

Schuster, Peter Rainhard

K filosofii Vladimíra Solovjova

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická. 2005, vol. 54, iss. B52, pp. [57]-68

ISBN 80-210-3756-3

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107104>

Access Date: 01. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

PETER RAINHARD SCHUSTER

K FILOSOFII VLADIMÍRA SOLOVJOVA

Původní ruskou filosofií je především filosofický idealismus, jenž byl svébytnou odnoží světové filosofie navazující na ruské křesťanské myšlení, v němž na rozdíl od západoevropské novověké filosofie nikdy nedošlo ke striktnímu oddělení teologie a filosofie. Na rozdíl od importovaných učení pozitivismu nebo marxismu, které inspirovaly na ruské půdě řadu velikých myslitelů (v případě marxismu G. V. Plechanova či V. I. Lenina, mezi pozitivisty K. D. Kavelina, N. K. Michajlovského, V. V. Leseviče a mnohé další), ruská filosofie představovala a představuje pro evropské myšlení těžko uchopitelnou syntézu náboženství a filosofie, již je možné částečně vysvětlit tím, že vznikla ve velmi svébytném duchovním a kulturním prostředí Ruska.

Ačkoli za „prvního“ skutečně ruského filosofa lze označit více osobností (Petr J. Čadajev, Hryhoryj Skorovoda, Pamfil D. Jurkevič ad.), není pochyby o největším jménu mezi ruskými idealisty, kterým je Vladimír Sergejevič Solovjov. Je jako filosof přítom v západní Evropě takřka neznámý, byť jeho dílo mělo ve své době nesmírný vliv, který i po Říjnové revoluci přetrvával velmi dlouho v emigrantských kruzích ruské inteligence. V současnosti lze znovu zaznamenat zesílený zájem o Solovjovovo učení, a to v souvislosti s probíhajícími společenskými změnami v Rusku a díky jisté vlně náboženského „revivalismu“.

Pokusíme se zachytit filosofické myšlení Vladimíra Solovjova jako systematický celek a poukázat na některé problémy tradičních výkladů jeho filosofického díla. Výklad jednotlivých částí vytržených ze systému považujeme za zásadně chybný, neboť dotyčné dílčí části tvoří svou podstatou organickou jednotu a o dosažení systémové jednoty usilují. „...Solovjovovo dědictví představuje samo o sobě nedělitelnou jednotu, v níž nejen jednotlivé stránky idejí, ale i různé, na první pohled nesouvisející disciplíny (metafyzika, poezie, kritika, a dokonce i Solovjovův způsob života) lze pouze stěží vědecky ‚rozškaltkovat‘ do samostatných předmětů zkoumání.“¹

¹ Людмила Перепелкина: *Литературно-критическая деятельность Владимира Соловьёва в системе философических идей*, Тампере 1995, s. 1–2. Překladová literatura týkající se ruské

Solovjovův systém je (velmi zjednodušeně) hledáním jednoho, konečného a nezpochybnitelného „středového“ principu, a právě v důsledku toho zaujímá do značné míry teleologickou kontrapozici vůči současnému přístupu ke gnozeologickým a ontologickým problémům. Styčný bod tvoří vědomí *krize*, která postihla evropské myšlení jako celek, a snaha najít z ní východisko. Následující práce se kriticky vyjadřuje k tradičnímu rozdělení definovanému například Vjačeslavem Kuricynem, současným ruským literárním teoretikem zabývajícím se srovnáním postmodernismu s avantgardním paradigmatem, za jehož zakladatele označuje v ruských kulturních podmínkách právě Vladimíra Solovjova.² Ve své knize *Современный русский литературный постмодернизм* (Současná ruská literární postmoderna) Kuricyn umísťuje zlomové období do 70.–80. let 19. století, a dokonce je označuje konkrétními daty: roku 1878 přednáší Vladimír Solovjov *Čtení o boholidství*, syntézu dosavadní vlastní snahy vypořádat se s problémem hledání (nové) jistoty, a jen o málo později vydává Friedrich Nietzsche své vrcholné dílo *Tak pravil Zarathustra* (1883–1885), ve kterém reflektuje tentýž problém z opačného hlediska a konstatuje stav „přehodnocení všech hodnot“, což představuje počáteční impuls postmodernismu. Jedná se podle Kuricyna o dvě divergentní a navzájem se vylučující linie uvažování, jež popírají jedna druhou a vytvářejí dvě protikladné vývojové tendence v kulturních projektech konce 19. a celého 20. století. Podobný anti-nomický přístup však pokládáme za problematický.

Vladimír Sergejevič Solovjov (1853-1900) se narodil v zámožné a vzdělané rodině. Jeho otec Sergej byl profesorem a rektorem Moskevské univerzity a ve své době nejslavnějším dějepiscem v ruské říši, jeho děd byl pravoslavným knězem. Nesmírně důležitou epizodu v Solovjovově životě představuje období mezi 14.–18. rokem jeho věku, kdy nejprve prodělal vážnou krizi v náboženském citění a stal se radikálním ateistou, aby posléze sám našel *Sofii* (moudrost) v podobě Božího zjevení, které mu víru opět vrátilo.

