

# Vliv Dostojevského na pojetí krásy Pavla Evdokimova

Lenka Fílová

## Abstract: The Influence of Dostoyevsky on the Concept of Beauty of Paul Evdokimov

The paper examines the influence of the novelist Fyodor Dostoevsky (1821–1881) on the concept of beauty of the post-revolutionary Russian emigrant, Orthodox lay theologian living and working in France, Paul Evdokimov (1901–1970). First, Dostoyevsky is viewed in the context of Evdokimov's education, which played a crucial part in his interpretation of Dostoyevsky's texts. Next comes an analysis of texts on beauty from Dostoyevsky's novels selected by Evdokimov to highlight the key themes Evdokimov chooses in relation to beauty. More specifically, the article traces both authors' understanding of the beauty of creation. The ideas reflected by Evdokimov are then compared with his theology of beauty, as presented in his seminal book, which, in addition to the theology of beauty, deals with the art of the icon. The conclusion of the article brings an assessment of Dostoyevsky's influence on Evdokimov's understanding of beauty.

**Keywords:** Beauty; beauty of creation; sophiology; Russian religious thought; Evdokimov; Dostoyevsky

**DOI:** 10.14712/27880796.2024.11

## Úvod

Pavel Evdokimov je autorem, který přijímá emigraci jako své poslání a svou duchovní cestu nejen uvnitř ruské diaspory v zahraničí.<sup>1</sup> Ve svém pohledu na krásu čerpá ze dvou hlavních proudů myšlení. Jedním je duchovní patristická tradice,<sup>2</sup> kdy byzantské myslitele považuje za zakladatele teologie

- 1 Život v emigraci pro něj znamená setkání východní křesťanské náboženské a duchovní tradice se západní. Ve své tvorbě představuje pravoslavnou byzantsko-slovanskou tradici světa, ve kterém žije v dialogu s myšlením evropského Západu, především s francouzskou kulturou. Od 20. let 20. století žije ve Francii, na rozdíl od starší generace emigrantů píše francouzsky. Až do smrti však zůstává ruským občanem a sám sebe chápe jako občana nebes – *graždanina něbes*.
- 2 Paul Evdokimov se opírá především o myšlenky kapadockých otců, Dionysia Aeropagity, Maxima Vyznavače, Symeona Nového Teologa, Řehoře Palamy.

krásy.<sup>3</sup> Druhý proud vyvěrá z jeho vlastních kulturních kořenů a z tradice ruského náboženského myšlení stříbrného věku, které věnuje estetice značnou pozornost.<sup>4</sup> Evdokimov význam krásy charakterizuje citátem jednoho z představitelů tohoto myšlenkového směru, Fjodora Dostojevského: „Ale jediné krásy je nepostradatelná, neboť bez krásy by nebylo ve světě co dělat.“<sup>5</sup>

Evdokimova můžeme zařadit do té části duchovní pravoslavné tradice, která, jak ji charakterizuje Richard Viladesau, si zachovala v teologii a v liturgii propojení mezi svatostí a krásou. V této teologické linii vede láska ke krásě, která odráží krásu Boží – krásu Božího království, k posvěcení, k uzdravení naší přirozenosti a k podílu na Boží přirozenosti, bytí a slávě.<sup>6</sup> V tomto kontextu pojetí krásy zahrnuje množství vzájemně souvisejících vztahů.

Dostojevského Evdokimov představuje v jedné ze svých přednášek pro Institut Supérieur d'Étude Œcuménique v Paříži, zahrnuté v díle *Le Christ dans la pensée russe*.<sup>7</sup> Považuje jej za teologa, umělce a velkého vizionáře, vzdělaného v díle Otců i velkých duchovních postav, charakterizuje jej slovy Solovjova jako duchovního průvodce ruského lidu,<sup>8</sup> vidí v něm starce a proroka.<sup>9</sup> Cíleně se soustředí na jeho myšlení ve dvou svých dílech, ve své disertaci *Dostoïevsky et le problème du mal*<sup>10</sup> a v knize věnované vedle Dostojevského Gogolovi, *Gogol et Dostoïevski, la descente aux enfers*.<sup>11</sup>

3 Paul Evdokimov, *L'Art de l'icone, théologie de la beauté*, Paris: Desclée De Brouwer, 1972, 18.

4 Zájmu autorů období ruské náboženské renesance, doby od poloviny 19. století do první poloviny století 20., se těší estetika. V jejím rámci je krása chápána jako nedílná součást stvoření a člověka, a to vždy ve vztahu k transcendentnu, k Bohu. Krásou se rozumí hodnota, kterou nacházíme v Bohu, v Sofii – Velemoudrosti Boží, v Duchu svatém, ve stvoření, v Bohorodičce, v univerzální církvi, v duchovním člověku, v lidské tvorbě. Toto období je charakteristické zvýšeným zájmem o staré ruské ikonopisné umění, které vyvolalo historicko-uměleckou i filosoficko-teologickou reflexi. Více Michal Řoutil, Objevování ruské ikony v 19. a 20. století, in: Jan Blahoslav Lášek – Marina Luptáková – Michal Řoutil (eds.), *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 387–436.

5 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 39. Fjodor Michajlovič Dostojevskij, *Běsi*, Praha: Academia, 1993, 460: „Jenom ne bez krásy, protože to už bychom neměli na světě co pohledávat!“

6 Richard Viladesau, *Theosis and Beauty, Theology Today* 65 (2008), 180–190, 180.

7 Paul Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.

8 Olivier Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, Genève: Labor et Fides, 1985, 119. Paul Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Paris: Desclée De Brouwer, 1978, 7.

9 Paul Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, Paris: Desclée De Brouwer, 1961, 267.

10 Paul Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Paris: Desclée De Brouwer, 1978.

11 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 1961.

Hluboký vliv Dostojevského díla na myšlení Pavla Evdokimova zmiňuje jak jeho přítel Olivier Clément<sup>12</sup> v portrétu, který mu věnuje ve své práci *Orient-Occident, deux passeurs*, tak i Peter Phan ve své disertační práci zaměřené na vztah kultury a eschatologie v díle Pavla Evdokimova. Význam vlivu Dostojevského dokládá Evdokimovými slovy: „Jako mladý muž jsem byl nadšen géniem Dostojevského, byl jsem jím živen.“<sup>13</sup> Podle Oliviera Clémenta byl Dostojevskij pro Evdokimova průvodcem skrze „výheň ateismu“ k obnovenému křesťanství, průvodcem jeho vlastním životem mezi lidmi podzemí, byl pro něj svědkem Krista v pekle současné civilizace rozpadu lidské jednoty, Krista, který se tiše objevuje jako v Legendě o velkém inkvizitorovi<sup>14</sup> a čeká na svobodnou odpověď lásky člověka.<sup>15</sup>

V článku nejdříve nastíním percepci Dostojevského pojetí krásy u některých představitelů ruského náboženského myšlení, nastin již odhalí některé shody s tématy vztahujícími se ke kráse zpracované Evdokimovem. Následně se zaměřím přímo na Dostojevského výpovědi o kráse, které interpretuje Evdokimov ve svých výše uvedených knihách. Ve třetí části zacílím na krásu stvoření, čeho si Evdokimov v románech všímá. V další části nejprve zhodnotím Evdokimovu interpretaci Dostojevského, pak porovnáím nalezené myšlenky s myšlenkami v jedné z jeho posledních knih, která je ve vztahu ke kráse stěžejní, *L'Art de l'icone, théologie de la beauté*. Budu sledovat, v jakém kontextu Evdokimov rozpracovává krásu stvoření. V krátkosti představím jeho antropologii, klíčovou pro pochopení povolání člověka ke kráse. Uzavřu zhodnocením vlivu Dostojevského na Evdokimovo pojetí krásy.

## Dostojevskij v ruském náboženském myšlení

S Dostojevským se Evdokimov, kromě své vlastní četby, setkává skrze ruské náboženské myšlení, které Dostojevského čte v náboženském smyslu.<sup>16</sup> Ruské náboženské myšlení počátku 20. století, kdy se rodily nové proudy nejen

12 Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 119.

13 Peter C. Phan, *Culture and Eschatology: The Iconographical Vision of Paul Evdokimov*, New York: P. Lang, 1985, 37.

14 Legenda o velkém inkvizitorovi je vyprávěný sen Ivana Karamazova v Dostojevského románu *Bratři Karamazovi*.

15 Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 119–120.

