

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Karel Sládek

VLADIMÍR SOLOVJOV: MYSTIK A PROROK

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

PRAHA 2006

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

V Praze dne 1. 11. 2006

OBSAH

1. Uvedení do studia Vladimíra Solovjova.....	3
2. Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova ve světle intuice kosmické všejednoty.....	16
2.1. Mystická setkání s Boží Sofií a hledání univerzálního náboženství.....	19
2.2. Univerzitní studia a systematizace kosmogonicko- antropologického systému.....	41
2.3. Proroctví <i>pravdy</i> v nerozdělené Všeobecné Církvi.....	60
2.4. Prorocké zvěstování <i>dobra</i> pro společnost.....	76
2.5. Zjevení mystické <i>krásy</i> v lásce a přírodní evoluci.....	98
2.6. Vize eschatologického konce v předtuše smrti.....	108
3. Závěr: Vladimír Solovjov - předchůdce <i>Druhého</i> <i>vatikánského koncilu</i>	125
Literatura.....	127
Anotace.....	134

1. UVEDENÍ DO STUDIA VLADIMÍRA SOLOVJOVA¹

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.

Vladimír Solovjov bývá přirovnáván k největším myslitelům lidstva. Svědčí o tom i pseudonymy, pod nimiž často publikoval. Nedlouho po jeho smrti vycházely

¹ Ohledně transkripce jména *Владимир Соловьев* 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.

v časopise „*Вера и разум*“² [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]³. Autor se zaměřil zejména na dílo a polemiky V. Solovjova se soudobými filosofy.

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]⁴. Kniha zdůrazňuje aspekt Solovjovova příklonu ke katolictví.

Zdařilou biografií *Мирозерцание Вл.С.Соловьева* [Světónázor Vl. Solovjova]⁵, která byla velmi rozšířena mezi ruskou emigrací⁶, 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.⁷ Přesto se jedná o dílo výjimečné, jelikož bylo sepsáno

² Díla uvedená v této kapitole v cyrilici budou v následujících kapitolách uváděna jen v českém překladu. V poznámkách pod čarou pak budou transliterována.

³ NIKOL'SKIJ, A. *Russkij Origen XIX veka Vl. S. Solov'jev*, Sankt-Peterburg: Nauka, 2000.

⁴ d'HERBIGNY, M. *Un Neumann russe, Vladimir Soloviev*, Paříž, 1911; v anglickém překladu: *Vladimir Soloviev: A Russian Newman*, Londýn: R. and T. Wasbourne, 1918.

⁵ TRUBECKOJ, J. *Mirosozercanije Vl. Solov'jeva*, 2 svazky, Moskva: Medium, 1913.

⁶ Srov. BERDJAJEV, N. *Vladimir Solov'jev i my* – in: BOJKOV, V., BULYČEV, J. (ed.), *Vladimir Solov'jev: Pro et Contra*, 2. svazek, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 2000, s. 176.

⁷ Srov. Předmluva Sergeje Solovjova v anglickém vydání biografickému dílu o Vladimíru Solovjovovi – in: SOLOVYOV, S. *Vladimir Solovjov: His Life and Creative Evolution, Part 1*, Fairfax: Eastern Christian Publications, 2001, s. 31.

Solovjovovým spolupracovníkem a přítelem, který znal jeho život a dílo z bezprostřední blízkosti.

Stejně autentická zůstane precizně sepsaná kniha Solovjovova synovce Sergeje s názvem *Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция* [*Vladimír Solovjov: Život a tvůrčí vývoj*]⁸. 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.⁹ 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*]¹⁰.

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 mystické zkušenosti a doktorandská studia, až po ukončení akademické dráhy kvůli proslovu proti trestu smrti; (2) „Řím“ - shrnuje jeho intelektuální vývoj, vnímání ruského

⁸ SOLOV'JĚV, S. *Vladimír Solov'jev: žizn' i tvorčeskaja evolucija*, Moskva: Respublika, 1997.

⁹ 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.

¹⁰ 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.

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*]¹¹, 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 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.“¹²

¹¹ MOČUL'SKIJ, K. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i učenije*, Paris: YMCA Press, 1936.

¹² BERDJAJEV, N. *Vladimir Solov'jev i my*, op. cit., s. 177 (překlad autor).

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*]¹³. 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.

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.¹⁴

¹³ BALTHASAR, H. U. *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. I: Appartion. (Théol.61). II: Styles. De Jean de la Croix a Péguy*, Paříž: [s. n.], 1968.

¹⁴ Srov. LOSEV, A. *Vl. Solov'jov*, 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*]¹⁵, které bylo původně publikováno v Sankt-Petěrburgu mezi lety 1911 a 1914 a posléze znovu vytištěno za železnou oponou v Bruselu v letech 1966-1970¹⁶.

Ke 100. výročí Solovjovova úmrtí vyšla v Sankt-Petěrburgu další monumentální dvoudílná antologie *Владимир Соловьев: Pro et contra* [*Vladimír Solovjov: Pro et contra*]¹⁷. 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*]¹⁸ s biografickými rysy a podrobnou studií *Владимир Соловьев и его время* [*Vladimír Solovjov a jeho*

¹⁵ LOSEV, A. (ed.), *Vladimir Sergejevič Solov'jev, Sočinenija v dvouch tomach*, Moskva: Mysl, 1988 – dále jen *Sočinenija*, I. nebo II.

¹⁶ *Sobranije sočinenij Vladimira Sergejeviča Solov'jeva*, 14 svazků, Bruxelles: Žizn' s Bogom, 1966-1970.

¹⁷ BOJKOV, V.; BULYČEV, J. (ed.), *Vladimir Solov'jev: Pro et Contra*, 1. svazek, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 2000; BOJKOV, V.; BULYČEV, J. (ed.), *Vladimir Solov'jev: Pro et Contra*, 2. svazek, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 2000 – dále jen *Pro et contra*, I. nebo II.

¹⁸ LOSEV, A. *Vl. Solov'jev*, Moskva: Mysl, 1994.

do]19. Poslední jmenovaná kniha je velmi detailním zpracováním nejrůznějších aspektů tvorby Solovjova, ve kterém převládá velmi podrobné a systematické zpracování jednotlivých témat.

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*]²⁰ od Mannon de Courten. Práce se zabývá Solovjovovými interpretacemi historického vývoje v jeho třech akcentech: teologie historie, filosofie historie a sofiologie 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?*]²¹, na které vystoupili současní evropští myslitelé zabývající se

¹⁹ LOSEV, A. *Vladimir Solov'jev i jeho vremja*, Moskva: Molodaja guardia, 2000.

²⁰ COURTEN, M. *History, Sophia and the Russian Nation*, Bern: Peter Lang AG, 2004.

²¹ TOMBOLINI, A. (ed.), *Vladimir Solov'ev: „Filosofo“ o „profeta“ di una nuova Europa?*, Lugano: EUPRESS FTL, 2004.

odkazem Solovjova (Poupard, Ventimiglia, Bosco, Dell'Asta, Tenace, de Lauer, Artura, Buzzi, Chiappini).

Jak již bylo uvedeno, není možné zde představit všechny studie o tomto ruském géniovi. Do českého prostředí první republiky pronikaly Solovjovovy myšlenky zejména díky přítomnosti ruského exilu a vlivu filosofů, jako byli např. Nikolaj Losskij²² či Boris Jakovenko²³. Nicméně již v roce 1905 přinesl shrnující informace o Solovjovovi i *Ottův slovník naučný*²⁴. Publicisticky a překladatelsky se myšlenky Solovjova snažila propagovat Anna Tesková²⁵. Karel Jindřich o něm v roce 1920 vydal knihu s názvem *V. S. Solovjev, jeho působení a život*²⁶. Jeho eklesiologii se věnoval Vincent Pořízka²⁷. Zájem o dílo Solovjova projevil básník Otokar Březina, filosofové Emanuel Chalupný či Ladislav Klíma, a katoličtí unionisté.²⁸

Nelze nezmínit třísvazkové dílo *Rusko a Evropa* Tomáše G. Masaryka, usilující o pochopení významu Ruska, jehož druhý díl²⁹ se věnuje také Solovjovovi. Masaryk oceňuje jeho obhajobu křesťanství v kosmologickém a dějinném procesu v opozici vůči ateismu a sekularizační tendenci v Evropě. Rozebírá Solovjovův mystický přístup k filosofii, na který hledí spíše kriticky. Oponuje rovněž Solovjovově tendenci k obhajobě teokracie, neboť byl v té době plně zaujat

²² K filosofickému působení Nikolaje Losského v Československu: SLÁDEK, K. N. *O. Losskij a Československo* - in.: *Studia theologica*, 23/2006, s. 45-61.

