

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra teologické etiky
a spirituální teologie

Karel Sládek

VLADIMÍR SOLOVJOV: MYSTIK A PROROK

*Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova
pohledem (nejen) české reflexe*

Školitel disertační práce:
doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.

PRAHA 2007

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

Karel Skádeř

V Praze dne 23. 7. 2007

OBSAH

Předmluva autora: Lze o Solovjovovi mluvit jako o mystikovi a prorokovi?.....	5
1. Uvedení do studia Vladimíra Solovjova.....	19
1.1. Dílo Vladimíra Solovjova.....	20
1.2. Vladimír Solovjov v raných reflexích.....	23
1.3. Vladimír Solovjov v českém písemnictví první poloviny 20. století.....	29
1.4. Renesance solovjovovských bádání.....	51
2. Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova ve světle intuice kosmické všejednoty.....	60
2.1. Mystická setkání s Boží Sofií a hledání univerzálního náboženství.....	64
2.1.1. První setkání s Boží Sofií a odklon od víry otců.....	70
2.1.2. Solovjovův návrat k náboženské víře.....	74
2.1.3. Druhé a třetí mystické setkání s Boží Sofií.....	77
2.1.4. Solovjovova sofiologie a kosmologie.....	84
2.2. Univerzitní studia a systematizace kosmogonicko-antropologického systému.....	96
2.2.1. Solovjovova kosmogonická vize evoluce universa...	101
2.2.2. Solovjovova kosmická antropologie.....	106

2.2.3. Nástin Solovjovovy religionistiky - zejména buddhismu, řeckého filosofie a židovské otázky.....	116
2.3. Proroctví <i>pravdy</i> v nerozdělené Všeobecné Církvi.....	122
2.3.1. Křesťanství jakožto součást universálního náboženství.....	125
2.3.2. Slavjanofilské pravoslaví a kritika katolictví.....	126
2.3.3. Solovjovovo uchopení katolictví pro hledání jednoty.....	130
2.3.4. Ekumenická vize Všeobecné Církve.....	137
2.3.5. Svátostná povaha Všeobecné Církve.....	143
2.3.6. Konečné slovo o Solovjovově konfesním vyznání....	147
2.4. Prorocké zvěstování <i>dobra</i> pro společnost.....	156
2.4.1. Postavení člověka v evoluci a historickém procesu.....	158
2.4.2. Národnostní otázka u Solovjova.....	170
2.4.3. Solovjovovo pojetí práva a trestu.....	175
2.4.5. Solovjovova analýza ekonomických modelů.....	179
2.4.6. Solovjovovo přemýšlení o válce.....	181
2.5. Zjevení mystické <i>krásy</i> v přírodní evoluci a lásce	187
2.5.1. Smysl krásy v přírodní evoluci.....	187
2.5.2. Smysl mezilidské lásky.....	189
2.5.3. Solovjovova sublimace „erótu“ ve vztahu ke konkrétním ženám.....	191

2.6. Vize eschatologického konce v předtuše smrti.....	197
2.6.1. Solovjovův závěrečný mystický boj.....	198
2.6.2. Solovjovův krátký návrat ke gnoseologii.....	204
2.6.3. Solovjovův „bestseller“: <i>Tři rozhovory a Krátká legenda o Antikristu</i>	205
2.6.3.1. Solovjov a Tolstoj.....	206
2.6.3.2. Solovjov a Mohamed.....	213
2.6.3.3. Solovjov a Nietzsche.....	216
2.6.3.4. Solovjov a Antikrist.....	221
3. Závěr.....	224
Bibliografie.....	238
Anotace.....	246

PŘEDMLUVA AUTORA: LZE O SOLOVJOVOVI MLUVIT JAKO O MYSTIKOVI A PROROKOVI?

„V době kdy se chtělo Rusko státí zachráncem hniujícího západu, kdy světem vládlo mínění, že věda a víra jsou neslučitelné, kdy převraty myšlenkové a mravní zachvacovaly celé národy a přiváděly je k šílené hrdosti rozumu a vůle, vyšla vstříc zaslepeným Prozřetelnost Boží a jasnou, zářnou hvězdou vzešlou na Východě - v Moskvě 16. ledna 1853 - chtěla jim ukázat velikost jejich pohloupení a cestu nezdolnou věrou v křesťanský ideál, věrou, že věda a náboženství je sto vytvořiti z nás celého člověka, že věda a víra si musí podati ruce k záchraně lidstva a státu.“¹

Těmito vzletnými slovy popisuje redemptorista Jan Durkaň narození Vladimíra Solovjova². Solovjovovo působení viděl plně v souznění s jeho prozřetelnostním životním úkolem, který mu byl dán pro jeho historickou epochu dějin lidstva. Solovjov byl vskutku velmi originální a geniální osobností, která v nejednom aspektu života a díla přesahovala ohraničený rámec své doby. Mnohé myslitele zaujal, nenechával klidným, burcoval, provokoval, vyvolával polemiky, ukazoval cestu. Ne všichni s ním souhlasili a ne vždy byl dobře chápán.

¹ DURKAŇ, J. *Tajemství Solovjovovy velikosti*, in: *Museum*, Ročník LXVIII. (1937), s. 43-44.

² Ohledně transkripce jména *Владимир Соловьёв* do češtiny bude obecně užito české „Vladimír“ a příjmení „Solovjov“, přesto se v citacích objeví i podle transliterace „Solov’jěv“ (viz. norma: *Doporučení pro přepis nelatinkových písem do latinky*, Praha: NK ČR, 2004, s. 8), dále „Solovjev“, „Solovyov“, „Solov’ev“, „Solov’ěv“ či „Soloviev“, a to striktně jen v případě, kdy bude citován a zachován úzus transliterace a překladu různých nakladatelství.

Vzhledem k tomu, že předložená studie se zaměří na mystický a prorocký ráz jeho tvorby - s partikulárním akcentem na jeho teosofický systém a reflexi jeho intuicí v prostředí české akademické i duchovní obce - je dobré se již, v úvodu zamyslet, zda vůbec o Solovjovovi můžeme hovořit jako o mystikovi a prorokovi.

Z později naznačených polemik bude patrné, jak komplexní osobnost máme před sebou a jak nesnadno byl někdy chápán a přijímán. Přesto se jedná o myslitele, jehož tvorbě se v současné době dostává oprávněné renesance.

Dříve než přistoupíme k obecné charakteristice mystika a proroka - jak ji chápe křesťanská tradice - abychom ji porovnali se Solovjovovým přístupem, uvedeme dva myslitele, kteří se těmito duchovními fenomény u Solovjova zabývali a dospívali k protichůdným pozicím. Oba totiž vycházeli z vlastního subjektivního pohledu na roli mystiky a proroctví, který není ve všem shodný s pohledem církve.

V akademickém prostředí prvorepublikového Československa si český nonkonformní filosof Ladislav Klíma kladl otázku, zda lze Solovjova vůbec nazvat mystikem. Odpověď vyznívala záporně, jelikož si sám stanovil kritéria mystika, která Solovjov sice částečně splňuje, ale ve svém širokém intelektuálně-rationálním záběru nakonec dané vymezení nesplňuje. Podle Klímy se tím vylučuje z možnosti být označen jako pravý mystik.

Jak tedy Klíma definuje mystika? Jaké má charakteristiky a vnitřní život? Klíma ho definuje jako

člověka s „převahou citového, resp. instinktivního, impulzivního elementu a fantasmie nad racionalitou. Byl sice živel čistě rozumový zpravidla i u nich dosti silný, někde opravdu mohutný, - ale nikde autokratický, vždy něčím sekundárním.“³

Mystik je podle Klímy člověk vesměs citový, tíhnoucí k extázím, pln emocí, afektů a nálad, prost intelektuální systematičnosti a bez vlivu vývojového prvku, vždy subjektivní a antisociální.

Klíma ve svých výpiscích charakterizuje mystiku vždy v takovém smyslu, aby na ní ukázal nemožnost přijetí Solovjova jako mystika. Shrňme:

1. Mystik je iracionální a emoční, zatímco Solovjov je zastáncem racionální filosofie;
2. Mystik je prost systematičnosti, zatímco Solovjov konstruuje systém myšlení;
3. Mystik málo dbá o historičnost, zatímco Solovjov trvá na historickém vývoj;
4. Mystik je antisociální a antisociologický, zatímco Solovjov propaguje altruismus.

Podle Klímy byla Solovjova mysticko-náboženská zkušenost plně podřízena jeho racionalitě a často působila neharmonicky až patologicky. Klíma nijak nepřijímal

³ KLÍMA, L. *O Solovjevově etice*, Praha: Lege Artis, 1995, s. 52.

možnou dialektiku mezi mystickou emocionální zkušeností a mystickou racionální intuicí. A že by se mystická zkušenost setkání s Kristem mohla plně realizovat v Solovjovem chápané Universální Církvi, je pro Klímu téměř nepřijatelná hereze. Mezi mysticismem a racionálním nacházel Klíma nepřekonatelnou propast. Postavil se tak k definici mystiky, jak ji vnímá jednostranný *pietismus*.

Pravdou je, že Solovjovovy mystické zkušenosti mají mnohdy ráz téměř extrémní emotivity a vnitřní napjaté dynamiky, někdy dostávají formu až neurotických záchvatů. Vždy v nich však zůstává prostor pro mystickou intuici spojující empirické a racionální, pro konkrétní historické poslání mající souvislost s konkrétní fází dějin putující Církve. Tímto mystickým sebepochopením Solovjov Klímu překonává.

Dalším významným myslitelem, který se u nás zabýval Solovjovovou mystikou, byl prezident „osvoboditel“ Tomáš Masaryk. Je všeobecně známým faktem, že mystiku jakožto vyjádření náboženské zkušenosti Masaryk nikterak neuznává. Přestože mu v díle *Rusko a Evropa* neušla Solovjova inspirace nejen Kantem, ale i mystiky východu a západu, nakonec jeho sklon k mystice zcela odvrhl.

Aby Masaryk stejně jako Klíma hodnotil Solovjovovu mystiku, již na počátku úvah si předdefinoval noetickou podstatu mystiky. Shrňme:

1. Mystik se obrací k Bohu, v rozmanitosti chce najít jednotu, je monista a zároveň pantheista;

2. Mystik nalézá v extázi city blaženosti;
3. Mystik pohrdá empirickým, pojmovým, pozvolným poznáním;
4. Mystika je též na nižším stupni vzdělanosti, proto se Solovjov vrací nejen k novoplatonikům a k Platonovi, ale „uznává ruské náboženské blouznivce, ‚jurodivé‘“.⁴

Již v těchto Masarykových definicích je skrytý negativní soud o mystice. Mystika pro něho byla nekritická, nevědecká, není pramenem hlubšího vzdělání a vědění, podporuje náboženský aristokratismus, nemá smysl pro empirickou a hospodářskou činnost.⁵ Masaryk proto hledal nemystické etické náboženství.

Na rozdíl od Klímy Masaryk Solovjova za jeho empirismus a předmětné poznání oceňoval. Pro Solovjovovu gnozeologicky pojatou mystiku, kdy je vnější objekt správně poznáván subjektem, Solovjova za mystika nepovažoval, protože podle něho „*Solovjovova mystika vlastně mystikou není.*“⁶ Pro Masaryka ovšem v pozitivním slova smyslu. V Solovjovově mystice viděl pojmovou inspiraci Kantem.

„Vskutku mystické poznání Solovjovovo je vytvořeno podle regulativních idejí Kantových, jako jsou u Kanta tyto ideje spojeny s racionálním nebo pojmovým myšlením a smyslovou zkušeností, tak se mystické pochopení spojuje s myšlením a

⁴ MASARYK, T. *Rusko a Evropa*, II., Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996, s. 216.

⁵ Srov. *Tamtéž*, s. 216-220.

⁶ *Tamtéž*, s. 218.

zkušeností, to je s počitkem. Solovjov dokonce bez rozpaků užívá kantovské terminologie („formy myšlení“, „pojmy“).“⁷

Pokud Solovjov hledal v romantické lesní samotě mystický zážitek, pobyl mezi beduíny v poušti, vyhledával samotu i společnost, kočovně putoval, pak mu podle Masaryka hledání vnitřního prožitku všejednoty všech věcí spíše uškodilo.

„Mysticismus zakrývá Solovjovův vědecký zrak,“ píše Masaryk, „oslabuje jeho kritiku (píše například úvod k Hellenbachovi) a svádí ho i prakticky na scestí.“⁸

Dospěli jsme nyní do fáze, jak definovat křesťanskou mystiku a zda ji lze z některých již představených faktů přiznat Solovjovově zkušenosti. Vyjděme ze *Slovníku spirituality*, který definuje mystiku jako zvláštní náboženský zážitek jednoty - společenství - přítomnosti: *„kdy to, co se ‚ví‘, je právě skutečnost, fakt této jednoty - společenství - přítomnosti.“⁹*

Zkušenost kosmické všejednoty, kterou Solovjov prožil v egyptské poušti, je zážitkem této soupodstatnosti. Z tohoto pohledu je Solovjov mystikem. Zda je mystikem křesťanským, pomůže rozlišit následná fenomenologie mystiky, jak ji dále slovník rozvádí.¹⁰ Shrňme:

⁷ MASARYK, T. *Rusko a Evropa II.*, op. cit., s. 211.

⁸ *Tamtéž*, s. 219.

⁹ Srov. DE FIORES, S.; GOFFI, T. (ed.), *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 543.

¹⁰ Srov. *Tamtéž*, s. 544-545.

1. Křesťanský mystik je věřící křesťan a je určován historickou ekonomikou spásy a „událostí“ Ježíše Krista.

V případě Solovjova se jednalo o mystický vývoj od prvotního zjevení kosmické všejednoty s nádechem gnose a orientu k hlubšímu pochopení vykupitelské role Krista v kosmické dimenzi až k otevření mysli pro historickou realitu a smysl putující a zároveň vnitřně nerozdělené Universální Církve. V tomto ohledu Solovjov splňuje kritérium a zároveň lze v jeho mystickém rozvoji sledovat jistou paralelu k obecnému vývoji mystiky - od tajemné mystiky pro „vyvolené“ po přijetí historické skutečnosti církve v jejím širokém záběru věřících.

2. Křesťanský mystik má *smysl pro Smlouvu* mezi hříšníkem a Bohem, přičemž svoji zkušenost vnímá jako milost a svobodnou boží iniciativu.

Solovjova první mystická zkušenost se datuje do dob jeho mládí, kdy se cvičil v asketismu a vášně žárlivosti utišila tajemná žena. Solovjov si byl vědom své hříšnosti - někdy až v extrémní dualitě těla a duše. Impuls pro jeho mystické poznání přišel vždy nečekaně a „zvenčí“. Kdykoliv se snažil získat vlastním úsilím duchovní intuici, pohořel, přičemž jemný osobní dotek transcendence přišel náhle jako v londýnském muzeu či v okamžiku vyhoření egyptské pouště.¹¹

¹¹ Srov. SOLOV'JĚV, S. *Vladimír Solov'jov: žizn' i tvorčeskaja evolucija*, Moskva: Respublika, 1997, s. 100-105.

3. Křesťanský mystik si je vědom relativní důležitosti své zkušenosti, jelikož v křesťanství nejde jen o zážitek, ale o lásku, o nezištné sebeobětování pro bratry a pro svět.

Solovjov se na své mystické zážitky odvolával pro obhájení nutnosti svého celistvého teosofického poznání. Podstatnější roli u něho hrálo rozpracování aspektů *krásky, dobra a pravdy*, které v síle svého působení měly proměnit svět. Společným ukazatelem všech principů byla snaha překonat egoistické sklony vycházející z kosmických příčin a nastoupit na cestu lásky, jejímuž smyslu věnoval nejedno pojednání. Mnohá svědectví Solovjovových přátel svědčí o jeho dobrotě, přátelství, sebeobětování pro druhé - i pro ty nejnuznější a nejnepatrnější.¹²

4. Zkušenost mystika je vztažena jednak k *nevyslovitelnému* a jednak k „*Někomu nesmírně Skutečnému*“, tedy používá vlastní jazyk nitra a zároveň vychází z objektivní křesťanské nauky, zejména Písma.

Solovjovi se nikdy nedostalo přímého poznání Boha, ale vždy zde bylo prostřednictví Boží Sofie, které postupně konfrontoval s naukou Písma, zejména mudroslovné literatury Starého zákona, aby pak v nesčetných výkladech z Písma vycházel. Svou niternou zkušenost však většinou popisoval básnickými obraty.

Podle představených kritérií lze snadno vyvodit, že Solovjovovu spiritualitu můžeme považovat za křesťansko-

¹² OLŠR, J. *Ze života Vladimíra Sergejeviče Solovjeva*, in: *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*, Ročník XXVIII., č. 2 (1937), s. 101.

mystickou. Z typologie jeho křesťanské zkušenosti bychom ji zařadili do *snubní mystiky*, tedy mystiky sjednocení prostřednictvím setkání snoubenky se snoubencem, respektive Boží Sofie se Solovjovem.

Pokud bychom objektivně přijali Solovjovovu duchovní zkušenost jako mystickou, zeptejme se dále, zda ho lze považovat za proroka.

Na rozdíl od negativního definování mystiky u Masaryka, první československý prezident sleduje se silným zaujetím Solovjovovo pojmání proroctví, společenské role proroka a snahu obnovit prorocký úřad ve společnosti.

„Prorok má velký význam sociální tím, že je zcela nezávislý,“ píše Masaryk o Solovjovově pojetí proroka, *„že nemá bázně před ničím vnějším a není poddán ničemu vnějšimu – této naprosté volnosti nezaručí masa ani žádaná demokracie. Prorok není žádný fantasta, hloubatel, jeho obraz budoucnosti není utopie osobní obrazotvornosti, vzniká spíše ze skutečné potřeby společenské a má kořeny v tajemné náboženské tradici – v tom záleží souvislost prorokova s velekněžstvím a královstvím.“*¹³

Masaryk skrytě souhlasí s touto „definicí“ proroka a jeho rolí ve společnosti. Zvláště pak jako konkrétní případ oceňuje Solovjovovo povýšení Dostojevského na proroka, neboť dle něho v díle *Преступление и наказание* [Zločin a trest] předpověděl vraždu moskevského studenta, v *Бесы* [Běsech] popsal proces nečajevců. Obecně Dostojevskij odhalil skryté duchovní hnutí uvnitř společnosti a vyvodil

¹³ MASARYK, T. *Rusko a Evropa II.*, op. cit., s. 200.

z toho důsledky. Vzápětí pak Masaryk při zmínce o Solovjovově katolictví a hledání teokratického ideálu jazykem jako břitva prohlásil, že přestože byl Dostojevskij Solovjovův přítel, vůbec ho nepochopil.¹⁴

Lze tedy podle Masaryka nahlížet na Solovjova jako na proroka? Podle Masarykova rozboru Solovjovova textu díla *Три разговора* [Tři rozhovory] tomu tak údajně být nemůže. Jestliže Masaryk pozitivně hodnotil Solovjovovo obhájení Dostojevského jakožto proroka, který měl prorockou vizi společnosti, odhadnul vývoj skrytých hnutí současnosti a zároveň předpověděl konkrétní události, Solovjovova vize konce časů a její nerealizovatelnost v dobách první poloviny 20. století je pro Masaryka jasným důkazem, že Solovjov prorok nebyl.

K doslovnému odehrání událostí, jak je popisoval Solovjov, nedošlo, přesto dílo svou povahou eschatologické představilo hlubinně-psychologické tendence ve společnosti, originálně řeší problematiku ekumenismu, a to na pozadí apokalyptického boje Dobra se zlem. Pozoruhodnost tohoto díla je metafyzická, nikoliv konkrétně realistická. Interpretace a odkaz tohoto závěrečného Solovjovova díla bude ve studii náležitě rozebrána.

Lze tedy definovat proroka jen jako člověka předvídajícího sled historických událostí, nebo je jeho působení mnohem komplexnější? Jako v případě mystiky můžeme nyní definovat proroka podle *Slovníku spirituality* a

¹⁴ Srov. MASARYK, T. *Rusko a Evropa II.*, op. cit., s. 224-225.

hledat případné analogie u Solovjovovy osobnosti. Slovník spirituality se oprávněně zabývá třemi aspekty proroctví: starozákonní a náboženští proroci, Kristus-Prorok, prorocký duch v Církvi.¹⁵ Shrňme:

1. Celé dějiny před Kristovým příchodem jsou ve znamení proroků, kteří jsou vyvoleni, uchváćeni Bohem a poslání ve jménu Boha odkrývat hřích společnosti a zvěstovat v tradici Božího lidu příchod Proroka;
2. Kristus není jeden z proroků, ale je Bohočlověk, Mesiáš, Pomazaný pro všechny národy, jehož proroctví lásky *Otce* ke všem lidem v *Synu* se projevilo též v prorockém konfliktu se společností a nakonec se svou smrtí a vzkříšením stal „náročným kvádrem“, podle kterého lze rozlišit pravost každého proroctví;
3. Událostí Letnic se otevřel prorocký duch Církve a *Duch svatý* rozdává nové dary, vyvolává a očišťuje proroky Nového zákona, vyzývá ke změně smýšlení, zjevuje Krista konce časů.

Můžeme podle popsané charakteristiky definovat Solovjova jako proroka? Ve svém osobním vnímání předkřesťanské spirituality byl u Solovjova vždy přítomen moment *kristocentrický*. Vnitřně prožil cestu odvrácení od světa jako v buddhismu, přiklonil se k idejím řeckého náboženství, v sounáležitosti s židovstvím poznal osobní Boha jako osobní „já“ vtělené v Bohočlověku Ježíši Kristu. Solovjov sledoval rozvoj velekněžského, královského i

¹⁵ Srov. DE FIORES, S.; GOFFI, T. (ed.), *Slovník spirituality*, op. cit., s. 724-731.

prorockého aspektu historií po jeho naplnění v Kristu, jeho následné chybné rozdělení v různých křesťanských konfesích. Prorocky proto vyzýval k návratu do nerozdělené jednoty neviditelné Universální Církve. Připravoval cestu eschatologickému zjevení Krista konce časů, kdy bude Bůh všechno ve všem. Odpověď na položenou otázku je tedy zjevně kladná.

Pokud bychom mohli podtrhnout jednu Solovjovovu charakteristiku jakožto proroka, potom je to neochvějně hlásání jednoty křesťanů. Romin Petrov v úvodu své studie v listu *Vyšehrad* souhlasí s míněním Dejbnera z jeho článku ve *Slovech Istiny* z roku 1914¹⁶, že Solovjova lze právem označovat jako „proroka sjednocení“: „*Vladimír Solověv jest jedním z největších hlasatelů sjednocení křesťanstva a církví, je »prorokem sjednocení«*“¹⁷

Je zde však mnoho dalších fenoménů proroctví, které můžeme u Solovjova zpětně rozpoznat. Solovjovův integrální filosofický systém se jevil Stanislavu Krátkému po těžkých zkušenostech druhé světové války jako proroctví nové doby pro Evropu.

*„Tak se rýsuje nad duchovním obzorem Evropy doba nová, která poučena bludy minulosti pokusí se o stavbu nového života duchovního, aby v nezištném a velkodušném zápalu bojovala o poznání Absolutního Jsoucna, která vyústí jednou v mohutnou synthesu svobody celého člověka.“*¹⁸

¹⁶ DEJBNER, I. *Prorok sv. jedinstva*, in: *Slovo Istiny*, 2 (1914), s. 86-89.

¹⁷ PETROV, R. *Unionismus u Vladimíra Solověva*, in: *Vyšehrad, List pro křesťanskou kulturu*, Ročník I., č. 25-27 (1946), s. 20.

¹⁸ KRÁTKÝ, S. *Červánky synthese*, in: *Museum*, Ročník 73 (1945), s. 53.

Taktéž František Jemelka se v listu *Vyšehrad* pokusil nahlédnout prorockou hodnotu Solovjovova odkazu v dobách po druhé světové válce, kdy svět hledal, jak vytvořit nový mírový řád. Jemelka vyzdvihuje Solovjovovu výzvu po společenském uspořádání, kde v centru bude Bohočlověk Ježíš Kristus, plně v souznění s úsilím papeže Pia XII.¹⁹

„Ustala konečně vražedná nenávist války, ale neustala válečná psychosa mezinárodní. Hledají se cesty k světovému míru, léčí se rány hmotné, ale daleko nebezpečnější jsou otřesy duchovní, mravní. Ty se nedají vyléčit sebedůkladnějšími smlouvami mezinárodními, tu je třeba duchovní obrody v Kristu-Bohočlověku. Pius XII. jakoby tu křísil Solovjevův ideál jednoty a bratrství všelidského! – Není záchrany, pokud budou národy odvracovány od sladkého jha Krista-Bohočlověka, žijícího v Církvi. Na opačném pólu je čeká poddanství státních totalitarismů a služebnost hmotě, nedůstojná člověka vykoupěného a toužícího po opravdové kultuře ducha!“¹⁹

František Jemelka ve svém příspěvku podtrhl dva aspekty Solovjovova proroctví:

1. Solovjovovu vizi jednoty mezi národy, která musí být založena na duchovním principu, který zablokuje zvířecí vášně davu deroucí se na povrch a uvíznuté v totalitních systémech materialismu (zkušenost, která i český národ čekala, dala těmto konstatováním za pravdu);

¹⁹ JEMELKA, F. *Solovjevovo pojmání „Bogočlověčestva“*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 41.

2. Solovjovovo pojetí papežství jakožto universálního hlasu všech křesťanů, který se stává svědomím světa a vyzývá k duchovní obnově.

Po obhájení úvodních předpokladů pojetí Vladimíra Solovjova jako mystika a proroka se již můžeme pustit do bližšího seznámení s jeho životem a dílem, a to znamená vstoupit do obrovského dobrodružství víry jednoho zajímavého života, který vzal vážně smysl lidského putování a ve své době se snažil být znamením všejediné pravdy.

1. UVEDENÍ DO STUDIA VLADIMÍRA SOLOVJOVA

Prezentovat osobnost a dílo Vladimíra Solovjova z nového úhlu pohledu je úkol velmi nelehký, jelikož o něm bylo již mnoho napsáno. Solovjov se téměř ihned po smrti zařadil mezi velikány ruského intelektuálního a kulturního života, kteří ovlivnili ruskou společnost 19. století, jako byl například Puškin, Tolstoj nebo Dostojevskij. Solovjovův vliv na myšlení 20. století je stále studovaným fenoménem. V současné době se Solovjovův život zkoumá z velmi diferencovaných hledisek.

Solovjovova tvorba je nicméně natolik komplexní (a můžeme říci i nadčasová), že v jeho propracovaném teosofickém systému lze stále nalézat nové aspekty pro pochopení obecného smyslu dění a veškerenstva. Systém proto zůstává nadále otevřen pro další bádání.

V úvodní kapitole bude kladen důraz především na základní literaturu podávající přehled o jeho životě a díle. Je obtížným úkolem představit všechny publikace zabývající se Solovjovem, jelikož byl autorem inspirativním a mnoho myslitelů z laické i odborné veřejnosti se s ním publikačně konfrontovalo nejen ve 20. století, ale již i v 21. století.

Kapitola je rozdělena do čtyř podkapitol schematicky představujících vlastní dílo Solovjovova, dále první reflexe nad jeho životem a intelektuálním působením v evropském i českém historickém kontextu, a konečně nastínění renesance solovjovovských bádání konce 20. století a počátku nového století.

Již tato úvodní kapitola bude ve všech svých dílčích částech zohledňovat specifikum předkládané studie, tedy vztah autorů k Solovjovově snaze o vytvoření komplexního teosofického systému, a solovjovovská bádání na české akademické půdě.

1.1. DÍLO VLADIMÍRA SOLOVJOVA

Solovjovova vlastní tvorba se obvykle rozděluje podle tematických období jeho bádání, ve kterých se autor vypořádával s výzvami, které ho potkaly a které byly doprovázeny i bolestně očistnými intelektuálními i duševními krizemi. Sergej Solovjov uvádí tři periody, kterým byl věrný při zpracování strýcova životopisu, a přirovnává k třem obdobím vývoje svatého Augustina:

„S Augustinem ho spojuje první období, které bylo též čistě spekulativní; tehdy, ozbrojen platonismem, vedl polemiku s mystickým naturalismem Manichejců. Druhé období vytvořilo základ pro jeho dogma o Církvi a souvisí s bojem s Donatisty. Třetí období zasvětil morální a mystické práci zahrnující nauku o milosti se zápasem proti Pelagiovi.“²⁰

Základním dělením nadále zůstávají tyto tři hlavní období, která charakterizují následující vybraná díla²¹:

²⁰ SOLOV'JĚV, S. Vladimír Solov'jev: *žizn' i tvorčeskaja evolucija*, op. cit., s. 30.

²¹ Obdobné dělení přináší i Romin-Petrov: „Tak tedy se dělí působení Solověva na tyto periody: 1. Theosofickou – do roku 1881; 2. Theokratickou – od roku 1882 do roku 1889; 3. Theurgickou – od roku 1889 do roku 1900. Poslední pak dvě léta této periody nesou na sobě zvláštní ráz apokalyptický a eschatologický.“ – in: Vyšehrad, op. cit., s. 21-22.

1. První je období teosofické a slavjanofilské (1864-1882), kdy Solovjov bojuje s materialismem a pozitivismem: *Кризис западной философии (против позитивистов)* [Krise západní filosofie (proti pozitivistům)], 1874; *Философские основы цельного знания* [Filosofické základy komplexního vědění], 1877; *Критика отвлеченных начал* [Kritika abstraktních principů], 1877-1880; *Чтения о Богочеловечестве* [Přednášky o Boholidství], 1878-1881; *Три речи в память Достоевского* [Tři promluvy na památku Dostojevského], 1881-1883; *Еврейство и христианский вопрос* [Židovství a křesťanská otázka], 1884; *Духовные основы жизни* [Duchovní základy života], 1882-1884.

2. Druhé je období církevně-teokratické nebo též „katolické“ (1882-1891), ve kterém se vyrovnává s nacionalismem: *Великий спор и христианская политика* [Veliký spor a křesťanská politika], 1883, s dvěma pokračováními *Национальный вопрос в России* [Nacionální otázka v Rusku], 1883-1888 a 1888-1891; *История и будущее теократии* [Historie a budoucnost teokracie], 1885-1887; *Русская идея* [Ruská idea], 1888; *La Russie et l'Eglise universelle* [Rusko a univerzální Církev²²], 1889; *Красота в природе* [Krása v přírodě], 1889; *Китай и Европа* [Itálie a Evropa], 1890; *Общий смысл искусства* [Všeobecný smysl umění], 1890; *Из философии истории* [Z filosofie historie], 1891; do tohoto období spadá ještě pozdější *Византизм и Россия* [Byzanc a Rus], 1896.

²² Při překladu francouzského originálu názvu knihy bude vždy užito slovo „univerzální Církev“, přičemž v citacích a textu, které se budou zabývat Solovjovovým pojetím univerzální Církve, bude uváděn český překlad „Všeobecná Církev“ či „Univerzální Církev“ s majuskulemi podle úzu ruského jazyka.

3. Závěrečné třetí, syntetické období je charakterizováno návratem k filosofii, poezii a kritice (1892-1900), kdy oponuje třem svým rivalům, kterými jsou Marx, Nietzsche a Tolstoj: *Смысл любви* [*Smysl lásky*], 1892-1894; *Оправдание Добра (нравственная философия)* [*Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*], 1895; *Магомет, его жизнь и религиозное учение* [*Muhammed, jeho život a náboženské učení*], 1896; *Три свидания* [*Tři setkání*], 1898; *Жизненная драма Платона* [*Životní drama Platóna*], 1898; *Три разговора* [*Tři rozhovory*], 1899-1900.

Léta zhruba odpovídají proměnám Solovjovova myšlení, ale jak bude v této studii názorně doloženo, Solovjovova tvorba nedosáhla radikálních zlomů, tudíž názvy period nevystihují oddělené etapy tvorby, jelikož všechny tři fáze se vzájemně prolínají. Solovjov zůstal po celý život věrný svému teosofickému systému, přičemž jednotlivé atributy dopracovával podle svého postupného poznávání ideje všejednoty, kterou náhle zahlédl v egyptské poušti.

François Rouleau pak vychází při rozdělení etap Solovjovovy tvorby z analýzy jeho šesti krizí, které budou dále zohledněny a více konkretizovány v rámci tematického záměru práce:

„První duchovní krize přišla náhle, někdy mezi třináctým a osmnáctým rokem jeho života. Mladý Vladimír objevuje vědu i scientismus [...] Chlapec opouští víru a stává se ateistou [...] Druhá krize těsně souvisí s prvou: je jakoby jejím doplňkem a potvrzením, tentokrát ovšem v pozitivním smyslu. Jak jemná

byla první zkušenost, tak zářivá je ta druhá. Solovjov ji popisuje, když mluví o svých setkáních s Mourostí-Sofií. Tímto objevem, zároveň intelektuálním i náboženským, metafyzickým i mystickým, se bude řídit veškeré filosofovo myšlení [...] Povaha třetí krize se zdá být zcela odlišná od obou předchozích: dalo by se říci, že patří do oblasti politiky [...] Je to definitivní rozchod se slavjanofilstvím, a to jak s ruským mesianismem, tak i se soustavným obviňováním Západu. Čtvrtá krize přenáší do oblasti náboženské to, co se odehrálo v oblasti politické [...] Tak je znovu nalezen smysl nerozdělené Církve: plný smysl pravoslaví i katolicismu. Pátá krize vzniká ztroskotáním Solovjovových teokratických projektů [...] Šestá a poslední krize je přesné přenesení té předchozí do roviny teologie. Pozornost, věnovaná židovskému světu, dovedla Solovjova k apokalyptickému pojetí dějin - a nezdár teokratických projektů tuto tendenci ještě posílil."²³

1.2. VLADIMÍR SOLOVJOV V RANÝCH REFLEXÍCH

Vladimír Solovjov bývá přirovnáván k největším myslitelům lidstva, o čemž svědčí i přezdívky, které mu dávali jeho následovníci: Origenes či Newman, jak bude rozvedeno dále. Vzhledem k tomu, že druhá přezdívka byla používána zejména při zdůraznění Solovjovovy konverze ke katolictví (obdobně jako v případě Newmana), korektnější je spíše první varianta.

²³ François ROULEAU v úvodu ke knize *Tři rozhovory*, in: SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, Praha: Zvon, 1997, s. 6-10.

Nedlouho po jeho smrti vycházely v časopise „*Вера и разум*“²⁴ [Víra a rozum] články Aleksandra Nikolského, které později vyšly knižně s názvem *Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев* [Ruský Origenes XIX. století Vl. S. Solovjov]²⁵. Autor se zaměřil zejména na dílo a polemiky V. Solovjova se soudobými filozofy.

Západ seznámil s životem Solovjova Michel d'Herbigny, který opět krátce po Solovjovově smrti napsal jeho biografii s názvem *Un Neuman russe: Vladimir Soloviev* [Ruský Newman: Vladimír Solovjov]²⁶. Kniha zdůrazňuje aspekt Solovjovova příklonu ke katolictví. O díle d'Herbigny Karel Jindřich napsal:

*„Líčí, jak i Solovjev sdílel s počátku na Rusi panující názor o porušenosti katolicismu, jak ponenáhlu ve svém poctivém hledání pravdy dospěl v nejpodstatnějších otázkách k ryzímu katolickému přesvědčení a stal se konečně horlivým bojovníkem za ideu sjednocení církví pod prvenstvím římského velekněze.“*²⁷

Dílo se stalo inspirací i pro Ivana Mastyl'aka a jeho článek *Význam Vladimíra Solovjova*, kde Solovjova rovněž přirovnává k tomuto velkému konvertitovi ke katolictví, přičemž si je vědom křehkosti užití slova konvertita

²⁴ Díla uvedená v této kapitole v cyrilici budou v následujících kapitolách uváděna jen v českém překladu. V poznámkách pod čarou pak budou transliterována. Vlastní autorovy překlady budou označeny na konci citace značkou „*“.

²⁵ NIKOL'SKIJ, A. *Russkij Origen XIX veka Vl. S. Solov'jev*, Sankt-Peterburg: Nauka, 2000.

²⁶ d'HERBIGNY, M. *Un Neumann russe, Vladimir Soloviev*, Paris: [s. n.], 1911; v anglickém překladu: *Vladimir Soloviev: A Russian Newman*, Londýn: R. and T. Wasbourne, 1918.

²⁷ JINDŘICH, K. *Vladimír Sergějevič Solovjev. Jeho život a působení*, Praha: Československá akciová tiskárna, mezi léty 1918-1922, s. 262.

v případě Solovjova a jeho význam vidí v širších souvislostech křesťanské spirituality.

„Význam Vladimíra Solověva přesahuje však,“ píše Mastyl’ak, „aspoň svým rozsahem, pole působnosti akčního radia specificky newmanovského a dotýká se vědomě hranic kosmického křesťana.“²⁸

Zdařilou biografii *Мирозерцание Вл.С.Соловьёва* [Světónázor Vl. Solovjova]²⁹, která byla velmi rozšířena mezi ruskou emigrací³⁰, napsal myslitelův přítel Jevgenije Trubeckého. Hrabě Jevgenij Trubeckoj Solovjova finančně podporoval a Solovjov také na jeho statku v létě roku 1900 zemřel. Trubeckého dílo přináší mnoho důležitých bibliografických i souhrnných informací o Solovjovově teosofii, ale kvůli polemickému stylu, vytýkání slabin a chyb jeho úvahám, a zejména kvůli kritickému pohledu na Solovjovův obdiv k teokracii či zlehčování jeho teorie lásky vzbuzovalo u některých Solovjovových příznivců rozpaky.³¹ Přesto se jedná o dílo výjimečné, jelikož bylo sepsáno Solovjovovým spolupracovníkem a přítelem, který znal jeho život a dílo z bezprostřední blízkosti.

²⁸ MASTYL’AK, I. Význam Vladimíra Solovjova, in: *Vyšehrad, op. cit.*, s. 4.

²⁹ TRUBECKOJ, J. *Mirozercanije Vl. Solov’jěva*, 2 svazky, Moskva: Medium, 1913.

³⁰ Srov. BERDJAJEV, N. *Vladimir Solov’jěv i my*, in: BOJKOV, V., BULYČEV, J. (ed.), *Vladimir Solov’jěv: Pro et Contra*, 2. svazek, Sankt-Peterburg: Izdatel’stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 2000, s. 176.

³¹ Srov. Předmluva Sergeje Solovjova v anglickém vydání biografickému dílu o Vladimíru Solovjovovi, in: SOLOVYOV, S. *Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution, Part 1*, Fairfax: Eastern Christian Publications, 2001, s. 31.

Z dalších autorů zabývajících se Solovjovovým životem a dílem bezprostředně po jeho smrti je třeba vzpomenout Velička, Radlova, Luk'janova, Bezobrazova, Eřcova, atd.³²

Vždy inspirativní zůstane precizně sepsaná kniha Solovjovova synovce Sergeje s názvem *Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция* [Vladimír Solovjov: Život a tvůrčí vývoj].³³ Osud tohoto díla byl plný tragiky doby, v níž vzniklo, tedy přibližně poloviny 20. let minulého století. Sovětský režim rukopis na dlouhou dobu zabavil. Koncem šedesátých let však bylo v archivech znovu objeveno a vydáno neoficiálně samizdatem.³⁴ Nakonec se knihu podařilo vyvézt a vydat roku 1977 v Paříži v poměrně věrném anglickém překladu, a to společně s dosud nevydanými a také tajně vyvezenými francouzskými spisy Vladimíra Solovjova *La Sophie et les autres écrits français* [Sofie a další francouzské spisy].³⁵

Hlavním přínosem knihy Sergeje Solovjova jsou četné citace ze soukromé korespondence a dosud nepublikovaných črtů z rodinné pozůstalosti. Odkrývá v nich nejen Solovjovův myšlenkový systém, ale i jeho nitro plné rozporuplných vášní a toužebného hledání pravdy. Dějová linie je rozdělena do tří hlavních oddílů: (1) „Sofie“ - reflektuje původ Solovjova, jeho dětství a dospívání, první

³² Srov. *Spisy o Solovjovovi*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 60.

³³ SOLOV'JĚV, S. *Vladimír Solov'jev: žizn' i tvorčeskaja evolucija*, Moskva: Respublika, 1997.

³⁴ K historii publikování díla: MEERSON, M. *The History of First Publications of Two Manuscripts: La Sophie by Vladimir Solovyov and Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution by His Nephew Sergey Solovyov* - in: SOLOV'YOV, S. *Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution, Part 1*, op. cit., s. 23-26.

³⁵ SOLOVIEV, V. *La Sophie et les autres écrits français*, Lausanne: L'Age d'Home, 1978; vyšlo s dalšími spisy v italském překladu: SOLOV'ĚV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*, Torino: San Paolo, 1997.

mystické zkušenosti a doktorandská studia, až po ukončení akademické dráhy kvůli proslovu proti trestu smrti; (2) „Řím“ - shrnuje jeho intelektuální vývoj, vnímání ruského národa, hledání univerzálních principů, roli teokracie a ekumenický pohled na budoucnost církve, zejména setkání s katolictvím; (3) „Stmívání“ - analyzuje poezii jeho závěrečné životní etapy, stěžejní díla tohoto období a poslední úvahy o konci historie.

Z dalších důležitých biografických děl je třeba zmínit Konstantina Močulského a jeho dílo *Владимир Соловьев. Жизнь и учение* [Vladimír Solovjov. *Život a nauka*]³⁶, které komplexně seznámilo s odkazem Solovjova ruský intelektuální exil 30. let 20. století v západní Evropě. Kniha velmi podrobně a s detailní chronologií mapuje Solovjovův život. Je rozdělena do celkem osmnácti dílčích kapitol, které sledují život a dílo podle tematických okruhů a pečlivou datací (dětství, studia, cesty do Londýna a Egypta, první díla týkající se nauky o boholdství a sofiologii, životní změna po proslovu proti trestu smrti, církev a teokracie, erotika, polemika, estetika, eschatologie a smrt). Nikolaj Berďajev význam pařížského vydání charakterizoval slovy:

„K. Močulskij chce pojmout též osobnost Vl. Solovjova a jeho učení o mystické erotice jakožto hlavní životní zkušenosti. V tomto je zvláštnost a význam knihy. K. Močulskij vychází z předpokladu pravosti mystické zkušenosti myslitele. U Vl. Solovjova, jako i jakéhokoliv významného myslitele, se objevila jeho prvotní celistvá intuice, která objasňuje celý jeho

³⁶ MOČUL'SKIJ, K. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i učenije*, Paris: YMCA Press, 1936.

světonázor. Byla to intuice konkrétní všejednoty, která je svázána se setkáním se Sofií - Věčným Ženstvím Božím. K. Močulskij chce věřit, že tato zkušenost setkání se Sofií se skutečně odehrála.“³⁷

Vzhledem k tomu, že kruhy ruské emigrace ještě neznaly výzkum Sergeje Solovjova a Vladimír Solovjov byl zřejmě studován jen na základě díla Trubeckého, bylo přínosem této knihy právě odkrytí Solovjovova nitra. Vladimír Solovjov ve svých dílech nikdy neodhaloval sám sebe, své mystické zkušenosti, ale snažil se nabyté intuice včlenit do logicky uspořádaného objektivního systému. Zdrojem pro pochopení jeho duševního života zůstane jeho poezie a dochovaná korespondence.

Jedním z významných západních autorů, kteří se dílem Solovjova zabývali, byl katolický teolog Hans Urs von Balthasar. Odkazu Solovjova věnoval jednu kapitolu rozsáhlého mnohasvazkového díla *La gloire et la croix* [Sláva a kříž]³⁸. Balthasar oceňoval Solovjovovo vymanění z výlučného nacionalismu (díky vlivu Hegela) a hledání univerzality, dále ho zaujalo pojetí kosmogonického vývoje, které vidí ve věrnosti prvním církevním koncilům a v návaznosti na učení Maxima Vyznavače. Shrnuje jeho metafyziku, etiku a ekleziologii. Vyzdvihuje především Solovjovovu estetiku a apokalyptiku.

³⁷ BERDJAJEV, N. *Vladimír Solov'jev i my*, op. cit., s. 177.*

³⁸ BALTHASAR, H. U. *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. I: Apparition. (Théol.61). II: Styles. De Jean de la Croix a Péguy*, Paris: [s. n.], 1968.

1.3. VLADIMÍR SOLOVJOV V ČESKÉM PÍSEMNICTVÍ PRVNÍ POLOVINY 20. STOLETÍ

Do českého prostředí první republiky pronikaly Solovjovovy myšlenky nejen díky přítomnosti ruského exilu a vlivu filosofů, jako byli např. Nikolaj Losskij³⁹ či Boris Jakovenko⁴⁰, ale již dříve prostřednictvím obrody teologické reflexe nad rolí českého uniatství.

V roce 1905 přinesl shrnující informace o Solovjovovi *Ottův slovník naučný*⁴¹, který však chybně uvádí některá biografická data.

Heslovitý seznam vydaných příspěvků na téma Solovjov v českém písemnictví do roku 1913 přináší *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*. V části *Výklad Písma sv. Starého Zákona a O Bohu* připomíná články z *Časopisu katolického duchovenstva* jezuita Špaldáka *O principech výkladu začátku Genese dle Vladimíra Solov'eva, Lenormanta aj.* z roku 1907⁴², a *Chamberlain a Solovjev o povaze židovského náboženství a pojmání Boha*.⁴³ Ve filosofické části článek *Vrzalův Vladimír Sergějevič Solovjev (1853 až 1900)* z časopisu *Hlídka* XVIII z roku 1900⁴⁴ a od stejného autora z oddílu *Církevních dějin obecných* jeho *Vladimír Sergějevič Solovjev*, opět v časopise

³⁹ K filosofickému působení Nikolaje Losského v Československu: SLÁDEK, K. N. *O. Losskij a Československo* - in.: *Studia theologica*, 23 (2006), s. 45-61.

⁴⁰ JAKOVENKO, B. *Dějiny ruské filosofie*, Praha: Slovanský institut, 1939.

⁴¹ *Ottův slovník naučný*, 23. díl, Praha: J. Otto, 1905, s. 659-660.

⁴² Srov. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*, 1. díl, Praha: Tiskem Cyrillo-Methodějské knihtiskárny V. Kotrby, 1912, s. 2.

⁴³ Srov. *Tamtéž*, s. 21.

⁴⁴ Srov. *Tamtéž*, s. 60.

Hlídka VI. z roku 1901.⁴⁵ V oddílu asketika byl uveden překlad Solovjovova textu *O modlitbě* v časopise *Museum* z roku 1905.⁴⁶ Dále v rámci části *Církevní dějiny obecné* je uveden příspěvek Jindřichův *Vladimír Sergějevič Solovjev - katolík z Hlídky XXVII.* z let 1910-1911 a článek z časopisu *Museum* *Byl Vl. Solovjev katolíkem?*⁴⁷ Připomenuty byly též recenze Solovjovových děl od Žídka, Žundálka.⁴⁸ V dodatcích *Bibliografie* z roku 1918 byly doplněny články z časopisu *Museum* od autorů Skácela *Vladimir Solovjev: „Istoria i budouščnost teokratii.“* z roku 1904 a Hnízdila *Vladimír S. Solovjev o pravé orthodoxii* z let 1911-1912.⁴⁹ A konečně možná nejstarší článek o Solovjovovi v českém písemnictví od anonymního pisatele v časopisu *Hlídka* s názvem *Vztah mezi mravností a právem dle V. S. Solovjeva* z roku 1896.⁵⁰

K již uvedeným článkům je třeba uvést zamyšlení filologa, publicisty a velkého znalce Máchova díla Zdziechowského s názvem *Vladimír Solovjev a slavjanofilstvo ze Slovanského přehledu* roku 1901.⁵¹ Přestože je autor velmi zaujat Solovjovem, jeho pojetí - zejména Solovjovův spor se slavjanofily - se vyznačuje silným protipravoslavným smýšlením pramenícím z historickým předsudků polského

⁴⁵ Srov. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*, 3. díl, Praha: Tiskem Cyrillo-Methodějské knihtiskárny V. Kotrby, 1914, s. 1163.

⁴⁶ Srov. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*, 1. díl, op. cit., s. 72.

⁴⁷ Srov. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*, 3. díl, op. cit., s. 1045.

⁴⁸ Srov. *Tamtéž*, s. 1163.

⁴⁹ Srov. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*, 4. díl, Praha: Tiskem Cyrillo-Methodějské knihtiskárny V. Kotrby, 1918, s. 1896.

⁵⁰ Srov. *Tamtéž*, s. 1919.

⁵¹ Srov. ZDZIECHOWSKI, M. *Vladimír Solovjev a slavjanofilstvo*, in: *Slovanský přehled*, III. (1901), s. 303-310.

národa (vesměs katolického) vůči náboženství Rusů, tedy zestátněnému pravoslaví. Zdziechowski se následně snaží reflektovat Solovjovovu polskou otázku, a to správně nikoli jako primárně otázku nezávislosti, ale jako otázku náboženskou. Solovjovovu Universální Církev Krista však plně spojuje s Římsko-katolickou církví. V témže čísle vyšly překlady tří Solovjovových básní: *Ó nač tu slov?*, *Ne z vůle osudu...*, *Ex oriente lux*.

První monografie o Solovjovovi od českého autora je dílo s názvem *Vladimír Sergějevič Solovjev. Jeho život a působení* od Karla Jindřicha, který se se Solovjovem osobně znal.

Karel Jindřich již v roce 1910 - tedy v roce 10 výročí Solovjovova výročí - napsal článek do časopisu *Hlídka* s názvem *Vladimír Sergějevič Solovjev-katolík*. Již z prvních řádků je cítit veliká sympatie autora k osobě Vladimíra Solovjova. Přese pozitivní přínos připomínky Solovjovova úmrtí pro české prostředí vyniká článek jistým druhem spontánního nadšení pro katolickou otázku na Rusi a částečně i zkreslením, které vychází z autorova emočního vztahu k Solovjovovi. Jindřich si Solovjova vysnil jako člověka zbožného, studujícího duchovní akademii, intelektuálně mimořádně obdařeného a s mnišským stylem života, který rozpoznal omyl ruské pravoslavné církve a poznáním pravé role papežství přestoupil k uniatům.⁵²

⁵² Srov. JINDŘICH, K. *Vladimír Sergějevič Solovjev-katolík*, in: *Hlídka*, Ročník XXVII. (1910), s. 802-806.

Karel Jindřich se upřímně snažil pojmout Solovjova téměř jako ideál katolického světce, nicméně mnoho z nastíněných skutečností se realitě jen přibližovalo. Zajímavou pasáží je překlad svědectví duchovní cesty uniatského kněze Nikolaje Tolstého, jehož liturgie se Solovjov zúčastnil.

K sepsání monografie o Vladimíru Solovjovovi podnítil Jindřicha jezuita František Žák, který v úvodu poznamenal, jak byl Karel Jindřich 28. března roku 1911 vypovězen z Ruska pro své uniatské aktivity.

Jezuita František Žák viděl Solovjova optikou jeho pozitivního postoje ke katolictví, respektive ve vizi osoby Solovjova jakožto příkladu pro návrat ostatních nekatolických slovanských křesťanů do lůna jediné pravé katolické církve. O Solovjovově katolictví nijak nepochyboval.

„Že se stal katolíkem a velikým bojovníkem za sjednocení Slovanů s katol. církví, podává o tom nový důkaz. Duševní a mravní velikost, která v tomto rysu povahy Solovjevovy spočívá, dovede plně oceniti jen ten, kdo zná ruské poměry, a to poměry z konce minulého století, kdy slavjanofilský proud zachvátil mysle statisíců.“⁵³

⁵³ ŽÁK, F. Úvodem, in.: JINDŘICH, K. Vladimír Sergějevič Solovjev. Jeho život a působení, op. cit., s. 11.

Jako důkaz Solovjovova katolictví byla uváděna jeho účast na uniatské liturgii a přijetí svátosti eucharistie při této tajné bohoslužbě 18. února 1898.⁵⁴

Přestože se v předmluvě již staříček Karel Jindřich snažil o úplný a objektivní obraz Solovjova, jeho trpká osobní zkušenost pronásledování se do tohoto prvního českého díla o Solovjovovi podepsala silným apologetickým podtónem - plně v intencích paradigmatu v katolické ekleziologii dané doby.

Monografie je rozvržena do 4 kapitol a sleduje duchovní a intelektuální cestu Solovjova k pravdě. Celistvou pravdu však Jindřich nepředstavuje v širokém záběru jeho teosofického systém, ale pravda je zde chápána ve smyslu obhajoby pravdivosti katolických dogmat a jejich celistvé přijetí Solovjovem. Příkladná apologetika proti pravoslaví je zde představena na základě sporu Solovjova se slavjanofily Aksákovem⁵⁵, dále Strachovem a Danilevským.⁵⁶

Bohužel při čtení díla nelze než nabýt dojmu, že často více než o pochopení Solovjovova odkaz, šlo o vymezení katolictví proti schizmatickému pravoslaví. V díle zcela chybí Solovjovova kosmologie a sofiologie. Přesto lze oprávněně uznat Jindřichovu upřímnou snahu předat vše, co pochopil o Solovjovovi, a poukázat na velmi přátelský vztah k tomuto ruskému mysliteli.

