svetonázor koncentrujúci v sebe intelektuálne riešenie ontologických a metafyzických otázok. To sa potom prejavuje v skutočnosti prostredníctvom štátnych inštitúcií. Samozrejme, nechceme na tomto mieste jednostranne a jednoznačne riešiť vzťah medzi vedomím a bytím, ale iba poukázať na to, že od zmeny koncepcie bytia závisí zmena predstavy o človeku, ale aj o sociálnom prostredí všeobecne. Svojráznosť Černyševského diela bola teda definovaná nielen dobovou tendenciou k stvárňovaniu filozofických ideí v praxi, ale aj špecifickým rozporom vzniknutým medzi jeho filozofiou a panujúcim svetonázorom, strážiacim starý poriadok. Keďže v Rusku tej doby ešte neexistovali podmienky na rozvíjanie samostatnej, „čistej“ filozofie a najvýznamnejším prostriedkom na reflexiu ideí bola umelecká literatúra, môžeme v Černyševskom pozorovať súčasne filozofa, spisovateľa i literárneho kritika. Profil ruského mysliteľa nám teda umožní v historickej retrospektíve sproblematizovať otázku praktickej funkcie filozofie, ako aj poukázať na to, akú tvár môže prijať filozofia v uzatvorenom a prísne hierarchickom spoločenskom prostredí.

Ku kontextu Černyševského aktivít

Názory a myšlienky mnohých ruských intelektuálov, vrátane Černyševského, vznikli ako reakcia na všeobecnú a stále sa prehĺbujúcu krízu v rôznych odvetviach spoločenského života. Zaostalosť Ruska v porovnaní so západnými štátmi bola hlavne podmienená zastaranými právnymi formami regulujúcimi fungovanie rôznych štátnych subsystemov. Kríza sa zvlášť ostro prejavovala v hospodárskom, vzdelávacom a vojenskom sektore. Agrárna výroba značne prevažovala nad priemyselnou, čo môžeme vidieť na pracovných pomeroch tej doby.[1] V rámci priemyselnej výroby dominovali malý a domáci priemysel nad ťažkým. Nízke tempo ekonomického rastu bolo ovplyvnené nízkou mierou flexibility práce a reforiem v rámci feudálneho systému. Tak sa tento systém a jeho nástroje – pripútanie roľníkov k zemi a ich tesná materiálna závislosť od statkárov, štátu a monarchu (v závislosti od druhu roľníctva)[2] ukázali ako ekonomicky nefunkčné. Popri tom sa stále zvyšoval počet roľníckych nepokojov a povstaní. Kríza sa natolko prehĺbila, že sa myšlienka riešenia roľníckej otázky dostala do každého stavu. Medzi statkármi a monarchickou administratívou došlo potom k sporu o formu emancipácie: oslobodiť roľníkov s pozemkom alebo nie? Akú výšku výkupného treba stanoviť?[3]



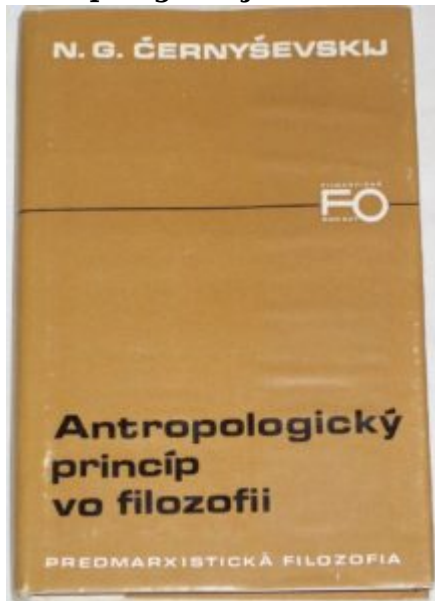
V podobnom kritickom stave sa nachádzalo aj vzdelávanie. V prvej polovici storočia stále platil majetkový a stavovský cenzus, avšak oveľa významnejší problém predstavovalo centralizované postavenie vysokých škôl. V roku 1804 boli pri univerzitách vytvorené cenzúrne výbory, ktoré overovali výskumnú činnosť profesorov v súvislosti s ich lojalitou k štátu a viere. Samostatnosť v rámci vysokých škôl bola teda popieraná byrokratickými organizačnými poriadkami, čo nútilo intelektuálov zjednocovať sa na pôde časopisov, vydavateľstiev alebo tajných krúžkov, ale nie univerzít.[4] V roku 1817 došlo k zjednoteniu ministerstva národnej osvety a ministerstva duchovných záležitostí, čo zakotvilo, resp. upevnilo ideologickú paradigmu. Vedecké výbory museli v dôsledku toho sledovať pravidlo o súlade medzi vedou, vierou a vládou. Na základe toho bolo veľa mysliteľov prenasledovaných a filozofické myslenie všeobecne bolo striktné regulované. Nakoniec došlo až k tomu, že filozofia ako disciplína bola v roku 1850 na univerzitách zakázaná.[5]

Nepriaznivé tendencie v ekonomickom a vzdelávacom systéme mali prirodzene negatívny vplyv aj na vojenský sektor. Práve počas Krymskej vojny (1853 - 1856) sa prejavili všetky spoločenské problémy. Ruská armáda trpela technickou zaostalosťou a nedostatkom kvalifikovaných dôstojníkov. Na pozadí roľníckych nepokojov bola aj Krymská vojna spúšťačom toho, aby privilegované stavy začali uvažovať nad podstatnou reformou spoločenského systému. Výsledkom boli takzvané Reformy Alexandra II.

