

Solovjovovská bádání v českém prostředí

Karel Sládek

Předložená studie představí základní práce v bádání o Vladimíru Solovjovovi, a to se specifickým důrazem na české prostředí, kam jeho myšlenky pozvolna pronikaly. V první kapitole bude stručně nastíněn životopis studovaného ruského génia, v dalších již bude zohledněn vliv Solovjovova myšlení v Čechách za dob Rakouska-Uherska, první republiky Československé, až po „renesanci“ Solovjovovských bádání po konci komunistického režimu.

1. STRUČNÉ SEZNÁMENÍ S OSOBNOSTÍ VLADIMÍRA SOLOVJOVA

Je téměř nadlidský úkol napsat na úvod alespoň stručný životopis Vladimíra Solovjova, jelikož před sebou máme natolik komplexní osobnost jedné epochy lidských dějin, že jakákoliv schematizující datace zákonitě oklestí rozsah jeho ducha. Přesto se v následujících řádcích pokusím představit jen základní životopisná fakta a jen vybraná díla pro ty čtenáře, kteří se s osobou Solovjova setkávají vůbec poprvé.¹

Vladimír Solovjov se narodil 16. ledna 1853 v Moskvě v rodině známého ruského historika Sergeje Solovjova, který se proslavil zejména knihou *Dějiny Ruska* o 29 dílech. Velmi dobrý vliv měl na dětství Solovjova jeho dědeček protojerej Michail Solovjov. Již v deseti letech měl Vladimír první mystické vidění, které se potom ještě několikrát opakovalo a které zároveň ovlivnilo celý jeho nábožensko-filosofický systém. Druhou velkou vizi měl v Londýně, kam odjel studovat středověkou filosofii, gnosi a kabbalu, indická a orientální náboženství. Zjevení Boží Sofia – Moudrost ho v ní vyslala do Egypta. Následné třetí zjevení, samozřejmě v Egyptě, zažil po té, co ho v poušti okradli beduíni a v noci za zvuku šakalů ležel na zemi. Nazíral náhle vesmír jako jeden živoucí celek. Sám tuto mystickou zkušenost popsal v básni *Tři setkání*.

Ve třinácti letech začala v Solovjovově životě náboženská krize, která vyústila v radikální rozchod s vírou otců. Všechny své ikony vyházel do zahrady. Stal se zaníceným obdivovatelem vývoje a evolucionismu Darwina. Filosoficko-náboženským hledáním se pak postupně navracel k Bohu.

Vystudoval Přírodovědeckou a Historicko-filologickou fakultu Moskevské Univerzity a jeden rok se věnoval Moskevské duchovní akademii v Trojicko-Sergijevské

¹ Pro bližší informace o životě a díle Vladimíra Solovjova viz např.: A. НИКОЛЬСКИЙ, *Русский Оружен XIX века* Вл. С. Соловьев, Sankt-Peterburg: Nauka, 2000; M. d'HERBIGNY, *Un Neumann russe, Vladimir Soloviev*, Paris, 1911; v anglickém překladu: *Vladimir Soloviev: A Russian Newman*, London: R. and T. Wasbourne, 1918; K. JINDRICH, *Vladimír Sergějevič Solovjev: Jeho život a působení*, Praha: Československá akciová tiskárna, mezi léty 1918–1922; J. ТРУБЕЦКОЙ, *Мирозерцание Вл. С. Соловьева*, 2 svazky, Moskva: Medium, 1913; S. SOLOVJOV, Владимир Соловьев: *Жизнь и творческая эволюция*, Moskva: Respublika, 1997; K. МОЦУЛЬСКИЙ, Владимир Соловьев: *Жизнь и учение*, Paris: YMCA Press, 1936; H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la croix: Les aspects esthétiques de la révélation*, sv. 1, *Apparition*, sv. 2, *Styles: De Jean de la Croix à Péguy*, Paris: [s. n.], 1968.

lavře. Magistra filosofie obhájil roku 1874 díky práci *Krise západní filosofie: Proti pozitivistům*. Důležitost tohoto díla spočívá v představení možnosti sjednocení racionálního Západu a mystického Východu, a to v nové theosofii jakožto syntéze vědy, filosofie a náboženství.

V roce 1880 Solovjov obdržel doktorát filosofie za hodnotnou práci *Kritika abstraktních principů*, která dále rozvíjí teze jeho magisterské práce. Solovjov se opět snažil připravit dobu na přijetí nových principů, které nahradí již existující.

V Petrohradu dostal možnost kurzů na Vyšší ženské škole, ze které vyšly knižně jeho přednášky *Čtení o boholidství*. Po tomto sebrání přednášek Solovjov vydal *Tři rozmluvy na památku Dostojevského* a velmi zdařilou knihu o křesťanské spiritualitě *Duchovní základy života*. Posledně jmenované dílo velmi precizním způsobem představuje duchovní rozměr křesťana v jeho kosmické dimenzi.

Po atentátu na cara Alexandra II. žádal Solovjov milost pro carovrahy, což ukončilo jeho profesorskou činnost na Vyšší ženské škole. Odsoudil samotný atentát, ale vystoupil i proti trestu smrti, který je dle jeho svědomí neslučitelný s křesťanskou vírou.

Hluboce zklamán ruskou společností požádal o odchod do výslužby, aby mohl v ústraní studovat problém církve a sjednocení církví. Na základě pozvání katolického biskupa Strossmayera odejel v létě roku 1886 do chorvatského Záhřebu, kde vydal *Historie a budoucnost teokracie*.

V Paříži roku 1889 vydal knihu *Rusko a universální Církev*. V této knize se Solovjov vyjadřuje ve prospěch katolické církve, protože založila všesvětovou nadstátní organizaci. Snažil se vytvořit platformu pro sjednocení katolické a pravoslavné církve, což je podle jeho názoru nezbytné pro evangelizaci světa.

Je stále velmi diskutovaný příklon Solovjova ke katolictví, které dříve považoval za církev „Antikristovy zrady“. Někteří katoličtí představitelé hodnotí jeho posun v myšlení a účast na uniatské liturgii jako odvrát od pravoslaví, což skálopevně vyvrací pravoslavní věřící, pro které nikdy pravoslavnou církev neopustil, jelikož před smrtí ho zaopatřoval pravoslavný kněz. Solovjov ale sám sebe považoval za universálního křesťana duchovní, neviditelné a nerozdělené Církve. Mystická jednota všesvětové Církve byla pro něho nerozdělena a nenarušena viditelným rozkolem. Vladimír Solovjov byl křesťanem, který plně dýchal oběma plícemi křesťanství: pravoslavnou i katolickou.

Po určitém čase u Solovjova zájem o církevní otázky ochladl a začal se zabývat filosofickou publicistikou. Vrátil se k tématům estetiky a erótu. Vydal pak knihu *Smysl lásky*, které předcházela díla *Krása v přírodě*, *Obecný smysl umění*.

V jistém pozitivním naladění, ve kterém Solovjov doufal, že historický proces povede k realizaci dobra ve formě vlády svobodné teokracie a rozšíření sociální spravedlnosti, píše velmi obsáhlé dílo *Ospravedlnění dobra*.

V roce 1894 se Solovjov začíná věnovat překladům Platóna do ruštiny a píše *Teoretickou filosofii*, kterou nikdy nedokončil. Dva roky před smrtí jel opět do Egypta, kde odolával ďábelským pokušením. Vyšla jeho kniha *Drama Platónova života*, ve které v krátkých formulacích zobrazuje velikost Sokrata, drama Platóna jako svědka Sokratovy smrti a zároveň nevyřešení problému absolutního dobra.