²³ JAKOVENKO, B. *Dějiny ruské filosofie*, Praha: Slovanský institut, 1939, *passim*.

²⁴ *Ottův slovník naučný*, 23. díl, Praha: J. Otto, 1905, s. 659-660.

²⁵ Bibliografie českých vydání Solovjovových děl do roku 1946 lze nalézt v článku TESKOVÁ, A. *V. S. Solovjev v českém písemnictví*, Vyšehrad I., 1946, č. 25-27, s. 60-61.

²⁶ JINDŘICH, K. *V. S. Solovjev, jeho působení a život*, Praha: [s. n.], 1920.

²⁷ POŘÍZKA, V. *Solovjevova nauka o Církvi*, Olomouc: [s. n.], 1935.

²⁸ Srov. SOKOLOVÁ, F. *Doslov a ediční poznámka* - in: SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, Praha: Zvon, 1997, s. 225-228.

²⁹ MASARYK, T. *Rusko a Evropa*, svazek 2, Praha: Nákladem Jana Laichtera, 1921.

ideologickou reinterpetací historického vývoje jakožto boje demokracie proti teokracii.

Po sametové revoluci vyšel v České republice zdařilý překlad Solovjovova posledního díla pod názvem *Tři rozhovory*³⁰ s edičními poznámkami a doslovem Františky Sokolové. Stručné uvedení do studia Solovjova od Micheliny Tenace vydalo nakladatelství Refugium³¹, které nadále vydává³² souborné dílo Solovjova s recenzemi a předmluvami Pavla Ambrose a Michala Altrichtra, ovšem kvalita překladů je diskutabilní. V rámci *Studijních textů Centra Aletti* vyšel v roce 2001 sborník příspěvků s názvem *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*³³ (s příspěvky těchto autorů: Ambros, Górka, Grib, Komorovský, Lebreque, Novotný, Petshuk, Pugačev, Sutton, Tence, Žust).

V nakladatelství Refugium dále vyšly *Dějiny ruské filosofie* Nikolaje Losského, které osobě Solovjova věnují nemalou pozornost.³⁴ Dílo Vladimíra Solovjova je hojně

³⁰ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, Praha: Zvon, 1997 - v práci bude citováno z tohoto zdařilého překladu Františky Sokolové.

³¹ TENACE, M. *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*; vydáno společně s: SOLOVJOV, V. *Krásy v přírodě, Obecný smysl umění, Smysl lásky*, Velehrad: Refugium, 2000.

³² V nakladatelství Refugium (Velehrad) zatím vyšly následující překlady Solovjovových děl: *Duchovní základy života* (1996); *Legenda o Antikristu* (1996); *Krásy 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 filosofie* (2006).

³³ AMBROS, P. (ed.) *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*, Velehrad: Centrum Aletti, 2001.

³⁴ LOSSKIJ, N. *Dějiny ruské filosofie*, Velehrad: Refugium, 2004, s. 129-212.

citováno též v knihách Tomáše Špidlíka³⁵. Část své disertační práce mu věnoval i Ladislav Hučko³⁶.

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 očištnými 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.“³⁷

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

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

³⁵ 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: Refugium, 2002; ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu, Mnišství, IV.*, Velehrad: Refugium, 2004.

³⁶ HUČKO, L. *Antinomia e mediazione, Indagine sulla prospettiva cosmologica di alcuni pensatori russi tra Ottocento e Novecento*, Řím: PUL, 2000 – vyšlo též privátně ve slovenském překladu.

³⁷ SOLOV'JĚV, S. *Vladimír Solov'jěv: žizn' i tvorčeskaja evolucija, op. cit.*, s. 30.

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 с и христианская политика* [*Velký 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'Église universelle* [*Rusko a univerzální Církev*³⁸], 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.

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*

³⁸ 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“ s majuskulemi podle úzu ruského jazyka.

učení], 1896; *Три свидания* [Tři setkání], 1898; *Жизненная драма Платона* [Životní drama Platóna], 1898; *Три разговора* [Tři rozhovory], 1899–1900.

François Rouleau pak vychází při rozdělení etap Solovjovovy tvorby z analýzy jeho šesti krizí:

„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 první: 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.“³⁹

Po stručném nástinu dosavadních studií bude následně představena osobnost a dílo Vladimíra Solovjova ve světle

³⁹ François ROULEAU v úvodu ke knize *Tři rozhovory* – in: SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 6–10.

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. 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 ztvárnění⁴⁰, 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: Objektivní princip:	cit krása	myšlení pravda	vůle obecné blaho
1. absolutní úroveň	mystika	teologie	duchovní společenství (církev)
2. formální úroveň	krásné umění	abstraktní filosofie	politická společnost (stát)
3. materiální úroveň	technické umění	pozitivní věda	ekonomická společnost (zemstvo)

Solovjov se vždy snažil sjednotit výsledky sféry tvorby (mystiky, krásného a technického umění), sféry vědomostní (teologie, filosofie a vědy) a konečně sféry praktické činnosti (církev, 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 Solovjov ve vztahu k otázkám ekleziologie, *dobra* k etickým principům a *lásky* k jejímu hlubšímu smyslu.

⁴⁰ *Sočinenija*, II., s. 153 (překlad autor).

Atribut *pravdy* v rovině vědění dovedl Solovjova k hledání náboženské pravdy o vývoji kosmu a o pokračování kosmogonického procesu v historickém vývoji. Pochopení „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 *krásky* 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 jeho 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 Solovjov⁴¹. Solovjovův otec se jakožto rektor Moskevské univerzity zapsal do ruského intelektuálního světa rozsáhlou knihou *История России с древнейших времён* [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 sultána uznat autonomii balkánských etnik. Ruský

⁴¹ Srov. LOSEV, A. *Vladimir Solov'jov i jeho vremja*, op. cit., s. 11; COURTEN, M. *History, Sophia and Russian Nation*, op. cit., s. 31.

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.⁴² 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 *Krise 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 nihilismus⁴³. Boris Jakovenko je dělí na z nich vycházející spiritualismus, materialismus, idealismus, realismus, kriticismus, pozitivismus a

⁴² 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.

⁴³ Srov. LOSSKIJ, N. *Istorija ruskij filosofii*, Moskva: „Svarog i K“, 2000, s. 491-493.

intuitivismus.⁴⁴ Solovjov během svého života prošel všemi těmito odvětvími filosofie a hledal jejich syntézu. Jakovenko ho označuje za racionálně-mystického spiritualistu⁴⁵, mysticko-dialektického idealistu⁴⁶ i realistu⁴⁷, stoupence etického kriticismu⁴⁸ a mysticko-dialektického intuitivismu⁴⁹.

Rozvoj ruského filosofického myšlení obecně podnítilo zejména šíření německého idealismu (Schelling, Hegel), se kterým se vyrovnávali zejména ruští slavjanofilové Ivan Kirejevskij a Alexej Chomjakov „na základě ruského chápání křesťanství“⁵⁰. 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 světónázor 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.“⁵¹

⁴⁴ JAKOVENKO, B. *Dějiny Ruské filosofie, op. cit.*, s. 543–557.

⁴⁵ *Tamtéž*, s. 544.

⁴⁶ *Tamtéž*, s. 548.

⁴⁷ *Tamtéž*, s. 550.

⁴⁸ *Tamtéž*, s. 554.

⁴⁹ *Tamtéž*, s. 556.

⁵⁰ LOSSKIJ, N. *Istorija russoj filosofii, op. cit.*, s. 10 (překlad autor).

⁵¹ *Tamtéž*, s. 28 (překlad autor).

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 spojená 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.“⁵²

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.⁵³

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.⁵⁴ Rozšířilo se též „filokalické“ hnutí, související s rozpracováním psycho-somatické metody „modlitby srdce“

⁵² ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea, op. cit.*, s. 204.

⁵³ Srov. LOSSKIJ, N. *Istorija ruskoj filosofii, op. cit.*, s. 86-94.

⁵⁴ Srov. ABRAMOV, A. *Serafin di Sarov* - in: GNAVI, M. (ed.) *Santità e carità tra Oriente e Occidente*, Milano: Leonardo International, 2004, s. 93-94.

neboli „Ježíšovy modlitby“⁵⁵. Spis *Filokalie* (antologie církevních Otců sestavená Nikodémem Hagioritou a Makarijem Korintským) v Rusku zdomácněl díky vlivu Paisije Veličkovského a jeho lidovému převyprávění s názvem *Otkrovennyje rassказы strannika duchovnomu svojemu otcu* [Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci]⁵⁶. 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 jejích mnichů starců. Ale je také intelektuálním centrem patristické východní tradice a bylo navštěvováno mnohými ruskými mysliteli a spisovateli. Gogol, Dostojevskij, Solovjov, Rozanov se rádi odebírali do Optina, Kirejevskij a Leont’jev zde bydleli.“⁵⁷

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“⁵⁸ v *Legendě o Antikristu*, kterou končí dílo *Tři rozhovory*.