16 Tamtéž, 119.

v literatuře a umění, ale i ve filozofii, navazuje ve své tradici vedle slavjanofilů na Solovjova a Dostojevského.<sup>17</sup>

Pattison tvrdí, že Dostojevskij byl pro hlavní proudy ruského náboženského myšlení průkopníkem, duchem obnovené víry, která – vědoma si moderního nihilismu – může ukázat cestu k jeho překročení.<sup>18</sup> Sládek, který představuje Dostojevského ve své knize věnované odkazu ruského náboženského myšlení, jej zařazuje mezi „duchovní otce ruských teologů 20. století“.<sup>19</sup> Přestože se zabývá vlivem Dostojevského, je na místě zmínit i vliv druhého „otce“ ruského náboženského myšlení, Vladimíra Solovjova, který podle Evdokimova inspiroval generaci největších ruských teologů a dal základ renesanci ruského myšlení přelomu 19. a 20. století. Solovjov, právě ve vztahu ke kráse, přináší myšlenky odrážející se i v díle Pavla Evdokimova.<sup>20</sup> Důležité je jeho uvedení Sofie na scénu ruské filozofie a teologie. Na jeho mystickou zkušenost se Sofí navazují další myslitelé a promýšlejí sofologické koncepce z různých úhlů pohledů. Toto sofologické učení vrcholí v učení Sergeje Bulgakova, u něhož je nepostradatelným prvkem v jeho argumentaci v otázce umění, především umění ikony, tedy v možnosti zobrazit božské v obrazech světa lidského.<sup>21</sup>

Význam Dostojevského překračuje hranice Ruska a dotýká se celého světa, tvrdí Berdajev. Spočívá v odhalení krize humanismu jak idealistického, tak i materialistického. Dostojevského dílo mění perspektivu chápání člověka, ukazuje realismus lidského života, tragiku skutečnosti lidské přirozenosti nesoucí hlubší protiklady, než humanismus tušil. Dostojevskij přináší dalším generacím tíhu odpovědnosti a tíhu otázek. Nové náboženské a idealistické proudy ruského myšlení počátku 20. století hledají odpovědi na otázky položené Dostojevským, hlásí se k jeho odkazu. Na jeho nastolené metafyzické otázky Boha a ďábla, zla, svobody, nesmrtelnosti a osudu člověka se snaží nalézt odpověď další generace.<sup>22</sup> Tak i Evdokimov ve své dizertační práci, kde

17 Nikolaj Berdajev, *Vlastní život*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2005, 171.

18 George Pattison, Dostoevsky, in: Caryl Emerson – George Pattison – Randall A. Poole (eds.), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2020, 182.

19 Karel Sládek, *Cesty k bohodivství*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, název 1. kapitoly.

20 Více k estetice V. Solovjova: Michelina Tenace – Vladimír Solovjov, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Krása v přírodě; Obecný smysl umění; Smysl lásky*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000; Michelina Tenace, *La beauté, unité spirituelle dan les écrits esthétiques de Vladimír Soloviev*, Troyes: Fates, 1993.

21 Více Sergej Bulgakov, Ikona a úcta k ní, in: *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 127–212.

22 Nikolaj Berdajev, *Dostojevského pojetí světa*, Praha: Oikoymenh, 2000, 137–138.

reflektuje a interpretuje Dostojevského pohled na krásu, si především klade otázku zkušenosti svobody a zla.<sup>23</sup>

Zaměřím-li se na vliv Dostojevského pouze v rámci ruského náboženského myšlení, je výčet tvůrčích osobností obsáhlý. Například Berďajev vyjmenovává Vasila Rozanova, Dmitrije Merežkovského, Sergeje Bulgakova, Lva Šestova, Andreje Bělého, Vjačeslava Ivanova.<sup>24</sup> Sám o sobě říká, podobně jako Evdokimov, že byl Dostojevským naočkován již jako chlapec, že jej uchvátil více než jakýkoli jiný spisovatel.<sup>25</sup> Pokud tento seznam doplním o autory, jejichž texty jsou publikovány v knize *Velký inkvizitor*,<sup>26</sup> přibude ještě Vladimír Solovjov, Nikolaj Losskij, Semjon Frank. To však neznamená, že jednotliví autoři přejímají myšlenky Dostojevského nekriticky. Florovskij jej zařazuje do svých *Cest ruské teologie* ne proto, že by Dostojevskij vytvořil nějaký filozofický systém, ale proto, že jeho pohled prohlubuje metafyzickou zkušenost. Tvrdí, že Dostojevskij více ukazuje, než dokazuje. Upozorňuje na kritiku Leontějeva, který hodnotí Dostojevského tvorbu jako propagaci „nového a růžového křesťanství“. <sup>27</sup> Sám jej vnímá jako utopistu věřícího v historické řešení životních rozporů, které však ve svém díle nedokáže překročit a dojít ke konečné syntéze.<sup>28</sup>

Seznam autorů by jistě bylo možné rozšiřovat. Otázkou je, do jaké míry se věnovali problematice krásy. Myškinovo mimochodem<sup>29</sup> pronesené tvrzení „krása spasí svět“ se dnes již stalo rčením, které, s trochou nadsázky, nechybí v žádném pojednání o kráse,<sup>30</sup> nebo o Dostojevském. Tak i citace

23 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*.

24 Berďajev, *Dostojevského pojetí světa*, 138.

25 Tamtéž, 9.

26 Autores varii, *Velký inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000.

27 Georgij Vasiljevič Florovskij, *Cesty ruské teologie*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2015, 377.

28 Tamtéž, 376.

29 Jak uvádí tento text Vasilij Zeňkovskij, Problema krasoty v mirosozercanii Dostojevskogo [online], [vyhledáno 20. 8. 2024], dostupné z: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/problema-krasoty-v-mirosozertsanii-dostoevskogo/](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/problema-krasoty-v-mirosozertsanii-dostoevskogo/). Článek vyšel v časopise *Puť* 37 (1933).

30 V kontextu článku například Solovjov tímto citátem uvede svůj esej Krása v přírodě (Vladimír Solovjov, Krása v přírodě, in: Michelina Tenace, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000, 98–148, 98); Trubeckoj odkáže na tento výrok ve své eseji Rusko na svých ikonách (Jevgenij Nikolajevič Trubeckoj, Rusko na svých ikonách, in: *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 101–126, 122); v českém prostředí Karel Sládek takto nazve kolektivní monografii (Karel Sládek a kol., *Krása spasí svět*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015), Tomáš Špidlík tento text uvede i s komentáři Berďajeva a Bulgakova

Dostojevského vztahující se ke kráse najdeme roztroušené napříč spektrem textů autorů různého zaměření.

Například v roce 1906 v neklidné společensko-politické situaci chce Dmitrij Merežkovský odhalit pravou tvář Dostojevského v textu k 25. výročí jeho smrti. V díle *Prorok ruské revoluce*<sup>31</sup> ve vztahu k Dostojevskému a kráse odkazuje na texty, které reflektuje i Evdokimov.<sup>32</sup> Merežkovský se primárně nesoustředí na problematiku krásy, ale snaží se odkrýt náboženský pohled Dostojevského.

Studie Vjačeslava Ivanova *Freedom and the Tragic Life*,<sup>33</sup> zkoumající etickou a náboženskou dimenzi Dostojevského románů,<sup>34</sup> nabízí roztroušené interpretace textů reflektujících krásu. Ivanov je interpretuje v teologickém kontextu především ve vztahu ke dvěma typům lidského bytí: k bytí vztahujícího se k Bohu a k bytí Bohu odporujícímu, na rovině krásy se projevují v protikladu krásy Madony a Sodomy.<sup>35</sup> Poukazuje na vývoj v Dostojevského pojetí krásy směřujícímu postupně k jejímu teologickému uchopení. Podobně jako Evdokimov rozebírá postavu Myškina s jeho touhou po kráse a zároveň neschopnosti plně tuto krásu uchopit v lásce.<sup>36</sup> Láska k životu znamená vidět svět v jeho původní kráse, a to i přes setkání s utrpením. Tuto koncepci představuje Ivanov na postavě knížete Myškina a tvrdí, že v této fázi Dostojevského tvorby není ještě jeho tvorba postavena na teologických

---

(Tomáš Špidlík, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996, 90).

- 31 Dmitrij Merežkovskij, *Prorok ruskoj revolucii*, ed. M. V. Pirožkov, 1906 [online], [vyhledáno 17. 8. 2024], dostupné z: <https://predanie.ru/book/192677-prorok-russkoj-revolucii/>.
- 32 Jedná se o texty, ve kterých je prožitek krásy spojen s duševním stavem románových postav Myškina a Kirilova z románů *Idiot* a *Běsy*, před jejich epileptickými záchvaty. Merežkovskij odkazuje k autobiografickým rysům románových postav. Zároveň odkazuje na biblické texty, které vidí za románovým textem. (Zde např. 1K 15,51–52). Obě románové postavy nabízí jako dvě tváře Dostojevského. Merežkovskij, *Prorok ruskoj revolucii*, 70–73.
- 33 Vyacheslav Ivanov, *Freedom and the Tragic Life. Study in Dostoevsky*, New York: The Noonday Press, 1960 [online], [vyhledáno 15. 8. 2024], dostupné z: [https://archive.org/details/freedomtragiclif0000vyac\\_y3g5](https://archive.org/details/freedomtragiclif0000vyac_y3g5).
- 34 Robert Luis Jackson, Introduction, in: Vyacheslav Ivanov, *Freedom and the Tragic Life. Study in Dostoevsky*, New York: The Noonday Press, 1960, ix.
- 35 Ivanov, *Freedom and the Tragic Life*, 122.
- 36 Stejně jako Evdokimov zmiňuje snahu Dostojevského postavou Myškina vytvořit obraz pozitivně dobrého člověka.

základech. Ty se objevují až ve výročí otce Zosimy, v *Bratrech Karamazových*, v posledním díle Dostojevského.<sup>37</sup>

Vývoj v pojetí krásy Dostojevského prezentuje i Vasilij Zeňkovskij v článku Problém krásy ve světónázoru Dostojevského, explicitně na téma krásy zacíleném.<sup>38</sup> Poukazuje na antinomické pojetí krásy, které Dostojevskij nedokázal překlenout. Na jedné straně tuto antinonii tvoří ideje vrcholící v tvrzení „krása spasí svět“ a na straně druhé tragické pojetí krásy, které ústí v závěr, že krása není silou spásy, ale jejím předmětem. Mapuje vývoj autorova pohledu od počátečního idealistického pojetí krásy, aby došel k závěru, že sama krása v konečném pojetí Dostojevského musí být spasena. Tato spása krásy, která sama je věznem světa, je možná pouze skrze církevní sjednocení světa a duše. Vývoj náhledu na krásu u Dostojevského prezentuje i Evdokimov, včetně otočení otázky spásy skrze krásu v otázku spásy krásy ve světě.<sup>39</sup> Zeňkovský pracuje se stejnými tématy jako později i Evdokimov: jednota krásy a dobra, dvojznačnost krásy, rozpor v kráse samé, role krásy ve světě.