⁵⁴ Srov. JINDŘICH, K. *Vladimír Sergějevič Solovjev. Jeho život a působení, op. cit., s. 274.*

⁵⁵ Srov. *Tamtéž*, s. 113-117.

⁵⁶ Srov. *Tamtéž*, s. 198-202.

V roce 1926 ve *Slovanském přehledu* vyšel zřejmě nejobektivnější a nejvyrovnanější článek o Vladimíru Solovjovovi z pera překladatelky Anny Teskové. Ve studii s názvem *Vladimír Solovjev v české literatuře* precizně představuje díla v češtině, přičemž na ně hledí s jemně kritickým odstupem, zejména ke snahám „pokatoličtit“ Solovjova. Jeho osobu vnímá v rámci jeho vlastního universálního pojetí „vesmírného křesťana“.⁵⁷

Časopis *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie* otiskl roku 1937 velmi zdařilou studii redemptoristy Durkaně *Proč přece Solovjev (1853-1900)*. Autor příspěvku podtrhuje důležitou inspiraci pro cestu k jednotě mezi církvemi, která je důležitá i pro nové uchopení role uniatů na ekumenické cestě. Solovjova sice pokládá za unionistu (ale unionistu ve smyslu ekumenismu) a Solovjovovy snahy po jednotě mezi křesťany vyzdvihuje nad jeho filosofický a mystický odkaz. Více než předcházející úvahy o Solovjovově ekleziologii pochopil do hloubky jeho způsob hledání jednoty, který upřednostňoval co spojuje, před tím co rozděluje.

Solovjov přinesl nový vítr do plachet dialogu mezi křesťany a změnil paradigma pojetí vztahů mezi katolíky a pravoslavnými. Když pomíneme fakt, že některé údaje - jako například odchod Solovjova z akademické dráhy - nejsou v článku Durkaně náležitě osvětleny a dávají zkreslený dojem (Solovjov odešel nikoliv kvůli hlásání

⁵⁷ Srov. TESKOVÁ, A. *Vladimír Solovjev v české literatuře*, in: *Slovanský přehled*, XVIII. (1926), s. 501-509.

uniatství, jak by se zdálo z textu, ale kvůli akademickým intrikám a jeho výstupu proti trestu smrti), studie je vyváženější, není tolik apologetická proti pravoslaví a oceňuje snahu po vzájemném porozumění obou stran křesťanství.

Solovjov se tak podle Durkaně stal jedním z duchovních otců velehradských sjezdů unionistů.⁵⁸ Síla Solovjových myšlenek na konci 30. let v Československu proměňovala teologické pojetí katolické ekleziologie, která se stávala otevřenější k dialogu než před několika desítkami let.

Ve stejném roce napsal Durkaň příspěvek i do časopisu slovanských bohoslovců *Museum* s názvem *Tajemství Solovjevovy velikosti*, kde shrnuje Solovjovovo filosofické úsilí a snahu přijmout vše dobré u různých filosofických směrů. Uznává, že mnohé dílčí pravdy Solovjov překonal svým universálním přístupem, a pokusil se v článku poodhalit pravdu jeho gnoseologie.⁵⁹

V tomtéž časopise z roku 1945 vyšel článek Krátkého s názvem *Červánky synthese* oceňující Solovjovovu syntézu vědy, filosofie a teologie, v níž Krátký viděl příchod nového celistvého poznání pro dějiny lidstva.⁶⁰

Další solovjovovskou studií v olomouckém časopise *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie* o

⁵⁸ Srov. DURKAŇ, J. *Proč přece Solovjev (1853-1900)*, in: *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*, op. cit., s. 33-42.

⁵⁹ Srov. DURKAŇ, J. *Tajemství Solovjevovy velikosti*, in: *Museum*, Ročník LXVIII. (1937), s. 43-50.

⁶⁰ Srov. KRÁTKÝ, S. *Červánky synthese*, in: *Museum*, Ročník 73 (1945), s. 50-53.

Solovjovovi je článek profesora *Papežského institutu východních studií* a jezuity Olšra s názvem *Ze života Vladimíra Sergejeviče Solovjeva*. Text přináší mnoho zajímavostí ze soukromého života Solovjova, o jeho štědrosti a dobročinnosti. Avšak již druhá část článku je jakoby plně v intencích tehdejšího poslání římského institutu, kde působil, tedy v úsilí za konverzi pravoslavných ke katolictví. Solovjova chápe jako model konverze od pravoslaví ke katolictví jakožto jediné možné cesty k jednotě křesťanů.⁶¹ Poznamenejme, že dnes je již *Papežský institut východních studií* zaměřený ekumenicky, propaguje dialog a jednotu v duchovním setkávání odlišných tradic.

Za zmínku stojí článek Mastyl'aka *Vladimír Solovjev* z časopisu *Jitro*, který syntetickým způsobem představuje osobnost a dílo Solovjova, přičemž v závěru nepochybuje o Solovjovově konverzi ke katolictví.⁶²

Ke studiu Solovjova podněcoval v prvorepublikovém Československu též Otokar Březina, který měl u sebe doma Solovjovovy sebrané spisy. Na jeho popud tak reflektovali Solovjova též intelektuálové pozitivisticky a existencialisticky ladění - jako právník Chalupný nebo nonkonformní filosof Klíma. Solovjovovy myšlenky tak vstupovaly do duchovně a intelektuálně odlišného prostředí, ve kterém v mnohém dokázaly inspirovat, ale zároveň byly vystaveny kritice kvůli odlišnému pojetí filosofie života, zejména ve vztahu k historicky pojaté

⁶¹ OLŠR, J. *Ze života Vladimíra Sergejeviče Solovjeva*, in: *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*, op. cit., s. 99-104 a 148-150.

⁶² Srov. MASTYL'AK, F. *Vladimír Solovjev*, in: *Jitro*, č. 8, s. 241-243.

církvi. Zda bylo záměrem Otokara Březiny otevřít myšlení jeho přátel prorockému hlasu Solovjova, zejména pozitivně a mysticky vnímanému křesťanství, je otázkou otevřenou. Solovjovovy intuice u zmíněných myslitelů narážely na vybudované předsudky či odlišné filosofické paradigma doby, ve které tito autoři tvořili a které se snažili rozvíjet. Pozitivní aspekt jejich kritiky lze pojmut v poodstoupení od Solovjovova textu a přijmout též kritický nadhled. Přesto se ani na jejich kritiku nelze dívat nekriticky.

Průkopník české sociologie, kriticizmu a positivismu Chalupný vydal krátkou brožuru s názvem *Právní filosofie V.S. Solovjova*⁶³, která nemá uveden rok vydání, ale zřejmě byla vytištěna mezi léty 1917-1922.⁶⁴ Záměrem jeho reflexe nad Solovjovem bylo hledání právní specificky české filosofie, a to bylo po vzniku republiky velmi aktuální téma. Solovjov se tak stal průpravou pro ryze české právní myšlení, které chtěl Chalupný očistit od německých idejí. Jako základem se mu stala kritická reflexe Solovjovových úvah díla *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*.

Chalupný oceňuje Solovjovovu intuici o vztahu práva a mravnosti, tedy vnější právní objektivizace a mravní vniternosti, nicméně - dle jeho názoru - „nedošel dále nežli k těmto geniálním postřehům, a jakkoliv i po jiných stránkách tu a tam bystře odhadoval některé problémy právní, přece nevypracoval soustavné právní filosofie, která by stála na tomto

⁶³ CHALUPNÝ, E. *Právní filosofie V.S. Solovjova*, Vysoké Mýto: Knihtiskárna V. Kľofáč a Boček, 1917-1922.

⁶⁴ Srov. Vyšehrad, *op. cit.*, s. 61.

stupni pravdivosti.“⁶⁵ Pozitivní právo Solovjov neuznává, tedy pokud nespadá pod mravní ideál.

Pro pozitivistu Chalupného bylo nemožné přijmout Solovjovovo transcendentální stanovisko ve vztahu k právu, nemluvě o zařazení práva do širšího kontextu Solovjovovy *theosofie* zahrnující syntézu ekonomiky (zemstva), státu a církve, respektive vládu *svobodné theokracie*.

V závěru však Chalupný oceňuje přínos Solovjova pro jeho vlastní poznání a inspiruje se jeho výrazovými prostředky (opět v trochu nacionalistické opozici slovanského ke všemu německému, což bylo v akademickém klimatu republiky, která se oprošťovala z geopolitického vlivu Rakouska-Uherska, poměrně běžným jevem). Chalupný oceňuje především lingvistický přínos Solovjevovy tvorby, nikoli jeho nábožensko-filosofickou pozici.

„Kromě těchto vynikajících vlastností obsahové výklady Solovjovovy,“ píše Chalupný, „mají i negativní přednost, že (až na výjimku kantovské dialektiky) jsou prosty vyumělkovaného formulkářství německého; a pozitivní jejich přednost, slovanská přednost, slovanská přímota a prostota, umějící sáhnout s bezpečným instinktem na kořeny problémů, jest u Solovjeva vyvinuta měrou přímo skvělou.“⁶⁶

Že byl Solovjov dobrým slovanským znalcem Kanta a v mnohém ho překonal - jak uznává Chalupný - je všeobecně známé, ale že byl také jedním z největších slovanských obdivovatelů Krista a Universální Církve,

⁶⁵ CHALUPNÝ, E. *Právní filosofie V.S.Solovjova, op.cit.*, s. 19-20.

⁶⁶ *Tamtéž*, s. 20.

Chalupnému taktéž nemělo ujít. Solovjovův církevní postoj byl prostě nepřijatelný v napjaté atmosféře protikatolického kulturního boje nastartovaného se vznikem první republiky.

Druhý z Březinových přátel, „český prvorepublikový Nietzsche“ Ladislav Klíma, si obdobně jako Chalupný dělal podrobné výpisky k Solovjovově dílu *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*, které souborně vyšly až po sametové revoluci v díle *O Solovjevově etice*.⁶⁷ Klíma nejprve seznamuje s obsahem Solovjovova díla, aby se následně pustil do hlubší charakteristiky Solovjovovy soustavy, zařazení jeho filosofie do širšího kontextu dějin filosofie, nevynechává formální kritiku a silnou skepsi při čtení Solovjova. V některých pasážích textu jakoby upadá do nezměrného obdivu k Solovjevovi, kdy ho přirovnává k velikánům jako Pascal či Abelárd. Solovjova charakterizoval slovy:

„Byl myslitel, básník, publicista, propagátor, řečník; i muž činu; cestovatel; člověk světa a přece zároveň poloeremita, asketa a co vše ještě! Nanejvýš neklidný, ale ne nestálý, Sangvinistický melancholik. Přísný a povolný, ve vysokém stupni obé. Nanejvýš dobrosrdečný a přece ve své sarkačnosti a přísnosti až zlomyslný. Výstředný a přece solidní v celém vedení svého života. Rozumný ve všech a střízlivý, a přece spiritista, vizionář; halucinace jeho spadají ovšem více na vrub jeho choroby a slabého těla, než vůbec abnormního nervového systému, jaký měli všichni typičtí vizionáři, např. „jasnovídkyně z Prevorstu“. V jeho krásné tváři, vedle zmíněné převládající racionality, reflexe, jeví se svěží citový život a

⁶⁷ KLÍMA, L. *O Solovjevově etice*, Praha: Lege Artis, 1995.

značná energie, – jistá šťavnatost, která duchům spekulativním často schází, ale chybí téměř jistá od světa odvrácená somnambulnost, vlastní čirým mystikům i mnohým básníkům.“⁶⁸

Celým dílem se ale jako červená nit line radikální kritika Solovjovova církevnictví, přijetí dogmat, jeho přemrštěná racionalita, podle Klímy dosti nízký „poetický vzlet“, neharmonické až patologické spojení mystiky a racionality, aby v závěru druhé kapitoly ve své poznámce konstatoval, že Solovjovova nauka by sehrála nějakou vážnější roli jen v tom případě, pokud by se navrátily časy „středověkého scholastismu a ještě horších proudů, kdy filosofie byla nejhorší otrokyní církve.“⁶⁹ Tento závěr však Klíma nepředpokládá.

Při četbě Klímovy kritiky čtenář dojde k přesvědčení, že se autor výpisků pokusil vyjádřit pouze své subjektivní pocity z jednotlivých vět, kritizovat a nepřijmout jakýkoliv Solovjovův systém a kategorizaci myšlení, a tím se odsoudil k pouhému (přestože místy inspirativnímu) psychologizování nad svými dojmy, které si mnohdy intelektuálně protiřečí. Nejednou používá vlastní racionalitu a kategorizaci poznání, které u druhých kritizuje. Kritizuje též Solovjovovo spojení *dobra se jsoucнем* jakožto ukvapený antropomorfismus. Bůh je pro Klímu náhle vše jiné, nepoznatelné, aby na konci studie bylo Absolutno panteisticky všudypřítomné.⁷⁰ Princip sporu je pro něho nepřijatelný, jelikož logické soudy jsou pro něho relativní, proto jeho skeptické kritice nic nebrání

⁶⁸ KLÍMA, L. *O Solovjevově etice*, op. cit., s. 79-80.

⁶⁹ *Tamtéž*, s. 86.

⁷⁰ Srov. *Tamtéž*, s. 93 a 128.

v tom, aby psal, co ho právě napadne, bez hledání logické stavby v aristotelském slova smyslu.

Na počátku třicátých let 20. století vyšla kniha Františka Krejčího *Filosofie posledních let před válkou*⁷¹, která popisuje předválečnou etapu dějin filosofie. V páté kapitole nazvané *Intuitivní realism* věnuje téměř 13 stran Solovjovovi. Paradoxně porovnává Vladimíra Solovjova s Lvem Tolstým, přičemž ukazuje na jejich styčné body v myšlení. Přestože Solovjov v závěru své tvorby velmi polemizoval s Tolstým, Krejčí vidí v jejich odlišnostech společné poslání pro ruský národ.⁷² Z jeho výkladu obou myslitelů je zřejmé, že spíše do jejich myšlenkových idejí projektoval vlastní nedořešený světonázor. Jako stoupenec pozitivismu, empirické filosofie, nepoznatelnosti a nepotřebnosti transcendentna se se svým monismem dostal až k panteistickým důsledkům. Solovjova i Tolstého mylně pokládá za přívržence panteisticky interpretovaného křesťanství.⁷³ Obdobně u výkladu Solovjovovy kosmologie plně opominul prostřednickou roli Boží Sofie - Moudrosti, z čehož opět chybně vyvodil Solovjovův pantheismus.⁷⁴ Náboženství u Solovjova taktéž chápe nadřazeně filosofii a vědě, což plně neodpovídá Solovjovově snaze po vytyčení universálního *teosofického oboru*, který by všechny tři disciplíny v dialogu zahrnul.⁷⁵

Přesto i na tohoto myslitele měl Solovjov důležitý vliv. Nenábožensky až protinábožensky orientovaný Krejčí díky

⁷¹ KREJČÍ, F. *Filosofie posledních let před válkou*, Praha: Jan Laichter, 1930.

⁷² Srov. *Tamtéž*, s. 225.

⁷³ Srov. *Tamtéž*, s. 226.

⁷⁴ Srov. *Tamtéž*, s. 229.

⁷⁵ Srov. *Tamtéž*, s. 231.

studiu Solovjova objevil kosmický rozměr křesťanství a vesmírné důsledky vykupitelského činu Ježíše Krista, když píše:

*„Vtělení božského Logosu v osobě Ježíše Krista je objevení nového duchovního člověka, druhého Adama, který není jen tato individuální bytost, nýbrž spolu i universální, všechno znovuzrozené duchovní lidstvo objímající. Ve sféře věčného božského jsoucna je Kristus věčně duchovní centrum vesmírového organismu.“*⁷⁶

Krejčí kupodivu bez větší kritiky představuje Solovjovovo pojetí Universální Církve jakožto tvořícího se „bohočlověčství“, které má třemi způsoby uskutečnit nastoupení Božího království: 1. pravou vírou v Boha; 2. spravedlivým vztahem ke všem lidem; 3. cíli přiměřené moci nad hmotnou přirozeností.⁷⁷ A na závěr svého pojednání shrnuje pojmy *pravdy, dobra a krásy*, které Solovjov čerpá opět z ideje Boha.

Při reflexi nad Solovjovem v českém prostředí nelze opomenout Tomáše G. Masaryka, který ve svém druhém díle *Rusko a Evropa* věnuje celou XVIII. kapitolu Solovjovovi a nazývá ji příznačně *„Vladimir Solovjov - náboženství jako mystika“*.⁷⁸ Ihned v úvodu seznamuje velmi čtivě se životem a dílem Solovjova, aby se následně zaměřil na jeho dílo, které shrnuje s precizností a umem sobě vlastnímu. A samozřejmě začal u jeho etiky, kdy seznamuje s obsahem Solovjovova díla *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*.

⁷⁶ KREJČÍ, F. *Filosofie posledních let před válkou*, op. cit., s. 233.

⁷⁷ *Tamtéž*, s. 235.

⁷⁸ MASARYK, T. *Rusko a Evropa II.*, op. cit., s. 193-233.

Již samotný název v průběhu svého příspěvku ve své podstatě vyvrátil a Solovjova se pokusil zahrnout do svého pojetí nemystického křesťanství. Solovjova vystavil kritice právě v těch aspektech jeho tvorby, kdy stál na pozicích, které taktéž Masaryk nemohl přijmout. U Solovjovových tázání po smyslu a poslání slovanských národů však nalézá nejednou inspiraci. Škoda, že analogické poslání Masaryk nezhodnotil u české otázky, přestože Solovjovův přístup například k polské otázce znal velmi dobře. Roli Poláků - jak již bylo zmíněno - Solovjov neviděl v jejich snaze po nezávislosti, ale v náboženském poslání hledání jednoty mezi křesťanským Východem a Západem. Smysl českého národa Masaryk viděl rovněž nábožensky - v tom se u Solovjova inspiroval - ale ideologicky se vyhranil protihabsbursky, což znamenalo totéž co protikatolicky. Roli českého národa vytvořil jen na její reformační větvi. Kdyby společně s bojem za nezávislost Čechů viděl možnou pozitivní roli katolictví a protestanství v její syntéze Universální Církve, posunul by se tím na blíže k Solovjovovu géniu. O vzniku a spolupůsobení pravoslavné církve za dob první republiky nelze ještě mluvit, jelikož ta vznikla v podstatě až v atmosféře vzniku Církve Československé jakožto druhá odnož skupiny kněží, kteří odešli z katolického lůna.

Je pochopitelné, že židovskou otázku u Solovjova Masaryk vnímal velmi citlivě a s hlubokým pochopením, protože od dob hilsneriády hrála v jeho životě rozhodující roli. Ruský messialismus u Solovjova Masaryk analyzuje

správně, když nevyzdvihuje nacionální prvek, ale prvek náboženský a církevní.

Masaryk velmi kritizuje Solovjovovo pojetí individualismu a subjektivismu, které zahrnul do kategorie egoismu.⁷⁹ Je mu cizí vnímání lidstva jako celku a živého organismu, jelikož svoji filosofii staví právě na individualitě. Zde je však nutné rozlišit mezi *individualismem* jakožto egoistickým sebeprosazováním a *individualitou* jakožto jedincem realizujícím se ve prospěch celku a dobra.

Trnem v oku nemohla pro Masaryka zůstat Solovjovova obhajoba církve, hierarchie, pozitivní pohled na papežství, křesťanský život z dogmatu, pozitivní přístup ke katolictví, apod. S lítostí proto napsal:

*„Je arci základní chybou Solovjovovou, že církevní nauku přijímá jako naprostou pravdu, a z toho vycházejí, opravdu celé dějiny; nikoli Ježíš a jeho nauka, nýbrž nauka církevní, církevní dogmata jsou pro Solovjova rozhodující.“*⁸⁰

Není možné konstatovat, že by tak poctivému mysliteli jako byl Masaryk unikla celá šíře meditací o poslání Ježíše Krista a jeho nauky nacházející se snad v každém Solovjovově díle. Masaryk chtěl slyšet jenom „Ježíš ano, církev ne“, proto mu bylo jakékoliv objektivní propojení poslání Ježíše s existencí historické církve proti srsti. Masarykovi s jeho odstupem a mnohdy i odporem k církevní hierarchii, kterou spojoval s Habsburky, s jeho ideovým

⁷⁹ Srov. MASARYK, T. *Rusko a Evropa II.*, op. cit., s. 198-199.

⁸⁰ *Tamtéž*, s. 203.

bojem teokracie s demokracií, nemohly myšlenky Solovjova nijak imponovat. Taktéž se mu nemohla zamlouvat Solovjovova analýza západní Evropy, která ve své revolučnosti, demokratizaci a sekularizaci dosahovala úpadku. Od Dostojevského pak Solovjov přejímá tezi o ateismu jakožto vraždy a následné sebevraždy.

Přínosně Masaryk hodnotil Solovjovovo zamyšlení nad básnickou tvorbou Puškinovou s jeho organičností a nepromyšleností, Lermontova jakožto básníka reflexe s tendencemi k nietschovství - psychopatické ideji nadčlověka, a do třetice básníky harmonického myšlení Tjutčeva a Alexeje Tolstého.⁸¹

Závěr Masarykovy úvahy o Solovjovi patřil poslední etapě jeho tvorby - apokalyptice *Třech rozhovorů*. Masaryk na toto dílo hleděl s téměř vyhraněnou až předpojatou kritikou, nerozumí mu nebo nechce rozumět. Proto pronesl zdrcující odmítnutí jeho vize Antikrista, ve kterém se - podle Masaryka - kromě Dostojevského Velkého Inkvizitora či Nietzscheho nadčlověka zrcadlí i myšlenkový svět Tolstého, který se tím Masaryk snažil obhájit.⁸² Je pravděpodobné, že Masaryk se asi nejvíce ztotožňoval s postavou Tolstého, s jeho pohledem na křesťanství.

Zakončení Masarykova textu nemohlo být jiné, než filosofické srovnání Solovjova s Kantem. Masaryk se svým intelektuálním působením snažil celý život vytvořit syntézu západního a východního myšlení, pro něho syntézu Kanta a

⁸¹ Srov. MASARYK, T. *Rusko a Evropa II.*, op. cit., s. 222-224.

⁸² Srov. *Tamtéž*, s. 225-227.

Dostojevského. V myšlence syntézy si je se Solovjovem velmi blízký, jenomže ji nechápe na rovině církevní, ale pozitivně filosofické, a to s velmi obezřetně vnímanou křesťanskou spiritualitou. Jestliže Solovjovovo úsilí je předzvěstí mystické Universální Církve, která do sebe zahrne křesťanské konfese, stát i hospodářství, pak Masarykovým cílem byl demokratický stát přijímající etické principy křesťanství, ale bez většího politického a mocenského vlivu církevní hierarchie. Oba myslitelé si tak nemohli rozumět, jelikož každý z nich měl před očima odlišný ideál společnosti.

V roce 1935 vydal přední československý indolog a katolický kněz Vincenc Pořízka knihu *Solovjev a Církev. Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa*⁸³, ve které kromě nauky o církvi představil též Solovjovovu kosmogonii a antropologii. V první části představuje církev ve světle vtělení Boží Sofie, rozvádí vztahy mezi Logos, Sofií a duší světa, roli člověka a Krista, aby shrnul vývoj církve jakožto „theose“ lidstva.⁸⁴ Druhá část již poukazuje na aplikaci trinitárního principu v církvi, fáze kosmogonického a historického procesu, trojici časů, trojici mocí sociálních a Trojice Božská, moc kněžská, královská a prorocká, aby zakončil kapitolu Solovjovou naukou o principu trinitárním v soustavě svátostí.⁸⁵ Předposlední kapitolu již věnuje otázce theokracie jako historické instituce, která se, od Prvního Adama, po praotce, Druhého Adama - Krista, theokracii všesvětovou skrze přenesení moci Krista na

⁸³ POŘÍZKA, V. *Solovjev a Církev. Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa*, Olomouc: [s.n.], 1935.

⁸⁴ Srov. *Tamtéž*, s. 1-25.

⁸⁵ Srov. *Tamtéž*, s. 26-44.

apoštoly a zejména na Petrův primát, rozdělila v rozštěpení křesťanského světa v dějinách, aby představil Solovjovovy podmínky pro sjednocení křesťanstva.⁸⁶ Velmi podnětná je závěrečná část, kdy Pořízka hledí na Solovjovovu nauku okem velmi kritickým, jelikož ho podrobuje srovnání s naukou katolickou.

Solovjovově více duchovní a dynamické intuici o Církvi se v setkání s katolickou teologií vycházející ze scholasticko-tomistické filosofie a z pevných jurisdikčních ustanovení dostalo z pera Pořízkova nejedné kritické námitky. Solovjov vycházel z odlišných filosofických předpokladů, ve kterých zúročil jak klasické antické filosofie, tak moderní autory a nové filosofické přístupy (jako např. dialektické vztahy uvnitř kosmogonie, ontologické uchopení evoluce a role Krista ve vývoji, až k chápání mystické nerozdělené Církev v sobě zahrnující křesťanské tradice).

Pořízka tak s pečlivostí jemu vlastní vypichuje všechny možné kontrasty v Solovjovově nauce ve srovnání s klasickou katolickou teologií první poloviny 20. století. Ze všech představených aspektů uveďme alespoň: Solovjovova nemožnost dokázat Boha s nutností víry a katolická teologie Boží dokazatelnosti; Solovjovova možnost přirozeného zjevení a spojení s Bohem skrze přírodu proti katolickému poznání Boha přirozeným rozumem; církev u Solovjova jakožto duchovní vtělení Sofie a v katolické teologii jako instituce vytvořená podle vzoru Božího Slova;

⁸⁶ Srov. POŘÍZKA, V. *Solovjev a Církev. Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa, op. cit., s. 45-72.*

Solovjovova neviditelná a nerozdělená Církev jako Tělo Krista proti katolickému zahrnutí role jurisdikce do procesu sjednocení církví apod.⁸⁷

Přese všechny výtky vnímá Pořízka „omylného“ génia Solovjova jako velikého duchovního a intelektuálního křesťana, který se jedinečným způsobem zhostil nelehkého úkolu vytvoření platformy pro sjednocení křesťanských denominací a ve své vlastní osobě reprezentuje most mezi katolictvím a pravoslavím.

Po druhé světové válce vyšel dne 24. dubna 1946 časopis *Vyšehrad*, který celé číslo zasvětil překladům úryvků ze Solovjovových děl a několika velmi podnětným úvahám o jeho odkazu. Číslo se otevírá překladem ze Solovjovových *Z Nedělních a velikonočních listů* v úvaze o vzkříšení Krista, což je téma, ke kterému se číslo ještě navrácí v překladu listu, který Solovjov psal šest dní (28. července až 2. srpna) a který adresoval Tolstému, aby v něm podnítil dialog nad touto bazální skutečností křesťanské víry.⁸⁸

Z dalších překladů jsou vybrány tyto úryvky: *O poctivé nevěře*, *Nadčlověk*, *Východní otázka* (*Z Nedělních a velikonočních listů*), *Smysl vesmíru a Ježíš Kristus*, *O Církvi*, *O křesťanském státě a společnosti* (*Duchovní základy života*), *Skála Církve*, *Pravé pravoslaví ruského lidu a nepravé pravoslaví protikatolických bohoslovců* (*Rusko a Universální Církev*); z básní: *Poblíž Troady*, *Příteli můj*, *Znamení*, *Ex*

⁸⁷ Srov. POŘÍZKA, V. *Solovjev a Církev. Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa*, op. cit., s. 73-108.

⁸⁸ Srov. *Vyšehrad*, op. cit., s. 1-2 a 11-14.

Oriente Lux, Oko věčnosti, Sajma v zimě, Noc na Boží narození, Ó země vládkyně!; z listů Solovjova: Aksakovovi, Strossmayerovi, Tavernierovi.

Již názvy kapitol naznačují širokou paletu rozebíraných témat, která jsou doplněna úvahami autorů, které Solovjov inspiroval a podnítil k hlubší reflexi nad realitou. Redemptorista Ivan Mastyl'ak, který byl mimochodem v 50. letech 20. století odsouzený za svoji víru na doživotí, sleduje význam Solovjova⁸⁹ a oceňuje jeho vizi *kosmického křesťana*, některé básně jakožto perly sofiánské mystiky, velikost Solovjovova filosofického systému a pojetí všeobecné Církve. Ivan Izbavlenský krátce komentuje list Solovjova Tolstému a shrnuje složitost vztahů a rozličnost vnímání křesťanství těchto dvou bojovníků za Boží Království na Rusi.⁹⁰ Romin-Petrov sleduje cestu Solovjova ke katolické církvi, kdy se opírá o důkazy Solovjovovy katolické periody jeho života, které vztahuje na jeho přestup uniatství - nereflektuje více závěrečnou etapu Solovjova, která je spíše než čistě uniatskou, plně ekumenickou.⁹¹ Církevní tematiky se dotýká i Antonín Salajka a sleduje prvotní Solovjovův zápal pro pravoslaví, vtělení Syna Božího a organickou vizi boholidské podstaty Církve, aby se jeho negativní postoj proměnil v ekumenický a katolický - článek je na rozdíl od předešlého autora napsán s větším pochopením pro Solovjovovu identitu křesťana nerozdělené Církve Krista.⁹² Josef Vašice se zabývá životem a dílen Čaadajeva, kterého považuje za Solovjovova

⁸⁹ Srov. *Vyšehrad, op. cit.*, s. 4-7.

⁹⁰ Srov. *Tamtéž*, s. 11-12.

⁹¹ Srov. *Tamtéž*, s. 20-23.

⁹² Srov. *Tamtéž*, s. 26-28.

předchůdce.⁹³ Josef Myslivec poukazuje na Solovjovovu kritiku Moskvy jakožto Třetího Říma.⁹⁴ Ivan Marianov sleduje národnostní otázku u Solovjova.⁹⁵ František Jemelka publikoval dva příspěvky o Solovjovově pojetí „Bohočelověčestva“ a kořenech řeckého rozkolu.⁹⁶ Zdařilá studie o intelektuálních proudech na Rusi období Solovjovova zrání je z pera Nikolaje Berďajeva.⁹⁷ Alexander Heidler si všímal fenoménu scholastického bohosloví a před uvedenými překlady Solovjovových básní svou úvahu o Solovjovovi jako o filosofovi a básníku rozepsal Miloš Matula, který v jeho básnické tvorbě oceňoval důraz na filosofický smysl veršů. Matula objektivně uznával, že Solovjov nedosahoval ruských básnických velikánů jako byl Puškin, ale nalézal u něho filosofického ducha, ve kterém myšlenka *„nezůstává v přízemní oblasti pouhé rozumové spekulace, nýbrž se povznáší do volných výšin letem básnického ducha nadšení“*.⁹⁸ Martin Antoš zase vyzdvihoval Solovjovovo vřazení antropologie do křesťanské kosmogonie.⁹⁹

Pro Solovjovovské badatele bude neocenitelným přínosem závěr studie *Vyšehradu*, kde je velmi pečlivě představen životopis Solovjovův v datech, výbor ze solovjovovské bibliografie, jakož i velmi precizní chronologické shrnutí všech dostupných článků o

⁹³ Srov. *Vyšehrad*, op. cit., s. 28-31.

⁹⁴ Srov. *Tamtéž*, s. 34-36.

⁹⁵ Srov. *Tamtéž*, s. 36-39.

⁹⁶ Srov. *Tamtéž*, s. 40-42 a 52-53.

⁹⁷ Srov. *Tamtéž*, s. 44-46.

⁹⁸ *Tamtéž*, s. 49.

⁹⁹ Srov. *Tamtéž*, s. 55-58.

Solovjovovi v českém písemnictví - z pečlivé ruky Anny Teskové.¹⁰⁰

Již názvy článků naznačily, jak široké spektrum témat pro reflexi se vlivem myšlenek Vladimíra Solovjova objevilo v českém prostředí. Ne vždy byly objektivně pochopeny, což ale velmi zajímavě vykresluje odlišné duchovní, intelektuální a kulturní vnímání historické reality doby, ve které zmínění autoři žili a která formovala jejich teologicko-filosofický pohled na svět. Přesto se mnozí z těchto autorů snažili o velmi poctivé úvahy nad Solovjovovými postoji v nejrůznějších otázkách lidského poznání. Solovjov otevíral jejich mysl a srdce novým horizontům vědění a představoval pro ně mnohdy vzdálený myšlenkový svět, který je dokázal velmi obohatit. Určité napětí mezi subjektivním setkáním těchto dvou světů bylo velmi plodné a vytvořilo dobré podmínky pro objevování komplexity všejediné pravdy. Mnohé z těchto příspěvků budou v průběhu této studie reflektovány.

1.4. RENESANCE SOLOVJOVOVSKÝCH BĀDÁNÍ

Život a dílo Vladimíra Solovjova je v současnosti velmi zpracovávaným tématem také ruskými intelektuály. Po změně režimu v bývalém Sovětském svazu a oživení pravoslavné církve hledají současní ruští myslitelé duchovní a intelektuální kořeny. To ovšem neznamená, že by v Sovětském svazu Solovjova nereflektovali, byl však označen jako idealista, fideista a ne-marxista.¹⁰¹

¹⁰⁰ Srov. Vyšehrad, op. cit., s. 58-62.

¹⁰¹ Srov. LOSEV, A. Vl. Solov'jěv, Moskva: Mysl, 1994, s. 3.

Již v roce 1988 byly vydány sebrané spisy Vladimíra Solovjova pod titulem *В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах* [*V. S. Solovjov. Díla ve dvou svazcích*]¹⁰², které bylo původně publikováno v Sankt-Petěrburgu mezi lety 1911 a 1914 a posléze znovu vytištěno za železnou oponou v Bruselu v letech 1966-1970.¹⁰³

Ke 100. výročí Solovjovova úmrtí vyšla v Sankt-Petěrburgu další monumentální dvoudílná antologie *Владимир Соловьев: Pro et contra* [*Vladimír Solovjov: Pro et contra*]¹⁰⁴. První část obsahuje úryvky ze Solovjovových dopisů, svědectví a pamětí; druhá se věnuje menším studiím o Solovjovovi, které reflektují jeho osobnost (Solovjov, Andrejev, Losskij, Rozanov aj.), dále spisům kritickým a polemickým (zejména autorů Rozanova, Berďajeva, Kozlova, Leont'jeva, Trubeckého, Fedotova, Šestova aj.) a výsledky částených bádání (Bulgakov, Ivanov, Losev, Losskij, Radlov, Florovskij, Merežkovskij, Fank aj.).

Jedním z významných filosofů ruského intelektuálního života 20. století zabývajících se Vladimírem Solovjovem byl Alexej Losev, jenž vydal kratší pojednání *Вл. Соловьев* [*Vl. Solovjov*]¹⁰⁵ s biografickými rysy a podrobnou studií *Владимир Соловьев и это время* [*Vladimír Solovjov a jeho*

¹⁰² LOSEV, A. (ed.), *Vladimír Sergejevič Solov'jev, Sočinenija v dvuch tomach*, Moskva: Mysl, 1988 - dále jen *Sočinenija*, I. nebo II.

¹⁰³ *Sobranije sočinenij Vladimira Sergejeviča Solov'jeva*, 14 svazků, Bruxelles: Žizn' s Bogom, 1966-1970.

¹⁰⁴ BOJKOV, V.; BULYČEV, J. (ed.), *Vladimír Solov'jev: Pro et Contra*, 1. svazek, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 2000; BOJKOV, V.; BULYČEV, J. (ed.), *Vladimír Solov'jev: Pro et Contra*, 2. svazek, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 2000 - dále jen *Pro et contra*, I. nebo II.

¹⁰⁵ LOSEV, A. *Vl. Solov'jev*, Moskva: Mysl, 1994.

doba]¹⁰⁶. Poslední jmenovaná kniha je velmi detailním zpracováním nejrůznějších aspektů tvorby Solovjova, ve kterém převládá velmi podrobné a systematické zpracování jednotlivých témat.

Z dalších děl uveďme alespoň sborník *Владимир Соловьев и культура Серебряного века* [Vladimír Solovjov a kultura Strříbrného věku]¹⁰⁷, dílo Leonyda a Taťany Sytěnko *Владимир Соловьев в преемственности философской мысли* [Vladimír Solovjov v kontinuitě filosofického myšlení]¹⁰⁸, a studie Viktorie Kravčenko *Владимир Соловьев и София* [Vladimír Solovjov a Sofie]¹⁰⁹.

Přístup východních pravoslavných autorů ke studiu Solovjovova života je většinou spojen se zkoumáním autenticity jeho mystických zkušeností a s debatami o jeho postojích týkajících se křesťanského pravověří a příslušnosti k Církvi.

Evropští odborníci v Solovjovově nauce hledají spíše pro ně aktuálnější aspekt jeho tvorby, tedy jednotící prvky pro budování společného evropského prostoru, ideové syntézy Východu a Západu. Důležitý je projekt *European University Studies* s názvem *History, Sophia and the Russian Nation* [Historie, Sofie a Ruský národ]¹¹⁰ od Mannon de Courten. Práce se zabývá Solovjovovými interpretacemi

¹⁰⁶ LOSEV, A. *Vladimír Solov'jev i jeho vremja*, Moskva: Molodaja guardia, 2000.

¹⁰⁷ TACHO-GODI, A. (ed.), *Vladimír Solov'jev i kul'tura Serebrjanogo veka*, Moskva: Nauka, 2005.

¹⁰⁸ SYTĚNKO, L; SYTĚNKO, T. *Vladimír Solov'jev v preemstvennosti filosofskoj mysli*, Kazaň: „Eks-press-pljus, 2005.

¹⁰⁹ KRAVČENKO, V. *Vladimír Solov'jev i Sofija*, Moskva: Agraf, 2006.

¹¹⁰ COURTEN, M. *History, Sophia and the Russian Nation*, Bern: Peter Lang AG, 2004.

historického vývoje v jeho třech akcentech: teologie historie, filosofie historie a sociologie historie. Zejména poslední uvedená část se dotýká tématu kosmologické vize všejednoty v souvislosti s historickým vývojem.

Zájem o teze Solovjova týkající se evropské integrace dokazuje i sborník příspěvků z konference s názvem *Vladimir Solov'ev: „Filosofo“ o „profeta“ di una nuova Europa?* [*Vladimír Solovjov: „Filosof“, nebo „prorok“ nové Evropy?*]¹¹¹, na které vystoupili současní evropští myslitelé zabývající se odkazem Solovjova (Poupard, Ventimiglia, Bosco, Dell'Asta, Tenace, de Lauer, Artura, Buzzi, Chiappini).

Po sametové revoluci vyšel v České republice zdařilý překlad Solovjovova posledního díla pod názvem *Tři rozhovory*¹¹² s edičními poznámkami a doslovem Františky Sokolové. Nakladatelství *Votobia* vydalo výběr ze Solovjovova díla pod souhrnným názvem *Idea nadčlověka*.¹¹³ Stručné uvedení do studia Solovjova od Micheliny Tenace vyšlo u nakladatelství *Refugium*¹¹⁴, které nadále vydává souborné dílo Solovjova¹¹⁵ s recenzemi a předmluvami Pavla

¹¹¹ TOMBOLINI, A. (ed.), *Vladimir Solov'ev: „Filosofo“ o „profeta“ di una nuova Europa?*, Lúgano: EUPRESS FTL, 2004.

¹¹² SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, Praha: Zvon, 1997 - v práci bude citováno z tohoto zdařilého překladu Františky Sokolové.

¹¹³ SOLOVJOV, V. *Idea nadčlověka*, Olomouc: Votobia, 1997.

¹¹⁴ TENACE, M. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*; vydáno společně s: SOLOVJOV, V. *Krása v přírodě, Obecný smysl umění, Smysl lásky*, Velehrad: Refugium, 2000.

¹¹⁵ V nakladatelství Refugium (Velehrad) zatím vyšly následující překlady Solov'jevových děl: *Duchovní základy života* (1996); *Legenda o Antikristu* (1996); *Krása v přírodě, Obecný smysl umění, Smysl lásky* - společně s TENACE, M. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova* (2000); *Krise západní filozofie* (2001); *Filosofické základy komplexního vědění* (2001); *Ospravedlnění dobra* (2002); *Čtení o bohodivství* (2000); *Kritika abstraktních principů* (2003); *Teoretická filozofie* (2006); *Sebrané spisy I.* (2007).

Ambrose a Michala Altrichtra, ovšem kvalita překladů je v očích odborné veřejnosti přijímána diskutabilně.

V rámci *Studijních textů Centra Aletti* vyšel v roce 2001 sborník příspěvků s názvem *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*¹¹⁶ (s příspěvky těchto autorů: Ambros, Górka, Grib, Komorovský, Lebrecque, Novotný, Petshuk, Pugačev, Sutton, Tenace, Žust). Všimněme si článků dvou českých autorů uvedeného sborníku: Pavla Ambrose a Jiřího Novotného.

Pavel Ambros ve článku *Dnešní cesty k Vladimíru Solovjovovi*¹¹⁷ precizně představuje osobnost a dílo Vladimíra Solovjova, kde kromě uvedení bibliografických faktů včleňuje Solovjova do myšlenkových proudů jeho doby, zejména krize identity ruského národa plynoucí z krize praktického křesťanského života. Ambros podtrhuje: „Poselstvím jeho díla dnešku je právě tato jednota dějinného a současného: Velká důvěra v možnost jednoty myšlení a víry napříč dějinami.“¹¹⁸

Zmíněný autor dále napsal předmluvy k českému vydání Solovjovových děl *Duchovní základy života, Čtení o bohidství, Vybrané stati I.* Ve všech předmluvách představuje osobnost a dílo Solovjova se specifickým důrazem na tematiku právě vydaného díla. V předmluvě k posledně jmenovanému s názvem *Demonstratio religiosa a*

¹¹⁶ AMBROS, P. (ed.), *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*, Velehrad: Centrum Aletti, 2001.

¹¹⁷ AMBROS, P. *Dnešní cesty k Vladimíru Solovjovovi*, in: *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*, op. cit., s. 18.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 18.

*demonstratio christiana Vladimíra Solovjova*¹¹⁹ zařazuje dílo do kontextu historického vývoje vztahu křesťanství k mimokřesťanským náboženstvím, rozvoje religionistiky a teologie náboženství. V závěru vyzdvihuje jako inspirativní nové promyšlení role mimokřesťanských náboženství očima Solovjova.

Taktéž Jiří Novotný v článku *Vladimír Sergejevič Solovjov (1853-1900)*¹²⁰ představuje myšlenkové proudy, které formovaly Solovjova, přičemž hledí na jeho nauku kritickým pohledem: uvádí kontrast v metodologii, ve které na jednu stranu je vše podřízeno náboženskému pohledu a přitom spíše pomocí filosofie Solovjov objevuje víru Otců; kontrasty nachází v panteistických a dualistických pozicích Solovjovových tezí; pojmání bohoodství je podle mínění Novotného „zbavené“ křesťanství; problematická je též antropologie ve vztahu ke kosmologii apod. Přínos Solovjova vidí Novotný v boji proti „nepřátelství“ ruské inteligence k Církvi.

Michal Altrichter v předmluvě k dílu *Kritika abstraktních principů s názvem Kultura pojmové námahy a abstrakce bez vztahovosti*¹²¹ shrnuje základní ideu tohoto díla, a to hledání vztahu mezi pojmem a abstrakcí. Rozlišuje tři (vývojové) stupně: 1. u sofistů idea převýšila vnitřní obsah; 2. scholastika neměla trpělivost z nelogičnosti druhých a neuměla dávkovat vztahovost sdělované pravdy; 3. *duchovní noblesnost hodnot*, kde úsilí „o kultivovanou abstrakci

¹¹⁹ AMBROS, P. *Demonstratio religiosa a demonstratio christiana Vladimíra Solovjova*, in: SOLOVJOV, V. *Vybrané stati I.*, Velehrad: Refugium, s. 5-23.

¹²⁰ *Tamtéž*, s. 46-57.

¹²¹ ALTRICHTER, M. *Kultura pojmové námahy a abstrakce bez vztahovosti*, in: SOLOVJOV, V. *Kritika abstraktních principů*, Velehrad: Refugium, s. 5-11.

neumenšuje růst Ducha, neboť námaha v pojmech je podřízena tajemství vztahu k osobě".¹²²

K Solovjovově dílu *Filosofické základy komplexního vědění* napsal Michal Altrichter předmluvu s názvem *Sofia zjednává jednotu od „lidského“ k „boholidskému“*.¹²³ Kromě představení základních idejí díla si všiml i porovnání Masaryka a Solovjova.

„Viděno „českým okem“, má společná témata s Masarykem. Oba jsou odkázáni hodnotit Augusta Comta. Zaujímají rovněž opačná stanoviska vzhledem k Tolstému. Masaryk dává své otázce sociální duchovní charakter (jakoby přísadu) ex post, Solovjovovi sociální filosofie z duchovního charakteru právě vychází, tedy přirozeně plyne. U Masaryka jde o akumulaci, součet hodnot (aby se vyhnul panteismu, je poplatný scientifikalismu stávajícího pozitivizmu – nepřerost však do universálního myšlení), pro Solovjova jde o duchovní celek, který znamená aktivitu Boha směrem k nám – jde mu o všejednotu charakteru mystického. Naše myšlení neruší, a Bůh v nás prodlévá.“¹²⁴

Solovjovova díla *Kritika abstraktních principů* si všímá též Jakub Kalenský v článku *Solovjovova kritika západní filosofie*¹²⁵, a to ve sborníku edice *Russia Altera*, kde v závěru konstatuje: „Solovjov věnuje vážné úsilí rozboru

¹²² ALTRICHTER, M. *Kultura pojmové námahy a abstrakce bez vztahovosti*, in: SOLOVJOV, V. *Kritika abstraktních principů*, op. cit., s. 11.

¹²³ ALTRICHTER, M. *Sofia zjednává jednotu od „lidského“ k „boholidskému“*, in: SOLOVJOV, V. *Filosofické základy komplexního vědění*, Velehrad: Refugium, s. 5-13.

¹²⁴ Tamtéž, s. 8.

¹²⁵ KÁLENSKÝ, J. *Solovjovova kritika západní filosofie*, in: NYKL, H. (ed.), *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: vlivy a souvislosti*, Praha: nakladatelství Pavel Melvart, 2006, s. 155-171.

západní filosofie, aby nám dokázal, že se při daném pohledu na věc vůbec vážně brát nedá.“¹²⁶

V tomtéž sborníku publikoval autor této práce (Karel Sládek) článek o Solovjovovi s názvem *Sublimace erotu v mystice Věčného Ženství u Vladimíra Solovjova*¹²⁷, kterému předcházely jeho další studie o Solovjovovi.¹²⁸

Ladislav Hučko se Vladimíru Solovjovovi pečlivě věnoval ve své doktorandské práci s názvem *Antinomia e mediazione (Antinomie a prostřednictví)*.¹²⁹ Kromě představení Solovjovovy kosmogonické perspektivy, vysvětlení smyslu přítomnosti zla ve světě či uvedení do Solovjovova integrálního systému, si všímá též vztahu Solovjova s Dostojevského vizí světa a nastiňuje Solovjovovu sofiologii.

V nakladatelství Refugium dále vyšly *Dějiny ruské filosofie* Nikolaje Losského, které osobě Solovjova věnují nemalou pozornost.¹³⁰ Dílo Vladimíra Solovjova je hojně citováno též v knihách Tomáše Špidlíka.¹³¹

¹²⁶ KÁLENSKÝ, J. *Solovjovova kritika západní filosofie*, in: NYKL, H. (ed.), *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: vlivy a souvislosti*, op. cit., s. 171

¹²⁷ SLÁDEK, K. *Sublimace erotu v mystice Věčného Ženství u Vladimíra Solovjova*, in: *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: vlivy a souvislosti (sborník statí)*, op. cit., s. 173-185.

¹²⁸ SLÁDEK, K. *Kosmické aspekty svátostí v pojetí V. Solovjova*, in: *Teologické texty* 16, č. 4 (2005), s. 144-146; SLÁDEK, K. „*Duchovní a tvůrčí cesta Vladimíra Solovjova*, in: *Navýchod* 5, 3 (2005), s. 25-27; SLÁDEK, K. *Pohled na teorii evoluce očima Vladimíra Solovjova*, in: *Theologická revue* 76, 2 (2005), s. 180-187; SLÁDEK, K. *Sofiologie a Vladimír Solovjov*, in: *Teologické texty* 17, č. 3 (2006), s. 145-147.

¹²⁹ HUČKO, L. *Antinomia e mediazione, Indagine sulla prospettiva cosmologica di alcuni pensatori russi tra Ottocento e Novecento*, Roma: PUL, 2000 - vyšlo též privátně ve slovenském překladu.

¹³⁰ LOSSKIJ, N. *Dějiny ruské filosofie*, Velehrad: Refugium, 2004, s. 129-212.

¹³¹ Srov. ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea*, Velehrad: Refugium, 1994; ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu, Modlitba, II.*, Velehrad: Refugium, 1999; ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu, Systematická příručka, I.*, Velehrad:

Po stručném nástinu dosavadních studií bude následně představena osobnost a dílo Vladimíra Solovjova ve světle kosmické ideje všejednoty, na jejíž vnuknutí se Solovjov nejednou odvolává. Idea všejednoty se stala základem pro jím vytvářený obor „svobodná teosofie“, který je organickou syntézou výsledků vědy, filosofie a teologie. Práce se zaměří především na mystický a prorocký aspekt Solovjovova díla.

2. OSOBNOST A DÍLO VLADIMÍRA SOLOVJOVA VE SVĚTLE INTUICE KOSMICKÉ VŠEJEDNOTY

Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova budou v této analyzovány z perspektivy jeho mystické intuice kosmické všejednoty, která je sjednocujícím prvkem rozsáhlého teosofického systému. Přínosem studie bude též představení a zhodnocení reflexe českých autorů nad jednotlivými aspekty Solovjovovy tvorby. Studie je rozdělena do šesti kapitol, sledujících v chronologické posloupnosti jeho vývoj.

První kapitola uvede do Solovjovem nabyté mystické zkušenosti, která v něm vyvolala touhu po komplexním gnozeologickém poznání. Zahrnuje jeho první mystické setkání s Boží Sofií v dětství, následné odpadnutí a opětovný návrat k víře v Boha, další dvě mystická setkání s Boží Sofií během zahraniční cesty do Londýna a Káhiry. Pro toto období je charakteristické Solovjovovo sporné spirituální experimentování, hledání univerzálního náboženství a nových filosofických principů s evidentním sklonem k synkretismu. V závěru bude také naznačen jeho další vývoj a vlastní reinterpretace těchto mystických zážitků.

Druhá kapitola představí období jeho univerzitních studií, kdy začal sekundárně reflektovat zjevení Boží Sofie a vytvářet teoretické schéma pro souhrnný systém zahrnující veškeré lidské vědění. Základ tvoří hlubší pochopení hlavních principů všejednoty, ve kterých nechal

Bůh stvořit svět a vede ho v dialogickém vztahu mezi Slovem (Logos), Moudrostí (Sofia) a duší světa.

Další kapitoly nastíní rozpracování Solovjovova teosofického systému, který si v mládí vytyčil a k němuž se celý život vracel. Pro pochopení jeho názorů na podstatu světa je nutné si osvojit požadavek integrálního poznání. Solovjov se snažil nalézt novou organickou syntézu vědy (empirické poznání), filosofie (metafyzické poznání) a náboženství (poznání mystické). Nový integrující obor nazval „svobodnou teosofií“. Následné synoptické ztvárnění¹³², které Solovjov pro svou všezahrnující vědeckou disciplínu navrhl, všechny jeho aspekty lépe objasní:

	I. <i>Sféra tvorby</i>	II. <i>Sféra vědomostní</i>	III. <i>Sféra praktické činnosti</i>
Subjektivní základ:	cit	myšlení	vůle
Objektivní princip:	krása	pravda	obecné blaho
1. absolutní úroveň	mystika	teologie	duchovní společenství (církve)
2. formální úroveň	krásné umění	abstraktní filosofie	politická společnost (stát)
3. materiální úroveň	technické umění	pozitivní věda	ekonomická společnost (zemstvo)

Jak již bylo uvedeno v předmluvě, pro Stanislava Krátkého bylo Solovjovovo komplexní vědění optimistickým intelektuálním proroctvím pro vkročení do nové doby po druhé světové válce. Krátký v Solovjovově systému sice viděl možné chybné interpretace, ale podtrhoval kladný

¹³² *Sočinenija*, II., s. 153.*

přínos Solovjovova filosofického úsilí, ve kterém se snažil připravit dobu na přijetí těchto jeho principů.