Poslední Solovjovova kniha *Tři rozhovory* o válce, pokroku a konci světových dějin se stala známou díky závěrečné *Krátké legendě o Antikristu*. Na své filosoficko-náboženské cestě dospěl k apokalyptice konečného boje Dobra se zlem na sklonku dějin.

Solovjov zemřel 31. července 1900 na statku knížete Trubeckého nedaleko Moskvy. Jeho poslední slova byla modlitba v hebrejštině za spásu židovského národa.

2. PRONIKÁNÍ MYŠLENÍ VLADIMÍRA SOLOVJOVA DO ČESKÉHO PROSTŘEDÍ ZA RAKOUSKA-UHERSKA

Vliv díla Vladimíra Solovjova pronikal na naše území téměř bezprostředně po jeho smrti, zejména pak díky osobě Karla Jindřicha, kterému se též bude věnovat následující kapitola.

2.1 První červánky Solovjovovských bádání

V roce 1905 přinesl shrnující informace o Solovjovovi *Ottův slovník naučný*,² který však chybně uvádí některá biografická data.

Heslovitý seznam vydaných příspěvků na téma Solovjov v českém písemnictví do roku 1913 přináší *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*. V části „Výklad Písma sv. Starého Zákona“ a „O Bohu“ připomíná články z *Časopisu katolického duchovenstva* jezuitu Špaldáka „O principech výkladu začátku Genese dle Vladimíra Solovjeva, Lenormanta aj.“ z roku 1907,³ a „Chamberlain a Solovjev o povaze židovského náboženství a pojmání Boha“.⁴ Ve filosofické části připomíná článek Vrzalův „Vladimír Sergějevič Solovjev (1853 až 1900)“ z časopisu *Hlídky* z roku 1900⁵ a od stejného autora z oddílu *Církevních dějin obecných* jeho „Vladimír Sergějevič Solovjev“, opět v časopise *Hlídky* z roku 1901.⁶ V oddílu asketika byl uveden překlad Solovjovova textu „O modlitbě“ v časopise *Museum* z roku 1905.⁷ Dále v rámci části *Církevní dějiny obecné* je uveden příspěvek Jindřichův „Vladimír Sergějevič Solovjev – katolík“ z *Hlídky* z let 1910–1911 a článek z časopisu *Museum* „Byl Vl. Solovjev katolíkem?“⁸ Připomenuty byly též recenze Solovjovových děl od Žídka, Žundálka.⁹ V dodatcích *Bibliografie* z roku 1918 byly doplněny články z časopisu *Museum* od autorů Skácela „Vladimir Solovjev: „Istoria i budoucnost teokratii““ z roku 1904 a Hnízdila „Vladimír S. Solovjev o pravé orthodoxii“ z let 1911–1912.¹⁰ A konečně možná nejstarší článek o Solovjovovi v českém písemnictví od anonym-

² *Ottův slovník naučný*, 23. díl, Praha: J. Otto, 1905, s. 659–660.

³ Srov. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*, 1. díl, Praha: Tiskem Cyrillo-Methodějské knihtiskárny V. Kotrby, 1912, s. 2.

⁴ Srov. tamtéž, s. 21.

⁵ Srov. tamtéž, s. 60.

⁶ Srov. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*, 3. díl, Praha: Tiskem Cyrillo-Methodějské knihtiskárny V. Kotrby, 1914, s. 1163.

⁷ Srov. *Bibliografie české katolické literatury*, 1. díl, s. 72.

⁸ Srov. *Bibliografie české katolické literatury*, 3. díl, s. 1045.

⁹ Srov. tamtéž, s. 1163.

¹⁰ Srov. *Bibliografie české katolické literatury*, 4. díl, Praha: Tiskem Cyrillo-Methodějské knihtiskárny V. Kotrby, 1918, s. 1896.

ního pisatele v časopisu *Hlídky* s názvem „Vztah mezi mravností a právem dle V. S. Solovjeva“ z roku 1896.¹¹

K již uvedeným článkům je třeba uvést zamyšlení filologa, publicisty a velkého znalce Máchova díla Zdziechowského s názvem „Vladimír Solovjev a slavjanofilstvo“ ze *Slovanského přehledu* roku 1901.¹² Přestože je autor velmi zaujat Solovjevem, jeho pojetí – zejména Solovjevův spor se slavjanofily – se vyznačuje protipravoslavným smýšlením pramenícím z historických předsudků polského (katolického) národa vůči náboženství Rusů, tedy tehdy zestátněnému pravoslaví. Zdziechowski se následně snaží reflektovat Solovjevovu polskou otázku, a to správně nikoli jako primární otázku nezávislosti, ale jako otázku náboženskou. Solovjevovu Universální církev Krista však plně spojuje s římskokatolickou církví. V témže čísle vyšly překlady tří Solovjevových básní: *Ó nač tu slov?*, *Ne z vůle osudu...*, *Ex oriente lux*.

2.2 Solovjev a Karel Jindřich

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

Karel Jindřich již v roce 1910 – tedy v roce 10. výročí Solovjevova úmrtí – napsal článek do časopisu *Hlídky* s názvem „Vladimír Sergějevič Solovjev – katolík“. Již z prvních řádků je cítit veliká sympatie autorova k osobě Vladimíra Solovjeva. Přes pozitivní přínos připomínky Solovjevova úmrtí pro české prostředí vyniká článek jistým druhem spontánního nadšení pro katolickou otázku na Rusi a částečně i zkrácením, které vychází z autorova emočního vztahu k Solovjevovi. Jindřich si Solovjeva vysnil jako člověka zbožného, studujícího duchovní akademii, intelektuálně mimořádně obdařeného a s mnišským stylem života, který rozpoznal omyl ruské pravoslavné církve a poznáním pravé role papežství přestoupil k uniátům.¹³

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

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

Jezuita František Žák viděl Solovjeva optikou jeho pozitivního postoje ke katolic-tví, respektive ve vizi osoby Solovjeva jakožto příkladu pro návrat ostatních nekato-lických slovanských křesťanů do lůna jediné pravé katolické církve. O Solovjevově katolictví nijak nepochyboval.

Že se stal katolíkem a velikým bojovníkem za sjednocení Slovanů s katol. církví, podává o tom nový důkaz. Duševní a mravní velikost, která v tomto rysu povahy Solovjevovy spočívá, dovede plně oceniti jen ten, kdo zná ruské poměry, a to poměry z konce minulého století, kdy slavjano-filský proud zachvátil mysl statisíců.¹⁴

¹¹ Srov. tamtéž, s. 1919.

¹² Srov. M. ZDZIECHOWSKI, „Vladimír Solovjev a slavjanofilstvo,“ *Slovanský přehled* 3 (1901): 303–310.

¹³ Srov. K. JINDŘICH, „Vladimír Sergějevič Solovjev – katolík,“ *Hlídky* 27 (1910): 802–806.

¹⁴ F. ŽÁK, „Úvodem,“ in JINDŘICH, *Vladimír Sergějevič Solovjev: Jeho život a působení*, s. 11.