Pro pochopení dialektiky Dostojevského hledání předkládá svůj pohled na jeho antropologii. Uvádí do vztahu Dostojevského zkušenost s temnotou v člověku a z ní vyplývající chápání potřeby lidské spásy s církevním pohledem na spásu. Dostojevského zařazuje do proudu *křesťanského naturalismu*,<sup>40</sup> jehož pokušení se objevuje s velkou silou právě ve vztahu ke kráse a vede k estetickému utopismu. Dostojevského pohled na krásu je, podle Zeňkovského, tímto estetismem naplněn. Přestože je přesvědčen o důrazu Dostojevského na vtělení Krista, zároveň vnímá jakési přehlédnutí Kristovy vykupitelské oběti a omezující náhled na spásnou moc církve.<sup>41</sup> Jak uvidíme později, Evdokimova obrana Dostojevského antropologie jako křesťanské se jeví jako reakce na tento pohled.

37 Ivanov, *Freedom and the Tragic Life*, 93.

38 Zeňkovskij, Problema krasoty v mirosozercanii Dostojevskogo.

39 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 39.

40 Křesťanský naturalismus vysvětluje Zeňkovskij jako pokřivené křesťanství. Zdrojem je učení o Božím obraze v člověku, který však po pádu ztratil svou působnost. Nachází jej v pohledech, které vidí možnost proměny člověka a národa vlastní silou. Církve v této perspektivě není chápána jako tělo Kristovo, ale jako síla již přítomná ve světě, sjednocená již s jeho podstatou. Zeňkovskij, Problema krasoty v mirosozercanii Dostojevskogo.

41 Více tamtéž.



Nyní není cílem srovnat pohledy jednotlivých autorů s pohledem Evdokimova, ale spíše poukázat na teologické čtení Dostojevského představiteli ruského náboženského myšlení.

Se dvěma klíčovými představiteli ruského náboženského myšlení, Nikolajem Berdajevem a otcem Sergejem Bulgakovem, se Evdokimov setkává v Paříži,<sup>42</sup> kam přijíždí v roce 1923 jako mladý muž, který jako mnozí další opustil Rusko v důsledku bolševické revoluce.<sup>43</sup> Během několika let se do Paříže přesune i část porevoluční emigrace, která přechodně našla azyl v Praze a Berlíně.<sup>44</sup> „Rusko mimo Rusko“<sup>45</sup> v Paříži navazuje na předrevoluční historii kulturních vztahů.<sup>46</sup> Emigrace s sebou přináší nejen zklamání, zranění a ocekávání, ale i svou kulturu, na kterou se snaží navázat ve své tvůrčí činnosti. Pavel Evdokimov nastupuje jako jeden z prvních studentů v roce 1925 na teologický pravoslavný institut nově založený ruskou inteligencí v Paříži. Institut sv. Sergeje je veden otcem Sergejem Bulgakovem. Tento dogmatický teolog se pro Pavla Evdokimova stává duchovním a intelektuálním vzorem.<sup>47</sup> Paříž se stává místem setkání Východu a Západu, východního a západního křesťanství.

42 Paříž se stala v letech 1921–1931 domovem přibližně 82 000 emigrantů. Poskytovala možnost uplatnění především v dělnických profesích. Této možnosti využíval i Pavel Evdokimov, než získal stipendium. Během svých studií filozofie na Sorbonně, aby se uživil, pracoval na noční směny buď v továrně Citroën, nebo na nádražích jako uklízeč vagonů. (Srov. Kateřina Bauerová – Tim Noble, *Cesty od diaspory k místním církvím*, in: Ivana Noble – Kateřina Bauerová – Tim Noble – Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, Brno: CDK, 2012, 222. Nebo O. Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 109.

Jsem si vědoma velmi ostré recenze J. A. Novákové a M. Řoutila, vyčítající knize *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ* jak formální, tak obsahové nedostatky. Přes jejich obsažný výčet nejsou tyto výhrady a doplňující údaje relevantní pro informace, které čerpám. Jana A. Nováková – Michal Řoutil, *O cestách, které snad neměly být ani vykonány, aneb utrpení na skřipci odborném*, *Paréssia, Revue pro východní křesťanství* 7 (2013), 457–472. P. Ladouceur, recenzent anglického překladu knihy, kritizuje spíše než jednotlivé drobné nepřesnosti jejich kumulaci, ale hodnotí ji jako knihu nabízející užitečný pohled na významné aspekty pravoslaví, která však neobstojí vedle standardních úvodů do ortodoxní teologie, spirituality a historie v širším než českém prostředí. Paul Ladouceur, *Review Essay: The Ways of Orthodox Theology in the West*, *St Vladimir's Theological Quarterly* 594 (2015/4), 475–484.

43 Sládek, *Cesty k boholidství*, 157.

44 Více k tématu Bauerová – Noble, *Cesty od diaspory k místním církvím*, 195–226.

45 Jak výstižně nazývá svou knihu věnovanou kultuře a dějinám ruské emigrace mezi lety 1917–1991 Martin C. Putna.

46 Bauerová – Noble, *Cesty od diaspory k místním církvím*, 223.

47 Sládek, *Cesty k boholidství*, 162.



Toto setkání chápe Evdokimov, stejně jako Berďajev,<sup>48</sup> jako výzvu Prozřetel-  
nosti k překonání rozdělení křesťanů a odstranění zažitých předsudků.<sup>49</sup>  
Emigrace navazuje na pravoslavnou tradici obnovenou v předrevolučním  
Rusku.<sup>50</sup> Mnozí z emigrace zůstávají připoutáni k rodnému Rusku, k jeho  
kultuře i jazyku, jako například Nikolaj Berďajev a otec Sergej Bulgakov<sup>51</sup>,  
setkání s nimi považuje O. Clément pro Evdokimova za rozhodující.<sup>52</sup>

Svou disertační práci *Dostoïevsky et le problème du mal* věnovanou otázce  
zla v díle Dostojevského, ve které se zabývá i otázkami spojenými s krásou,  
píše Evdokimov na přelomu 40. let v období nastupující mladší generace  
ruského náboženského myšlení. Mladá generace se vymezuje vůči generaci  
odcházející, která představovala proud myšlení silně navazujícího na intuice  
a myšlenky Dostojevského. Evdokimov překračuje tuto opozici a v očistné  
integraci syntetizuje ve svém díle myšlení patristické, palamitské a filokalické  
tradice spolu s největšími intuicemi ruského náboženského myšlení.<sup>53</sup>

Pravděpodobně nejcitovanější věta Dostojevského vyřčená knížetem Myš-  
kinem v románu *Idiot*, „Krása spasí svět“,<sup>54</sup> se pro Evdokimova stává otázkou:  
„Spasí krása svět?“ A pokud ano, stejně jako Hippolyt<sup>55</sup> se Evdokimov domáhá  
upřesnění a ptá se spolu s ním: „Jaká?“

## Spasí krása svět?

Svou dizertaci obhájuje Evdokimov na Filozofické fakultě v Aix-en-Provence  
v roce 1942. Přestože píše filozofickou tezi, otázka, zda spasí krása svět, je  
pro něj, jak se ukáže později, otázkou teologicko-antropologickou. Proto dří-  
ve, než se budu věnovat rozboru textů Dostojevského, uvedu „obranu“ jeho  
antropologie proti kritice, že je neortodoxní. Zároveň nás tato obhajoba již  
přivede k tématu krásy. Evdokimov se konkrétně zaměřuje na interpretaci

48 Nikolaj Berďajev, *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2005, 295.

49 Sládek, *Cesty k bohodivství*, 157.

50 Kateřina Bauerová, Vydát se až do krajnosti: svědectví mučedníků, in: Ivana Noble – Ka-  
teřina Bauerová – Tim Noble – Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století  
na Západ*, Brno: CDK, 2012, 299.

51 Kateřina Bauerová, Zkušenost a teologie ruských emigrantů, in: Ivana Noble – Kateřina  
Bauerová – Tim Noble – Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na  
Západ*, Brno: CDK, 2012, 295.

52 Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 109.