„Synthetické názvosloví, ke kterému přichází Solovjev,“ píše Krátký, „je nám poněkud cizí a vzbuzuje v nás nedůvěru, zvláště pro svou příbuznost s pantheismem. Chápeme-li však nastíněný vývoj tří oborů (absolutního, formálního a materiálního) v projevení všelidského organismu ve světové historii, pochopíme, že synthetická terminologie má hluboké oprávnění [...] Pravý, integrální život umožní nám pak hlubší poznání a vnitřní pochopení absolutního jsoucna.“¹³³

Obdobnou inspirační hodnotu má jeho systém dodnes. Předložená studie proto zohlední vývoj základních atributů *pravdy, dobra a krásy* u Solovjovova myšlení.

Z uvedené tabulky je zřejmé, že se Solovjev vždy snažil sjednotit výsledky sféry tvorby (mystiky, krásného a technického umění), sféry vědomostní (teologie, filosofie a vědy) a konečně sféry praktické činnosti (církve, státu a ekonomie). Kapitoly budou proto rozděleny podle tří aspektů - *pravdy, dobra a lásky*, tedy atributů teosofického systému, které odpovídají třem složkám lidské osobnosti: *intelektu, vůli a citu*. Atribut *pravdy* vnímal Solovjev ve vztahu k otázkám ekleziologie, *dobra* k etickým principům a *lásky* v jejím nejhlubším smyslu.

Atribut *pravdy* v rovině vědění dovedl Solovjova k hledání náboženské pravdy o vývoji kosmu a o pokračování kosmogonického procesu v historickém vývoji. Pochopení

¹³³ KRÁTKÝ, S. *Červánky synthese, op. cit.*, s. 51-52.

„kosmického“ přelomu ve vtělení Bohočlověka Ježíše Krista umocnilo v Solovjovovi touhu po univerzálním a nerozděleném křesťanství v neviditelné Všeobecné Církvi.

Atribut *dobra* vyvolal v Solovjovovi vůli k odhalení realizace *dobra* v dějinách, a to etickým přemožením egoistických sklonů člověka a celé společnosti. S prorockou tendencí volal k obrácení a ukazoval na reálnou nutnost uskutečnění *dobra* na základě etických principů.

Atribut *krásy* odráží jeho kontemplaci krásy v přírodě, umění a smyslu lásky. U lásky pak vysvětluje pravý význam zamilovanosti a partnerských vztahů. Jeho pohled je výsledkem několika neopětovaných zamilování ke konkrétním ženám. Citová krize ho vždy posunula k hlubší reflexi nad smyslem lásky a zároveň v něm probudila touhu po setkání s Věčným Ženstvím, které neslo ráz proměnění jeho tělesné touhy v mystické zkušenosti.

Poslední kapitola se bude věnovat závěru Solovjovovy životní pouti, kdy opět odcestoval do Egypta, trpěl nemocemi a byl sužován neurotickými záchvaty, které interpretoval jako ďábelská pokušení. Tušil blížící se konec své pozemské pouti, a proto otevřel svůj pohled k eschatologickému završení dějin.

2.1. MYSTICKÁ SETKÁNÍ S BOŽÍ SOFÍÍ A HLEDÁNÍ UNIVERZÁLNÍHO NÁBOŽENSTVÍ

Většina životopisů, jež začínají zmínkou o narození Vladimíra Solovjova dne 16. ledna 1853 v Moskvě, ihned doplní informaci o jeho otci, kterým byl známý ruský historik Sergej Solovjov¹³⁴. Solovjovův otec se jakožto rektor Moskevské univerzity zapsal do ruského intelektuálního světa rozsáhlou knihou *История России с древнейших времен* [Dějiny Ruska od dávných časů] o 29 svazcích. Po mateřské linii byl Solovjov vzdáleným příbuzným Grigorije Skovorody, rusko-ukrajinského filosofa 18. století. Třetí osobností, která je zmiňována, je Solovjovův dědeček protojerej Michail, který ve svém vnukovi formoval smysl pro autentickou křesťanskou zbožnost.

Tito tři muži - archetypy historické, filosofické a náboženské kultury - jsou většinou jmenováni, aby podtrhli význam prostředí, ve kterém Solovjov vyrůstal. Mladý Vladimír byl i coby „syn“ své doby ovlivněn nejen vysokou vzdělaností v rodině, ale i atmosférou panující ve společnosti. Historicko-politickou situaci ve státě, filosofickém světě a církvi na Rusi první poloviny 19. století lze shrnout do následujících bodů:

1. Carské Rusko se v rovině politické nacházelo ve značném pohybu. Po vítězném konci napoleonských válek se podílelo na novém utváření Evropy, navazovalo politické vztahy s velmocemi jako Anglie, porazilo Turky a donutilo

¹³⁴ Srov. LOSEV, A. *Vladimir Solov'jov i jeho vremja*, op. cit., s. 11; COURTEN, M. *History, Sophia and Russian Nation*, op. cit., s. 31.

sultána uznat autonomii balkánských etnik. Ruský militantní postoj vedl k polskému povstání a problematické Kavkazské válce. Vliv Ruska na Evropu byl však silně omezen v padesátých letech, kdy byla ukončena pařížskou mírovou dohodou tragická Krymská válka.¹³⁵ Diskuse o smyslu válek a jejich role ve sjednocování světa byla v intelektuálních kruzích běžná, o čemž svědčí i reflexe Vladimíra Solovjova v díle *Ospravedlnění dobra* a zejména v dialozích mezi Dámou, Politikem, Generálem a Panem Z. v závěrečných *Třech rozhovorech*.

O uvolnění napjaté atmosféry se postaraly reformy cara Alexandra II., který zrušil nevolnictví, diskriminační omezení univerzit a tisku a udělil rozsáhlou amnestii politickým vězňům. Ruští studenti odcházeli studovat do Evropy a vraceli se ovlivnění novými myšlenkovými proudy, na které intelektuálně reagovali. Takovou reakcí byla i Solovjovova magisterská práce *Krize západní filosofie* a následná studijní cesta po Evropě. Společenský optimismus a klamné naděje v „pokrok“ postupně vyprchávaly a byly ukončeny atentátem na cara v roce 1881. Ten se stal osudným i pro akademickou dráhu Solovjova, který žádal milost pro carovrahy, jelikož trest smrti byl v rozporu s jeho křesťanským svědomím.

2. Jako hlavní intelektuální proudy na Rusi v 19. století jsou obvykle uváděny slavjanofilství, západnictví, pozitivismus, materialismus a nihilismus¹³⁶. Boris Jakovenko

¹³⁵ Podrobněji in: ŠVANKMAJER, M.; VEBER, V.; SLÁDEK, Z.; MOULIS, V. *Dějiny Ruska*, Praha: NLN, 1995; BIDLO, J. *Dějiny Ruska v devatenáctém století*, Praha: J. Otto, 1908; POKROVSKIJ, M. *Dějiny Ruska*, Praha: K. Borecký, 1930.

¹³⁶ Srov. LOSSKIJ, N. *Istorija rusckoj filosofii, op. cit.*, s. 491–493.

je dělí na z nich vycházející spiritualismus, materialismus, idealismus, realismus, kriticismus, positivismus a intuitivismus.¹³⁷ Solovjov během svého života prošel všemi těmito odvětvími filosofie a hledal jejich syntézu. Jakovenko ho označuje za racionálně-mystického spiritualistu¹³⁸, mysticko-dialektického idealistu¹³⁹ i realistu¹⁴⁰, stoupence etického kriticizmu¹⁴¹ a mysticko-dialektického intuitivismu¹⁴².

Ruská filosofická obroda studovaného období se nazývá „stříbrný věk“. Nikolaj Berďajev viděl „stříbrný věk“ ruské filosofie v návaznosti na renesanci filosofické kultury Evropy, zejména německého idealismu.

„Setkáváme se tu se základní zkušeností v dějinách ruského filosofického a theologického myšlení XIX. století. Všechno naše nejpůvodnější a tvůrčí myšlení vytvořilo se pod vlivem německého idealismu a romantismu, Schellinga a Hegela.“¹⁴³

Rozvoj ruského filosofického myšlení tedy podnítilo zejména šíření německého idealismu (Schelling, Hegel), se kterým se vyrovnávali zejména ruští slavjanofilové Ivan Kirejevskij a Alexej Chomjakov „na základě ruského chápání křesťanství“¹⁴⁴.

¹³⁷ JAKOVENKO, B. *Dějiny Ruské filosofie, op. cit.*, s. 543–557.

¹³⁸ *Tamtéž*, s. 544.

¹³⁹ *Tamtéž*, s. 548.

¹⁴⁰ *Tamtéž*, s. 550.

¹⁴¹ *Tamtéž*, s. 554.

¹⁴² *Tamtéž*, s. 556.

¹⁴³ BERĎAJEV, N. *Ruská náboženská filosofie XIX. století a romantická filosofie německá*, in: *Vyšehrad, op. cit.*, s. 44.

¹⁴⁴ LOSSKIJ, N. *Istorija ruskoj filosofii, op. cit.*, s. 10.*

Slavjanofilové se na rozdíl od západníků stavěli negativně k Evropě a katolictví. Vyzdvihovali roli Ruska a obraceli se k pravoslavným kořenům jakožto nejdokonalejší formě křesťanství. Oba proudy nikdy nestály vyhroceně proti sobě, ale někdy se i navzájem obohacovaly. Nikolaj Losskij k vlivu slavjanofilů na Solovjova poznamenal:

„Skutečně, úkol vypracovat křesťanský světonázor se v podstatě stal hlavním problémem celé ruské filosofie. Největší pokus najít jeho všestranné řešení náleží Vladimíru Solovjovovi. Již díla jeho mládí [...] dokazují, že šel cestou, kterou vytyčil Kirejevskij, tj. cestou překonání abstraktní racionality a získání poznání na základě naprosté jednoty všech lidských schopností.“¹⁴⁵

Solovjovův ideový odklon od výlučného slavjanofilství byl kriticky nahlížen nejen pro jeho kladnou analýzu katolictví, ale byl také obviňován, že jeho myšlenky již nejsou ani pravoslavné, ba ani křesťanské, jen filosoficko-idealistické. Berďajev se však Solovjova zastával, jelikož oprávněně upozornil na proměnu jeho idejí, ze kterých Solovjov vycházel.

„Je třeba ještě říci, že ruské náboženské myšlení XIX. století od Chomjakova po Solověva nepřekládalo do ruštiny německé ideality, Schellinga a Hegela, nýbrž tvůrčím procesem je přetvořilo a překonávalo, přecházelo od idealismu k realismu.“¹⁴⁶

¹⁴⁵ LOSSKIJ, N. *Istorija rusckoj filosofii*, op. cit., s. 28.*

¹⁴⁶ BERĎAJEV, N. *Ruská náboženská filosofie XIX. století a romantická filosofie německá*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 45.

Berďajev oceňoval Solovjova za jeho křesťanský humanismus, tedy za transformaci myšlení o člověku - jak se filosoficky rozvíjelo na Západě - do roviny křesťanské.

„V humanistickém procesu nových dějin působily i křesťanské síly, ale nebyly zjevné a poznatelné. Ruské náboženské myšlení to objevuje, zvláště však Vl. Solovjev v nauce o Bohočlověčenství.“¹⁴⁷

Z ruských myslitelů, kteří ovlivnili Solovjovovo myšlení, je nutné zmínit charismatickou osobnost Nikolaje Fjodorova, který křesťanství promýšlel na základě kosmických principů. Tomáš Špidlík k jeho „filosofii činnosti“ napsal:

„Tam je představa proměny světa člověkem úzce spojena s duchovním pokrokem lidské osobnosti. Samotná příroda se snaží v člověku najít svého Pána, a ne toho, kdo jí působí zlo. Křesťanství opravdu není pouze náboženstvím osobní spásy člověka; křesťanství hlásá nauku, která má důsledky sociální a vesmírné. Solovjovovi se představy Fjodorova zamlouvaly.“¹⁴⁸

Člověk by měl podle Fjodorových závěrů vstoupit na cestu syntézy teoretického a praktického rozumu, čímž by se stal kosmickou bytostí. Na základě překonání pudu egoismu se lidstvo jako celek dostane až k regulaci přírody a kosmu.¹⁴⁹

¹⁴⁷ BERĎAJEV, N. *Ruská náboženská filosofie XIX. století a romantická filosofie německá*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 46.

¹⁴⁸ ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea*, op. cit., s. 204.

¹⁴⁹ Srov. LOSSKIJ, N. *Istorija ruskoj filosofii*, op. cit., s. 86-94.

3. Ruská pravoslavná církev se po pádu Konstantinopole roku 1453 považovala za hlavní dědičku východní větve křesťanství a za „Třetí Řím“. Soužití mezi církví a státem zde bylo plně v rukou panovníka. Roku 1721 car Petr Veliký zrušil patriarchát a stal se tak hlavou církve. Reforma církve vždy přicházela „zdola“. Z klášterních okruhů začali značnou popularitu získávat „starci“, tj. duchovní rádci lidových mas. Z nich asi nejznámější byl světec Serafim Sarovský, který je často přirovnáván k svatému Františkovi z Assisi.¹⁵⁰ Rozšířilo se též „filokalické“ hnutí, související s rozpracováním psycho-somatické metody „modlitby srdce“ neboli „Ježíšovy modlitby“¹⁵¹. Spis *Filokalie* (antologie církevních Otců sestavená Nikodémem Hagioritou a Makarijem Korintským) v Rusku zdomácněl díky vlivu Paisije Veličkovského a jeho lidovému převyprávění s názvem *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу* [Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci]¹⁵². Nejvýznamnějším duchovním centrem se stal klášter Optina Pustyň. Roberto Morozzo della Rocca k tomuto fenoménu poznamenal:

„Optina je centrum mnišského života, cíl poutníků, kteří hledají duchovní radu, daný věhlasem svatosti některých jejich mnichů starců. Ale je také intelektuálním centrem patristické východní tradice a bylo navštěvováno mnohými ruskými mysliteli a

¹⁵⁰ Srov. ABRAMOV, A. *Serafin di Sarov*, in: GNAVI, M. (ed.), *Santità e carità tra Oriente e Occidente*, Milano: Leonardo International, 2004, s. 93-94.

¹⁵¹ Srov. ČEMUS, R. *Umění modlit se srdcem*, in: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, Velehrad: Refugium, 2001, s. 6-48.

¹⁵² Vyšlo též v češtině: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, op. cit., 2001.

spisovateli. Gogol, Dostojevskij, Solovjov, Rozanov se rádi odebírali do Optina, Kirejevskij a Leont'jev zde bydleli.“¹⁵³

Po tomto uvedení do hlavních duchovních, filosofických a politických proudů období Solovjovova života již budou představeny rané etapy jeho životní pouti. Po dětském mystickém zážitku setkání s Boží Sofií Solovjov odvrhl víru svých otců a zabloudil do vod ateismu, aby se postupnou - a nejednou trnitou - cestou navracel k Bohu, což vyvrcholilo ve druhém a třetím setkání s Boží Sofií.

2.1.1. PRVNÍ SETKÁNÍ S BOŽÍ SOFIÍ A ODKLON OD VÍRY OTCŮ

Solovjov již od dětství tíhl k duchovnímu zdokonalování. Na popud svých rodičů četl životopisy svatých a jeho náboženské cítění se projevovalo silným asketickým překonáváním těla. Když bylo Solovjovovi sedm let, přivedl ho dědeček k oltářní části chrámu a s vroucí modlitbou mu požehnal ke službě Bohu. Archetyp dědečka s jeho zbožností se ze Solovjovova podvědomí vynořil v jeho modelovém literárním ztvárnění mystického „starce Jana“¹⁵⁴ v *Legendě o Antikristu*, kterou končí dílo *Tři rozhovory*.

Již v deseti letech měl Solovjov první mystické vidění, které se potom ještě dvakrát opakovalo. Když byl odmítnut svou první láskou, odešel do chrámu. Naplněn zlostnými emocemi se zúčastnil slavení liturgie. Ponořil se do zpěvu cherubínů a v tom vše z vědomí zmizelo. Nedlouho před

¹⁵³ MOROZZO DELLA ROCCA, R. *Le chiese ortodosse*, Roma: Studium, 1997, s. 131.*

¹⁵⁴ Srov. MOČUL'SKIJ, K. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i učenije*, op. cit., s. 10.

smrtí, 26. - 29. září 1898, popsal nabytou mystickou zkušenost v básni *Tři setkání*, tedy setkání se Sofií v Moskvě, Londýně a Egyptě. Pro důležitost tohoto mystického textu uveďme část jeho překladu:

*A napoprvé - ó, jak to jen bylo dávno! -
třicet šest let již uplynulo,
jak znenadání pocítila dětská duše
úzkost lásky z neklidných smutných snů.*

*Mně devět let bylo, ona... jí devět též.
„Májový den byl v Moskvě“, jak pravil Fet.
Vyznal jsem se. Mlčení. Ó, Bože
mám soupeře. A přec! Dá mi odpověď.*

*Souboj! Souboj! Mše Nanebevstoupení.
Duše vře v toku vášnivých muk.
Světské... odložme... starosti -¹⁵⁵
Rozprostíral se, dozníval a dozněl zvuk.*

*Oltář otevřen... Ale kde je kněz, jáhen?
A kde je zástup modlících se lidí?
Vášní tok - zmizel náhle beze stop
Blankyt kol, blankyt v duši mé.*

*Prostoupilas zlatistým blankytem,
v ruce držíc kvítek nepozemských světů.
Stála jsi s úsměvem zářivým,
kynula mi a zahalila se závojem mlhavým.*

¹⁵⁵ Solovjov zde cituje tzv. „cherubínskou píseň“, která se zpívá během liturgie slovansko-byzantského obřadu: „Cherubíny tajemně představující a oživující Trojici trojsvatou píseň pějíce, všechny nyní světské odložme starosti! Abychom přijali Krále všech andělskými řády neviditelně se slávou provázaného. Aleluja, Aleluja, Aleluja.“

*A dětská láska cizí se mi stala,
Duše má - ke světským věcem je slepá...¹⁵⁶*

Báseň odhaluje Solovjovovo nitro se sklonem k emotivnímu jednání a žárlivosti, avšak též citlivé k působení slov modlitby, která otevírala Solovjovově dětské myslí transcendentní horizonty.

Prvotní zjevení ovšem Solovjova ve víře neutvrdilo, jelikož tři roky poté začala v jeho životě náboženská krize. Pilné studium filosofie v něm vyvolalo pochybnosti a pod vlivem své bouřlivé mladistvé povahy se rozešel s náboženstvím. Opět s jistou dávkou emotivnosti vyházel všechny ikony do zahrady, zavrhl katechismus a náboženskou praxi. Je otevřenou otázkou nakolik to byl radikální rozchod s křesťanstvím, nebo jen vzdor dospívajícího muže vůči náboženství otců a státu, kterým procházela nejedna ruská generace, jako například před ním Fjodor Dostojevskij¹⁵⁷ a po něm Nikolaj Losskij¹⁵⁸ či Nikolaj Berďajev. Mystická zkušenost z dětství zůstávala v latentní formě v jeho podvědomí.

Rychlá změna životních názorů dospívajícího Solovjova potvrzuje nestálost jeho ducha a rozumové hledání jistot. Toužil poznat vše a přelétal i do protichůdných postojů. Nejprve se nadchl pro materialismus a nihilismus. Stal se

¹⁵⁶ *Pro et Contra*, I., s. 70-71.*

¹⁵⁷ Srov. MOČULSKIJ, K. *Gogol', Solov'jev, Dostojevskij*, Moskva: Respublika, 1995, s. 273-282.

¹⁵⁸ Srov. MORNÁR, P. *Dielo Nikolaja O. Losského - prvý originálny plod autoafirmácie ruského ducha*, in: Losskij, N. *Filozofia intuitivismu*, Poprad: Christiana, 2000 s. 9-29.

dokonce stoupencem socialismu a komunismu, který zavrhl, když studoval anglické pozitivisty a následně německé idealisty. Stal se zaníceným obdivovatelem evolucionismu Charlese Darwina.

Intelektuální poctivost Solovjovova hledání univerzální pravdy, kdy se téměř pokaždé ztotožnil s každým filosofem, kterého četl, ho postupně odklonila od nihilismu a materialismu a přivedla ke spiritismu. Tento obrat shrnuje jeho přítel Lev Lopatin, se kterým později - právě kvůli Lopatinově spiritismu a pojetí Boha - vedl otevřené filosofické spory:

*„Díky Spinozovi se Bůh, přestože ve velmi abstraktní a naturalistické formě, poprvé navrátil do Solovjovova světónázoru. Později, s velkým entuziasmem četl Feuerbacha [...], seriózně se zabýval pracemi J. S. Milla [...] Zdá se, že díky Millovi V. S. Solovjov jasně poznal, že se v materialismu nenachází plné štěstí [...] Konečně, nauka Kanta a zejména Schopenhauera v Solovjovovi vyprovokovala hluboký přerod: Schopenhauer ho úplně uchvátil jako žádný jiný filosof potom i předtím. Bylo to období v Solovjovově životě - pravda, ač krátké - kdy od Schopenhauera přijímal vše, s jeho obecným pohledem i soukromými názory, s jeho neomezeným pesimismem a mlhavou nadějí na vykoupení z utrpení světa skrze ponoření se do nirvány [...] Částečně díky vlivu děl Ed. Hartmanna [...] došel k poznání nedostatečnosti spekulativního systému Schopenhauera [...], studuje systémy německých idealistů: Fichteho, Schellinga, Hegela“.*¹⁵⁹

¹⁵⁹ LOPATIN, L. *Filosofskoje mirosozercanije V. S. Solov'jěva*, in: *Pro et contra*, II., s. 791-793.*

2.1.2. SOLOVJOVŮV NÁVRAT K NÁBOŽENSKÉ VÍŘE

Solovjov studoval Přírodovědeckou a Historicko-filologickou fakultu Moskevské univerzity a jeden rok navštěvoval Moskevskou duchovní akademii v Trojicko-Sergijevské lávře.

O jeho duchovním rozhodování v akademii Sergijev Posad svědčí dopis platonické přítelkyni Jekatěrině Romanovové. Přestože zde žil jako poustevník, jeho neklidná duše se stále ubezpečovala, že není povolán zůstat v klášteře:

„Ty samozřejmě víš, že budu asi rok žít v duchovní akademii, abych se zabýval bohoslovím. Představují si, že bych se mohl stát mnichem a také o mně přemýšlejí jako o biskupovi. Nechme je, já jim to nerozmlouvám. Ale ty můžeš vědět, že se to vůbec nestane. Mnišství mělo dříve své vysoké postavení, ale teď přišel čas neodcházet od světa, ale jít do světa, abychom ho proměnili.“¹⁶⁰

Titul magistra filosofie obhájil roku 1874 prací *Krize západní filosofie (proti pozitivistům)*. Kriticky v ní pohlíží na soudobé spekulativní i empirické směry. Vývoj prý vyústí v nové univerzální řešení otázek, které byly dosud řešeny velmi jednostranně a tendenčně. V tomto díle se zabývá dějinami filosofického myšlení a svým osobitým způsobem se vypořádává s řadou filosofů, kteří ho na jeho cestě hledání nejvíce ovlivnili. Velmi se zamýšlí nad skutečností, ve které racionalismus (od Descarta k Hegelovi) a

¹⁶⁰ SOLOV'JĚV, S. Vladimir Solov'jev: *Žizn' i učenije*, op. cit., s. 66.*

empirismus (od Bacona k Millovi) splývá v jeho století v pesimistický, ateistický a egoistický pozitivismus. Důležitost tohoto díla spočívá v tom, že zde poprvé formuluje možnost sjednocení racionálního Západu a mystického Východu v nové filosofii. Solovjov magisterskou práci uzavřel (před dodatkem o pozitivismu, čímž symbolicky naznačil, jakou váhu pro něj tento filosofický směr má) následujícím konstatováním:

„A tak je zřejmé, že tyto poslední nevyhnutelné výsledky západního filosofického vývoje potvrzují ve formě racionálního poznání stejné pravdy, jaké ve formě víry a duchovní meditace potvrdila veliká teologická učení Východu (zčásti ve starověku, a zvláště v křesťanství). Takže nová filosofie s logickou dokonalostí západní formy usiluje o sjednocení plnosti obsahu duchovních meditací Východu. Tato filosofie se opírá z jedné strany o danost pozitivní vědy a z druhé si podává ruku s náboženstvím. Realizace univerzální syntézy vědy, filosofie a náboženství, jejíž první a ještě nedokonalé základy máme ve „filosofii nadvědomého“, by se měla stát nejvyšším cílem a definitivním výsledkem duševního vývoje.“¹⁶¹

V úvodní řeči při obhajobě magisterské práce mluvil Solovjov také o niterných hnutích, kterým člověk podléhá při studiu rozličných názorů na život. Nikolaj Losskij k tomu v *Dějínách ruské filosofie* napsal:

„V úvodní řeči před obhájením disertace se Solovjov vyjádřil v tom smyslu, že nevíra v Boha vede k prázdnotě duše a přivádí ji k sebevraždě. Je nepochybné, že to vše prožil sám Solovjov. Po

¹⁶¹ *Sočinenija*, II., s. 121-122.*

překonání náboženské krize Solovjov napsal v jednom z dopisů své sestřenici E. V. Romanovcové (z 31. prosince 1872), že racionalistická filosofie je tma, „smrt života“, ale že tato temnota podmiňuje počátek nového vnímání života, a to tehdy, když člověk dojde k přesvědčení o své „nicotnosti“, pak může přijít myšlenka, že „Bůh je vše“. Člověk dostane odpověď na své otázky jen v křesťanském učení, jehož základem je živý Bůh, a ne abstraktní úsudky rozumu.“¹⁶²

Solovjov se na intelektuální rovině vrátil k víře v Boha i díky poznání sklonů své vlastní vůle, která - jestliže sleduje do důsledku ateistické a racionalistické pozice - skončí u vlastního sebezničení. Východiskem z vlastních sebevražedných sklonů bylo podle jeho nového poznání správné uchopení vlastní nicoty a odevzdání se do vůle Boží.

Zájem o Solovjovův duchovní návrat k víře projevíli též čeští autoři. Obvykle chápou Solovjovovu cestu jako vzor pro lidi hledající. Pro Mastyl'aka je Solovjov „převozníkem“ pro tápající ve vodách materialismu.

„I když snad Solověv není vůdcem, jehož by si každý vhodně mohl zvoliti na cestě při postupu od pravdy k pravdě - až k hranicím konečného patření na absolutní Pravdu, jest nicméně jedinečným převozníkem anebo, chcete-li, i pontifikem v původním slova smyslu, stavitelem mostů pro ty, kteří zbloudili na břehu materialismu a positivismu a nemohou najíti přechodu na druhý břeh k duchovnímu a k Bohu, o němž jest psáno, že »Bůh jest duch...« (Jan 4,24).“¹⁶³

¹⁶² LOSSKIJ, N. *Istorija ruskoj filosofii, op. cit.*, s. 95.*

¹⁶³ MASTYL'AK, I. *Význam Vladimíra Solovjova, in: Vyšehrad, op. cit.*, s. 6.

Solovov měl během svého života veliké pochopení pro lidi hledající, neboť jejich poctivé otázky a pochybnosti o smyslu života během svého života sdílel. Tři roky před svou smrtí, 20. dubna 1897, na svátek svatého Tomáše Solovjov hájil oprávněnost hledání pravdy, pochybování i nevíru, která povede k hlubšímu pochopení smyslu věci.

„Dočasná, poctivá nevěra, než se získá konečné a plné přesvědčení o pravdě, nezasluhuje mravního odsouzení. Kristus neodsoudil Tomáše, nýbrž přesvědčil ho takovým způsobem, jakého on potřeboval. Lidé, kteří nepotřebují takový způsob a věří bez prozkoumání, nejsou snad lepší než Tomáš, nýbrž toliko šťastnější než on: Blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili.“¹⁶⁴

2.1.3. DRUHÉ A TŘETÍ MYSTICKÉ SETKÁNÍ S BOŽÍ SOFÍÍ

Solovjovovi však v této fázi chyběl jeden důležitý aspekt, bez kterého by nemohlo dojít k plnému obrácení. Sice již jeho intelekt a vůle hledaly východiska z beznaděje v transcendentní skutečnosti, nedošlo však u něj k autentickému náboženskému prožitku. Možná proto Solovjov intenzivně toužil zabývat se okultními vědami, magií, orientálními náboženstvími, mystickými středověkými proudy a kabalou.

Za tímto účelem odjel studovat do Londýna. Jeho pobyt tam je zahalen tajemstvím. Nevyjasněná zůstávají jeho spiritistická experimentování, která ho zřejmě zklamala. V dopise Vasiliji Fedorovovi Solovjov napsal:

¹⁶⁴ SOLOVJOV, V. *O poctivé nevěře*, přeložil Josef Luska, in: *Vyšehrad, op. cit.*, s. 8.

„Nějakou dobu jsem se seriózně zabýval spiritismem a měl jsem příležitost reálně se přesvědčit o mnoha jeho projevech; ale prakticky se zabývat tímto předmětem považuji za krajně škodlivé.“¹⁶⁵

V Londýnském muzeu studoval velmi podrobně kabalou a gnózi, dělal si výpisky s grafickými poznámkami. Sergej Solovjov dochoval jednu výstižnou modlitbu k Sofii, kterou podle textu jeho strýce buď někde opsal, nebo se inspiroval studovanými mystickými proudy. Zde je její část:

„Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, Ain-Soph, Jah, Soph-Jah, Nevyslovitelným, hrůzným a všemohoucím jménem zaklínám bohy, démony, lidi a všechno živé. Sjednoťte paprsek vaší síly, zablokujte původ vašeho chtění a zúčastněte se mé modlitby [...] Nejsvatější Boží Sofie, esenciální obraze krásy a sladkosti [...] Boha, světlé tělo věčnosti, duše světů a jediná královno všech duší, hlubino nevyslovitelného a požehnaného tvého prvního syna a milého Ježíše Krista, modlím se k tobě: sestup do hlubin duševní temnoty, naplň náš mrak svou září, ohněm své lásky roztav okovy naší duše, daruj nám světlo a vůli, zjev se nám ve viditelném a substanciálním obraze, sama se vtěl do nás a do světa, ustanov plnost věků, aby se propast dostala k hranici, a aby Bůh byl všechno ve všem.“¹⁶⁶

Solovjov tuto prosbu otevřel vzýváním Svaté Trojice, kterým začíná každé liturgické slavení. Kristus během liturgie znovu obnovuje padlé stvoření a narušený kosmos, proto Solovjov zmínil i všechny mocnosti. Přestože je to

¹⁶⁵ *Pro et contra*, I., s. 47.*

¹⁶⁶ SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev: Žizn' i učenije, op. cit., s. 97.**

jeho modlitba se sklony ke spiritismu (nicméně zde vyzývá padlé mocnosti a vše živé k obrácení), nechybí v ní kromě hlavní vzývané aktérky Sofie ani jméno Ježíše Krista a touha po brzkém eschatologickém završení. Sofie se nakonec Solovjovovi v Londýnském muzeu zjevila s konkrétním úkolem, jak znovu popsal v básni *Tři setkání*:

*A hle jednou - bylo to k podzimu -
jsem jí řekl: „Ó, Božství rozkvěte
ty zde, já cítím to - jak to, žes nezjevila
se mým očím od dětských let?“*

*A jakmile jsem jen pomyslel na toto slovo -
náhle zlatistým blankytem vše se naplnilo,
a přede mnou ona září znova
stejná je její tvář - stále stejná.*

*A ten okamžik stal se štěstím drahým,
duše má opět slepá je k věcem světským*

...

*Řekl jsem jí: „Tvá tvář zjevila se,
ale já celou tě chci spatřit...“*

...

„Do Egypta!“ vnitřní přikázal hlas.¹⁶⁷

Úryvek již svou slovní zásobou a použitými obraty (opět „zlatistý blankyt“ a odpoutání se od světských záležitostí, jak se zpívá v cherubínské písni) poukazuje na vztah londýnského zjevení k mystické zkušenosti z dětství, kterou prožil během liturgie. Do této chvíle nebyla tvář tajemné

¹⁶⁷ *Pro et Contra*, I., s. 72-73.*

ženy rozpoznána jako Sofie-Moudrost Boží, nyní ale dochází k novému uchopení zážitku, který měl Solovjov jako devítiletý při slavení liturgie. Motiv liturgie se skrývá jak v již citované „gnostické“ modlitbě k Sofii, tak v obou dosavadních zjeveních. Ve druhém zjevení je novým prvkem oslovení tajemné ženy, kterou „chce spatřit celou“, a dostává též konkrétní odpověď: „Do Egypta!“

Třetí zjevení, samozřejmě v Egyptě, zažil poté, co ho v poušti okradli beduíni a v noci za zvuku šakalů ležel na zemi. Náhle vnímal vesmír jako jeden živoucí celek:

*Na posvátné setkání já mezitím jsem čekal,
a hle - najednou, v nočním čase tichém,
jako vánek svým chladným dechem:*

„Já jsem v poušti - jdi tam za mnou“.

...

*A dlouho jsem ležel v děsivé dřímotě,
a hle, zavanulo: „Usni, můj nebohý příteli!“*

*A já jsem usnul; když probuzen jsem s jemností -
Dýchaly růžemi pozemský i nebeský kruh.*

*A v purpuru nebeského lesku
očima plným blankytného ohně
hleděla jsi ty, jak prvotní zář
kosmického dne stvoření.*

...

*A vše jsem viděl, a vše jen jedno bylo -
jen jeden obraz ženské krásy...*

*Nezměrné vstoupilo v rozměr jeho -
přede mnou, ve mně, jediná jen ty.*

Ó Světelná! Oklamán nejsem tebou:
v poušti jsem tě spatřil celou...¹⁶⁸

Solovjov spatřil toužebně hledanou Boží Sofii v její celistvosti. Odhalil jediný organický princip, který je smyslem veškerého dění, především jako kosmickou vsejednotu. Všechna svá pozdější tvrzení opíral o tuto mystickou zkušenost, přestože aspekty Boží Sofie také měly svůj vývoj. Vlivem těchto vizí pak v následujících letech zahrnul sofiologická bádání do svého integrujícího teosofického systému.

Boží Sofie v Solovjovově pojetí získávala různé aspekty, které do sebe zahrnovala - věrna principu vsejednoty. Zjevovala se tak v různých podobách literárně-uměleckého ztvárnění - od starořeckých mýtů, helénské i židovské moudrosti až došlo k jejímu naplnění v křesťanství, v její kristologické, ekleziologické a mariánské podobě.

Viktorija Kravčenko se v díle *Vladimír Solovjov a Sofie* zaměřila zejména na gnostický, kabalistický, alchymistický a renesanční ráz Sofie. Bohužel tím více centralizovala podobu Sofie do těchto aspektů (Sofie byla více Afroditou než Marií), aniž by brala vážně v potaz Solovjovo jasné stanovisko ve vyvrcholení všech předkřesťanských duchovních fází v křesťanství. Křesťanské Sofii věnuje jen závěrečnou malou kapitolu.¹⁶⁹ Přínosem studie Kravčenkové je však odhalení širokých a komplexních aspektů Sofie, která o sobě nechávala poznávat v lidských dějinách.

¹⁶⁸ *Pro et Contra*, I., s. 73-75.*

¹⁶⁹ Srov. KRAVČENKO, V. *Vladimír Solov'jev i Sofija*, op. cit. s. 31-345.

Ladislav Hučko o Solovjovově vztahu k Sofii velmi precizně shrnuje ve své doktorandské práci:

„Sofie na sebe bere různé tváře, každá je jí vlastní a každá z nich není schopna plně vyjádřit, co chce vyjádřit: věčné ženství ve světě, receptionní element, věčná milovaná-milovnice Boha, kvintesence světa, původní obraz Církve, Marie, nakonec rozšířené v reálném principu celého vykoupného stvoření: tato Sofie je „tajnou přítelkyní“ Solovjova, který se nikdy nedíval na věci než v jejím světle.“¹⁷⁰

Dva roky před smrtí, 8. března 1898, Solovjov složil báseň *Znamení*. Již z úvodních třech biblických citátů je zřejmé exegetické propojení textů a konkrétní role Marie zvěstované již Starým zákonem, dále v jejím pozemském životě ve slovech *Magnificat* a eschatologickém završení knihy *Zjevení*. Ženský aspekt Solovjovovy mystiky v ní získal silně mariánskou podobu.

ZNAMENÍ

„Semenó ženy rozdrťí hlavu hadu.“ (Gen. III.)

„Veliké věci učinil mi ten, jenž Mocný, jehož jméno je svaté.“ (Luk. I.)

„I ukázalo se znamení veliké na nebi: Žena, oděná sluncem, a měsíc pod nohama jejíma a na hlavě její koruna z dvanácti hvězd.“ (Apokal. XII.)

Jen jeden, navždy, jeden prapor nezachví se,

¹⁷⁰ HUČKO, L. *Antinomia e mediazione*, op. cit., s. 106.*

*byť padlo kolem vše - v tom chrámě usnuvším,
když pekelný blesk nad ním ve tmě dohřměl*

tiše -

jen jeden štít lne pevně k rozbořeným zdím!

*V úžase ospalém z nás každý k chrámu běžel -
Svatyně přeplněna kouřem dusivým,
tam mnohý zlomek stříbra vedle zlomku ležela
z potrhaných koberců se valil dým.*

*Jen jeden prapor zákona, jenž nemění se,
jak dříve mezi oblohou i zemí stál
a tentýž jas i Dívku z Nazareta tiše
i hada marný jed teď před ní poléval.¹⁷¹*

V básni se Solovjov opět vrací k tématice chrámu, kde měl jako dítě během slavení liturgie první zjevení Boží Sofie. Jestliže tenkrát ho Sofia po návalu žárlivosti uklidnila a pomohla mu uchopit vlastní intimní touhu po ženě - která se tím sublimovala do duchovní zkušenosti - nyní mu v pokročilém věku „Dívka z Nazaretu“ opět přináší pokoj do jeho rozervaného nitra, kterým zmítaly nepokoje, ďábelské vize a předtucha útisku Církve a válečných útrap budoucnosti.

V Solovjovově poslední povídce *Krátká legenda o Antikristu* je Sofie transformována do obrazu apokalyptické ženy, přičemž je ve vyprávěcím stylu opět zřejmá podobnost s básnickými vyjádřeními předchozí mystické zkušenosti.

¹⁷¹ SOLOVJOV, V. *Znamení*, přeložil Josef Jelen, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 33.

„Temnotu noci však pojednou prozářil zářivý paprsek a na nebi se ukázalo veliké znamení: žena oděná sluncem, měsíc pod nohama jejíma a na hlavě koruna z dvanácti hvězd. Zjevení po nějakou dobu zůstalo na místě a pak se tiše dalo do pohybu směrem k jihu.“¹⁷²

2.1.4. SOLOVJOVOVO ROZVEDENÍ SOFIOLOGIE A KOSMOLOGIE

Solovjovova interpretace mystického zážitku jakožto snubní setkání s Boží Sofií, která mu bytostně odhalila pramen poznání a kosmické všejednoty, není v křesťanské spiritualitě něčím ojedinělým.

Sofiologie jako nauka o moudrosti je starý vědní obor. Solovjov tak navázal na biblickou, patristickou, pravoslavnou i část reformační tradice, a proto je důležité tuto skutečnost blíže zohlednit:

1. *Biblická mudroslovná tradice*: Již v perském období s nástupem helénské kultury docházelo v židovských písmáckých školách k nové interpretaci Písma, k pronikání vlivu nových pohledů na svět. Mezi mudroslovné knihy Starého Zákona se počítají: Job, Žalmy, Přísloví, Kazatel, Píseň písní, Moudrost, Sirachovec.¹⁷³ Tak například úryvek z knihy Přísloví (kap. 8, 22-33) reflektuje preexistenci Moudrosti-Sofie před vším stvořením a její podíl na stvoření světa. Moudrost je pro všechny lidi, protože jí mají

¹⁷² SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 176.

¹⁷³ Přehled a exegeze mudroslovné literatury Starého Zákona viz.: RIZZI, G. *Leggere la Bibbia con la Tradizione*, Bologna: EDB, 1999; RAD, G. *La Sapienza in Israele*, Torino: Marietti, 1975; BONORA, A.; PRIOTTO, M. *Libri Sapienziali e altri scritti*, Logos 4, Torino: LDC Neumann, 1997; RENDTORFF, R. *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Torino: Claudiana, 1990.

naslouchat všichni „synové“ (Př 8,32), tedy nejen izraelský národ. Podle jejich rad nastupují lidé buď na cestu života, nebo smrti. Univerzalistický přístup, který je jistě novým pochopením vyvolenosti židovského národa, doplňuje tradiční zvěstování jedinečnosti jeruzalémského chrámu a kultu, o čemž svědčí část z mudroslovné knihy Sírachovec (24,1-22). Napětí mezi univerzalistickým přístupem a zvláštností křesťanství je vidět i u Solovjovova bádání. Solovjov ostatně svůj příklon k sofiologii sám hájí v sedmé lekci *Přednášek o Boholidství*:

„Mluvit o Sofii jako o substančním prvku Božství neznamená, z křesťanského hlediska, zavádět nové bohy. Idea Sofie v křesťanství existovala vždy, ba co více, byla tu ještě před křesťanstvím. Ve Starém Zákoně je celá kniha připisovaná Šalamounovi, nesoucí název Sofie. Jedná se o nekanonickou knihu, ale jak je známo, i v kanonické knize Přísloví se setkáváme s rozvojem této ideje o Sofii.“¹⁷⁴

2. *Patristická sofiologická tradice*: K nauce o Sofii se přihlásili patrističtí učenci z Alexandrijské školy, později i kapadočtí Otcové.¹⁷⁵ Stále více se propracovávalo trojiční učení o Bohu a role Slova-Logos a Moudrosti-Sofie při stvoření světa¹⁷⁶, což jsou témata, která ve svém

¹⁷⁴ SOLOV'JĚV, V. *Čteníja o Bogočelovečestvoe, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, Sankt-Peterburg: „Chudožestvennaja literatura“, 1994, s. 139.*

¹⁷⁵ Srov. HEILMANN, A.; KRAFT, H. *La teologia dei Padri. Testi dei padri latini, greci, orientali scelti e ordinati per temi*, I., Roma: Città Nuova, 1974; CLÉMENT, O. *Alle fonti con i padri. I mistici Christiani delle origini. Testi e commento*, Roma: Città Nuova, 1987; KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha: Oikúmené, 1997; KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, Praha: Oikúmené, 1999; ŠPIDLÍK, T. *Sofiologie sv. Basila - in: Od Sofie k New Age*, Velehrad: Centrum Aletti, 2001, s. 10-17.

¹⁷⁶ Srov. KELLY, J. *Early Christian Doctrines*, London: Adam & Black, 1977.

kosmogonickém systému reflektoval též Solovjov v díle *Přednášky o Boholidství*:

„Skutečně, vidíme, že první spekulace o Bohu a jeho vnitřním životě u křesťanských učitelů – u Justýna Filosofova, u Hippolyta, Klimenta Alexandrijského, a zvláště u Origena – obnovují základní pravdu Filóna a neoplatonismu, když představují v rozličných variacích stejné spekulativní téma – zjevení Boží všejedinosti.“¹⁷⁷

3. *Duch chrámů pravoslavné tradice*: Sofiologická biblická a patristická tradice se odrazila též v liturgickém kultu a uměleckém ztvárnění Boží Sofie na freskách a ikonách. Nejednen chrám byl zasvěcen právě Boží Sofii. Vincenc Pořízka k tomu shrnul závěr Trubeckého:

„Nejhlubší kořeny Solovjovova učení o Sofii jsou podle Trubeckého v náboženském ovzduší starých pravoslavných chrámů, jež lid ruský zasvěcoval svaté Sofii, esenciální Moudrosti Boží.“¹⁷⁸

4. *Proudy reformační tradice*: Jedním z protestanských filosofů, který se sofiologií zabýval (a jehož Solovjov často konfrontoval se svými vizemi), byl Jakub Böhme¹⁷⁹. Základem bylo pro něj mystické hledání v lidském nitru, kde duše zakouší věčnou pravdu a dává mu poznat tajemství řeči přírody. Ženský prvek těchto zjevení –

¹⁷⁷ SOLOV'JĚV, V. *Čtení o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichtovorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, op. cit., s. 107.*

¹⁷⁸ POŘÍZKA, V. *Solovjev a Církev. Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa*, op. cit., s. 85.

¹⁷⁹ Souborné dílo Böhmovy teosofie vyšlo in: BOEHME, J. *Sämtliche Schriften*, 11 svazků, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1955–1961; v češtině vyšlo: BÖHME, J. *Cesta ke Kristu, mystické traktáty konce věků*, Praha: Vyšehrad, 2003.

podobně jako u Solovjova - má charakter setkání nevěsty s ženichem. Solovjov sice zpočátku přijal i Böhmeho negativní postoj k historickému křesťanství, avšak následně ho opustil.

V raných spisech z Káhiry, vydaných souborně až po jeho smrti v díle *Sofie a další francouzské spisy*, Solovjov odhalil dialog, který zde se Sofií vedl. Kladou si s Boží Moudrostí navzájem otázky, při kterých Moudrost vysvětluje, zkouší ho a věcně odpovídá. Autor vede s Moudrostí u břehů Nilu tři rozhovory (označuje se jako *filosof*).

Hned v prvním dialogu klade Sofii-Moudrosti, jakožto Věčnému Ženství, otázky po smyslu křesťanství, významu jiných náboženství, po absolutním principu, kosmickém a historickém procesu apod. V tomto období byl Solovjov velmi kritický k historické formě křesťanství (katolictví a protestantství), což odráží celkovou atmosféru, která panoval mezi slavjanofily ve vztahu k „rozkládajícímu“ se Západu. Avšak ani „zkostrnatělé“ pravoslaví ho neuspokojovalo a Sofia ho vedla k poznání univerzálního náboženství, založeného nejen na pravém křesťanství, ale na syntéze moudrosti všech náboženství, filosofie a vědy.

*„Univerzální náboženství není jen pozitivní syntéza všech náboženství, ale rovněž syntéza náboženství, filosofie a vědy, jakož i sféry spirituální nebo obecně vnitřní se sférou vnější, s politickým a sociálním životem.“*¹⁸⁰

¹⁸⁰ Přeloženo z italské reedice: SOLOV'EV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo, op. cit.*, s. 22.*

Sofia poukazovala na absolutní princip společný všem. Nechtěla ale vytvářet nějaké nové univerzální pseudonáboženství, které by se znovu oddělovalo a vyvyšovalo nad druhé, naopak se snažila zachovat vše pozitivní v dosavadním poznání lidstva.

Když se Solovjova trochu provokativně zeptala, zda ji zná jen vnějškově, odpověděl mysticko-poetickým jazykem, kterým naznačil pronikání fenoménu a jsoucna v náboženské zkušenosti:

„Když se dívám do modři tvých očí, když slyším hudbu tvého hlasu, jsou to snad vnější fenomény zraku a sluchu, které vnímám? Proboha! Já znám tvé myšlenky a pocity, a skrze tvé myšlenky a pocity poznávám tvé vnitřní bytí.“¹⁸¹

Dílo je poznamenáno jistou formou synkretismu, ve kterém hledá pravé univerzální náboženství stojící na absolutním principu. Snaží se pochopit univerzální jednotu, která shrnuje své rozličné manifestace. Univerzální náboženství sjednocuje Východ, jenž ve svých nedokonalých náboženstvích upřednostňuje mnohost před jednotou, se Západem, který zvolil cestu opačnou.

V poměrně náročném metafyzickém textu Solovjov předkládá principy, se kterými bude celý život pracovat. Jeho vyjadřovací jazyk je místy filosoficky náročný, až nepřehledný, což odráží autorovu zatím nedokonalou snahu o logický popis nevystihnutelného náboženského prožitku.

¹⁸¹ SOLOV'EV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo, op. cit.*, s. 23.*

Slovy Sofie již v tomto pojednání z Káhiry naznačuje kosmický a historický proces. Vysvětluje s pečlivostí sobě vlastní vztahy mezi principy, do kterých zahrne i prvotní pád duše:

„Duše, jejíž aktivita spočívala ve vládnutí jak nad přirozeným intelektem, a to tak, že ho podřizovala Intelektu božskému (neboli Logu), tak nad kosmickým Duchem, který podřizovala Duchu božskému, Duše, jejíž přirozeností je jednota, je nyní bez této aktivity a ve stádiu proti své přirozenosti, rozdělena mezi slepou sílu kosmického Ducha a inteligentní sílu Demiurga.“¹⁸²

Duše kvůli své snaze ovládat magickou sílu bytí jen pro sebe padla do stádia utrpení a smrti. Vlastním egoismem se stala principem parciálním a exkluzivním, rozdělujícím, nenávisným a bojujícím, *„bellum omnium contra omnes“* (válkou všech proti všem), chaosem. Solovjov na boji Satana s Demiurgem zakládá kosmogonický proces. Demiurg chce vytlačit Satana do pasivní formy, čímž ale do pasivity přivádí i sám sebe. Je to také Demiurg, který rozděluje kosmického Ducha na množství kosmických a nebeských těles.

V pozdějším díle o etice *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)* Solovjov uvedené principy - již citovaného Demiurga nebo Satana - představuje v rámci nauky valentinské gnostické školy¹⁸³, jenž pro něj měla připravovat cestu ke Kristu. Jestliže je zprvu vnímá v ontologickém zúčastnění, později je fenomenologicky reflektuje právě

¹⁸² SOLOVĚV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo, op. cit., 1997, s. 101.**

¹⁸³ Srov. *Sočinenija, I., s. 137.*

jako přípravné principy pro poznání pravdy o Boholidství. Tento posun nepřímo poukazuje i na jeho duchovní vývoj - od ateisty přes dualistické gnostické systémy k pozdějšímu opětovnému přijetí křesťanství.

V dílech, které pojednávají o kosmologii, jako tomu bude v dílech *Přednášky o Boholidství* a zejména *Rusko a univerzální církev*, se již vůbec nevyskytují a nahrazuje je systematické rozpracování dialektických vztahů mezi *Slovem* (Logos), *Moudrostí* (Sofia) a *duší světa*.

Vztahy mezi těmito principy, zejména vztah mezi Sofií a duší světa, nejsou v prvotních dílech Solovjova zcela zřejmé. Pokud bychom pečlivě sledovali jeho vývoj, Solovjov se snažil vymanit z možných panteistických tendencí. Mnozí myslitelé ho následně z panteizmu obviňovali nebo ho za něj vyzdvihovali - záleželo na vlastním filosofickém pojetí daného autora.

V prvorepublikovém Československu hodnotil František Krejčí Solovjovovu kosmologickou vizi jen na základě jeho prvotního a ještě nejednoznačného hledání dialektiky svých principů - u kterého se bohužel zastavil a nesledoval jeho další vývoj. Bůh je Solovjovovi absolutní a oživující duch, tvůrčí myšlenka - Logos, ale Krejčí ho nechápe striktně v transcendentním slova smyslu, ale transcendentno-imanentně, tedy skrze vnitřní život čili *duši*.¹⁸⁴ Dochází zde k ztotožnění Solovjovova pojetí Boha jako Logos s *duší světa*. Krejčí však uznává egoistickou volbu duše, která se tím odděluje, tříští a způsobuje utrpení, ale z vlastní síly

¹⁸⁴ KREJČÍ, F. *Filosofie posledních let před válkou*, op. cit., s. 227.

„zbavuje trpící podstatu vesmíru (= duši vesmíru) zlé moci rozporu, ovládá je a rodí se z ní v různých způsobách.“¹⁸⁵

Jelikož Krejčí nijak nerozvinul pozdější Solovjovovu kosmologii založenou plně do rámce jeho sofiologie, záměrně vkročil do panteistické interpretace Solovjova. Bůh byl podle Krejčího v jistém smyslu totožný s duší světa, a to bez nutnosti prostředníka.

Solovjov však po vzoru pravoslavné tradice zachoval transcendentní rozměr Boha a zároveň uznával jeho projevy ve světě skrze své nestvořené energie, respektive analogicky k tomuto teologickému učení naznačoval možnou existenci dvojí Sofie: transcendentní Boží Sofie - Moudrosti na věčnosti jakožto prostředníka (demiurga) mezi Bohem a světem, přičemž u druhého typu stvořené Moudrosti dochází k její realizaci - postupné dějinné „vtělování“ - ve světě. Díky tomuto rozlišení, které Krejčí neuvedl, Solovjovův systém interpretoval chybně.

Nejednoznačnost vztahu Boží Sofie a *duše světa* ve smyslu vymezení prostřednictví mezi světem viditelným a neviditelným vnímal zpočátku též Vincenc Pořízka. *Duše světa* tak mohla naopak být ztotožněna se Sofií.