V letech 1869–1873 studoval Solovjov na matematicko-fyzikální fakultě v Moskvě a v letech 1873–1874 byl mimořádným posluchačem Duchovní akademie. Svou disertační práci *Krize západní filosofie* předložil 24. prosince 1874 a dosáhl titulu magistr filosofie. Začal sice poté učit na univerzitě, ale po neshodách s členy profesorského sboru byl propuštěn a v roce 1877 odešel do Petrohradu, kde se stal členem Učené společnosti při ministerstvu národní osvěty. Zde přednášel do roku 1882 už jako soukromý docent, když se habilitoval svou druhou prací *Kritika abstraktních principů*.

Po atentátu na cara Alexandra II. Solovjov zaujal překvapivé stanovisko: při veřejné přednášce odsoudil tento atentát, avšak současně s ohledem na křes-

náboženské filosofie u nás donedávna pocházela většinou z dvacátých a třicátých let 20. století (viz doslov F. Sokolové k českému vydání práce Vladimíra Solovjova *Tři rozhovory*, Praha: Zvon 1996, s. 225–228.) Práce čerpá jednak ze souborného díla Vladimíra Solovjova, publikovaného v českém překladu nakladatelstvím Velehrad–Roma, jednak využívá originální ruské prameny.

² Při analýze ruského literárního postmodernismu si V. Kuricyn všímá také významného vlivu V. Solovjova na formování ruské avantgardní literatury jako protikladu ruského prepostmodernismu a postmodernismu.

ťanství žádal milost pro pachatele. O daném postoji se dozvěděl sám car Alexandr III. a od této chvíle začala doba „putování“ (1882–1900), kdy byl Solovjov takřka neustále v nemilosti státních úřadů a střídal místa pobytu. Mezitím hodně cestoval – do Velké Británie, Egypta, Francie aj. Druhé vidění Sofie (Boží moudrosti) zažil právě v londýnské knihovně a třetí na poušti v Egyptě, kam se vydal na popud druhého zjevení.³

Už ve své první knize, která byla původně magisterskou prací, se Solovjov pokouší vyložit své názory na podstatu a projevy krize, jež podle jeho mínění probíhala v (západoevropské) filosofii a která podle Solovjova zasáhla gnozeologii, ontologii i etiku a estetiku. Byl přesvědčen, že tato filosofie neodpovídala na základní životní otázky, jež si člověk klade. Je to otázka absolutní (což nutno zdůraznit) pravdy, krásy a dobra, tedy vodítek schopných poskytnout lidskému životu náplň a cíl usilování. Princip obrody filosofie na základech křesťanského náboženství podal v souboru přednášek *Čtení o boholidství* (1878), které se staly kulturní událostí a přitáhly široké kruhy petrohradské inteligence, včetně jeho osobního přítele F. M. Dostojevského.

Solovjov je myslitelem bezprostředně navazujícím na tradice evropské křesťanské filosofie. Hlavními inspiračními zdroji mu byly spisy církevních otců – sv. Augustina, Pseudo-Dionysia Areopagity, Maxima Vyznavače, Řehoře z Nyssy a také Platóna. Obroda světa, nalezení absolutních jistot a axiologických vodítek, obrana křesťanského náboženství prostřednictvím jeho racionální syntézy s filosofií se pak staly cílem Solovjovova snažení do konce jeho života. Jeho tvůrčí dráhu rozdělil Ján Mastylák v předmluvě ke slovenskému vydání Solovjovova spisu *Rusko a všeobecná církev*⁴ do tří period v jeho tvůrčí dráze. Za první období označil období *teosofické* (přibližně do roku 1881), kdy se Solovjov zabýval vytvářením nové, celostní filosofie (theosofie), jež by zastřešila a organicky spojila veškeré dostupné lidské poznání. Druhou periodu (1882–1889) nazval Mastylák *teokratickou*. Solovjov se v ní soustředil na témata týkající se významu církve a překonání schizmatu Západu a Východu. Tehdy se těžce potýkal s cenzurou, jeho spisy byly ve vlasti zakázány a mohl je vydávat jen v zahraničí. Zároveň se rozešel, kvůli osobnímu obratu ke katolické církvi, i s většinou svých slavjanofilských přátel v Rusku, kteří jej do té doby nadšeně podporovali. Třetí a poslední fázi Solovjovova myšlenkového vývoje bylo období *teurgické* (1889–1900),

³ Sv. Sofii chápe Solovjov jako neobyčejně intimní vyjádření určitých intuitivních, mystických principů, které poznal v podobě zjevení. Vyjádřil tento pojem především ve své poetické tvorbě, schopné lépe vyjádřit intimitu, osobnost a subtilnost podobného zjevení: „personální převtělení ideje všejedinstva“, „paní duhových dveří“ (všimněme si konotace s Bifrostem germánské mytologie), „žena, oděná sluncem“ (světelná ontologie), „věčná a tajemná přítelkyně“, „bohyně“, „vládkyně“, „Sofia jako ideální, souhrnné lidství, ztotožňovaná s duší světa“, jako příchod „Věčné ženskosti“ na svět, který je roven vítězství Pravdy, Dobra a Kráasy. Ж. И. Лахтина: Философская лирика Владимира Соловьёва, in *Вопросы художественного метода, жанры и характера в русской литературе 18–19 веков*, Москва: СбП 1975, s. 261.