Jako důkaz Solovjovova katolictví byla uváděna jeho účast na uniatské liturgii a přijetí svátosti eucharistie při této tajné bohoslužbě 18. února 1898.¹⁵

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

Monografie je rozvržena do 4 kapitol a sleduje duchovní a intelektuální cestu Solovjova k pravdě. Celistvou pravdu však Jindřich nepředstavuje v širokém záběru Solovjovova theosofického systému, ale je zde chápána ve smyslu obhajoby pravdivosti katolických dogmat a jejich přijetí Solovjovem. Příkladná apologetika proti pravoslaví je zde představena na základě sporu Solovjova se slavjanofily Aksákovem,¹⁶ dále Strachovem a Danilevským.¹⁷

V díle zcela chybí Solovjovova kosmologie a sofiologie. Přesto lze oprávněně uznat Jindřichovu upřímnou snahu předat vše, co pochopil o Solovjovovi, a poukázat na velmi přátelský vztah k tomuto ruskému mysliteli.

3. SOLOVJOVSKÁ REFLEXE PRVOREPUBLIKOVÉHO ČESKOSLOVENSKA

Do českého prostředí první republiky pronikaly Solovjovovy myšlenky nejen díky přítomnosti ruského exilu a vlivu filosofů, jako byli např. Nikolaj Losskij¹⁸ či Boris Jakovenko,¹⁹ ale již dříve prostřednictvím obrody teologické reflexe nad rolí českého uniatství, mnohých článků v bohosloveckých a slovanských časopisech, díky osobnostem jako Chalupný, Klíma, Krejčí, Masaryk či Pořízka.

3.1 Solovjov v českém časopisectví do roku 1948

V roce 1926 ve *Slovanském přehledu* vyšel zřejmě neobjektivnější a nejvyrovnanější článek o Vladimíru Solovjovovi z pera překladatelky Anny Teskové. Ve studii s názvem „Vladimír Solovjev v české literatuře“ precizně představuje díla v češtině, přičemž na ně hledí s jemně kritickým odstupem, zejména ke snahám „pokatolitiť“ Solovjova. Jeho osobu vnímá v rámci jeho vlastního universálního pojetí „vesmírného křesťana“.²⁰

Časopis *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie* otiskl roku 1937 velmi zdařilou studii redemptoristy Durkaně „Proč přece Solovjev (1853–1900)“. Autor příspěvku podtrhuje důležitou inspiraci pro cestu k jednotě mezi církvemi, která je důležitá i pro nové uchopení role uniatů na ekumenické cestě. Solovjova sice pokládá za unionistu (ale unionistu ve smyslu ekumenismu) a Solovjovovy snahy po jednotě mezi křesťany vyzdvihuje nad jeho filosofický a mystický odkaz. Více než

¹⁵ Srov. JINDŘICH, Vladimír *Sergějevič Solovjev*, s. 274.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 113–117.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 198–202.

¹⁸ K filosofickému působení Nikolaje Losského v Československu: K. SLÁDEK, „N. O. Losskij a Československo,“ in *Studia theologica* 8, č. 1 [23] (2006): 45–61.

¹⁹ Srov. B. JAKOVENKO, *Dějiny ruské filosofie*, Praha: Slovanský institut, 1939.

²⁰ Srov. A. TESKOVÁ, „Vladimír Solovjev v české literatuře,“ *Slovanský přehled* 18 (1926): 501–509.

předcházející úvahy o Solovjovově ekleziologii pochopil do hloubky jeho způsob hledání jednoty, který upřednostňoval, co spojuje, před tím, co rozděluje.

Solovjov přinesl nový vítr do plachet dialogu mezi křesťany a změnil paradigma pojetí vztahů mezi katolíky a pravoslavnými. Když pomineme fakt, že některé údaje – jako například odchod Solovjova z akademické dráhy – nejsou v článku Durkaně náležitě osvětleny a dávají zkreslený dojem (Solovjov odešel nikoliv kvůli hlásání uniatství, jak by se zdálo z textu, ale kvůli akademickým intrikám a jeho výstupu proti trestu smrti), studie je vyváženější, není tolik apologetická proti pravoslaví a oceňuje snahu po vzájemném porozumění obou stran křesťanství.

Solovjov se tak podle Durkaně stal jedním z duchovních otců velehradských sjezdů unionistů.²¹ Síla Solovjovových myšlenek na konci 30. let v Československu proměňovala teologické pojetí katolické ekleziologie, která se stávala otevřenější k dialogu než před několika desítkami let.

Ve stejném roce napsal Durkaň příspěvek i do časopisu slovanských bohoslovců *Museum* s názvem „Tajemství Solovjevovy velikosti“, kde shrnuje Solovjovovo filosofické úsilí a snahu přijmout vše dobré u různých filosofických směrů. Uznává, že mnohé dílčí pravdy Solovjov překonal svým universálním přístupem, a pokusil se v článku poodhalit pravdu jeho gnoseologie.²²

V tomtéž časopise z roku 1945 vyšel článek Krátkého s názvem „Červánky synthese“ oceňující Solovjovovu syntézu vědy, filosofie a teologie, v níž Krátký viděl příchod nového celistvého poznání pro dějiny lidstva.²³

Další solovjovovskou studií v olomouckém časopise *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie* je článek profesora Papežského institutu východních studií a jezuitu Olšra s názvem „Ze života Vladimíra Sergejeviče Solovjeva“. Text přináší mnoho zajímavostí ze soukromého života Solovjova, o jeho štědrosti a dobročinnosti. Avšak již druhá část článku je jakoby plně v intencích tehdejšího poslání římského institutu, kde působil, tedy v úsilí o konverzi pravoslavných ke katolictví. Solovjova chápe jako model konverze od pravoslaví ke katolictví jakožto jediné možné cesty k jednotě křesťanů.²⁴ Poznamenejme, že dnes je již *Papežský institut východních studií* zaměřený ekumenicky, propaguje dialog a jednotu v duchovním setkávání odlišných tradic.

Za zmínku stojí článek Mastylaka „Vladimír Solovjev“ z časopisu *Jitro*, který syntetickým způsobem představuje osobnost a dílo Solovjova, přičemž v závěru nepochybuje o Solovjovově konverzi ke katolictví.²⁵

Po druhé světové válce vyšel dne 24. dubna 1946 časopis *Vyšehrad*, který celé číslo zasvětil překladům úryvků ze Solovjovových děl a několika velmi podnětným úvahám o jeho odkazu. Číslo se otevírá překladem ze Solovjovova díla *Z Nedělních a velikonočních listů* úvahou o vzkříšení Krista, což je téma, ke kterému se číslo ještě navrácí v překladu listu, který Solovjov psal šest dní (28. července až 2. srpna)

²¹ Srov. J. DURKAŇ, „Proč přece Solovjev (1853–1900),“ *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie* 28, č. 2 (1937): 33–42.

²² Srov. J. DURKAŇ, „Tajemství Solovjevovy velikosti,“ *Museum* 68 (1937): 43–50.

²³ Srov. S. KRÁTKÝ, „Červánky synthese,“ *Museum* 78 (1945): 50–53.

²⁴ J. OLŠR, „Ze života Vladimíra Sergejeviče Solovjeva,“ *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie* 28, č. 2 (1937): 99–104 a 148–150.