V takomto prostredí, v hutnej a vzrušujúcej atmosfére, prebiehala Černyševského mladosť a zároveň s tým sa formoval aj jeho svetozorový systém. Cesta k vzdelaniu sa pre budúceho filozofa otvorila vďaka postaveniu jeho otca, ktorý patril k stavu duchovenstva. Keďže bol vzdelaným a erudovaným mužom, dal svojmu synovi vynikajúce domáce vzdelanie. V 14 rokoch vedel Černyševskij už latinsky, grécky, nemecky, francúzsky aj anglicky. V tom istom období vstupuje do Saratovského teologického seminára, ktorý však nedokončí a po uplynutí troch rokov (v roku 1846) vstúpi na historicko-filologické oddelenie filozofickej fakulty Petrohradskej univerzity. Od predčasného prerušenia štúdia na teologickom seminári tak začína nový mílnik v jeho živote. Od tejto chvíli pôsobí ako „разночинец“ (raznočinec)[6]. Po štúdiu si nachádza prácu učiteľa v kadetských zboroch a o trochu neskôr sa venuje prekladaniu kníh a písaniu recenzií pre časopisy „Отечественные Записки“ (Domáce poznámky) a „Санкт-Петербургские ведомости“ (Petrohradské vedomosti). V tej dobe sa začína zaoberať nemeckou klasickou filozofiou, najmä Fichtem, Schellingom, Heglom a Feuerbachom. Zároveň sa Černyševského pozornosť obracia na tiesnivú ruskú skutočnosť s tým, že chce nájsť filozofický základ pre možnosť jej budúcej premeny. V roku 1854 ukončuje prácu učiteľa a naplno sa venuje práci v ďalšom časopise - „Современнике“ (Súčasník), z ktorého zároveň chce vytvoriť tribúnu na presadzovanie obrazu revolučnej demokracie. Z tohto dôvodu zapája do časopisu N. A. Dobrolubova, s ktorým zdieľal spoločné predstavy. Nakoniec bol tento časopis dočasne uzatvorený štátnou cenzúrou a sám Černyševskij bol zatknutý. V roku 1864, keď bol vyšetrovaný,

napísal (ezopovskou rečou) svoj najvýznamnejší román „*Что делать?*“ (Čo robiť?), ktorý „*raznočinská*“ mládež (ale nielen ona) ručne prepisovala a rozširovala medzi ľuďmi. Dôvodom bola filozofia, skrytá za umeleckou formou, ktorá kritizovala kultúrne, filozofické, politické, sociálne a ekonomické pomery v Rusku. Román bol do konca storočia preložený do poľštiny, srbčiny, maďarčiny, francúzštiny, angličtiny, nemčiny, taliančiny, švédčiny a holandčiny, čo nepochybne svedčí o vplyve a význame tohto mysliteľa. V roku 1864 bol Černyševskij za svoju činnosť odsúdený na 14 rokov katorgy. Krátko po návrate však filozof ochorel na maláriu a v roku 1889 zomrel. Hoci sa vo vyhnanstve Černyševskij snažil vydávať kritické články, ich originalita a vedecká hodnota v dôsledku psychického otrasu už nedosahovala kvalitu jeho predchádzajúcej činnosti.

Antropologická jednota človeka ako východisko



Východiskom Černyševského filozofickej koncepcie, určujúcim intencie ruského mysliteľa v otázkach etiky, estetiky, politiky a práva, bola predstava o jednote ľudskej prirodzenosti. Prichádza k nej na základe zhodnotenia výsledkov a objavov v rámci prírodných vied. V konfrontácii s pozorovaním žalostného postavenia ľudu požadoval N. G. Černyševskij od filozofie pozitívne závery, ktoré by jasne poukazovali na ciele a prostriedky praktickej činnosti. Hľadaniu pozitívnych záverov sa autor venuje na stránkach diela „*Антропологический принцип в философии*“ (Antropologický princíp vo filozofii), uverejneného v „*Súčasníkovi*“ v roku 1860. Tu prichádza k odmietnutiu akéhokoľvek druhu dualizmu v ľudskej osobe. Píše, že filozofia vidí v človeku to isté, čo v ňom vidia chémia, fyziológia a medicína, že ak by mal človek okrem svojej skutočnej prirodzenosti ešte inú prirodzenosť, tak tá druhá by sa určite v niečom odhalila a keďže sa v ničom neprejavuje, potom ju ani nemá.^[7] Zjavnou námietkou proti tejto téze je evidencia prítomnosti dvoch protikladných druhov fenoménov v človeku – materiálnych a psychických.^[8] V nepochopení kvalitatívneho rozdielu medzi týmito dvoma druhmi javov vzťahujúcich sa k ľudskej bytosti a v ich nerozlišovaní, spočívala kritika jeho súčasníka, filozofa a teológa P. D. Jurkeviča, čo vyvolalo začiatok polemiky medzi materializmom a idealizmom v ruskom filozofickom diskurze 19. storočia. Z podobných pozícií, v argumentačnej nadväznosti na P. D. Jurkeviča, kritizoval Černyševského aj A. L. Volynskij.^[9] V reakcii na kritiku D. P. Jurkeviča Černyševskij odpovedá, že Jurkevič sa drží starých, neprogresívnych názorov.^[10]

Vo svojej práci Černyševskij očividne zdôrazňuje materialistický rozdiel medzi materiálnymi a psychickými fenoménmi prežívanými človekom. Podľa neho táto odlišnosť poukazuje na komplexnosť organizácie ľudskej bytosti a práve svedčí o tom, čo chápe filozof pod „*jednotou ľudskej prirodzenosti*“. Černyševskij si je istý v tom, že schopnosť človeka prežívať fenomény rôznej kvality je celkom podmienená jeho fyziologickou štruktúrou tela. Na zdôvodnenie tohto stanoviska sa zase obracia na chémiu a jej posledné vedecké výsledky. Píše, že neexistuje v objektívnom svete žiadny predmet, ktorý by mal iba jednu kvalitu. Napríklad drevo disponuje rastlinnou kvalitou a je horľavé;

lad je tvrdý a blýskavý atď. Medzi týmito kvalitami a spôsobom ich prejavovania neexistuje žiadny logický vzťah, napriek tomu sú spojené v jednom objekte a patria k nemu. Navyše autor dodáva, že môžeme v objekte pozorovať výskyt nových kvalít, keď ho uvedieme do nových chemických procesov – drevo napríklad vo svojom bežnom stave nesvieti, ale keď zrýchlime proces oxidácie, tak sa prejaví aj táto jeho kvalita. A tak je kombinácia úplne heterogénnych vlastností v jednom objekte podľa Černyševského všeobecným zákonom vecí a keďže človek je čo-do svojej štruktúry omnoho zložitejšia substancia, tak nás nemusí znepokojovať fakt prítomnosti psychických a materiálnych kvalít, lebo život človeka je taktiež komplexný chemický proces, ktorý pozorujeme aj v iných objektoch objektívneho sveta.[\[11\]](#)