„Původní lidství, duše světa, představujíc realizaci božského principu,“ píše Pořízka v *Solovjev a Církev*, „jsouc jeho obrazem a podobenstvím, jest současně jedno i vše; zaujímá zprostředkující postavení mezi mnohostí živých bytostí, které

¹⁸⁵ KREJČÍ, F. *Filosofie posledních let před válkou*, op. cit., s. 228.

tvorí reálný obsah jejího života, a mezi absolutní jednotou Boha, která představuje ideální princip, normu tohoto života.“¹⁸⁶

Dále však Pořízka již mezi těmito principy jasně rozlišuje. Pro Solovjova byla v pozdějším dílech aktivním prostředníkem *Boží Sofie*, která se při součinnosti vůle *duše světa* podléhající stále více vlivu *Božského Logu* do *duše světa* „vtělovala“. Pořízka následně správněji vyvodil:

„Duše světa, pokud se dává určovati Božským Logem, jest lidství, božské lidství Kristovo, Sofie.“¹⁸⁷

Velmi zdařile shrnuje Solovjovovu kosmologii taktéž Masaryk.¹⁸⁸ Solovjova přirovnává k Origenovi, který se taktéž snažil smířit gnosi s křesťanskou pravověrností. Pro inspiraci *duše světa* si podle Masaryka Solovjov zašel k Schellingovi, Platónovi, snad k Giordano Brunovi.¹⁸⁹ Jejich pojetí si tak Solovjov přizpůsobil svému světonázoru.

„Světová duše Platonova je božská tvůrčí síla Solovjevova, která spojujíc všechny osamocené bytosti v celek vesmírný v lidském vědomí, dospívá k osvobození sama sebe; gnozeologie školy novoplatónské docela odpovídá mysticismu intuitivního realismu, a bohočlověčství jest jen jiný výraz pro plotinovskou emanaci.“¹⁹⁰

¹⁸⁶ POŘÍZKA, V. *Solovjev a Církev. Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa, op. cit., s. 10.*

¹⁸⁷ *Tamtéž, s. 10.*

¹⁸⁸ Srov. MASARYK, T. *Rusko a Evropa II., op. cit., s. 207.*

¹⁸⁹ *Tamtéž, s. 208.*

¹⁹⁰ *Tamtéž, s. 238.*

V posledním období Solovjovovi tvorby již Boží Sofie není prvotní gnosticko-kabalistickou zvěstovatelkou hypotetického a fiktivního univerzálního náboženství, ale „vtěluje“ se do trojí manifestace v Neposkvrněné Panně, Kristu a Všeobecné Církvi, čímž získává mariánský, kristologický a ekleziální rozměr:

„Lidstvo sjednocené v Bohu (ve Svaté Panně, v Kristu a v Církvi) je realizace esenciální Moudrosti [...] Vpravdě se jedná o jedinou a identickou substanční formu [...], která se odhalí ve třech manifestacích po sobě následujících a stálých, reálně odlišných, ale esenciálně nerozdělených, nazývajících se Maria ve své ženské osobnosti, Ježíš ve své mužské osobnosti a zachovává své vlastní jméno pro své totální a univerzální zjevení v dokonalé Církvi budoucnosti, Snoubence a Nevěště Božího Slova.“¹⁹¹ V závěru upozorňuje na citlivost specifické ruské zbožnosti vůči této pravdě a na její poslání ve zvěstování univerzální Církve: „Tak vedle individuálního lidského obrazu Božství – vedle Bohorodičky a Syna Božího – ruský národ znal a miloval pod jménem Svaté Sofie sociální ztělesnění Božství ve Všeobecné Církvi.“¹⁹²

Jistě nepřekvapí, že pod vlivem těchto zjevení Vladimír Solovjov bez větších problémů přijal dogma Prvního vatikánského koncilu o neposkvrněném početí Panny Marie.¹⁹³ V díle *Rusko a univerzální Církev* považuje Marii za hledaný ženský princip a nejednou ji nazývá „Neposkvrněná Panna“.

¹⁹¹ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Église universelle*, Paris: Deuxième Édition, 1889, s. 261.*

¹⁹² *Tamtéž*, s. 263.*

¹⁹³ *Tamtéž*, s. 262.*

Na základě čistě pojmových nejasností, které doprovázely Solovjovovu reflexi nad Sofií, Alexej Losev vyvozuje existenci dvou Sofií: jedna jako „materiálně-tělesná skutečnost samotného absolutna“ a druhá jakožto „celistvé ztělesnění Sofie, která se ale již nachází ve smyslovém těle“¹⁹⁴. V prvním pojetí je Sofie samotným Bohem, a pokud se v souvislosti s ní hovoří o Kristu, pak se jedná o Logos, který ještě není Bohočlověk, ale Logos před jeho historickou inkarnací. Druhá Sofie se již vztahuje k události vtělení a k rozvinutí církevních dogmat o Marii, Kristu a Církvi.

Z těchto Losevových dedukcí lze vyvodit závěr, že Solovjov se v Káhiře jakožto „filosof“ setkal s prvním typem Sofie, kosmickou všejednotou, která ho strhla k hledání univerzálních principů. Postupně ale otevřel své vnímání pro realitu druhé Sofie, pro její historickou realizaci ve vykupitelském aktu Ježíše Krista a vzniku Církve.

Solovjovova sofiologie se stala inspirací pro mnohé myslitele. Rozsáhlé meditaci nad ikonou Sofie se věnuje Vladimír Florenskij v díle *Столп и утверждение истины* [Sloup a opora pravdy].¹⁹⁵ Sergej Bulgakov v dílech *Агнец Божием* [Boží Beránek], *Утешител* [Utěšitel] и *Невеста Агнца* [Nevěsta Beránkova] rozvinul nauku o dvojí Sofii, nestvořené a stvořené, za což se mu dostalo odmítnutí ze strany ruské pravoslavné ortodoxie.¹⁹⁶

¹⁹⁴ LOSEV, A. *Vladimir Solov'jev i jeho vremja*, op. cit., s. 201.*

¹⁹⁵ Srov. FLORENSKIJ, P. *Stolp i utverždenije istiny*, Moskva: Izdatel'stvo AST, 2003, s. 262-316.

¹⁹⁶ Srov. S. N. Bulgakov: *Pro et contra* (sborník), Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 2003.

Zde uvedené principy Solovjovovy kosmologie vytvářejí kosmogonický rozvoj universa, kterým se bude zabývat též následující kapitola, a to ve vztahu k jeho antropologii.

2.2. UNIVERZITNÍ STUDIA A SYSTEMATIZACE

KOSMOGONICKO-ANTROPOLOGICKÉHO SYSTÉMU

Vladimír Solovjov po návratu z Egypta do Ruska krátce učil na univerzitě v Moskvě, ale kvůli rivalitě jeho odpůrců odešel do Petrohradu, kde doufal, že bude mít klid na akademickou práci. Zhruba v tomto období se spřátelil s Dostojevským a společně na týden navštívili známou poustevnu Optina Pustyň. Dostojevskij a Solovjov se od té chvíle vzájemně myšlenkově ovlivňovali a inspirovali. Solovjov již staršímu spisovateli vyprávěl o svém životním obratu a poznání nebezpečí ateismu, což se promítlo do zpracování postav *Bratří Karamazových*. Marina Kostalevská o tom píše:

„Vladimír Solovjov byl mezi hlavními postavami, které byly vtisknuty do stránek románu. Podle mnoha badatelů ho Dostojevskij vtělil do Aljoši Karamazova - v obraz, který byl velmi milý a blízký jeho srdci a který velmi chránil. Nicméně, podle slov Anny Dostojevské z roku 1881, „Fjodor Michailovič neviděl v osobě Vladimíra Solovjova Aljošu, ale Ivana Karamazova“. Tato „dvojitá příslušnost“ si nemusí striktně protiřečit [...] Dostojevskij jednoduše „bratrsky rozdělil“ Solovjovovy intelektuální a duchovní rysy mezi Ivana a Aljošu.“¹⁹⁷

Tento závěr potvrzuje teorii o Solovjovově temných pohnutkách, když jako ateista a nihilista dospěl svou intelektuální poctivostí k nutným sebevražedným sklonům.

¹⁹⁷ KOSTALEVSKY, M. *Dostojevsky and Soloviev*, Londýn: Yale University Press, 1997, s. 66.*

Pyšný Ivan Karamazov v románu coby model sílícího materialismu a anarchismu na Rusi nakonec sebevraždu spáchá. Pokorný Aljoša naopak tíhne k duchovnímu životu, což samozřejmě přineslo do jeho srdce i mnoho otázek a též krátké hledání své cesty v opuštění kláštera. Obě postavy se tak nachází v osobě Solovjova, v jeho obrácení od Ivanova intelektu k Aljošově srdci. Po smrti Dostojevského napsal k uctění památky na svého „duchovního otce“ *Tři promluvy na památku Dostojevského*.

Vztahem mezi Solovjovem a Dostojevským se zabýval Tomáš Masaryk v díle *Rusko a Evropa*, kde v části o Solovjovovi představuje charakteristicky Dostojevského jakožto proroka. Z řádků Tomáše Masaryka je cítit sympatie k intelektuálnímu úsilí obou z myslitelů, ale - snad kvůli katolické sympatii Solovjova - evidentně cítí větší spřízněnost se starším z nich.

„Solovjov byl i osobním přítelem Dostojevského,“ píše Masaryk, *„v roce 1878 navštívili oba klášter Optina pustýň; nápadné je, že se Solovjov nezmiňuje o Dostojevského poměru ke katolicismu; Solovjov ovšem vůbec nepochopil vlastní povahy Dostojevského.“*¹⁹⁸

Solovjov původně zamýšlel jako disertační práci dílo *Filosofické základy komplexního vědění*, které však nedokončil, jelikož se věnoval *Kritice abstraktních principů*. V nedokončeném díle ukazuje, jak lze vyjít z krize filosofie popsané v magisterské práci, a to uznáním duchovní dimenze.

¹⁹⁸ MASARYK, T. *Rusko a Evropa*, op. cit., s. 225.

V roce 1880 Solovjov obdržel titul doktor z filosofie za hodnotnou práci *Kritika abstraktních principů*, která také dále rozvíjí teze jeho magisterské práce. Představuje zde své závěry, ve kterých jsou abstraktní pojmy - jako izolované principy bez vztahu s osobou - ve svém konečném důsledku protikladné a nepravdivé. Je třeba nahlížet abstrakci v duchovním kontextu, která dbá na celek, všejednotu.

*„Abstraktní realismus [empirické poznání, pozn. autora] ve svém postupném vývoji dochází k závěru: všechno je jev. Abstraktní racionalismus ve svém postupném vývoji dochází k závěru: všechno je pojem. Když oba tyto názory dovedou své principy logicky do konce, musejí dospět ke stejnému zápornému výsledku, musejí dojít k holému nic.“*¹⁹⁹

Vnitřní povahu díla spatřuje Michal Altrichter právě ve hledání vztahu mezi pojmem a abstrakcí.

*„Vychází z antinomie, na jedné straně úsilí o zachování a obhájení kultury pojmového myšlení, na druhé však holedbání abstrakce, která si drží pravdu pro sebe jako pouhé sebeoznačení,“*²⁰⁰ a dodává Solovjovův závěr, *„Vše vychází ve vztahu s o/Osobou, která dává každé abstrakci komunikovatelnost, a tím životnost. Užívání abstrakce je záležitostí duchovního života, kdy filosof dbá o realitu Celku.“*²⁰¹

¹⁹⁹ Sočinenija, I., s. 681.*

²⁰⁰ ALTRICHTER, M. *Sofia zjednáva jednotu od „lidského“ k „boholidskému“*, in: SOLOVJOV, V. *Filosofické základy komplexního vědění, op. cit., s. 6.*

²⁰¹ Tamtéž, s. 9.

Solovjov se opětovně snažil připravit akademickou půdu na přijetí svých nových principů, které nahradí ty již existující, nedostatečné a blížící se ke svému konci. Konečnou syntézou je pozitivní všejednota života, vědění a tvorby, která se uskutečňuje konkrétními lidmi. Člověk podle Solovjova nemůže stát mimo poznání, ale musí mít mystický osobní vztah ke skutečnosti, kterou se snaží poznat a proměnit. Stejně tak smysl a směřování společnosti může být určováno jen náboženským principem, který je realizován církví vedenou *svobodnou teokracií*, jež slouží Božímu království. Základním předpokladem je poznání faktu, že *„člověk nebo lidstvo je bytost, která v sobě zahrnuje (v absolutním řádu) božskou ideu, tj. všejednotu neboli bezpodmínečnou plnost bytí, a která tuto ideu realizuje (v přirozeném řádu) v materiální přírodě prostřednictvím racionální svobody.“*²⁰²

V tomto díle dochází k podrobnému promýšlení všech aspektů veškerenstva pod zorným úhlem všejednoty. Pravda je zde prezentována jako jsoucno, jediné a všezahrnující - tedy všejediné jsoucno.²⁰³ Práce je obohacena velmi krásnými pasážemi o mystice:

„Jestliže my prožíváme nebo pocítujeme vnitřní jednotu všech předmětů, pak naše pocity, naše zkušenost nebudou pravdivé proto, že je to naše zkušenost nebo naše pocity nebo vůbec celková zkušenost sama o sobě [...] ale proto, že je to zkušenost určitého druhu, ve které prožíváme působení předmětu v jeho

²⁰² Citován český překlad Alana Černohouse, in: SOLOVJOV, V. *Kritika abstraktních principů*, Velehrad: Refugium, 2003, s. 235.

²⁰³ Srov. *Sočinenija*, I., s. 691.

pravdě nebo k němu máme reálný vztah, jsme s tímto pravdivým předmětem reálně spojeni.“²⁰⁴

Mystickým prvkem je myšlen prožitek celku čili kosmické všejednoty, která reálným vztahem propojuje člověkem vyjádřený pojem s darovanou pravdivou intuicí.

V Petrohradu Solovjov dostal možnost učit na vyšší ženské škole. Z těchto kurzů vyšly knižně *Přednášky o Boholidství*.²⁰⁵ Přednášky se tematicky téměř shodují s předešlou prací *Filosofické základy komplexního vědění*. Na počátku autor charakterizuje ztrátu paměti současníků, rozdělení náboženství a religiozity, lidská práva ovlivňovaná blahobytem. Po Francouzské revoluci, která za základ společenského řádu položila „*práva člověka na místo dřívějších práv božských*“²⁰⁶, se Západ pro Solovjova deklaroval jako nenáboženská společnost. Vzniklé vakuum náboženských principů nahradila ideologie pozitivismu a socialismu. Řešení vidí Solovjov ve vstupu do náboženství budoucnosti, pravého křesťanství postaveného na Kristu a vedeného *svobodnou teokracií*.

„Stará tradiční forma náboženství staví na víře v Boha, ale nedovádí tuto víru do konce. Současná nenáboženská civilizace vychází z víry v člověka, ale také ona zůstává nedůsledná – nedovádí svou víru do konce; do důsledku dovedené a do konce

²⁰⁴ *Sočinenija, I., s. 684.**

²⁰⁵ Do češtiny bylo přeloženo jako „Čtení o boholidství“, jednalo však o přednášky – in: SOLOVJOV, V. *Čtení o boholidství*, Velehrad: Refugium, 2000.

²⁰⁶ SOLOV'JĚV, V. *Čtenija o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, op. cit., s. 34.*

uskutečněné se obě tyto víry - víra v Boha a víra v člověka - setkávají v jediné úplné a celistvé pravdě boholidství.“²⁰⁷

V následujících podkapitolách budou specifikovány některé aspekty, které podle Solovjova vytváří universální pohled na jednotu lidského poznání - v jejím kosmogonickém, antropologickém a religiózním světle. Z již uvedených i následných analýz bude tak lépe vynikat Solovjovova snaha po systematickém propracování jeho teosofického systému.

2.2.1. SOLOVJOVOVA KOSMOGONICKÁ VIZE EVOLUCE UNIVERSA

Křesťanská *antropologie* je pro Solovjova neodmyslitelnou součástí kosmologie, kterou rozpracovával v druhé části knihy *Duchovní základy života*. Mnohé pasáže jsou téměř totožné s textem *Přednášek o Boholidství*, ve kterých (zejména v druhé části) začal představovat svou kosmologickou stavbu. Na rozdíl od tohoto díla, které se ještě vyznačuje filosofickou výpravností (jednalo se o přednášky) a až v posledních dvou kapitolách převažuje teologický akcent, převažuje v *Duchovních základech života* již zřetelný příklon k *systematické teologii*. Kosmologií se Solovjov bude zabývat též v poslední části knihy *Rusko a univerzální Církev*.

Vladimír Solovjov se s tendencemi tehdejšího vědeckého poznání, které redukovalo vše na empirický jev či racionální pojem, vyrovnal - jak již bylo uvedeno - ve

²⁰⁷ SOLOV'JĚV, V. *Čteníja o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichtovorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, op. cit., s. 55.*

své magisterské a následně disertační práci. Kritizoval nedostatečnost a prázdnotu směřování pozitivistické vědy, přičemž apeloval na přechod k náboženskému principu v oblasti poznání. Nezavrhoval ovšem a priori výsledky astronomie a vědy, naopak, zohlednil je ve společné syntéze s filosofickými a biblicko-teologickými představami svého teosofického systému. Vycházel z tradičního trojičního učení o Bohu.

Jak již bylo uvedeno, jako základ svého kosmologického bádání postavil následně uvedené živé ideje, které svým vzájemným působením tvoří kosmos: starozákonní *Sofia-Moudrost*, kterou židovský národ přijal z helénského prostředí; novozákonní *Logos-Slovo*, převzaté křesťany ze staré řecké filosofie; a gnosticko-křesťanskou *duši světa*, kterou zavedli již stoikové (u Solovjova je však pojatá jinak). Předpokládal hierarchicky uspořádané univerzum a dokázal využít jak biblické exegeze, tak filosofických úvah. Zařadil do systému zákony gravitace a setrvačnosti, kterým dal nový interpretační smysl. Oslovila ho kosmologická vize vykupitelské role Krista u Maxima Vyznavače a jako základ svého bádání postavil chalcedonské dogma (451) o božské a lidské přirozenosti Ježíše Krista. Při svých závěrech přikládal velký význam vlastním soukromým zjevením Boží Moudrosti.

Není zde možné rozebrat všechny zvláštnosti tohoto systému, proto bude demonstrována zejména metoda syntézy všejediného kosmického principu, ve kterém shrnuje vědu, filosofii a teologii.

Metafyzicko-filosofickou úvahu o Boží Trojici před aktem stvoření rozvádí Solovjov ve třetí části knihy *Rusko a univerzální Církev*. Začíná logickým důkazem o nutnosti tří hypostází v Bohu. Jak zde uvádí v návaznosti na učení novoplatoniků, každá živá bytost má nutně tři pozitivní druhy existence: reálnou existenci samotnou; vlastní jednání, kterým se manifestuje; následný návrat k sobě v sebereflexi. Před stvořením světa se monoteistický křesťanský Bůh musel - jelikož se nachází v dimenzi mimo čas a prostor - nutně vyskytovat ve svém trojičním vyjádření.

„Jestliže idea části předpokládá prostor, pak idea fáze předpokládá čas. Když vyloučíme tyto dvě formy stvořené přírody, jistě potvrdíme, že absolutní substance se skládá ze tří forem Božského bytí, a to nejen bez rozdělení, ale též vně posloupnosti. A to předpokládá v absolutní jednotě Božské substance tři odpovídající subjekty nebo-li tři hypostáze.“²⁰⁸

V takto filosoficky obhájené Trojici má každá hypostáze svá biblická jména: Otec, Syn a Duch svatý. Před stvořením světa též existovala Boží Moudrost - Sofie, o jejíž mystické zkušenosti bylo pojednáno v předchozí kapitole. Nezbyvá než doplnit Solovjovovu novou reflexi nad tímto fenoménem na základě exegeze starozákonních biblických textů, kterou cituje v hebrejštině. Zejména se zaměřil na knihu *Příslaví*, kde stojí:

²⁰⁸ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle, op. cit., s. 211.**

„Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než cokoli konal odedávna. Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země“ (Př. 8,22-23), a dále rozebírá text: „Byla jsem mu věrně po boku, byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála v každý čas. Hraji si na jeho pevné zemi; mé potěšení je být s lidskými syny.“ (v. 30.31).

A co se skrývá za tímto „hraním“? Solovjov pomalu vysvětluje potenciální principy, tj. boj potenciálního chaosu se Sofií, která ho přivádí k jednotě. Moudrost si hraje „před Bohem“, když zjevuje nekonečné množství možností všech existencí, které znovu sjednotí.

Po stvoření světa se v kosmu objevily dvě tendence: jednou je pád do mnohosti a chaosu, oddělenosti a izolovanosti; druhou je slepá tendence, snažící se z nejnižšího bodu o progresivní vývoj. Přítomnost různých tendencí v kosmu znamená nutně existenci úsilí, což předpokládá výskyt vůle. A vůle není myslitelná bez psychického subjektu neboli *duše světa*. Solovjovovu dialektiku mezi principy Logos-Sofia-duše světa shrnul Hans Urs von Balthasar:

„Duše světa je nositelem světového procesu, který začíná stvořením. Od této chvíle je v něm skutečně položena jen jako čistá možnost (duše světa jako materia prima a mater nebo matrix všech věcí), zatímco její aktualizace se uskutečňuje díky osvícování paprsky Logu stvořitele, který tak proti ní vtěluje svět idejí, tedy Boží Sofii.“²⁰⁹

²⁰⁹ BALTHASAR, H. U. *Gloria, Stili laicali*, Milano: Jaca Book, 1976, s. 293.*

Duše světa ovšem neví, kam má směřovat. Její tendence je slepá, může kdykoliv upadnout do chaosu, proto se potřebuje setkat se Slovem (Logos), které ji za přítomnosti Moudrosti formuje k návratu do kosmické všejednoty. Aby duše neupadla do chaosu, byly jí Slovem dány i pevné fyzikální zákony.

„Jak nad anarchistickým rozdělením rozlehlých částí Boží Slovo pro duši ustanovilo formální jednotu prostoru, jak se na pozadí chaotického střídání momentů vytvořila ideální trojnost časů, tak na základě mechanické příčinnosti Božské Slovo manifestuje konkrétní spojitost všeho v zákonu univerzální gravitace, která vnitřní silou sjednocuje všechno rozdělení v jeho rozdrobených částech chaotické skutečnosti, aby z nich vytvořilo jedno celistvé a solidní tělo, první materializaci duše světa, první osnovu působení esenciální Moudrosti.“²¹⁰

Fyzikální zákony tak od Solovjova dostávají metafyzický význam. Kosmogonický vývoj směřoval od *astrální fáze* seskupování a vlivem přitažlivosti vytvoření hmoty přes *fázi solární*, přicházející s rozvojem složitějších sil (světla, magnetismu, elektřiny, chemických procesů) a s vytvořením naší sluneční soustavy, až k *fázi tellurické*, při které dochází k vymezení jednotlivých členů, jako je naše Země. Středem tíhnutí univerza byla naše sluneční soustava a planeta Země, kde vznikl organický život. Na zemi duše světa opět pokračovala ve slepém vývoji zdokonalování, tj. od anorganického k organickému životu, od rostlinného k živočišnému. Příroda sama však nedokázala svými silami

²¹⁰ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle*, op. cit., s. 238-239.*

stvořit člověka (jen tu nejdokonalejší opici). K příchodu člověka bylo zapotřebí opětovného zásahu Slova-Logos.

2.2.2. SOLOVJOVOVA KOSMICKÁ ANTROPOLOGIE

V evoluci jsme dospěli ke stvoření člověka. Jak již bylo uvedeno, Solovjov vnímal antropologii jako plně včleněnou do kosmologie. Duše světa se stává „svobodnou“ a „sebe si uvědomující“ až s příchodem člověka. V *Přednáškách o Boholidství* píše:

„Ale on (čili duše světa, která je v něm) se však v síle své bezmeznosti s touto pasivní jednotou nespokojuje. On chce mít božskou podstatu ze sebe, chce jí sám vládnout, neboli ji ovládnout [...], potvrzuje sebe odděleně od Boha, mimo Boha, odpadá a odděluje se od Boha ve svém vědomí stejně, jak se od Něho v prvopočátcích oddělila duše světa ve svém bytí.“²¹¹

Tímto tvrzením Solovjov dokázal do svého systému mistrně zařadit skutečnost prvotního a dědičného hříchu Adama. Princip zla, tj. výlučné sebeutvrzení, které vše uvrhlo do prvotního chaosu a bylo vnějškově přemoženo v kosmickém procesu, se nyní projevuje jako vědomé a svobodné působení individuálního člověka. Nově vznikající proces má za cíl etické překonání takového zlého principu. V *Duchovních základech života* Solovjov vysvětluje „zniternění“ kosmických sil působících od počátku v celém univerzu do hlubin vědomí člověka:

²¹¹ SOLOV'JĚV, V. Čteníja o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“, op. cit., s. 172-173.*

„A tak, z jedné strany je egoismus, jako snaha osamostatnit se a vládnout životem výlučně pro sebe, z čehož vyplývá rozpor všech, vesmírné zlo, tma, chaos a nesmyslnost, a z druhé strany nedobrovolná přitažlivost sjednocující síly, skrze kterou všechno má vztah ke všemu a v tomto vztahu (logos, ratio) nachází svůj smysl i rozum (logos, ratio).“²¹²

Antropologický pád měl své náboženské důsledky. Člověk se zpronevěřil svému mesiášskému úkolu velekněžskému, královskému a prorockému. Vincenc Pořízka tento mesiášský úkol člověka před pádem shrnuje:

„Jako prostředník mezi nebem a zemí byl člověk určen, aby se stal universálním mesiášem, který by umožnil vtělení věčné Moudrosti do stvořených forem a tak spojil svět s Bohem. Člověk mesiáš měl trojí úkol: měl se státi veleknězem Božím tím, že bude obětovati Bohu svou vlastní vůli, lidské sobectví, dále králem světa nižšího tím, že jej ovládne božským zákonem, a posléze měl být prorokem absolutního spojení Boha s tvorstvem stálou spoluprací milosti a svobody až k úplnému přerození přirozenosti mimobožské, k dokonalému zcelistvení veškerenstva.“²¹³

Pořízka pak sleduje, jak se tyto úkoly v Solovjovově myšlení znovu postupně realizovaly v theokratickém rozvoji u biblických postav – až došlo k jejich plnému sjednocení a naplnění v osobě Druhého Adama Ježíše Krista a boholidském životě Církve.

²¹² SOLOVJĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni*, Sankt-Peterburg: TOO „Marik Press“, 1995, s. 75.*

²¹³ POŘÍZKA, V. *Solovjev a Církev. Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa*, op. cit., s. 36.

Aby se tedy soulad mezi božským a přírodním principem stal v člověku skutečností, je nezbytná jeho realizace v konkrétní osobě, která v sobě spojuje dvě přirozenosti a má dvojí vůli. A právě božsko-lidská přirozenost Krista přináší lidstvu cestu k boholidství, ke znovunalezení hledané kosmické vsejednoty.

„Vtělení božského Logu v osobě Ježíše Krista je zjevením nového duchovního člověka, druhého Adama. Jak se pod prvním Adamem, přirozeným, rozumí nejen osoba mezi mnoha jinými, ale i jednotící osobnost, která v sobě zahrnuje veškeré přirozené lidstvo, tak i druhý Adam není jen tato individuální bytost, ale zároveň s ní i univerzální, zahrnující v sobě všechno obrozené, duchovní lidstvo.“²¹⁴

Teofanie Ježíše Krista je plánovaným vyústěním všech dílčích a předobrazujících teofanií v náboženstvích Indie, v řecké filosofii a konečně i pedagogickém vedení Boha s Izraelity. Bůh se vtělením Slova-Logos do lůna Marie svobodně zřekl věčné slávy Boží a vzal na sebe porušenost lidskou. Tím se Spasitelova podstata musela vypořádat s lidskou vůlí, která po pádu Adama v sobě zahrnovala i pokušení zlého principu. Solovjov ve svých dílech často exegeticky rozebíral úryvky evangelií, vyprávějících o pokušení Krista na poušti.

„Za své, pro bytost, která je vystavena podmínkám materiálního bytí, se představuje pokušení učinit cílem hmotné statky a svou božskou sílu použít jako prostředek k jejich dosažení: „Jsi-li Syn Boží, řekni, ať z těchto kamenů jsou

²¹⁴ SOLOV'JĚV, V. Čteníja o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichtvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“, op. cit., s. 184.*

chleby' [...] Odoláním pokušení těla získal Syn člověka vládu nadě vší tělesností. Za druhé, zbavením hmotných pohnutek vyostává před Bohočlověkem nové pokušení – využít božské síly jako nástroje pro utvození své lidské osobnosti, podlehnout hříchu mysli – pýše: „Jsi-li Syn Boží, vrhni se dolů; vždyť je psáno: Svým andělům dá příkaz a na ruce tě vezmou, abys nenarazil nohou na kámen.“ [...] Když zvítězil nad hříchem mysli, nabývá Syn člověka vlády nad myšlenkami. Za třetí, zde se představuje poslední a nejsilnější pokušení [...] použít svou božskou sílu k násilnému podrobení světa. Ale takové použití násilí, tedy zla k dobrým cílům, bylo by uznání, že dobro samo o sobě je slabé, že zlo je silnější – znamená to poklonit se tomu principu zla, který vládne světu: „Ukázal mu všechna království světa i jejich slávu a řekl mu: Toto všechno ti dám, padneš-li přede mnou a budeš se mi klanět.“ [...] Když odolal hříchu ducha, získal Syn člověka svrchovanou vládu v království ducha; odmítl se podříditi pozemské síle pro vládu nad zemí, a získal pro sebe síly nebeské: „A hle, andělé přistoupili a obsluhovali ho.“²¹⁵

Kristus překonal všechna pokušení zlého principu, zřekl se lidské vůle, která ho vedla k sebeutvrzení. Zlý princip si však uchoval vládu nad okolním světem, takže vykupitelská role Krista musela čelit úkladům z vnějšího prostředí. Jeho spásný čin se neobešel bez očištění skrze utrpení a smrt na kříži. V *Duchovních základech života Solovjov* konstatuje:

„Svým životem, smrtí a vzkříšením Kristus zjevil, že v Něm utělený Bůh je nad zákon i nad rozum, a že On dokáže více než potlačovat zlo svou silou anebo usvědčovat svým světlem, že On

²¹⁵ SOLOVJĚV, V. Čteníja o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“, op. cit., s. 190–191.*

jako nekonečný duch života a lásky obrozuje a zachraňuje hynoucí přirozenost, přeměňuje její lež v pravdu, její zlobu v dobro, a v tomto díle nade vším vítězí lásky nachází Svou slávu."²¹⁶

Velmi podnětné jsou reflexe křesťanské modlitby *Otčenáš* z knihy *Duchovní základy života*. Výklad modlitby v sobě zahrnuje kosmologické rysy jeho antropologie - člověka jako „makrokosmos“. Kapitulu otevírá úvodními slovy:

„Když jsme v srdci pocítili odvrácení od zla, které panuje ve světě a v nás samotných, když jsme vyvinuli úsilí, abychom toto zlo přemohli, a zkušeností jsme se přesvědčili o bezmocnosti naší dobré vůle - tehdy pro nás nastává mravní nezbytnost hledat pomoc druhé vůle - takové, která nejen chce dobro, ale také dobrem vládne a následně může udělit sílu dobra i nám. Taková vůle existuje, a ještě než ji začneme hledat, ona nás již nachází.“²¹⁷

Shrňme nyní základní Solovjovovy úvahy o modlitbě *Otčenáš*: v oslovení „*Otče náš, jenž jsi na nebesích*“ se obracíme na Boha-Otce, aby nás svým dobrem a ve spojení s Ním zdokonalil, jelikož Mu - jakožto Otci - máme patřit svobodně a dobrovolně. Pokud někoho poznáváme, přejeme si poznat Jeho jméno, abychom ho odlišili od druhého, a zároveň si přejeme, abychom se Mu stali podobnými, aby se v nás posvětilo Jeho jméno. A je třeba si přát, aby Jeho jméno kralovalo nejen v našem srdci, ale i skrze skutky, tedy skrze všechny bytosti, které se mu oddají. Aby tyto

²¹⁶ SOLOVĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit., s. 96.**

²¹⁷ *Tamtéž, s. 34.**

bytosti vytvářely společně opravdové království. Takové království zde není, ale my se za ně modlíme. Musí tedy přijít, co již existuje, ale aby nebylo jen nade vším (v Bohu), ale ve všem. A jediná překážka je ve vůli bytostí, která odporuje Boží vůli a dobru. Ale tam, kde se Boží vůle stává svobodnou vůlí všech, roste Boží království.

„Jestliže náš svět nechce být královstvím Božím, do té doby ani Bůh v něm nekraluje, a tento svět zůstává zemí, která je oddělena od nebes, zemí, ve které není vůle Boží. Ale bytosti, které se dobrovolně a úplně podřizují Bohu, mu samy otevírají přístup k sobě a dělají ze své vůle jen formu a naplnění vůle Boží – takové bytosti vytvářejí božský svět, nebesa neboli království slávy.“²¹⁸

Prosbou „*Buď vůle tvá jako v nebi, tak i na zemi*“ umožňujeme působení Boží vůle skrze nás samotné. Překážky jsou sice přítomné (zkažená smyslnost, následky špatných skutků, působení nepřátelských sil), chtít však Boží vůli znamená je odstranit, tj. zdrženlivostí, vykoupením hříchů a duchovní pevností. Zlo není v hmotném požitku, ale v duševní žádostivosti, která se s ním spojuje a která hledá slast pro ni samotnou. Přejeme si tedy jen to, co je vezdejší a co je dnes. Nicméně nelze prosit bez požadavku spravedlnosti, proto: „*Odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim viníkům.*“ Celé lidstvo je jedna rodina nebeského Otce, a naše odpuštění tedy může Bůh použít pro odpuštění našim bratřím. Odpuštění, jako tajné hnutí našeho srdce, má účinnou sílu i tehdy, když vnější skutek je nemožný. V hlubinách nitra se nachází

²¹⁸ SOLOV'JĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit., s. 38.**

neuvědomělá temná, nerozumná a zlá síla. Když ji přijímáme, upadáme do šílenství, neboť nás odděluje od všech a staví proti všem. Osvobození z jejího vlivu může nastat jen svobodnou silou víry a svobodným odevzdáváním se vůli Boží. Duchovně znovuzrozený člověk musí čelit vyzývající činnosti zvnějšku, pokušení. Modlitbou „*Neuved' nás v pokušení*“ přivoláváme na pomoc božské síly, aby ochránily naši duši před zatemněním a pohoršením. Jednotlivá pokušení Solovjov rozebírá na základě těch pokušení, kterým byl vystaven Kristus na poušti.

„Na konci prvního pokušení se jeví naše domnělá duchovní svoboda jen jako důvod pro skutečné otročení tělu, na konci druhého pokušení se naše domnělá duchovní moudrost stává důvodem pýchy a ctižádosti, a nakonec třetí pokušení přivádí k tomu, že se duchovní úsilí o slávu Boží a blaho bližního jeví jako důvod k vládychtivosti a despotismu.“²¹⁹

Před prvním pokušením, kdy se tělesné pohnutky ještě plně neproměnily silou ducha, je nutná duchovní pevnost v žádosti o pomoc božských sil. Druhému pokušení rozumu, vedoucímu k pýše, řevnivosti, přiznání si výlučného významu a nadhodnocení vlastní neomylnosti, lze čelit pokorou a sebezapřením. Třetí pokušení vede k násilnému pokoření lidí své pravdě, a to využitím všech prostředků k dosažení moci: zákeřností, klamem, násilím a konečně vraždou, proti kterým je nutná trpělivost, milosrdenství a soucit. Proto je při každém pokušení nutná modlitba: „*Zbav nás od zlého*“. A pravý cíl modlitby spočívá v tom, aby Bůh byl všechno ve všem.

²¹⁹ SOLOVJĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit.*, s. 52.*

Cílem putování člověka je nalezení i obnovení jeho *bohočlověčenství*, a to ve spojení se vzkříšeným Kristem. Vladimír Solovjov celý život usilovat o toto spojení, což se promítlo v nejedné duchovní meditaci.

V roce 1897 na Boží hod velikonoční v Pustyňce Solovjov napsal úvahu o vzkříšení Krista a o vítězství života nad smrtí. Uveďme nyní tři úryvky z této krásné meditace.

„Ukřižovaný Syn Člověka a Syn Boží, který se cítil být opuštěným od lidí i od Boha a přitom se modlil za své nepřátele, měl zřejmě sílu ducha bez hranic a žádná část jeho bytosti nemohla zůstat kořistí smrti [...] Síla ducha vnitřně v Kristu osvobozená od všelikých mezí, mravně neomezená, přirozeně osvobozuje se v Jeho vzkříšení i od všelikých vnějších mezích a především od jednostrannosti bytí výlučně duchového v protikladu k bytí fysickému [...] Jako objevení prvního organismu uprostřed neorganické přírody, jako později zjevení prvního rozumného tvora nad říší němých tvorů bylo zázrakem, tak i zjevení prvního člověka zcela duchového, a proto nepodléhajícího smrti – prvorozence z mrtvých – bylo zázrakem [...] Kdyby Kristus nevstal, kdyby se Kaifáš ukázal spravedlivým, Herodes a Pilát moudrými, svět by se stal nesmyslem, královstvím zla, klamu a smrti.“²²⁰

Z představených tezí lze vyvodit, že Solovjovova křesťanská reflexe je vždy kosmogonicko-antropologická. Jeho pohled je tak obohacením a doplněním teologie

²²⁰ SOLOVJOV, V. Z nedělních a velikonočních listů, přeložil Jaroslav Jošek, in: Vyšehrad, op. cit., s. 2.

křesťanského Západu, což si po druhé světové válce u nás plně uvědomoval například Martin Antoš, který napsal:

„V tom je právě novost a, chcete-li, ruskost Solověvova nazírání, že do středu svého křesťanského myšlení staví člověka, že vychází z člověka, že člověka zařazuje na jeho pravé a vlastní kosmické místo, jak to vyplývá z křesťanství, z křesťanské kosmogonie.“²²¹

Antoš si všímá, jak byla idea bohočlověčenství v teologii křesťanského Západu méně zdůrazněna na úkor zvýšení reflexe o lidské hříšnosti, jeho odpadu od Boha a ponechání svému osudu. Z důrazu na pozemský úděl pak podle jeho mínění vznikla pozitivistická věda zkoumající matematické zákonitosti tohoto uzavřeného odpadlého světa. Vybuďovala se společnost podle světských a ekonomických pravidel, do nichž byl člověk jakoby vržen. Mesiánská role člověka, respektive bohočlověka, byla potlačena. Antoš na toto reaguje shrnutím Solovjovovy představy o člověku, který má naplnit své poslání kněžské (obětováním svého egoismu), vladařské (ovládá přírodu Božím zákonem) a prorocké (usilujícím o jednotu všeho).

„Ale člověk je nejvyšší idea a největší touha Boží. Otázka člověka je otázkou Boží. Člověk jest něco jiné než Bůh, jest Bohem milovaný, od něhož se očekává láska k Bohu. Bůh chce člověka, chce, aby byl nejen on, nýbrž také člověk milovaný a milující.“²²²

²²¹ ANTOŠ, M. *Poslání člověka u Solověva*, in: *Vyšehrad, op. cit.*, s. 56.

²²² *Tamtéž*, s. 57.

Přes tragédie 20. století vycházející též z chybné antropologie věří v sílu Solovjovovy ideje boholidství v jeho evropském kontextu, jelikož má v sobě prorockou tvůrčí energii změnit kolo dějin směrem k dobru a jednotě. O aktuálnosti těchto slov není třeba pochybovat.

„Stalo se něco jiného, člověk XX. století, i ruský člověk, uvedl v život jiný obraz, jinou ideu, jiné pojetí,“ píše Antoš, *„Nepochopil své božské poslání, své poslání míru, spravedlnosti a lásky. Avšak idea předchází často daleko svou realizaci, a tak věřme, že i solověvovská idea člověka bude jednou ideou evropského člověčenstva v onom budoucím světě, který přijde po všem tom vystřízlivění z bludů, scestí a chyb, kterým evropský i ruský člověk v posledních letech podlehl.“*²²³

Z východních autorů byl asi nejvíce ovlivněn Solovjovovou kosmogonicko-antropologickou vizí ruský emigrant Nikolaj Berďajev. Berďajevova kosmologie taktéž plně korespondovala s antropologií:

*„Člověk není jen zlomkem vesmíru, není jen jeho nepatrnou součástí, ale je malé universum, ve kterém nic nechybí a které v sobě zahrnuje veškeré kvality velkého universa.“*²²⁴

Podle Berďajeva pak Kristus pronikl do kosmu, kde byl ukřižován a kde obživil, a vše v něm bylo proměněno a obnoveno. Celý kosmos se dle tohoto autora účastní jeho kalvárie a vzkříšení.²²⁵

²²³ ANTOŠ, M. *Poslání člověka u Solověva*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 57.

²²⁴ BERDIAJEV, N. *Il senso della creazione*, Milano: Jacca Book, 1994, s. 92.*

²²⁵ Srov. BERDIAJEV, N. *Spirito e liberta*, Milano: [s. n.], 1947.

Tomáš Špidlík antropologii těchto východních křesťanských autorů shrnuje:

„[Člověk] není mikrokosmos, jak se domnívali antičtí autoři, ale je makrokosmos, osoba, která přesahuje a v sobě zahrnuje vesmír, aby mu udělila milost.“²²⁶

2.2.3. NÁSTIN SOLOVJOVOVY RELIGIONISTIKY - ZEJMÉNA BUDDHISMU, ŘECKÉHO FILOSOFIE A ŽIDOVSKÉ OTÁZKY

Solovjovova díla jsou zajímavá také z hlediska *religionistiky*, jelikož autor se velmi pečlivě zabýval vývojem náboženství. Ve svých knihách nejednou rozebírá fáze mystické zkušenosti, která od počátků připravovala cestu pro přijetí Krista. Pavel Ambros Solovjovovův postoj k mimokřesťanským náboženstvím charakterizuje slovy:

„Pro Solovjova existuje typicky dvojí, vzájemně konvergující přístup: zatímco v jedné rovině svého studia podrobuje fenomén náboženství kritickému (historicky zaměřenému) pozorování a podrobnému antropologicko-kulturnímu zhodnocení (demonstratio religiosa), v druhé rovině zkoumá totéž s kritérii, kterými se hlásí k teologickému uvažování. Přijímá pro svou pronikavou analýzu jako klíčový nárok křesťanského zjevení, který formuluje jeho křesťanské pojetí náboženství (demonstratio christiana),“ a v otázce spásy v mimokřesťanských náboženstvích u Solovjova Ambros dodává, „Solovjov je přesvědčen, že je možné určit specifičnost a finální platnost křesťanství vůči jiným náboženstvím nebo

²²⁶ ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea*, Velehrad: Refugium, 1996, s. 199-200.

objasnit stav spásy, a že mimokřesťanská náboženství mají jistou dějinně spásnou roli.“²²⁷

Lidstvo se podle Solovjovovy představy postupně osvobozovalo od polyteismu přírodních náboženství, ve kterém podléhalo slepým a chaotickým silám přírodních živlů, a to ve třech fázích:

„Nejprve to byl pesimismus a asketismus (negativní vztah k přírodě a životu), který byl mimořádně rozvinut ve své poslední formě buddhismu; po něm idealismus (uznání jiného, ideálního světa za hranicemi naší viditelné skutečnosti), který dosáhl plné jasnosti v mystických spekulacích Platóna; dále monoteismus (nejen uznání světa idejí za hranicemi viditelné skutečnosti, ale také uznání absolutního principu jako kladné substance neboli „já“), který je charakteristický pro princip náboženského poznání v židovství; nakonec poslední definice božského principu v předkřesťanském náboženském poznání – jako trojjediného Boha, které se nachází v alexandrijské teosofii a které je založeno na uznání vědomí Boha jako jsoucího v jeho univerzálnímu obsahu a podstatě. Všechny tyto fáze náboženského poznání jsou obsaženy v křesťanství, staly se jeho součástí.“²²⁸

Solovjovův zájem přitahovala všechna náboženství, ale kromě vlastní křesťanské víry se nejvíce zabýval židovstvím. U tohoto fenoménu je dobré se na chvíli zastavit. Již od počátku svého vědeckého zájmu o mystické zkušenosti studoval se zvláštním zaujetím židovskou

²²⁷ AMBROS, P. *Demonstratio religiosa a demonstratio christiana Vladimíra Solovjova*, in: SOLOVJOV, V. *Vybrané stati I.*, op. cit., s. 8.

²²⁸ SOLOVJĚV, V. *Čteníja o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Třech razgovorov“*, op. cit., s. 135–136.*

kabalu. Naučil se hebrejsky a četl Starý zákon v originále. Zvláště si zamiloval Proroky, které podroboval exegetickým rozborům, četl Talmud.²²⁹ Odvážně se postavil na obranu židovského národa, který byl na Rusi vystaven mnoha pogromům, a to zejména po atentátu na cara, ze kterého byli také obviněni ruští Židé.²³⁰

V roce 1884 publikoval esej *Židovství a křesťanská otázka*, v němž jasně odsuzuje násilí, které bylo v dějinách ve jménu křesťanství spácháno na Židech. Velmi výstižně konstatuje, že „Židé se k nám chovali vždy jako Židé, ale my, křesťané, jsme se naopak ještě nenaučili jednat s židovstvím křesťansky.“²³¹ Proti fanatickému obviňování Židů ze smrti Ježíše jakožto ospravedlnění pro pogromy Solovjov nejednou připomene Ježíšovu etnickou příslušnost. Věcně demaskuje nesmyslnost křesťanského antisemitismu:

„Židé, kteří chtěli popravu Krista, křičeli: „krev Jeho na nás a na naše děti“. Ale tato krev byla krví výkupnou. A jistěže křik lidské zloby není tak silný, aby přehlušil slovo Božího odpuštění: Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí. Krvežíznivý dav, který se shromáždil u Golgoty, se skládal ze Židů; ale Židé byli též ty tři tisíce, a potom ještě pět tisíc, kteří se po promluvě apoštola Petra nechali pokřtít a vytvořili první křesťanskou obec. Židé byli Annáš i Kaifáš, Žid byl také Josef a Nikodém. Ke stejnému národu přináleží Jidáš, který vydal Krista na kříž, ale i Petr a Ondřej, kteří se za Krista nechali ukřižovat. Židem byl Tomáš, když nevěřil ve vzkříšení, a nepřestal být

²²⁹ Srov. SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev: Žizn' i učenije*, op. cit., s. 216–229.

²³⁰ Srov. ŠVANKMAJER, M.; VEBER, V.; SLÁDEK, Z.; MOULIS, V. *Dějiny Ruska*, op. cit., s. 274–276.

²³¹ SOLOV'JĚV, V. *Jevrejstvo i christijanskij vopros*, Berlín: Izdatel'stvo „Mysl“, 1921, s. 3.*

Židem, když ve vzkříšení uvěřil a vyznal Mu: Můj Pán a můj Bůh! Židem byl Saul, nemilosrdný pronásledovatel křesťanů, a Židem ze Židů zůstal Pavel, který byl pronásledován za své křesťanství a který „více než oni všichni se napracoval“ pro Něho. A co je největší a nejdůležitější ze všeho, On Sám, zrazený a zabitý Židy, Bohočlověk Kristus, On Sám, byl ve svém lidském těle a duši nejčistším Židem.“²³²

Solovjov dále rozebírá duchovní důvody, proč zrovna z judaismu se narodil Spasitel, přičemž připomenul již dříve uvedený fakt odlišnosti židovské spirituality od předkřesťanských náboženství ve zkušenosti osobního vztahu mezi člověkem a Bohem, jehož nejintimnější forma vede až k boholidské přirozenosti Krista. Zabývá se problémem odmítnutí Krista Židy v souvislosti s nepochopením univerzálnosti jeho zvěsti. Nechybí porovnání obou teokracií a bolest z rozdělení křesťanství jako neštěstí pro svědectví.

Jelikož antisemitismus byl silně přítomný též v dobovém tisku a štvání židovské menšiny bylo běžným jevem, Solovjov napsal roku 1890 protestní nótu, kde mimo jiné uvádí:

„Nespravedlivé vybíjení na židovství kvůli odpovědnosti za jisté fenomény jejich života je plodem tisíciletých pronásledování židů v Evropě a nenormálních podmínek, ve kterých byl tento lid donucen žít [...] Příslušnost k semitské rase a Mojžíšovu zákonu v sobě neobsahuje nic zlého, nemůže sama o sobě ospravedlnit fakt, že Židům je přisuzována pozice mimo civilizovanou

²³² SOLOV'JĚV, V. *Jevrejstvo i christijanskij vopros*, op. cit., 1921, s. 9-10.*

společnost, a to vzhledem k ruským poddaným, kteří přísluší k jiné rase a náboženskému vyznání [...] Podněcovat všemožnými způsoby rasovou a náboženskou nenávist je silně proti křesťanskému duchu a dupe po nejzákladnějším smyslu spravedlnosti a lidskosti, ničí kořeny společnosti a může vést k morálnímu zbarbarštění, zejména dnes, v době dekadence humánních idejí a oslabení právního principu našeho života.“²³³

Ještě než Solovjov s hebrejskou modlitbou za židovský národ na rtech zemřel, jak o jeho posledních hodinách podal očitě svědectví Jevgenij Trubeckoj²³⁴, popsal v *Třech rozhovorech* konečnou konverzi Židů ke křesťanství, kterou ale vidí až na konci věků. Židé budou mít v apokalyptickém závěrečném boji proti Antikristu velmi zvláštní úkol. Na rozdíl od většiny, kterou Antikrist strhne na svou stranu, zůstanou věrni očekávání pravého Mesiáše, kterého rozpoznají v druhém příchodu Krista.

„Sotva se však císař cítil jistý na půdě náboženství a pod vlivem vytrvalé sugesce tajemného „hlasu Otce“ prohlásil sám sebe za jediné pravé vtělení nejvyššího božství vesmíru, postihla ho nová pohroma z té strany, odkud by ji nikdo nečekal: povstali proti němu Židé [...] Celé židovstvo povstalo proti němu jako jeden muž [...] s nadějí i hněvem své odvěké víry v Mesiáše“ a těsně před závěrečným vojenským střetnutím nastalo zemětřesení a Židé utíkali v modlitbě k Jeruzalému a prosili o spásu, když tu se „velikým bleskem od východu až na západ otevřelo nebe a oni uviděli Krista, jak k nim přichází

²³³ Uveřejněno společně s dalšími Solovjovovými úvahami o židovství a islámu - in: SOLOV'EV, V. *Islam ed ebraismo*, Seriate: La Casa di Matrona, 2002, s. 169.*

²³⁴ Srov. *Pro et contra*, I., s. 210.

v císařském hávu a s jizvami od hřebů na rukou, rozevřených v náruč."²³⁵

K tematice *Přednášek o Boholidství* se Solovjov vrátil ve zdařilém díle o křesťanské spiritualitě *Duchovní základy života*. Kniha se vyznačuje precizním a systematickým shrnutím všech dosavadních závěrů, přičemž se partikulárně zaměřuje na spiritualitu křesťana v jeho kosmickém aspektu.

²³⁵ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 177-178.

2.3. PROROCTVÍ PRAVDY V NEROZDĚLENÉ VŠEOBECNÉ CÍRKVI

„Jako člen pravé a úctyhodné pravoslavné církve východní anebo řecko-ruské, jež nemluví protikanonickým sněmem ani ústy zaměstnanců světské moci, nýbrž hlasem svých velkých Otců a Učitelů, uznávám za nejvyššího soudce ve věcech náboženských toho, jenž za takového byl uznán od svatého Ireneje, svatého Dionysia Velikého, svatého Jana Zlatoústého, svatého Cyrila, svatého Flaviána, blahoslaveného Theodoreta, svatého maxima Vyznavače, svatého Theodora Studity, svatého Ignáce atd., totiž apoštola Petra, jenž žije ve svých nástupcích a jenž neslyšel nadarmo slova Páně: Ty jsi Skála, a na té skále vzdělám církev svou! – Utorzuj své bratry! – Pas mé ovce, pas mé beránky!“²³⁶

Citát z knihy *Rusko a universální Církev* uvádí do tématiky této kapitoly. K ekleziologii se Solovjov propracoval postupným vývojem. Postupujme tedy popořádku a shrňme některé dosavadní poznatky.

Solovjovovu profesorskou činnost na Vyšší ženské škole ukončila jeho přednáška po atentátu na cara Alexandra II., ve které žádal pro carovrahy milost, tzn. aby nebyli odsouzeni k trestu smrti. Odsoudil samotný atentát a vystoupil rovněž proti trestu smrti, který je podle jeho svědomí neslučitelný s křesťanskou vírou. Hluboce zklamán ruskou společností požádal o odchod do výslužby, aby mohl v ústraní studovat problematiku Církve a sjednocení církví.