²⁵ Srov. F. MASTYLAK, „Vladimír Solovjev,“ *Jitro*, 5, č. 8 (1933–34): 241–243.

a který adresoval Tolstému, aby v něm podnítl dialog nad touto bazální skutečností křesťanské víry.²⁶

Z dalších překladů jsou vybrány tyto úryvky: *O poctivé nevěře, Nadělověk, Východní otázka (Z Nedělních a velikonočních listů), Smysl vesmíru a Ježíš Kristus, O Církvi, O křesťanském státě a společnosti (Duchovní základy života), Skála Církve, Pravé pravoslavní ruského lidu a nepravé pravoslavní protikatolických bohoslovců (Rusko a Universální Církev); z básní: Poblíž Troady, Příteli můj, Znamení, Ex Oriente Lux, Oko věčnosti, Sajma v zimě, Noc na Boží narození, Ó země vládkyně!; z listů Solovjova: Aksakovovi, Strossmayerovi, Tavernierovi.*

Již názvy kapitol naznačují širokou paletu rozebíraných témat, která jsou doplněna úvahami autorů, které Solovjov inspiroval a podnítl k hlubší reflexi nad realitou. Redemptorista Ivan Mastylak, který byl mimochodem v 50. letech 20. století odsouzený za svoji víru na doživotí, sleduje význam Solovjova²⁷ a oceňuje jeho vizi *kosmického křesťana*, některé básně jakožto perly sofiánské mystiky, velikost Solovjovova filosofického systému a pojetí všeobecné Církve. Ivan Izbavlenický krátce komentuje list Solovjova Tolstému a shrnuje složitost vztahů a rozličnost vnímání křesťanství těchto dvou bojovníků za Boží Království na Rusi.²⁸ Romin-Petrov sleduje cestu Solovjova ke katolické církvi, kdy se opírá o důkazy Solovjovovy katolické periody jeho života, které vztahuje na jeho přestup k uniatství.²⁹ Církevní tematiky se dotýká i Antonín Salajka a sleduje prvotní Solovjovův zápal pro pravoslaví, vtělení Syna Božího a organickou vizi boholidské podstaty Církve, aby se jeho negativní postoj proměnil v ekumenický a katolický.³⁰ Josef Vašice se zabývá životem a dílem Čaadajeva, kterého považuje za Solovjovova předchůdce.³¹ Josef Myslivec poukazuje na Solovjovovu kritiku Moskvy jakožto Třetího Říma.³² Ivan Marianov sleduje národnostní otázku u Solovjova.³³ František Jemelka publikoval dva příspěvky o Solovjovově pojetí „Bohočelověčestva“ a kořenech řeckého rozkolu.³⁴ Zdařilá studie o intelektuálních proudech na Rusi období Solovjovova zrání je z pera Nikolaje Berďajeva.³⁵ Alexander Heidler si všímal fenoménu scholastického bohosloví a před uvedenými překlady Solovjovových básní svou úvahu o Solovjovovi jako o filosofovi a básníku rozepsal Miloš Matula, který v jeho básnické tvorbě oceňoval důraz na filosofický smysl veršů. Matula objektivně uznával, že Solovjov nedosahoval ruských básnických velikánů, jako byl Puškin, ale nalézal u něho filosofického ducha, ve kterém myšlenka „nezůstává v přízemní oblasti pouhé rozumové spekulace, nýbrž se povznáší do volných výšin letem básnického ducha nadšení.“³⁶ Martin Antoň zase vyzdvíhoval Solovjovovo vřazení antropologie do křesťanské kosmogonie.³⁷

²⁶ Srov. *Vyšehrad* 1, č. 25–27 (1946): 1–2 a 11–14.

²⁷ Tamtéž, s. 4–7.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 11–12.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 20–23.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 26–28.

³¹ Srov. tamtéž, s. 28–31.

³² Srov. tamtéž, s. 34–36.

³³ Srov. tamtéž, s. 36–39.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 40–42 a 52–53.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 44–46.

³⁶ Tamtéž, s. 49.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 55–58.

Pro Solovjovovské badatele bude neocenitelným přínosem závěr studie *Vyšehradu*, kde je velmi pečlivě představen životopis Solovjovův v datech, výbor ze solovjovovské bibliografie, jakož i velmi precizní chronologické shrnutí všech dostupných článků o Solovjovovi v českém písemnictví – z pečlivé ruky Anny Teskové.³⁸

3.2 Solovjov v pohledu přátel Otokara Březiny

Ke studiu Solovjova podněcoval v prvorepublikovém Československu též Otokar Březina, který měl u sebe doma Solovjovovy sebrané spisy. Na jeho popud tak reflektovali Solovjova též intelektuálové pozitivisticky a existencialisticky ladění – jako právník Chalupný nebo nonkonformní filosof Klíma. Solovjovovy myšlenky tak vstupovaly do duchovně a intelektuálně odlišného prostředí, ve kterém v mnohém dokázaly inspirovat, ale zároveň byly vystaveny kritice kvůli odlišnému pojetí filosofie života, zejména ve vztahu k historicky pojaté církvi. Zda bylo záměrem Otokara Březiny otevřít myšlení jeho přátel prorockému hlasu Solovjova, zejména pozitivně a mysticky vnímanému křesťanství, je otázkou otevřenou. Solovjovovy intuice u zmíněných myslitelů narážely na vybudované předsudky či odlišné filosofické paradigma doby, ve které tito autoři tvořili a které se snažili rozvíjet. Pozitivní aspekt jejich kritiky lze pojmout v poodstoupení od Solovjovova textu a přijmout též kritický nadhled. Přesto se ani na jejich kritiku nelze dívat nekriticky.

Průkopník české sociologie, kriticismu a positivismu Chalupný vydal krátkou brožuru s názvem *Právní filosofie V. S. Solovjova*,³⁹ která nemá uveden rok vydání, ale zřejmě byla vytištěna mezi léty 1917–1922.⁴⁰ Záměrem jeho reflexe nad Solovjovem bylo hledání právní specificky české filosofie, a to bylo po vzniku republiky velmi aktuální téma. Solovjov se tak stal průpravou pro ryze české právní myšlení, které chtěl Chalupný očistit od německých idejí. Jako základem se mu stala kritická reflexe Solovjovových úvah díla *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*.

Chalupný oceňuje Solovjovovu intuici o vztahu práva a mravnosti, tedy vnější právní objektivizace a mravní niternosti, nicméně – dle jeho názoru – „nedošel dále nežli k těmto geniálním postřehům, a jakkoliv i po jiných stránkách tu a tam bystře odhadoval některé problémy právní, přece nevypracoval soustavné právní filosofie, která by stála na tomto stupni pravdivosti.“⁴¹ Pozitivní právo Solovjov neuznává, tedy pokud nespadá pod mravní ideál.

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

V závěru však Chalupný oceňuje přínos Solovjova pro jeho vlastní poznání a inspiruje se jeho výrazovými prostředky (opět v trochu nacionalistické opozici slovanského ke všemu německému, což bylo v akademickém klimatu republiky, která se oprostovala z geopolitického vlivu Rakouska-Uherska, poměrně běžným

³⁸ Srov. tamtéž, s. 58–62.

³⁹ E. CHALUPNÝ, *Právní filosofie V. S. Solovjova*, Vysoké Mýto: Knihtiskárna V. Klofáč a Boček, [rok neuveden].

⁴⁰ Srov. *Vyšehrad* 1, č. 25–27 (1946): 61.

⁴¹ CHALUPNÝ, *Právní filosofie V. S. Solovjova*, s. 19–20.

jevem). Chalupný oceňuje především lingvistický přínos Solovjovovy tvorby, nikoli jeho nábožensko-filosofickou pozici.