Dielo „*Antropologický princíp vo filozofii*“ prezentuje teda materialistický pohľad na človeka, čerpajúci svoju argumentáciu z prírodných vied, ktorý je v otázkach ľudskej bytosti a existencie v protiklade k idealizmu a spiritualizmu. Podľa filozofa človek nemôže existovať mimo organických väzieb s prírodou a jej zákonmi. Keďže človek je súčasťou prírody, ktorú skúmajú prírodné vedy vychádzajúce z pozorovateľných a odhaliteľných zákonov, ktoré v nej prebiehajú, tak aj mravné a spoločenské vedy, predmetom skúmania ktorých je sám človek a jeho život, musia z tohto dôvodu prevziať ich metodológiu v procese hľadania pravdy. Černyševskij však uznáva, že ani prírodné vedy nie sú momentálne na tej úrovni, ktorá by dovolila odhaliť pravdu všetkých možných javov bytia. Platí to tak aj pre vedy o mravoch. Napriek tomu podľa neho povaha výsledkov získaných analýzou častí a javov vysvetlených vedou už postačuje na to, aby svedčila o povahe elementov, síl a zákonov, prebiehajúcich v ešte neúplne známych a neodhalených fenoménoch. Z tohto dôvodu Černyševskij zdôrazňuje v procese hľadania pravdy, rovnako v prírodných a mravných vedách, významnú vedeckú silu tzv. negatívnych záverov. Uvedme príklad. Počas jeho života ľudstvo ešte nedisponovalo technologickým zabezpečením pre komplexný výskum Antarktídy a Arktídy. Filozof teda píše, že sice nevieme hodnoverne vypovedať o formách biologického života v týchto častiach zemegule, môžeme s istotou povedať, že tam nemôžu existovať trópy, bývať ľudia bez hláv atď., lebo povaha vedomostí, ktoré sú nám v plnej šírke známe z oblastí príslušných vied, akými sú geografia, biológia a chémia, nám podobné hypotézy ani nedovolia uviesť.[\[12\]](#) Čo sa týka mravných alebo spoločenských vied, tak podľa Černyševského jeden z ich najdôležitejších pozitívnych záverov, extrahovaný pomocou metodológie prírodných vied, je odhalenie kauzálnosti ľudských činov a myšlienok. Preto je pozitívne známe, že každý fenomén mravného poriadku vyplýva jeden z druhého a vyplýva z vonkajších okolností rovnako ako pozorované fenomény v objektívnom svete. Negatívny záver teda bude znieť: žiadny čin, akcia alebo myšlienka nie sú uskutočniteľné bez predchádzajúceho vnútorného alebo vonkajšieho vplyvu, a teda aj akýkoľvek predpoklad o výskyte nejakého javu, ktorý nie je vyvolaný predchádzajúcim javom a vonkajšími okolnosťami, bude falošný.[\[13\]](#) „*Antropologický princíp vo filozofii*“ je teda svojím spôsobom výsledkom Černyševského reflexie myšlienok Hegla a Feuerbacha. Černyševskij vníma prírodu dialektickým spôsobom – zdôrazňuje v nej stret protirečivých fenoménov a produkciu syntéz. Feuerbachov vplyv môžeme vidieť v tom, že sa drží stanoviska, podľa ktorého sa fenomény v prírode a človeku vysvetľujú kontextom a podmienkami, respektíve v materialistickom spôsobe argumentácie.

V rámci tejto časti nám ostáva ešte otázka vplyvu antropologického princípu na epistemológiu ruského filozofa. Dve naturalistické premisy – kauzalita fenoménov v objektívnom svete a predstava o jedinečnosti ľudskej prirodzenosti – poukazujú na to, že v teórii poznania bol Černyševskij materialistickým senzualistom. Pri vzniku vedomia nepochybne musí stáť istá príčina, dôvod, rovnako tak pri akýchkoľvek psychických fenoménoch alebo zážitkoch. Onou príčinou je u Černyševského vnem alebo kombinácie vnemov, ktoré aj formujú podstatu myslenia. Autor píše, že vnem zo svojej podstaty nevyhnutne predpokladá existenciu dvoch prvkov myslenia spojených do jednej myšlienky: po prvé, existenciu vonkajšieho objektu, ktorý vytvára vnem svojím pôsobením; po druhé, bytosť, ktorá cíti, že sa v nej odohráva vnem, teda pôsobenie objektu. Keď človek cíti svoj vnem, cíti teda určitý stav seba samého, a keď je pociťovaný stav objektu, potom je samozrejme

pocitovaný aj samotný objekt.[14] Černyševskij teda uzatvára, že vedomie je ovplyvnené vonkajším bytím. Z tohto dôvodu psychická povaha človeka, spôsob reflexie istých fenoménov, kreovanie hodnôt atď. sú závisle od objektívnych podmienok vnemov. Je však dôležité poznamenať, že Černyševskij neabsolutizuje vnem ako formu poznania a nejde v jeho prípade ani o subjektívny senzualizmus. V článku „Характер человеческого знания“ (Povaha ľudského vedomia) uznáva, že vnemy môžu klamať a že tak robia práve rôzne druhy sofizmov, ktoré sa snažia posilniť subjektívny aspekt vnemu, aby nakoniec priviedli človeka k nelogickému výsledku. Lebo naša schopnosť vnímať má svoje hranice, a keby boli naše zmyslové orgány vnímavejšie a naša myseľ silnejšia, vedeli by sme viac, ako vieme teraz.[15] Zároveň však kritizuje aj stanovisko o „Ding an sich“ (veci o sebe). Hovorí, že predpokladať, že môžeme poznať iba predstavu o veci a nie samu vec, by znamenalo spochybňovať realitu ľudského organizmu. Lebo aj v prípade, ak reálne existujúca vec nekorešponduje s našimi predstavami o nej (čo však Černyševskij spochybňuje a nazýva to modernou formou stredovekej scholastiky), pre nás to nebude nič znamenať, lebo to nezmení funkcionálny význam onej veci a odhalenú logiku jej pôsobenia v súcom svete.[16] Vnem teda v kontexte Černyševského materialistického senzualizmu slúži ako dôkaz existencie vonkajšieho objektu, pretože podľa zákona kauzality niečo musí pôsobiť na toho, kto zažíva vnem, lebo v súlade s filozofiou Feuerbacha, o ktorú sa Černyševskij opiera, samotný fakt subjektívneho prežívania vnemu je objektívny fenomén. Zároveň z toho istého dôvodu vnem je dôkazom existencie človeka a jeho príslušnosti k svetu prírody v celom rozsahu svojej jednoty. Čo sa týka skúmania zákonitostí objektu, jeho logiky a jeho vzťahu s človekom a prírodou, ruský filozof sa jednoznačne drží naturalizmu a splnomocňuje v týchto otázkach rozum. Takýto prístup k riešeniu problematiky vzťahu človeka a bytia je zásadný pre Černyševského filozofické a politické myslenie, a preto ovplyvní jeho myšlienkové koncepcie aj v iných oblastiach filozofie, najmä v etike, estetike a politike.