⁵⁵ Srov. ČEMUS, R. *Umění modlit se srdcem* – in: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, Velehrad: Refugium, 2001, s. 6–48.

⁵⁶ Vyšlo též v češtině: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, op. cit., 2001.

⁵⁷ MOROZZO DELLA ROCCA, R. *Le chiese ortodosse*, Řím: Studium, 1997, s. 131 (překlad autor).

⁵⁸ Srov. MOČUL’SKIJ, K. *Vladimir Solov’jev. Žizn’ i učenije*, op. cit., s. 10.

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 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 -⁵⁹
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.*

⁵⁹ Solovjov zde cituje tzv. „cherubínskou píseň“, která se zpívá během liturgie slovansko-byzantského obřadu: „Cherubíny tajemně představujíce a oživující Trojici trojsvatou píseň pějíce, všechny nyní světské odložme starosti! Abychom přijali Krále všech andělskými řády neviditelně se slávou provázaného. Aleluja, Aleluja, Aleluja.“

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

*A dětská láska cizí se mi stala,
Duše má – ke světským věcem je slepá...⁶⁰*

Báseň odhaluje Solovjovovo nitro se sklonem k emotivnímu jednání a žárlivosti, avšak též citlivé k působení slov modlitby, která otevírala Solovjovově dětské mysli 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 Dostojevskij⁶¹ a po něm Nikolaj Losskij⁶² 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.

⁶⁰ *Pro et Contra*, I., s. 70-71 (překlad autor).

⁶¹ Srov. MOČULSKIJ, K. *Gogol', Solov'jėv, Dostojevskij*, Moskva: Respublika, 1995, s. 273-282.

⁶² Srov. MORNÁR, P. *Dielo Nikolaja O. Losského – prvý originálny plod autoafirmácie ruského ducha* – in: Losskij, N. *Filozofia intuitivismu*, Poprad: Christiana, 2000 s. 9-29.

Toužil poznat vše a přelétal i do protichůdných postojů. Nejprve se nadchl pro materialismus a nihilismus. Stal se 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 světonázoru. 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“.⁶³

⁶³ LOPATIN, L. *Filosofskoje mirosozercanije V. S. Solov'jěva* – in: *Pro et contra*, II., s. 791–793 (překlad autor).

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.“⁶⁴

Titul magistra filosofie obhájil roku 1874 prací *Krise 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 empirismus (od Bacona k Millovi) splývá v jeho století v pesimistický, ateistický a egoistický pozitivismus.

⁶⁴ SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev: Žizn' i učeniye, op. cit.*, s. 66 (překlad autor).

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.“⁶⁵

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 *Dějinách 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 překonání náboženské krize Solovjov napsal v jednom z dopisů své sestřenci 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,

⁶⁵ *Sočinenija*, II., s. 121-122 (překlad autor).

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.“⁶⁶

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.

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:

„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.“⁶⁷

⁶⁶ LOSSKIJ, N. *Istorija russoj filosofii, op. cit.*, s. 95 (překlad autor).

⁶⁷ *Pro et contra*, I., s. 47 (překlad autor).

V Londýnském muzeu studoval velmi podrobně kabal 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.“⁶⁸

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 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*:

⁶⁸ SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jěv: Žizn' i učeniye, op. cit.*, s. 97 (překlad autor).

*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.⁶⁹

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 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!“

⁶⁹ *Pro et Contra*, I., s. 72-73 (překlad autor).

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 plnýma 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...⁷⁰*

Solovjov spatřil toužebně hledanou Boží Sofii v její celistvosti. Odhalil jediný organický princip, který je smyslem veškerého dění, především jako kosmickou všejednotu. Všechna svá pozdější tvrzení opíral o tuto mystickou zkušenost, přestože aspekty Boží Sofie také měly

⁷⁰ *Pro et Contra*, I., s. 73-75 (překlad autor).

svůj vývoj. Vlivem těchto vizí pak v následujících letech zahrnul sofiologická bádání do svého integrujícího teosofického systému. Sofiologie jako nauka o moudrosti je ostatně starý vědní obor. Solovjov tak navázal na biblickou, patristickou 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.⁷¹ 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 naslouchat všichni „synové“ (Př 8,32), tedy nejen izraelský národ. Podle jejích 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 Sirachovec (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 neznamena, z křesťanského hlediska, zavádět nové bohy. Idea Sofie

⁷¹ 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.

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.“⁷²

2. *Patristická sofiologická tradice:* K nauce o Sofii se přihlásili patrističtí učenci z Alexandrijské školy, později i kapadočtí Otcové⁷³. Stále více se propracovávalo trojiční učení o Bohu a role Slova-Logos a Moudrosti-Sofie při stvoření světa⁷⁴, což jsou témata, která ve svém 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.“⁷⁵

3. *Proudy reformační tradice:* Jedním z protestanských filosofů, který se sofiologií zabýval (a jehož Solovjov často

⁷² SOLOV'JĚV, V. *Čtení o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, Sankt-Peterburg: „Chudožestvennaja literatura“, 1994, s. 139 (překlad autor).

⁷³ Srov. HEILMANN, A.; KRAFT, H. *La teologia dei Padri. Testi dei padri latini, greci, orientali scelti e ordinati per temi*, I., Řím: Città Nuova, 1974; CLÉMENT, O. *Alle fonti con i padri. I mistici Christiani delle origini. Testi e commento*, Řím: 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.

⁷⁴ Srov. KELLY, J. *Early Christian Doctrines*, London: Adam & Black, 1977.

⁷⁵ SOLOV'JĚV, V. *Čtení o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, op. cit., s. 107 (překlad autor).

konfrontoval se svými vizemi), byl Jakub Böhme⁷⁶. 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 - 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 „zkostnatělé“ 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,

⁷⁶ 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.

jakož i sféry spirituální nebo obecně vnitřní se sférou vnější, s politickým a sociálním životem.“⁷⁷

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.“⁷⁸

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

⁷⁷ Přeloženo z italské reedice: SOLOV'ĚV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo, op. cit.*, s. 22 (překlad autor).

⁷⁸ *Tamtéž*, s. 23 (překlad autor).

nepřehledný, což odráží autorovu zatím nedokonalou snahu o logický popis nevystihnutelného náboženského prožitku.

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 (nebo-li 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 ílu Demiurga.“⁷⁹

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, nenávislným 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 školy⁸⁰, jenž pro něj měla připravovat

⁷⁹ SOLOV'EV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo, op. cit.*, 1997, s. 101 (překlad autor).

⁸⁰ Srov. *Sočinenija*, I., s. 137.

cestu ke Kristu. Jestliže je zprvu vnímá v ontologickém zúčastnění, později je fenomenologicky reflektuje právě 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.

Nebude daleko od pravdy myšlenka, že v této snaze o metafyzický popis objektivních pravd začíná Solovjov odhalovat i subjektivní hnutí svého nitra. Člověk je podle jeho názoru součástí kosmického procesu, a to privilegovaným způsobem. Subjektivní vnitřní hnutí v sobě odráží objektivní směřování celého kosmu.

V tomto novém období jeho 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."⁸¹ 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.*“⁸²

Jistě nepřekvapí, že pod vlivem těchto zjevení Vladimír Solovjov bez větších problémů přijal dogma *Prvního vatikánského koncilu* o neposkvrněném početí Panny Marie.⁸³ V díle *Rusko a univerzální Církev* považuje Marii za hledaný ženský princip a nejednou ji nazývá „*Neposkvrněná Panna*“.

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*“⁸⁴. 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

⁸¹ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Église universelle*, Paris: Deuxième Édition, 1889, s. 261 (překlad autor).

⁸² *Tamtéž*, s. 263 (překlad autor).

⁸³ *Tamtéž*, s. 262 (překlad autor).

⁸⁴ LOSEV, A. *Vladimir Solov'jév i jeho vremena*, op. cit., s. 201 (překlad autor).

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.

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

„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.“⁸⁵

⁸⁵ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 176.

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.“⁸⁶

Tento závěr potvrzuje teorii o Solovjovově temných pohnutkách, když jako ateista a nihilista dospěl svou intelektuální poctivostí k nutným sebevražedným sklonům. Pyšný Ivan Karamazov v románu coby model sílícího materialismu a anarchismu na Rusi nakonec sebevraždu

⁸⁶ KOSTALEVSKY, M. *Dostojevsky and Soloviev*, Londýn: Yale University Press, 1997, s. 66 (překlad autor).