Kromě těchto vynikajících vlastností obsahové výklady Solovjovovy, mají i negativní přednost, že (až na výjimku kantovské dialektiky) jsou prosty vyumělkovaného formulářství německého; a pozitivní jejich přednost, slovanská přednost, slovanská přímota a prostota, umějící sáhnout s bezpečným instinktem na kořeny problémů, jest u Solovjeva vyvinuta měrou přímo skvělou.⁴²

Že byl Solovjov dobrým slovanským znalcem Kanta a v mnohém ho překonal – jak uznává Chalupný – je všeobecně známé, ale že byl také jedním z největších slovanských obdivovatelů Krista a Universální Církve, Chalupnému taktéž nemělo ujít. Solovjovův církevní postoj byl prostě nepřijatelný v napjaté atmosféře protikatolického kulturního boje nastartovaného se vznikem první republiky.

Druhý z Březinových přátel, „český prvorepublikový Nietzsche“, Ladislav Klíma, si obdobně jako Chalupný dělal podrobné výpisky k Solovjovovu dílu *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*, které souborně vyšly až po sametové revoluci v díle *O Solovjevově etice*.⁴³ Klíma nejprve seznamuje s obsahem Solovjovova díla, aby se následně pustil do hlubší charakteristiky Solovjovovy soustavy, zařazení jeho filosofie do širšího kontextu dějin filosofie, nevynechává formální kritiku a silnou skepsi při čtení Solovjova. V některých pasážích textu jakoby upadá do nezměrného obdivu k Solovjovovi, kdy ho přirovnává k velikanům jako Pascal či Abelárd. Solovjova charakterizoval slovy:

Byl myslitel, básník, publicista, propagátor, řečník; i muž činu; cestovatel; člověk světa a přece zároveň poloeremita, asketa a co vše ještě! Nanejvýš neklidný, ale ne nestálý, Sangvinistický melancholik. Přísný a povolný, ve vysokém stupni obé. Nanejvýš dobrosrdečný a přece ve své sarkačnosti a přísnosti až zlomyslný. Výstředný a přece solidní v celém vedení svého života. Rozumný ve všech a střídavý, a přece spiritista, vizionář; halucinace jeho spadají ovšem více na vrub jeho choroby a slabého těla, než vůbec abnormního nervového systému, jaký měli všichni typičtí vizionáři, např. „jasnovídkyně z Prevorstu“. V jeho krásné tváři, vedle zmíněné převládající rationality, reflexe, jeví se svěží citový život a značná energie, – jistá šťavnatost, která duchům spekulativním často schází, ale chybí téměř jistá od světa odvrácená somnambulnost, vlastní čirým mystikům i mnohým básníkům.⁴⁴

Celým dílem se ale jako červená nit line radikální kritika Solovjovova církevnictví, přijetí dogmat, jeho přemrštěná racionalita, podle Klímy dosti nízký „poetický vzlet“, neharmonické až patologické spojení mystiky a rationality, aby v závěru druhé kapitoly ve své poznámce konstatoval, že Solovjovova nauka by sehrála nějakou vážnější roli jen v tom případě, pokud by se navrátily časy „středověkého scholastismu a ještě horších proudů, kdy filosofie byla nejhorší otrokyní církve.“⁴⁵ Tento závěr však Klíma nepředpokládá.

Při četbě Klímovy kritiky čtenář dojde k přesvědčení, že se autor výpisků pokusil vyjádřit pouze své subjektivní pocity z jednotlivých vět, kritizovat a nepřijmout jakýkoliv Solovjovův systém a kategorizaci myšlení, a tím se odsoudil k pouhému

⁴² Tamtéž, s. 20.

⁴³ L. KLÍMA, *O Solovjevově etice*, Praha: Lege Artis, 1995.

⁴⁴ Tamtéž, s. 79–80.

⁴⁵ Tamtéž, s. 86.

(přestože místy inspirativnímu) psychologizování nad svými dojmy, které si mnohdy intelektuálně protřečí. Nejednou používá vlastní racionalitu a kategorizaci poznání, které u druhých kritizuje. Kritizuje též Solovjovovo spojení *dobra se jsoucnem* jakožto ukvapený antropomorfismus. Bůh je pro Klímu náhle vše jiné, nepoznatelné, aby na konci studie bylo Absolutno panteisticky všudypřítomné.⁴⁶ Princip sporu je pro něho nepřijatelný, jelikož logické soudy jsou pro něho relativní, proto jeho skeptické kritice nic nebrání v tom, aby psal, co ho právě napadne, bez hledání logické stavby v aristotelském slova smyslu.

3.3 Solovjov a František Krejčí

Na počátku třicátých let 20. století vyšla kniha Františka Krejčího *Filosofie posledních let před válkou*,⁴⁷ která popisuje předválečnou etapu dějin filosofie. V páté kapitole nazvané *Intuitionní realism* věnuje téměř 13 stran Solovjovovi. Paradoxně porovnává Vladimíra Solovjova s Lvem Tolstým, přičemž ukazuje na jejich styčné body v myšlení. Přestože Solovjov v závěru své tvorby velmi polemizoval s Tolstým, Krejčí vidí v jejich odlišnostech společné poslání pro ruský národ.⁴⁸ Z jeho výkladu obou myslitelů je zřejmé, že spíše do jejich myšlenkových idejí projektoval vlastní nedořešený světonázor. Jako stoupenec pozitivismu, empirické filosofie, nepoznatelnosti a nepotřebnosti transcendentna se se svým monismem dostal až k panteistickým důsledkům. Solovjova i Tolstého mylně pokládá za přívržence panteisticky interpretovaného křesťanství.⁴⁹ Obdobně u výkladu Solovjovovy kosmologie plně opominul prostřednickou roli Boží Sofie – Moudrosti, z čehož opět chybně vyvodil Solovjovův pantheismus.⁵⁰ Náboženství u Solovjova taktéž chápe nadřazeně filosofii a vědě, což plně neodpovídá Solovjovově snaze po vytyčení universálního *theosofického oboru*, který by všechny tři disciplíny v dialogu zahrnul.⁵¹

Přesto i na tohoto myslitele měl Solovjov důležitý vliv. Nenábožensky až protinábožensky orientovaný Krejčí díky studiu Solovjova objevil kosmický rozměr křesťanství a vesmírné důsledky vykupitelského činu Ježíše Krista, když píše:

Vtělení božského Logosu v osobě Ježíše Krista je objevení nového duchovního člověka, druhého Adama, který není jen tato individuální bytost, nýbrž spolu i universální, všechno znovuzrozené duchovní lidstvo objímající. Ve sféře věčného božského jsoucna je Kristus věčně duchovní centrum vesmírového organismu.⁵²

Krejčí kupodivu bez větší kritiky představuje Solovjovovo pojetí Universální Církve jakožto tvořícího se „bohočlověčství“, které má třemi způsoby uskutečnit nastoupení Božího království: 1. pravou vírou v Boha; 2. spravedlivým vztahem ke všem lidem; 3. cíli přiměřené moci nad hmotnou přirozeností.⁵³ A na závěr svého pojednání shrnuje pojmy *pravdy, dobra a krásy*, které Solovjov čerpá opět z ideje Boha.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 93 a 128.

⁴⁷ F. KREJČI, *Filosofie posledních let před válkou*, Praha: Jan Laichter, 1930.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 225.

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 226.

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 229.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 231.

⁵² Tamtéž, s. 233.

⁵³ Tamtéž, s. 235.