Jak již bylo uvedeno, Vladimír Solovjov se během života postupně vrátil k víře v Boha, a to nejprve v rovině

²³⁶ Z úvodu díla *Rusko a universální Církev*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 3.

intelektuální přijetím filosofických argumentů, pochopením temných tendencí své vůle následující do důsledku představy ateismu, a nakonec i upevněním víry v rovině citové díky mystické zkušenosti, v níž nahlédl kosmickou všejednotu. Jeho náboženské pojetí světa se však nadále měnilo, vyvíjelo. Lze říci, že v počátcích byl zastáncem *pluralitní teologie* se sklony k synkretismu. Časem - po vzoru církevních otců - začleňoval aspekty poznání světových náboženství do všezahrnujícího křesťanství. Centrální kosmickou událostí se pro něho stalo vtělení Bohočlověka Ježíše Krista. V tomto období jeho vyjadřovací jazyk přechází od pojmů filosofických k teologickým, zvláště směřuje k *teologii kristocentrické*.

V tomto období se ve svém bádání dostal do fáze, kdy před ním stála dosud vnitřně nevyřešená otázka podstaty církve. Poctivost hledání v *ekleziologii* mu přinesla nejednu krizi, mnoho sporů a rozbrojů, jelikož svým mystickým poznáním všejednoty vysoce převýšil klima ve společnosti i církvi. Musel se vypořádat se svým slavjanofilstvím a učinit „kopernikovský“ obrat směrem ke katolické církvi, kterou ale vždy vnímal v rámci své vize Všeobecné Církve.²³⁷

²³⁷ Přestože byla Rus od svých počátků evangelizována z Byzance, přičemž vzniklá kyjevská křesťanská obec právně podléhala konstantinopolskému patriarchátu²³⁷, nechyběly v historii ani kontakty s církví římsko-katolickou. Snaha o církevní jednotu mezi katolickou a pravoslavnou církví, jejímž důsledkem byl vznik tzv. uniatských církví, měla historicko-politický podtext a z kanonického hlediska byla zaměřena zejména na otázky papežství. Před postupujícím islámem hledala východní církev pomoc v Římě. V roce 1439 byla na Florentském koncilu podepsána úmluva o jednotě, ve které východní církve přijaly papeže jako hlavu církve, přičemž hlavním propagátorem ze strany pravoslaví byl Isidor z Kyjeva, ruský metropolita řeckého původu. Po návratu do Ruska byl Isidor odsouzen jako zrádce a Rus si zvolila vlastního metropolitu, což v konečném důsledku vedlo až k vyhlášení autokefalie roku 1448 a patriarchátu roku 1589. Druhý větší kontakt pravoslavné církve s Římem se datuje do roku 1569, kdy se politicky spojily Polsko a Litva, a zejména jezuité začali na obranu před sílícím protestantismem pracovat na lokální jednotě mezi katolíky a

Ještě než Vladimír Solovjov v létě roku 1886 odejel na pozvání římskokatolického biskupa Strossmayera do chorvatského Záhřebu, kde vydal první díl studie *Historie a budoucnost teokracie*, jeho vnímání církve dospělo k částečnému přerodu.

Před svou cestou do Záhřebu napsal Solovjov dopis biskupu Strossmayerovi, který ho na návštěvu pozval. Objasňuje zde své stanovisko o poslání Slovanů, které jasně vidí v překonání rozkolu mezi křesťanskými církvemi a viditelném sjednocení církví.

*„Na tomto sjednocení závisí osudy Ruska, Slovanstva a celého světa. My Rusové, pravoslavní a celý Východ nemůžeme nic vykonati, dokud nezahladíme hřích církevního rozkolu, dokud nedáme, co se patří, moci velekněžské.“*²³⁸

Jak prorocky znějí tato slova, když si uvědomíme, jakého válečného utrpení mohl být svět ušetřen v následujícím století, kdyby křesťanské církve byly více jednotné.

Do této chvíle ušel Solovjov velmi dlouhou cestu hledání duchovní jednoty mezi křesťany. Od křesťanství

pravoslavnými. V letech 1595-1596 byla uzavřena takzvaná Brestská unie, jež vyvolala násilné střety. Zejména pod vlivem uniatských basiliánských mnichů došlo k pronikání latinizujících prvků a římsko-katolických zvyklostí. V 19. století ruské teritorium expanduje a car Mikuláš I. po polských povstáních zabírá jejich území. Uniáté jsou „integrováni“ do ruské pravoslavné církve a koncem století se již na zabraném území téměř nevyskytují - Srov. KRYŠTOF, *Pravoslavný svět. Přehledné dějiny patriarchátů a místních církví*, Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta UP, 2000; DÖPMANN, H.-D. *Il Cristo d'Oriente*, Janov: ECIG, 1994.

²³⁸ Z dopisu Solovjova Strossmayerovi, přeložil Andrej Prokopovič, in: *Vyšehrad, op. cit.*, s. 55.

jakožto součásti universálního náboženství přešel Solovjov skrze slavjanofilské pravoslaví, následné poznání katolictví až k vizi nerozdělené Universální a Všeobecné Církve. Ve své vlastní osobě prožil bolest rozdělení a snažil se po svém mystickém vhledu do všejednoty nerozdělené Církve ve svém postoji skloubit křesťanské tradice.

2.3.1. KŘESŤANSTVÍ JAKOŽTO SOUČÁST UNIVERSÁLNÍHO NÁBOŽENSTVÍ

V prvotních poznámkách z Káhiry, ve kterých popsal svůj rozhovor s Boží Sofií, je zřetelná kritika historické formy křesťanství a hledání univerzálního náboženství zahrnujícího syntézu nejen všech náboženství, ale i veškerého poznání. Boží Sofie Solovjovovi vysvětluje:

„Co si představuješ pod křesťanstvím? Papežství, které si schvaluje a potvrzuje neomylnost místo aby se očišťovalo od krve a špíny, do které se během staletí obléklo? Nebo rozdělené a bezmocné protestantství, které chce věřit a více nevěřit? [...] Moderní katolictví a protestantství jsou uschlé větve stromu, které nedávají ovoce, a nastal čas je odříznout. Jestliže nazýváš křesťanstvím celý strom, potom univerzální náboženství není ničím jiným než posledním produktem křesťanství, křesťanství v jeho dokonalé formě; ale jestliže univerzální náboženství vztahuješ ke kořenům a kmeni, pak křesťanství univerzálním náboženstvím není.“²³⁹

²³⁹ SOLOV'ĚV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo, op. cit.*, s. 20.*

2.3.2. SLAVJANOFILSKÉ PRAVOSLAVÍ A KRITIKA KATOLICTVÍ

Následnou revizí svých raných závěrů Solovjov opouští tezi univerzálního náboženství, umístěného nad křesťanstvím. Stále je u něj přítomna kontinuita myšlení ve vytváření syntézy vědy, filosofie a teologie, ale též parciální diskontinuita projevující se v soustředění na událost Ježíše Krista. V historickém vývoji nicméně - věren svému slavjanofilství - nadále hledí na západní formu křesťanství kriticky (katolictví a protestantství), a naopak vyzdvihuje jedinečnost východního pravoslaví. V první části *Filosofických základů komplexního vědění* naznačuje historický proces, který podrobněji rozebere zejména v druhé, jedenácté a dvanácté přednášce díla *Přednášky o Boholidství*. Vyjadřuje se k protikatolickému boji v Evropě, ve kterém se nemůže přidat ani na jednu, ani na druhou stranu. Katolictví a jeho úpadek vnímá na základě analogické interpretace typologické postavy apoštola Petra, a zároveň současnou kulturu Západu považuje za kulturu apoštola Jidáše.

„Jestliže obránci kultury spravedlivě kárají katolictví za to, že proti nepřátelům křesťanství používalo násilí, jako by následovali příkladu svého patrona apoštola Petra, který v Getsemanské zahradě tasil meč na obranu Krista, jestliže spravedlivě kárají katolictví za to, že se snažilo vytvořit vnější pozemskou formu a formulaci pro duchovní božské věci, jako by následovali příkladu téhož apoštola, který chtěl vytvořit hmotné stany pro Krista, Mojžíše a Eliáše na hoře Tábor během jeho proměnění, stejně tak mohou zastánci katolictví kárat současnou kulturu za to, že ona, když odpadla od křesťanství a

náboženských principů ve prospěch honby za materiálním blahobytem a bohatstvím, měla pro sebe nejhorší příklad v jiném apoštolovi, který prodal Krista za třicet stříbrných."²⁴⁰

Katolictví v posledních kapitolách díla vidí na základě exegeze novozákonního úryvku o pokušení Krista na poušti, kdy daná pokušení (použít Boží slovo pro zisk hmotných statků, využít božské síly k utvrzení vlastní pýchy, a užít násilí, tj. zla k dobrým cílům) vztahuje na katolickou církev. Samozřejmě, že ta jim podle historického vylíčení Solovjova zcela podlehla. Vrchol úpadku vidí též ve všeobecně nenáviděném jezuitském řádu, ačkoli později se členové Tovaryšstva Ježíšova stanou jeho dobrými přáteli a zastánci.

*„Tak se v jezuitství – tomto krajním a nejčistším vyjádření římsko-katolického principu – již stává základním hybatelem přímo vládychtivost, a ne křesťanská horlivost; národy se podřizují nikoli Kristu, ale církevní autoritě, samozřejmě se od nich již nepožaduje vyznání křesťanské víry – stačí se přiznat k papeži a podříditi se církevním autoritám.“*²⁴¹

Shodnost Solovjovovy kritiky katolictví na základě podlehnutí pokušením, se kterými se vypořádával Kristus na poušti, s námětem úryvku *Velký Inkvizitor* z Dostojevského románu *Bratři Karamazovi*, je zřejmá. Ivan Karamazov ve *Velkém Inkvizitorovi* vypráví o nenápadném příchodu Krista do středověkého katolického Španělska, ve kterém ho během uzdravování nemocných na periferii zajme

²⁴⁰ SOLOV'JĚV, V. Čteníja o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“, op. cit., s. 44-45.*

²⁴¹ Tamtéž, s. 195.*

starý inkvizitor. Obviní Krista, že dal lidem svobodu, zatímco oni (tzn. katolíci) museli dokonat jeho dílo a nabídnout lidem pozemské štěstí, zotročit je zázraky, či je donutit k víře na základě strachu o vlastní život. Inkvizitor zajatému Kristu vyčítá:

„To jsme také udělali. Opravili jsme tvůj velký čin a založili jsme jej na zázraku, tajemství a autoritě. A lidé se zaradovali, že jsou zas vedeni jako stádo a že z jejich srdcí byl konečně sňat onen strašlivý dar [svobodné volby srdce k lásce, pozn. autora], který jim přinesl tolik utrpení [...] Mluv! Což jsme lidstvo nemilovali, když jsme tak pokorně uznali jeho slabost, když jsme s láskou ulehčili jeho břímě a dovolili jeho slabé přirozenosti i hřích, ale s naším schválením? Proč jsi nás tedy teď přišel rušit?“²⁴²

Ježíš při obviňujícím monologu mlčí a nakonec jen políbí inkvizitora, který ho následně propustí se slovy, aby se již nevracel. Katolická církev je jak u Dostojevského, tak i Solovjova viděna jako církev plně podléhající světským pokušením.

V poslední přednášce o Boholidství Solovjov analyzuje církev jako tělo Kristovo, které se rozvíjí a roste, ale není ještě realitou plně zbožštěnou, jelikož „současná pozemská existence církve odpovídá tělu Ježíše v čase Jeho pozemského života (do vzkříšení), tj. tělu, které sice v dílčích případech projevuje zázračné vlastnosti (jaké se i v dnešní církvi vyskytují), ale v podstatě je to tělo smrtelné, materiální, které

²⁴² Velký inkvizitor, Nad textem F.M. Dostojevského, Velehrad: Refugium, 2000, s. 34.

není plně osvobozeno od všech nemocí a strádání".²⁴³ Historická církev se skládá ze „všech lidí, kteří přijali Krista“. ²⁴⁴ Jedinou církví, která nepodlehla trojímu pokušení zla, je podle Solovjova církev Východu, která „zachovala Kristovu pravdu; a chrání ji v duši národů.“²⁴⁵

Rozdíl mezi křesťanským Východem a Západem zřetelně rozlišuje, přičemž nadále vyzdvihuje roli pravoslaví:

„Východ všemi silami svého ducha tíhne k božskému a chrání je, vyvíjí v sobě proto nezbytnou uchovávací a asketickou atmosféru, zatímco Západ spotřebovává veškerou svou energii na rozvoj lidských principů, což nutně vede ke ztrátě božské pravdy, nejprve překroucené, a posléze zcela odmítnuté.“²⁴⁶

V třetí úvaze z díla *Tři promluvy na památku Dostojevského* z 19. února 1883 došlo náhle k překvapivé změně Solovjovova paradigmatického schématu vnímání církve. Solovjov je v promluvě zdrženlivý k neustálému hledání „třísek v oku“ a příčin rozpadu Západu, jak tomu bylo v jeho slavjanofilském období, ale poukazuje na obecný hřích rozdělení. Nestává se stoupencem Petra Čaadajeva a „západníků“, kteří naopak vyzdvihovali Západ a katolictví, ale poprvé mluví o nutné jednotě mezi církvemi, což je podle něj hlavním úkolem ruské misie.

²⁴³ SOLOV'JĚV, V. *Čtenija o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, op. cit., s. 193.*

²⁴⁴ *Tamtéž*, s. 194.*

²⁴⁵ SOLOV'JĚV, V. *Čtenija o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, op. cit., s. 199.*

²⁴⁶ *Tamtéž*, s. 200–201.*

„Rozdělení mezi Východem a Západem, které je založeno na sporu a antagonismu, vzájemného vraždění a nenávisti – takové rozdělení v křesťanství nesmí být, a jestli se objevilo, pak to je veliký hřích a veliké neštěstí. Ale právě v té době, kdy se tento veliký hřích udál v Byzanci, se zrodila Rus, aby ho vykoupila.“²⁴⁷

V *Duchovních základech života* shrnuje tři konstituční svazky, které drží církev v jejím božském základě, tedy přítomnost Krista jakožto cesty, pravdy a života:

„Hierarchická posloupnost, která vychází od Krista, je cesta, po které se Kristova milost šíří po celém Jeho těle, tj. Církvi; víra v Boholidské dogma, vyznávání Krista jako dokonalého Boha a dokonalého člověka, je svědectví Kristovy pravdy; svaté tajiny jsou základem Kristova života v nás.“²⁴⁸

2.3.3. SOLOVJOVOVO UCHOPENÍ KATOLICTVÍ PRO HLEDÁNÍ JEDNOTY

K novému pohledu na katolictví mu v podstatě pomohlo jeho poctivé slavjanofilství. Snažil se pochopit historii a duši Slovanů, kteří se v jisté historické fázi ocitli ve sféře vlivu latinského ritu. Ve stejném roce vydává *Velký spor a křesťanská politika*, po kterém následuje *Nacionální otázka v Rusku*. Otevírá zde otázku vztahu Polska a Ruska, která ho začala zajímat i vzhledem ke snaze o nové uchopení katolictví. Vztahy mezi oběma národy byly napjaté, zejména po potlačení polského postání.

²⁴⁷ Sočinenija, II., s. 316.*

²⁴⁸ SOLOV'JĚV, V. *Duchovnye osnovy žizni, op. cit.*, s. 111.*

Pro vykreslení předsudků uveďme analýzu Solovjovovy *Polské otázky* z pera Maryana Zdziechowského. Ve svém článku o Solovjovovi a jeho vztahu ke slavjanofilům sice správně odhaluje otázku Polska jako otázku náboženskou, avšak v článku prosvítají mnohé předsudky tohoto národa vůči státnímu pravoslaví Rusů, které museli přijímat jakožto katolická menšina na Rusi, jakožto menšina někdy tolerovaná, někdy pronásledovaná, avšak nikdy plně milovaná pro své katolictví. Zdziechowski napsal:

*„Oficiální víra, vnucovaná policejní mocí národům Rusku poddaným, stírala s pravoslaví všeliký mravní význam i cenu jeho a, což je horší, rozkládala je uvnitř, zabíjejíc ve sluhách pravoslaví ducha křesťanského, jenž tvoří základ života jeho i rozvoje.“*²⁴⁹

Solovjovův pozitivní pohled na polský národ ovlivnilo i dlouholeté přátelství s polským básníkem a literátem Adamem Mickiewiczem, kterého srovnával s Puškinem.²⁵⁰ Nevraživost mezi Polskem a Ruskem není podle Solovjova nic jiného než prohlubování starého rozdělení mezi Západem a Východem, mezi katolictvím a pravoslavím, které historicky analyzuje věren odkazu svého otce, jenž byl profesorem historie.

„Východní Evropě se Polsko zdá být představitelem toho duchovního principu, který leží v základech západní historie. Ze své duchovní podstaty polská národnost a s ní všichni katoličtí Slované přináležejí k západnímu světu. Duch je silnější než

²⁴⁹ ZDZIECHOWSKI, M. *Vladimír Solovjev a slavjanofilstvo*, in: *Slovanský přehled*, op. cit., s. 307-308.

²⁵⁰ Srov. SOLOVJEV, V. *Mickiewicz*, in: SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 214-221.

krev; když odhlédneme od pokrevní antipatie vůči Němcům a pokrevní blízkosti k Rusům, představitelé polskosti rychleji souhlasí s poněmčením, než aby splynuli s Ruskem. Západoevropan, protestant, je duchem blíže Poláku-katolíku než pravoslavnému Rusovi.“²⁵¹

Dále Solovjov předkládá vysvětlení pradávného rozdělení mezi Východem a Západem, přičemž poukáže na důležitost křesťanství, tedy na rozhodující roli vtělení Bohočlověka Ježíše Krista, který v sobě vše sjednotil, takže „otevřít nový svět, ve kterém není potřeba západní a východní kultura, ale jen jediného pravého lidství.“²⁵² Sjednocující energii Východu a Západu má ve svých duchovních-kulturních kořenech zachovat křesťanské náboženství. K překvapení všech Solovjov předkládá odvážnou tezi o nerozdělené Církvi, přičemž připomene tři konstituční vazby, uvedené též v *Duchovních základech života*.

„Každá z těchto dvou církví je již Všeobecná Církev, ale ne ve své oddělenosti od druhé – nýbrž ve spojení s ní. Tato jednota existuje v tom, že obě církve se objímají boholidskými vazbami svěcení, dogmatického učení a tajin. A v těchto ustanovených svazcích působí Duch Bohočlověka Krista, a ne náš vlastní duch.“²⁵³

Solovjov začíná představovat ideu všejednoty v Církvi a hledá vše pozitivní v pravoslavné i katolické církvi. Jeho postoj se po předešlé kritice katolictví radikálně změnil.

²⁵¹ Přeloženo autorem dne 8. 10. 2006 z ruského originálu, který je uveřejněn na [www:](http://www.zhurnal.ru/magister/library/philos/solovyov/solovv11.htm)

«<http://www.zhurnal.ru/magister/library/philos/solovyov/solovv11.htm>»

²⁵² *Tamtéž*, přeloženo dne 8. 10. 2006.

²⁵³ *Tamtéž*, přeloženo dne 8. 10. 2006.

„Uchování církevní pravdy bylo především úkolem pravoslavného Východu. Organizace církevní činnosti pod vedením jediné a naprosto samostatné duchovní moci se zase ukázalo především úkolem katolického Západu. My prostě nemůžeme dopustit, aby se tyto dva úkoly vylučovaly, aby si vzájemně překážely.“²⁵⁴

Snad nikdo z pravoslavných myslitelů té doby by nezašel tak daleko jako Solovjov. Za pozitivní hodnocení role katolictví v dějinách, které bylo všeobecně přijímáno jako schizmatické a heretické papežství, se mu dostalo hojně kritiky a polemiky od slavjanofilů Alexandra Kirejeva a Ivana Aksakova.²⁵⁵

Roku 1883 se Ivan Aksakov rozhodl cenzurovat Solovjovův článek, a to právě v místech, kde představuje svůj nový postoj k Římu. Solovjov reagoval dopisem, kde Aksakovovi vysvětluje negativní vliv předsudků proti katolictví a nepřátelství proti papežství, které žádnou pozitivní hodnotu pro budoucnost nepřináší. Solovjov si je v textu vědom historického selhání papežství, ale snaží se o jeho nové duchovní pochopení pro budoucnost křesťanů. Žádá jeho duchovní obnovu, nové uchopení věčného Říma, a nikoli jen jeho časově podmíněného projevu (a tento úkon jistě nežádá jen pro stranu pravoslavných).

„Mně se zdá,“ píše Aksakovovi, „že Vy se díváte jen na papismus, já však se dívám především na velký, svatý a věčný

²⁵⁴ Přeloženo autorem dne 8. 11. 2006 z ruského originálu, který je uveřejněn na [www:](http://www.zhurnal.ru/magister/library/philos/solovyov/solovv11.htm)

«<http://www.zhurnal.ru/magister/library/philos/solovyov/solovv11.htm>»

²⁵⁵ Spor s Kirejevem a Aksakovem podrobně rozebírá Sergej Solovjov, in: SOLOV'JĚV, S. Vladimír *Solov'jev: Žizn' i učenje, op. cit.*, s. 195-215.

Řím, základní a neoddělitelnou část všeobecné Církve. V tento Řím věřím, před ním se skláním, jej miluji celým srdcem a všemi silami své duše si přeji, aby byl obnoven pro jednotu a celistvost všeobecné Církve.“²⁵⁶

Se slavjanofily se Solovjov rozešel i v otázce Třetího Říma. Ideologii Moskvy jako Třetího Říma začaly vyzdvihovat právě slavjanofilové. Josef Myslivec se v článku *Solověvova kritika ideologie Třetího Říma* touto tematikou zabýval. Myslivec představil s velikým zájmem Solovjovův článek „*Bizantizm i Rossija*“ z roku 1896. Třetím Římem byla mnichem pskovského kláštera Filofejem označena Moskva, a to po pádu Nového Říma Konstantinopoli roku 1453. Vyplenění Konstantinopole bylo na Rusi chápáno v teologicko-ideologických interpretacích jakožto boží trest za podepsání ferrarsko-florenské unie s Římem. Solovjov - jak rozebírá Myslivec - se taktéž zamýšlel nad důvodem pádů předchozích dvou duchovních center, na které se odvolává křesťanství. Nevidí ji však v apologetické pozici proti katolictví, ale vychází z odlišné duchovní interpretace historie. Za pád prvního Říma považuje Solovjov pád pohanského Říma, kde byl zbožštěn stát odporující pravdě. Konec Byzance vidí v rozporu mezi vírou a skutky. Myslivec cituje Solovjova ohledně jeho kritiky Byzance:

„Víra byla pouze předmětem jejich rozumového poznání a obřadové úcty, ale nebyla hybnou silou života [...] Byzanc

²⁵⁶ Ze Solovjova dopisu Aksakovovi, přeložil Andrej Prokopovič, in: *Vyšehrad, op. cit.*, s. 54.

přímo popírala požadavky křesťanství pro život společnosti a činnost státu.“²⁵⁷

Rusko podle Solovjova vzniklou trhlinu mezi teologickou teorií a sociální praxí v osobách vládců jako například Petr Veliký odstraňovalo. Solovjov následně na historických událostech zkoumal oprávněnost svého teologického zdůvodnění vzniku nového duchovního centra, kterým se stala Moskva. Třetí Řím tak splňuje svůj smysl jen pokud naplňuje své sociální závazky vůči společnosti, které vycházejí z křesťanské teologie.

Snahou o vytvoření platformy pro sjednocení katolické a pravoslavné církve naopak vzbudil zájem některých katolíků, zejména záhřebského římskokatolického biskupa Strossmayera, což ještě více zhoršilo pozici Solovjova v ruské pravoslavné církvi.

Návštěva Vladimíra Solovjova v Záhřebu roku 1886 zvýšila zájem římskokatolického světa o jeho snahy o jednotu Církve. V chorvatském biskupu Strossmayerovi našel spřízněnou duši. Diskutoval s ním o všech pro něj sporných aspektech katolictví. Poslal mu ve francouzštině „Promemoria“, což bylo sebrání jeho dopisů, ve kterých se vyjádřil kladně k moudrosti papeže Lva XIII., vytyčil dogmata prvních sedmi ekumenických koncilů jako pilíře pro jednotu církví a odvolal se na Florentský koncil. Sergej Solovjov jeho postoje v těchto dopisech sumarizoval:

²⁵⁷ MYSLIVEC, J. *Solověvova kritika ideologie Třetího Říma*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 34.

„Jednota církví bude možná jen na základě těchto předpokladů: římská církev je římská, ale latinská je jen její západní část, jenom římská, a nikoli latinská církev je mater et magistra omnium ecclesiarum. Římský biskup, a ne patriarcha Západu, mluví neomylně ex cathedra, a nesmíme zapomínat, že v jistém období mluvil římský biskup řecky. V následném návratu Rusů do katolické jednoty si ruská církev musí zachovat nejen svůj ritus (což se rozumí samo sebou), ale také svoji organizační a administrativní autonomii, kterou měl Východ před rozdělením církví.“²⁵⁸

Solovjov se po zamyšlení nad polským národem dospěl k objektivnějšímu poznání katolictví skrze další slovanský národ, Chorvaty, kteří byli z pozice pravoslavií vnímáni jako nástroj Rakouska-Uherska pro latinizaci pravoslavných Slovanů. Přestože se biskup Strossmayer domníval, že Solovjov, kterého nazval „anima candida pia ac vere sancta“ („duše čistá, zbožná a opravdu svatá“), nakonec konvertuje ke katolictví²⁵⁹, během svého zahraničního pobytu se Solovjov účastnil liturgií srbské pravoslavné církve. A když se poté vrátil do Ruska, musel dementovat všeobecně rozšířené mínění, že se stal katolíkem. Jeho „dvojaký“ postoj lze vysvětlit hledáním pravé křesťanské identity, která by v sobě sloučila obě křesťanské tradice. Tento prorocký postoj ovšem narážel na zakořeněné předsudky kolektivní historické paměti zatížené křivdami a hříchy.

²⁵⁸ SOLOV'JĚV, S. Vladimir Solov'jěv: *Žizn' i učenije*, op. cit., s. 233.*

²⁵⁹ *Tamtéž*, s. 234.

2.3.4. EKUMENICKÁ VIZE VŠEOBECNÉ CÍRKVE

Vladimír Solovjov žil své pravoslaví v rámci katolicity nerozdělené univerzální církve, kterou blíže představil roku 1888 v Paříži, kde vydal knihu *Rusko a univerzální Církev*. V této knize se Solovjov opět vyjadřuje ve prospěch katolické církve v tom smyslu, že založila všesvětovou nadstátní organizaci. V úvodu seznamuje čtenáře s trojí základní charakteristikou univerzální Církve, která vyplývá z její boholidské podstaty:

„Všeobecná Církev (v širokém smyslu tohoto slova) odhaluje trojí boholidskou jednotu: máme jednotu kněžskou, ve které božský princip, absolutní a neměnný, převládá a vytváří Církev ve vlastním slova smyslu - Boží chrám; máme jednotu královskou, ve které převládá lidský princip a vytváří křesťanský stát (Církev jako živé tělo Boha); a nakonec, máme jednotu prorockou, ve které se božské a lidské musí prolínat ve svobodném a vzájemném spojení, vytvářejícím dokonalou křesťanskou společnost (Církev jako Boží Nevěsta).“²⁶⁰

Ve třech obsáhlých kapitolách se snaží vytvořit bázi pro nastolení jednoty mezi rozdělenými církvemi. V první části se zabývá ruskou náboženskou historií, ruskou křesťanskou identitou a jejím posláním, vyrovnává se s protikatolicky naladěnými slavjanofily a mnohdy problematickými vztahy mezi pravoslavnými církvemi. V závěru svých analýz konstatuje:

²⁶⁰ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle, op. cit.*, s. 16.*

„Zjevná nemožnost najít nebo vytvořit na Východě střed jednoty pro Všeobecnou Církev nás zavazuje, abychom ho hledali na jiném místě. Především musíme poznat, co sami ve skutečnosti jsme, a zejména že jsme organickou částí velikého křesťanského těla, a přiznat naši těsnou solidaritu s bratry na Západě, kteří mají centrální orgán, jenž nám chybí. Toto je morální akt, akt spravedlnosti a lásky, a byl by pro nás již sám o sobě ohromným krokem vpřed a nezbytnou podmínkou veškerého dalšího vývoje.“²⁶¹

Druhá část s názvem *„Církevní monarchie založená Ježíšem Kristem“* je bohatá na exegezi biblických textů, s jejichž pomocí osvětluje témata jako např. důležitost boholidské podstaty Krista pro pochopení Církve, zabývá se postavou Petra ve vztahu k jeho vyznání víry v Krista u Cesareje Filipovi: *„Ty jsi Mesiáš, Syn Boha živého“* (Mt 13, 16), a rovněž následným ustanovením Petra jako *„skály“* s jeho *„klíči od Království nebeského“*, což má vztah k Solovjovově pozitivnímu přijetí role papežství, zejména kladnou interpretaci pontifikátu Lva Velikého jakožto svrchované autority na Chalcedonském koncilu. Papežství mělo v Solovjovově vizi univerzální Církve úplně nový význam.

„Svatý Petr apoštol má primát moci; ale proč by římský papež měl být následovníkem tohoto primátu? [...] Od chvíle, kdy jsme přiznali svrchovanou a primární moc ve Všeobecné Církvi, jež je ustanovená Kristem v osobě svatého Petra, znamená to přijmout i to, že se tato moc někde nachází. A očividná nemožnost nalezení tohoto místa jinde než v Římě by se již zdála

²⁶¹ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle*, op. cit., s. 82-83.*

dostatečným důvodem k souhlasu s vyhlášenou katolickou tezí.“²⁶²

Solovjovův posun v biblické exegezi postojů Petra je značně signifikantní pro jeho chápání katolictví. Zatímco ve slavjanofilském období byla role Petra jakožto archetypu papežství a priori vnímána s jeho hříchy (snahou vybudovat světské stany při proměnění na hoře, násilím při zatýkání či následnou zradou), nyní je Petr - stále ve světle římské posloupnosti - vnímán prizmatem jeho obrácení, vyznáním víry v Mesiáše a Kristovým předáním pozemské správy a vykonávání moci v univerzální Církvi.

Při vysvětlení role Říma v sedmé kapitole použil Solovjov též vtipnou slovní hříčku, v níž ukázal, že italský název pro Řím „ROMA“, se čte pozpátku jako „AMOR“, tedy láska, čímž zdůraznil předsednictví Říma v lásce.

Třetí část díla *Rusko a univerzální Církev* je věnována kosmogonickému procesu, na který navazuje proces historický s vrcholem ve vtělení Bohočlověka a vzniku Církve. Věnuje se metafyzické spekulaci o životě Boží Trojice před stvořením, aktu stvoření, přípravě náboženství Indie, Řeků a Židů k přijetí Mesiáše, kněžskému a otcovskému aspektu absolutní vlády Krista a v závěru rozebírá jednotlivé svátosti. Jím stanovené pilíře a principy univerzální Církve měly vytvořit ekumenickou bázi pro ustanovení viditelné jednoty.

²⁶² SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle*, op. cit., s. 156.*

Zajímavé je také, že Solovjovův „obrat“ směrem ke katolictví zapříčinil též jeho sen, o němž svědčí vyprávění Karla Jindřicha. Sny byly pro Solovjova vždy „oknem“ k neviditelným skutečnostem a přikládal jim velkou váhu. Dotyčný se v roce 1898 se Solovjovem osobně setkal. Společně rozmlouvali o již oficiálně zakázaném díle *Rusko a univerzální Církev* a o vládním omezování náboženské svobody, k čemuž Jindřich dodal:

„Vyprávěl nám též sen z mladých let o tom, jak se setkal s jakýmsi katolickým hierarchou, k němuž přistoupil a žádal jej o požehnání. Ten se však zpočátku od něho s nelibostí odvrátil, ale nakonec mu přece požehnal. Ten sen se později vyplnil, a sice r. 1883, kdy se za korunovace Alexandra III. představil papežskému legátu kardinálu Vanutellimu, který přijel do Moskvy. Solovjev k němu přistoupil s dlaněmi křížem složenými podle pravoslavného obyčeje, a dříve než ho oslovil, poklonil se mu a čekal na jeho požehnání. Kardinál, zaražen tak neobvyklými způsoby, stál chvíli nerozhodně a udiveně, ale když pochopil, oč se jedná, blahosklonně mu požehnal.“²⁶³

Solovjov se ve své osobě snažil svědčit o nerozdělené Církvi, přičemž se musel bránit obviňování, že přestupuje z jedné konfese do druhé a že se svobodně pohybuje mezi „pevně“ stanovenými ekleziálními kritérii. Výstižně vyjádřil Solovjovův postoj Nikolaj Losskij v *Dějinách ruské filosofie*:

„Katolíci se domnívají, že Solovjov odešel od pravoslavi a přimknul se k římskokatolické církvi. Ve skutečnosti se Solovjov

²⁶³ JINDŘICH, K. *Vzpomínka na Vladimíra Solovjeva*, dodatek in: SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 229.

nikdy s pravoslavím nerozešel. On byl přesvědčen, že západní a východní církve jsou svázány nepřerušnými mystickými pouty, které nehledí na vnější rozdělení.“²⁶⁴

Ekumenismus v té době neexistoval a církve byly navzájem znesvářené. Vladimír Solovjov se - zejména svým pohledem na papežství - hodně přiblížil katolické církvi. Sergej Solovjov podává svědectví o strýcově tajném příklonu k uniatům, a to na základě obřadu jeho přítele, ruského katolického kněze východního ritu Nikolaje Tolstého, který byl původně pravoslavný kněz a i pod vlivem Solovjova přestoupil k uniatům:

„19. února 1896, v den památky Lva Velikého, zrovna v den římského papeže, kterého si velmi vážil, Solovjov přijímal svaté přijímání z rukou otce Tolstého. Před liturgií vyznal Tridentské vyznání víry.“²⁶⁵

K této dříve velmi aktuální problematice se ještě vrátíme, předznamenejme však vlastní názor, že v tomto aktu spíše než o přestup k uniatům šlo o předem promyšlený akt jednoty. Solovjov byl velmi citlivý na všechna znamení ve svém životě. Volba dne památky oblíbeného papeže a přítomnost kněze vysvěceného původně v pravoslavné církvi dávají tušit záměrnou prorockou symboliku činu ve sloužení liturgie pravoslavné církve, která je v jednotě s římským papežem, a to v jím pojaté nerozdělené Všeobecné Církvi. Pokud přijmeme tuto hypotetickou interpretaci, nijak nás neudiví, že Solovjov před smrtí nechal povolát pravoslavného kněze, kterému se

²⁶⁴ LOSSKIJ, N. *Istorija russoj filosofii, op. cit., s. 98.**

²⁶⁵ SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jov: Žizn' i učenije, op. cit., s. 318.**

vyzpovídal a přijal eucharistii, jelikož on pravoslavným stále byl - nebo lépe: byl univerzálním křesťanem Všeobecné Církve, která přesahuje viditelný rozkol.

Ekumenické dimenze křesťanství a její nové duchovně-historické interpretace si všímá i Masaryk. V Kristu je, jak Masaryk vnímá myšlení Solovjova, harmonicky propojen úřad velekněžský, královský a prorocký. Avšak v dějinách došlo k mylnému dělení těchto rolí a jejich vzájemných vyhranění se proti sobě. Masaryk shrnuje:

„Byl-li v Kristu harmonicky spojen úřad velekněžský, královský (Solovjov v ruské terminologii mluví o úřadu carském) a prorocký, tak se tyto náboženské funkce ve třech církvích vyvinuly jednostranně: papežství představuje jednostrannost velekněžskou, pravoslaví jednostrannost královskou, protestantismus jednostrannost prorockou.“²⁶⁶

Ke konci života ostatně Solovjov již nevěřil v reálnou možnost uskutečnění viditelné jednoty Všeobecné Církve skrze spolupráci papeže a cara. Její realizaci přesunul do období konce dějin, a to v kontextu apokalyptického boje Dobra se zlem, který v díle *Tři rozhovory* promítl do 21. století. Na konci díla opět „provokativně“ poukazuje na konečné eschatologické podřízení pravoslaví (v archetypu starce Jana) a protestantství (v osobě profesora Pauliho) duchovnímu vedení papeže Petra, čímž se znovu vyjeví viditelná jednota nerozdělené Všeobecné Církve.

²⁶⁶ MASARYK, T. *Rusko a Evropa II.*, op. cit., s. 201.

„A oživlý stařec Jan promluvil: „Vidíte, dětičky moje, ani jsme se od sebe neodloučili. Poslyšte, co vám teď povím: přišel čas naplnit poslední modlitbu Kristovu za jeho učedníky, aby byli jedno, tak jako On s Otcem jedno jsou. Tedy pro tuto jednotu Kristovu, dětičky moje, vzdejme úctu našemu milovanému bratru Petrovi. Ať tedy nakonec pase ovce Kristovy. Tak, bratře!“ – A objal Petra.

Tu přistoupil profesor Pauli: „Tu es Petrus!“ pravil papeži. „Jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt.“ [„Ty jsi Petr... To je nyní dokázáno bez jakékoli pochybnosti“, pozn. autor] A stiskl pravicí pevně jeho ruku, levici pak podal starci Janovi se slovy: „So also, Väterchen – nun sind wir ja Eins in Christo“. [„Tak jsme tedy nyní jedno v Kristu, tatíčku“, pozn. autor] – Tak se uskutečnilo sjednocení církvi uprostřed temné noci, na vysokém a opuštěném místě.“²⁶⁷

2.3.5. SVÁTOSTNÁ POVAHA VŠEOBECNÉ CÍRKVE

Sjednocujícím prvkem Všeobecné Církve jsou svátosti, tj. křesťanské tajiny, jak se nazývají ve východní tradici. U tohoto důležitého aspektu je nutné se na chvíli zastavit, protože ukazují na sjednocující duchovní pouto Západní i Východní křesťanské tradice. Svátosti odráží kosmický charakter všejednoty, jak se uskutečňuje v Církvi.

V teogonickém vývoji znamenají zlomový prvek. Solovjev se ve dvou menších a tematicky si vzdálenějších kapitolách knihy *Duchovní základy života* zabýval dvěma pohledy na ustanovení eucharistie. Prvním pohledem je chápání daru eucharistie jako *almužny* (což souvisí s

²⁶⁷ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 176.

duchovním životem) a v druhém případě jako *pokrmu* (odlišně od kanibalského pojetí u přírodních náboženství). Oba zahrnují hlubší zamyšlení nad teogonickým náboženským vývojem, který je analogický k vývoji kosmogonickému.

Nad člověkem po pádu, dokud žije mimo Boha, vládnu zlé a temné vášně. První náboženský cit - s vidinou boha jako neviditelného skrytého ohně, který může vše obrátit v chaos - je strach, a prvním kultem je krvavá oběť. Lidstvo se sklání před přírodními základy života. Požírá samo sebe v podobě krvavých lidských obětí a ve falických orgiích. „Bůh tohoto světa“ se živí tělem a krví člověka. Na druhém stupni sebevražedné přinášení obětí nahrazuje čistý asketismus a ohnivá síla ustupuje světlu rozumu. Člověk však touží nejen nazírat, ale svým tělesným srdcem se i přimknout k všeobsáhlému srdci vesmíru. Na třetím stupni přechází náboženský cit od bázně a zbožnosti k lásce. V díle *Duchovní základy života* Solovjov píše:

*„Zjevení pravého lidského Boha v Kristu mění samu podstatu náboženství. Bůh se již neživí člověkem, nýbrž naopak dává mu Sebe za pokrm [...] Místo kanibalství a bratrovražedných přinášení obětí má nastoupit bratrská láska (agapé), díkyvdání eucharistie.“*²⁶⁸

A bratrská láska, milostiplný vztah k bližnímu, je i pravou almužnou. V přírodním stavu nad sebou lidé vládnu silou a násilím. Člověk požírá druhé a žije na útraty druhého života. Slabí jsou přinášení v oběť silným.

²⁶⁸ SOLOV'JĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit., s. 99.**

Všude ale, kde se projevuje princip duchovního života, uznává se almužna jako jedna z náboženských povinností. V dobrotivé společnosti silní a bohatí dobrovolně přinášejí sebe v oběť slabým a chudým. Solovjov rozvádí:

„Tak se uznává u brahmínů a buddhistů, u židů i muslimů. Dokonalého výrazu a posvěcení tohoto principu dochází v křesťanství, kde sama absolutní síla a absolutní bohatství (plnost dobroty) – Bůh přinesl a nepřetržitě přináší Sebe v oběť naší nemohoucnosti a ubohosti, a živí nás Svým tělem a krví. Zde se zjevuje absolutní almužna a zároveň absolutní žertva, oběť (řecky eucharistia znamená dobrá almužna neboli dobrozdání).“²⁶⁹

Solovjov v *Duchovních základech života* velmi precizně shrnuje jednotlivé svátosti. Svátost křtu očišťuje od nákazy dědičného hříchu a dává možnost znovu vstoupit do organismu vesmírného těla Božího. Svátost biřmování předurčuje člověka v celém jeho organismu na službu všeobecnému Božímu lidu na zemi. Ve svátosti pokání (druhý křest) se člověk odděluje od skutků vykonaných v duchu sobecké sebelásky, která ho odlučuje od lidí a od Boha. V Církvi se člověk stává znovu schopným sjednocení s celkem.

Svátostí kněžství se jeden člověk stává pro druhé tím, kdo uvádí do všeobecné milosti Krista. Ve svátosti pomazání nemocných celá církev dosvědčuje nemocnému, že je neoddělitelným členem posvátného celku, „takže i když

²⁶⁹ SOLOV'JĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit., s. 62.**

nemocný zemře, nepřetrhne se tím jeho duchovně-fyzické pouto se všeobecným světovým tělem."²⁷⁰

V díle *Rusko a universální Církev* rozděluje svátosti-tajiny do tajin „práv“ člověka (křest, biřmování a eucharistie), jenž dělají lidi svobodnými dětmi Božími spojenými navzájem bratrskými svazky, a „úkolů“ člověka (svátost pokání, manželství, kněžství, pomazání nemocných), které mu ukazují cestu, jak má se svým životem nakládat, aby dosáhl hledané boholidské jednoty.²⁷¹

Kosmická dimenze svátostí podle Solovjova lze shrnout do následných tvrzení: (1) zahrnuje konečnou léčbu přírody, která se - ve svém progresivním vývoji zdokonalování, při němž se její slepý princip duše světa setkává se Slovem (Logos) a dochází k postupnému vtělování Sofie-Moudrosti - nakonec stává pod vlivem působení Bohočlověka svátostí; (2) Svátosti terapeuticky působí na od Boha odpadlého přírodního člověka, kterého zachraňují od vlivu zlého kosmického principu izolace a egoismu; (3) Svátosti sjednocují celé lidstvo v Církvi, kosmickém těle Kristově, aby se stále více přibližovalo dokonalému boholidství, které je jeho smyslem a posledním cílem; (4) V kosmu svátosti přispívají ke scelování celého univerza, které se vymaňuje z pádu do chaosu, aby se díky vtělení Bohočlověka a jeho působením v Církvi navrátil k prapůvodní všejednotě.

²⁷⁰ SOLOV'JĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit., s. 122.**

²⁷¹ Srov. SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle, op. cit., s. 314-329.*

2.3.6. KONEČNÉ SLOVO O SOLOVJOVOVĚ KONFESNÍM VYZNÁNÍ

Diskuse o Solovjovově pravoslaví či katolictví byla velmi bouřlivá také v českém prostředí. Jako první se k ní zřejmě vyjádřil osobní přítel Solovjovův Karel Jindřich. Jindřich byl skálopevným stoupencem Solovjovy konverze ke katolictví. Důkazem pro něho byla zmíněná liturgie Nikolaje Tolstého. V článku *Vladimír Sergějevič Solovjev - katolík* přináší svědectví uniatského kněze Tolstého, který důvod účasti Solovjova na mši vidí v rámci jeho touhy žít svátostný život, který mu údajně pravoslavní kněží upírali.

„Bylo-li to následkem nových v ten čas vyšlých spisů Solovjevových nebo došly zvláštního povšimnutí dřívější - jisto, že toho času již sami ruští kněží nepřipouštěli Solovjeva jako katolíka k stolu Páně a Solovjev nechtě přistoupiti k latiníkům zůstával jako nějaký zločinec bez svátostí útěchy, ačkoli vedl přísný asketický život a velice tesknil, jsa útěchy té pozbaven. Zvěděl, že jest v Moskvě uniatská, toho času jediná obec, chtěl příležitosti té použiti, aby mohl přistoupiti k stolu Páně, i obrátil se tudíž ke mně s prosbou, abych jej vyzpovídal a přičastnil.“²⁷²

Solovjova *Universální Církev Kristova* byla v následně vydané Jindřichově monografii o Solovjovovi ztotožněna s církví katolickou.²⁷³ Předsmrtná Solovjovova zpověď a přijímání u pravoslavného kněze podle Jindřicha nijak nezvrátila jeho konverzi ke katolictví. Jako další důkaz o Solovjovově dogmatickém katolictví svědčí podle Jindřicha

²⁷² JINDŘICH, K. *Vladimír Sergějevič Solovjev-katolík*, in: *Hlídka*, op. cit., s. 806.

²⁷³ Srov. JINDŘICH, K. *Vladimír Sergějevič Solovjev. Jeho život a působení*, op. cit., s. 266-276.

svědectví pravoslavného kněze Běljájeva, který Solovjova zaopatřoval, ve kterém se praví, že se s ním na smrtelném lůžku hádal o věroučné otázky. Apologie tak nemohla zajít dále.²⁷⁴ Jindřich uvádí i možná realističtější svědectví Evžena Trubeckého, který o Solovjovově katolicismu napsal:

„O vztahu jeho ku katolicismu psalo se u nás mnoho, a mnoho bylo řečeno nesprávného, ano i lživého. Se strany katolické došly hlásané jím názory nejautoritativnějšího kladného ocenění. Ale tam jako u nás nepochopili, že pouhý vnější katolicismus, pouhá vnější jednota církve pod svrchní zprávou, Bohem ustanoveného nejvyššího velekněze na zemi, ještě neznamenala pro našeho myslitele plnosti křesťanstva nebo věc nejhlavnější v křesťanstvu. Ve své „Pověsti o antikristu“ líčí, jak zapomínají katolíci katolíci na Krista a přecházejí na stranu jeho protivníka ve jménu zevního obnovení a zvelebení papežské vlády. Ohradu římské církve nepovažoval za samu církev a církev nestavil nad Živoucího v ní. Vedle katolického ideálu křesťanské universální theokracie čili „města Božího“ choval v sobě, jako Augustin, evangelický ideál duchovní svobody v Kristu, věřil, že v kořenu, v podstatě křesťanstva, jak osobního tak i obecného, není a nesmí býti odporu a rozdílu.“²⁷⁵

K Solovjovově konverzi ke katolictví se vyjádřil i Masaryk v díle *Evropa a Rusko*, přičemž z jeho úhlu pohledu, respektive k jeho kritickému chápání katolictví, Solovjova jako katolíka neviděl:

²⁷⁴ Srov. JINDŘICH, K. *Vladimír Sergějevič Solovjev. Jeho život a působení*, op. cit., s. 275-276.

²⁷⁵ JINDŘICH, K. *Vladimír Sergějevič Solovjev. Jeho život a působení*, op. cit., s. 259-260.

„Solovjov skutečně nepřestoupil v Evropě ke katolicismu, ale jeho důvěrní přátelé sami očekávali od něho přestoupení jako logický krok.“²⁷⁶

Naopak k myslitelům podporujícím tezi o Solovjovově konverzi patřil dále i Mastyl'ak. Jedinou přijatelnou cestou pro jednotu křesťanů bylo totiž v době teologického paradigmatu první republiky uniatství. Na pravoslaví bylo stále hleděno jako na schizmatické odloučení z lůna pravé římsko-katolické církve. Napětí a nejistotu, které svým přístupem Solovjov vytvořil, předznamenávaly posun tohoto teologického paradigmatu od výlučné ekleziální apologie k ekumenickému dialogu a uznání spásné legitimacy obou cest křesťanství. Solovjov ukazoval cestu, která byla zatím nepřijatelná, ale vyzývala k reflexi.

„Prosté duše odráží snad od něho nedostatek jistoty, stal-li se katolíkem. Ti ať uváží, co napsal sjednocený kněz Nikolaj Al. Tolstoj, že 18. února 1898 v kapli Matky Boží Lurdské v Moskvě přijal Solovjeva do katolické Církve,“ píše Mastyl'ak a dodává již s větším pochopením pro Solovjovův odkaz, „A tak znovu jeví se Solovjev jako muž Prozřetelnosti, postavený na hranici dvou světů – východního a západního v okamžiku, kdy je třeba muže, který vroucím srdcem obepíná oba.“²⁷⁷

V článku *Význam Vladimíra Solovjova* v časopisu *Vyšehrad* pak Mastyl'ak přínos Solovjova pro hledání jednoty shrnuje slovy:

²⁷⁶ MASARYK, T. *Rusko a Evropa II.*, op. cit., s. 204.

²⁷⁷ MASTYL'AK, F. *Vladimír Solovjev*, in: *Jitro*, op. cit., s. 243.

„Je pravda, že pro Vladimíra Solověva byl církevní rozkol i církevní sjednocení otázkou po výtce theokratickou, určovanou eticko-volním imperativem, jenž vyžaduje zacelení rozrušené jednoty Církve Kristovy v našem viditelném, empirickém nebo, chcete-li, existenciálním světě, kde pro konkrétní úkoly vykoupeného lidstva v boji s konkrétním zlem třeba konkrétních boholidských prostředků.“²⁷⁸

Romin-Petrov v článku *Unionismus u Vladimíra Solověva* uveřejněnou taktéž v časopise *Vyšehrad* viděl Solovjovovem hláсанou jednotu v souznění s uniatskou tradicí, což je v době hledání uniatské identity v rámci katolické církve těchto let, pochopitelné. Solovjov byl pro tyto snahy oprávněným příkladem k následování, přestože jeho prorocký aspekt přesáhl i tyto horizonty vnímání ekleziologie.

Velmi blízko k Solovjovově pojetí jednoty mezi křesťanskými denominacemi byl Antonín Salajka. Ve své studii *V.S. Solověv a myšlenka sjednocení křesťanských církví* oceňuje kristocentrický aspekt jeho ekleziologie.

„Jeho myšlenky o Církvi se soustřeďují na skutečnosti vtělení Syna Božího. Podstatu Církve vidí v organické jednotě hodnot božských s formami lidskými.“²⁷⁹

Salajka oceňuje snahu Solovjova po vnější spolupráci mezi církvemi. Vyzdvihuje poctivost Solovjovova hledání a přechodu od slavjanofilského církevního demokratismu

²⁷⁸ MASTYL'AK, F. *Význam Vladimíra Solovjova*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s.6.

²⁷⁹ SALAJKA, A. *V.S. Solověv a myšlenka sjednocení křesťanských církví*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 26.

k církevní hierarchii (respektive k papežství). Představuje i Solovjovovu kritiku katolictví v její touze po vnější moci a ovládnutí státu neduchovními prostředky, zastínění Krista jakožto hlavy Církve papežem, papežství potlačující nezávislost místních církví, násilné podmanění světa apod. Kromě svého kritického postoje se u Solovjova stále více rozvíjí pochopení pro dějinnou roli katolictví.

Rozkol mezi církvemi - jak analyzuje Salajka - znamenal zneužití křesťanských principů: prorockého, kněžského a královského. „Královský“ aspekt církve Východu se postavil proti „velekněžskému“ pojetí křesťanství Západu, aby se následně vyhranila i „prorocká“ reformace. Ekumenické jednota se vyznačuje znovunalezením shody a harmonie mezi těmito principy.

Již tuto Solovjovovu myšlenku z 19. století lze považovat za prorockou intuici jednoty, která přijímá darů ducha, kterých se dostalo jednotlivým křesťanským denominacím. Salajka o Solovjovově pozici napsal:

„Církev východní a západní se mohou spojit tak, že každá si ponechá své zvláštnosti, odloží pouze vzájemné nepřátelství a výlučnost,“ a Salajka dodal, „Katolická a pravoslavná církev představuje v jádře Církve všeobecnou, nikoliv ovšem ve svém odloučení od druhé Církve, nýbrž v jednotě s ní. Úlohu pravoslavného Východu spatřuje Solovjev v tom, že tento uchová poklad křesťanských pravd, naopak zase úlohou katolického Západu byla organisace církevní činnosti.“²⁸⁰

²⁸⁰ SALAJKA, A. V.S. *Solovjev a myšlenka sjednocení křesťanských církví*, in: *Vyšehrad, op. cit.*, s. 27.

Salajka pak pod vlivem Solovjovova díla *Rusko a universální Církev* dospívá k názoru, že Solovjov svým pojetím papežství dospěl ke katolictví. Také pro Salajku totiž neexistovala jiná cesta k jednotě než viditelným připojením ke katolické církvi.