53 Tamtéž, 117–118.

54 Fjodor Michajlovič Dostojevskij, *Idiot*, Praha: Svoboda, 1972, 388.

55 Hippolyt je jednou z dalších postav Dostojevského románu *Idiot*.

textů Dostojevského vztahujících se k lidské přirozenosti a imanentnosti spásy – zda přirozenost je schopna sama od sebe dosáhnout spásy, a zároveň, zda církev není pouze výrazem této již existující moci, i když skryté.<sup>56</sup>

Nejprve Evdokimov určuje adekvátní kritickou metodu četby a výkladu Dostojevského. Říká, že dílo Dostojevského není ani dogmatika, ani katecheta, tudíž jedinou adekvátní metodou je zasazení jeho vize do tradice církve a odkrytí jeho zdrojů.<sup>57</sup> Pečlivou analýzou patristického pozadí odhaluje Evdokimov korektní ortodoxní pohled Dostojevského. Jeho antropologii interpretuje z patristického pohledu, chápajícího lidskou přirozenost jako stvořenou k obrazu Božímu. I po pádu lidská přirozenost tomuto obrazu odpovídá, avšak obraz je vystaven „ontologickému tichu“.<sup>58</sup> Díky vtělení „obraz vykoupěný křížem vrací přirozenost její vlastní pravdě.“<sup>59</sup> A tak může svatý v Kristu kontemplovat krásu světa jako návrat světa do jeho rajskeho stavu. Právě vidění světa v Bohu, tedy vidění krásy světa, nám podle Evdokimova popisují různé tradice, každá svým způsobem. Evdokimov vyjmenovává: chválu stvoření svatého Františka, oheň věcí svatého Izáka, tábořské světlo hesychastů a svatého Serafima Sárovskeho. Stejný pohled Evdokimov přisuzuje i postavě otce Zosimy,<sup>60</sup> starce představujícího monastickou spiritualitu, jehož učení odráží myšlenky svatého Tichona Zadonskeho. Toto tradiční učení mystiky potvrzuje další postava románu Aljoša, který o otci Zosimovi říká: „Je svatý, jeho srdce chová tajemství obrody pro všechny.“<sup>61</sup> Právě postava Zosimy, starce, kněze, který žije v sakramentální plnosti církve, je Evdokimovým argumentem pro Dostojevského chápání plnosti role církve ve vztahu ke spáse a argumentuje takto: „Tajemství obrody je v jeho srdci, v srdci svatého, tedy v srdci církve. A formulace církevní spásy je *communio sanctorum*.“<sup>62</sup> Na tomto příkladu Evdokimov ukazuje, že Zosima není pouhý výplod fantazie romanopisce, ale je představitelem tradice církve, je zobrazením osoby věrně předávající myšlenky svatého Tichona Zadonskeho.<sup>63</sup> Svou analýzu Dostojevského zdrojů uzavírá Evdokimov tvrzením, že Dostojevskij neustále ověřoval

56 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 275.

57 Tamtéž, 276.

58 Tamtéž.

59 Tamtéž.

60 Jedna z postav románu Dostojevského *Bratři Karamazovi*.

61 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 276. Překlad použit z: Fjodor M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, Voznice: LEDA, 2009, 33.

62 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 276.

63 Tamtéž, 276–277.

své vize v dílech patristických otců a dalších velkých duchovních postav.<sup>64</sup> Evdokimov považuje Dostojevského antropologii za hluboce křesťanskou a odkazuje na dopis, ve kterém romanopisec vyzvedá Krista jako nejkrásnějšího a nejdokonalejšího, nesoucího v sobě a ve svém slově ideál krásy.<sup>65</sup>

Nyní se vrátím zpět k otázce, jaká témata vztažená ke kráse Evdokimova oslovují. Evdokimov vybírá situace napříč Dostojevského romány, ve kterých se románové postavy s krásou setkávají a prožívají ji. Nacházejí v kráse smysl života, životní cíl. Ukazuje na význam krásy v životě člověka, zároveň však upřesňuje a interpretuje, jak je třeba tuto krásu chápat.

K vyjádření hlubokého prožívání krásy Evdokimov volí, mimo jiné, postavy Myškina a Kirilova, kteří popisují stav před epileptickým záchvatem jako stav osvětlení. Myškin o svých prožitcích přemýšlí jako o osvětlení ducha a srdce, kdy se všechny emoce zklidňují, aby se proměnily v nejvyšší vyrovnaný pokoj naplněný radostí, harmonií a nadějí, v tomto pokoji se rozum pozvedá k porozumění posledních příčin.<sup>66</sup> Obdobně i Kirilov<sup>67</sup> mluví o procítění věčné harmonie přesahující pozemské vnímání plnosti přírody, o pochopení stvoření jako dobrého a pravdivého. V této zkušenosti se vše jeví jako čisté a jasné, již není třeba nic odpouštět, protože není již co odpouštět, a zakoušení radosti přesahuje lidské možnosti.<sup>68</sup>

Na slovech postav demonstuje Evdokimov schopnost člověka i po pádu dosáhnout prožití „harmonie a vyšší krásy“,<sup>69</sup> schopnost vidění krásy a plnosti světa, kdy člověk nazírá dokonalost stvoření v souhlase s biblickým textem o stvoření jako pravdivém a dobrém. Toto prožívání není podle Evdokimova pouhou vzpomínkou na ráj, snem v platónském smyslu, jak ukazuje na příkladech jiných postav, ale reálnou zkušeností člověka, jeho anticipací nejvyššího potvrzení bytí jako pravdivého a dobrého. V interpretaci prožívání Myškina a Kirilova přirovnává tuto zkušenost ke zjevení vztahujícímu se k jinému řádu bytí, k zážitku hodnoty přesahující pozemskou evoluci, kdy přestává

64 Tamtéž, 277.

65 Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, 107.

66 Tamtéž, 78. Dostojevskij, *Idiot*, 230–231.

67 Dostojevskij, *Běsi*, 556.

68 Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, 78–79. Ivanov si všímá u postavy Kirilova jeho lásky ke všem živým tvorům, jeho vidění života v jeho kráse i jeho zážitků o harmonii vesmíru. Upozorňuje na to, že přesto je jedním z posedlých – nemocných pro svou primitivní nenávisť k Bohu. Více: Ivanov, *Freedom and the Tragic Life*, 67.

69 Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, 79.

existovat čas, k vizi nového Jeruzaléma – království Božího, kde budou naplněny nejhlubší lidské touhy, všechny rozpory vyřešeny a každá slza setřena.<sup>70</sup>

Později v díle *Gogol et Dostojevski* popisuje Evdokimov postavu idiota – knížete Myškina – takto: „[...] nevtělená, nereálná, zbavená jakékoli existenciální dynamiky, odříznutá od skutečné transcendence. Naprostý cizinec, nemající nikde kořeny, ani v církvi, a proto zbaven jakýchkoli základů, přesto nositel poslání, se může rozvíjet jen směrem k bláznovství, transcendovat do neskutečna. Ve svém sentimentálním humanismu se může vrhnout jen do estetického pokušení krásy.“<sup>71</sup> Evdokimov zmiňuje ve vztahu k románu *Idiot* touhu, přání Dostojevského vytvořit postavu dokonale dobrého člověka. Po ukončení románu i jeho povzdech: „Nejsem spokojen, román nevystihuje, co jsem chtěl říci, ale nezříkám se ho, pořád mám rád jeho ztracenou myšlenku.“<sup>72</sup> A tak postava knížete Myškina, i přes svou vnímavost krásy, nemůže dát plnou odpověď na otázku, jaká krása spasí svět.

Výše popisované prožitky krásy jsou vnímány jako zkušenost jednoty dobra a pravdy. Pro popis rozpadu této jednoty ráje vybírá Evdokimov situaci vyprávěnou v *Bratřech Karamazových*, scénu, kdy mužik, aniž by si byl vědom, co dělá, bez sebe vzteky tluče svého koníka a nemůže si pomoci. Až po chvíli se osvobodí od své nekontrolovatelné zloby a odchází trhavým, zahanbeným krokem. Podle Evdokimova je to obraz poníženého člověka i přírody, deformace Božího plánu.<sup>73</sup> Pro obraz reintegrace volí slova starce Zosimy, který odpovídá mladému vesničanovi: „Všechno je dobré a nádherné, protože všechno je pravda. Podívej se na koně nebo vola, [...] podívej se na jejich tváře, jaká jemnost, jaká důvěra, jaká oddanost člověku. Jaká bezelstnost, jaká důvěra, jaká krása.“<sup>74</sup> S odkazem na citaci z románu *Běsi*<sup>75</sup> Evdokimov tvrdí, že aby byly krása, dobro a pravda tím, čím jsou, musí být integrovány pod náboženským principem.<sup>76</sup> Tuto jednotu poznání v kontemplaci zdůrazňuje i později. Uvádí ji do vztahu ke Kristu a tvrdí, že čistě estetická kontemplace nepostačí; a to „dokonce ani Krista, ale vyžaduje náboženský akt víry, aktivní

70 Tamtéž, 77–81. Obdobně Merežkovskij, *Prorok ruské revoluce*, 70–71.

71 Evdokimov, *Gogol et Dostojevski*, 243. Obdobně jako cizince hodnotí Myškina i Ivanov.

72 Tamtéž, 240.

73 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*, 89.

74 Tamtéž, 89. Fjodor M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, Voznice: LEDA, 2009, 287.

75 „Duch života, jak praví Písmo, řeky vody živé, jejichž vyschnutím tolik hrozí Apokalypsa. Základ estetický, jak praví filozofové, základ mravní, jak si to oni sami ztotožňují.

Hledání boha, jak to docela prostě nazývám já.“ Dostojevskij, *Běsi*, 240.

76 Evdokimov, *Gogol et Dostojevski*, 278.

účast a začlenění se do transformativní krásy Pána.<sup>77</sup> Výrok „krása spasí svět“ považuje Evdokimov za teologický.