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 na upomínku na svého „duchovního otce“ *Tři promluvy na památku Dostojevského*.

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.

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.“⁸⁷

⁸⁷ *Sočinenija*, I., s. 681 (překlad autor).

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.“*⁸⁸

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 jsoucno⁸⁹. 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 pravdě nebo k němu máme reálný vztah, jsme s tímto pravdivým předmětem reálně spojeni.“*⁹⁰

⁸⁸ Citován český překlad Alana Černoouse – in: SOLOVJOV, V. *Kritika abstraktních principů*, Velehrad: Refugium, 2003, s. 235.

⁸⁹ Srov. *Sočinenija*, I., s. 691.

⁹⁰ *Tamtéž*, s. 684 (překlad autor).

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*⁹¹. 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*“⁹², se Západ pro Solovjova deklaroval jako nenáboženská společnost. Vzniklé vakuum náboženských principů nahradila ideologie pozitivismu a socialismu. Z vyvozuje Solovjov řešení - vstup 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 uskutečněné se obě tyto víry - víra v Boha a víra v člověka - setkávají v jediné úplné a celistvé pravdě boholidství.“*⁹³

Dílo je zajímavé z hlediska *religionistiky*, jelikož autor se zde zabývá vývojem náboženství. V několika přednáškách

⁹¹ Do češtiny bylo přeloženo jako „Čtení o boholidství“, jednalo však o přednášky - in: SOLOVJOV, V. *Čtení o boholidství*, Velehrad: Refugium, 2000.

⁹² SOLOV'JĚV, V. *Čtenija o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, op. cit., s. 34 (překlad autor).

⁹³ *Tamtéž*, s. 55 (překlad autor).

rozebírá fáze mystické zkušenosti, která od počátků připravovala cestu pro přijetí Krista. Lidstvo se podle jeho 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.“⁹⁴

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 kabalou. Naučil se hebrejsky a četl Starý zákon v originále. Zvláště si zamiloval Proroky, které podroboval exegetickým rozborům, četl Talmud.⁹⁵ Odvážně se postavil na obranu židovského národa, který byl na Rusi vystaven mnoha

⁹⁴ SOLOV'JĚV, V. Čtenija o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“, op. cit., s. 135–136 (překlad autor).

⁹⁵ Srov. SOLOV'JĚV, S. Vladimir Solov'jev: Žizn' i učenije, op. cit., s. 216–229.

pogromům, a to zejména po atentátu na cara, ze kterého byli také obviněni ruští Židé.⁹⁶

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.“⁹⁷ 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 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,

⁹⁶ Srov. ŠVANKMAJER, M.; VEBER, V.; SLÁDEK, Z.; MOULIS, V. *Dějiny Ruska*, op. cit., s. 274–276.

⁹⁷ SOLOV'JĚV, V. *Jevrejstvo i christijanskij vopros*, Berlín: Izdatel'stvo „Mysl“, 1921, s. 3 (překlad autor).

zrazený a zabitý Židy, Bohočlověk Kristus, On Sám, byl ve svém lidském těle a duši nejčistším Židem."⁹⁸

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 prisuzována pozice mimo civilizovanou 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

⁹⁸ SOLOV'JĚV, V. *Jevrejstvo i christijanskij vopros*, op. cit., 1921, s. 9-10 (překlad autor).

k morálnímu zbarbarštění, zejména dnes, v době dekadence humánních idejí a oslabení právního principu našeho života.“⁹⁹

Ještě než Solovjov s hebrejskou modlitbou za židovský národ na rtech zemřel, jak o jeho posledních hodinách podal očitě svědectví Jevgenij Trubeckoj¹⁰⁰, 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 v císařském hávu a s jizvami od hřebů na rukou, rozevřených v náruč.“¹⁰¹

K tematice *Přednášek o Boholidství* se Solovjov vrátil ve zdařilém díle o křesťanské spiritualitě *Duchovní základy života*. Kniha se vyznačuje precizním a systematickým

⁹⁹ Uveřejněno společně s dalšími Solovjovovými úvahami o židovství a islámu – in: SOLOV'ĚV, V. *Islam ed ebraismo*, Seriate: La Casa di Matriona, 2002, s. 169 (překlad autor).

¹⁰⁰ Srov. *Pro et contra*, I., s. 210.

¹⁰¹ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 177-178.

shrnutím všech dosavadních závěrů, přičemž se partikulárně zaměřuje na spiritualitu křesťana v jeho kosmickém aspektu. Velmi podnětné jsou reflexe křesťanské modlitby *Otčenáš*. 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.“¹⁰²

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 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.

¹⁰² SOLOV'JĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni*, Sankt-Peterburg: TOO „Marik Press“, 1995, s. 34 (překlad autor).

„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.“¹⁰³

Prosbou *„Bud' 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 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.

¹⁰³ SOLOV'JĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit.*, s. 38 (překlad autor).

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.“¹⁰⁴

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.

Křesťanská *antropologie* je pro Solovjova neodmyslitelnou součástí kosmologie, kterou rozpracovával v druhé části této knihy. Mnohé pasáže jsou téměř totožné s předchozím textem *Přednášek o Boholidsství*, 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

¹⁰⁴ SOLOV'JĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit.*, s. 52 (překlad autor).

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 své magisterské a následné 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. 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.“¹⁰⁵

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

¹⁰⁵ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle*, op. cit., s. 211 (překlad autor).

cituje v hebrejštině. Zejména se zaměřil na knihu *Příslaví*, kde stojí:

„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

osvěcování paprsky Logu stvořitele, který tak proti ní vtěluje svět idejí, tedy Boží Sofii."¹⁰⁶

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."¹⁰⁷

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

¹⁰⁶ BALTHASAR, H. U. *Gloria, Stili laicali*, Milano: Jaca Book, 1976, s. 293 (překlad autor).

¹⁰⁷ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle*, op. cit., s. 238-239 (překlad autor).

pokračovala ve slepém vývoji zdokonalování, tj. od anorganického k organickému životu, od rostlinného k živočišnému. Příroda sama však nedokázala svými silami stvořit člověka (jen tu nejdokonalejší opici). K příchodu člověka bylo zapotřebí opětovného zásahu Slova-Logos.

V evoluci jsme dospěli ke stvoření člověka. 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.“¹⁰⁸

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:

„A tak, z jedné strany je egoismus, jako snaha osamostatnit se a vládnout životem výlučně pro sebe, z čehož vyplývá rozpor

¹⁰⁸ SOLOV'JĚV, V. *Čteníja o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“, op. cit., s. 172-173 (překlad autor).*

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).“¹⁰⁹

Aby se 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 všejednoty.

„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.“¹¹⁰

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.

¹⁰⁹ SOLOV'JĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit.*, s. 75 (překlad autor).

¹¹⁰ SOLOV'JĚV, V. *Čtenija o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“, op. cit.*, s. 184 (překlad autor).

„Za prvé, 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 chleby‘ [...] Odoláním pokušení těla získal Syn člověka vládu nade vší tělesností. Za druhé, zbavením hmotných pohnutek vyvstává před Bohočlověkem nové pokušení – využít božské síly jako nástroje pro utvoření 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.‘“¹¹¹

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:

¹¹¹ SOLOV'JĚV, V. Čtenija o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“, op. cit., s. 190-191 (překlad autor).

„Svým životem, smrtí a vzkříšením Kristus zjevil, že v Něm vtělený Bůh je nad zákon i nad rozum, a že On dokáže více než potlačovat zlo svou silou anebo usvědčovat svým světlem, že On 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.“¹¹²

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.

¹¹² SOLOVĚV, V. *Duchovnyje osnovy žizni, op. cit.*, s. 96 (překlad autor).

2.3. PROROCTVÍ PRAVDY V NEROZDĚLENÉ VŠEOBECNÉ CÍRKVI

Jak již bylo uvedeno, Vladimír Solovjov se během života postupně vrátil k víře v Boha, a to nejprve v rovině 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 „kopernikánský“ obrat směrem ke katolické církvi, kterou ale vždy vnímal v rámci své vize Všeobecné Církve.¹¹³

¹¹³ Přestože byla Rus od svých počátků evangelizována z Byzance, přičemž vzniklá kyjevská křesťanská obec právně podléhala konstantinopolskému patriarchátu¹¹³, nechyběly v historii ani kontakty s církví římsko-katolickou. Snaha o církevní jednotu mezi katolickou a pravoslavnou církví, jejímž důsledkem byl vznik tzv. uniátských církví, měla historicko-politický podtext a z kanonického hlediska byla zaměřena zejména na otázky papežství. Před postupujícím islámem hledala východní církve 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

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.