„I dospívá Solovjov logický k závěru, že za pravou Církev musí být pokládána toliko Církev katolická, představovaná římským papežem. Úkolem církevní politiky pak musí býti: snažiti se o opětovné sjednocení všech křesťanských církví s Církví katolickou. To se stane tak, že odloučené církve uznají nejvyšší autoritu římského papeže, jeho prvenství, nikoliv pouze čestné, nýbrž prvenství pravomoci.“²⁸¹

Přestože Salajka uznává, že v závěru života Solovjov ještě mnohé ze svého filosoficko-náboženského pojetí změnil, vyzdvihuje jeho období katolické. Katolické období u Solovjova mělo však za záměr poznat bohatství katolictví zevnitř. Stejně jako jeho pobyt v klášteře se mnohým jevil jako volba mnišství pro svůj život, tak existenciální vyjádření sebe sama v případě setkání s katolictvím u Solovjova znamenalo touhu po jeho poctivém prožití. Tímto způsobem lze pochopit přístup katolíků, kteří jeho dílo a chování v této životní etapě s entusiasmem přijali jako znak konverze, aniž by ovšem hlouběji rozpoznali velikost jeho ekumenického ducha.

Taktéž redemptorista Jan Durkaň chápe Solovjova jako uniatistu ne výlučného, ale jako osobnost, která přivedla dějiny k přelomu v chápání smyslu unionismu jako

²⁸¹ SALAJKA, A. *V.S. Solovjev a myšlenka sjednocení křesťanských církví, in: Vyšehrad, op. cit., s. 28.*

takového. Solovjovův odkaz ovlivnil podstatným způsobem velehradské uniatské sjezdy.

„Zásluha Solovjova je hlavně v tom, že on pravoslavný! na základech učení pravoslavi dokázal podstatnou lichost námitek proti jednotě, ano i té největší o primátu,“²⁸² a Durkáň dodává podstatnou změnu ve smýšlení křesťanů, jak ji Solovjov ve svém úsilí ukázal, „A proto také lék, který v nejrůznějších podobách předpisuje obojí straně, je vzájemná láska, ústupnost v akcidentech, kolektivní sebezapření a porozumění pro požadavky a stav druhé strany.“²⁸³

Ladislav Klíma se ke konfesní přináležitosti Solovjova vyjádřil velmi originálně:

„Akceptoval v podstatě učení katolické církve (neboť tolik je jisto, že rozumem inklinoval zcela ke katolicismu, třeba srdce jeho nedovedlo se zcela odpoutat od pravoslavi).“²⁸⁴

V prvorepublikovém Československu asi nevýstižněji pochopila Solovjovovu ekleziologii Anna Tesková. Ve *Slovanské přehledu* předkládá spory ohledně Solovjova katolictví, přičemž poukázala na snahy ze strany katolictví i pravoslavi přijmout a obhájit Solovjova ve své konfesi. Žádná z těchto stran se Solovjova nechtěla vzdát. Kromě jezuity Žáka, který apologeticky vyzdvihoval Solovjovovo papežství jakožto evidentní konverzi ke katolictví, uvádí Tesková svědectví, ve kterém se za Solovjova postavil pravoslavný kněz a teolog ruské emigrace Sergej Bulgakov.

²⁸² DURKAŇ, J. *Proč přece Solovjev (1853-1900)*, in: *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*, op. cit., s. 39.

²⁸³ *Tamtéž*, s. 40.

²⁸⁴ KLÍMA, L. *O Solovjevově etice*, op. cit., s. 52.

„V neděli 1. listopadu 1925 konala Nábožensko-Filosofická Akademie v Paříži veřejné sezení na památku 25. výročí úmrtí V.S. Solovjeva. Protojerej otec Sergij Bulgakov zakončil svou řeč o slavnosti slovy: »Mezi jinými jeho úchytkami byla i ta, jež ho stihla na cestě za církevním znovusjednocením všech: totiž jeho tajné přestoupení ke katolictví, nad nímž se mnozí pohoršili, jež však nebylo známo za jeho života a podnes zůstává nerozluštěným tajemstvím. Avšak před smrtí obrátil se umírající k Tajemství církve pravoslavné na loži smrtelném se neodtrhl od pravoslaví, a pravoslaví neodmítá svého syna, jehož právě vděčně vzpomínáme«²⁸⁵

Dva klíčové momenty Solovjovova života - jeho účast na uniatské liturgii a předsmrtné přijímání u pravoslavného kněze - byly trumfy v rukávu katolíků i pravoslavných, kteří zároveň snižovali účast na svátosti druhé křesťanské konfese a vyzdvihovali tu vlastní. Tesková před těmito argumenty jasně obhajuje příslušnost Solovjova k jím pojaté nerozdělené Všeobecné Církvi, která v sobě zahrnuje obě plíce křesťanství s jejich právoplatnými svátostmi.

„A tu celkově možno říci: osobnost Solovjevova byla příliš universálně křesťanská, než aby se mohla vtěsnati do rámce vyznání vždy partikulárního, a dílo jeho je přílišným zdůrazňováním synthesy, než aby byl mohl pracovati pro rozdělení, jímž je vždy zdůraznění části proti celku,“²⁸⁶ a v závěru Tesková uvádí svědectví Solovjovova ekumenického postoje v otázkách spásy, „jako sluha boží (rab Božij)

²⁸⁵ TESKOVÁ, A. Vladimír Solovjev v české literatuře, in: Slovanský přehled, op. cit., s. 503.

²⁸⁶ Tamtéž, s. 504.

*Vladimír nalézá možnost spasení v lůně církve pravoslavné, jako katolík nalézá v církvi katolické.*²⁸⁷

Tesková se sice více kloní k pravoslavnému chápání Solovjova, avšak ne pravoslaví výlučnému, ale plně ekumenickému, účastníku na svátostech vesmírné Církve.

Přestupovat z jedné konfese do druhé Solovjov jistě pokládal za zbytečné, jelikož byl v první řadě kosmický křesťan Universální Církve, tedy pravoslavný, katolík i protestant.

Až s postupnou změnou paradigmatu po 2. vatikánském koncilu mohly být Solovjovovy intuice pochopeny díky nové ekumenické vizí, která více odpovídala eschatologické skutečnosti jednoty mezi křesťany, kterou nahlédl.

²⁸⁷ TESKOVÁ, A. *Vladimír Solovjev v české literatuře*, in: *Slovanský přehled*, op. cit., s. 508.

2.4. PROROCKÉ ZVĚSTOVÁNÍ DOBRA PRO SPOLEČNOST

Vladimír Solovjov otevřel svůj etický konflikt s ruskou společností, kterému byl schopen v zájmu „dobra“ obětovat svoji univerzitní kariéru, 28. března 1881 přednáškou v sále Kreditní společnosti. Po atentátu na cara Alexandra II. žádal jeho mladého nástupce, aby v rámci křesťanské pravdy udělil teroristům milost. Jeho vystoupení proti trestu smrti bylo mezi studenty přijato s velikým nadšením.²⁸⁸ Pro Solovjova to však znamenalo konec akademické dráhy.

K etickým principů křesťanství se vrátil v polovině 90. let 19. století v monumentálním díle *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*, ve kterém představil aspekty etiky v celé šíři záběru jeho teosofie. Svou rozsáhlou knihu věnuje dvěma osobnostem, které ho intelektuálně a duchovně formovaly a kterým chtěl tímto jistě splatit svůj vědecký dluh.

„Věnováno mému otci, historikovi Sergeji Michajloviči Solovjovovi, a dědovi, knězi Michailu Vasiljeviči Solovjovovi s pocitem živé vděčnosti a věčného vztahu.“²⁸⁹

Volba otce historika a děda duchovního dává tušit jeho záměr hledat etický aspekt „dobra“ v rámci vývoje historie v její teologické rovině. Duchovní dimenze historie, kterou podle Solovjova řídí stejné principy jako dosavadní kosmický proces, tvoří základ jeho interpretace dějin. Opět používá svou teosofickou syntézu nejen historie a křesťanské teologie,

²⁸⁸ Srov. SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev. Žizň i tvorčeskaja evoljucija, op. cit., s. 173.*

²⁸⁹ *Sočinenija, II., s. 47.**

ale i přírodních věd, filosofie a religionistiky pozitivních náboženství - což bude názorně dokumentováno.

Dílo se stalo poměrně reflektovanou studií v prvorepublikovém Československu, takže závěry českých interpretátorů Solovjova nelze než nezmínit.

Na úvod poznamenejme, že například Ladislav Klíma v sebraných výpiscích s názvem „*O Solovjevově etice*“ jeho etiku nepřijal, obviňoval ji z filosofického dogmatismu a skepticky pochyboval o všem, co Solovjov předkládal. Solovjov pro Klímu nebyl poctivý, když se údajně místo hledání „*kruté pravdy o životě*“, snažil jen obhájit svoji „*ideu Všejednoty v Dobru*“²⁹⁰. Klíma na základě výpisků z díla rozeznával dvě skupiny etických systémů: *přírodní* a *mimopřírodní*, tedy systémů založených buď jen na empirické realitě nebo na mimo přírodu stojícím principu.²⁹¹ Etika nadpřírodní je dále dělena na *relativní* vedoucí pomalu (laxně) k Bohu, a *absolutní*, plně se s Ním spojující.²⁹² Solovjevova etika je tedy podle Klímy *mimopřirozená etika absolutní* opírající se o *pozitivní náboženství*, tedy Církev. Přestože byl Klíma téměř exemplárním kritikem Solovjevovy racionalistické systematičnosti, již uvedené kategorie poukazují na fakt, že se sám bez racionálního „*škatulkování*“ neobešel.

Z důvodů aktuálnosti některých argumentů budou dále vyzdvíženy Solovjevovy intuice ohledně dialogu mezi vědou a vírou, a to ve vztahu ke stále diskutovanému „*sporu o*

²⁹⁰ Sočinenija, II., 90.

²⁹¹ Srov. KLÍMA, L. *O Solovjevově etice*, op. cit., s. 47.

²⁹² Srov. *Tamtéž*, s. 50.

Darwina“²⁹³ a možné interpretaci přírodní evoluce s její duchovní dimenzí (toto téma dostane nemalý prostor taktéž v následující kapitole týkající se smyslu „krásy“ v přírodní a lidské evoluci). Dalším podrobněji sledovaným tématem bude Solovjovův pohled na otázku národnosti, kritiku kapitalismu i socialismu, a také na problematiku trestu smrti a oprávněnosti války.

Při představení etických principů ve spiritualitě křesťanských ctností nebude opomenuto ani svědectví Solovjovových současníků o jeho vlastním charakteru a způsobu života.

2.4.1. POSTAVENÍ ČLOVĚKA V EVOLUCI A HISTORICKÉM PROCESU

V předchozích kapitolách byl stručně představen kosmický proces, jak mu ho ve své vizi všejednoty zjevila Sofie-Boží Moudrost. V dialozích s Boží Sofií při třetím mystickém zážitku v Egyptě Solovjov naznačil též historický proces. Nyní se k tomuto tématu vrátil a scelující tendenci historického procesu vidí v etickém překonání zlého principu, tedy výlučného egoismu. Tento proces se odehrává jak v rovině osobní spirituality člověka, tak v dimenzi společenské, a to ve spoluvytváření historického procesu. S příchodem člověka se *kosmosofie* mění na *historiosofii*. Právě aktivní účast člověka je dělícím kritériem, které podle Solovjova historický proces odlišuje od předcházejícího procesu kosmického.

„Význam historického procesu (na rozdíl od kosmického) spočívá v tom, že se realizuje za stále větší a větší účasti osobních

²⁹³ Srov. JOHNSON, P. *Spor o Darwina*, Praha: Návrat domů, 1996.

činitelů [...] Historický proces je dlouhý a namáhavý přechod od zvířecího lidství k Boholidsství.“²⁹⁴

Středem je událost vtělení Ježíše Krista a následným cílem veškerého směřování je realizace Božího království v očekávání Kristova druhého příchodu.

*„Stejně jako první polovina dějin do příchodu Krista připravovala prostředí čili vnější podmínky pro Jeho osobní narození, stejně tak druhá polovina připravuje vnější podmínky pro Jeho univerzální zjevení čili příchod Božího království.“*²⁹⁵

Solovjov analyzuje dějiny a hledá etickou bázi pro brzkou realizaci Božího království. Jeho hlas lze vzhledem k atmosféře doby, ve které žil, nazvat „prorockým“. Optimismus období Alexandra II. a nadšení pro změny po úspěšném atentátu na cara nenávratně zmizely. Vláda Alexandra III. začala uplatňovat represivní a násilné prostředky.

Solovjov se po vzoru starozákonních proroků snažil být svědomím společnosti, a silou přesvědčení ji obviňovat i pedagogicky vést k ideálům pravého křesťanství. V závěrečné kapitole díla o významu proroctví - a jeho tvrzení lze opět vnímat jako autobiografické - napsal:

„A stejně tak je pravý prorok vrcholem studu a svědomí. V této vnitřní podstatě prorocké služby spočívá také základ a její vnější znaky: pravý prorok je společenský činitel bezpodmínečně nezávislý, nebojí se ničeho vnějšího a ničemu vnějšímu se

²⁹⁴ Sočinenija, I., s. 256-257.*

²⁹⁵ Tamtéž, s. 279.*

nepodřizuje.“²⁹⁶ K této svobodě prorockého hlasu ve společnosti dodává: „A prorocká služba věří v pravou podobu budoucnosti. Rozdíl mezi pravým prorokem a bláhovým snílkem spočívá v tom, že u proroka květy a plody ideální budoucnosti nevisí ve vzduchu osobní představivosti, ale drží na zjevném kmeni skutečných společenských potřeb a tajemných kořenů náboženské tradice.“²⁹⁷

Kniha je rozdělena do celkem tří rozsáhlých částí (a devatenácti kapitol): *Dobro v lidské přirozenosti*, *Dobro od Boha* a *Dobro vznikající prostřednictvím lidských dějin*.

V první části zvané *Dobro v lidské přirozenosti* Solovjov analyzuje rozdíl mezi člověkem a živočichy z pohledu etiky. Souhlasí s Darwinem, že nejvýraznější rozdíl je v přítomnosti mravního citu. Dělicím kritériem je zde *svědomí*, tedy poznání a zhodnocení dobra a zla. Solovjov podrobuje empiricko-psychologickému zkoumání tři prvotní základy mravnosti: *stud*, *soucit* a *posvátnou úctu před vyšším*.

„Zásadní city studu, soucitu a zbožné úcty vyčerpávají oblast možných mravních lidských vztahů vůči tomu, co je nižší než on, co je mu rovné a co vyšší. Nadvláda nad materiální smyslovostí, solidarita s živými tvory a vnitřní dobrovolné podřízení se nadlidskému principu – to jsou věčné, nepohnutelné základy mravního života lidstva. Stupeň této nadvlády, hloubka a rozsah této solidarity, plnost tohoto vnitřního podřízení se mění během historického procesu, přechází od nejnižší k nejvyšší dokonalosti,

²⁹⁶ Sočinenija, I., s. 542.*

²⁹⁷ Tamtéž, s. 542–543.*

ale princip v každé z těchto tří sfér vztahů zůstává stále stejný.“²⁹⁸

Nakonec Solovjov dospívá k závěru, že je to stud, který jediný přináleží výlučně člověku, jelikož člověku říká, že *„toto je nedovolené a nepřijatelné, provinil jsi se zlem, hříchem a zločinem“*.²⁹⁹ Soucit i posvátnou úctu před vyšším nalézá také u některých živočichů.

Stud před negativními projevy živočišné přirozenosti vede člověka k askezi. V tomto úkonu vidí Solovjov postupný náboženský vývoj. Zaměřil se na prvotní ztotožnění zla s materiální přírodou a tělesným člověkem v náboženství Indie (zlo v klamu vědomí u bráhmanské védanty, v cizosti přírody učení sankja a ve chtění buddhismu); dále ve valentinské gnostické škole s pojetím stvoření světa zlým principem Satana, nevědomým Demiurgem a projevy nebeské Velemoudrosti; nakonec se zaměřil i na iránský dualistický manicheismus s dobrým a zlým bohem. V těchto počátečních duchovních fázích asketického přístupu Solovjov spatřuje hledání správného pochopení *ducha*, tedy evoluční sebepoznání člověka jakožto odlišného bytí od živočišné říše.

*„Celý tento proces se představuje ve třech hlavních momentech: 1) ve vnitřním seberozlišení ducha od těla, 2) v reálném hájení vlastní nezávislosti ze strany ducha, a 3) v dosažení nadvlády ducha nad přírodou, čili odstranění špatného tělesného principu jako takového.“*³⁰⁰

²⁹⁸ Sočiněnija, I., s. 130.*

²⁹⁹ Tamtéž, s. 133.*

³⁰⁰ Tamtéž, s. 142.*

Samotný asketismu však není sám o sobě „dobrem“, proto musí být ve spojení s druhým principem mravnosti: univerzálním požadavkem *soucitu* a *altruismu*. Soucit je protipól egoismu, krutosti a zloby na osobní či národnostní úrovni. A nakonec, jak postupně rozvíjí, mravní pravidla vycházející ze soucitu, tj. spravedlnost a milosrdenství, nelze oddělit od *náboženského principu posvátné úcty*. Poslední jmenovaný atribut Solovjov rozebíral na základě vztahu dětí k rodičům, zejm. posvátného vztahu k matce, dále kultu předků a uctívání Nebeského Otce. Své úvahy ukončil v meditaci o provázanosti mravních teologických ctností (víry, naděje a lásky), které negativní asketický postoj ke světu a tělu posouvají do nové duchovní roviny.

„K zápornému předpisu: nemiluj svět - biblická etika připojuje dva kladné: miluj Boha celým svým srdcem a miluj bližního svého jako sebe samého. Tyto dvě lásky je třeba od sebe správně odlišovat [...] Lásku k bližnímu určuje soucit, lásku k Bohu zbožnost. Milovat bližního jako sebe sama znamená reálně s ním soucítit jako se sebou samým a láska k Bohu celým srdcem znamená naprostou odevzdanost Jemu, úplné sjednocení vlastní vůle s Boží vůlí, tj. dokonalost synovského čili náboženského citu a vztahu.“³⁰¹

V prvorepublikovém akademickém prostředí vzbudily tyto prvotní mravní atributy nebývalý zájem. Již zmíněný Klíma hleděl kriticky na fenomény *studu*, *soucitu* a *náboženskosti* člověka. Funkční příčina *studu* v pohlavní sféře, jak ho Solovjov často vnímá, je pro Klímu zjednodušení a generalizování jen jednoho druhu - tedy *studu pohlavního* -

³⁰¹ Sočiněnija, I., s. 193.*

který je součástí *studu všeobecného*.³⁰² Zde je Klíma poněkud nedůsledný, jelikož Solovjov - jak mu záhy přiznává - rozebírá i *stud altruistický* a *náboženský*. Přesto je ze Solovjovova textu zřejmý jeho předchozí duchovní vývoj se sklony k dualistickému pojetí duše a těla, respektive k negativnímu pohledu na vše tělesné a pohlavní. V tom lze dát Klímovi za pravdu. Klíma pak dodává k jeho rozdělení ještě existenci *egoistického studu*, který podle něho v lidech dominuje.

„Nepochybujeme,“ píše Klíma, „že kdybychom sečetli všechny zášlehy hanbení se, které obyvatelé města pocítí jen proto, že domnívají se být špatně oděni - že suma těchto pocitů převyšovala by značně souhrn zastydění se za to, že prohřešili se proti bližnímu.“³⁰³

Klíma zde odhalil relativně častou a smutnou realitu dní, ale charakterizovat ji pojmem *stud* nebo lépe, zahrnovat do pojmu *stud* tento veskrze egoistický pocit, je nepřesné a obsahově zavádějící. Nejedná se o *stud* či *egoistický stud*, ale jen o prostý egoismus.

Taktéž *soucit* probouzející rozumné altruistické chování, které je pro Solovjova sloupem etiky, neunikl Klímově kritice. Opět se v něm ozval odkaz Nietzscheho kritizující vše slabé, soucitné, tedy křesťanské, aby poukázal na jeho antialtruistický princip boje o moc. *Náboženskou úctu* dle Klímy nelze vyvozovat z úcty dětí k rodičům, jelikož zde prý dominuje spíše tyranie, zášť k rodičům a vzájemné opovržení.

³⁰² Srov. KLÍMA, L. *O Solovjevově etice*, op. cit., s. 97.

³⁰³ *Tamtéž*, s. 99.

Pro Klímu zde byla jistě inspirativní rozvíjející se Freudova koncepse o mezilidských vztazích.

Tomáš Masaryk u Solovjovových charakteristik *studu*, *soucitu* a *piety* odhalil vliv Schopenhauerův, přičemž radikálně odsuzoval Solovjova za opomenutí analýzy křesťanské lásky, čímž pochyboval o jeho náboženském přesvědčení.³⁰⁴

Solovjov charakterizoval i ctnosti kardinální (umírněnost, statečnost moudrost, spravedlnost) a ostatní (velkodušnost, nezištnost, štědrost, trpělivost a pravdomluvnost). Výčet těchto ctností je nyní uveden záměrně, jelikož výmluvným způsobem dokresluje lidský charakter, o jaký usiloval sám Solovjov.

*„Velkodušným nazýváme člověka, který považuje pod svou důstojností neboli jako hanebné lpět na svých materiálních právech na úkor druhých [...] Nezištnost je svoboda ducha, v níž člověk nepodléhá zvláštnímu typu materiálního blaha, jmenovitě majetkovému [...] Ctnostně štědrý člověk je takový, který se kvůli spravedlnosti čili lidumilnosti dělí o svůj majetek s jinými.“*³⁰⁵

Překvapivě stravitelnější se pro Ladislava Klímu jeví tato Solovjovova kapitola o ctnostech (zejména mužnost, pevnost, opravdivost i poctivost, heroismus, čest, síla, volnost), které více korespondují s Klímovou filosofií o životě a síle.³⁰⁶

³⁰⁴ Srov. MASARYK, T. *Rusko a Evropa II.*, op. cit., s. 197.

³⁰⁵ *Sočinenija*, I., s. 194.*

³⁰⁶ Srov. KLÍMA, L. *O Solovjevově etice*, op. cit., s. 111-112.

Nikolaj Losskij svědčí o Solovjovově štědrém charakteru, který nelpěl na materiální stránce života. Mnohým mohl připomínat ruské „jurodivé“, tedy potulné blázny pro Krista, kteří byli ve společnosti velmi respektováni, jelikož se všeobecně věřilo, že skrze jejich prostotu mluví Bůh. Losskij k tomu napsal:

„K materiální stránce života a penězům zaujímal Solovjov přehlíživý postoj. Vydělané peníze rozdával bez rozmyslu všem, kdo o ně poprosili. Když Solovjov neměl peníze, rozdával své věci. Vzpomínám si, jak jednou za pozdního podzimu – vypráví Trubeckoj – jsem ho v Moskvě zastihl strádajícího zimou. Veškeré jeho oblečení bylo v tu chvíli dvojí lehký pánský kabátek a ještě lehčí šedý plášť: těsně předtím, když neměl peníze, dal nějakému prosebníku všechno vlněné a vůbec teplé prádlo, co měl, domníval se totiž, že si před zimou dokáže vydělat na kožich.“³⁰⁷

Český jezuita Josef Olšr o Solovjovově štědrosti a dobročinnosti přinesl svědectví básníka Veličky, ke kterému Solovjov jednoho dne nepřišel k obědu. Barvitě popsal jeho důvod a zároveň podtrhl jeho soucit s lidmi žebrajícími na ulici.

„Časně ráno odešel z domu – koupit si nové boty. V obchodě dlouho vybíral, ale všechny byly malé; zdálo se mu, že obchodník je již netrpělivý, koupil tedy jedny, obul si je, staré zavinul do

³⁰⁷ LOSSKIJ, N. *Istoriija ruskkoj filosofii, op. cit., s. 104.**

papíru a vzal s sebou. Aby rozchodil nové boty a ušetřil (měl jen tři ruble drobných), šel pěšky do tiskárny, kde byla v tisku jeho kniha. Na ulici ho obklopili žebráci, rozdal jim všechny peníze, peněženku, aktovku, staré boty, kapesník - i vše, co měl u sebe. Pak se domů musel chtě nechtě vrátit pěšky. Do bytu měl daleko a nové boty ho tlačily. Stěží došel domů; jít pěšky k příteli již nemohl.“³⁰⁸

Olšr správně podtrhuje Solovjovův postoj k žebrákům, jelikož tím chtěl Solovjov ukázat cestu pro obnovení sociální spravedlnosti.

V druhé části knihy s názvem *Dobro od Boha* Solovjov opět začíná analyzovat *stud* a *soucit* a spekulativní cestou dospívá k trojímu vztahu vzhledem k náboženskému prožitku.

„A tak se úplný náboženský vztah logicky skládá ze tří mravních kategorií: 1. nedokonalosti (v nás), 2. dokonalosti (v Bohu) a 3. zdokonalování (čili sladčování prvního s druhým), což je naším životním úkolem.“³⁰⁹

V závěru se zaměřil na centrální událost dějin ve vtělení Bohočlověka Ježíše Krista a realitu Božího království, k němuž jednotlivé říše (minerální, rostlinná, živočišná a lidská) směřují jako ke svému naplnění. V evoluci tak Solovjov vidí nejen selektivní boj slepých principů, ale též pomalé zdokonalování.

³⁰⁸ OLŠR, J. *Ze života Vladimíra Sergejeviče Solovjeva*, in: *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*, op. cit., s. 101.

³⁰⁹ *Sočinenija*, I., s. 253.*

„Každá předcházející říše nepochybně slouží jako bezprostřední materie následující říše. Anorganická hmota sytí život rostlin. Živočichové žijí na účet rostlinné říše. Lidé žijí na účet zvířat. A Boží království se skládá z lidí.“³¹⁰

Příroda byla Solovjovi neustálou inspirací pro odhalování skrytých mechanismů vývoje. V roce 1897 v Pustyňce Solovjov na *Boží hod velikonoční* psal úvahu o vzkříšení Krista. V přírodě zde vnímal symbolickou přípravu na nesmrtelnost, když upřednostňuje obecné, které přetrvává, před individuálním.

„Život přírody je smlouvou mezi smrtí a nesmrtelností. Smrt si bere všechny živé, všechny individuálnosti, a nesmrtelnosti ponechává pouze společné formy života“ tato ojedinělá rostlina nebo živočich je odsouzen neodvratně po několika okamžicích k zahynutí. Avšak tento tvar života rostlinného nebo živočišného, tento druh nebo rod organismů zůstává [...] Tento zdánlivý život je pouze symbolem a počátkem opravdového života; organizace viditelné přírody není rozhodné vítězství živého ducha nad smrtí, nýbrž pouze přípravou jeho skutečného působení.“³¹¹

Člověk se pak ve sledované kapitole díla *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)* odlišuje od živočišné říše nejen svědomím, ale i schopností pojmout všejedinou a všejednotící pravdu, tedy směřování k ideálu boholidství a ideji Božího království.

³¹⁰ Sočinenija, I., s. 268.*

³¹¹ SOLOVJOV, V. Z nedělních a velikonočních listů, přeložil Jaroslav Jošek, in: Vyšehrad, op. cit., s. 1.

Zajímavá je Solovjovova paralela mezi živočišným vývojovým stupněm, který dokázal ze svých sil stvořit jen tu nejdokonalejší opici, stejně tak jako lidská říše pohanského světa skončila jen u zbožštění tyрана - římského císaře.

„Stejně jako anticipující výskyt opice se vztahuje k člověku, tak anticipující výskyt zbožštěného císaře se vztahuje k příchodu Bohočlověka.“³¹²

Život Bohočlověka Ježíše Krista viděl Solovjov v rámci univerzálního procesu, a to zejména v překonání zlého kosmického principu.

„Svým slovem a velikým dílem svého života, počínaje vítězstvím nad všemi pokušeními mravního zla a konče vzkříšením, tj. vítězstvím nad fyzickým zlem, nad zákonem smrti a pomíjivostí, skutečný Bohočlověk lidem ukázal Boží království.“ Dále pokračuje v meditaci: *„Kristus sice definitivně zvítězil nad zlem v pravém středu vesmíru, tj. v Sobě, ale překonání zla na okruhu světa, tj. v hromadném celku lidstva, se muselo uskutečnit skrze vlastní výchovu lidstva, kvůli čemuž musel přijít nový vývojový proces rozšíření křesťanského světa.“³¹³*

V třetí nejobsáhlejší části *Dobro vznikající prostřednictvím lidských dějin* analyzuje historický proces. Pozitivně hledí na proces sjednocování lidí do kmenů, národů a států, přičemž ukazuje na vyšší princip solidarity s bližním, který tímto získává stále větší šíři. Analyzuje směřování k ideálu osobního i společenského univerzalizmu skrze celosvětové sebeuvědomění. Znovu začíná nejprve u náboženství Indie,

³¹² *Sočiněnija*, I., s. 279-280.*

³¹³ *Tamtéž*, s. 268.*

zejm. buddhismu, u univerzálního učení osvíceného Buddha (Dharma) a komunity žáků (Sangha), do které může vstoupit člověk z jakékoliv společenské kasty a národa. Vymezení je ale jen negativní - vytvoření asketické mnišské komunity bez aspirace na kladnou snahu o vytvoření vyššího společenského řádu.

„V tomto smyslu buddhistické náboženství znamená v dějinách - po rodovém a národnostně-státním partikularismu - objev nového stadia - všelidského čili univerzálního. Je jasné, že buddhistický univerzalismus má jen abstraktní a záporný charakter.“³¹⁴

Dalším přechodným stupněm je podle jeho klasického scénáře řecká filosofie a zejména platonismus. Jakmile se lidstvo oprostilo od omezené reality, kterou svou naukou o nirváně demaskoval buddhismus, nastoupila touha po hledání pravých hodnot existence, jež se promítla do vytvoření světa idejí, který se nachází za tímto světem. Tento „polovičatý“ myšlenkový univerzalismus došel naplnění až v kladném, celistvém a dokonalém univerzalismu křesťanství.

„Pravé křesťanství znamená dokonalou jednotu tří vzájemně nerozdělitelných spojených základů: 1) absolutní událost - zjevení dokonalé osobnosti - tělesně-vzkříšeného Bohočlověka Krista; 2) absolutní zaslíbení - společnost odpovídající dokonalé osobnosti čili Boží království; a 3) absolutní úkol, spočívající v podílení se na splnění tohoto zaslíbení skrze přerod celého našeho osobního a společenského prostředí v Kristově duchu.“³¹⁵

³¹⁴ Sočinenija, I., s. 314.*

³¹⁵ Tamtéž, s. 328.*

Z českých autorů je to zřejmě Klíma, který nejvíce kritizuje Solovjovovo pojetí dějin jakožto vyústění historického procesu v Církvi. O Solovjovově základním etickém předpokladu, ze kterého se odvíjí veškerá historie, konstatuje: „*Jeho království Boží je v podstatě jen sladký sen.*“³¹⁶

Ve srovnání s často tragickou realitou dějin je ale tento sen stálou výzvou a jeho přibližování se skutečnosti závisí na etickém přístupu každého jedince. Také tímto dílem chtěl Solovjov více ozřejmit cestu do skutečnosti Božího království.

2.4.2. NÁRODNOSTNÍ OTÁZKA U SOLOVJOVA

Když se Solovjov vypořádal s kritikou abstraktního subjektivismu v mravnosti a obhájil nutnost mravní normy ve společnosti, zaměřil se na otázku národnostní. Jak již bylo uvedeno, Solovjov se národnostní problematikou vážně zabýval, zejména v souvislosti s posláním Ruska. V roce 1888 vydal v Paříži *Ruskou ideu*, v níž vytyčil základní body, kterými lze vystihnout podstatu smyslu každého národa.

*„Neboť idea národa není to, co ona sama myslí o sobě v čase, ale to, co Bůh o ní myslí na věčnosti.“*³¹⁷

Každý národ má podle Solovjova zvláštní „mesiánský“ úkol, který viděl v paralele ke starozákonnímu poslání Izraele. Tento úkol je v kontrapozici k šířícímu se egoistickému nacionalismu, jenž Solovjov nazývá novodobým *pohanstvím a idolatrií*, která izoluje, rozděluje a umožňuje růst

³¹⁶ *Sočinenija*, I., s. 132.

³¹⁷ SOLOV'JĚV, V. *Russkaja ideja*, Moskva: [s. n.], 1911, s. 3.*

antagonismům. Pro poznání pravé národnostní ideje je třeba odhalit její univerzální křesťanskou misi.

„Ruský národ je národ křesťanský, a z toho vyplývá, že abychom poznali pravdu ruské ideje, nelze si položit otázku, co dělá Rusko skrze sebe a pro sebe, ale co má za povinnost udělat ve jménu křesťanských principů, které zná, a k dobru všeho křesťanského světa, jehož součástí tvoří.“³¹⁸

Solovjov píše dílo v Paříži, kde intenzivně studuje katolictví a promýšlí principy univerzální Církve Kristovy. Na Rusko hledí s odstupem nejen geografickým, jelikož je velmi kritický vůči podřízení ruské pravoslavné církve pozemské státní moci, poukazuje na nekřesťanskou diskriminaci Židů, křesťanských uniatů či Poláků. Pozitivně naopak hodnotí spirituální roli papeže jakožto morální autority a otce univerzální fraternity národů. Ruskou ideu vidí ve zvěstování správného sociálního vztahu mezi církví, státem a společností. Po křtu vodou by se měla Rus ponořit do křtu ducha a přihlásit se ve své solidaritě k univerzální křesťanské rodině.

„Ruská idea, historický dluh Ruska nás žádá, abychom se přiznali k našemu nerozlučnému svazu s univerzální rodinou Krista [...] tato idea v sobě nemá nic výjimečného a partikulárního, představuje jen nový aspekt samotné křesťanské ideje.“³¹⁹

V díle *Ospravedlnění dobra* nepojímá národnostní otázku z teologického hlediska, ale obecněji z filosoficko-univerzalistického. Samozřejmě, že neztratil ze zřetele etický

³¹⁸ SOLOV'JĚV, V. *Russkaja ideja*, op. cit., s. 20.*

³¹⁹ *Tamtéž*, s. 50-51.*

aspekt v jeho historicko-kulturním vyjádření. K *Ruské ideji* se již nevyjadřuje, ale z pozice Ruska hledí na Evropu. Odkaz národů vidí v postupném sebevyjádření univerzálních principů.

„Vztah člověka k národnosti určují v našich dnech ve společenském vědomí dva pohledy: nacionalistický a kosmopolitní [...] První lze shrnout do formulace: musíme milovat vlastní národ a sloužit jeho štěstí všemi prostředky, a k dalším národům můžeme být lhostejní; v případě střetu jejich národních zájmů s našimi jsme povinni se k nim chovat nepřátelsky. Podstata druhého, kosmopolitního pohledu je vyjádřena takto: národnost je jen přírodní fakt, který nemá žádný mravní význam; nejsme ničím zavázáni vůči národu jako takovému (ani k vlastnímu, ani k cizímu), ale jen k jednotlivým lidem bez rozlišování národností.“³²⁰

Solovjov spatřuje v obou postojích jak pozitiva, tak i negativa. Usiluje o pravý patriotismus založený na touze po duchovním i materiálním štěstí nejen vlastního, ale i druhého národa, který stojí v opozici proti národnímu egoismu se zločinnými úmysly. Rozebírá různé pohledy na tuto otázku v historii jednotlivých zemí.

Před křesťanstvím zdůrazňuje např. přítomnost kosmopolitismu, který bořil národnostní hranice s *pax romana* u Římské říše, podpořenou univerzalistickou filosofií stoiků a kyniků, či národního sebevědomí Židů s univerzálním náboženským chápáním dějin, vždyť „již Izaiáš zvěstuje Mesiáše jako znamení, jež má kolem sebe shromáždit všechny

³²⁰ *Sočinenija*, I., s. 358.*

národy, a autor knihy Daniel vnímá historii z pohledu univerzality.³²¹ Křesťanství však podle Solovjova překročilo veškeré skryté hranice, které stále rozdělovaly lidi, a dalo národům vyšší poslání.

„Mezi Židy a pohany, Helény a barbary, svobodnými a otroky byla popřena jakákoliv solidarita, byl to protiklad vyšších a nižších bytostí, přičemž nižším byla odpírána mravní důstojnost a lidská práva. To je důvod, proč musel apoštol hlásat, že v Kristu [...] vzniklo nové stvoření.“³²²

„Jestliže křesťanství nepožaduje neosobnost, nemůže požadovat ani beznárodnost. Když požaduje od osob a národů duchovní přerod čili obnovu, neznamená to zničení přirozených vlastností a schopností, ale jejich přeměnu, dává jim nový obsah a směr.“³²³

Podle Solovjova je každý národ veliký jen natolik, nakolik je otevřen a proniknut univerzalistickými principy.

„Nakolik univerzální je národní tvorba, tj. to, co národ skutečně realizuje, natolik univerzální je ve svém předmětu jakožto pravém národním sebeuvědomění.“³²⁴

V českém prostředí si národnostní otázky u Solovjova všiml Ivan Marianov, který ve svém článku v časopise *Vyšehrad* shrnul teze Solovjovových děl *Národní otázka v Rusku* a *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*. Z dvou pravdivých i nepravdivých forem řešení - patriotismu (výlučného vlastenectví) a kosmopolitismu (lhostejného světoobčaství) -

³²¹ *Sočinenija*, I., s. 363.*

³²² *Tamtéž*, s. 364-365.*

³²³ *Tamtéž*, s. 366.*

³²⁴ *Tamtéž*, s. 376.*

se Solovjov stavěl za pravdu ukrytou uvnitř každého z nich, přičemž je očišťoval od jejich zhoubné formy, ve které nad vyšším posláním převažují živočišné pudy.³²⁵ V prvním oceňoval lásku k národu a v druhém lásku k lidem, v prvním kritizoval lhostejnost a nepřátelství vůči druhému národu, v druhém nezodpovědnost vůči národu.

Dále Marianov správně konstatuje, že se podle Solovjova ani universální křesťanství nepostavilo za úplné „odnárodnostnění“, zatímco se radikálně postavilo proti stavu otroctví v pohanství, a to v kontrastu ke svobodě křesťana. Na příkladu lásky Ježíše i apoštola Pavla dokládal Solovjov jejich vřelý vztah ke svému izraelskému národu, k jeho dějinnému poslání. Na závěr Marianov uvádí evangelijní imperativ, který Solovjov aplikoval na národ: „*Miluj všechny ostatní národy jako svůj vlastní.*“

Zejména zhoubné formy nacionalismu ve formě nacismu, který se projevoval výlučností a hledal blahobyť na úkor druhých pro něho nepřátelských národů, byly u Solovjova jasně demaskovány ještě dříve, než v Evropě nastoupily na svou cestu a vyžádaly si krutou daň.

Je nutno opět podotknout, že národnostní otázka nebyla u Solovjova nikdy reflektována odděleně od poslání náboženského a církevního.

³²⁵ Srov. MARIANOV, I. *Národní otázka u Vl. Solověva*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 39.

2.4.3. SOLOVJOVOVO POJETÍ PRÁVA A TRESTU

Dostali jsme se k otázce trestněprávní, ve které Solovjov namnoze překročil svou dobu a svým křesťanským humanismem ukázal cestu k duchovnímu smyslu věznění jakožto období vlastní nápravy. V době, kdy psal tyto řádky, bylo běžné užívat při výsleších mučení, psychicky vydírat vězně fiktivními popravami (nejznámějším příkladem byla výstražná poprava mladého Fjodora Dostojevského³²⁶), deportace na Sibiř a život v ponižujících podmínkách, každodenní popravu.

Solovjov proti této všeobecně rozšířené praxi doporučuje křesťanské altruistické přikázání lásky. Trestněprávní nauka, jak byla ve společnosti realizována, je podle jeho názoru jen transformace starozákonní logiky principu krevní msty.

„Trestněprávní doktrína odplaty má takto historický základ v tom smyslu, že tresty, které jsou ještě dnes uskutečňovány, představují historickou transformaci prvobytného principu krevní msty. Dříve se za ublížení mstil užší společenský svaz zvaný rod, potom se začal mstit rozsáhlejší a složitější, nazývaný stát.“³²⁷

Historický proces podle Solovjova směřuje k odstranění principu rovnoměrné odplaty: popravu za vraždu. Vystupuje proti mučení a krutým trestům jako prostředku zastrášení:

„Trest jakožto odstrašující odplata (jeho typickou formou je trest smrti) nemůže z mravního hlediska být obhájen, protože ve

³²⁶ Srov. MOČUL'SKIJ, K. Gogol, Solov'jev, Dostojevskij, op. cit., s. 282–293.

³²⁷ Sočinenija, I., s. 386.*

zločinci popírá člověka, zbavuje ho práva na existenci a na mravní obrodu, která patří každému.“³²⁸

Solovjov v tomto postoji jistě reflektoval optimistickou atmosféru v evropské společnosti 19. století, ve které bylo odstranění mučení a trestu smrti stále více právně uskutečňováno. Zrušení trestu smrti však nevyšlo z křesťanských myslitelů, ale z filosofie osvícenství 18. století. Jako jeden z prvních proti hrdelnímu trestu vystoupil Voltaire, který též ovlivnil ruskou carevnu Kateřinu II. V Itálii vytvořil bázi pro jeho zrušení Cesare Beccaria se svou esejí *„Dei delitti e delle pene“* [„O zločinech a trestech“].³²⁹ Solovjov k jejich osvíceneckým argumentům připojil jasné stanovisko křesťanské. Trest smrti je podle jeho svědomí v opozici k evangelijnímu přikázání lásky a nedává odsouzenému v žádném případě možnost k obrácení a sebenápravě.

„Pro samotného zločince je zbavení svobody důležité zvláště jako zastavení rozvoje zločinné vůle, jako možnost vzpamatovat se a zamyslet se.“³³⁰ V závěru navrhuje: „Společenská péče o zločince, svěřená kompetentním lidem s cílem jeho možné nápravy, je jediné pojetí „trestu“ čili kladného odporování zločinu, jež je přípustné z mravního principu. Na tom založený trestní systém bude spravedlivější a lidumilnější než dnešní, a bude pochopitelně také účinnější.“³³¹

³²⁸ Sočinenija, I., s. 402.*

³²⁹ Srov. MARAZZITI, M. (ed.), *Non Uccidere. Perché è necessario abolire la pena di morte*. Milano: Guerini e Associati, 1998.

³³⁰ Sočinenija, I., s. 403.*

³³¹ Tamtéž, s. 405.*

Příklad Solovjovova zemřelého přítele Fjodora Dostojevského, který byl v mládí roku 1849 za své ideje utopického socialismu odsouzen k trestu smrti, jenž byl změněn na nucené práce na Sibiři, kde četl evangelium a znovu našel křesťanskou víru a mohl se tak stát nejvýznamnějším ruským spisovatelem, byl pro Solovjovův postoj jistě argumentem více než výmluvným.

Trestní právo u Solovjova reflektoval za první republiky Emanuel Chalupný v díle *Právní filosofie V.S. Solovjova*. Solovjovovo pojetí společenských jevů a práva Chalupný konfrontuje s pojetím Durkheimovým, ve kterém vedle organického původu práva Solovjov přijímal taktéž smluvní teorii (ve formě symbolů), obdobně jako Menger.³³²

Chalupný se snažil hledět na Solovjova očima pozitivizmu práva, kdy platnost a vznik práva je závislé na výkonné státní moci (tedy relativní a poplatné době), přičemž u smluvního paktu je vždy přítomna užitečnost a prospěch. Mravnost je - na rozdíl od Solovjovova pojetí - taktéž relativní, poplatná historicko-kulturním souvislostem. Nebránil se však jeho pohledu koordinace mezi organicky pojatou společností a jistým druhem mechanického vnímání práva, tedy dualitě vzniku práva a jeho dvojí podstatě:

„Nepřihlížejíce prozatím ke zmínce o mravnosti, shledáváme, že Solovjevovi právo jest výsledkem součinnosti obou principů vývoje: organického (historického) a individuálně svobodného spolčení mechanického (neboli: elementárního tvoření národního

³³² CHALUPNÝ, E. *Právní filosofie V.S. Solovjova, op.cit.*, s. 4-5.

ducha a svobodné vůle jednotlivců) Prvý princip jest aristokraticky tradiční, druhý revolučně demokratický.“³³³

Pro Chalupného bylo velmi těžké přijmout Solovjovův vztah mezi mravností a právem, které jsou podle Solovjova spolu těsně provázány, či spíše právo je nižší formou vyjádření mravnosti, neboť: 1. mravní požadavek je neomezený a právní příkaz je omezený (právo je minimum mravnosti pro všechny); 2. mravní příkaz nepředpisuje konkrétní činy a ani se jimi nevyčerpává (usiluje o dobro v srdci člověka), což právo vyžaduje vnějším způsobem; 3. právo na rozdíl od mravnosti vyžaduje vynucení zevní.³³⁴

Chalupný nalézá kritiku v chybějící reflexi práva mravně indiferentního, které ale Solovjov neuvádí zřejmě proto, že ho neuznává, jelikož by se tím zpronevěřil principu duchovní a etické souvztažnosti všeho se vším, tedy principu kosmické všejednoty. Takovou šíři reflexe pozitivista práva nebere v potaz.

Solovjovova analýza antropologické trestní školy, pro kterou je zločinec nenormální bytost, by mohla být podle Chalupného správná, pokud by ovšem nebyla ovlivněna materialistickým biologismem a chemismem, ve kterém jde při deliktu jen o nepřírozené sklony zločincovy ovlivněné patologickými stavy jeho mozku. Chalupný souhlasil se Solovjovem, který kromě možných neurologických onemocnění zapříčiňujících delikt uznává taktéž zločincovo svobodné

³³³ CHALUPNÝ, E. *Právní filosofie V.S.Solovjova, op.cit.*, s. 5.

³³⁴ Srov. *Tamtéž*, s. 9-10.

rozhodnutí v překročení mravní normy, ale opět nemůže plně přijmout Solovjovovo náboženské pojetí.

Trest ve smyslu vymezení času pro lítost a pokání rozšiřuje Solovjov o transcendentální rozměr, kdy kající může svým transcendentálním pokáním přesáhnout čas a prostor, čímž lze napravit nejen sebe, ale i čin a jeho následky, které zločinec spáchal.³³⁵

Podle Chalupného Solovjov v jednom bodě překonal všechny dosavadní teorie a nahlédl dokonalejšího způsobu pojetí trestního práva - a to svým důsledným postojem k existenci trestu smrti.

„Vrchol její a Solovjovův nejosobnější problém, kritika trestu smrti - pro Solovjovova stejně význačný, jako pro Masaryka problém sebevraždy - je měřítkem mocného pokroku, jež právní filosofie největšího slovanského Kantovce učinila nad Kanta samého.“³³⁶

2.4.5. SOLOVJOVOVA ANALÝZA EKONOMICKÝCH MODELŮ

Otázku ekonomickou Solovjov záměrně zařadil za trestněprávní, jelikož také zasahuje do sféry zločinnosti a národnostní nenávisti, jak ji vysvětluje v šestnácté kapitole. Ekonomika opustila směřování k „dobru“, proto Solovjov vyzývá k návratu ke všeobecné solidaritě s chudými. Kritizuje čistě ekonomické chápání života, a to jak u zastánců volného trhu, tak u socialistů.

³³⁵ Srov. CHALUPNÝ, E. *Právní filosofie V.S.Solovjova, op.cit.*, s. 18.

³³⁶ *Tamtéž*, s. 20.

„Jestliže elementární mravní soucit, jenž získává nejvyšší význam v evangeliu, od nás vyžaduje nasytit hladového, dát napít žíznícímu a ohřát mrznoucího, potom tento požadavek samozřejmě nepozbývá své síly, ani když hladových a mrznoucích jsou miliony, a ne jen jednotlivci,“ a dále ostrým jazykem kritizuje, „Samotný fakt ekonomické bídy je důkazem toho, že ekonomické vztahy nejsou spojeny, jak by bylo tomu třeba, s principem dobra, nejsou organizovány mravně. Celá domněle vědecká škola ekonomických anarchistů-konzervativců přímo popírala a ještě popírá, ač bez dřívějších postojů, všechny etické principy a veškerou organizaci v oblasti hospodářských vztahů, a její vláda se tak nemalou měrou podílí na vzniku revolučního anarchismu.“³³⁷

Svůj postoj vůči nekontrolovatelným a jen tak plynoucím materialistickým mechanismům zákonů trhu vyjádřil slovy:

„Stejně jako volná hra chemických procesů může probíhat jedině v mrtvole, ale v živém těle jsou tyto procesy spojené a určeny organickými cíli, tak je volná hra ekonomických faktorů a zákonů možná jedině v mrtvé a rozkládající se společnosti, ale v živé společnosti, která má budoucnost, jsou hospodářské elementy spojené a určované mravními cíli.“³³⁸

Solovjov také není zastáncem přístupu socialistů, přičemž je známá jeho epizoda z mládí, kdy zavrhl náboženskou praxi a jako ateista studoval seriózně marxismus. Nesouhlasí jak s jejich materialistickou analýzou společnosti a vnějškovým zdokonalením člověka jen ve vztahu k práci, tak s jejich násilnou touhou po nastolení diktatury bez osobního vlastnictví, společnosti, ve které je člověk jen výrobcem a

³³⁷ Sočinenija, I., s. 407.*

³³⁸ Tamtéž, s. 408.*

spotřebitelem, a kterou vytváří čistě ekonomický svaz pracujících. Hlavní problém obou pozic spatřuje v čirém materialismu, jenž se promítá do chybně pojaté antropologie.

„Obě rozeštvané strany se vzájemně podmiňují a nemohou vyjít z falešného kruhu, dokud neuznají a nepřijmou prosté a nesporné, jimi však opomíjené stanovisko, že význam člověka, a následně také lidské společnosti, v podstatě neurčují ekonomické vztahy a člověk není především výrobce hmotného užitku .čili tržních hodnot, ale něco mnohem důležitějšího, a že tudíž společnost je také něco víc než jen ekonomický svaz.“³³⁹

Jako kritérium pro hospodářství budoucí společnosti staví trojjediný mravní princip vztahu k Bohu, lidem a přírodě. Vyzývá ke zlepšování sociálně-ekonomických vztahů, které mají vést k solidaritě a sblížení lidí, tj. v konečném důsledku eliminovat působení zla ve společnosti. V závěrečné kapitole *Ospravedlnění dobra* se pak Solovjov k ideálnímu uspořádání ve formě solidarity v katolicitě církve navrácí.

„Katolicita církve základní forma mravní organizace lidstva - je vědomá a předem plánovaná solidarita všech článků celosvětového těla v jednom bezpodmínečném cíli existence za nejúplnějšího „rozdělení duchovní práce“ - darů a služeb, které tento cíl vyjadřují a realizují.“³⁴⁰

2.4.6. SOLOVJOVOVO PŘEMÝŠLENÍ O VÁLCE

Poslední argument, který bude v této části analyzován, je Solovjovův postoj ke smyslu války. Solovjov na jednu stranu

³³⁹ *Sočinenija, I., s. 416.**

³⁴⁰ *Tamtéž, s. 509.**

jasně postuluje, že „válka je zlo“³⁴¹, na druhou v ní v historickém vývoji vidí také pozitivum, avšak „ne v tom smyslu, že by sama o sobě byla normální, ale jen v tom, že bývá za daných podmínek skutečně nezbytná“.³⁴²

Východní křesťanství bylo s válkou konfrontováno během celé své historie. Čelilo islámskému vpádu i křížovým výpravám latinské církve.³⁴³ Ruská pravoslavné církve měla již od počátku bolestnou zkušenost s mongolskými vpády a područím pod Zlatou hordou, která devastovala zemi. Nechyběly teologické reflexe válečných útrap a role Boží přízně v ozbrojeném odporu, zejména při vítězné bitvě na Kulikově poli roku 1380. Hans-Dietrich Döpman k tomu napsal:

„V nadvládě Tatarů viděli mnozí zasloužený „bič boží“ za hříchy, a proto se odebírali k samotářskému životu v pokání a modlitbách. Tak se rodily, od 8. století, v zalesněném území na severu poustevny a kolonie mnichů [...] Tradice vypráví, že v roce 1380 přísný asketa (Sergej Radoněžský) požehnal moskevskému velkoknížeti Dmitriji Donskému (1362–1389), jenž se odebral na bitvu na Kulikově poli, kterou začal boj za osvobození od Tatarů.“³⁴⁴

Samozřejmě, že Solovjov ve svých úvahách o smyslu války nemohl tuto historickou bitvu opomenout. Analyzuje ostatně války v celé lidské historii (např. trójské války, války Alexandra Makedonského či *pax romana* v dobývání Římanů)

³⁴¹ Sočinenija, I., s. 464.*

³⁴² Tamtéž, s. 464.*

³⁴³ Srov. LE GOFF, J. *Středověký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad, 1999; LE GOFF, J. *Kultura středověké Evropy*, Praha: Vyšehrad, 2005.