⁴ V. Solovjov: *Rusko a všeobecná církev*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha 1947, s. 7–44 (předmluva J. Mastylák).

v němž hluboce rozčarovaný a často i nespravedlivě napadaný filosof přesunul svůj zájem na otázky estetiky, umění a krásna. Právě v tomto období píše většinu svých veršů a literárně-kritických statí. Posledními velkými díly jsou spisy: *Ospravedlnění dobra* (pojednávající o křesťanské etice) a apokalyptické *Tři rozhovory*, ve kterých se definitivně (negativně) vypořádává s myšlenkou sjednocení církví. Solovjov umírá v roce 1900 v malé vesničce Uzkoje. Přes značný rozsah teoretických prací z oboru filosofie (sebrané spisy Vladimíra Solovjova čítají 10 svazků) je možné označit solovjovskou filosofii za dobu ledovce, jehož 1/7 je na povrchu, racionálně fixována a strukturována, a 6/7 se nachází v mystickém přítomí, provázející zjevení sv. Sofie jako osobní inspirace Solovjovovy filosofické tvorby. Tento významný ne-racionální, intuitivní prvek je lépe zachycen spíše poetickou tvorbou Solovjova než systematizovanými díly filosofickými.

V. Solovjov principiálně kritizuje soudobý postoj k filosofickým problémům a soudí, že filosofie ukončila svůj vývoj jako „abstraktní, čistě teoretický způsob poznání“.⁵ Odmítá jak racionalistickou spekulativní metafyziku (v podobě, již jí vtiskla německá klasická filosofie), tak empirismus, který Solovjov ztotožnil s pozitivismem. Oba uvedené směry jsou podle jeho mínění poznamenány fundamentální chybou – nadřazením jednoho prvku nad druhým, ač tyto tvoří syntézu, a dále se oba proudy (racionalistický i empirický) prohřešují tím, že společně zapomínají na člověka. Scientizující směry vedou k agnosticizmu, když pouze pojmenovávají a třídí elementy přírody a když zcela neprávem prohlašují absolutní poznání za principiálně nesmyslné. Filosofie ve skutečnosti ztrácí smysl pouze (a právě) v tom okamžiku, kdy se vzdá naděje na poznání podstaty – univerzálních pojmů dobra, pravdy a krásy. A je to právě evropská filosofie, jež tak učinila a jež tak zabíjí sama sebe, likvidujíc smysl vlastní existence. V tom spočívá podstata krize evropského myšlení a obecněji i evropské kultury, kterou Solovjov rozhodně odmítá a proti níž je polemicky namířen jeho první spis *Krise západní filosofie*.

Solovjovova filosofie byla často obviňována z eklekticismu a povrchního spojování vzájemně neslučitelných prvků, umožňuje však doplnit obraz tisíciletého vývoje středověké (nejen ruské) filosofie a osvětlit zpětně celé dějiny náboženské filosofie. Tento osvětlující význam Solovjova je zásadní: je to klíč k středověké filosofii a náboženského myšlení a klíč k rozluštění podstaty těch změn, které tvoří most mezi moderním a středověkým myšlením. Předpokládejme, že správné chápání solovjovské filosofie a tím i veškerých kulturních i filosofických intencí, které z něj vycházejí, vyžaduje radikální přebudování celého metodického a filosoficko-kulturního rámce, z něž při hodnocení díla autora obvykle vycházíme. Při našich filosofických analýzách vycházíme totiž z rámce moderního (postmoderního), který reviduje řadu pojmů odlišně, v jiných významech, a tento přístup je třeba radikálně přehodnotit.

Je nutné si stanovit typické rysy středověké filosofie, rysy středověkého vidění světa, obraz světa středověkého člověka, neboť filosofie pokládáme za intelektuálně a racionálně zvládnutý komplexní obraz světa, který je nepřímo, ale

⁵ V. Solovjov: *Krise západní filosofie*, Velehrad: Refugium – Olomouc: Centrum Aletti 2001, s. 12.

pevně spojen s konkrétními společensko-historickými podmínkami.. Podkladů pro toto zkoumání je nesčetné množství – Paul Tillich charakterizoval středověký obraz světa jako hierarchický obraz Obce Boží, které odpovídá svou strukturou středověká společnost – Boží obec má absolutního vládce, Boha, panoše (anděly) a strukturu bytí od nejvyššího po nejnižší stvořeniny. Každý tvor má v hierarchii své pevné a nezaměnitelné místo. Ideální hierarchii Božího státu pak odpovídá feudální společnost, jež je jejím odrazem.⁶ Yves Congar označil tomášovský model za reistickou ontologii (*ontologie chosiste*), v níž dochází k vyprázdnění eschatologie, která je nahrazena architekturou dokonalého řádu bytí, a v níž je důležitá statická, nečasová hierarchie bytí.⁷

Pro středověkého člověka zůstává člověk a svět přísně oddělen, člověk je součástí světa toliko jako součást hierarchického řádu bytí – jinak vypadává ze světa, z řádu bytí, přestává být člověkem v plném smyslu tohoto slova. Jediným tvůrcem a garantem světa je Bůh – místo pro člověka jako (spolu)tvůrce je obsazeno. Protiklad člověka a světa je absolutní a nepřekonatelný, přičemž jistota v tomto cizím světě dává člověku právě jen jeho pozice v hierarchii bytí. Přísně je rovněž odděleno sakrální a profánní, stejně jako veřejné a privátní, svět je v tomto pojetí racionální struktura Božího záměru (Tomáš Akvinský) a tato pevná, dokonalá a završená formace už v sobě *neobsahuje* místo, prostor pro přetvářející lidskou předmětnou aktivitu.⁸