3.4 Solovjov a Tomáš Masaryk

Při reflexi nad Solovjovem v českém prostředí nelze opomenout Tomáše G. Masaryka, který ve svém druhém díle spisu *Rusko a Evropa* věnuje celou 18. kapitolu Solovjovovi a nazývá ji příznačně „Vladimir Solovjov – náboženství jako mystika“.⁵⁴ Ihned v úvodu seznamuje velmi čtivě se životem a dílem Solovjova, aby se následně zaměřil na jeho dílo, které shrnuje s precizností a umem sobě vlastním. A samozřejmě začal u jeho etiky, kdy seznamuje s obsahem Solovjovova díla *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*.

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

Je pochopitelné, že židovskou otázku u Solovjova Masaryk vnímal velmi citlivě a s hlubokým pochopením, protože od dob hilsneriády hrála v jeho životě rozhodující roli. Ruský messianismus u Solovjova Masaryk analyzuje správně, když nevyzdvihuje nacionální prvek, ale prvek náboženský a církevní.

Masaryk velmi kritizuje Solovjovovo pojetí individualismu a subjektivismu, které zahrnul do kategorie egoismu.⁵⁵ Je mu cizí vnímání lidstva jako celku a živého organismu, jelikož svoji filosofii staví právě na individualitě. Zde je však nutné rozlišit mezi *individualismem* jakožto egoistickým sebeprosazováním a *individualitou* jakožto jedincem realizujícím se ve prospěch celku a dobra.

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

Je arci základní chybou Solovjovovou, že církevní nauku přijímá jako naprostou pravdu, a z toho vycházejí, opravdu celé dějiny; nikoli Ježíš a jeho nauka, nýbrž nauka církevní, církevní dogmata jsou pro Solovjova rozhodující.⁵⁶

⁵⁴ T. MASARYK, *Rusko a Evropa*, sv. 2, Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996, s. 193–233.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 198–199.

⁵⁶ T. MASARYK, *Rusko a Evropa*, sv. 2, s. 203.

Není možné konstatovat, že by tak poctivému mysliteli, jako byl Masaryk, unikla celá šíře meditací o poslání Ježíše Krista a jeho nauky nacházející se snad v každém Solovjovově díle. Masaryk chtěl slyšet jenom „Ježíš ano, církev ne,“ proto mu bylo jakékoliv objektivní propojení poslání Ježíše s existencí historické církve proti srsti. Masarykovi s jeho odstupem a mnohdy i odporem k církevní hierarchii, kterou spojoval s Habsburky, s jeho ideovým bojem teokracie s demokracií, nemohly myšlenky Solovjova nijak imponovat. Taktéž se mu nemohla zamlouvat Solovjovova analýza západní Evropy, která ve své revolučnosti, demokratizaci a sekularizaci dosahovala úpadku. Od Dostojevského pak Solovjov přejímal tezi o ateismu jakožto vraždy a následné sebevraždy.

Přínosně Masaryk hodnotil Solovjovovo zamyšlení nad básnickou tvorbou Puškinovou s jeho organičností a nepromyšleností, Lermontova jakožto básníka reflexe s tendencemi k nietzschovcství – psychopatické ideji nadčlověka, a do třetice básníky harmonického myšlení Ťutčeva a Alexeje Tolstého.⁵⁷

Závěr Masarykovy úvahy o Solovjovi patřil poslední etapě jeho tvorby – apokalyptice *Třech rozhovorů*. Masaryk na toto dílo hleděl s téměř vyhraněnou až předpojatou kritikou, nerozumí mu nebo nechce rozumět. Proto pronesl zdrcující odmítnutí jeho vize Antikrista, ve kterém se – podle Masaryka – kromě Dostojevského Velkého Inkvizitora či Nietzscheho nadčlověka zrcadlí i myšlenkový svět Tolstého, který se tím Masaryk snažil obhájit.⁵⁸ Je pravděpodobné, že Masaryk se asi nejvíce ztotožňoval s postavou Tolstého, s jeho pohledem na křesťanství.

Zakončení Masarykova textu nemohlo být jiné, než filosofické srovnání Solovjova s Kantem. Masaryk se svým intelektuálním působením snažil celý život vytvořit syntézu západního a východního myšlení, pro něho syntézu Kanta a Dostojevského. V myšlence syntézy si je se Solovjovem velmi blízký, jenomže ji nechápe na rovině církevní, ale pozitivně filosofické, a to s velmi obezřetně vnímanou křesťanskou spiritualitou. Jestliže Solovjovovo úsilí je předzvěstí mystické Universální Církve, která do sebe zahrne křesťanské konfese, stát i hospodářství, pak Masarykovým cílem byl demokratický stát přijímající etické principy křesťanství, ale bez většího politického a mocenského vlivu církevní hierarchie. Oba myslitelé si tak nemohli rozumět, jelikož každý z nich měl před očima odlišný ideál společnosti.

3.5 Solovjov a Vincenc Pořízka

V roce 1935 vydal přední československý indolog a katolický kněz Vincenc Pořízka knihu *Sojovjev a Církev: Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa*,⁵⁹ ve které kromě nauky o církvi představil též Solovjovovu kosmogonii a antropologii. V první části představuje církev ve světle vtělení Boží Sofie, rozvádí vztahy mezi Logos, Sofií a duší světa, roli člověka a Krista, aby shrnul vývoj církve jakožto „theose“ lidstva.⁶⁰ Druhá část již poukazuje na aplikaci trinitárního principu v církvi, fáze kosmogonického a historického procesu, trojici časů, trojici mocí sociálních a Trojici Božskou, moc

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 222–224.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 225–227.

⁵⁹ V. POŘÍZKA, *Solovjev a Církev: Úvod do ekleziologie prvního ruského filosofa*, Olomouc: [s. n.], 1935.

⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 1–25.

kněžskou, královskou a prorockou. Tuto kapitolu pak Pořízka zakončuje Solovjovovou naukou o principu trinitárním v soustavě svátostí.⁶¹ Předposlední kapitolu již věnuje otázce theokracie jako historické instituce, která se, od Prvního Adama, po praotce, Druhého Adama – Krista, theokracii všesvětovou skrze přenesení moci Krista na apoštoly a zejména na Petrův primát, rozdělila v rozštěpení křesťanského světa v dějinách, aby představil Solovjovovy podmínky pro sjednocení křesťanstva.⁶² Velmi podnětná je závěrečná část, kdy Pořízka hledí na Solovjovovu nauku okem velmi kritickým, jelikož ho podrobuje srovnání s naukou katolickou.

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

Pořízka tak s pečlivostí jemu vlastní vypichuje všechny možné kontrasty v Solovjovově nauce ve srovnání s klasickou katolickou teologií první poloviny 20. století. Ze všech představených aspektů uveďme alespoň: Solovjovova nemožnost dokázat Boha s nutností víry a katolická teologie Boží dokazatelnosti; Solovjovova možnost přirozeného zjevení a spojení s Bohem skrze přírodu proti katolickému poznání Boha přirozeným rozumem; církev u Solovjova jakožto duchovní vtělení Sofie a v katolické teologii jako instituce vytvořená podle vzoru Božího Slova; Solovjovova neviditelná a nerozdělená Církev jako Tělo Krista proti katolickému zahrnutí role jurisdikce do procesu sjednocení církví apod.⁶³

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

4. RENESANCE SOLOVJOVOVSKÝCH BĚDÁNÍ PO SAMETOVÉ REVOLUCI

Po sametové revoluci vyšel v České republice zdařilý překlad Solovjovova posledního díla pod názvem *Tři rozhovory*⁶⁴ s edičními poznámkami a doslovem Františky Sokolové. Nakladatelství Votobia vydalo výběr ze Solovjovova díla pod souhrnným názvem *Idea nadčlověka*.⁶⁵ Stručné uvedení do studia Solovjova od Micheliny Tenace vyšlo u nakladatelství Refugium,⁶⁶ které nadále vydává souborné dílo Solovjova⁶⁷ s recenzemi a předmluvami Pavla Ambrose a Michala Altrichtra, ovšem kvalita překladů je u odborné veřejnosti nahlížena velmi sporně.