Rozumný egoizmus alebo spoločenský altruizmus?

Ako už bolo povedané vyššie, svoje etické, estetické a politické názory Černyševskij vyvodzuje zo špecifického chápania vzťahu medzi subjektívnym vedomím a vonkajším prostredím. Tak aj v otázkach mravného správania vidí jeho základ v rozume nachádzajúcom sa pod vplyvom vonkajších faktorov, ktoré dodávajú kombinácie vnemov. Aplikujúc pozitívny záver mravných vied o kauzalite ruský filozof odmieta tvrdenie o človeku ako o dobrej alebo zlej bytosti. Kľúčovú úlohu tu podľa neho hrajú zvyky človeka, výchova spoločenským prostredím a inštitúciami, ktoré majú preňho stály a určujúci charakter. V súlade s touto paradigmou môžeme povedať napríklad to, že konkrétny človek je tesár, lebo spoločenské podmienky vyvolali v ňom zvyk k tomuto druhu práce, ale nemôžeme povedať aj to, že človek ako entita je vo všeobecnosti tesár. Takisto je to aj s pojmami „dobrý“ alebo „zlý“ – sú uplatniteľné iba na konkrétnom človeku, nie na človeku ako takom.[17] Otázka teda je, čo vlastne Černyševskij chápe pod pojmami dobrý a zlý? Tu môžeme vidieť, že sa uberá smerom racionalizácie mravného správania v duchu francúzskych materialistov a anglických utilitaristov – lebo kritériom dobrého správania je užitočnosť, a preto sa odvoláva na *rozumný egoizmus*. Z tohto dôvodu sa človek vo svojej činnosti riadi uvážlivosťou – vzdáva sa menšieho úžitku v prospech väčšieho, ale nemôže pri tom zmenšiť úžitok ďalšieho človeka. Dobrý je ten, kto robí dobro pre iných, zlý je ten, kto robí pre iných zlo. Dôležitým prvkom je tu dimenzionálna hierarchia: ak záujmy národa a jednotlivca vstupujú do protirečenia, väčšiu mravnú silu má národný úžitok; takisto všeobecný ľudský úžitok je dôležitejší než úžitok jednotlivého národa.[18] Podľa Černyševského je teda v súlade s rozumným egoizmom povyšovať záujem celku nad záujem časti, čo už je blízko k tradícii myslenia gréckej *polis*, kde dobro celku sa neodlišuje od osobného dobra.

Pozoruhodnými v tomto kontexte sú pre nás úvahy G. V. Plechanova, interpretujúceho Černyševského myšlienky. Ten píše, že Černyševskij v dôsledku nadmerného dôrazu na fyziologické charakteristiky človeka a mozgu používa terminológiu (rozumný egoizmus), ktorá nezodpovedá charakteru samotnej myšlienky filozofa. Plechanov trvá na tom, že v prípade Černyševského je viac korektné hovoriť o vzťahu „*spoločenského egoizmu*“ a „*individuálneho altruizmu*“, keďže

Černyševskij uznáva, že sú to spoločenské podmienky a inštitúcie, čo produkujú mravnú tvár človeka. *Spoločenský egoizmus* ako stála forma spoločenských vzťahov je práve tou podmienkou, resp. zdrojom, bez ktorého je neodmysliteľný *individuálny altruizmus*. Ak k tomu dodáme mravný cieľ spoločnosti –povzbudzovať v jednotlivcoch vedomie spolupatričnosti k celku a orientovať ich na spoločné dobro celku, dostaneme kritérium mravného hodnotenia jednotlivca. Čím viac skutky človeka budú zodpovedať tejto požiadavke, tým viac altruistický je. Čím menej je taký, tým je viac egoistický.[19] Podľa Plechanova podobná formulácia viac zodpovedá duchu Černyševského filozofie, lebo ten používa termín „*rozumný egoizmus*“. Silným faktom v prospech tejto interpretácie sú artikulácie v románe „*Čo robiť?*“, kde postavy vidia svoje *ja* v šťastí iných ľudí, a preto bez váhania obetujú vlastné.[20]

Pre N. G. Černyševského je človek zlý, keď pre vlastný úžitok odoberá šťastie iným ľuďom. Ale napriek tomu to nie je jeho vina, ale jeho trápenie a bieda. Pretože sú to vonkajšie príčiny, čo spôsobili v človeku takéto subjektívne správanie. Domnieva sa, že najväčším zdrojom egoistických, zlých činov je nedostatok prostriedkov na uspokojenie potrieb. Človek robí zlé veci, teda škodí druhým takmer len vtedy, keď je nútený ich o niečo pripraviť, aby nezostal sám bez vecí, ktoré potrebuje. N. G. Černyševskij teda predpokladá, že pri zabezpečení spravodlivejšej distribúcie zdrojov na uspokojenie základných potrieb sa výrazne zvýši stupeň mravnej kvality spoločnosti.[21]