Vladimír Solovjov je filosof hluboce náboženský, konzervativní, obrácený právě k středověké duchovnosti, kterou chce vědomě oživit. Když vyzvedá chiasmus, obnovuje však bezprostřednost, nárok na člověka „tady a teď“, a tak vyzývá de facto k náboženskému přeformování světa, k náboženskému obrození. Využívá modely a postupy moderního filosofického myšlení – sakrální a profánní již nejsou antagonistické protiklady a demytologizuje světový vývoj, jež v jeho myšlení nabývá takřka panteistickou podobu projevu božího ducha.⁹

Mystika, náboženská kontemplace, bohohledačství slouží jako nástroj k překonání odcizení, které přichází současně s pádem jistot hierarchického světa středověkého člověka. Poznávací proces nám umožňuje vytvářet si adekvátní obraz světa,

⁶ P. Tillich: *Morality and Beyond*, London: Routlage & Kegan Paul Ltd. 1964, s. 84–85.

⁷ Y. Congar: *Novo et miro vocabulo theologico*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1983, č. 1–2, s.13.

⁸ „Summa teologická obsahuje 38 oddílů se 613 otázkami, dělenými na 3125 článků o jednotlivostech a 10 000 odpovědí na námitky k těmto jednotlivostem (...) Summa teologická je plánovitě vystavěná budova, svědectví pro vynikajícího svého stavitele. Není to bludiště, nýbrž jako s pravicí a úhleměrem vypracovaná cesta od jednoduchého ke složenému, od menšího k většímu, vždy podle vnitřních věcných vlastností a souvislostí předmětů. Proto byla právem Summa teologická přirovnávána k velkolepému gotickému dómu.“ E. Soukup – A. Pavelka: *Úvod do Summy teologické sv. Tomáše Akvinského*, Olomouc: Krystal 1941, s. 30.

⁹ Solovjov se Bůh objevuje jako subjekt „Já“, jenž je zároveň objektivní ideou – Bůh je živý, existenciálně prožívaný a zároveň panteistický zdroj energie veškerenstva, podobně jako se mnohem později objevuje pojem „radiální energie“ u Teilharda de Chardin. Solovjov rozebírá také tento problém ve svém souboru přednášek *Čtení o bohodivství*, Velehrad: Refugium Velehrad–Roma 2000, s. 116–130.

tedy obraz odrážející sám poznávající proces. Svět má fenomenální, znakový charakter, a my poznáváme jen odrazy pravého bytí, tvrdí Solovjov¹⁰ – jinými slovy, jinak svět vidíme a prožíváme jako pozitivisté, jinak jako mystici. Klíčem je poznání pravého bytí a tímto poznáním opět docílíme ztracené rovnováhy a překonáme odcizení od světa, od ostatních lidí i od výsledků své předmětné činnosti. Poznání pravého bytí nám umožňuje překročit hranice subjektivity (ovšem ne tak, jak to činí už naše smysly, které empiricky externalizují naši osobnost). Tak padá bariéra mezi vnějším a vnitřním (pro Solovjova je základním poznávacím nástrojem vnitřní mystická zkušenost!), mezi společenským a privátním – pomocí vnitřní mystické zkušenosti si jedině člověk může *prožít* jednotu sebe a světa.¹¹ Spása také již není záležitost individuální, individuálního úsilí (jako ve středověku), ani čistě a pouze kolektivní (společenská), ale stává se faktem *současně* individuálním a současně společenským – spása „Já“ a spása světa se stává tímtéž, splývá v jeden neoddelitelný, dialektický pojem. Vše vyplývá ze Solovjovovy gnozeologické koncepce, jejímž opěrným pilířem je mystická vnitřní zkušenost bezprostředního zření, vyjádřená zjevením sv. Sofie. Právě díky této koncepci je Solovjov zajímavý nejen pro dějiny filosofie jako takové – na jeho koncepci je možné zkoumat důležitý proces, během kterého se teze filosofické, náboženské, psychologické, estetické přetavují v teze společenské a kritika filosofie se stává kritikou společnosti a kritika individuální morálky se stává kritikou společenské morálky.

Tento rys je vlastní ruské kultuře, ale není to pochopitelně náhoda ani „zvláštní vlastnost“ výhradně ruského národa. Odtud, z faktické paradoxnosti, rozpornosti noetiky a ontologie, hluboce vlastní Solovjovovým tezím pochází nepřítomnost *objektivních* polárních protikladů, hluboká antimetafyzičnost *zdánlivě čistě metafyzického* (na polárních pojmech dobro-zlo, pravda-lež, krása-ošklivost, absolutní-relativní) filosofického systému. Je hlubokým nepochopením Solovjovova systému, pokud je v dobových polemikách, které se rozpoutaly už za Solovjovova života, z jedné strany Solovjov kritizován za přemrštěnou racionálnost, za snahu smířit rozum a víru, což někteří významní ruští filosofové považovali za nemožné a přitom stavěli vždy otázku v podobě polárních protikladů buď víra, nebo rozum, a nic mezi tím.¹² Ze strany marxistů byl Solovjov na druhé straně jednoznačně

¹⁰ „...nepoznáváme samotné vnější předměty, ale jen naše subjektivní stavy. Ty však mohou být pouze znaky nebo symboly vnějšího bytí.“ V. Solovjov: *Krise západní filosofie...*, s. 35.