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 26–44.

⁶² Srov. tamtéž, s. 45–72.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 73–108.

⁶⁴ V. SOLOVJEV, *Tři rozhovory*, Praha: Zvon, 1997.

⁶⁵ V. SOLOVJOV, *Idea nadčlověka*, Olomouc: Votobia, 1997.

⁶⁶ M. TENACE, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*; vydáno společně s: V. SOLOVJOV, *Krása v přírodě, Obecný smysl umění, Smysl lásky*, Velehrad: Refugium, 2000.

V rámci *Studijních textů Centra Aletti* vyšel v roce 2001 sborník příspěvků s názvem *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*⁶⁸ (s příspěvky těchto autorů: Ambros, Gorka, Grib, Komorovský, Lebreque, Novotný, Petshuk, Pugačev, Sutton, Tenace, Žust). Inspirativní články sborníku podtrhují ekumenickou ekleziologii Solovjovova díla, jeho etické, politické a sociologické vize, jeho vliv na myšlení Pavla Florenského či porovnání s Teilhardem de Chardinem. Všimněme si článků dvou českých autorů uvedeného sborníku: Pavla Ambrose a Jiřího Novotného.

Pavel Ambros v článku „Dnešní cesty k Vladimíru Solovjovovi“⁶⁹ precizně představuje osobnost a dílo Vladimíra Solovjova, kde kromě bibliografických faktů včleňuje Solovjova do myšlenkových proudů jeho doby, zejména krize identity ruského národa plynoucí z krize praktického křesťanského života. A podtrhuje: „Poselstvím jeho díla dnešku je právě tato jednota dějinného a současného: Velká důvěra v možnost jednoty myšlení a víry napříč dějinami.“⁷⁰

Zmíněný autor dále napsal předmluvy k českému vydání Solovjovových děl *Duchovní základy života*, *Čtení o boholidství*, *Vybrané stati I*. Ve všech předmluvách představuje osobnost a dílo Solovjova se specifickým důrazem na tematiku právě vydaného díla. V předmluvě k posledně jmenovanému s názvem „Demonstratio religiosa a demonstratio christiana Vladimíra Solovjova“⁷¹ zařazuje dílo do kontextu historického vývoje vztahu křesťanství k mimokřesťanským náboženstvím, rozvoje religionistiky a teologie náboženství. V závěru vyzdvihuje promyšlenou roli mimokřesťanských náboženství očima Solovjova. Pavel Ambros píše:

Pro Solovjova existuje typicky dvojí, vzájemně konvergující přístup: zatímco v jedné rovině svého studia podrobuje fenomén náboženství kritickému (historicky zaměřenému) pozorování a podrobnému antropologicko-kulturnímu zhodnocení (demonstratio religiosa), v druhé rovině zkoumá totéž s kritérii, kterými se hlásí k teologickému uvažování. Přijímá pro svou pronikavou analýzu jako klíčový nárok křesťanského zjevení, který formuluje jeho křesťanské pojetí náboženství (demonstratio christiana).

A v otázce spásy v mimokřesťanských náboženstvích u Solovjova Ambros dodává:

Solovjov je přesvědčen, že je možné určit specifičnost a finální platnost křesťanství vůči jiným náboženstvím nebo objasnit stav spásy, a že mimokřesťanská náboženství mají jistou dějinně spásnou roli.⁷²

⁶⁷ V nakladatelství Refugium (Velehrad) zatím vyšly následující překlady Solovjovových děl: *Duchovní základy života* (1996); *Legenda o Antikristu* (1996); *Krása v přírodě, Obecný smysl umění, Smysl lásky – společně s M. TENACE*, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova* (2000); *Krize západní filozofie* (2001); *Filosofické základy komplexního vědění* (2001); *Ospravedlnění dobra* (2002); *Čtení o boholidství* (2000); *Kritika abstraktních principů* (2003); *Teoretická filosofie* (2006); *Vybrané stati*, sv. 1 (2007).

⁶⁸ *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*, ed. P. Ambros, Velehrad: Centrum Aletti, 2001.

⁶⁹ P. AMBROS, „Dnešní cesty k Vladimíru Solovjovovi,“ in *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*, s. 18.

⁷⁰ Tamtéž, s. 18.

⁷¹ P. AMBROS, „Demonstratio religiosa a demonstratio christiana Vladimíra Solovjova,“ in V. SOLOVJOV, *Vybrané stati*, sv. 1, Velehrad: Refugium, 2007, s. 5–23.

⁷² Tamtéž, s. 8.

Taktéž Jiří Novotný v článku „Vladimír Sergejevič Solovjov (1853–1900)“⁷³ představuje myšlenkové proudy, které formovaly Solovjova, přičemž hledí na jeho nauku i kritickým pohledem: uvádí kontrast v metodologii, ve které na jednu stranu je vše podřízeno náboženskému pohledu a přitom spíše filosofie objevuje víru Otců; kontrasty nachází v panteistických a dualistických pozicích; pojmání boholidství je podle jeho mínění „zbavené“ křesťanství; problematická je též antropologie ve vztahu ke kosmologii. Přínos Solovjova vidí v boji proti „nepřátelství“ ruské inteligence k Církvi.

Michal Altrichter v předmluvě k dílu *Kritika abstraktních principů* s názvem „Kultura pojmové námahy a abstrakce bez vztahovosti“⁷⁴ shrnuje základní ideje tohoto díla v hledání vztahu mezi pojmem a abstrakcí. Rozlišuje tři (vývojové) stupně: 1. u sofistů idea převýšila vnitřní obsah; 2. scholastika neměla trpělivost z nelogičnosti druhých a neuměla dávkovat vztahovost sdělované pravdy; 3. duchovní noblesnost hodnot, kde úsilí „o kultivovanou abstrakci neumenšuje růst Ducha, neboť námaha v pojmech je podřízena tajemství vztahu k osobě.“⁷⁵ Vnitřní povahu díla spatřuje Michal Altrichter v hledání vztahu mezi pojmem a abstrakcí.

Vychází z antinomie, na jedné straně úsilí o zachování a obhájení kultury pojmového myšlení, na druhé však holedbání abstrakce, která si drží pravdu pro sebe jako pouhé sebeoznačení.⁷⁶

A dodává:

Vše vychází ve vztahu s o/Osobou, která dává každé abstrakci komunikovatelnost, a tím životnost. Užívání abstrakce je záležitostí duchovního života, kdy filosof dbá o realitu Celku.⁷⁷

K Solovjovově dílu *Filosofické základy komplexního vědění* napsal Michal Altrichter předmluvu s názvem „Sofia zjednává jednotu od ‚lidského‘ k ‚boholidskému‘“.⁷⁸ Kromě představení základních idejí díla si všiml i porovnání Masaryka a Solovjova.