Na postavě Stavrogina, který chápe, že by ho mohlo zachránit nadšení, ale který nemá dostatek morálního vědomí, ukazuje Evdokimov na chápání dvojakosti krásy. Zrovna tak na popisu společného charakteru bratří Karamazových, který žalobce popisuje jako charakter slučující kontrasty, na jedné straně schopnost kontemplovat vznešené ideály a na straně druhé náklonnost upadat do propasti hanebného úpadku. Krása je rozdvojena, komentuje Evdokimov, protože člověk izoluje estetický princip od etického.<sup>78</sup> „Když se krása stává pokušením, je to znamení pádu a boje, který se přesouvá do srdce člověka.“<sup>79</sup> Kníže Myškin ve svém poslání selhává, protože je odříznutý od své vnitřní pravdy. Evdokimov tvrdí, že náboženská pravda podmiňuje a sjednocuje estetická a etická tvrzení. Hledání Krásy je zároveň hledáním Dobra.<sup>80</sup>

Není to člověk podzemí Kirilov, ani zvláštní člověk jako kníže Myškin, jehož postavu Evdokimov hodnotí jako nepravou ikonu, jako pouhý portrét, postavu bez proměňující síly, která nenese přítomnost Boží. Je to Aljoša, jeden z bratrů Karamazových, kdo pomůže zodpovědět otázku, zda krása spasí svět. Aljošovi říká otec Zosima, že pokud chce, může spasit svět. Evdokimov vysvětluje význam slova spasit v této situaci jako manifestovat přítomnost Boží a nechat ji působit, naplnit svět Boží přítomností.<sup>81</sup> Evdokimov opět vybírá epizodu odehrávající se v lůně přírody, pod hvězdným nebem, kdy se pozemské ticho mísí s tichem nebes a pozemské tajemství se dotýká tajemství hvězdného. Aljoša prožívá touhu odpustit všem a všemu a cítí, že druzí budou prosit o odpuštění pro něj. Popis prožití proměny Aljoši v krásu večerní noci, v setkání s jinými světy interpretuje Evdokimov jako setkání s vyšším principem, kdy člověk nahlíží smysl věcí a díky duchovní síle, kterou tato zkušenost přináší, je schopen znovu integrovat svůj vnitřní svět.<sup>82</sup> Právě na postavě Aljoši ukazuje Evdokimov, že setkání s Dostojevského rájem není pasivní kontemplací. Aljoša k němu dospívá naplňováním svého poslání. Díky zkušenosti mnišského života se Aljoša naučil mystice lásky a je

77 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 29.

78 Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 102.

79 Tamtéž, 102.

80 Tamtéž, 98.

81 Evdokimov, *Gogol et Dostoievski*, 285.

82 Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 93–94. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, 352–53.

schopen ve vztahu ke každému říci „my“.<sup>83</sup> „Ráj je skryt v hlubině každého z nás, je naší součástí,“<sup>84</sup> říká Dostojevskij a Evdokimov vysvětluje: „Osobní zkušenost viny a univerzálního odpuštění přibližuje člověka světu, krása světa se člověku jeví jako sláva Boží.“<sup>85</sup> Je to metanoia, „skutečná proměna bytosti“. Tuto proměnu Evdokimov popisuje jako stav ducha, který uvolňuje energii odpuštění, tzn. energii vykupující a jednající lásky. Toto odpuštění mění svět.<sup>86</sup> „Člověk vstupuje skutečně do jednoty lidského rodu, do jednoty jejího osudu. Člověk, který dokáže sám v sobě rozeznat ‚velkého hříšníka‘, neumí již rozlišit mezi vlastním životem a životem universa. Erós ho vytrhává z podřízenosti rozkladu a léčí jeho zranění. Člověk nachází jednotu svého ducha, promítá ji vně sebe a vládne světu.“<sup>87</sup>

Evdokimov pracuje s texty, ve kterých krása světa působí na člověka a člověk ji ve své zkušenosti prožívá jako transcendentní nebo jako náboženskou. V knize *Gogol et Dostojevski* v kapitole „Zkušenost Boha“ cituje Evdokimov úryvek z *Výrostka*, ve kterém Makar popisuje svůj prožitek krásy jako duchovní zkušenost setkání v Kristu: „Všude nepopsatelná krása,“ popisuje své probuzení do červencového jitra, „[...] vše je v Tobě, Pane, i já sám jsem v Tobě, přijmi mě.“<sup>88</sup> Evdokimov interpretuje tento text jako spisovatelův popis hesychastické zkušenosti, zkušenosti tábořského světla uvádějícího člověka do tajemství srdce, ve kterém člověk nachází Boží přítomnost. Dostojevského popis duchovní zkušenosti interpretuje jako jeho nejgeniálnější objev, jako „agapický argument existence Boha“.<sup>89</sup>

Ukazuje se, že zorným úhlem Evdokimova je krása ve vztahu k lidské spiritualitě. Prožitek krásy může být hlubokou duchovní zkušeností proměňující člověka. Poznání takové krásy je možné v jednotě gnozeologického, etického a estetického principu, který je sjednocen náboženským pohledem. Zkušenost krásy v této jednotě poznání vede k proměně člověka, který pak manifestuje přítomnost Boží ve světě. Tato jednotka je však rozbita a projevuje

83 Tamtéž, *Dostojevsky et le problème du mal*, 91.

84 Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, 295. Český text poněkud odlišně: „Ráj je skryt v každém z nás, teď se tají i ve mně [...]“

85 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*, 86.

86 Tamtéž, 86.

87 Tamtéž, 86–87.

88 Evdokimov, *Dostojevsky et le problème du mal*, 91. Fjodor Michajlovič Dostojevskij, *Výrostek*, Praha: Městská knihovna v Praze, e-kniha, 393. Český překlad: „Tolik krásy všude! [...] Vše jesti v tobě, Hospodine, i jáť jsem v tobě a přijmiž mě!“

89 Evdokimov, *Gogol et Dostojevski*, 265.

se v dvojakosti krásy, a proto se krása vnímaná pouze z estetického hlediska stává pokušením.

Uzavřu s Evdokimem: „Právě tím, že člověk umí vidět krásu světa a projevuje svou vlastní důstojnost, vyvíjí činnost, která ve světě něco mění.“ A toto je podle Evdokimova hermeneutickým klíčem k pochopení slov Myškina: „Krása spasí svět.“<sup>90</sup>

## Krása stvoření

Postavy Dostojevského románů jsou zasaženy krásou stvoření. Aby tato krása měla spásnou dimenzi, musí mít sílu proměnit člověka. Tato proměna skrze kontemplaci krásy nemůže proběhnout bez aktivní účasti člověka, vyžaduje akt víry a začleňování se do krásy Krista. V čem spočívá proměňující krása stvoření?

V kapitole věnované románu *Běsi* v souvislosti s fenomenologií ateismu a eschatologií zla Evdokimov odkazuje na Dostojevského myšlenku, že země obsahuje něco svatého, a jedním dechem dodává, že pro generace žijící v odsvěceném světě je kategorie svatého hermeneuticky uzavřena. Hrozivým důsledkem toho je oddělení se od bytí s Bohem, které se projevuje roztržením organického vztahu s přírodou, akosmismem a jeho protiposvátností (antisakralismem).<sup>91</sup> Je příroda-svět krásná sama o sobě? Je od Boha odtržen jen člověk? Nebo i celý svět?

Vrátím-li se k předešlé kapitole, kde se mluví o vnímání krásy světa, je tato zkušenost krásy přirovnávána k vizi rajskeho stavu světa, k vizi světa v Bohu, k procítění věčné harmonie přesahující pozemské, k vnímání plnosti přírody, k pochopení stvoření jako dobrého a pravdivého, k prožití všeobecného odpuštění. Co spojuje tyto prožitky?

Odpověď Evdokimov nalézá u Dostojevského v rozhovoru Výrostka s poutníkem Makarem, který odpovídá na Výrostkovo rozhodnutí hledat krásu: „Dosáhneš moudrosti, [...] neboť budeš se samotným Bohem tváří v tvář.“<sup>92</sup> Evdokimov interpretuje tuto vizi plnosti v krásě jako vizi moudrosti, kterou člověk zakouší v setkání s Bohem tváří v tvář, a tvrdí, že je zjevením Sofie, normy světa, kdy svět zazáří více než slunce, je viděním světa v jeho napl-

90 Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 90–92.

91 Evdokimov, *Gogol et Dostoievski*, 249.

92 Dostojevskij, *Výrostek*, 421–422.



nění.<sup>93</sup> Podle Evdokimova se Dostojevskij se svou koncepcí osudu člověka a světa, který po pádu ztratil svou harmonii a krásu, přibližuje sofiologům.<sup>94</sup> K potvrzení cituje z *Bratrů Karamazových* pasáž, která říká, že Bůh si vypůjčil semena jiných světů, zasadil je zde na zemi a pěstoval svou zahradu, tedy že kořeny našich citů a myšlenek jsou jinde, a to je důvodem, proč není možné zde na zemi pochopit podstatu věcí.<sup>95</sup>

Sofiologii, tedy učení o Sofii, představuje Evdokimov ve své dizertaci jako formující se učení, které se snaží pochopit kosmos z křesťanského pohledu.<sup>96</sup> O sedmáct let později ve své knize *Orthodoxie*<sup>97</sup> hodnotí Evdokimov sofiologii jako slávu současné pravoslavné teologie. Tvrdí, že se jako jediná staví čelem k otázce kosmu, a zařazuje svůj pohled na sofiologii na začátek kapitoly věnované stvoření.<sup>98</sup> Zde ji představuje systematičtěji a přehledněji než ve své prvotině. Sofiologie vysvětluje, v čem spočívá krása světa i její nejednoznačnost. Evdokimovi umožní interpretovat Dostojevského texty, které hodnotí krásu jako nepostradatelnou pro svět, a prožívání krásy postav Dostojevského románů jako transcendentní.

Evdokimov, stejně jako Bulgakov,<sup>99</sup> rozlišuje Sofii stvořenou a nestvořenou. Stvořená Sofie je prvním stvořením „stvořeným eonickou věčností“,<sup>100</sup>

93 Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 90–91.

94 Tamtéž, 94.

95 Tamtéž, 96.

96 Tamtéž, 95. Definice sofiologie podle *Encyklopedického slovníku křesťanského východu* říká, že sofiologie zpracovává téma a symboliku Sofie – Velemoudrosti Boží, je koncepcí sjednocující Boha stvořitele a svět bez zaměňování či směšování. Rozvíjí otázku všejednoty božské a stvořené. (Michelina Tenace, Sofiologie, in: Edward G. Farrugia (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského východu*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, 835.) Více k sofiologii např. Kateřina Bauerová, Sofiologie, in: Ivana Noble – Kateřina Bauerová – Tim Noble – Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, Brno: CDK, 2012, 181–237.