¹¹ „Je-li hmotná zkušenost, tak jak ji vnímají naše vnější smysly, sama o sobě jen složená z řady podmíněných a pomíjivých jevů, a nikoliv ze svěbytných bytostí či základů bytí, pak se však ony základy, přestože jsou s touto vnější skutečností určitým způsobem spojeny, od ní musí také formálně lišit, musí mít vlastní, na jevech nezávislé bytí. K tomu, abychom je mohli poznat jako skutečné, je nezbytný zvláštní způsob myšlenkové činnosti, který nazveme ve filosofii již známým termínem duchovní zření či intuice, a který tvoří prvotní formu pravdivého poznání, která se zřetelně odlišuje jak od smyslového vnímání a smyslové zkušenosti, tak od rozumového či abstraktního myšlení, které, jak jsme si již ukázali, nemůže mít žádný vlastní pozitivní obsah: abstraktní pojem již ze své definice nemůže jít dál než jev, od kterého je odvozen; nemůže sám o sobě proměnit náhodná a dílčí fakta v nezbytné a obecné pravdy či ideje.“ V. Solovjov: *Čtení o bohodivství...*, s. 112.

¹² Л. Е. Шапошников: В. С. Соловьёв и православное богословие, in *Новое в жизни, науке и технике* 10, 1990, s. 34.

odsuzován jako náboženský mystik a idealista. Podle našeho názoru se obě strany mýlily v metodickém přístupu, který vedl k zavádějícím závěrům.

Solovjov je hluboký, instinktivní dialektik – svět strukturuje v podobě formálně totálních protikladů, které nemají žádný styčný bod a nemohou přecházet jeden v druhý (svět časný-svět věčný, dobro-zlo, deska absolutních hodnot) a současně svou gnozeologickou metodou tento formální rámec (středověkého) myšlení *popírá a překonává*. Jeho myšlení je hluboce *pluralistické, heterogenní*. Jednotlivé složky se navzájem nevyklučují, je pro něj typická faktická nepolárnost protikladů, které mohou volně přecházet v rámci struktury jeden v druhý – tělo se stává duchem a duch tělem. Tím se zásadně odlišuje od jakékoli koncepce oficiální středověké filosofie i většiny soudobých idealistických i materialistických koncepcí, které jsou buď mechanicky dualistické, nebo výlučně monistické. Současně Solovjov velmi ostře odmítá agnosticismus.

Teosofie v sobě rovněž obsahuje významný prvek chiliasmu, který dodává náboženskému myšlení dynamiku, který akcentuje význam času a pohybu na časové ose. Pohyb, změna již není jen formalizovaný úkon, ale stává se hluboce smysluplným. Toto eschatologické, ne-ontologické myšlení bylo ve středověku typické pro různá heretická hnutí, od valdenských a husitů až po novokřtěnce, a bylo zásadně protikladné oficiálnímu a oficiózním výkladu církevní doktríny.

Pro Solovjovovo myšlení tedy můžeme použít celou řadu přívlastků – konzervativně-katolické, pokud budeme pouze mechanicky zohledňovat solovjovské ekleziologické a uniatské snahy v druhém období jeho tvorby, spojené s dílem *Rusko a všeobecná Církev a Historie a budoucnost teokracie*,¹³ nebo jej můžeme stejně oprávněně označit jako pokus o ruskou reformaci. Je to díky důrazu Solovjova na eschatologii a apokalyptiku, na tady a teď ve jménu absolutního nároku na člověka (tento důraz je patrný především v počátečním a finálním období tvorby V. Solovjova). Solovjov požaduje rozbití racionálního rámce společnosti a proklamuje nutnost sebeuvědomění Ruska jako vyvoleného národa,¹⁴ jako národa *bohonositel*, který rozšíří nové křesťanství do všech koutů světa a provede jeho sjednocení pod jednou univerzální vírou.¹⁵ To je vyvrcholením ruských dějin a podstatou mesianistického poslání ruského národa.

Solovjova můžeme z metodologického hlediska nazvat eklektikem, pokud jeho tvorbu chápeme nespojitě a nedialekticky. Prvky jeho filosofie jsou zdánlivě spo-

¹³ Originál *La Russie et l'Église universelle* vyšel v Paříži roku 1889, slovenský překlad tohoto díla V. Solovjov: *Rusko a všeobecná Církev*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha 1947; týž: *История и будущее теократии*, in *Собрание сочинений в 10 томах*, том 4, Ст. Петербург 1911–1914.

¹⁴ Srov. názor na charakter Ruska od jednoho ze Solovjovových žáků, který je typický pro ruské idealisty: „Rusko je země pokorná, ženská. Pasivní, receptivní ženskost je ve vztahu k státní moci pro ruský národ stejně charakteristická jako pro ruské dějiny. Pokorná trpělivost zmučeného ruského národa nezná mezí. Státní moc byla vždy vnějškovým, a nikoli niterným principem v nestátotvorném ruském národě; on sám ji nevytvářel, přicházela jakoby zvnějšku, jako ženich přichází k nevěstě.“ N. Berďajev: *Duše Ruska*, Brno: Petrov 1992, s. 16.