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 se ptá:

„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

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 silícím protestantismem pracovat na lokální jednotě mezi katolíky a 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.

univerzální náboženství vztahuješ ke kořenům a kmeni, pak křesťanství univerzálním náboženstvím není.“¹¹⁴

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 utvořit 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

¹¹⁴ SOLOV'EV, V. *La Sofia, L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*, op. cit., s. 20 (překlad autor)

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.“¹¹⁵

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 církevní autoritám.“¹¹⁶

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

¹¹⁵ SOLOV'JĚV, V. *Čteníja o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, op. cit., s. 44-45 (překlad autor).

¹¹⁶ *Tamtéž*, s. 195 (překlad autor).

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?“¹¹⁷

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 není plně osvobozeno od všech nemocí a strádání“*.¹¹⁸ Historická

¹¹⁷ Velký inkvizitor, Nad textem F.M. Dostojevského, Velehrad: Refugium, 2000, s. 34.

¹¹⁸ SOLOV'JĚV, V. Čtenija o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“, op. cit., s. 193 (překlad autor).

církev se skládá ze „všech lidí, kteří přijali Krista“.¹¹⁹ Jedinou církví, která nepodlehla trojímu pokušení zla, je podle Solovjova církev Východu, která „zachovala Kristovu pravdu; a chrání ji v duši národů.“¹²⁰

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.“*¹²¹

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 „trísek 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.

„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

¹¹⁹ SOLOV'JĚV, V. *Čteníja o Bogočelovečestve, Stat'ji, Stichotvorenija i poema, Iz „Trech razgovorov“*, op. cit., s. 194 (překlad autor).

¹²⁰ *Tamtěž*, s. 199 (překlad autor).

¹²¹ *Tamtěž*, s. 200–201 (překlad autor).

veliký hřích udál v Byzanci, se zrodila Rus, aby ho vykoupila.“¹²²

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.“¹²³

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. Solovjovův pozitivní pohled na polský národ však ovlivnilo i dlouholeté přátelství s polským básníkem a literátem Adamem Mickiewiczem, kterého srovnával s Puškinem.¹²⁴ 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.

¹²² *Sočinenija*, II., s. 316 (překlad autor).

¹²³ SOLOV'JĚV, V. *Duchovnye osnovy žizni*, op. cit., s. 111 (překlad autor).

¹²⁴ Srov. SOLOVJEV, V. *Mickiewicz* – in: SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 214–221.

„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 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.“¹²⁵

Dále Solovjov předkládá vysvětlení pradávného rozdělení mezi Východem a Západem, přičemž poukazuje na důležitost křesťanství, tedy na rozhodující roli vtělení Bohočlověka Ježíše Krista, který v sobě vše sjednotil, takže *„otevívá nový svět, ve kterém není potřeba západní a východní kultura, ale jen jediného pravého lidství.“¹²⁶* 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.“¹²⁷

¹²⁵ 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>»

¹²⁶ *Tamtéž*, přeloženo dne 8. 10. 2006.

¹²⁷ *Tamtéž*, přeloženo dne 8. 10. 2006.

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.

„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.“¹²⁸

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 hojné kritiky a polemiky od slavjanofilů Alexandra Kirejeva a Ivana Aksakova.¹²⁹

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 p všech pro něj sporných aspektech katolictví. Poslal mu ve francouzštině „Promemoria“, což bylo sebrání jeho dopisů, ve kterých se

¹²⁸ 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>»

¹²⁹ Spor s Kirejevem a Aksakovem podrobně rozebírá Sergej Solovjov - in: SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev: Žizn' i učenije*, op. cit., s. 195-215.

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:

„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 rítus (což se rozumí samo sebou), ale také svoji organizační a administrativní autonomii, kterou měl Východ před rozdělením církví.“¹³⁰

Solovjov se po zamyšlení nad polským národem znovu přiblížil katolictví skrze další slovanský národ, Chorvaty, kteří byli z pozice pravoslaví 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 katolictví¹³¹, 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

¹³⁰ SOLOV'JĚV, S. Vladimir Solov'jev: *Žizn' i učenije*, op. cit., s. 233 (překlad autor).

¹³¹ *Tamtéž*, s. 234.

postoj ovšem narážel na zakořeněné předsudky kolektivní historické paměti zatížené křivdami a hříchy.

Vladimír Slovjov 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).“¹³²

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:

¹³² SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle*, op. cit., s. 16 (překlad autor).

„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.“¹³³

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

¹³³ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle*, op. cit., s. 82–83 (překlad autor).

dostatečným důvodem k souhlasu s vyhlášenou katolickou tezí."¹³⁴

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.

Zajímavé je také, že Solovjovův „obrat“ směrem ke katolictví zapříčinil též jeho sen, o němž svědčí vyprávění

¹³⁴ SOLOVIEV, V. *La Russie et l'Eglise universelle*, op. cit., s. 156 (překlad autor).

Karla Jindřicha. Sny byly pro Solovjova vždy „oknem“ k neviditelným skutečnostem a příkládal 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 chvílku nerozhodně a udiveně, ale když pochopil, oč se jedná, blahosklonně mu požehnal.“¹³⁵

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 pravoslaví a přimknul se k římskokatolické církvi. Ve skutečnosti se Solovjov nikdy s pravoslavím nerozešel. On byl přesvědčen, že západní a

¹³⁵ JINDŘICH, K. Vzpomínka na Vladimíra Solovjeva - dodatek in: SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 229.

východní církve jsou svázány nepřerušnými mystickými pouty, které nehledí na vnější rozdělení.“¹³⁶

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.“¹³⁷

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

¹³⁶ LOSSKIJ, N. *Istorija ruskoj filosofii, op. cit.*, s. 98 (překlad autor).

¹³⁷ SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev: Žizn' i učenije, op. cit.*, s. 318 (překlad autor).

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.

„A oživlý stařec Jan promluvil: „Vidíte, děti 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, děti 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, levicí 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 církví uprostřed temné noci, na vysokém a opuštěném místě.“¹³⁸

¹³⁸ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 176.

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.¹³⁹ Pro Solovjova to však znamenalo konec akademické dráhy.

K etickým principům 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.“*¹⁴⁰

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

¹³⁹ Srov. SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev. Žizň i tvorčeskaja evoljucija, op. cit., s. 173.*

¹⁴⁰ *Sočinenija, II., s. 47 (překlad autor).*

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

Z důvodů aktuálnosti některých argumentů budou vyzdviženy Solovjovovy intuice ohledně dialogu mezi vědou a vírou, a to ve vztahu ke stále diskutovanému „sporu o Darwina“¹⁴¹ a možné interpretaci přírodní evoluce s její duchovní dimenzí (toto téma dostane dán nemalý prostor taktéž v následující kapitole týkající se smyslu „krávy“ v přírodní a lidské evoluci). Dalším podrobněji sledovaným tématem bude Solovjovův pohled na otázku národnostní, 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.

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

¹⁴¹ Srov. JOHNSON, P. *Spor o Darwina*, Praha: Návrat domů, 1996.

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 činitelů [...] Historický proces je dlouhý a namáhavý přechod od zvířecího lidství k Boholidství.“¹⁴²

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.“¹⁴³

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 prorocství – a jeho tvrzení lze opět vnímat jako autobiografické – napsal:

¹⁴² *Sočinenija*, I., s. 256–257 (překlad autor).

¹⁴³ *Tamtéž*, s. 279 (překlad autor).

„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 nepodřizuje.“¹⁴⁴ 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 představitivosti, ale drží na zjevném kmeni skutečných společenských potřeb a tajemných kořenů náboženské tradice.“¹⁴⁵

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

¹⁴⁴ *Sočinenija*, I., s. 542 (překlad autor).

¹⁴⁵ *Tamtéž*, s. 542–543 (překlad autor).

mění během historického procesu, přechází od nejnižší k nejvyšší dokonalosti, ale princip v každé z těchto tří sfér vztahů zůstává stále stejný."¹⁴⁶

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“*.¹⁴⁷ 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.“*¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Sočiněnija*, I., s. 130 (překlad autor).

¹⁴⁷ *Tamtéž*, s. 133 (překlad autor).

¹⁴⁸ *Tamtéž*, s. 142 (překlad autor).

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.“¹⁴⁹

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 dokreslují lidský charakter, o jaký usiloval sám Solovjov.

¹⁴⁹ *Sočiněnija*, I., s. 193 (překlad autor).

„Velkodušným nazýváme člověka, který považuje pod svou důstojnost 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.“¹⁵⁰

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.‘ Solovjovova velkodušnost neopomíjela ani zvířata a ptactvo. Zdá se, že oni jeho lásku ke všemu živému vycítili. V Petrohradě se Solovjov často zastavoval v jednom hotelu. Sotva přijel, tak se k oknu jeho pokoje již slétalo hejno holubů.“¹⁵¹

¹⁵⁰ Sočinenija, I., s. 194 (překlad autor).