³⁴⁴ DÖPMANN, H.-D. *Il Cristo d'Oriente*, op. cit., s. 72.*

až do příchodu křesťanství, jež posléze též bojovalo mečem za duchovní sjednocení lidstva či za jeho obranu (boje Konstantina či španělsko-islámský konflikt). Solovjov nevěří v nepřítomnost válek ani do budoucna a obává se opětovného vpádu mongolské rasy do Evropy.

*„Tento nadcházející ozbrojený boj mezi Evropou a mongolskou Asií bude samozřejmě poslední, ale tím spíše bude hroznou a skutečnou celosvětovou válkou, a pro osudy lidstva není jedno, která z těchto stran zvítězí.“*³⁴⁵

V Solovjovově vizi zajímavě vystoupily na povrch potlačené obavy kolektivního ruského podvědomí, které si strach z války neustále promítalo do archaických historických epoch, kdy nakonec ruský národ zvítězil nad uzurpátorem.

Z těchto důvodů Solovjov nechce vyloučit válku jako prostředek obrany. Strach z devastujícího vpádu z východu následně rozebral v posledním díle *Tři rozhovory*, které se válkou v obecné rovině taktéž vážně zabývá. Jeho postoj není propagací války, spíše kritizuje pozici pasivity před šířícím se zlým principem.

V již dřívějších spisech popsal kosmický proces, který nyní skrze historii vede k duchovnímu sjednocování lidstva, zatímco proti této tendenci vystupuje zlý princip uvádějící vše do chaosu, rozbroje a vzájemného boje. Solovjov v historické fázi sjednocování vidí pozitivní smysl války ve vnější snaze o jednotu, která se postavila působení zlého,

³⁴⁵ *Sočinenija*, I., s. 476.*

rozdělujícího principu. Přitom si je vědom i možnosti války jakožto nástroje těchto padlých sil.

„Zlo války je extrémní vraždění a nenávisť mezi částmi rozloženého lidstva.“³⁴⁶

Vedle boje se zlem neodvrhuje ani cestu diplomacie, což vyjádřil v úvodu ke *Třem rozhovorům*, kde se částečně ztotožňuje jak s názory konzervativního *Generála*, tak kulturně pokrokového *Politika*.

„Proto mají ve světle vyšší pravdy Generál a Politik oba pravdu a já jsem se mohl zcela upřímně postavit na stanovisko jednoho i druhého. Absolutně nepravdivý je pouze princip zla a lži, nikoli takové prostředky proti němu, jako je meč vojáka anebo pero diplomata: tyto prostředky je třeba hodnotit podle toho, jak skutečně plní svůj účel v daných podmínkách. Pokaždé je lepší takový prostředek, jehož použití je více na místě, tj. které lépe poslouží dobru. I svatý metropolita Alexij, vyjednávající za ruská knížata mír se Zlatou hordou, i svatý Sergij, který žehnal zbraním Dmitrije Donského proti téže Hordě, sloužili jednomu a témuž dobru v jeho mnohosti a různorodosti.“³⁴⁷

Solovjov nevěřil, že na zemi lze před závěrečnou apokalypsou vymýtit válku, jelikož zde stále působí démonické síly zla. Nicméně cílem „dobra“ je pro něj mír a harmonie mezi lidmi, která je ale založena na pokoji Kristově.

„Jelikož soudím, že válkám jako takovým nemůže být konec dříve, než přijde závěrečná katastrofa, vidím nejenom možnost, ale

³⁴⁶ Sočinenija, I., s. 476.*

³⁴⁷ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 24.

nevyhnutelnost a mravní povinnost cesty k záchraně křesťanského světa před jeho pohlcením nižšími elementy v co nejtěsnějším sblížení a pokojné spolupráci všech křesťanských národů a států."³⁴⁸

Solovjov také nevěřil, že je možné ustanovit mír bez duchovní dimenze. Snahy o vnější pokojné uspořádání, které by smísily protichůdné dynamické síly vládoucí světu, viděl negativně. Slovy Pana Z. ve *Třech rozhovorech* říká:

*„Oddělíme od sebe mír dobrý neboli pravý a mír špatný neboli falešný. Na toto rozdělení ukázal právě Ten, jenž přinesl pravý mír a dobré nepřátelství: „Pokoj vám zanechávám, svůj pokoj vám dávám.“ Je tedy mír dobrý, Kristův mír, který je založen na tom rozdělení, jež Kristus přišel přinést na svět – totiž na rozdělení mezi dobrem a zlem, mezi pravdou a lží. A je špatný mír, mír tohoto světa, který se zakládá na smísení anebo vnějším sjednocení toho, co je mezi sebou vnitřně znepráteleno.“*³⁴⁹

Solovjovovi bylo zřejmé, jak je svět dalek od Božího království, ale přesto na konci kapitoly *Smysl války v Ospravedlnění dobra* představil svůj ideální sen o lidském uspořádání, ve kterém již válka nebude mít místo.

„Válka byla přímým prostředkem pro vnější a vedlejší prostředkem pro vnitřní sjednocení lidstva. Rozum nám zakazuje odvrhovat tento prostředek, dokud je ho potřeba, ale svědomí nás zavazuje snažit se, aby přestal být nutným a aby přirozená

³⁴⁸ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 26–27.

³⁴⁹ *Tamtéž*, s. 116–117.

organizace lidstva rozděleného na nepřátelské části skutečně přešla do jeho mravní čili duchovní organizace.”³⁵⁰

³⁵⁰ *Sočinenija, I., s. 484.**

2. 5. ZJEVENÍ MYSTICKÉ KRÁSY V PŘÍRODNÍ EVOLUCI A LÁSCE

V této kapitole budou představeny myšlenky díla *Krása v přírodě* a *Smysl lásky*, které chronologicky následují po předchozí kapitole. Následně se zastavíme u jednoho aspektu Solovjovovy osobnosti, který se nezastupitelně promítl do jeho specifického vidění lásky a pojetí „krásy“.

Mystické zření *Věčného Ženství*, jak bylo rozvedeno v kapitole *Mystická setkání s Boží Sofií a hledání univerzálního náboženství*, doprovázely Solovjovovy stavy zamilovanosti ke konkrétním ženám. Problematičnost těchto vztahů vedla k následné sublimaci tělesné touhy ve zkušenost nadvědomého zážitku kosmické všejednoty. Solovjovova lidská touha po konkrétní ženě se při setkání s osobní milující energií Boží Sofie proměnila v tvůrčí inspiraci a milostnou poezii.

2.5.1. SMYSL KRÁSY V PŘÍRODNÍ EVOLUCI

Před dílem *Smysl lásky* Solovjov sepsal kratší studii *Krása v přírodě*, která jeho pohled na krásu lásky začleňuje do širšího smyslu evolučního vývoje přírody. Proto je dobré se u této studie krátce zastavit. Již úvodní citát Dostojevského „*Krása spasí svět*“³⁵¹ napovídá o Solovjovově tušení role krásy ve světě. Proces v přírodě směřuje ke vtělování světla a života do jevů, k čemuž ho dovedl deduktivní závěr jeho klasického příkladu rozlišnosti krásy a ošklivosti mezi diamantem a uhlím, jež se ve své podstatě vyznačují totožným

³⁵¹ *Sočinenija*, II., s. 351.*

chemickým složením. Princip jejich krásy se logicky musí nacházet vně materiálu.

*„V neorganickém světě krása přináleží předmětům a jevům, ve kterých se hmota přímo stává nositelkou světla, nebo těm, ve kterých se neoduševnělá příroda oduševňuje a ve svém pohybu projevuje známky života.“*³⁵²

U materie je vzniklé spojení jen vnější, mechanické, ale jakmile dojde k vnitřnímu proniknutí, proměnění a transformaci světla, vývoj dospěje k oživení, oduševnění a vzniku organického života. Tím se poprvé v kosmogonickém procesu opravdově spojují a prolínají dva principy: hmota světelná (nebeská) a tmavá (pozemská). Uvedená Solovjovova úvaha již naznačuje směřování k principu *božsko-lidské přirozenosti*. Krása v přírodě tedy ukazuje na vtělení Bohočlověka. Příroda však není dokonalá, proto jí člověk musí k jejímu proměnění pomoci.

K tématu o smyslu mezilidské lásky stojí za zmínku také Solovjovova reflexe o závěru Charlese Darwina, který tvrdí, že *„navzdory všem předpokladům má samčí schopnost okouzlit různými způsoby samici ve známých případech větší význam, než schopnost zvítězit nad jinými samci v otevřeném boji.“*³⁵³

Solovjov pak s darwinovskou pečlivostí analyzuje důležitost krásy u exhibicionistického páření různých živočišných druhů, a dospívá k myšlence, že příroda nekráší živočichy jen jakožto svůj materiál, ale nutí je, aby se sami zkrášlovali. Objektivnost přírodní krásy má i v živočišné říši

³⁵² *Sočinenija*, II., s. 364.*

³⁵³ *Tamtéž*, s. 384.*

hlubší ontologický základ, kterým musí být ztělesnění všejediné ideje. Veškerý vývoj živočišných druhů tak Solovjov selektivně podrobuje kritériu krásy a ošklivosti, které ve skutečnosti odpovídá evolučnímu boji.

2.5.2. SMYSL MEZILIDSKÉ LÁSKY

Krása v přírodě má zrcadlit transcendentní skutečnost, a o to více ji má představovat láska lidská. Dílo *Smysl lásky* vrhá na mezilidské vztahy nové světlo. Již v úvodní kapitole vyvrací rozšířený názor o významu pohlavní lásky jakožto pudu k zachování rodu. Zvláště významný důkaz tohoto tvrzení opírá o skutečnost nešťastných lásek.

„Zvlášť silná láska většinou bývá nešťastná, a nešťastná láska vede zpravidla k sebevraždě v té či jiné formě; a každá z těchto nesčíslných sebevražd z nešťastné lásky jasně vyvrací teorii, ve které silná láska existuje jen proto, aby vedla k plození požadovaného potomstva.“³⁵⁴

Lásku lidskou vede vyšší síla a její význam překračuje plození dětí, což Solovjov ukazuje i na příkladu Shakespeara a jeho *Romea a Julie*. Velmi odvážně představuje také biblické příběhy, ve kterých se vyvolené postavy nenarodily ze silné lásky, ale třeba z rozmaru. Plození potomstva a zachování rodu není podle Solovjova striktně vázáno na silnou lásku.

„Nebyla to láska, co spojovalo Davidova praděda, starce Bóra, s mladou Moabitankou Rút, a ne z opravdové hluboké lásky, ale

³⁵⁴ *Sočinenija*, II., s. 497–498.*

jen z náhodného hříšného rozmaru stárnoucího knížete se narodil Šalomoun."³⁵⁵

Smysl lásky vidí v jejím transcendentním poslání, v překonání sebestředného egoismu a vyjití ze sebe sama směrem k druhému, kterému tím dá absolutní význam.

„Pravda jakožto živá síla, která ovládá vnitřní podstatu člověka a skutečně ho vyvádí ze lživého utvrzení bytí pro sebe, se nazývá láskou. Láska jako opravdové přemožení egoismu je skutečným osvobozením a spásou individua."³⁵⁶

Mystický smysl zamilovanosti Solovjov nachází v křesťanském učení o původním „Božím obrazu“ muže a ženy. Impuls lásky tak slouží jako výzva, abychom měli na paměti, že *„můžeme a musíme obnovit celistvost lidské bytosti.*"³⁵⁷ Idealizace a „zbožštění“ milované bytosti odhaluje její pravou podstatu. Z jeho pohledu doprovází zamilovanost do konkrétní ženy též mystický vhled do *Věčného Ženství*. Bolest z nenaplnění vztahu, či lépe ze ztráty milované bytosti, odpovídá stesku při vzdalování milostné energie transcendentní skutečnosti. Solovjov též našel zajímavou interpretaci pro své duchovní „donchuánství“.

„Mystické založení dvojího, nebo lépe řečeno dvoustranného charakteru lásky dovoluje tázat se na možnost opakování lásky. Nebeský předmět lásky je jen jeden, vždy a pro všechny jeden a ten samý – Věčné Ženství Boží; avšak jako úkol pravé lásky nespočívá jen v tom, aby byl tento vyšší předmět uctíván, ale také v tom, aby

³⁵⁵ *Sočinenija*, II., s. 501.*

³⁵⁶ *Tamtéž*, s. 505.*

³⁵⁷ *Tamtéž*, s. 519.*

se realizoval a ztělesnil v druhém, v nižší bytosti té samé ženské formy, ale pozemské přirozenosti, kterou je jedna z mnohých, pak toto jeho jediné vyjádření pro milujícího samozřejmě může být přechodným.“³⁵⁸

2.5.3. SOLOVJOVOVA SUBLIMACE „ERÓTU“ VE VZTAHU KE KONKRÉTNÍM ŽENÁM

Již rozebíraná báseň *Tři setkání* je typickým příkladem fenoménu sublimace vlastního „erótu“ v Solovjovově životě. Vzhledem k tomu, že byla sepsána dva roky před autorovou smrtí, můžeme v ní vidět vyzrálou reflexi ženského aspektu křesťanské spirituality. První zkušenost se stavem vlastní zamilovanosti, která byla vystřídána s ukrutnou žárlivostí, měl Solovjov podle této básně v mládí. A vyjití z bludného kruhu vášní prožil během liturgie, v prvním setkání s Boží Sofií. Jeho vnitřní emoční stav se proměnil v mystický zážitek setkání s transcendentní skutečností v jejím ženském aspektu.

Během studií na univerzitě udržoval Solovjov velmi intenzivní vztah se svou sestřenicí Jekatěrinou Romanovovou³⁵⁹. V Solovjovově rodině již začínali mít z vývoje jejich vztahu vážné obavy, avšak emočně a intelektuálně nerozhodný Solovjov Romanovové spíše doporučoval sňatek s mužem, kterého ona nemilovala. V tomto období měl Solovjov po náboženské „krizi“ tendence k dualistickému pojetí skutečnosti, tedy vnímání duše jako dobra oproti světu, materii a tělu jakožto zlu. Schopenhauerovský pesimistický asketismus Solovjovovi jistě

³⁵⁸ *Sočinenija*, II., s. 535.*

³⁵⁹ Ke vztahu Solovjova s Jekatěrinou Romanovovou srov.: SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i tvorčeskaja evoljucija*, op. cit., s. 46-65.

bránil v pomyšlení na intimní manželský život. V dopise z 11. července 1873 svůj pohled na vztah k Romanovové popsal slovy:

„Nyní mi dáváš možnost, abych mluvil otevřeně: já tě miluji, jak jen mohu milovat lidskou bytost, a snad silněji, silněji, než bych měl. Pro většinu lidí tím vše končí; láska a to, co je třeba, aby po ní následovalo – rodinné štěstí – z toho se skládá hlavní důvod jejich života. Ale já mám úplně jiný úkol, který se mi každým dnem zdá být jasnější a jistější.“³⁶⁰

Jeho příběh v mnohém připomíná dilema dánského filosofa Sörena Kierkegaarda ve vztahu ke snoubence Regině Olsenové. V této fázi intelektuálního a citového zrání se Solovjov stejně jako dánský filosof domníval, že zřeknutím se manželství je povolán k vyšším úkolům ve prospěch celého lidstva. Mladistvý idealismus vedl ke konci vztahu s Káťou Romanovovou, které spíše než city vyznával intelektuální vize. Nakonec byl Romanovovou nadobro a bolestně odmítnut.

Když Solovjov po studiích učil na Vyšší ženské škole, velmi se zde spřátelil s jednou ze svých žákyň, Jelizavetou Polivanovovou. Jestliže v romantickém vztahu k Romanovové vnímal své poslání jako individuální, a proto bylo vážnou příčinou nemožnosti milostného vztahu, nynější vztah k mnohem vzdělanější Jelizavetě Polivanovové chápe již jako jejich společné poslání. V roce 1877 Polivanovové píše:

„Jsem plně přesvědčen, že brzy nastane veliké dílo, které sjednotí mnohé [...] Dívám se na Vás a na sebe (stejně jako na všechny

³⁶⁰ *Pro et contra*, I., s. 46.*

počestné lidi našeho pokolení) jako na budoucí služebníky jediného nadvědomého Boha.“³⁶¹

Polivanovové ostatně také učaroval jeho hlas a zejména interpretace Platóna. V pozdější studii *Drama Platónova života* (kterou se bude zabývat příští kapitola) Solovjov reflektoval Platónovu představu prostředníka - erótu - mezi světem viditelným a neviditelným. Solovjov již není dualistou, ale hledá spojnicí mezi světem viditelným a neviditelným v kráse. Pozdní dílo již samozřejmě konstatuje i nedostatečnost Platóna, pro kterého je idea boholidství jen abstrakcí.

Jednoho dne se Solovjov rozhodl vyznat Polivanovové svou lásku. Během svaté liturgie v den svátku Svaté Trojice vystoupali společně na střechu kostela, kde požádal Polivanovovou o ruku. Polivanovová ze strachu, aby neskočil při odmítnutí dolů, řekla své „ano“. Dva dny Solovjovova štěstí z blížícího se sňatku ukončilo její vysvětlení a následné odmítnutí partnerského vztahu.³⁶²

Po opětovném odmítnutí pozemské lásky se vydal na cestu do Londýna, kde se mu v podobě Boží Sofie zjevilo *Věčné Ženství Boží*. Její konečné zjevení v Egyptě nabývá podob mystické sublimace vlastního „erótu“ a objektivního poznání smyslu všejednotící lásky.

Třetí ženou, která vstoupila do Solovjovova života, jenž tajně doufal, že konečně přijme svátost manželství, byla sice

³⁶¹ *Pro et contra*, I., s. 47.*

³⁶² Srov. SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i tvorčeskaja evoljucija*, op. cit., s. 89-90.

již vdaná, ale na dlouhou dobu od manžela odloučená Sofia Chitrovová³⁶³. Již shodnost jejího křestního jména s mystickou postavou dává tušit jeho inspirativní okouzlení. Sofia Chitrovová měla k rodině Solovjovových celoživotně vřelý vztah, ale o sňatku se Solovjovem neuvažovala ani po smrti svého manžela. Alexej Losev o jeho vztahu k Sofii Chitrovové poznamenal:

„A přece v Sofii Chitrovové Vl. Solovjov také nacházel nedosažitelnou podobu věčné Sofie. Sám Vl. Solovjov v této době začínal být nemocný, trpěl chronickou nespavostí, proti které nemohl nalézt žádný prostředek, a po nocích se ve své mysli bolestně loučil s obrazem milované ženy.“³⁶⁴

Solovjov v průběhu své teologicko-filosofické reflexe o Boží Sofii opustil její gnostické a synkretické charakteristiky počátků a postupně ji zasadil do kontextu trojího vyjádření: christologického, mariánského a ekleziologického.

S přibližujícím se stářím a stále trvající nemocí se Solovjov roku 1892 - sice velmi krátce, ale o to intenzivněji - rozhořel nešťastnou láskou k další ženě s křestním jménem Sofie, k Sofii Martynovové. Čím hlouběji prožíval stav zamilování, tím intimněji ho vyjadřoval v mystické poezii.³⁶⁵

Sofii Martynovovou ve svých krátkých verších, které sepisoval během roku, přezdíval jménem „Safo“, jak ji nazývali její nejbližší přátelé. Nečekaný příchod vášnivého

³⁶³ Ke vztahu Solovjova se Sofií Chitrovovou srov.: LOSEV, A. *Vladimir Solov'jev i jeho vremja*, op. cit., s. 532-538.

³⁶⁴ LOSEV, A. *Vladimir Solov'jev i jeho vremja*, op. cit., s. 535.*

³⁶⁵ Ke vztahu Solovjova se Sofií Martynovovou srov.: MOČUL'SKIJ, K. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i učenije*, op. cit., s. 195-205.

citu, kterému se zprvu bránil, popsal v básni z 3. ledna 1892³⁶⁶:

*Pohádkovým čímsi zaválo znovu...
Anděl nebo démon mi v srdci klepe?
Podobu přijmout můj cit se bojí...
Ach, jak bezmocně chladné je slovo!*

Solovjov rád vyhledával přítomnost Martynovové, aby v jejím pohledu zahlédl odlesk *Věčného Ženství*, Boží Sofie. Dne 8. července 1892 o ní napsal:

*Světlo nebeského záření,
vůně pozemských květů,
ohnisko veškerého mého úsilí,
oceán blažených snů.*

Tragicky nenaplněná touha po manželském soužití, která vyvrcholila ve vztahu k Sofii Martynovové, přivedla Solovjova k rozvedení mystického poznání pravého smyslu lásky. V roce 1892 vydal již zmiňovanou jednu se svých nekrásnějších meditací o lásce s názvem *Smysl lásky*.

Během let Solovjovovi přátelé neviděli v jeho životních postojích způsobilost pro manželský život. Jevgenij Trubeckoj o Solovjovově osobnosti napsal:

„Byl vřelým a věrným přítelem. Kvůli přátelům byl vždy připraven jít na souboj; kdyby bylo třeba, neváhal by obětovat za

³⁶⁶ Citované básně z cyklu „Safo“ jsou autorem přeložené dne 8. 10. 2006 z ruského originálu na [www](http://www.litera.ru:8080/stixiya/authors/solovev/skazochnym-chemto-poveyalo.html):

«<http://www.litera.ru:8080/stixiya/authors/solovev/skazochnym-chemto-poveyalo.html>»

2.6. VIZE ESCHATOLOGICKÉHO KONCE V PŘEDTUŠE SMRTI

Sotva Solovjov jen několika roky překonal čtyřicet let, začal rekapitulovat svůj život v předtuše blížícího se konce. Sergej Solovjov jeho návrat k původním tématům mládí reflektoval slovy:

„Často soumrak života člověka opakuje jeho rozkvět. Tak to vidíme i u Solovjova. Od roku 1897 do konce života se opět nacházel v Pustyňce, ve středu rodiny Chytrovů, znovu pracuje na gnozeologii a metafyzice, navrácí se k nauce Platóna, samozřejmě ho to táhlo navštívit ještě jednou zemi, kde se mu zjevila ‚věčná družka‘, spatřit ‚zlaté, neobyčejné, černozemní pole‘ Egypta a ‚modrý, zlatavý Nil‘.“³⁶⁹

Solovjovovy vize narážely na neustálé překážky a nepochopení. Nic nenasvědčovalo tomu, že dojde k vytvoření reálné platformy „pravdy“ pro sjednocení církví, naopak převažovala tendence k proselytismu mezi církvemi a uchovávaní předsudků a křivd. Proklamované etické postoje „dobra“ se nevtělovaly do soudobé společnosti, naopak, za vlády Alexandra III. a poté Mikuláše II. docházelo k morálnímu i ekonomickému úpadku ve společnosti, k vzrůstu anarchismu a terorismu. Při započaté stavbě transsibiřské magistrály panovaly obavy z války na Východě.³⁷⁰ A konečně věda nehleděla na aspekt „krásy“ v transcendentním smyslu slova, ale stále více se dostávala pod tlak „užitečnosti“. Proklamovala se jako disciplína

³⁶⁹ SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i tvorčeskaja evoljucija, op. cit., s. 336.**

³⁷⁰ Srov. ŠVANKMAJER, M.; VEBER, V.; SLÁDEK, Z.; MOULIS, V. *Dějiny Ruska, op. cit., s. 277-303.*

pokroková a nezávislá na teologicko-filosofickém přístupu, plně v intencích pozitivismu.

Proti Solovjovem proklamované mystické všejednotě a živým idejím „pravdy“, „dobra“ a „krásy“, jak je intuitivně tušil v uchopení skutečnosti Božího království, vyvstaly - v metafyzickém slova smyslu - temné síly tohoto světa snažící se o rozdělení, chaos, boj jedněch proti druhým, a smrt.

2.6.1. SOLOVJOVŮV ZÁVĚREČNÝ MYSTICKÝ BOJ

Solovjov se vrátil k počátkům své intelektuální cesty, k mystice. Opět se nachází v bodu zlomu, u okamžiku svých studií, kdy poprvé zvažoval obecnější otázky smyslu života a smrti. Jeho zdravotní stav se zhoršoval, trpěl stále častější neuritidou a byl si nyní více vědom možné předčasné smrti. S tím souvisí jeho vnitřní proměna ve vnímání skutečnosti. Během života doufal v konkrétní realizaci své intuice kosmické všejednoty, a to postupným historickým vývojem. Nyní tušil, že mu již pozemského času moc nezbývá a toto poznání se promítlo v nový prorocký aspekt jeho tvorby. Všechny jeho vize dostaly eschatologický ráz, uskuteční se nikoli během jeho života, ale až na konci dějin, po apokalyptickém boji Dobra se zlem.

Tato kapitola poukáže na tři aspekty Solovjovova závěrečného období. Prvním bude jeho návrat k počátkům, do doby, kdy přemítal o bezvýchodnosti a sebevraždě, což nyní reflektoval v díle *Životní drama Platóna*. Druhým bude krátká reflexe gnozeologických problémů nedokončené *Teoretické filosofie* (v paralele ke *Kritice abstraktních principů*). A třetím

aspektem je mystický boj s ďábelskou vizí, kterou prožil na poslední cestě do Egypta, kterou kam se vydal dva roky před smrtí (v paralele k původnímu zjevení Boží Sofie a kosmické všejednoty popsané v básni *Tři setkání*). S posledním obdobím souvisí zejména boj proti Antikristu, kterého zpodobnil ve *Třech rozhovorech*. Podle tohoto díla se dílčí atributy teosofického systému, tj. „pravdy“ v jednotné univerzální Církvi, „dobra“ v etickém vývoji společnosti a „krásy“ evoluce přírody, naplní na konci věků, při sestupu nebeského Jeruzaléma a druhém návratu Krista.

Začněme Solovjovovou meditací o otázce: „*Být, či nebýt?*“ v kontrastním pojetí osudu Hamleta a Platónova dilematu po smrti Sokrata, jak napsal v díle *Životní drama Platóna*:

„Když Hamlet říká své „být, či nebýt“, tak rozumí tím, být či nebýt mě, Hamleta? – osobní otázku, a celý monolog je naplněn osobním elementem: ranami osudu, znečištěnou travou životního sadu, záhrobními vidinami. Pro Platóna spočívala otázka v tom: být, či nebýt pravdě na zemi – jako univerzální otázka.“³⁷¹

Pokud bychom v této výpovědi spatřovali s autobiografické rysy, pak Solovjov své mladistvé sklony k sebevraždě vnímal v „hamletovsky“ osobní rovině, ale ve svém pozdním období mění paradigma existenciální otázky a táže se, zda se uskutečňuje nebo neuskutečňuje „pravda“ na zemi, zda má smysl žít ve světě, když je „pravda“ podle pozemského práva zabíjena. Obdobně tomu je u Platóna: poté, co Sokrates dobrovolně přijal jed rozsudku smrti, jelikož přinášel „nové bohy“ a „kazil mládež“, Platón zvažoval

³⁷¹ *Sočinenija, II., s. 602.**

sebevraždy. Podle Solovjova mu v tom zabránilo přesvědčení o dobrém smyslu života.³⁷² Řešení problému „dobra“, které není vidět v tomto světě, viděl Platón rozvinutí svého teoretického dualismu v protikladu pozemského světa plného stínů idejí a pravdivého světa idejí, dualismu duše a těla, jeho hrobu. Solovjov se snaží kriticky analyzovat Platóna, a přitom před zlem ve světě neupadnout do stejných závěrů, nechtěl se stát jen teoretikem, který přistupuje na radikální dualismus.

„Dobro – to, co hledal Sokrates jako mravní normu pro praktický, veřejný život – se ale pro Platóna nyní stalo předmětem čistě teoretického zájmu, jako nejvyšší idea, střed jiného „rozumem postihnutého“ světa.“³⁷³

Východisko z beznaděje nad smrtí Sokrata našel Platón v útěku ze světa a jako obranu před panujícím zlem ve společnosti vyvodil nutnost existence jiného světa, kde žije „pravda“. Člověk ale touží žít v obou světech, proto ve druhé fázi filosofického vývoje Platón přešel k teorii prostředníka, Erota, který přichází na zem a má v sobě novou sílu nekonečna a nesmrtelnosti. Nakonec vyvodil, že „*Eros se rodí v kráse*“³⁷⁴. Solovjov potvrzuje touhu člověka překonávat sebe sama, ale ukazuje i na rizika v následování vnitřních hnutí toužících po přesahu. Pokud se v nich člověk obrátí ke své nižší přirozenosti, riskuje návrat nejen ke zvířecímu zvykům, ale též „*k předpotopním ,hlubinám satanským’.*“³⁷⁵ Již v dřívějších dílech varoval před svody zlého principu, které

³⁷² Srov. *Sočinenija*, II., s. 604–605.

³⁷³ *Tamtéž*, s. 606.*

³⁷⁴ *Tamtéž*, s. 616.*

³⁷⁵ *Tamtéž*, s. 617.*

shrnuje v *Duchovních základech života* do výkladu modlitby Otčenáš, do níž vložil i exegezi úryvku „Pokušení Krista na poušti“. V *Životním dramatu Platóna* duchovní tendenci člověka ke zlému nazývá „hlubiny satanské“. Solovjov se následně s ďábelskými svody setkal v osobní vizi, a to při své poslední cestě ke břehům Nilu. Lidské podlehnutí zlu s jeho důsledky v politicko-sociální rovině plně literárně rozvinul v osobě Nadčlověka, Antikrista v díle *Tři rozhovory*.

Z důvodů přítomnosti zlých vnitřních hnutí v člověku je třeba usilovat o jistý druh asketismu, a Solovjov předkládá potřebu asketismu tak, jak ho předkládá křesťanské mnišství.³⁷⁶ Ideál Boholidsství je u Platóna též skrytě přítomen, ale pouze ve spekulativní fantazii rodícího se erotu v kráse. Nevložil ho do reálného principu vyšší životní cesty, nedal mu obsah a ani naplnění v očekávání příchodu Bohočlověka. A konečně, Platónova představa ideálního sociálního uspořádání státu s moudrými ústavami a poslušným tyranem skončila v uzákonění těch slepých sil, které na počátku zabily spravedlivého Sokrata - v tomto začarovaném kruhu vidí Solovjov největší tragédii lidských dějin.

Dostali jsme se k Solovjovově zkušenosti s ďáblem. Dva roky před svou smrtí podnikl již zmiňovanou cestu do Egypta, na které ho doprovázel Ernst Radlov. Během putování skládal básně. Zachytil v nich i svůj boj s ďábelskými vizemi, které ho během cesty pokoušely. Uveďme dvě básně, které složil mezi 8. až 11. dubnem 1898. Jedna se jmenuje *В архипелаге ночью* [*Noc v Archipelagu*] a část druhé *Das Ewig-Weibliche* [z něm.: *Věčné Ženství*].

³⁷⁶ *Sočinenija*, II., s. 618.

Noc v Archipelagu

*Ne, ne, nevěřte svádění-
aby spojením mrtvých sil
zaniklo Boží stvoření,
aby slepý osud nám hrozil.*

*Já viděl jsem v mořské mlze
veškerou hru rozeštvávajících čár;
mně ve skutečnosti, a ne v klamu
zkázu nesl zlověstný opar.*

*Skutečně sjednocovaly se a vstávaly
zástupy ďábelských duchů,
a pronikavě znělo
sloučení zlostných slov.*

*Reálný svět jen v klamu,
hněvem dýchá temný opar...
viděl jsem v mořské mlze
zlou sílu nepřátelských čár.³⁷⁷*

Vidina Solovjovových ďábelských svodů je popsána s jistou básnickou metaforičností, nicméně plně zapadá do jeho pojetí křesťanské spirituality v její kosmické dimenzi. Tendence ke zlu odvádí od tíhnutí k naplnění kosmické všejednoty, a to směrem k rozporu, hněvu, nenávisti a smrti. Solovjov si stále více uvědomoval, že vize, které získává, se týkají i jeho blížíci se smrti. V básni *Das Ewig-Weibliche* uvedl:

³⁷⁷ SOLOV'JĚV, V. *Stichotvorenija*, Moskva: „Russkij knižnik“, 1921, s. 162.*

*Jasně je, že ďáblové si přejí moji smrt,
jak to také činí řádní ďáblové.
Bůh s vámi, ďáblové! Avšak věřte,
že já se vámi sníst nedám.*

*Lépe, když vy sami vyslechnete slova-
dobré slovo jsem si připravil pro vás:
Božími ovečkami stát se znovu,
milí Ďáblové, záleží na vás.³⁷⁸*

Solovjov se s vidinou ďáblů usilujících o jeho život pustil do duchovního boje. Vyzval ďábly ke vnitřní konverzi a obrácení k Bohu - Pastýři. Vykonával tak nad světem jistý druh exorcismu.

Od té doby se stále více potýkal se zlem, což možná souvisí s jeho neurotickými záchvaty. Vědomí vlastní nemoci však nijak neumenšilo jeho přesvědčení o reálnosti svých vizí, naopak, domníval se, že psychicky nemocní lidé jsou citlivější k duchovním skutečnostem. Nemoc, jež ho stále více skličovala, odhalovala sílu zla působícího ve svém globálním principu ve vývoji celého kosmu. Nikolaj Losskij k tomuto Solovjovovu postoji řekl:

„Uznával, že halucinace mají subjektivní charakter a že jsou zároveň výrazem chorobné představivosti. To mu ale nebránilo v tom, aby věřil v objektivní příčinu halucinací, která se v nás

³⁷⁸ SOLOV'JĚV, V. *Stichotvorenija*, op. cit., s. 163.*

„zobrazuje a ztělesňuje“ prostřednictvím subjektivních představ vnější skutečnosti.“³⁷⁹

2.6.2. SOLOVJOVŮV KRÁTKÝ NÁVRAT KE GNOSEOLOGII

V posledních třech letech před smrtí Solovjov píše kapitoly *Teoretické filosofie*, kterou nikdy nedokončil. Sepsal jen tři počáteční úvahy o gnozeologickém poznání uveřejněné časopise *Вопросы философии и психологии* [*Otázky filosofie a psychologie*]. Jak již uvedl v *Ospravedlnění dobra*, kde trval na nutnosti apologie dobra, stejně jako i v *Životním dramatu Platóna*, kde Sokrates ve srovnání se sofisty sice přistupoval na kritickou metodu, ale usiloval a věřil v Dobro, také i zde hned v úvodu píše:

„Aby život měl opravdový smysl [...] musí být ospravedlněním dobra.“³⁸⁰

V náročných člancích obhajuje pravdivost náboženského poznání a polemizuje s Descartovou subjektivizací a psychologizací poznání, ve kterém „já“ jakožto samostatný subjekt je nezávislé na pravdě. Proti těmto tendencím staví objektivní existenci poznání „faktu a usilování o poznání pravdy“³⁸¹. Nakonec shrnuje své úvahy do trojí hodnověrnosti noetických principů poznání.

„Zprvé jsou dostatečně hodnověrné subjektivní stavy poznání jako takové – což je psychická materie každé filosofie. Za druhé je dostatečně hodnověrná všeobecná logická forma myšlení jako

³⁷⁹ LOSSKIJ, N. *Istorija ruskoj filosofiji*, op. cit., s. 105.*

³⁸⁰ *Sočiněnija*, I., s. 758.*

³⁸¹ *Tamtěž*, s. 797.*

taková (nezávisle na obsahu). A za třetí je dostatečně hodnověrný úmysl neboli odhodlanost poznat samotnou pravdu - jako živý princip filosofického konání.“³⁸²

V díle se zabývá také problémem vizí, snů a halucinací, což odráželo jeho snahu obhájit objektivnost svých ďábelských představ a přecitlivělé psychiky se sklonem k vizím. V reflexi článků pro *Teoretickou filosofii* potvrzoval reálnost subjektivních představ, pokud zachovávají zákony logiky a úmysl poznat pravdu.

2.6.3. SOLOVJOVŮV „BESTSELLER“: TŘI ROZHOVORY A KRÁTKÁ LEGENDA O ANTIKRISTU

Nutnost boje ze zlem jakožto aktivně se projevující realitou ve světě vnímal v kontrastu ke všem interpretacím zla jakožto pasivní nedokonalosti dobra. Kritizoval též nečinnost vůči působení zla, kterou najdeme v buddhismu či shrnutou v teorii Lva Tolstého o „neprotivení se zlu násilím“. V úvodu ke *Třem rozhovorům* Solovjov napsal:

„Je zlo pouze přirozený nedostatek, je to nedokonalost, která s růstem dobra sama od sebe zmizí, a nebo to je skutečně síla, jež pomocí různých pokušení ovládá náš svět tak, že pro úspěch v boji proti ní musíme mít opěrný bod v jiném řádu bytí?“ A dodal svou vlastní zkušenost se zlem, popsanou v básních: *„Je tomu asi dva roky, co zvláštní proměna mého duševního rozpoložení (o níž není třeba se zde šířit) ve mně probudila silnou a pevnou touhu, abych se pokusil názorným a každému srozumitelným způsobem*

³⁸² Sočiněnija, I., s. 829.*

vrhnout světlo na ty nejdůležitější stránky problému zla, které se jistě dotýkají každého."³⁸³

Dříve, než se zaměříme na tento Solovjovův bestseller, ve kterém vynikl jeho apologetický styl a který získal úspěch zejména díky závěrečné *Krátké legendě o Antikristu*, budou pojednány některé úvodní předpoklady k hlubšímu porozumění dílu. Zejména bude reflektována Solovjovova pozice vůči Lvu Tolstému a Friedrichu Nietzsche, kteří v Rusku získávali stále větší popularitu. Zmíněna bude i Solovjovova obava z probouzejících se fundamentalistických tendencí islámu. Vzhledem k tomu, že o mnohých tématech z *Krátké legendy o Antikristu* již bylo pojednáno v předchozích kapitolách, bude v závěru věnována větší pozornost osobě Antikrista a jeho hlubinně psychologické volbě zla.

2.6.3.1. SOLOVJOV A TOLSTOJ

V otázkách po možné Solovjovově inspiraci pro vytvoření ideologie Antikrista vyvstává jako první jeho vztah k nauce Lva Tolstého, se kterým vedl vážný dialog o smyslu křesťanství. V svém listu Tolstému se ho snažil uvést do nového pohledu na otázky křesťanství, ve kterých Tolstoj začal tápat a pochybovat. Při jednom rozhovoru se Solovjovem totiž Tolstoj zapochyboval o realitě vzkříšení těla. Solovjov v listu nejprve obhájil reálnou možnost vzkříšení a následně ho vztáhl na skutečnost Krista. Vzkříšení vidí Solovjov opět v širším kontextu dějin kosmu a evoluce přírody.

³⁸³ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 19.

„Vítězství nad smrtí je nevyhnutelný důsledek vnitřní dokonalosti: osoba, v níž se duchovní princip ujal vlády rozhodně a definitivně nade vším nižším, nemůže býti pokořena smrtí: duchovní síla, jež dosáhla plnosti své dokonalosti, přetéká nutně takřka přes okraj subjektivně psychického života, zachvacuje i život tělesný, proměňuje jej a potom jej navždy produševňuje a nerozlučně spojuje se sebou. Avšak já nacházím právě v evangelijním Kristu vzor plné duchovní dokonalosti.“³⁸⁴

Solovjov uvádí tři zásadní důvody: 1. Vzkříšení jako nevyhnutný důsledek vývojové dokonalosti; 2. Vzkříšení jako pozvolně se odhalující realita světového a historického procesu (od filosofie Helénů po židovské proroky); 3. Nadšení prvotních křesťanů pro misií by bez vzkříšení nemělo odůvodnění.

Tolstoj namítal, že pokud je zmrtvýchvstání, pak by byl člověk nucen jen pasivně se spoléhat na tajemnou sílu nadpřirozené bytosti - bez možnosti osobního mravního úsilí a spolupodílení se na svém zdokonalování. Jakoby se zde otevřelo dávné dilema Augustina a Pelágia. Solovjov Tolstému v listu předložil potřebu spolupráce svobodné vůle člověka a nadpřirozené milosti:

„Poněvadž Kristus nemůže pro nás, byť i zmrtvýchvstalý, učiniti nic definitivního bez nás samých, tedy pro upřímné a svědomité křesťany nemůže zde býti žádného nebezpečí kvietismu“

Solovjov reagoval též na Tolstého sympatie k východním náboženstvím, čímž pro jeho hledání vytvořil zajímavý

³⁸⁴ SOLOVJOV, V. List Tolstému, in: Vyšehrad, op. cit., s. 13.

paradox. Totiž, pokud by Tolstoj přijímal učení buddhistů, postavil by se ve své podstatě proti svým současným principům upřednostňujícím aktivní mravní zdokonalování člověka proti mystice.

„Mimoto Bohočlověk není všepohlcující bytostí východních mystiků a spojení s ním nemůže být jednostranné trpným. On je «prvorozeným z mrtvých», ukazovatelem cesty, vůdcem a praporem pro život činný a boj o zdokonalování, a nikoliv jen pohroužením se v nirvánu.“³⁸⁵

Dopis však končí ve velmi smířlivém tónu.

„Bylo by pro mne vysoce zajímavým, co Vy řeknete o věci, jak se skutečně má. Nemáte-li ochoty a nemáte-li kdy psáti, počkám. Na shledanou! Buďte zdráv! Zdravím všechny Vaše. Upřímně Vám oddaný Vlad. Solovjev.“³⁸⁶

Za českým překladem listu Tolstému byl v časopise *Vyšehrad* uveřejněn překlad Solovjovovy básně nazvané *Zmrtvýchvstalému*.

ZMRTVÝCHVSTALÉMU

*Za plukem pluk den jarně svěží
Paprsky třpytné vysílá,
Však tvrdost ledu dosud střeží
Mlčivou silou noční tma.*

Prosvítá sněhem černá země -

³⁸⁵ SOLOVJOV, V., *List Tolstému*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 14.

³⁸⁶ *Tamtéž*, s. 14.

*Ten smutek však je veselý,
Když spěchající vesna vemne
Vítězné slunce do té tmy.*

*Sníh šedin duši neovládá,
Ani když v květu dozrála -
Tvých očí pohled jasně padá
Do zimy jako do jara!*

Na Sajmě, 16. dubna 1895³⁸⁷

Tolstého pojetí nemystického křesťanství založeného na čistě mravním postoji Kristova *Horského kázání* bylo pro Solovjova také nepřijatelné. Obával se nástupu povrchnosti a pasivity, kterou zneužije ničivá síla.

Paradoxně se v této otázce obrátila argumentace. Solovjov i Tolstoj se obávali lidské pasivity. Jestliže v případě víry ve vzkříšení se Tolstoj obával trpné pasivity bez možnosti etického zdokonalování jednotlivce, respektive obav z pouhého pasivního přijímání dobra, v případě jeho pojetí nemystického křesťanství se Solovjov naopak obával pasivního přijímání zla.

Ve *Třech rozhovorech* skládajících se z dialogu mezi rozdílnými postavami *Generála, Politika, Knížete, Dámy* a *Pana Z.*, zastává postava *Knížete* mínění Tolstého o „neprotivení se zlu násilím“, se kterým polemizuje *Pan Z.*, s nímž se zase nejvíce ztotožnil sám Solovjov. Poté, co se *Dáma* zeptá, kde *Kníže* vidí podstatu evangelia, odpoví:

³⁸⁷ SOLOVJOV, V. *Zmrtvýchvstalému*, přeložil Josef Jelen, in: *Vyšehrad, op. cit.*, s. 15.

„KNÍŽE: Zdá se mi, že je to jasné: ve velkém principu neodporování zlu násilím.“³⁸⁸

Pan Z. dovede tento postoj do ironické filosofické interpretace, ve které sám Kníže dospěje k mylnému názoru, že zlo a následně i vzkříšení vlastně neexistuje. Proti tomuto postoji Pan Z. věcně argumentuje na příkladu života Krista. Pro větší názornost uveďme jeden argument proti Knížeti a řešení v přistoupení na existenci zla v trojí formě: individuální, společenské a fyzické (smrt).

„PAN Z.: Jestliže však zlo ve skutečnosti neexistuje, jak potom vysvětlujete překvapivý neúspěch Kristova poslání v dějinách? Vždyť z vašeho hlediska se vůbec nezdařilo, takže z něho nakonec nic nevzešlo, tj. rozhodně z něho vzešlo víc špatného nežli dobrého.“³⁸⁹

„PAN Z.: Zlo reálně existuje a projevuje se nejenom absencí dobra, ale i v aktivním odporu, který kladou nižší vlastnosti vyšším a v jejich převaze ve všech oblastech bytí. Existuje zlo individuální, projevující se tak, že nižší lidská stránka – zvířecká a brutální, bestiální vášně – se postaví proti lepším snahám duše a u ohromného množství lidí je přemohou. Existuje zlo společenské, spočívající v tom, že se lidský dav, podrobený zlu individuálně, postaví proti usilování nemnoha lidí lepších a přemůže je. A konečně u člověka existuje zlo fyzické – když se nižší hmotné elementy jeho těla postaví na odpor té síle života a světla, která je dohromady spojuje v jednu velkolepou formu organismu, a tuto

³⁸⁸ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit., s. 134.*

³⁸⁹ *Tamtéž, s. 135.*

formu zabijí - a tak zničí reálný podklad všeho vyššího. A to je krajní zlo, které se nazývá smrt."³⁹⁰

František Krejčí kupodivu viděl v Solovjovově a Tolstého postojích jistý druh doplňující se dialektiky, dotvářející jejich společné poslání. Tolstoj reprezentuje ruskou kulturu v její zvláštnosti a Solovjov tyto ideály drží v mezích uskutečnitelnosti.

„Mluví-li Tolstoj k ruskému lidu, jenž ještě není schopen určovati svůj osud sám, jest Solovjev mluvčím ruské inteligence, s lidem a za lid cítící, která má možnost a vůli lid a s ním celý národ povznést. Tolstoj s mužikem, Solovjev se studentem šli za jedním cílem; v celku národa nesmí zaostati žádný, ruská duše musí být v obou, v obou ji musíme také hledati,“ a Krejčí pokračoval, *„Solovjov obmezuje extrémní a prakticky nemožný altruism Tolstojův principem sebezáchovy a uvádí zásadu Neodpíratí zlu na pravou míru. Naproti tomu jest nakloněn mysticismu, maje tuto vlastnost společnou se slovanskými mysliteli, očekávajícími spásu v budoucnosti, kdežto Tolstoj překonal tuto slabou stránku slovanské duše zdravým instinktem, který učí důvěřovati rozumu.*"³⁹¹

Otázku postavy Antikrista ve vztahu k nauce Tolstého podrobně analyzoval Tomáš Masaryk. Pro Masaryka byla také nepřijatelná vize mystického křesťanství, nicméně Solovjova analyzuje s velikým pochopením pro hlubinu jeho duše. Masaryk neviděl jeho vnitřní boj se zlem, s vizemi ďábla a mystickou apokalyptickou vizí konce časů, nýbrž jeho současný boj s přijetím kladné etické reflexe vývoje

³⁹⁰ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit., s. 137.*

³⁹¹ KREJČÍ, F. *Filosofie posledních let před válkou, op. cit., s. 225.*

společnosti a plynulým rozvojem *dobra*, kterému byl donedávna nakloněn. Nyní byl rozvoj *dobra* pro Solovjova nemyslitelný bez předchozího mytického boje s vlastním egoismem (majícím kosmický původ) a následným přijetím vzkříšeného Krista. Podle Masaryka bojoval Solovjov uvnitř svého srdce s Tolstým a s etickými principy Kantovými, které v optimistické fázi své tvory rozpracovával, ale nyní bouřlivě přehodnocoval.

*„A proto opakuji nakonec, že jeho prudký útok proti Tolstému je namířen proti vlastnímu revoltujícímu nitru. V Antikristovi projevuje se vnitřní rozkol, jež prožívá Solovjov; musí sice uznat, že pravdu má Kant, a pod vlivem Kantovým vzniká jeho etika, jejíž druhé vydání reviduje v roce, kdy píše Antikrista.“*³⁹²

Napjatý vztah mezi Solovjovem a Tolstým analyzoval též Ivan Izbavlenský. Připomínal Tolstého účast na jedné ze Solovjovových přednášek o bohočlověčenství, které měl v Petrohradě mezi léty 1877-1878 (kam ostatně chodil i Dostojevskij).³⁹³ Spor hodnotil jako rozpor mezi pozitivním křesťanem a náboženským racionalistou, který vyvrcholil v otázce vzkříšení. Počáteční snaha Solovjova o přesvědčení Tolstého v této otázce vyvrcholila podle Izbavlenského oprávněným a radikálním rozchodem obou myslitelů.

*„Teprve v posledních letech před smrtí pozbyl veškeré naděje v tomto směru a jeho snaha již nesměřovala k záchraně Tolstého, nýbrž k zničení a zneškodnění jeho díla.“*³⁹⁴

³⁹² KREJČÍ, F. *Filosofie posledních let před válkou*, op. cit., s. 229-230.

³⁹³ Srov. IZBAVLENSKÝ, I. *List Solověvův Lvu Tolstému o zmrtvýchstání Kristově*, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 12.

³⁹⁴ *Tamtéž*, s. 12.

Dodejme k tomu, že Solovjov i Tolstoj byli přesto bojovníky za Boží království, z nichž první zvolil cestu mystické proměny člověka a společnosti, a druhý (pod nemalým vlivem Petra Chelčického) cestu etické změny smýšlení směrem k nenásilí.

Solovjov Tolstého cestu nenásilí vnímal jako pasivní podřízení se zlu, proti čemuž vystupoval a propagoval nutnost aktivního duchovního boje. Oba géniové měli ve 20. století své následovníky usilující o přiblížení Božího království tomuto světu. Na obhajobu Tolstého principu stačí uvést příklad jeho následovníků v osobách jako Gándhi či Martin Luther King, aby bylo zřejmé, že se nejednalo o pasivitu - zde se Solovjov mýlil - ale o aktivní princip vycházející z lidského srdce.

Solovjovovi následovníci svým duchovním bojem proti ideologiím a totalitám 20. století nastupovali cestu mučednictví v eschatologickém slova smyslu. Oba myslitelé tak vytvářejí významné duchovní proudy mající společný cíl: Boží království. O tom, že každý jiným způsobem přesáhli mentalitu své doby, svědčí i jejich komplikovaný vztah k oficiální instituci pravoslavné církve.

2.6.3.2. SOLOVJOV A MOHAMED

Další argument, který je nepřímě reflektován ve *Třech rozhovorech*, je otázka islámu. Ruská společnost konce 19. století se obávala vpádu východních národů, úspěchu tzv. „panmongolismu“, jak tento fenomén nazval Konstantin

Leontjev a převzal i Solovjov. V této souvislosti Solovjov též upozorňoval na růst fundamentalistických a separatistických tendencí nově vzniklých bratrstev v islámu, přičemž v žádném případě neodsuzoval víru muslimů jako takovou.

„Jsem dalek absolutního nepřátelství vůči buddhismu a tím spíše k islámu, ale nemohu zavírat oči před současným i budoucím stavem věcí,“³⁹⁵ napsal v úvodní studii ke Třem rozhovorům.

Z důvodu objektivity se Solovjov již dříve vážně zabýval postavou zakladatele islámu, prorokem Mohamedem. V roce 1896 vydal *Mohamed, jeho život a náboženské učení*. Stejně jako v případě židovství, kterého se otevřeně zastával při antisemitických pogromech a vážně studoval Talmud, tak i nyní se snažil rozptýlit letité předsudky proti islámu a pečlivě studovat Korán. Islámu přiřítá důležitou roli v historickém vývoji a pozitivně hodnotí autentičnost náboženského poslání Mohameda.

„Jestliže připustíme to, že se v historii nachází vnitřní smysl a její vývoj směřuje k cíli, tehdy není pochyb, že takové ohromné světové dílo, jako je založení islámu a vytvoření muslimské kultury, musí být v záměru Prozřetelnosti, a misijní poslání nelze Mohamedovi upírat.“³⁹⁶

Jestliže Solovjov hledí na islám kriticky, pak vždy přidává příklady z historie, kdy zklamali i křesťané. Porovnává válečné postoje křesťanských panovníků Konstantina Velikého a Karla Velikého, kteří se chopili meče k šíření křesťanské víry s ještě větší krutostí, než jak tomu

³⁹⁵ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 27.

³⁹⁶ SOLOVJĚV, V. *Islam ed ebraismo*, Seriate: La Casa di Matriola, 2002, s. 14.*

bylo v případě svatých válek Mohameda. Rozšíření islámu vidí na základě selhání křesťanství, a jeho roli posuzuje kladně.

„Pro Araby a další národy, které přijaly Mohamedovo náboženství, by se mělo stát tím, co byl zákon pro Židy a filosofie pro Řeky, stupněm přechodu od přirozeného pohanství k autentické univerzální kultuře, ke škole spirituality a theismu v pro tyto národy přijatelné počáteční pedagogické formě.“³⁹⁷

Opět vnímá islám jako přípravné náboženství na přijetí Bohočlověka Krista, a to v místech pohanstva, kde se křesťanství ještě nerozšířilo nebo se zde lidé setkali s nepravdivou formou křesťanství. Hlavní limit muslimského náboženství nicméně spatřuje v nepřijetí touhy po náboženské dokonalosti, autentické boholidské přirozenosti. Islám se podle jeho mínění zastavil jen u vnějšího absolutního podřízení Bohu.