¹⁵ V. Solovjov: *Filosofické základy komplexního vědění*, Velehrad: Refugium Velehrad–Roma 2001, s. 56–57.

jeny jen volně a neorganicky základní myšlenkou filosofické syntézy a jinak jsou navzájem nepřechodné. Podle našeho mínění je však takový postoj k solovjovství zásadně chybný a vede k mechanické a zavádějící interpretaci celého jeho díla. Bohatost filosofické syntézy, kterou V. Solovjov provedl, se vyjevuje teprve v okamžiku, kdy ji analyzujeme v dialektických kategoriích, a tím odkryjeme bohatství možností a výkladových systémů, které nám nabízí. Tak je třeba chápat jeho „systém komplexního vědění“ v rámci všejednoty. Solovjovská filosofie vyžaduje speciální přístup, který umožní odlišit jak metodologické přístupy středověké filosofie (náboženský rámec, význam teologie jako normativní disciplíny, metodologický dualismus), tak přístupy typické pro novověkou filosofii (dialektické chápání problémů, problém odcizení, znakový charakter empirické reality). Tyto prvky ale nejsou spojeny jen mechanicky – naopak umožňují vytvořit novou systémovou kvalitu. Důkazem je plodnost zdánlivě jednoduchých estetických koncepcí, které inspirovaly množství autorů.¹⁶

U Vladimíra Solovjova je též patrný silný existenciální prvek, jak jsme zmínili výše. Platí pro něho totéž, co pro Dostojevského, že pravdu konstituuje především sám život, tedy prožívání Pravdy, *aniž by byla nezbytně nutná racionální reflexe*. „Poznání pravdy ještě není pravda sama,“ píše Dostojevskij ve *Snu směšného člověka*.¹⁷ Existenciální otřes plyne pro Solovjova (jako i pro Dostojevského) objektivně ze střetnutí ještě žijících, plně zachovalých středověkých, tradičních společenských struktur (které jsou sice zdrojem nehybnosti, statickosti a ahistoričnosti, ale zároveň jistoty a bezpečí) s moderními, dravými vlivy kapitalismu, který ničí celý tradiční rámec života. Solovjov je od počátku do konce své tvorby neskrývaně motivován postavit se na odpor těmto pro něj neskrývaně záporným vlivům západní, tj. kapitalistické, industriální společnosti *importovaným* do ruské společnosti. Jeho chápání je charakteristické svojí ambivalentností, a bylo by chybou, pokud bychom je přijímali pouze jako prostou negaci. Výrazně konzervativní, obranný motiv, vedle a spolu se silným náboženským cítěním, ale v jeho myšlení přítomen nesporně je.¹⁸

¹⁶ Solovjovův spis *Čtení o bogočelovečestve* (1878) ovlivnil symbolisty (starší: Dmitrij Merežkovskij, Valerij Brjusov – který se později připojil k revoluci, Fjodor Sologub; mladší: Andrej Bělýj, Vjačeslav Ivanov; Alexander Blok, který brzy přerostl rámec symbolistů a připojil se k revoluci), futuristy (Velemir Chlebnikov, Vladimír Majakovskij ad. – oba později přešli k revoluci), proletářské básníky (Děmjan Bědnyj ad.) i poříjnové socialistické realisty.

¹⁷ Kompletní citát zní: „Ale to je přece stará pravda, kterou lidé biliónkrát opakovali a četli, a přece se neuskutečnila. Poznání života stojí výš než život, znalost zákonů štěstí výš než štěstí – proti tomu je nutno bojovat!“ F. M. Dostojevskij: *Sen směšného člověka*, in *Zápisky z podzemí*, Brno: AF 167 1997, s. 112.

¹⁸ V dopise z února 1873 píše F. M. Dostojevskému mimo jiné o svém stanovisku k západoevropské kulturní oblasti: „Proto považuji za možné zaslat Vám svou stručnou analýzu odvrácených principů, na nichž se rozvíjí západní myšlení: vnějškové svobody, výlučného individualismu; a vědy: liberalismu, individualismu a racionalismu. Ostatně, připisují této nepatrné historické zkušenosti lidstva alespoň jeden význam, především ten, že lež, která zde vládne, je přímo nazývána lží a prázdnota prázdnotou.“ Srov. Ч. Д. Якубович: Письма Вл. Соловьёва Достоевскому, *Отечественная мысль / Наше последнее* 6, 1991, s. 68.

Je poměrně snadné interpretovat Solovjovovu filosofii ve středověkém (metafyzickém) smyslu jako nehybnou strukturu, formovanou jednoduchým, dualistickým chápáním světa v substancializovaných kategoriích absolutních protikladů, tj. podsouvat Solovjovovi jakýsi gnosticismus, eventuálně manicheismus. Toto nepochopení *dialektiky* jako základního pilíře solovjovského myšlení je typické pro celou řadu myslitelů, kteří byli Solovjovem silně ovlivněni a přejali řadu jeho idejí, jako např. L. M. Lopatin, bratři Trubečtí, filosofové „všejednoty“ S. N. Bulgakov, L. P. Karasavin, P. A. Florenskij, i myslitelé vycházející z jiných formálních pozic – N. A. Berd'ajev, L. N. Šestov a rovněž umělci jako již zmínění A. Bělyj a V. Brjusov.¹⁹