¹⁵¹ LOSSKIJ, N. Istorija russoj filosofii, op. cit., s. 104 (překlad autor).

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 sladování prvního s druhým), což je naším životním úkolem.“*¹⁵²

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.

*„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.“*¹⁵³

Člověk se pak v této kapitole odlišuje od živočišné říše nejen *svědomím*, ale i schopností pojmut všejedinou a všejednotící pravdu - směřování k ideálu boholdství a ideji Božího království.

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 tyrana - římského císaře.

¹⁵² *Sočinenija*, I., s. 253 (překlad autor).

¹⁵³ *Tamtéž*, s. 268 (překlad autor).

„Stejně jako anticipující výskyt opice se vztahuje k člověku, tak anticipující výskyt zbožštěného císaře se vztahuje k příchodu Bohočlověka.“¹⁵⁴

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 vývojevý proces rozšíření křesťanského světa.“¹⁵⁵*

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, zejm. buddhismu, u univerzálního učení osvíceného Buddhy (*Dharma*) a komunity žáků (*Samha*), do které může vstoupit člověk z jakékoliv společenské kasty a národa. Vymezení je ale jen negativní – vytvoření asketické

¹⁵⁴ *Sočiněnija*, I., s. 279–280 (překlad autor).

¹⁵⁵ *Tamtéž*, s. 268 (překlad autor).

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 univerzalizmus má jen abstraktní a záporný charakter.“¹⁵⁶

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 univerzalizmus došel naplnění až v kladném, celistvém a dokonalém univerzalizmu 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.“¹⁵⁷

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

¹⁵⁶ *Sočinenija*, I., s. 314 (překlad autor).

¹⁵⁷ *Tamtéž*, s. 328 (překlad autor).

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.“*¹⁵⁸

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 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.“*¹⁵⁹

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*

¹⁵⁸ SOLOVJĚV, V. *Russkaja ideja*, Moskva: [s. n.], 1911, s. 3 (překlad autor).

¹⁵⁹ *Tamtéž*, s. 20 (překlad autor).

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.“¹⁶⁰

V díle *Ospravedlnění dobra* nepojímá na národnostní otázku z teologického hlediska, ale obecněji z filosoficko-univerzalistického. Samozřejmě, že neztratil ze zřetele etický 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.“¹⁶¹

¹⁶⁰ SOLOV'JĚV, V. *Russkaja ideja, op. cit.*, s. 50–51 (překlad autor).

¹⁶¹ *Sočinenija, I.*, s. 358 (překlad autor).

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 národy, a autor knihy Daniel vnímá historii z pohledu univerzality.*“¹⁶² 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.“*¹⁶³

*„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.“*¹⁶⁴

¹⁶² *Sočinenija*, I., s. 363 (překlad autor).

¹⁶³ *Tamtéž*, s. 364–365 (překlad autor).

¹⁶⁴ *Tamtéž*, s. 366 (překlad autor).

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.“¹⁶⁵

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 Dostojevského¹⁶⁶), deportace na Sibiř a život v ponižujících podmínkách, každodenní popravy.

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 mstít rozsáhlejší a složitější, nazývaný stát.“¹⁶⁷

¹⁶⁵ Sočinenija, I., s. 376 (překlad autor).

¹⁶⁶ Srov. MOČUL'SKIJ, K. Gogol, Solov'jev, Dostojevskij, op. cit., s. 282–293.

¹⁶⁷ Sočinenija, I., s. 386 (překlad autor).

Historický proces podle Solovjova směřuje k odstranění principu rovnoměrné odplaty: popravu za vraždu. Vystupuje proti mučení a krutým trestům jako prostředku zastrahování:

„Trest jakožto odstrašující odplata (jeho typickou formou je trest smrti) nemůže z mravního hlediska být obhájen, protože ve zločinci popírá člověka, zbavuje ho práva na existenci a na mravní obrodu, která patří každému.“¹⁶⁸

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 deliti e delle pene“* [„O zločinech a trestech“].¹⁶⁹ 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.“¹⁷⁰ V závěru navrhuje: *„Společenská péče o zločince, svěřená kompetentním lidem s cílem jeho možné nápravy, je jediné pojetí „trestu“ čili kladného odporování*

¹⁶⁸ *Sočinenija*, I., s. 402 (překlad autor).

¹⁶⁹ Srov. MARAZZITI, M. (ed.) *Non Uccidere. Perché è necessario abolire la pena di morte*. Milano: Guerini e Associati, 1998.

¹⁷⁰ *Sočinenija*, I., s. 403 (překlad autor).

zločinu, jež je přípustné z mravního principu. Na tom založený trestní systém bude spravedlivější a lidumilnější než dnešní, a bude pochopitelně také účinnější.“¹⁷¹

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.

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.

„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.“ Dále jazykem ostrým jako břitva 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*

¹⁷¹ *Sočinenija*, I., s. 405 (překlad autor).

hospodářských vztahů, a její vláda se tak nemalou měrou podílí na vzniku revolučního anarchismu.“¹⁷²

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 určené 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.“¹⁷³

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 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 výrobcem hmotného užitku čili

¹⁷² *Sočinenija, I., s. 407 (překlad autor).*

¹⁷³ *Tamtéž, s. 408 (překlad autor).*

tržních hodnot, ale něco mnohem důležitějšího, a že tudíž společnost je také něco víc než jen ekonomický svaz.“¹⁷⁴

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 sbližování 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.“¹⁷⁵

Poslední argument, který bude v této části analyzován, je Solovjovův postoj ke smyslu války. Solovjov na jednu stranu jasně postuluje, že *„válka je zlo“¹⁷⁶*, 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“¹⁷⁷*.

Východní křesťanství bylo s válkou konfrontováno během celé své historie. Čelilo islámskému vpádu i křížovým výpravám latinské církve.¹⁷⁸ Ruská pravoslavné církve měla již od počátku bolestnou zkušenost

¹⁷⁴ *Sočinenija*, I., s. 416 (překlad autor).

¹⁷⁵ *Tamtéž*, s. 509 (překlad autor).

¹⁷⁶ *Tamtéž*, s. 464 (překlad autor).

¹⁷⁷ *Tamtéž*, s. 464 (překlad autor).

¹⁷⁸ Srov. LE GOFF, J. *Středověký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad, 1999; LE GOFF, J. *Kultura středověké Evropy*, Praha: Vyšehrad, 2005.

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.“¹⁷⁹

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) 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.“¹⁸⁰

¹⁷⁹ DÖPMANN, H.-D. *Il Cristo d'Oriente*, op. cit., s. 72 (překlad autor).

¹⁸⁰ *Sočinenija*, I., s. 476 (překlad autor).

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, 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.“*¹⁸¹

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*.

¹⁸¹ *Sočinenija*, I., s. 476 (překlad autor).

„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.“¹⁸²

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 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.“¹⁸³

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:

¹⁸² SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 24.

¹⁸³ *Tamtéž*, s. 26–27.

„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 znepřáteleno.“¹⁸⁴

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 vedlejším 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 organizace lidstva rozděleného na nepřátelské části skutečně přešla do jeho mravní čili duchovní organizace.“¹⁸⁵

¹⁸⁴ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 116–117.

¹⁸⁵ *Sočinenija*, I., s. 484 (překlad autor).

2.2.4. ZJEVENÍ MYSTICKÉ KRÁSY V LÁSCE A PŘÍRODNÍ EVOLUCI

Dříve než budou představeny myšlenky díla *Smysl lásky*, které chronologicky následuje po předchozí kapitole, zastavíme se ještě 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.

Již rozebíraná báseň *Tři setkání* je typickým příkladem tohoto fenoménu v Solovjovoě životě. Vzhledem k tomu, že byla sepsána dva roky před autorovou smrtí, můžeme v ní vidět vyžralou 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 Romanovovou¹⁸⁶. 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 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.“¹⁸⁷

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 Káfou Romanovovou, které spíše než city vyznával intelektuální vize. Nakonec byl Romanovovou nadobro a bolestně odmítnut.

¹⁸⁶ Ke vztahu Solovjova s Jekatěrinou Romanovovou srov.: SOLOV'JĚV, S. Vladimir Solov'jev. *Žizn' i tvorčeskaja evoljucija, op. cit.*, s. 46–65.

¹⁸⁷ *Pro et contra*, I., s. 46 (překlad autor).

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, nyní 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 počestné lidi našeho pokolení) jako na budoucí služebníky jediného nadvědomého Boha.“*¹⁸⁸

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 spojnici světem viditelným a neviditelným mezi 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

¹⁸⁸ *Pro et contra*, I., s. 47 (překlad autor).