97 Paul Evdokimov, *Orthodoxie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1979. Clément považuje tuto knihu za originální syntézu pravoslavného myšlení, která přesahuje školní dogmatiku a „tradicionalistické“ koncepce. (O. Clément, Préface, in: Evdokimov, *Orthodoxie*, I.)

98 Evdokimov, *Orthodoxie*, 86–87. Obdobný text nalezneme i v knize Pavla Evdokimova *Žena a spása světa*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2011, 81–83.

99 Bulgakov je nejvýraznější postavou ruského náboženského myšlení spojovanou se sofiologií. Téma Sofie přináší do tohoto proudu myšlení Vladimír Solovjov a další autoři rozpracovávají různé aspekty tohoto učení. Evdokimov vyjmenovává vedle Bulgakova a Solovjova ještě P. Florenského, E. Trubeckého, B. Zeňkovského a B. Iljina, srov. Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 94, pozn. 2.

100 Evdokimov při představení Sofie využívá odkazů na patristické autory, zde na Maxima Vyznavače. Srov. Evdokimov, *Žena a spása světa*, 81.

jednotou ideálních principů, ideálním základem vzájemným mnohost v kosmos, v živoucí celek. Tento stabilní základ stojí za jevovými, proměnlivými aspekty bytí. Tento základ – stvořená Sofie – podmiňuje a strukturuje konkrétní jednotu světa. Právě poznání pohlíží na věci skrze empirickou zkušenost v jejich ideální podobě.<sup>101</sup>

Stvořená Sofie, tento ideální svět, je živoucí všejednotou, zdrojem tvořivých sil, životních energií, je řídicími entelechiemi. Je duší světa, jeho Sofií. Tuto stvořenou Sofii je třeba odlišit od Sofie nestvořené, nebeské, jež je jednotou myšlenek Božích o světě, který je objektem jeho lásky. Tato nebeská Sofie přebývá v Bohu. Pozemská, stvořená Sofie je stvořena k obrazu Sofie nebeské, k obrazu Boží Moudrosti, zahrnující Boží myšlenky o světě, který je objektem Boží lásky. Vidět krásu světa znamená vnímat „od počátku vloženou souhlasnost mezi prvky světa a jejich ideální formou“.<sup>102</sup> „V sofijnosti světa spočívá jeho krása, ale stejně jako je Sofie rozdvojena hříchem, tak je i rozdvojena krása.“<sup>103</sup>

Na každé pravé poznání krásy je pak kladen nárok „skrze slupku světa kontemplantovat ikonu Boží moudrosti“.<sup>104</sup> Tuto krásu světa člověk poznává v míře svého spojení s Duchem svatým.<sup>105</sup> Tuto myšlenku nachází Evdokimov i u Dostojevského, pro kterého v Duchu svatém člověk bezprostředně rozumí kráse.<sup>106</sup>

Sofijní vidění světa přisuzuje Evdokimov i Dostojevskému a oceňuje ho. Jeho způsob projevu charakterizuje jako specifickou metodu popisu a nazve ji ikonografickým principem vyjádření. Takový princip umožňuje vyjádřit nejen neformulovatelné jemnosti charakterů a psychologických typů, ale i jejich ducha. „Román-tajemství musí být chápán ve své dimenzi, která se šíří až do prostoru Božího universa, kde je jednota v čase také jednotou ve věčnosti.“<sup>107</sup> Ukazuje na Dostojevského chápání ikony, když vybízí básníka Majkova, aby věřil ikoně, protože v ní je vše obsaženo,<sup>108</sup> a když v dopise Opočininovi popisuje, jak lid uctívá ikonu a umisťuje ji doma na ústřední místo, aby měl

---

101 Tamtéž.

102 Evdokimov, *Orthodoxie*, 87. Překlad převzat z Evdokimov, *Žena a spása světa*, 83.

103 Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 96–97.

104 Evdokimov, *Orthodoxie*, 86.

105 Tamtéž, 87.

106 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 12.

107 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, 282.

108 Tamtéž, 283.

stále na očích viditelné posvátné, které odráží neviditelné Boží.<sup>109</sup> Vidění světa jako ikony, ikonografický pohled na svět podle Evdokimova nalézáme ve velmi specifickém způsobu, jakým Dostojevskij líčí přírodu a postavy.<sup>110</sup> Ikonografické, sofiijní vidění světa je vidění světa jako Božího stvoření.

Evdokimov Dostojevského vizi světa přirovnává k vizi Origena a sv. Maxima. Svět stejně jako Bible vypráví o tajemství Krista slavicího svou kosmickou liturgií. K pochopení této reality odkazuje na Dostojevského tvrzení, že je třeba být umělcem. Umělecká integrace dochází k jednoduché jednotě a vnímá realitu ve své plnosti, a tedy v adekvátním poznání.<sup>111</sup>

Krásu světa Evdokimov v díle Dostojevského chápe jako zjevení Boží přítomnosti, k jejímuž plnému porozumění nepostačí pouhá pasivní kontemplanace, ale vyžaduje i vlastní proměnu člověka. Bez této proměny člověka se krása redukuje na pouhý estetický zážitek. Slovy Evdokimova: „Jakmile Duch svatý promlouvá v kráse jako ‚promlouval ústy proroků‘, je ‚spása skrze krásu‘ výrokem náboženským. A na této úrovni vyžaduje charisma rozlišování.“<sup>112</sup>

Evdokimov v Dostojevského pojetí charakterizuje krásu jako reálnou, jako „ontologický základ v přírodě“.<sup>113</sup> Krásu přírody pak jako neosobní, ale pneumatoforickou. Na jejím vrcholu se nachází krása personalizovaná v duchovním člověku, ve svatém. V kráse svatého člověka nachází svět svou spásu, pokud se stává jejím hypostazovaným středem. Krásu světa nestačí pouze vidět a toužit po ní, je třeba ji (primitivní krásu) proměňovat silou, která ze světa vytváří ontologické místo svatého člověka.<sup>114</sup> „Krása jako projev svatosti je spasitelnou silou, která harmonizuje svět. Svět čeká, že jeho krása bude spasena člověkem, který se stal svatým.“<sup>115</sup>

Evdokimov interpretuje Dostojevského pohled na stvoření jako sofiijní. Sofiijní výklad světa poukazuje na vztah všech prvků světa k jejich ideální normě: božské ideji. Tento vztah vysvětluje krásu světa jako možnou v míře ztotožnění stvořeného s jeho ideální normou. Lidská svoboda však porušila vztahy bytí s jejich sofiijními principy na všech úrovních. Přestože je krása „ontologickým základem přírody“,<sup>116</sup> zůstává závislá na člověku, který – včleňující

109 Tamtéž.

110 Tamtéž.

111 Tamtéž, 284.

112 Tamtéž, 278.

113 Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, 102.

114 Tamtéž, 102–103.

115 Tamtéž, 103.

116 Tamtéž, 102.

se do krásy Krista – je povolán zkrášlovat svět. Svou účastí na Kristu se člověk proměňuje do jeho krásy, stává se svatým, ikonou Krista, a naplňuje tak ikonicitu stvoření. Svět se stává tím, čím má být – kosmickou liturgií.

Když se vrátím k původní otázce v úvodu kapitoly, v čem spočívá krása stvoření, odpověď bude nejednoznačná. Krásu světa nelze uvažovat odděleně od člověka. Svět je krásný, ale jaksi neúplně. Na jedné straně spočívá krása v ikonicitě světa, je zjevením Boží přítomnosti, na straně druhé potřebuje k naplnění své krásy člověka, a to člověka svatého, který v jednotě s celým stvořením promění svět v liturgické místo. Tudíž svět je krásný, ale zároveň čeká, až jeho krása bude spasena svatým člověkem.

## Jak Evdokimov navazuje na Dostojevského?

Předcházející kapitoly ukázaly myšlenky Dostojevského zkoumané Evdokimovem a jeho přístup k nim. Evdokimov studuje a interpretuje Dostojevského, stejně jako autoři ruského náboženského myšlení, cíleně teologicky. Jak je uvedeno výše, je pro něj jedinou adekvátní metodou četby zasazení vizí Dostojevského do tradice církve. Evdokimov čte jeho díla očima pravoslavného věřícího a teologa. To považují za klíčový pohled na Evdokimovu interpretaci textů.

Pokud bych se zastavila u některých zmíněných pasáží, vnímám jejich výklad jako silně zacílený. Prožívání krásy jako duchovní zkušenosti Myškina, Kirilova a Aljoši představují tři texty. Každý pochází z jiné knihy a vztahuje se k jinému typu osobnosti. Texty vyvolávají spíše pocity než intelektuální otázky. Jsou to úryvky popisující vize v situacích určitým způsobem extrémních. Již to, že se ve dvou příkladech jedná o prožitek zprostředkovaný nemocí, jej staví do specifického světla, mimo běžnou lidskou zkušenost, a poněkud snižuje jeho všeobecný význam. V románu *Idiot* je pasáž o zkušenosti epileptického záchvatu uvedena jako letmé přemítání, když kníže Myškin nechce o ničem hloubat. Na Kirilův popis zážitku, ve kterém mimo jiné zmíní, že nejde o nic nebeského, a přesto odkáže k evangeliu, reaguje Šatov otázkou, zda nemá epilepsii. Jsou to klíčové zážitky nebo jen jedny z mnoha? Jedině Aljošova zkušenost je jiná, má duchovní rozměr modlitby a náboženský kontext, přesto čtenáři vazba krásy a harmonie může uniknout, stejně jako eschatologický rozměr vize. Některé další texty se mohou zdát poněkud romantizující, jako například líčení pokory a oddanosti domácího zvířectva jako popis krásy Božího stvoření.