Krásny je život

Už sme spomínali, že pre N. G. Černyševského bola filozofia teoretickou základňou pre praktickú činnosť. Preto aj v estetických názoroch bol ruský filozof odhodlaným odporcom čistej estetiky alebo čistého umenia.[22] Jeho práca „*Эстетическими отношениями искусства к действительности*“ (Estetické vzťahy umenia k realite) je najpodstatnejším dielom o estetike v autorovej tvorbe a tvorila sa súčasne s jeho kritickou a literárnou činnosťou v „*Súčasníkovi*“, kde sa N. G. Černyševskij objavil ako nástupca tej ideovej a kritickej tradície, pri ktorej počiatkoch bol V. G. Belinskij. Táto tradícia prišla so zásadne novým pohľadom na literatúru a umenie vo všeobecnosti. Kľúčový obrat bol viditeľný v predstave, že tvorivá činnosť jednotlivca je objektívny, nie subjektívny proces. Tak V. G. Belinskij ako prvý v literárnej a filozofickej tradícii Ruska vyhlásil, že umenie je neúplné, čiastočné vyjadrenie reality ako všeobecnej idey, podľa ktorej každý umelecký vytvor je čiastočný úryvok z nekonečného priebehu vzájomne prepletených osudov nazývaných život.[23] N. G. Černyševskij tu, rovnako ako aj v iných oblastiach myslenia, používa antropologický princíp a vychádza z naturalistických presvedčení. Uzatvára, že *krásny je život*. Krásna je bytosť, v ktorej vidíme život taký, aký by mal byť podľa našich predstáv; krásny je predmet, ktorý vyjadruje život alebo nám život pripomína. Na rastlinách, píše N. G. Černyševskij, máme radi sviežosť farieb, bohatstvo foriem odhaľujúcich bohatý, svieži život, kým vädnúca rastlina nie je krásna.[24] Navyše, autor zdôrazňuje sociálnu stranu krásneho. Rovnako ako kvality človeka, čo svedčia o jeho mravnej povahe alebo povolání, sú výsledkom istých vonkajších pomerov, v ktorých prebieha život jednotlivca, tak je to aj pri vnímaní krásneho. Vo vedomí roľníka bude krásnou ženou tá, čo má zdravý rumenec, silnú, a preto kyprú postavu. Tieto kvality celkom korešpondujú s predstavou roľníka o dobrom živote, pre ktorý sú potrebné výdatná strava a pravidelná práca. Opačne je to u svetských stavov, v ktorých predstavách o živote niet fyzickej práce, ale hľadanie uspokojenia v silných pocitoch a vášňach, v bálach a intrigách. Z tohto dôvodu bude pre aristokrata obraz krásnej dámy obsahovať štíhlu postavu, bledú tvár a vyžitý výzor, ktorý svedčí o tom, že žena žila plný život podľa svetských predstáv.[25]

Takáto definícia dovolila N. G. Černyševskemu uvažovať o praktickej funkcii umenia a najmä literatúry, ktorej sa v značnej miere venoval aj sám. Život je preňho substanciálnou filozofickou kategóriou. Život alebo skutočnosť umožňujú odhaliť jednotu ľudskej prirodzenosti a taktiež spôsob, ktorým vznikajú v človeku mravné orientácie a formujú sa estetické predstavy o kráse. Z tohto dôvodu aj v otázkach umenia zdôvodňuje podriadenosť krásy životu, resp. skutočnosti. Vychádzajúc

z definície V. G. Belinského,^[26] N. G. Černyševskij uzatvára, že umenie, rovnako ako veda sú abstrahovaním života. V prípade vedy vyčleňujeme časti života do jednotlivých formúl. V prípade umenia taktiež vyčleňujeme jeho jednotlivé časti, ale už do umeleckej formy, v ktorej sa ukazujú podstatné črty nejakého fenoménu života. Vďaka tomu má umenie okrem zobrazovacieho významu ešte zmysel vysvetľovania. U každého výnimočného umelca, ako píše N. G. Černyševskij, môžeme vidieť jeho úsudok nad jednotlivým javom, ktorý popisuje. Keď dejepisec iba zhrňa popis historických udalostí a dát, zostáva v tomto prípade len letopiscom, ale keď ich zároveň vysvetľuje, vynáša úsudok, a tak sa stáva mysliteľom.^[27] To isté platí aj pre umelca.^[28] Je samozrejmé, že N. G. Černyševskij v tomto kontexte dáva dôraz na vysvetlenie a úsudok práve v súvislosti so spoločenskými pomermi. Národná literatúra by mala podľa neho ukazovať pochmúrnú skutočnosť bežného ľudu, trpiaceho pod jarmom statkárov a ťažkých feudálnych povinností, a zároveň ju aj odsudzovať. Kritike starých poriadkov, mravov a hodnôt sa venuje aj sám v literárnej forme – hlavne kvôli cenzúre. Jeho román „*Čo robiť?*“ napísaný už vo väzení nemal sofistikovaný štýl a nevyčnieval špecifickou literárnou formou, ale napriek tomu sa stal významným a populárnym medzi mládežou, ktorá ho prepisovala, politickým pamfletom presadzujúcim spoločenskú víziu.

Socializmus na základe roľníckej komúny

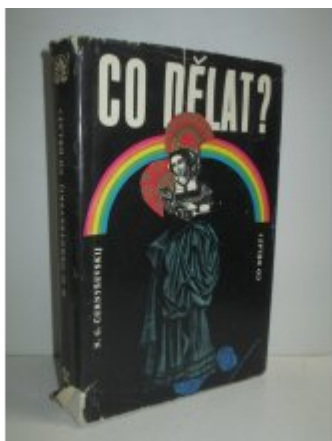
N. G. Černyševskij pozeral na vedu zo spoločenského a mravného hľadiska, teda videl cieľ a zmysel jej existencie v tom, aby slúžila pre dobro ľudí. Aj filozofia ako disciplína, ktorá usmerňuje iné vedy, má rovnaký cieľ. Ten sa podľa N. G. Černyševského prejavuje v poskytovaní teoretických vedomostí na praktické zasahovanie do skutočnosti, a to v mene človeka. Preto je celkom logické, že ruský filozof cez svoj materialisticko-antropologický prístup k riešeniu filozofických otázok nakoniec prichádza k záveru, že pre ruskú spoločnosť budú mať prvoradý význam podstatné politické zmeny, ktoré sa postarajú o dobro čo najväčšieho počtu ľudí v štáte – v súlade z etickým princípom N. G. Černyševského, a budú pri tom filozoficky zdôvodnené. Tak sa filozofia v jeho myslení podriadila politickým cieľom, čo je implicitne vidieť na prístupe k iným filozofickým otázkam. Týmto cieľom bolo uskutočnenie roľníckej revolúcie a nastolenie demokratických spoločenských vzťahov. Tomuto cieľu slúžili literárne, kritické, ekonomické a filozofické články zo „*Súčasnika*“, rovnako ako jeho reálna činnosť – organizácia tajných spolkov a propagácia ideí revolučnej demokracie medzi roľníkmi.