Viděno „českým okem“, má společná témata s Masarykem. Oba jsou odkázáni hodnotit Augusta Comta. Zaujímají rovněž opačná stanoviska vzhledem k Tolstému. Masaryk dává své otázce sociální duchovní charakter (jakoby přísadu) ex post, Solovjovovi sociální filosofie z duchovního charakteru právě vychází, tedy přirozeně plyne. U Masaryka jde o akumulaci, součet hodnot (aby se vyhnul panteismu, je poplatný scientifikalismu stávajícího pozitivizmu – nepřerostl však do universálního myšlení), pro Solovjova jde o duchovní celek, který znamená aktivitu Boha směrem k nám – jde mu o všejednotu charakteru mystického. Naše myšlení neruší, a Bůh v nás prodlévá.⁷⁹

⁷³ J. NOVOTNÝ, „Vladimír Sergejevič Solovjov (1853–1900),“ in V. SOLOVJOV, *Vybrané stati*, sv. 1, Velehrad: Refugium, 2007, s. 46–57.

⁷⁴ M. ALTRICHTER, „Kultura pojmové námahy a abstrakce bez vztahovosti,“ in V. SOLOVJOV, *Kritika abstraktních principů*, Velehrad: Refugium, 2003, s. 5–11.

⁷⁵ Tamtéž, s. 11.

⁷⁶ Tamtéž, s. 6.

⁷⁷ Tamtéž, s. 9.

⁷⁸ M. ALTRICHTER, „Sofia zjednává jednotu od ‚lidského‘ k ‚boholidskému‘,“ in V. SOLOVJOV, *Filosofické základy komplexního vědění*, Velehrad: Refugium, 2001, s. 5–13.

⁷⁹ Tamtéž, s. 8.

Solovjovova díla *Kritika abstraktních principů* si všímá též Jakub Kalenský v článku „Solovjovova kritika západní filosofie“⁸⁰, a to ve sborníku edice Russia Altera, kde v závěru konstatuje: „Solovjov věnuje vážné úsilí rozboru západní filosofie, aby nám dokázal, že se při daném pohledu na věc vůbec vážně brát nedá.“⁸¹

V tomtéž sborníku publikoval autor této studie článek o Solovjovovi s názvem „Sublimace erotu v mystice Věčného Ženství u Vladimíra Solovjova“,⁸² kterému předcházely jeho další články.⁸³

Ladislav Hučko se Vladimíru Solovjovovi pečlivě věnoval ve své doktorandské práci s názvem *Antinomia e mediazione (Antinomie a prostřednictví)*.⁸⁴ Kromě představení Solovjovovy kosmogonické perspektivy, vysvětlení smyslu přítomnosti zla ve světě či uvedení do Solovjovova integrálního systému, si všímá též vztahu Solovjova s Dostojevského vizí světa a nastiňuje jeho sofiologii.

V nakladatelství Refugium dále vyšly *Dějiny ruské filosofie* Nikolaje Losského, které osobě Solovjova věnují nemalou pozornost.⁸⁵ Dílo Vladimíra Solovjova je hojně citováno též v knihách Tomáše Špidlíka.⁸⁶

5. ZÁVĚR

Myšlenky Vladimíra Solovjova inspirovaly k nemálo reflexím českého písemnictví již od počátku 20. století. Ještě za dob Rakouska-Uherska byl uváděn v mnohých sbornících či bibliografiích (*Ottův slovník naučný*, *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*), časopisech (*Časopis katolického duchovenstva*, *Museum*, *Hlídky*, *Slovanský přehled*) či v první monografii Karla Jindřicha. V prvoropublikačním prostředí se pak o Solovjovovská bádání kromě dalších časopiseckých článků (přidejme k již citovaným časopis *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie, Jitro*) přičinily osobnosti jako Emanuel Chalupný, Ladislav Klíma, František Krejčí, Tomáš Masaryk či Vincenc Pořízka. Renesance Solovjovovských bádání po sametové revoluci je svázána především s aktivitami Velehradu, Centra Aletti a nakladatelství Refugium.

Již názvy článků či knih naznačily, jak široké spektrum témat pro reflexi se vlivem myšlenek Vladimíra Solovjova objevilo v českém prostředí. Ne vždy byly objektivně pochopeny, což ale velmi zajímavě vykresluje odlišné duchovní, intelektuální a kul-

⁸⁰ J. KÁLENSKÝ, „Solovjovova kritika západní filosofie,“ in *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: Vlivy a souvislosti*, ed. H. Nykl, Praha: nakladatelství Pavel Melvart, 2006, s. 155–171.

⁸¹ Tamtéž, s. 171

⁸² K. SLÁDEK, „Sublimace erotu v mystice Věčného Ženství u Vladimíra Solovjova,“ in *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska*, s. 173–185.

⁸³ K. SLÁDEK, „Kosmické aspekty svátostí v pojetí V. Solovjova,“ *Teologické texty* 16, č. 4 (2005): 144–146; K. SLÁDEK, „Duchovní a tvůrčí cesta Vladimíra Solovjova,“ *Navýchoď* 5, č. 3 (2005): 25–27; K. SLÁDEK, „Pohled na teorii evoluce očima Vladimíra Solovjova,“ *Theologická revue* 76, č. 2 (2005): 180–187; K. SLÁDEK, „Sofiologie a Vladimír Solovjov,“ *Teologické texty* 17, č. 3 (2006): 145–147.

⁸⁴ L. HUČKO, *Antinomia e mediazione, Indagine sulla prospettiva cosmologica di alcuni pensatori russi tra Ottocento e Novecento*, Řím: PUL, 2000 – vyšlo též privátně ve slovenském překladu.

⁸⁵ N. LOSSKIJ, *Dějiny ruské filosofie*, Velehrad: Refugium, 2004, s. 129–212.

⁸⁶ Srov. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea*, Velehrad: Refugium, 1994; T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, sv. 2, *Modlitba*, Velehrad: Refugium, 1999; T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, sv. 1, *Systematická příručka*, Velehrad: Refugium, 2002; T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, sv. 4, *Mnišství*, Velehrad: Refugium, 2004.

turní vnímání historické reality doby, ve které zmínění autoři žili a která formovala jejich teologicko-filosofický pohled na svět. Přesto se mnozí z těchto autorů snažili o velmi poctivé úvahy nad Solovjovovými postoji v nejrůznějších otázkách lidského poznání. Solovjov otevíral jejich mysl a srdce novým horizontům vědění a představoval pro ně mnohdy vzdálený myšlenkový svět, který je dokázal velmi obohatit. Určité napětí mezi subjektivním setkáním těchto dvou světů bylo velmi plodné a vytvořilo dobré podmínky pro objevování komplexity všejediné pravdy.

Solovjov's Research in Czech Letters

Keywords: Solovjov's Research in Czech, Catholic and Orthodoxy, Theosophy Synthesis

Abstract: The Ideas of Vladimir Solovjov inspired Czech Literatures from the beginning of 20th century. During Austria-Hungary he was introduced in several symposiums and bibliographies (such as *Ottův slovník naučný*, *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 do konce roku 1913*), in magazines (such as *Časopis katolického duchovenstva*, *Museum*, *Hlídky*, *Slovanský přehled*) and in the first monograph of Karel Jindřich.

During the First Republic Solovjov's Research was mentioned in the magazines (such as *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*, *Jitro*) and prompted the following personalities: Emanuel Chalupný, Ladislav Klima, František Krejci, Tomas Masaryk and Vincent Porizka.

The Renaissance of Solovjov's Research after the Velvet Revolution is in conjunction with activities of publisher house Refugium.