Solovjovovy obavy z růstu fundamentalismu v jistých kruzích islámu byly spojeny se strachem z oslabení Evropy, která se bude muset vypořádat s těmito ničivými aspekty *„historické síly vládnoucí masám“³⁹⁸*, po čemž - dle legendy - přijde panmongolský vpád. Z duchovního hlediska nepřičítal Mohamedovi a jeho následovníkům žádné zlé úmysly, viděl v nich touhu po duchovním životě. Ale kvůli oslabené roli Ježíše skrytě a nepřímo varoval před mystickým zážitkem, ve kterém bude radikálně odmítnut Kristus a jeho Vzkříšení.³⁹⁹

³⁹⁷ SOLOVJĚV, V. *Islam ed ebraismo, op. cit., s. 76.**

³⁹⁸ SOLOVJĚV, V. *Tři rozhovory, op. cit., s. 27.*

³⁹⁹ *Tamtéž, s. 155.*

Jestliže platonismus riskoval ve své touze po vstupu do transcendentní skutečnosti, návratu k nižší „satanské“ přirozenosti, potom náboženství muslimů je vystaveno nebezpečnému mystickému odmítnutí Krista a na místo něj je postaveno „já“. Těmto tendencím ale není vystaven jen islám, ale všichni lidé toužící po spirituálním životě. Prosazení sebe sama na úkor Bohočlověka je cesta Antikrista.

2.6.3.3. SOLOVJOV A NIETZSCHE

V ruské společnosti se dostávalo velké popularity dílu Friedricha Nietzscheho, který přišel s vizí soběstačného „nadčlověka“, a taktéž jedna z jeho stěžejních knih se přímo jmenuje *Antikrist*⁴⁰⁰. V roce 1899 Solovjov publikoval v časopise *Мир искусства* [Svět umění] článek *Идея сверхчеловека* [Idea nadčlověka], kde se vyjádřil k tomuto německému filosofovi a jeho ruským následovníkům. Ze tří tendencí rozšiřujících se ve společnosti – Marxova ekonomického materialismu, Tolstého abstraktního moralismu a Nietzscheho démonismu „nadčlověka“ – viděl reálnou možnost dialogu převážně s následovníky Nietzscheho. Snažil se trochu zpochybnit učebnicové klišé, které a priori zavrhuje jeho nauku.

„Špatná stránka nietzscheánství se nám představuje před očima. Opovržení vůči slabému a nemocnému člověku, pohanský pohled na sílu a krásu, přisvojení si přednostně jakéhosi výhradního nadlidského významu – nejprve sobě individuálně a potom sobě

⁴⁰⁰ Vyšlo česky: NIETZSCHE, F. *Antikrist*, Olomouc: Votobia, 1995.

kolektivně, jakožto vybrané menšině „lepší“, tj. silnějších, obdařenějších, panovačnějších.“⁴⁰¹

Přes tyto klasicky odmítavé postoje se snaží poukázat i na možný kladný pohled. Znovu se pokusil dát Nietzscheho poznání do širších duchovních souvislostí, najít jeho hlubší význam v epoše, ve které se objevilo. Oceňuje touhu po transcendentním poznání a překonání smrti. Ponoření se do nitra a hledání „nadlidské“ cesty v sobě nese i riziko přitakání zlu. Proto je nutné touhu následovníků Nietzscheho po „nadčlověku“ transformovat dialogem v touhu po „Bohočlověku“, o což se snaží pedagogickým představením kosmického vývoje. V opačném případě by došlo k proměně v Antikrista, jak se to stalo v závěrečné povídce *Třech rozhovorů* zvané *Krátká legenda o Antikristu*, která je v podstatě aktualizovanou verzí části biblické knihy *Zjevení*.

Ostatně samotnou osobností Friedricha Nietzscheho se Solovjov zabýval v jedné své meditaci *Z nedělních a velikonočních listů* s názvem *Slovesnost nebo pravda*. Ideu nadčlověka považuje za jednu z nejcharakterističtějších svodů současnosti, ve které však viděl kus pravdivosti o životě člověka. Nietzscheho hledání transcendentního přesahu, touhy po něčem jiném a vyšším i zde oceňuje. Jak Solovjov uvádí, obdobná myšlenka byla známá z dob apoštola Pavla při jeho misii v Aténách (Sk 17). A dokazuje na tomto úryvku ze *Skutků apoštolů* Nietzscheho chybu, jelikož nepřijal následnou připomínku Pavla Athéňanům o již uskutečněné vyšší

⁴⁰¹ SOLOV'JĚV, V. *Stichotvorenija, Estetika, Literaturnaja kritika*, Moskva: „Kniga“, 1990, s. 155.*

podstatě, o spravedlivém, který vstal z mrtvých. Nietzscheho Solovjov nepovažuje za přímého propagátora Antikrista.

„Basilejský profesor, který je cizí křesťanské víře v budoucího živého Antikrista, začal psát o nadčlověku obecně [...] Každý z nás je nadčlověk v možnosti, potenciálně, ale aby se jím stal ve skutečnosti, je třeba ovšem pevnější opory, než je vlastní přání, cit nebo odtažitá myšlenka. Nietzsche sám, ač myslil, že je skutečným nadčlověkem, byl pouze nadfilologem.“⁴⁰²

Nietzsche je pro Solovjova jen reprodukcí Faustova prvního monologu, tedy v boji slabé duše s nesmírnou knižní učeností. Nietzscheho Zarathustra - přestože má záměrně mnoho analogií s životem Ježíše - se stal jen předmětem universitních přednášek bez konkrétního vlivu na život. Solovjov píše:

„Všechna jeho kázání se omezují na pouhá slovesná cvičení, velmi krásná co do literární formy, ale bez všeho skutečného obsahu. Takové konečné vítězství filologie nad hlubšími, ale bezmocnými snahami svého ducha Nietzsche nesnesl a zešílel. Tím dokázal upřímnost a ušlechtilost své povahy a jistě zachránil svou duši.“⁴⁰³

Nietzscheho nemoc a poměrně předčasnou smrt viděl Solovjov v souvislosti s jeho nenaplněným náboženským hledáním. Nemoc tak byla odpovědí jeho duše na neschopnost překonat vnitřní práh k osobnímu setkání se Vzkříšeným. Z dnešního pohledu je zřejmý vliv domnělé pohlavní nemoci na Nietzscheho deklinující zdravotní stav, přesto záchvaty

⁴⁰² SOLOVJOV, V. *Slovesnost nebo pravda*, přeložil Jan Kroupa, in: *Vyšehrad*, op. cit., s. 42.

⁴⁰³ *Tamtéž*, s. 43.

jeho šílenství mají formu úzkostných stavů z nenaplněné touhy po přesahu.

O tom, zda za přispění Nietzscheho sestry vedla možná a svým způsobem chybná interpretace Nietzscheho učení k rozpracování ideologie a rozmachu nacismu počátku 20. století, je stále nedořešeno. Pokud by odpověď byla kladná, pak je pravděpodobné, že došlo nejen k nastoupení cesty do transcendentního rozměru života, ale též uskutečnění kroku ke zlému, k setkání s Antikristem, což je ale fakt těžko ověřitelný.

Zajímavým by byl také pohled Nietzscheho na Solovjova. Vodítkem by mohla být analýza myšlení Solovjova pod drobnohledem českého následovníka německého filosofa Ladislava Klímy. Jeho poznámky k dílu *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)* jsou v tomto ohledu velmi podnětné právě vzhledem k jeho „nietzscheovské“ metodě analýzy Solovjova. Ze spisku je zřejmé, že Klíma asi neměl u sebe díla, kdy se Solovjov vyrovnává (vesměs pozitivně) s filosofií německého literárního génia. Aniž by Klíma svou kritiku Solovjova přímo pojmenoval Nietzscheovými filosofickými výrazy, je zřejmá jeho nechuť k jakékoliv formě přijetí filosofického systému a kategorií „oklešťujících“ skutečnost (Nietzscheho svět Apolóna). Proto u Solovjova kompletně odmítá jeho racionální systém, bez kterého by se ale zhroutilo veškeré jeho počínání. O to zřejmě Klímovi šlo, jelikož hledá jen spontánní, iracionální a instinktivní jiskru uvnitř Solovjova (Nietzscheho svět Dionýsia). Tyto aspekty u Solovjova právem také nalézá.

Bohužel Klíma hlouběji neuchopil Solovjovův postoj k Nietzschemu, ve kterém Solovjov oceňoval oprávněnost spirituálního tápání a transcendentní rozměr jeho hledání. Jak bylo uvedeno, Solovjov chtěl Nietzscheho a jeho následovníky přivést k setkání s živým Kristem, protože na jejich stupni spirituálního vývoje hrozilo též osobní setkání se zlým. Přijetí Krista by však pro Klímu i ostatní znamenalo přijmout do svého obzoru i ostatní lidi, se kterými se Vzkříšený setkal a kde nadále působí - tedy Církev, proti čemuž měl Klíma vytvořený tak silný mentální blok, že ho nikterak nedokázal překonat. Přesto, a možná právě proto, u něho najdeme též překrásné mystické pasáže charakterizující Solovjovovu etiku, ze které přímo číší vnitřní Klímova touha po sdíleném zúčastnění na tajemstvích, které Solovjov prožíval. Zda mu tím Solovjovův text skutečně napomohl k živému setkání s Kristem, se za našeho pozemského života nedozvíme. Uveďme pro názornost Klímův text o Solovjovově nauce, ve kterém ani nejde poznat, zda Klíma představuje myšlení Solovjova, či zda se s ním vnitřně ztotožňuje:

„Všechny prvky morálky jsou jen darem božím: nejen elementární její podklady v afektivém životě, nejen svědomí, nejen cit povinnosti, - hlavně nejhlubší stavy mravní, „božské Dobro“, spočívající ve vědomí jednotnosti lidstva v sobě a jednotnosti jeho s Bohem a veškerenstvím; jen milostí Boží stává se člověk pocitů těch ve stavu vytržení plně účasten; a jen jí dostalo se ne pouze jednotlivci těchto blesků osvícení, ale celému lidstvu trvale planoucího Světla, Krista, - jen proto zahořevšího, aby všechno vysvobozeno bylo z propastí, temnot a šílenství.“⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ KLÍMA, L. O Solovjevově etice, op. cit., s. 51.

2.6.3.4. SOLOVJOV A ANTIKRIST

Jak již bylo nastíněno, postavou Antikrista se velmi zabýval Tomáš Masaryk. Byl však k ní až nekriticky kritický. Úsilí Antikrista po vytvoření pokrokové společnosti, sociální reformy a rozšíření ideje rovnosti představoval v díle *Rusko a Evropa* až se skrytou sympatií. Poukazoval však zároveň na záporné rysy nového imperátora: nenávisť ke Kristu a pocit nadřazenosti.⁴⁰⁵

Postavu Antikrista konec konců vnímal velmi originálně, neboť ji nazíral jako hlubinně psychologický boj, který se odehrával uvnitř Solovjova samotného.

„Jak já vidím,“ píše Masaryk, „je v Antikristovi hodný kus polemiky proti sobě samému - Solovjovovy polemiky jsou často rozhořčené, protože se v nich jejich autor sám chce přesvědčit a Tolstoj je jeho zlým svědomím!“⁴⁰⁶

Jaké jsou tedy skutečné charakteristiky Antikrista? Je za Antikristem jen boj Solovjovovy mysli s etickými principy Tolstého, či se za ním skrývá něco hlubšího, nepojmenovatelného a možná temnějšího?

V povídce *Krátká legenda o Antikristu* je velmi inteligentní Nadčlověk vykreslen jako zbožný člověk toužící pro transcendentním poznání, ale žijící poněkud dvojakou spiritualitou, jenž stále více prosazuje sebe sama. Ve svém mystickém zážitku nakonec odmítl Krista.

⁴⁰⁵ MASARYK, T. *Rusko a Evropa*, op. cit., s. 226.

⁴⁰⁶ *Tamtéž*, s. 228.

„Vždyť bych se před ním musel sklonit až k zemi jako ten poslední křesťanský hlupák [...] Já, zářivý génius, nadčlověk! Ne, to nikdy!’ A tu namísto dřívější rozumné, chladné úcty k Bohu a ke Kristu začne v jeho srdci klíčit a růst zpočátku jakási hrůza, potom žhavá, celou bytost svírající tísnivá závist a zuřivá nenávisť, která bere dech. ‚Já, já a ne On! On není mezi živými, není a nebude. On nevstal z mrtvých, nevstal z mrtvých, nevstal z mrtvých! Shnil, shnil v hrobě, shnil jako ta poslední...‘“⁴⁰⁷

Velmi zajímavý je Solovjovův popis vnějších psychosomatických znaků, doprovázejících volbu zla. Vždy se jedná o znetvořující deformaci člověka v jeho psychických i tělesných formách. Nadčlověk následně podlehl všem pokušením zlého principu, kterým byl vystaven Kristus na poušti. Stal se člověkem budoucnosti a doživotním císařem. Sepsal knihu, své „evangelium“, ve kterém chtěl lidstvu zaručit mír, blahobyt, rozvoj vědy a křesťanskou kulturu - avšak bez Krista. Mnohde byl proklamován bohem a na pomoc si vzal kouzelníka Apollonia. Všichni, včetně mnohých křesťanů, mu nadšeně aplaudovali. Svolal do Jeruzaléma ekumenický křesťanský koncil, který chtěl sám ovládnout. Proti němu se postavila jen malá skupinka vedená papežem Petrem II., starcem Janem a protestantským profesorem Ernstem Paulim. Stařec Jan vyzval císaře k vyznání víry v Ježíše Krista, Syna Božího. Niterná pekelná bouře uvnitř císaře, která v tuto chvíli nastala, odhalila jeho pravou podstatu:

⁴⁰⁷ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit., s. 156.*

„Stařec Jan neodvracel užaslý a vyděšený zrak od obličeje oněmělého císaře a najednou v hrůze odskočil nazpět, otočil se a přiškrceným hlasem vykřikl: ‚Dítky moje, Antikrist!‘“⁴⁰⁸

Po tomto usvědčení zabil starce působením mága kulový blesk. Povstal tedy papež Petr II. a označil císaře Kainem bratrovrahem. I on padl mrtev k zemi. Nakonec profesor Pauli sepsal dokument o vyobcování Antikrista. S hrstkou věrných utekl do pahorků u Jericha. Papežem byl zvolen Appolonius. Náhle se však objevily světélkující body, které se proměnily ve světelné bytosti podivných tvarů. Došlo k zázračnému vzkříšení papeže Petra II. a starce Jana. Na nebi se ukázalo veliké znamení: žena oděná sluncem. Židé povstali proti císaři, jelikož byli oddáni zaslíbenému Mesiáši a ne Nadčlověku. Náhle došlo k zemětřesení. Když se prchající Židé modlili za spásu, náhle se otevřelo nebe a přicházel Kristus s otevřenou náručí a hřeby v rukou. Pak došlo ke všeobecnému vzkříšení a tisícileté říši vlády Krista.

Tak skončila poslední eschatologická vize Vladimíra Solovjova. Dne 18. července 1900 se vyzpovídal a přijal při plném vědomí eucharistii z rukou pravoslavného kněze. Zemřel pokojně 31. července o půl deváté večer na statku knížete Jevgenije Trubeckého nedaleko Moskvy. Jeho posledními slovy byla modlitba v hebrejštině za spásu židovského národa.

⁴⁰⁸ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 171.

ZÁVĚR

Vladimír Solovjov byl v předložené práci studován pod zorným úhlem několika aspektů jeho tvorby. Mystický a prorocký pohled byl vřazen do širšího rámce jeho teosofického systému, který celý život propracovával a ve kterém je možné vysledovat jak „kontinuitu“ myšlení v zachování věrnosti všejednotícím atributům *krásy, dobra a pravdy*, tak „diskontinuitu“ v postupném odhalování nových horizontů poznání, kdy nejednou překonával mentalitu své doby. V mnohých učeních nalézal jen parciální zlomek všejediné kosmické vize světa, jak mu ji zjevila Boží Moudrost-Sofie v Egyptě. Mystického daru se snažil využít v universálním pohledu na smysl dění, kdy vynikl prorocký ráz jeho tvorby v hledání jednoty všech věcí, zejména jednoty v Církvi.

Solovjov během svého života hledal s pečlivostí jemu vlastní již uvedené univerzální a transcendentní hodnoty *pravdy, dobra a krásy*, a to v rámci vlastního teosofického systému, který zahrnuje syntézu vědy, filosofie a teologie. V Solovjovově tvůrčím životě byly tyto aspekty vždy přítomny a zdá se, že si jejich podrobné rozpracování již za dob universitních studií rozvrhl do celé své intelektuální a duchovní cesty. Jeho metodický přístup byl vždy teosofický, přestože by se mohlo zdát, že v pozdější fázi byl více teologický (kristocentrický).

Je nutno ale zmínit, že Solovjovův teosofický systém byl velmi specifický svými jasně definovanými kritérii respektujícími závěry vědy, filosofie a teologie v rámci

křesťanského poznání, takže jakákoliv podobnost s pozdějšími interpretacemi oboru teosofie, jak se prezentovala například v synkretické formě západního myšlení (téměř ve smyslu nového náboženství), je silně zavádějící. Teosofický systém vytváří hledanou „kontinuitu“ jeho myšlení, takže jakákoliv analýza Solovjova bez ohledu na tuto celistvou formu poznání by byla vždy jen parciální a neúplná.

Jistou „diskontinuitu“ v Solovjovově myšlení je možné vysledovat ve vztahu k jeho životním krizím, kterými si prošel a které byly pro něho výzvou k opuštění předchozího výlučného vnímání skutečnosti. Nový pohled pak více odpovídal kritériu všezahrnující kosmické univerzality. Jeho intuice se promítly do konkrétních postojů: *myšlení* vzhledem k *pravdě* (zvláště v otázce církevní), *vůle* vzhledem k *dobru* (v otázce společensko-etické) a *citu* vzhledem ke *kráse* (v hlubším pochopení smyslu lásky).

Za všeobecné přijetí svých vizí, které měly změnit paradigma doby, byl ochoten jít proti proudu a mínění většiny, což mu vyneslo konec jeho akademické dráhy, otevřené napadání a publikační cenzuru ze strany carského režimu a pravoslavné církve.

Dalším přínosem práce je vztažení Solovjovova myšlení do konfrontace s českými duchovními a intelektuálními proudy. Myšlenky Vladimíra Solovjova inspirovaly k nemálo reflexím českého písemnictví již od počátku 20. století. V úvodní studii byl představen spor o Solovjovově mystickém a prorockém odkazu z pohledu dvou českých myslitelů: Ladislava Klímy, pro kterého Solovjov nebyl mystik pro jeho

racionalitu a jen velmi nepatrné záblesky iracionální mystické intuice, a Tomáše Masaryka, který naopak Solovjovovu racionalitu přijímal a k iracionální povaze jeho bytosti se stavěl kriticky, jelikož sám byl zastáncem nemystického křesťanství. Avšak dle katolického pohledu na mystiku s kritérii zahrnutí ekonomie spásy v Kristu, smyslu *pro Smlouvu*, důraz na svatost života než na získaný zážitek, a konečně na jazykovou nevyjádřitelnost setkání s transcendentní zkušeností opřenou o Písmo, lze Vladimíra Solovjova za mystika a následně i za proroka kosmické všejednoty Universální Církvě Kristovy považovat, jak také dokládá například Romin-Petrov.

Ještě za dob Rakouska-Uherska byl Solovjov na českém území uváděn v mnohých sbornících či bibliografiích (*Ottův slovník naučný, Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*), časopisech (*Časopis katolického duchovenstva, Museum, Hlídka, Slovanský přehled*) či v první monografii Karla Jindřicha. V prvorepublikovém prostředí se pak o Solovjovovská bádání kromě dalších časopiseckých článků (přidejme k již citovaným časopis *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie, Jitro*) přičinily osobnosti jako Emanuel Chalupný, Ladislav Klíma, František Krejčí, Tomáš Masaryk či Vincenc Pořízka. Renesance Solovjovovských bádání po sametové revoluci je svázána především s aktivitami Velehradu, Centra Aletti a nakladatelství Refugium (Pavel Ambros, Michal Altrichter).

Již názvy článků či knih naznačily, jak široké spektrum témat pro reflexi se vlivem myšlenek Vladimíra Solovjova objevilo v českém prostředí. Ne vždy byly objektivně

pochopeny, což ale velmi zajímavě vykresluje odlišné duchovní, intelektuální a kulturní vnímání historické reality doby, ve které zmínění autoři žili a která formovala jejich teologicko-filosofický pohled na svět. Přesto se mnozí z těchto autorů snažili o velmi poctivé úvahy nad Solovjovovými postoji v nejrůznějších otázkách lidského poznání. Solovjov otevíral jejich mysl a srdce novým horizontům vědění a představoval pro ně mnohdy vzdálený myšlenkový svět, který je dokázal velmi obohatit. Určité napětí mezi subjektivním setkáním těchto dvou světů bylo velmi plodné a vytvořilo dobré podmínky pro objevování komplexity všejediné pravdy.

Životní příběh raného Vladimíra Solovjova v kontextu jeho doby a mladistvého hledání vlastní identity. Prvotní dětská víra otců byla v období dospívání s nádechem rebelie opuštěna a Solovjov se stal zaníceným následovníkem nihilistů, materialistů a socialistů. Při poctivosti hledání důsledků rozumových východisek ateismu shledal, že jeho vůle tíhne k nicotě, k sebezničení, k sebevraždě. Z tohoto dilema ho vyvedla filosofická intuice obhajující existenci Boha jakožto odpověď na tísnivé existenciální otázky lidského bytí. Hledaný mystický prožitek Boží Sofie uvedl Solovjova do poznání kosmické všejednoty všech věcí, aby se z prvotního pojetí universálního náboženství stala universálně pojatá Všeobecná Církev. Vladimír Solovjov měl pak celý život díky své vlastní zkušenosti veliké pochopení pro lidi hledající, neboť jejich poctivé otázky a pochybnosti o smyslu života během jisté periody svého života sdílel. Náboženská identita Solovjova pevně zakotvila v křesťanství,

přičemž jeho niterná spiritualita byla kosmická a ekumenická: katolická i pravoslavná.

Mystické snubní setkání s Boží Sofií Solovjov rozpracovával ve svém sofiologickém systému. Boží Sofie ve věrnosti biblicko-mudroslovné, patristicko-pravoslavné i protestansko-mystické tradici má roli prostředníka mezi světem viditelným a neviditelným. Aby se Solovjov vyhnul protikladu nebo smíšení obou světů v pantheistické interpretaci - jak ji v českém akademickém prostředí mylně pojal František Krejčí - vnímá roli Boží Sofie ve dvou vyjádřeních: Boží Sofie jako Moudrost na věčnosti, která po stvoření světa utváří universum skrze dialektické vztahy mezi *Slovem (Logos)*, *Moudrostí (Sofie)* a *duší světa*, a dále jako historicky vtělená *Moudrost* národů a náboženství nacházející svou plnost a završení v mariánském, kristologickém a ekleziologickém obrazu. Solovjovovu sofiologii pak správněji v prvorepublikovém Československu představil ve svých dílech Vincenc Pořízka a Tomáš Masaryk.

S příchodem člověka se vývoj universa - „kosmosofie“ - promění v „historiosofii“, tedy postupné pedagogické pronikání *Moudrosti* do dějin člověka. *Duše světa* se s příchodem člověka navrácí k sobě, ale dochází k opětovnému kosmickému pádu do egoismu, který v člověku zůstává jako sklon k zlému. Dědičný hřích prvního Adama má i své náboženské důsledky. Vývoj kosmické vize antropologie, ve které veškerá tíhnutí universa jsou přítomna i v člověku samotném, u Solovjova zahrnují mnohé religionistické reflexe. Od přírodního náboženství podléhajícího nespoutaným živlům se podle Solovjova člověk odpoutal svým asketismem v

buddhismu, platonismus dále rozvinul *svět idejí* za tímto světem, se kterým židovský národ získal osobní zkušenost jako s osobním „já“, které se historicky vtělilo v osobě Bohočlověka Ježíše Krista. Solovjovova religionistika má vývojový (evoluční) a kristocentrický charakter. Protiklad mezi tímto duchovním úkolem člověka a historickou realitou 20. století si v prvorepublikovém Československu všímal zejména Antoš, který v Solovjovovi viděl proroka bohočlověčenství, což je cesta, na kterou by se lidstvo mělo vydat po zkušenosti válečných útrap. Smyslem směřování člověka je obnovení svého původního *Božího obrazu* v boholidské přirozenosti Krista.

Proroctví *pravdy* Solovjov hledal ve vizi nerozdělené, neviditelné, kosmické a duchovní Universální a Všeobecné Církve Kristovy, ve které postupně zakotvila jeho křesťanská identita. Solovjov se v tomto období svého života snažil vytvořit platformu pro sjednocení katolické a pravoslavné (v závěru života i protestanské) církve, což je podle jeho názoru nezbytné pro evangelizaci světa. Slavjanofilská perioda mu poodhalila smysl pravoslaví. Odklonem od výlučného slavjanofilského ortodoxního fundamentalismu Solovjov studoval duchovní odkaz katolictví. Jeho vstup do prostoru katolické církve a poctivá touha pochopit katolictví „zevnitř“ mnohé katolíky přesvědčila o jeho konverzi. Ekumenická vize jednoty křesťanů byla tehdy nepřijatelná a Solovjov realizaci návratu do původní historické jednoty církví prorocky vytyčil cestu.

Stále je velmi diskutabilní Solovjovův příklon ke katolické církvi, kterou dříve považoval za církev

„Antikristovy zrady“. Někteří katoličtí představitelé - u nás například Karel Jinřich či Antonín Salajka - hodnotí Solovjovův posun v myšlení a účast na uniatské liturgii jako odvrát od pravoslaví, což skálopevně vyvracejí pravoslavní věřící, pro které nikdy pravoslavnou církev neopustil, jelikož před smrtí ho zaopatřoval pravoslavný kněz. Vyváženěji v českém prostředí hodnotí Solovjovu ekumenickou ekleziologii Jan Durkaň a zejména Anna Tesková.

Jak již bylo uvedeno Solovjov sám sebe považoval za universálního křesťana duchovní, neviditelné a nerozdělené Církve. Mystická jednota všesvětové Církve byla pro něho nerozdělena a nenarušena viditelným rozkolem. Solovjov byl křesťanem, který plně dýchal oběma plícemi křesťanství: pravoslavnou i katolickou.

Proroctví *dobra* zvěstuje Solovjov v optimistickém období tvorby, kdy skálopevně věří, že se jím postulované etické principy postupně realizují v následné historické etapě dějin. V lidských dějinách sleduje proces sjednocování lidstva do jednoho celku, rozvoj solidarity mezi lidmi a národy, pronikání universalismu a jeho naplnění v *Božím Království*. V ekonomické sféře se vyslovil s kritikou kapitalismu i socialismu, který realitu redukuje jen na hmotné statky neberoucí ohled na duchovní smysl lidského směřování a křesťanskou solidaritu. Válku vnímá jen jako „nutné“ zlo za účelem spravedlnosti a scelování lidí.

Role národních celků nachází u Solovjova smysl v nikoli nacionalistickém, ale náboženském (křesťanském) sebeurčení - jak v českém prostředí vnímal Solovjovo pojetí poslání

národů i Ivan Marianov či Tomáš Masaryk. Posledně jmenovaný místo Solovjova universálního pojetí Všeobecné Církve vytrídil pro smysl českého národa jen větev protestanskou. Solovjovovu vizi svobodné teokracie a universálního katolictví nijak nesdílel. Trestně-právní problematice u Solovjova se věnuje Emanuel Chalupný, pro kterého však existuje též právo mravně irelevantní.

Se svým etickým postojem proti trestu smrti se Solovjov již dříve dostal do konfliktu s carským Ruskem, a to svým způsobem předznamenávalo střet mezi Solovjovovými etickými principy a mnohdy krutou realitou dní. Konflikt vyústil v Solovjovovu rezignaci na možnost realizace *dobra* pozvolným historickým vývojem a příklon k apokalyptické vizi uskutečnění *dobra* v eschatologickém završení. Sledovat historii metodou duchovní realizace solidarity a lásky je v přehršli soudobých interpretací dějin stále aktuální.

Ladislav Klíma Solovjovovu etiku kategorizuje jako *mimopřirozenou etiku absolutní*, tedy vycházející z mimo přírodu se nacházejícího principu a vedoucí ke spojení s Bohem. A Josef Olšr přináší svědectví o tom, jak se Solovjovem proklamované ctnosti projevovaly v jeho štědrém charakteru, zejména k těm neubožejším a nejchudším lidem žebrajícím na ulicích. Sociální spravedlnost může začínat právě u nich a od přiznání almužny těmto nejnepatrnějším „bratřím Krista“.

Proroctví *krásy* bylo v práci analyzováno na základě vnímání estetického smyslu přírodní evoluce, mezilidské lásky i konkrétního odrazu Solovjovova vztahu ke konkrétním

ženám. Před současnými převážně deterministicko-mechanickými interpretacemi evoluce přírody jakožto boje o genové přežití staví Solovjov již v 19. století aspekt *krásy* jakožto důležitého vnitřního hybatele přírodních procesů. Aspekt *krásy* v přírodě je v Solovjovově pojetí plně provázán s rozvojem *dobra*, tedy ne negativním, ale pozitivním etickým zdokonalováním v evoluci, což potvrzuje rozvíjející se přítomnost pravdy *boholidství* v symbolické formě transformace světla v hmotě, které způsobilo její oživení. Mezilidská láska nabývá také transcendentního smyslu. Stav zamilovanosti a idealizace partnera je obdobím vzhledu do pravé podstaty člověka, do jeho původního a neporušeného „Božího obrazu“, který je v něm. Láska pak má vyšší smysl než jen plození potomstva, a to skrze překonávání egoismu a tíhnutí ke zlému, když se v manželské lásce odevzdávají jeden druhému.

Do Solovjovova vlastního života zasáhlo několik žen, které ovlivnily jeho vnímání reality. Nenaplnění konkrétních vztahů se ženami ve svazku manželství se u Solovjova promítlo do milostné poezie a meditací o lásce. Sublimace vlastního *erótu* se projevila i v mystické zkušenosti setkání s Boží Sofií. Skrze jednotlivé ženy odkrýval nové charakteristiky Boží Sofie. Při prvotní dětské zamilovanosti Boží Sofia uklidnila během liturgie jeho žárlivostí šířanou mysl. V nerozhodném vztahu k sestřenici Romanovové se promítal jeho počáteční negativní asketismus, ze kterého ho částečně vysvobodilo trojí setkání s Boží Sofií zjevující smysl kosmické všejednoty. Spontánní vztah ke své žáknyni Polivanovové je charakterizován Solovjovovou společnou vizí po lidstvo a hledáním prostředníka mezi světem viditelným a

neviditelným v sofiologii. Celoživotně vřelý vztah Solovjova k vdané Chitrovové doprovází poklidné hledání tváře Sofie, která z původní gnosticko-kabalistické interpretace získávala stále více mariánský ráz. Ženu závěrečné etapy jeho života, Martynovovou, doprovázejí bouřlivé emoce a vize Sofie eschatologického završení boje *Dobra se zlem*.

Solovjovovo tušení předčasného konce doprovázela duchovní i intelektuální rekapitulace celé jeho životní tvorby. Jakoby znovu prožil celý svůj život a prohloubil úsilí za historické uskutečnění syntézy vědy, filosofie a náboženství. Bohužel se stále více setkával s odmítnutím, což se stále častějšími projevy neuróz umocnilo jeho vnitřní boj za *pravdu, dobro a krásu*. Závěrečná fáze je apokalyptická, kdy se vyrovnání s vlastní smrtí proměnilo v širokou eschatologickou vizi konce časů. Studie před představením charakteru Antikrista představila tři osobnosti, se kterými se Solovjov na sklonku života vyrovnával, a to nonkonformního křesťana Tolstého, zakladatele islámu Muhamada a německého zvěstovatele nadčlověka Nietzscheho.

Solovjov se obával Tolstého pasivity před zlem a pochybování o síle vzkříšení. Celý život vedl s Tolstým dialog o otázkách víry. Vztahu Solovjova s Tolstým si všíma Tomáš Masaryk, který měl větší pochopení pro nemystické křesťanství Tolstého založené na etice *Horského kázání*. Solovjovův boj s Antikristem interpretuje a posouvá do představy vnitřního boje s pozitivní etikou Tolstého. Osoba Antikrista však skrývá závažnější hlubinně-psychologické příčiny i důsledky. František Krejčí pak vnímá osobnosti

Solovjova a Tolstého ve vzájemné dialektice, aniž by více rozlišil rozdíly jejich cest.

Poctivé studium islámu a Muhamada dovedlo Solovjova k přesvědčení o prozřetelnostní roli tohoto monoteistického náboženství. Islám se podle Solovjova rozmohl v místech, kde selhalo křesťanství. Cestu islámu vnímá jako oprávněnou a hluboce duchovní, avšak s rizikem odmítnutí Krista při setkání s jeho realitou vzkříšení.

Jestliže islám je pro Solovjova duchovní cesta, potom o Nietzscheho filosofii nelze říci opak. Taktéž s jeho následovníky je třeba vést dialog, jelikož se vydali na cestu do hlubin lidského nitra. Skrytou touhu po „nadčlověku“ je podle Solovjova zapotřebí proměnit v touhu po „Bohočlověku“, jinak mají před sebou opět riziko pokušení přitakání zlému. Český následovník *nietzscheánství* Ladislav Klíma z druhé strany hledí kriticky na Solovjovovu nauku jako na metodu kategorizovat a systematizovat realitu, což odmítá. Přijímal jen Solovjovovy „iracionální“ a „instinktivní“ výpovědi v mystické zkušenosti.

Dostáváme se k osobě Antikrista. Pro Solovjova jde na základě jeho poslední sepsané legendy o vědomé vnitřní odmítnutí Krista a souhlas se zlým, což se projevilo i na psycho-somatickém popisu zevnějšku při Antikristově volbě zla. Pro Solovjova je Antikrist světovládce budoucnosti, který strhne mnohé, ale křesťanští mučedníci katolické, pravoslavné i evangelikálních církví zůstanou věrni. Před závěrečným návratem Krista i židé započnou svůj boj proti Antikristu. Solovjov geniálním způsobem představil ekumenickou jednotu

křesťanů a to podstatně z každé tradiční křesťanské denominace. Není bez souvislosti, že křesťané 20. století svým společným mučednictvím svědčili před ideologickými totalitními systémy o viditelné jednotě Solovjovem zvěstované Všeobecné Církve.

Práce nemohla alespoň ve velmi stručné formě nezmínit též některé pokračovatele Solovjovovských bádání. Nemálo jeho následovníků z řad pravoslavné církve začalo novým způsobem vnímat univerzální, kosmický a ekumenický rozměr vlastní víry. Solovjovovy kosmologické a historické představy ovlivnily mimo jiné pravoslavné filosofy a teology, jako byl Pavel Florenskij, Nikolaj Berďajev, Nikolaj Losskij či Sergej Bulgakov. Nápadnou podobnost jeho evolučních představ o kosmu v její kristologické dimenzi nalezneme též v myšlení katolického teologa Pierra Teilharda de Chardin, přestože ten Solovjovovy práce nejspíše přímo neznal.

Na závěr ještě dodejme jeden prorocký aspekt Solovjovovy tvorby, jak se aktualizoval v učení katolické církve. Mnohé Solovjovovy průkopnické intuice lze nalézt více než 60 let po jeho smrti v duchu dokumentů *Druhého vatikánského koncilu*. Vývoj některých Solovjovových dedukcí a jejich analogii v koncilních dokumentech můžeme formulovat v následujících charakteristikách:

V raných Solovjovových mystických vizích Boží Sofie, která mu odhalovala smysl kosmické všejednoty, přešel od původního synkretického období, kdy hledal všezahrnující univerzální náboženství, k pojetí předkřesťanských náboženství jakožto důležitých duchovních tradic

připravujících lidstvo na událost Krista. Taktéž deklarace koncilu *Nostra Aetate* vnímá pozitivní prvky spirituality nekřesťanských náboženství.

V otázce církevní osciloval Solovjov mezi původní slavjanofilskou pozicí vyzdvihující roli pravoslaví a následnou katolickou, která uznávala papežství, aby se jeho univerzální pojetí víry upevnilo v existenci duchovní, mystické, historicky nerozdělené Všeobecné Církve, která přivádí veškerenstvo k boholidské podstatě Krista a ztracené kosmické všejednotě. Analogicky dekret koncilu *Unitatis Redintegratio* hovoří o ekumenické nutnosti nalezení jednoty mezi křesťanskými církvemi.

V soudobé společnosti hledal Solovjov rozvoj etických principů, které působením Církve dovedou historii lidstva do Božího království, přičemž změnil původně zamýšlené poklidné kontinuum na apokalyptickou vizi závěrečného boje Dobra se zlem. Dokumenty koncilu - zejména konstituce *Gaudium et Spes* - se otevřely dialogu s potřebami soudobé společnosti, uvědomují si pozitivní etické hodnoty, po kterých lidstvo touží a ke kterým se vývojem dopracovává, ale nezapomíná, že ve světě probíhá i boj Dobra se zlem, ve kterém mučedníci svědčí o pravých hodnotách Božího království.

Všichni Solovjovovi následovníci i odpůrci svědčí o jeho náboženském géniu, univerzálním intelektuálním záběru a komplexním přístupu ve všech oblastech lidské existence, který je neustále inspirativní. V současném světě plném egoistického rozdělení, náboženských střetů a válečných

antagonismů, ale též neutuchající touhy po harmonii a jednotě, Solovjov umožňuje pochopit více do hloubky pravý smysl kosmického a historického dění v jeho křesťanské perspektivě.

BIBLIOGRAFIE

PRAMENY

SOLOV'ĚV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*, Torino: San Paolo, 1997.

SOLOV'JĚV, S. *Vladimír Solov'jev: žizň i tvorčeskaja evolucija*, Moskva: Respublika, 1997.

SOLOV'JĚV, V. *Čtenija o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, Sankt-Peterburg: „Chudožestvennaja literatura“, 1994.

SOLOV'JĚV, V. *Duchovnye osnovy žizni*, Sankt-Peterburg: TOO „Marik Press“, 1995.

SOLOV'JĚV, V. *Jevrejstvo i christijanskij vopros*, Berlín: Izdatel'stvo „Mysl“, 1921.

SOLOV'JĚV, V. *Russkaja ideja*, Moskva: [s. n.], 1911.

SOLOV'JĚV, V. *Stichotvorenija, Estetika, Literaturnaja kritika*, Moskva: „Kniga“, 1990.

SOLOV'JĚV, V. *Islam ed ebraismo*, Seriate: La Casa di Matriola, 2002.

SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris: Deuxième Édition, 1889.

SOLOVIEV, V. *La Sophie et les autres écrits français*, Lausanne: L'Age d'Home, 1978.

SOLOV'ĚV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*, Torino: San Paolo, 1997.

SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, Praha: Zvon, 1997.

SOLOVJOV, V. *Čtení o bohidství*, Velehrad: Refugium, 2000.

SOLOVJOV, V. *Duchovní základy života*, Velehrad: Refugium, 1996.

- SOLOVJOV, V. *Filosofické základy komplexního vědění*, Velehrad: Refugium, 2001.
- SOLOVJOV, V. *Idea nadčlověka*, Olomouc: Votobia, 1997.
- SOLOVJOV, V. *Kritika abstraktních principů*, Velehrad: Refugium, 2003.
- SOLOVJOV, V. *Krize západní filozofie*, Velehrad: Refugium, 2001.
- SOLOVJOV, V. *Legenda o Antikristu*, Velehrad: Refugium, 1996.
- SOLOVJOV, V. *Ospravedlnění dobra*, Velehrad: Refugium, 2002.
- SOLOVJOV, V. *Teoretická filosofie*, Velehrad: Refugium, 2006.
- SOLOVJOV, V. *Vybrané spisy I.*, Velehrad: Refugium, 2007.
- SOLOVJOV, S. *Vladimir Solovyov: His live and Creative Evolution, Part 1*, Fairfax: Eastern Christian Publicationc, 2001.

LITERATURA

- AMBROS, P. (ed.), *Od Sofie k New Age*, Velehrad: Centrum Aletti, 2001.
- AMBROS, P. (ed.), *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*, Velehrad: Centrum Aletti, 2001.
- AUCLAIROVÁ, M. *Životopis Terezie z Avily*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- BALTHASAR, H. U. *Gloria, Stili laicali*, Milano: Jaca Book, 1976.
- BERDJAJEV, N. *Vlastní životopis*, Velehrad: Refugium, 2005.
- Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*, 1. díl, Praha: Tiskem Cyrillo-Methodějské knihtiskárny V. Kotrby, 1912.

Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913, 3. díl, Praha: Tiskem Cyrillo-Methodějské knihtiskárny V. Kotrby, 1914.

Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913, 4. díl, Praha: Tiskem Cyrillo-Methodějské knihtiskárny V. Kotrby, 1918.

BÍDLO, J. *Dějiny Ruska v devatenáctém století*, Praha: J. Otto, 1908.

BOEHME, J. *Sämtliche Schriften*, 11 svazků, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1955-61.

BÖHME, J. *Cesta ke Kristu, mystické traktáty konce věků*, Praha: Vyšehrad, 2003.

BOJKOV, V.; BULYČEV, J. (ed.), *Vladimir Solov'jev: Pro et Contra*, 1. svazek, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo humanitarnogo instituta, 2000.

BOJKOV, V.; BULYČEV, J. (ed.), *Vladimir Solov'jev: Pro et Contra*, 2. svazek, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo humanitarnogo instituta, 2000.

BONORA, A.; PRIOTTO, M. *Libri Sapienzali e altri scritti*, Logos 4, Torino: LDC Neumann, 1997.

CLÉMENT, O. *Alle fonti con i padri. I mistici Christiani delle origini. Testi e commento*, Roma: Città Nuova, 1987.

COURTEN, M. *History, Sophia and the Russian Nation*, Bern: Peter Lang AG, 2004.

d'HERBIGNY, M. *Un Neumann russe, Vladimir Soloviev*, Paris: [s. n.], 1911.

DE FIORES, S.; GOFFI, T. (ed.), *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

DÖPMANN, H.-D. *Il Cristo d'Oriente*, Janov: ECIG, 1994.

GNAVI, M. (ed.), *Santità e carità tra Oriente e Occidente*, Milano: Leonardo International, 2004.

- GRÜN, A.; RIEDL G. *Mystika a erós*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1996.
- HEILMANN, A.; KRAFT, H. *La teologia dei Padri. Testi dei padri latini, greci, orientali scelti e ordinati per temi, I.*, Roma: Città Nuova, 1974.
- HUČKO, L. *Antinomia e mediazione, Indagine sulla prospettiva cosmologica di alcuni pensatori russi tra Ottocento e Novecento*, Roma: PUL, 2000.
- CHALUPNÝ, E. *Právní filosofie V.S.Solovjova*, Vysoké Mýto: Knihtiskárna V. Klofáč a Boček, 1917-1922.
- JAKOVENKO, B. *Dějiny ruské filosofie*, Praha: Slovanský institut, 1939.
- JINDŘICH, K. *V. S. Solovjev, jeho působení a život*, Praha: [s. n.], 1920.
- JINDŘICH, K. *Vladimír Sergějevič Solovjev. Jeho život a působení*, Praha: Československá akciová tiskárna, mezi léty 1918-1922.
- JOHNSON, P. *Spor o Darwina*, Praha: Návrat domů, 1996.
- KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, Praha: Oikúmené, 1999.
- KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha: Oikúmené, 1997.
- KELLY, J. *Early Christian Doctrines*, London: Adam & Black, 1977.
- KLÍMA, L. *O Solovjevově etice*, Praha: Lege Artis, 1995.
- KOSTALEVSKY, M. *Dostojevsky and Soloviev*, Londýn: Yale University Press, 1997.
- KREJČÍ, F. *Filosofie posledních let před válkou*, Praha: Jan Laichter, 1930.
- KRYŠTOF, *Pravoslavný svět. Přehledné dějiny patriarchátů a místních církví*, Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta UP, 2000.

- LE GOFF, J. *Kultura středověké Evropy*, Praha: Vyšehrad, 2005.
- LE GOFF, J. *Středověký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad, 1999.
- LOSEV, A. (ed.), *Vladimir Sergejevič Solov'jev, Sočinenija v dvuch tomach*, Moskva: Mysl, 1988.
- LOSEV, A. *Vl. Solov'jev*, Moskva: Mysl, 1994.
- LOSEV, A. *Vladimir Solov'jev i jeho vremena*, Moskva: Molodaja guardia, 2000.
- LOSSKIJ, N. *Dějiny ruské filosofie*, Velehrad: Refugium, 2004.
- LOSSKIJ, N. *Filozofia intuitivismu*, Poprad : Christiana, 2000.
- LOSSKIJ, N. *Istorija ruskoj filosofiji*, Moskva: „Svarog i K“, 2000.
- MARAZZITI, M. (ed.), *Non Uccidere. Perché è necessario abolire la pena di morte*. Milano: Guerini e Associati, 1998.
- MASARYK, T. *Rusko a Evropa*, svazek 2, Praha: Nákladem Jana Laichtera, 1921.
- MOČUL'SKIJ, K. *Vladimir Solov'jev. Žizň i učenije*, Paris: YMCA Press, 1936.
- MOČULSKIJ, K. *Gogol', Solov'jev, Dostojevskij*, Moskva: Respublika, 1995.
- MOROZZO DELLA ROCCA, R. *Le chiese ortodosse*, Roma: Studium, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Antikrist*, Olomouc: Votobia, 1995.
- NIKOL'SKIJ, A. *Russkij Origen XIX veka Vl. S. Solov'jev*, Sankt-Peterburg: Nauka, 2000.
- Ottův slovník naučný*, 23. díl, Praha: J. Otto, 1905.
- POKROVSKIJ, M. *Dějiny Ruska*, Praha: K. Borecký, 1930.
- POŘÍZKA, V. *Solovjev a Církev. Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa*. Olomouc: [s.n.], 1935.
- POŘÍZKA, V. *Solovjevova nauka o Církvi*, Olomouc: [s. n.], 1935.

- RAD, G. *La Sapienza in Israele*, Torino: Marietti, 1975.
- RENDTORFF, R. *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Torino: Claudiana, 1990.
- RIZZI, G. *Leggere la Bibbia con la Tradizione*, Bologna: EDB, 1999.
- ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea*, Velehrad: Refugium, 1994.
- ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu, Mnišství, IV.*, Velehrad: Refugium, 2004.
- ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu, Modlitba, II.*, Velehrad: Refugium, 1999.
- ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu, Systematická příručka, I.*, Velehrad: Refugium, 2002.
- TAFT, R. *Katolicismus východního obřadu*, Velehrad: Refugium, 2002.
- TENACE, M. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*; SOLOVJOV, V. *Krása v přírodě, Obecný smysl umění, Smysl lásky*, Velehrad: Refugium, 2000.
- TESKOVÁ, A. V. S. *Solovjev v českém písemnictví*, Vyšehrad I., 1946, č. 25-27.
- TOMBOLINI, A. (ed.), *Vladimir Solov'ev: „Filosofo“ o „profeta“ di una nuova Europa?*, Lugano: EUPRESS FTL, 2004.
- TRUBECKOJ, J. *Mirosozercanije Vl. Solov'jeva*, 2 svazky, Moskva: Medium, 1913.
- Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, Velehrad: Refugium, 2001.
- Velký inkvizitor, Nad textem F.M. Dostojevského*, Velehrad: Refugium, 2000.

ČLÁNKY

- DEJBNER, I. *Prorok sv. jedinstva*, in: *Slovo Istiny*, 2 (1914), s. 86-89.
- DURKAŇ, J. *Proč přece Solovjev (1853-1900)*, in: *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*, Ročník XXVIII, č. 2 (1937), s. 33-42.
- DURKAŇ, J. *Tajemství Solovjevovy velikosti*, in: *Museum*, Ročník LXVIII. (1937), s. 43-50.
- JEMELKA, F. *Solověvovo pojmání „Bogočelověčestva“*, in: *Vyšehrad, List pro křesťanskou kulturu*, Ročník I., č. 25-27 (1946), s. 41.
- JINDŘICH, K. *Vladimír Sergějevič Solovjev-katolík*, in: *Hlídka*, Ročník XXVII (1910), s. 802-806.
- KRÁTKÝ, S. *Červánky synthese*, in: *Museum*, Ročník 73 (1945), s. 50-53.
- MASTYL'AK, F. *Vladimír Solovjev*, in: *Jitro*, č. 8, s. 241-243.
- OLŠR, J. *Ze života Vladimíra Sergejeviče Solovjeva*, in: *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*, Ročník XXVIII, č. 2 (1937), s. 99-104 a 148-150.
- PETROV, R. *Unionismus u Vladimíra Solověva*, in: *Vyšehrad, List pro křesťanskou kulturu*, Ročník I., č. 25-27 (1946), s. 20.
- SLÁDEK, K. *Duchovní a tvůrčí cesta Vladimíra Solovjova*, in: *Navýchod* 5, č. 3 (2005), s. 25-27.
- SLÁDEK, K. *Kosmické aspekty svátostí v pojetí V. Solovjova*, in: *Teologické texty* 16, č. 4 (2005), s. 144-146.
- SLÁDEK, K. *Pohled na teorii evoluce očima Vladimíra Solovjova*, in: *Theologická revue* 76, č. 2 (2005), s. 180-187.
- SLÁDEK, K. *Sofiologie a Vladimír Solovjov*, in: *Teologické texty* 17, č. 3 (2006), s. 145-147.

TESKOVÁ, A. *Vladimír Solovjev v české literatuře*, in: *Slovanský přehled*, XVIII. (1926), s. 501-509.

ZDZIECHOVSKI, M. *Vladimír Solovjev a slavjanofilstvo*, in: *Slovanský přehled*, III. (1901), s. 303-310.

INTERNETOVÉ ZDROJE

www.litera.ru:8080/stixiya/authors/solovev/skazochnym-chemto-poveyalo.html - navštíveno dne 8. 10. 2006.

www.zhurnal.ru/magister/library/philos/solovyov/solovv11.htm - navštíveno dne 8. 10. 2006.

www.vehi.net/index.html - navštíveno dne 15. 2. 2007.

ANOTACE

VLADIMIR SOLOVYOV: MYSTIC AND PROPHET

*Personality and work of Vladimir Solovyov from the point of view
(not only) Czech reflections*

The presented rigorous work represents the personality and work of Russian religious thinker Vladimir Solovyov with a special emphasis on his mystic and prophetic character. The author strove to refer to Solovyov's lifelong adherence to the theosophy system, which - like the synthesis of science, philosophy and religion, he was already determined to take upon himself in his early period of intellectual work.

The three mystic visions of Divine Sophia played a decisive role in his creative evolution, which had revealed to him the principle of cosmic unity and the aim of cosmic development to divine-humanity of Christ. Solovyov's personal reinterpretation of his mystic experiences, which he had later projected into poetic creation, reflected his individual religious development: from a believer in his childhood, to an atheist over syncretism in fascination of religious gnosis, Jewish cabbala or oriental religions, step by step he tended towards Christianity. The Divine Sophia became more of a Marian, Christological and church character from her original Gnostic-cabbalistic prophetess of universal religion.

He always thought over the individual aspects of the theosophy system (*truth, good, beauty*) and with his intuition, he exceeded the mentality of his historical period, which had

fully developed his prophetic character. During his searching for the *truth* in the Church, he was inclining to the mystic ecumenical unity of The Universal Church of Christ, despite a historical division. Solovyov always hoped that *good*, through the cooperation of Church and the State, would be progressively realized in the coming of The Divine Kingdom. After his resignation over the historical development, he was lead to the eschatological interpretation of final fight between Good and evil. In questions of *beauty*, he had contemplated the sense of evolution and human love, which he had, from a materialistic and deterministic point of view, improved on a spiritual level and gave it its higher sense. Solovyov's prophetic visions did not go without intellectual and spiritual crisis, which purified his mind from the engraved prejudices and opinions of society.

The Ideas of Vladimir Solovjov inspired Czech Literatures from the beginning of 20th century. During Austria-Hungary he was introduced in several symposiums and bibliographies (such as *Ottův slovník naučný*, *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*), in magazines (such as *Časopis katolického duchovenstva*, *Museum*, *Hlídka*, *Slovanský přehled*) and in the fist monograph of Karel Jindrich.

During the First Republic Solovjov's Research was mentioned in the magazines (such as *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie, Jitro*) and prompted the following personalities: Emanuel Chalupny, Ladislav Klima, Frantisek Krejci, Tomas Masaryk and Vincent Porizka.

The Renaissance of Solovjev's Research after the Velvety Revolution is in conjunction with activities of publisher house Refugium.

Key words: Catholic and Orthodoxy, The Divine Sophia, the theosophy system, truth, good, beauty, The Universal Church of Christ, Solovjov's Research in Czech.