Solovjovova štěstí z blížícího se sňatku ukončilo její vysvětlení a následné odmítnutí partnerského vztahu.¹⁸⁹

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 již vdaná, ale na dlouhou dobu od manžela odloučená Sofia Chitrovová¹⁹⁰. 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.“¹⁹¹

Solovjov v průběhu své teologicko-filosofické reflexe o Boží Sofii opustil její gnostické a synkretické charakteristiky počátků a postupně ji zasadil do kontextu

¹⁸⁹ Srov. SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i tvorčeskaja evoljucija, op. cit., s. 89–90.*

¹⁹⁰ Ke vztahu Solovjova se Sofií Chitrovovou srov.: LOSEV, A. *Vladimir Solov'jev i jeho vremja, op. cit., s. 532–538.*

¹⁹¹ LOSEV, A. *Vladimir Solov'jev i jeho vremja, op. cit., s. 535 (překlad autor).*

trojího vyjádření: christologického, mariánského a ekleziologického.

S přibližujícím se stářím a stále trvajícím 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.¹⁹²

Sofii Martynovovou ve svých krátkých verších, které sepisoval během roku, přezdával jménem „Safo“, jak ji nazývali její nejbližší přátelé. Nečekaný příchod vášnivého citu, kterému se zprvu bránil, popsal v básni z 3. ledna 1892¹⁹³:

*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.*

¹⁹² Ke vztahu Solovjova se Sofií Martynovovou srov.: MOČUL'SKIJ, K. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i učenije, op. cit.*, s. 195–205.

¹⁹³ 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>»

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 jednu se svých nekrásnějších meditací o lásce s názvem *Smysl lásky*. Před tímto dílem 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*“¹⁹⁴ 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 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.“*¹⁹⁵

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

¹⁹⁴ *Sočinenija*, II., s. 351 (překlad autor).

¹⁹⁵ *Tamtéž*, s. 364 (překlad autor).

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.“*¹⁹⁶

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 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.

Tento úvod k dílu *Smysl lásky* vrhá na mezilidské vztahy nové světlo. Krása v přírodě má zrcadlit transcendentní skutečnost, a o to více ji má představovat láska lidská. 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

¹⁹⁶ *Sočinenija*, II., s. 384 (překlad autor).

které silná láska existuje jen proto, aby vedla k plození požadovaného potomstva.“¹⁹⁷

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 jen z náhodného hříšného rozmaru stárnoucího knížete se narodil Šalomoun.“¹⁹⁸

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 utvoření bytí pro sebe, se nazývá láskou. Láska jako opravdové přemožení egoismu je skutečným osvobozením a spásou individua.“¹⁹⁹

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.“²⁰⁰* Idealizace a „zbožštění“ milované bytosti

¹⁹⁷ *Sočinenija*, II., s. 497–498 (překlad autor).

¹⁹⁸ *Tamtéž*, s. 501 (překlad autor).

¹⁹⁹ *Tamtéž*, s. 505 (překlad autor).

²⁰⁰ *Tamtéž*, s. 519 (překlad autor).

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 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.“²⁰¹

Během let Solovjovovi přátelé neviděli v jeho životních postojích způsoblost 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 ně duši; ale bylo by téměř nemožné představit si ho jako manžela a otce. Cit lásky k ženě mu byl znám dobře a blízce. Hrál obrovskou roli v jeho duševním naladění a v jeho tvorbě. Během svého života byl zamilován několikrát, vroucně a horoucně. Avšak tento cit ho nemohl spoutat: jelikož i zde univerzální element převládal nad osobním, individuálním.“²⁰²

²⁰¹ *Sočinenija*, II., s. 535 (překlad autor).

²⁰² *Pro et contra*, I., s. 186 (překlad autor).

Solovjovovo celoživotní hledání partnerky, které naráželo na výše, uvedené víceméně opodstatněné překážky, vyústilo v hlubokou meditaci o smyslu lidské lásky. Nenaplněné vášně byly sublimovány v mystické zkušenosti, které proměnily jeho touhy v hlubokou a jemnou básnickou inspiraci. Mystická zkušenost Boží lásky, která má i svůj tělesný nádech, není v křesťanské spiritualitě fenoménem neznámým, stačí si připomenout extáze sv. Terezie z Avily²⁰³.

Solovjov naopak z mužského pohledu našel svou individuální celistvost v proměněném erótu mystiky *Věčného Ženství*, která získávala stále více mariánský ráz.

²⁰³ Srov. GRÜN, A., RIEDL G. *Mystika a erós*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1996; AUCLAIROVÁ, M. *Životopis Terezie z Avily*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

2.6. VIZE ESCHATOLOGICKÉHO KONCE V PŘEDTUŠE SMRTI

Sotva Solovjov překonal jen několika roky čtyřicet let, začal rekapitulovat svůj život v předtuše jeho blížíciho 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 Pustynce, ve středu rodiny Chytrův, 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‘.“²⁰⁴

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.²⁰⁵ A konečně věda nehleděla na aspekt „krásy“ v transcendentním smyslu slova, ale stále více se dostávala pod tlak „užitečnosti“. Proklamovala se jako disciplína pokroková a nezávislá na teologicko-filosofickém přístupu, plně v intencích pozitivismu.

²⁰⁴ SOLOV'JĚV, S. *Vladimir Solov'jev. Žizn' i tvorčeskaja evoljucija, op. cit., s. 336* (překlad autor)

²⁰⁵ Srov. ŠVANKMAJER, M.; VEBER, V.; SLÁDEK, Z.; MOULIS, V. *Dějiny Ruska, op. cit., s. 277–303.*

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.

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.“*²⁰⁶

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 sebevraždu. Podle Solovjova mu v tom zabránilo

²⁰⁶ *Sočinenija*, II., s. 602 (překlad autor).

přesvědčení o dobrém smyslu života.²⁰⁷ 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.“²⁰⁸

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, Erosa, který přichází na zem a má v sobě novou sílu nekonečna a nesmrtelnosti. Nakonec vyvodil, že „Eros se rodí v kráse“²⁰⁹. 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 zvířecím zvykům, ale též „k předpotopním ,hlubinám satanským‘.“²¹⁰ Již v dřívějších dílech varoval před svody zlého principu, které shrnul v *Duchovních základech života* do výkladu modlitby Otčenáš, do níž vložil i exegezi úryvku „Pokušení Krista na poušti“. V *Životním dramatu*

²⁰⁷ Srov. *Sočinenija*, II., s. 604–605.

²⁰⁸ *Tamtéž*, s. 606 (překlad autor)

²⁰⁹ *Tamtéž*, s. 616 (překlad autor)

²¹⁰ *Tamtéž*, s. 617 (překlad autor)

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.²¹¹ Ideál Boholidství 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.

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:

²¹¹ *Sočinenija*, II., s. 618.

„Aby život měl opravdový smysl [...] musí být ospravedlněním dobra.“²¹²

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“*²¹³. Nakonec shrnuje své úvahy do trojí hodnověrnosti noetických principů poznání.

„Zaprvé jsou dostatečně hodnověrné subjektivní stavy poznání jako takové – což je psychická materie každé filosofie. Za druhé je dostatečně hodnověrná všeobecná logická forma myšlení jako taková (nezávisle na obsahu). A za třetí je dostatečně hodnověrný úmysl neboli odhodlanost poznat samotnou pravdu – jako živý princip filosofického konání.“²¹⁴

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.

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.

²¹² *Sočiněnija*, I., s. 758 (překlad autor).

²¹³ *Tamtéž*, s. 797 (překlad autor).

²¹⁴ *Tamtéž*, s. 829 (překlad autor).

Uveďme dvě básně, které složil mezi 8. až 11. dubnem 1898. Jedna se jmenuje *B arxunelaze noč'ju* [*Noc v Archipelagu*] a část druhé *Das Ewig-Weibliche* [z něm.: *Věčné Ženství*].

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.²¹⁵*

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

²¹⁵ SOLOV'JĚV, V. *Stichotvorenija*, Moskva: „Russkij knižnik“, 1921, s. 162 (překlad autor).

smrti. Solovjov si stále více uvědomoval, že vize, které získává, se týkají i jeho blížíící se smrti. V básni *Das Ewig-Weibliche* uvedl:

*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.²¹⁶*

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

²¹⁶ SOLOV'JĚV, V. *Stichotvorenija*, op. cit., s. 163 (překlad autor).

„zobrazuje a ztělesňuje“ prostřednictvím subjektivních představ vnější skutečnosti.“²¹⁷

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 pokusů 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 vrhnout světlo na ty nejdůležitější stránky problému zla, které se jistě dotýkají každého.“²¹⁸*

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 Lvovi 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

²¹⁷ LOSSKIJ, N. *Istorija ruskoj filosofiji*, op. cit., s. 105 (překlad autor).