Dostojevskij je romanopisec, ne teolog. Otázku krásy, kterou si jistě pokládá a promýšlí v náboženském kontextu, předkládá čtenáři v průběhu své tvorby z různých úhlů pohledu. Zeňkovskij uvede větu „Krása spasí svět“ jako řečenou mimochodem.<sup>117</sup> Jak v románu rozlišit, co je mimochodem, co je výplní a co klíčové? Román, stejně jako jiné umělecké dílo, si žije svým vlastním životem a v každém rezonuje na základě jeho vlastního ladění. Tak i výše zmíněné texty mohou zarezonovat, nebo ne. Některé z nich se zdají v rámci jednotlivých děl, natož pak v kontextu celého díla, jako přehlédnutelné. Je evidentní, že Evdokimov přistupuje k Dostojevského dílu s předporozuměním formovaným vlastní duchovní zkušeností a vírou, pravoslavným vyznáním i ruským náboženským myšlením. Z jeho textů vztahujících se ke kráse vybírá podle mého názoru ty, které mu umožňují představovat vlastní, již utvořený pohled na problematiku krásy. Tím, že pracuje s texty napříč dílem autora včetně poznámek k nim, získává náhled, který běžný čtenář nemá. Dostojevskij odhaluje „věčný problém člověka“,<sup>118</sup> a tak předkládá čtenáři množství podnětů. Pokud čtenář necílí na téma krásy, či není konkrétní pasáží dotknut, místa vybraná Evdokimovem může minout bez povšimnutí, nebo si je může zasadit do vlastního, odlišného rámce. Evdokimovu interpretaci jednotlivých textů chápu jako záměrnou, nicméně adekvátní.

Souhlasím s Florovského charakteristikou Dostojevského tvorby, která spíše ukazuje, než dokazuje, a tudíž otázky zůstávají v díle Dostojevského otázkami. I krása zůstává hádankou, na kterou odpovídá Evdokimov již svou interpretací textů ve své dizertaci. Svou odpověď později ukotvuje ve své teologii krásy. Jak tvrdí František Kautmann, dílo Dostojevského provokuje myšlení.<sup>119</sup> Jak tedy Evdokimov na Dostojevského navazuje ve své knize *L'Art de l'icone, théologie de la beauté?*

S odkazem na Otce, považující krásu Boží za kategorií biblickou a teologickou, obhájuje Evdokimov krásu světa jako vycházející z krásy Boží a charakterizuje ji jako transcendentní kvalitu bytí analogickou pravdě a dobru.<sup>120</sup> Krásu Krista usazuje do trojičního rámce: použije citát z Dostojevského o Kristově kráse a uvede ji do vztahu k Boží Trojici: „Krása Syna je obrazem

117 Viz poznámka 30.

118 Jak nazývá svou knihu F. Kautman: František Kautman, *Fjodor Michajlovič Dostojevskij. Věčný problém člověka*, Praha: Academia, 2004.

119 Kautman, *Fjodor Michajlovič Dostojevskij*, 219.

120 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 29–30.

Otce – Zdroje Krásky, zjevené Duchem Krásky.“<sup>121</sup> Tedy i lidská kontempace krásy je kontemplací krásy trinitární.

Podle Evdokimova je stvoření od svého počátku nejen dobré, ale i krásné. Odkazuje na septuagintní překlad biblického textu o stvoření, který upřednostnil překlad *kalon* – krásný původního hebrejského výrazu – oproti *agathon* – dobrý. Slovy svatého Bazila vyjadřuje stálou působnost stvořitelského slova ve stvoření, schopnost přirozenosti světa se v tvořivé síle harmonizovat v lásce. Podle Evdokimova Bůh stvořil svět jako semeno, které vychází z jeho dlaní již jako krásné, zároveň však je povoláno k evoluci, aby se prvotní krása naplnila v kráse dokonalé, v kráse Božího království.<sup>122</sup> Bůh stvořil svět, zůstává s ním ve vztahu, a proto neustále intervenuje v dějinách.<sup>123</sup> Dějiny Evdokimov chápe jako synergii jednání Božího a lidského.<sup>124</sup> Svět je v neustálém procesu stávání se. Tento pohyb začíná zjevením na počátku stvoření a uzavírá se na konci časů. Evdokimov odkazuje na Zjevení, „já jsem alfa i omega [...] počátek i konec.“ V prvních biblických slovech „Budiž světlo“ vnímá zahrnutá i slova poslední „Budiž krása.“<sup>125</sup> Takto Evdokimov transponuje myšlenku Maxima Vyznavače o naplnění prvotní krásy v Kráse dokonalé, v kráse Božího království.<sup>126</sup> Boží království identifikuje s Duchem svatým s odkazem na Evagria.<sup>127</sup>

Eschatologický pohled – pohled na Království – je pro Evdokimova konstitutivní pro porozumění historii, kultuře, jako činnosti směřující do Království. Ve stvořenosti světa s časem vidí znak jeho nenaplněnosti, jehož cílem je podnitit proroky a dělníky k práci na Božím díle, aby semínko stvoření mohlo díky synergii činnosti Boží a lidské dozrát do své konečné dospělosti.<sup>128</sup> Svět je tak místem, které má nejen předpoklady, ale i povolání k proměně, k proměně do krásy. „Síla božské lásky udržuje vesmír tím, že převrací chaos v Kosmos, Krásku. Všechno živé je přirozeně přitahováno k Slunci božské Krásky.“<sup>129</sup>

Evdokimov zdůrazňuje hodnotu přírody a světa, není pro něj pouhým nástrojem, není pouhým jevištěm hry. Má svou vlastní tělesnou hodnotu, „je

---

121 Tamtéž, 29.

122 Tamtéž, 12.

123 Tamtéž, 90.

124 Tamtéž, 12.

125 Tamtéž, 16.

126 Tamtéž, 12.

127 Tamtéž.

128 Tamtéž, 54.

129 Tamtéž, 18.

prostředkem božské kontemplace, chrámem a kosmickou liturgií“.<sup>130</sup> Tuto hodnotu stvoření zdůvodňuje Evdokimov vtělením. „Slovo se stalo tělem“ znamená přijetí lidské přirozenosti v její celistvosti spolu s celým kosmem.<sup>131</sup> Také o významu hmoty uvažuje ve vztahu k liturgii, která hmotu pozvedá k její důstojnosti a určení. Nechápe ji jako autonomní substanci, ale jako duchovního prostředníka, funkci Ducha.<sup>132</sup>

Pravá krása však nespočívá v samotné přírodě, ale „v epifanii Transcendentna, které z přírody činí kosmické místo svého vyzařování, „hořící keř“.“<sup>133</sup> Je to krása Boží, která není ani materiální, ani smyslová, ani intelektuální, ale která se dává poznat ve formách tohoto světa.<sup>134</sup> A vše závisí na tom, jak člověk k hořícímu keři přistoupí.

V kapitole „Dvojnáčnost krásy“<sup>135</sup> je krása světa uváděna ve vztahu k člověku. I zde zdůvodňuje dvojnáčnost krásy rozpadem jednoty principů poznání estetiky a etiky, které nejsou sjednoceny pod náboženským principem. Evdokimov s odkazem na biblický příběh o zakázaném ovoci upozorňuje na tento paradox: „Neboť jestliže je pravda vždy krásná, krása není vždy pravdivá.“<sup>136</sup> A ve vztahu k přírodě opakuje, že příroda čeká, až bude zachráněna člověkem, který se stane svatým, protože na vrcholu bytí stojí personalizovaná krása svatého člověka. Považuje tento úkol za eschatologický.<sup>137</sup>

Takový úkol je eschatologický, je to umění příbuzné apokalyptické vizi posledních věcí, oslňující vizi ikony. Integrace všech principů do Kultury-Kultu přesahuje možnosti přirozených sil a dovolává se energie svatých a pneumatoforní moci církve. Toto umění je pro nás aktuální, neboť je nad věky, je v srdci existence. Dochucuje svět solí, o níž se zmiňuje evangelium, solí, bez níž by byl náš život bez chuti. Takové umění přináší „krásu, bez níž by nebylo na světě co dělat“.<sup>138</sup> Taková Krása uvádí Boha do duše a jako hořící keř tam zapouští kořeny.<sup>139</sup>

Pokud aplikuji tento text na Aljošu, mohu ho chápat jako popis jeho úkolu naplnit svoje povolání ve světě. Jak Evdokimov interpretuje, Aljoša, který se

---

130 Tamtéž, 92.

131 Tamtéž, 93.

132 Tamtéž, 32.

133 Tamtéž, 12.

134 Tamtéž, 32.

135 Tamtéž, 39–44.

136 Tamtéž, 39.

137 Tamtéž, 42.

138 Zde Evdokimov cituje Dostojevského.

139 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 42.



naučil mystice lásky, může manifestovat Boží přítomnost ve světě,<sup>140</sup> tudíž přinášet krásu, bez které by nebylo ve světě co dělat. Jaký pohled na člověka stojí za touto lidskou potencialitou?