Tomuto omylu je snadné podlehnout tím spíše, že k tomu svádí také nápadná podobnost řešených metodických problémů filosofie, jejichž formulování je možné najít u jiné významné postavy ruské filosofie, jednoho z prvních ruských filosofů – Petra Jakovleviče Čaadajeva. I on chápe krizi Západu a Ruska jako krizi náboženskou, i on hledá ideu všejednoty²⁰ a užívá při svém filosofickém zkoumání dualistických, antinomických kategorií (dobro-zlo, pravda-lež, duch-matérie). Právě dialektické chápání filosofické metodiky je ale Čaadajevovi zcela cizí, na jeho příkladu je možné poukázat na povrchní podobnost témat a řešení, podobnost, která je zavádějící podobností forem, nikoli obsahu. Přes veškerou obhajobu a upřednostňování náboženské víry jako gnozeologického nástroje, které mají Solovjov a Čaadajev společné, je zde zásadní rozdíl – Čaadajev je typický rozumář, racionalista odchovaný osvícenským 18. stoletím, což se nutně promítá i na jeho víceméně mechanickém, metafyzickém chápání protikladných principů světa a filosofické problematiky.²¹ Čaadajevovo dílo je nesrovnatelně chudší, jak rozsahem, tak hloubkou, ale je předznamenáním určitých filosofických postupů a přístupů užitých k řešení praktických otázek, které použil i Solovjov. Jejich metodické přístupy je ale nutné při jakékoli analýze striktně odlišovat. Jak pro Čaadajeva, tak pro Solovjova je filosofie především praktickým, chce se říci dokonce sociálně-politickým nástrojem, přičemž ani jednoho z autorů (i z jejich následovníků) ani nenapadne o této tezi pochybovat. Je to kontrastní protiklad proti západoevropské, zejména německé filosofii, která se právě

¹⁹ „Poezie Vladimíra Solovjova odkrývá před námi světonázor založený na hlubokém, beznadějném dualismu. Pokud máme užít termínů samého Solovjova, jsou dva světy: Pomíjivý a Věčný. První svět je světem Zla, druhý světem Dobra. Najít cestu ze světa Pomíjivého do světa Věčného, to je úkol stojící před každým člověkem. Zvítězit nad Časem, aby se vše stalo Věčností, to je konečný cíl kosmického vývoje.“ Валерий Брюсов: В. Соловьёв – смысл его поэзии, in *Далёкое и близкое*, Москва 1912, s. 31.

²⁰ Srov. Čaadajevovu formulaci problému všejednoty, kdy konstatuje: „... nauka, zakládající se na nejvyšším principu jednoty a přímého podávání pravdy jejími služebníky v nepřetržitém sledu, jistě se co nejdokonaleji shoduje s pravým duchem náboženství; neboť duch ten jest všecek obsažen v ideji o splynutí veškerých mravních sil ve světě v jednu myšlenku, jeden cit, a v postupném budování společenské soustavy neboli Církve, která zjednala vládu pravdě mezi lidmi.“ P. J. Čaadajev: *Filosofické listy*, Železný Brod: Universum 1947, s. 62–63.

²¹ Takto charakterizuje Čaadajeva D. Čyževskij v předmluvě k citovanému vydání Čaadajevových *Filosofických listů*..., s. 15.

v této době uzavírá jako katedrová filosofie do podoby speciální, ryze teoretické disciplíny. Němci tak dělají převrasy v hlavách, Francouzi na barikádách, a Rusové je prožívají.²²

Rysem moderní společnosti je odstranění bariér mezi individuem a společností. Tyto strohé bariéry, vyjádřené strohým hierarchickým řádem, byly strženy společenským vývojem (člověk se sebepotvrzuje už nikoli svým místem ve struktuře, které je relativně stabilně dané, ale v průběhu dynamického procesu interakce se společností) a filosofické kategorie se stávají nutně politickými kategoriemi. Solovjov tento proces výslovně akceptuje. Společnost tvoří součást individua samého, není už možné oddělovat jedince od společnosti, chápat společnost a individuum jako antinomické pojmy. Ve středověku existovala možnost prožívat vlastní individuální život nezávisle na společnosti a oddělovat jej od života veřejného. Nyní – v moderní, industriální a postindustriální společnosti – to nadále možné není. Je nutná syntéza, spojení společenského a privátního. Na rozdíl od většiny filosofů 19. století Solovjov tento proces intuitivně akceptuje a díky tomu jeho filosofie není mrtvou, byť logicky završenou strukturou jako jiné filosofické systémy, nýbrž je schopen oslovovat dodnes.

Pro moderní filosofii je typické konvergentní myšlení, které vytváří uzavřený, logicky strukturovaný ideologický poznávací rámec. Postmoderní filosofie pak vědomě rezignuje i na tento základní postulát, na završený výkladový systém a orientuje se na jednotlivé prvky, které rozpracovává. Pro Solovjova je typické divergentní myšlení (které se objevilo pokaždé, kdy byla hledána inspirace v eschatologickém odkazu tradic prvokřesťanství; v mysticismu a mystickém poznání spojeném s absolutním nárokem na člověka). Takovéto myšlení je u Solovjova antinomické, vnitřně protikladné, vyvíjí se v několika logických liniích současně a je pro něj charakteristická programová nezavršenost. Nerezignuje na poznání (pravého) bytí, na poznání absolutních hodnot Pravdy, Krávy, Dobra, tyto hodnoty ale nechápe jako substanciální jsoučna, ale jako hodnoty vyjevující se v průběhu jejich prožívání. Solovjovova filosofie je heterogenní a je schopná přijímat i vnitřně antitetické prvky (je tedy vnitřně rozporná). Její úroveň nelze v žádném případě hodnotit na základě dosažené logické strukturovanosti a nerozpornosti, nýbrž přesně naopak, její rozpornost konstituuje její možnosti. Takovéto hodnocení odporuje zásadně její podstatě. Solovjovské náboženské a filosofické myšlení má svá vlastní pravidla a podle těchto vlastních pravidel musí být posuzována. Zásadní je eschatologická koncepce lidských dějin a význam vnímání času, existence časové osy. Solovjov se ze svého idealistického hlediska vyrovnává s evoluční koncepcí, která dostává také v souladu s obecnou koncepcí křesťanství axiologický rozměr. Solovjov podtrhuje ve své koncepci význam a nezastupitelné místo předmětné