²¹⁸ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 19.

v předchozích kapitolách, bude v závěru věnována větší pozornost osobě Antikrista a jeho hlubinně psychologické volbě zla.

Tolstého pojetí nemystického křesťanství založeného na čistě mravním postoji Kristova *Horského kázání* bylo pro Solovjova nepřijatelné. Obával se nástupu povrchnosti a pasivity, kterou zneužije ničivá síla.

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:

„KNÍŽE: Zdá se mi, že je to jasné: ve velkém principu neodporování zlu násilím.“²¹⁹

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

²¹⁹ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 134.

nakonec nic nevzešlo, tj. rozhodně z něho vzešlo víc špatného nežli dobrého.“²²⁰

„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 formu zabijí – a tak zničí reálný podklad všeho vyššího. A to je krajní zlo, které se nazývá smrt.“²²¹

Další argument, který je nepřímo 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 Leonťjev a převzal i Solovjov²²². V této souvislosti Solovjov upozorňoval též 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

²²⁰ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 135.

²²¹ *Tamtéž*, s. 137.

²²² Srov. *Tamtéž*, s. 27.

budoucím stavem věcí,"²²³ 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 přičítá důležitou roli v historickém vývoji a pozitivně hodnotí autentičnost náboženského poslání Mohameda.

*„Jestliže připustíme na 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.“*²²⁴

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 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

²²³ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 27.

²²⁴ SOLOV'JĚV, V. *Islam ed ebraismo*, Seriate: La Casa di Matriola, 2002, s. 14 (překlad autor).

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."²²⁵

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 vládoucí masám*“²²⁶, po čemž - dle legendy - přijde panmongolský vpád. Z duchovního hlediska nepřiřítal Mohamedovi a jeho následovníkům žádné zlé úmysly, viděl v nich touhu po duchovním životě. Ale kvůli oslabené roli Ježíše skrytě a nepřímou varoval před mystickým zážitkem, ve kterém bude radikálně odmítnut Kristus a jeho Vzkříšení.²²⁷

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.

²²⁵ SOLOV'JĚV, V. *Islam ed ebraismo, op. cit.*, s. 76 (překlad autor).

²²⁶ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 27.

²²⁷ *Tamtéž*, s. 155.

Prosazení sebe sama na úkor Bohočlověka je cesta Antikrista.

Dospěli jsme tedy k osobě Antikrista. 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*²²⁸. V roce 1899 Solovjov publikuje v časopise *Mup uckyccmba* [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“ – vidí reálnou možnost dialogu převážně s následovníky Nietzscheho. Snažil se trochu zpochybnit učebnicové kliše, 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 kolektivně, jakožto vybrané menšině „lepších“, tj. silnějších, obdařenějších, panovačnějších.“*²²⁹

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 „nadmínského“ cesty v sobě nese i riziko

²²⁸ Vyšlo česky: NIETZSCHE, F. *Antikrist*, Olomouc: Votobia, 1995.

²²⁹ SOLOV'JĚV, V. *Stichotvorenija, Estetika, Literaturnaja kritika*, Moskva: „Kniga“, 1990, s. 155 (překlad autor).

přítakání 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*. V povídce je velmi inteligentní Nadčlověk je 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.

„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 nenávist, 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...“²³⁰

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

²³⁰ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory*, op. cit., s. 156.

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:

„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!‘“²³¹

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.

²³¹ SOLOVJEV, V. *Tři rozhovory, op. cit.*, s. 171.

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.

3. ZÁVĚR: VLADIMÍR SOLOVJOV - PŘEDCHŮDCE DRUHÉHO VATIKÁNSKÉHO KONCILU

Vladimír Solovjov během svého života hledal univerzální a transcendentní hodnoty *pravdy, dobra a krásy*, a to v rámci vlastního teosofického systému, který zahrnuje syntézu vědy, filosofie a teologie. V těchto vzájemně propojených aspektech lze vysledovat „kontinuitu“ jeho myšlení. Nikdy od svého systému, který si již v mládí vytyčil na základě soukromé mystické zkušenosti kosmické všejednoty, neustoupil. V Solovjovově tvůrčím životě byly tyto aspekty vždy přítomny a zdá se, že si jejich podrobné rozpracování 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). Jeho teosofický systém byl ovšem specifický svými jasně definovanými kritérii, která si sám vytyčil, takže jakákoliv podobnost s pozdějšími interpretacemi oboru teosofie je silně zavádějící.

Jistou „diskontinuitu“ v Solovjovově myšlení je možné vysledovat ve vztahu k jeho životním krizím, kterými si prošel a které byly pro něj výzvou k opuštění předchozího parciálního a 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.

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:

1. 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.

2. 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.

3. 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.

Vladimír Solovjov se stal důstojným předchůdcem a svými mystickými vizemi světa též prorokem atmosféry *Druhého vatikánského koncilu*. Jeho vliv nezůstal jen na straně katolické. 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 (1882-asi 1937), Nikolaj Berďajev (1874-1948), Nikolaj Losskij (1870-1965), Sergej Bulgakov (1871-1944), Alexandr Meň (1935-1990) nebo Olivier Clément (1921). Nápadnou podobnost jeho evolučních představ o kosmu v její kristologické dimenzi nalezneme též v myšlení katolického teologa Pierra Teilharda de Chardin (1881-1955), přestože ten Solovjovovy práce nejspíše přímo neznal.

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.

LITERATURA

- AMBROS, P. (ed.) *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*, Velehrad: Centrum Aletti, 2001.
- AMBROS, P. (ed.) *Od Sofie k New Age*, 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.
- 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 gumanitarnogo instituta, 2000.
- BOJKOV, V.; BULYČEV, J. (ed.), *Vladimir Solov'jev: Pro et Contra*, 2. svazek, Sankt–Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo 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*, Řím: Città Nuova, 1987.
- COURTEN, M. *History, Sophia and the Russian Nation*, Bern: Peter Lang AG, 2004.
- d'HERBIGNY, M. *Un Neumann russe, Vladimir Soloviev*, Paříž: [s. n.], 1911.
- 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.*, Řím: Città Nuova, 1974.
- HUČKO, L. *Antinomia e mediazione, Indagine sulla prospettiva cosmologica di alcuni pensatori russi tra Ottocento e Novecento*, Řím: PUL, 2000.
- JAKOVENKO, B. *Dějiny ruské filosofie*, Praha: Slovanský institut, 1939.
- JINDŘICH, K. V. S. *Solovjev, jeho působení a život*, Praha: [s. n.], 1920.
- JOHNSON, P. *Spor o Darwina*, Praha: Návrat domů, 1996.
- KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha: Oikúmené, 1997.
- KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy*, Praha: Oikúmené, 1999.
- KELLY, J. *Early Christian Doctrines*, London: Adam & Black, 1977.
- KOSTALEVSKY, M. *Dostojevsky and Soloviev*, Londýn: Yale University Press, 1997.
- 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 dvoch 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*, Řím: Studium, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Antikrist*, Olomouc: Votobia, 1995.
- NIKOL'SKIJ, A. *Russkij Origen XIX veka VI. 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. *Solovjevova nauka o Církví*, 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.
- SOLOV'JĚV, 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'Église 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 bohodivství*, Velehrad: Refugium, 2000.
- SOLOVJOV, V. *Duchovní základy života*, Velehrad: Refugium, 1996.
- SOLOVJOV, V. *Filosofické základy komplexního vědění*, Velehrad: Refugium, 2001.
- SOLOVJOV, V. *Kritika abstraktních principů*, Velehrad: Refugium, 2003.
- SOLOVJOV, V. *Krise západní filozofie*, Velehrad: Refugium, 2001.
- SOLOVJOV, V. *Legenda o Antikristu*, Velehrad: Refugium, 1996.
- SOLOVJOV, V. *Ospravedlnění dobra*, Velehrad: Refugium, 2002.
- SOLOVJOV, V. *Teoretická filozofie*, Velehrad: Refugium, 2006.
- SOLOVYOV, S. *Vladimir Solovyov: His live and Creative Evolution, Part 1*, Fairfax: Eastern Christian Publicationc, 2001.
- 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.

www.litera.ru:8080/stixiya/authors/solovev/skazochnym-chemto-poveyalo.html

www.zhurnal.ru/magister/library/philos/solovyov/solovv11.htm

www.vehi.net/index.html

ANOTACE

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.

His depth of intellect touched on many themes, which were later reflected in the Second Vatican Council.

Key words: The Divine Sophia, the theosophy system, truth, good, beauty, The Universal Church of Christ.