Otázka člověka je pro Evdokimova otázkou theandrickou, boho-lidskou.<sup>141</sup> Základní charakteristika člověka stvořenému k obrazu a k podobě Boží je klíčová pro porozumění člověku a jeho povolání ve světě. S odkazem na patristické zdroje popisuje stvoření člověka následovně: „(Stvořitel) upřel pohled vlastní myšlenky na Krista – prototyp.“<sup>142</sup> Evdokimov Krista chápe jako boholidský archetyp, který sjednocuje obraz Boha i obraz člověka.<sup>143</sup> Jak upozorňuje Špidlík, právě v osobě Krista, boho-člověka, nalézáme usmíření antinomií. Kristus ve své osobě sjednocuje viditelné i neviditelné, je nad časem, ale i v čase, v něm nalézáme jednotu přítomného a nekonečné budoucnosti, podrobení smrti i její překonání, Kristus je alfou i omegou, začátkem i koncem.<sup>144</sup> Stvořenost k obrazu Krista zakládá hluboké společenství mezi Bohem a člověkem, vytváří vzájemnou příbuznost, povolává člověka ke zpodobení se se svým archetypem bohočlověkem – ke zbožštění – k theosis.<sup>145</sup> Evdokimov argumentuje, jestliže Bůh-Slovo je Slovem, které Otec sděluje člověku – svému dítěti, musí být určitá shoda a podobnost mezi Logem božským a logem lidským. Tak jako je Bůh Stvořitel a Básník univerza, je člověk svým způsobem také tvůrce a básník.<sup>146</sup>

Na základě učení o člověku stvořenému k obrazu a podobě Boží Evdokimov poukazuje na jeho povolání k činnosti ve světě ve vztahu k historii, kultuře a umění. V ikonografickém, sofijním pohledu se dívá na kulturu, která by ve svém završení měla dozrát v kult, a na umění, které by mělo dozrát v umění sakrální. Poukazuje na tajemný vztah mezi náboženstvím a uměním.<sup>147</sup> Otázku krásy, která spasí svět, aplikuje na ikonu. Z Krista – věčného archetypu krásy – Spasitele, uzdravujícího obraz Boží v člověku a sjednocujícího jej s božskou krásou vyzaruje uzdravující síla. Tato síla vyzaruje i z každé

---

140 Viz část Spasí krása svět?

141 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 46.

142 Evdokimov, *Žena a spása světa*, 70.

143 Srov. tamtéž.

144 Tomáš Špidlík, Symbolická teologie jako ospravedlnění umění, in: Tomáš Špidlík – Marko I. Rupnik, *Integrální poznání*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2015, 151.

145 Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 47.

146 Tamtéž, 46.

147 Tamtéž, 42.

ikony, která je nazývána zázračná.<sup>148</sup> Ikonu definuje jako místo přítomnosti Boží,<sup>149</sup> stejně jako celé stvoření je pro něj epifanií Transcendentna. Ikona zjevuje neviditelné ve viditelném.

Krása ve své sjednocující síle se ukazuje jako cesta člověka k naplnění lidské budoucnosti v jednotě s celým universem, jako cesta umožňující překročit úzkosti a bolesti doby. Je zráním člověka v mystice lásky, do které člověk dorůstá duchovním procesem zpodobování se do krásy Krista v „pneumatoformní síle církve“.<sup>150</sup> Člověk je nedílnou součástí dějinného vývoje, který chápe Evdokimov jako duchovní proces.<sup>151</sup> Díky svému stvoření k obrazu a podobě Boží je člověk povolán uskutečňovat tento duchovní proces veškerou svou činností ve světě.<sup>152</sup>

Tento krátký nástin demonstruje, jak Evdokimov navazuje na Dostojevského. Myšlenky Dostojevského se jeví jako odrazový můstek k Evdokimově vlastní teologické syntéze zaměřené na krásu a lidskou tvorbu. Ukotvuje témata odkrytá v románech Dostojevského jejich zasazením do teologicko-antropologického a sofiologického rámce. Rozvíjí je ve vztahu k historii, kultuře a k umění, zejména k umění ikony, jak naznačuje titul jeho knihy. Téma ikony, kterého se ve vztahu k Dostojevského pouze dotýká, rozpracovává zásadně, včetně výkladu některých ikon, a věnuje mu více než polovinu knihy.

Za Evdokimův přínos považují především jeho formulování pravoslavné teologie krásy a její uvedení do dialogu se západní kulturou.<sup>153</sup> Tak jako Dostojevskij kritizuje nihilismus své doby a ukazuje jeho možné důsledky, tak i Evdokimov svou kritickou reflexí moderní kultury a jejího odklonu od křesťanství odhaluje rozpad jednoty krásy, pravdy a dobra a s ním spojený rozpad duchovních hodnot. Do protikladu dezintegrace staví pojetí člověka v jeho důstojnosti dané stvořením k obrazu Božímu, který uskutečňováním svého poslání růstu do boholidské jednoty může dát odpověď výzvám mo-

148 Tamtéž, 43.

149 Tamtéž, 153–156.

150 Viz citace v pozn. 140.

151 Phan, *Culture and Eschatology*, 10.

152 Antropologii se Evdokimov samostatně zabývá v první části knihy *Žena a spása světa*, nebo ji najdeme v jeho knize *Orthodoxie*. Spiritualitě se věnuje v knize *Epochy duchovního života*.

153 Evdokimov sehrál důležitou roli v navázání dialogu mezi východní a západní křesťanskou teologií. Byl jedním z klíčových myslitelů, kteří prezentovali pravoslavnou teologii západnímu světu. Jeho dílo napomáhá rozvíjet a šířit duchovní tradici křesťanského Východu v kontextu moderního světa a přispívá k jejímu pochopení v širším křesťanském kontextu.

derního světa. Svou poetickou teologií přivádí čtenáře k vizi krásy, která spasí svět a k její kontemplaci.

## Závěr

Vliv Dostojevského se ukazuje především v Evdokimově teologicko-antropologickém přístupu ke kráse, ve zvažování krásy jako vztahující se k člověku v transformativní síle, závislé však na přijetí člověkem, který v sobě integruje estetické a etické principy poznání sjednocené v náboženské pravdě. Ukazuje se na pojetí krásy jako krásy christologické se spasitelnou silou, kterou člověk může v Duchu svatém přijímat a zároveň zprostředkovávat druhým. Dostojevskij se tak jeví jako inspirační zdroj pro Evdokimovu vlastní práci. Ovšem, jak upozorňuje Olivier Clément i jak dokládá tento text, Evdokimov čte Dostojevského přes brýle ruského náboženského myšlení. Jak je uvedeno v úvodu, mnozí představitelé tohoto směru rozvíjeli své estetické pohledy. Na autory tohoto myšlenkového proudu odkazuje však velmi spoře, přestože vliv jejich myšlenek je zřejmý. Například pojetí krásy světa jako zjevení Boží lásky ke světu vyjadřuje Florenský spolu s jednotou pravdy dobra a lásky ve svém Čtvrtém listě v knize *Sloup a opora pravdy*.<sup>154</sup> Sofiologii Evdokimov přebírá od otce Bulgakova.<sup>155</sup> Na vliv Solovjova odkazuje příklad diamantu pro popis zrodu krásy jako tajemné syntézy světla a hmoty.<sup>156</sup> Paralely ve vztahu k ikoně najdeme například u Evžena Trubeckého, Pavla Florenského a Sergeje Bulgakova.<sup>157</sup> Evdokimův přístup je z tohoto pohledu určitě syntetizující. Zůstává však otázkou, jak jsou tyto „brýle“ ruského náboženského myšlení silné, a těžko si představit, jaká by byla Evdokimova četba Dostojevského bez nich. To však nemění nic na významu Dostojevského vlivu. Přestože Evdokimov jeho texty interpretuje, a jak sám říká, zasazuje do pravoslavné tradice

---

154 Pavel Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2003.

155 Clément upozorňuje na posun sofiologické koncepce v Evdokimově díle, od prostého převzetí Bulgakovovy koncepce v doktorské tezi až k plnému včlenění Bulgakovových intuicí do pravoslavné tradice v komentáři k ikoně Anděla – Moudrosti v knize *L'Art de l'icone, theologie de la beauté*. (Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, 118.)

156 Solovjov, Krása v přírodě, in: Michéline Tenace, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, 105–106. Evdokimov, *L'Art de l'icone*, 14.

157 Například: Jevgenij Nikolajevič Trubeckoj, Teologie v barvách a Dva světy ve staroruském ikonopisectví, in: *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 51–74, 75–100. Sergej Bulgakov, Ikona a účta k ní, in: tamtéž, 127–212. Pavel Florenský, *Ikonoostas*, Chomutov: L. Marek, 2012.

a možná i do svého vlastního konceptu, čte je s odbornou znalostí zázemí, s hlubokým citem a porozuměním.

Při srovnání četby Evdokimova výkladu pojetí krásy v Dostojevského románech a jeho knihy *L'Art de l'icone, théologie de la beauté* se zdá, že Dostojevskij je pro něj inspirativní nejen obsahem svých myšlenek, ale i svou vizí světa a vyjadřovací metodou. Zdá se, jako by spolu s postavami Dostojevského románů prožíval transcendentní pocit Boží přítomnosti a snažil se jej vtělit do teologického rámce. Stejně jako Dostojevskij hledí na svět ikonografickým pohledem a snaží se zachytit neformulovatelné jemnosti vztahů Boha a člověka, které se vyjevují v kráse bytí. A proto zakončím parafrází jeho charakteristiky Dostojevského románu – tajemství.<sup>158</sup>

Evdokimova teologie krásy – tajemství musí být chápána ve své dimenzi, která se šíří až do prostoru Božího universa, kde se krása v čase sjednocuje s krásou ve věčnosti.

**Mgr. Lenka Fílová, DiS.**  
Univerzita Karlova  
Evangelická teologická fakulta  
Černá 646/9, 110 00 Praha 1  
Česká republika  
filae@seznam.cz

---

158 Viz část 3.