²² „Leč provázelo-li Německo vývoj moderních národů pouze abstraktní myšlenkovou činností, aniž se činně účastnilo skutečných bojů tohoto vývoje, prožívalo na druhé straně utrpení tohoto vývoje, aniž se podílelo na počtcích z něho, na částečném uspokojení, které s sebou přinášel. Abstraktní činnosti na jedné straně odpovídá abstraktní utrpení na druhé straně.“ Karl Marx: *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in K. Marx – B. Engels: *Vybrané spisy* 1, Praha: Svoboda 1952, s. 62.

aktivity samého člověka, přičemž dynamický model života a světa je v přímém protikladu oproti statické ontologické modelu myšlení, spása je přenesena ze sféry vnitřního prožívání a individuální determinovanosti na hodnotu kolektivní, společenskou, a závislou na společenské aktivitě.

V gnozeologii je vyzvednuta zásadní role vnitřního, mystického poznání, které umožňuje bezprostředně poznávat bytí (ne už jednotlivá jsoucna). Není přitom popírána role a význam jak empirického, tak racionálního (spekulativního) poznání. Překonání odcizení tak již není záležitostí čistě vnější, nezávislou na lidské aktivitě – naopak spočívá na „doteku“ s pravým bytím prostřednictvím bezprostředního intuitivního, mystického poznání. Filosofie středověku je především filosofií katolicismu. Posvěcuje, upevňuje, posiluje, přidává svatozář hierarchickému zřízení společnosti, které je zárukou veškerých jistot člověka. Spjatost s časem je formální, změny a krize se vztahují k minulosti. Oficiální filosofie katolicismu se dívá do minulosti a s pomocí minulosti osvětluje současné zřízení světa, vytváří adekvátní obraz světa. Scholastická filosofie vyhlašuje stabilitu a neměnnost, věčnost celého pořádku světa – existující hierarchie bytí, existujících náboženských, politických a morálních hodnot, norem, zákonů. Pravda středověké filosofie byla pravdou vítěznou, vystupující jako neměnná a nezvratná. Vladimír Solovjov tento dogmatismus a strnulost ostře kritizuje a vytváří vlastní, dialektický, evoluční obraz světa a role člověka v něm. Je otázka, zda je možné uzavřený myšlenkový systém zprostředkovaně odvodit od existujících ekonomických a sociálních podmínek, v našem případě podmínek carského Ruska. Filosofie je totiž spojena s ekonomickými a sociálními otázkami nepřímou, působí zde filtr kultury, tradic. Přesto pokládáme za primární motiv vzniku solovjovské filosofie šok ze srážky tradičních, feudálních, stavovských struktur carského Ruska (a z něj vyplývajících ideologických postulátů) a moderních ideologií nastupujícího kapitalismu. Vladimír Solovjov chápe krizi světa a s ní spojenou krizi evropského myšlení jako *krizi náboženskou*. Proto také označujeme jednu z linií solovjovského myšlení za pokus o opožděnou ruskou reformaci, proto také předkládá prostředky k jejímu řešení v náboženském, striktně religiózním rámci, což plně odpovídá postupům reformačních myslitelů – Luthera, Zwingliho, Kalvína, Müntzera. Tomuto rámci se ale vymyká řada postupů a intencí typických pro moderní filosofii, jako je existenciální problematika, dialektické chápání problémů, problém odcizení, fenomenální, znakový charakter empirické reality aj. Souběh, syntéza všech těchto prvků má překonávat odcizení člověka a světa a vytváří otevřený systém schopný integrovat nové prvky, a podržet si tak svou dynamičnost a současně kvalitativní nezaměnitelnost i v průběhu zásadních historicko-společenských změn.

ON SOLOVJOV'S PHILOSOPHY

The main purpose of this work is to give an explanation of dialectical method in an investigation of Russian idealistic philosophy represented by Vladimir Solovjov.

Whole article is divided between three main parts. First one contains short description of main philosophical tendencies in Russian thought in second part of XIX. century. Second one gives brief view of base of metaphysical system of Vladimir Solovjov – the absolute certainty. Solovjov's short biography is included.

In the third part Solovjov's philosophy is examined as key necessary to correct understanding of Middle Ages philosophy. Mainpoint of Solovjov's philosophy is tendency to reconstitute the synthetic unity of Christian religion, philosophy and science on a higher stage. Solovjov's philosophical system can be correctly understood on perspective of a renewed interpretation of his essential philosophical categories as dialectical one. The special attention is devoted to Solovjov's conception of mystical, spiritually oriented gnoseology which is mainpoint for conscience of true being.

Second collection of theses refers to question of eschatology. Author of this article gives special attention to difference between dynamical, evolutionary conception of history in Solovjov's thought in compare with a statical scholastic model.