V kontexte takejto myšlienkovvej orientácie je vhodné spomenúť Gustava Špetu, ktorý v svojom diele „*Очерк развития русской философии*“ (Esej o vývoji ruskej filozofie) síce kritizuje podobný stav vecí vo filozofickom diskurze Ruska 19. storočia, ale na druhej strane zase uznáva jeho nevyhnutnosť. Špet píše, že filozofia v Rusku 19. storočia nemala domáce dedičstvo z predchádzajúcich storočí, a preto musela pristúpiť k formovaniu tradície vlastnými silami. V psychologickú reakciu na túto skutočnosť a v kombinácii s formou vtedajšej vlády sa opozičná inteligencia vzhľadom na centralizované a uzatvorené intelektuálne prostredie mohla rozvíjať iba v kontexte popierania štátnej filozofie, pričom zdrojom týchto opozičných myšlienok bola západná filozofia. Bolo veľmi ťažké, aby vznikla nejaká čistá forma filozofie pod tlakom vládnej a revolučnej politiky, takže dokonca v tých prípadoch, kde sa filozofia pokúšala položiť vlastné otázky, do nej aj tak prenikali vplyvy s cudzím obsahom. Tak duchovné prúdy v Rusku, akými boli „*Западничество*“ (Západníctvo) a „*Славянофильство*“ (Slavianofilstvo), boli sfarbené: prvé v liberálno-revolučných farbách, a druhé v konzervatívno-vládných.^[29] Z tohto dôvodu Špet zhodnocuje, že dejiny ruskej filozofie nie sú dejiny vedomostí, ale dejiny o vzťahoch k vedomostiam.^[30]

Spoločným bodom pre všetkých západníkov, ku ktorým patrili aj Černyševskij, bola modernizácia Ruskej ríše smerom k obmedzeniu moci panovníka, likvidácii feudalizmu a rozšíreniu občianskych práv a slobôd. Jedným z hlavných zámerov jeho diela preto bolo zrušenie poddanstva s čo najväčším prospechom pre roľníkov. Filozof odporoval možnosti oslobodenia roľníkov bez pozemku – čo sa v podstate aj stalo v dôsledku roľníckej reformy v roku 1861. Pre Černyševského politické rozhodnutie, ktoré nezohľadňovalo dobro väčšej časti obyvateľstva, nemohlo byť spravodlivé. Je teda

samozrejme, že oslobodenie roľníkov bez prostriedkov na zabezpečenie vlastného blahobytu nemohlo byť vítané, a preto je zrozumiteľná aj kritika vyššie zmienenej reformy.[31] V tomto kontexte je dôležité poznamenať, že Černyševskij videl budúcnosť nielen ruského, ale aj iných národov v realizácii práva na kolektívne užívanie pôdy. Vo svojom článku „*О поземельной собственности*“ (O majetku pôdy) zdôrazňuje svoje negatívne stanovisko k súkromnému vlastníctvu na základe toho, že neplní v nutnej miere požiadavky národného blahobytu, najmä pre častú redistribúciu pozemkov. Černyševskij píše, že pre úspech poľnohospodárstva je najlepšia tá forma pozemkového vlastníctva, ktorá spája majiteľa a pracovníka v jednej osobe. Zo všetkých foriem vlastníctva sa tomuto ideálu najviac približuje štátny majetok s komunálnym vlastníctvom.[32]

Roľnícka komúna bola podľa Černyševského tou potenciálnou spoločenskou jednotkou, na základe ktorej sa dá prejsť k socialistickému zriadeniu. Východisko tu pre filozofa zase poskytli jeho ontologické myšlienky o jednote človeka a prírody. V článku „*Критика философских предубеждений против общинного владения*“ (Kritika filozofických predsudkov proti komunálnemu vlastníctvu) kritizuje názor vnímajúci komúnu ako zastaranú, nižšiu formu spoločenských vzťahov. Jeho argumentácia vychádza z normy vývoja (odhalenej Heglom a Schellingom) aplikovateľnej podľa Černyševského na každý objekt bytia. Princíp, ktorý jej zodpovedá, je najvyšší stupeň vývoja podobný začiatku, z ktorého vychádza. Tak plynné a kvapalné skupenstvo telies je pôvodnou formou bytia, ktorá sa vyvíja potom do pevných telies a následne, pri najvyššom stupne vývoja - v živých vysoko organizovaných organizmoch - zase dochádza k produkovaniu významného množstva plynných a kvapalných telies, ktoré zmizli na strednom stupni vývoja. To isté platí aj pre spoločenské inštitúcie - čím sa stávajú viac komplexnými a nadobúdajú viac kvalít, tým viac pripomínajú pôvodnú formu rozvoja. Černyševskij uvádza príklad so súdom: sudcovia sú najprv všetci ľudia komúny, potom iba niektorí a na modernom vyššom stupni môžeme pozorovať, ako prijíma rozhodnutia porota. Z toho vyplýva, že túto normu vývoja môžeme aplikovať aj na komúnu ako prvý stupeň spoločenskej organizácie.[33]



Komunálne vlastníctvo a komunálna práca majú slúžiť reálnej emancipácii ľudí, kde človek bude žiť a pracovať ako slobodný, v súlade a harmónii so všetkými inými. Práve takýto idylický, utopicko-socialistický obraz vykresľuje filozof ešte ako umelec vo svojom románe „*Čo robiť?*“. Študent medicíny Lopuchov sa oženil s Verou Pavlovnou - dcérou nízko postaveného úradníka -, aby ju zachránil od prezieravosti jej rodičov, ktorí ju chceli vydať za šľachticu. Spolu vytvárajú vlastnú komúnu, kde sa starajú o svojich pracovníkov a pracujú spolu s nimi.[34] Vplyv románu bol natolko intenzívny, že ľudia v skutočnosti začali vstupovať do fiktívnych manželstiev a vytvárali dielne podobné komúne v románe.

Záver

Černyševskij žil v dobe, ktorá si žiadala veľké ambície. Európska spoločenská štruktúra zaznávala kvalitatívne zmeny, budovala sa masová spoločnosť a jednotlivé národy smerovali k svojej emancipácii. Nepochybne bola táto obrovská transformácia vyvolená aj novšími filozofickými systémami, z ktorých čerpali vtedajší reformátori a myslitelia novej generácie. Musíme teda uznať,

že Černyševskij bol pokrokovým filozofom z hľadiska uznania neodvratnej potreby reorganizácie starého poriadku, ktorý už nebol schopný zabezpečiť ani ekonomické (materiálne), ani kultúrne (duchovné) požiadavky ľudí. Na druhej strane však riešenia, ktoré ponúkol, sú miestami utopické, občas radikálne a často príliš inštrumentálne a pozitivistické. Černyševského intencie boli podmienené dobovým filozofickým diskurzom a v nemenšej miere aj sociálno-politickým kontextom. To, že filozofia je schopná rúcať dynastie a zakladať nové štátne zriadenia, je známe ešte od čias Francúzskej revolúcie. Rizik praktického uplatňovania filozofických konceptov si bola vedomá aj ruská vláda, ktorá v roku 1850 zakázala prednášať filozofiu na vysokých školách. Dôsledkom nových ontologických koncepcií bol nový pohľad na človeka sprevádzaný vierou v silu rozumu. Ten sa začal v 19. storočí ideologizovať tým, že bol umiestnený do rámca historického myslenia. Dimenzia spoločenskej reality sa už nezdať byť večnou a nemennou, ale plne sa rozvíjal jej dynamický charakter, čo spolu s nedávnymi historickými skúsenosťami násilného zásahu do jej premeny v zahraničí (Francúzka revolúcia roku 1789, Španielska revolúcia roku 1820) a doma (Povstanie dekabristov roku 1825) vyvolalo obavy dynastickej moci z filozofie. Progresívne dobové sily v tej či onej miere prispôbovali filozofiu požiadavkám skutočnosti, čo je explicitne viditeľné na pozadí reflexie slobody a rovnosti, a usilovali sa teda o kvalitatívne zmeny. Černyševskij, ktorého najviac trápila sociálno-ekonomická kríza a poľutovaniahodný stav širokých národných mas, sa príležitostne zapojil do tejto paradoxne romanticko-racionalistickej dobovej exaltácie. Na Slovensku sa môžeme stretnúť s podobným fenoménom v obraze Ľudovíta Štúra a jeho prívržencov. Síce jeho východiská, filozofický štýl a závery sa líšili od tých, aké mal Černyševskij, je však medzi nimi jedna podobnosť – obidvaja sa zamerali na praktický čin zdôvodnený filozofiou. Ako slovenský, rovnako aj ruský filozofický diskurz 19. storočia sa pohybovali v uzatvorenom, stavovskom, hierarchickom spoločenskom prostredí absolútnych dynastických štátov. Spolu s prítomnou sociálno-ekonomickou krízou sa formoval zvláštny sémantický a historický kontext nepriaznivý pre čisté filozofovanie mimo praktickej, resp. politickej dimenzie. Preto Černyševského stanoviská, významne podfarbené naturalistickou vedou – o jednote ľudskej prírody, o kauzalite ľudských činov, o sociálnej prírode krásneho a o mravnosti orientovanej na celok – vyvrcholili do koncepcie komunálneho socializmu. Na príklade takých filozofov ako Černyševskij môžeme jasne vidieť, že filozofia nie je len abstraktné reflektovanie vzdialené od skutočnosti, ale zároveň aj to, čo opodstatňuje naše činy, legitimizuje ich z hľadiska dlhodobého cieľa. Ak sa na túto jej kvalitu zabúda alebo, prinajhoršom, ak sa bude potláčať, filozofia si nájde inú cestu a objaví sa následne v neočakávanej podobe, dokonca aj tej v radikalizovanej.

Literatúra

- Strauss L.: *„An Introduction to political philosophy“*, Wayne State University Press, Detroit 1989.
- Белинский В.Г.: *„Литературные мечтания“*, в Собрание сочинений в трех томах, том 1, ОГИЗ, Москва 1948.
- Вольнский А.Л.: *„Русские критики. Литературные очерки“*, тип. М. Меркушева (б. Н. Лебедева), Санкт-Петербург 1896.
- Гегель Г.: *„Лекции по эстетике“*, Собрание сочинений в XII томах, т. XII, Соцэкгиз, Москва 1938.
- Красиков В.И.: *„Университетская философия в России 19 века: особенности и модель эволюции“*, в Вестник Томского государственного университета; Философия. Социология. Политология. № 3 (7); 2009.
- Никифоров Я.А.: *„Социально-политические взгляды Н. Г. Чернышевского в полемике по вопросу крестьянской реформы 1861 г.“*, Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Социология. Политология, вып. 1.
- Плеханов Г.В.: *„Н.Г. Чернышевский“ (1890)*; в *„Избранные философские произведения“*
- Плеханов Г. В; dielo IV; Издательство социально экономической литературы; Москва 1958.
- Поляк Г.Б., Маркова А.Н.: *„История мировой экономики“*, Юнити, Москва 2001.
- Чернышевский Н. Г.: *„Антропологический принцип в философии“*, в: Собрание сочинений в

пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974.

Чернышевский Н.Г.: *„Критика философских предубеждений против общинного владения“*, v: Чернышевский Н. Г. Сочинения в 2 томах, том I, Мысль, Москва 1986.

Чернышевский Н.Г.: *„Очерки гоголевского периода русской литературы“* v Полное собрание сочинений в пятнадцати томах Том III, ОГИЗ ГИХЛ, Москва 1947.

Чернышевский Н.Г.: *„Полемические красоты“*, v: Чернышевский Н. Г.: Полное собрание сочинений В 15 т.; том 7; Государственное издательство художественной литературы, Москва 1950.

Чернышевский Н.Г.: *„Характер человеческого знания“*, v: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974.

Чернышевский Н.Г.: *„Что делать?“*, v: Чернышевский Н. Г.: *Избранные сочинения:* Художественная литература Москва 1989.

Чернышевский Н.Г.: *„Эстетические отношения искусства к действительности“*, v: Чернышевский Н. Г.: *Избранные сочинения:* Художественная литература Москва 1989.

Чернышевский Н.Г.: *„О поземельной собственности“*, v: Чернышевский Н. Г.: Полное собрание сочинений В 15 томах. Том IV, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1948.

Шпет Г.Г.: *„Очерк развития русской философии“* v *„Русская философия“*, Издательство Уральского университета, Свердловск 1991.

P o z n á m k y

[1] V priebehu storočia sa poľnohospodárstvu venovalo od 94 % do 87 % obyvateľov krajiny.

[2] Rolníctvo v Ruskej ríši 19 stor. sa taktiež dá rozlišovať podľa druhu povinností - na pánske alebo obroku. Noci postavenie roľníkov platiacich obrok bolo o trochu lepšie, samotná forma feudálneho zneužívania mala negatívny vplyv na všeobecný ekonomický rozvoj krajiny. Bližšie k téme pozri: Поляк Г.Б., Маркова А.Н.: *„История мировой экономики“*, Москва 2001, Юнити, s. 393 - 413.

[3] Bližšie pozri: Плеханов Г. В.: *„Н.Г. Чернышевский“ (1890)*; v *„Избранные философские произведения“* Плеханов Г. В; dielo IV; Издательство социально экономической литературы; Москва 1958; s. 47 - 78

[4] Красиков В.И.: *„Университетская философия в России 19 века: особенности и модель эволюции“*, v Вестник Томского государственного университета; Философия. Социология. Политология. № 3 (7); 2009; s. 26 - 27.

[5] Шпет Г. Г.: *«Очерк развития русской философии»* v *«Русская философия»*, Издательство Уральского университета, Свердловск 1991, s. 250

[6] V 19. storočí v Rusku: intelektuál, ktorý nepatrí k šľachte, rodáci z iných vrstiev a stavov. Všeobecne k roznočincom patrili ľudia, činnosť ktorých nezapadala do stavovského rámca: deti kňazov, lekárov, kupcov atď., ktoré nepokračovali v činnosti rodičov. Práve z radov tejto vrstvy vzišlo aj veľa ďalších opozičných intelektuálov, ako napr. V. G. Belinskij a N. A. Dobrolubov, a taktiež významní ruskí spisovatelia 19. stor. ako F. M. Dostojevskij, M. P. Pogodin, N. A. Polevoy a N. F. Pavlov.

[7] Чернышевский Н. Г.: *„Антропологический принцип в философии“*, v: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 467 - 468.

[8] N. G. Černyševskij používa termín *„mравne“*.

[9] Pozri: Волынский А. Л.: *„Русские критики. Литературные очерки“*, тип. М. Меркушева (б. Н. Лебедева), Санкт-Петербург 1896, s. 261 - 368.

[10] Pozri: Чернышевский Н. Г.: *„Полемические красоты“*, v: Чернышевский Н. Г.: Полное собрание сочинений В 15 т.; том 7; Государственное издательство художественной литературы, Москва 1950; s. 725 - 726.

[11] Чернышевский Н. Г.: *„Антропологический принцип в философии“*, v: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 471 - 483, 543.

[12] Tamže: s. 492 - 499.

[13] Tamže: s. 520 – 521.

[14] Tamže: s. 569 – 576.

[15] Чернышевский Н. Г.: „Характер человеческого знания“, в: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 622, 646.

[16] Tam isto: s. 617 – 659.

[17] Чернышевский Н. Г.: „Антропологический принцип в философии“, в: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 532 – 533.

[18] Tamže: s. 589 – 592.

[19] Плеханов Г. В.: „Н.Г. Чернышевский“ (1909); в „Избранные философские произведения“ Плеханов Г. В.; dielo IV; Издательство социально экономической литературы; Москва 1958; s. 259.

[20] Tamže: s. 260 – 264; а: Чернышевский Н. Г.: „Что делать?“, в: Чернышевский Н. Г.: *Избранные сочинения*: Художественная литература Москва 1989; s. 20 – 395.

[21] Чернышевский Н. Г.: „Антропологический принцип в философии“, в: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 536 – 542.

[22] N. G. Černyševskij tak polemizuje z Heglovým názorom, podľa ktorého umenie je vyššie skutočnosti lebo krása sa uskutočňuje práve umením. Pozri: Гегель Г.: „Лекции по эстетике“, Собрание сочинений в XII томах, т. XII, Соцэкгиз, Москва 1938, s. 156.

[23] Белинский В. Г.: „Литературные мечтания“, в Собрание сочинений в трех томах, том 1, ОГИЗ, Москва 1948, s. 19 – 21.

[24] Чернышевский Н. Г.: „Эстетические отношения искусства к действительности“, в: Чернышевский Н. Г.: *Избранные сочинения*: Художественная литература Москва 1989; s. 403, 406.

[25] Tamže: s. 403 – 406.

[26] S menom V. G. Belinského je spojený nový medzník literárnej kritiky v Rusku. Jeho kritika prekročila medze samotnej kritiky. Svojím dielom pripravil teoretické predpoklady pre rozvoj národnej literatúry. Keďže zámerom literatúry podľa neho bolo odhalenie života, tak pre národnú literatúru považoval za nevyhnutné odhalenie národného života, rovnako jeho krás a bied, ktoré prežíval. Viac pozri k tomu: Белинский В. Г.: „Литературные мечтания“, в Собрание сочинений в трех томах, том I, ОГИЗ, Москва 1948. N. G. Černyševskij píše, že v ruskej literatúre sa do čias V. G. Belinského hovorilo o predmetoch cudzích ruskému človeku, a po ňom, vďaka jeho kritike, vynikal horlivý záujem o ruský život, odhalenie jeho fenoménov a verejný význam literatúry ako jednej zo síl riadiacej vývin spoločenského a všeobecného života. Pozri: Чернышевский Н. Г.: „Очерки гоголевского периода русской литературы“ в Полное собрание сочинений в пятнадцати томах Том III, ОГИЗ ГИХЛ, Москва 1947.

[27] Je pozoruhodné, že môžeme vidieť isté paralely medzi myšlienkami N. G. Černyševského a Leo Straussa, ktorý v kontexte významu politickej filozofie hovorí o hodnotových súdoch ako o neodmysliteľnom atribúte spoločenských disciplín. Pozri: Strauss L.: „An Introduction to political philosophy“, Wayne State University Press, Detroit 1989, s. 16.

[28] Чернышевский Н. Г.: „Эстетические отношения искусства к действительности“, в: Чернышевский Н. Г.: *Избранные сочинения*: Художественная литература Москва 1989; s. 408 – 409.

[29] Шпет Г. Г.: «Очерк развития русской философии» в «Русская философия», Издательство Уральского университета, Свердловск 1991, s. 306 – 309.

[30] Tamže: s. 332.

[31] Viac k téme pozri: Никифоров Я. А.: „Социально-политические взгляды Н. Г. Чернышевского в полемике по вопросу крестьянской реформы 1861 г.“, Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Социология. Политология, вып. 1.

[32] Чернышевский Н.Г.: „О поземельной собственности“, в: Чернышевский Н. Г.: Полное собрание сочинений В 15 томах. Том IV, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1948, s. 433 – 434.

[33] Чернышевский Н. Г.: *„Критика философских предубеждений против общинного владения“*, в: Чернышевский Н. Г. Сочинения в 2 томах, том I, Мысль, Москва 1986, s. 610, 620 - 621.

[34] Чернышевский Н. Г.: *„Что деать?“*, в: Чернышевский Н. Г.: Избранные сочинения: Художественная литература Москва 1989: s. 20 - 395.

Vc. Dmytro Tomakh
Katedra politológie
Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: Dmytro.Tomakh@tvu.sk