

# SV. FRANTIŠEK A HLEDÁNÍ „NOVÉHO“ KŘEŠŤANSTVÍ V RUSKÉ FILOZOFII PRVNÍ POLOVINY 20. STOLETÍ (D. MEREŽKOVSKIJ A N. BERĐAJEV)

St. Francis of Assisi and the Search for a “New” Christianity in the Russian  
Philosophy of the First Half of the 20th Century  
(D. Merezhkovsky and N. Berdyaev)

Igor Evlampiev – Jelena Petrucijová – Jaromír Feber

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.109-121

**Abstract:** EVLAMPIEV, Igor – PETRUCIJOVÁ, Jelena – FEBER, Jaromír. *St. Francis of Assisi and the Search for a “New” Christianity in the Russian Philosophy of the First Half of the 20th Century (D. Merezhkovsky and N. Berdyaev)*. The authors analyse the understanding of St. Francis of Assisi by D. Merezhkovsky and N. Berdyaev, the prominent representatives of the “new religious consciousness”. The analysis is contextualized by the overview of the conception of Francis’ importance in Russian theological and philosophical literature at the turn of the 20th century. In the Orthodox literature was the evaluation of St. Francis directly derived from the evaluation of Catholicism. The concept of Francis as the “embodiment” of the ideal of the Catholic sacrament prevailed. Merezhkovsky and Berdyaev did not consider the differences between Orthodoxy and Catholicism to be essential. In their view, Francis was to rise above historical Christianity and marked the tendency to transform both churches (Catholic and Orthodox) into a new final state. According to Russian thinkers, the Church must go this way in the name of overcoming the religious crisis that all humanity is experiencing.

**Keywords:** *St. Francis of Assisi, Merezhkovsky, Berdyaev, movement of the ‘new religious consciousness’, transformation of Christianity*

## 1. Úvod

Náboženská povaha ruské filozofie byla spojena s jejím zaměřením na ruské pravoslaví. Nicméně vztah mezi ruskou filozofií a pravoslavím nebyl jednoduchý a jednoznačný. Z jedné strany převážná většina ruských náboženských myslitelů předpokládala, že právě pravoslavná církev v nejvyšší míře odpovídá ideálům křesťanství a je tou pravou ve sporu konfesí. Z druhé strany měli zpravidla kritický vztah k dobové pravoslavné církvi a kladli si nárok na vyjádření pravé podstaty pravoslaví, která se v dobové církvi neodhalila v plné míře. Řada z nich volala po novém „proměněném“ křesťanství. Právě proto byl pro téměř všechny ruské filozofy charakteristický zájem o dějiny křesťanství. Obzvláště se zajímali o otázku rozštěpení církve, intenzivně promýšleli ideové spory, které byly vedeny v různých epochách ve vztahu ke klíčovým otázkám křesťanského světónázoru. Unikátní význam měl obraz a dílo sv. Františka z Assisi. Existuje sice bohatá literatura analyzující obraz sv. Františka v ruské bohoslovecké a filozofické literatuře, ale jeho význam pro formování

představ o ‚novém‘ křesťanství v ruské filozofii ‚nového náboženského vědomí‘ počátku 20. st. se prozatím nestal předmětem speciální analýzy. V tom vidíme úkol nabízené studie.

## 2. Sv. František v ruské bohoslovecké a filozofické literatuře 19. – 20. století

V ruské literatuře se téma sv. František objevuje již na konci 19. století (Svěšnikova 1896). Zpravidla v kontextu srovnávání nebo zdůraznění protikladnosti katolicismu a pravoslaví. Obraz sv. Františka se stal objektem vyhocené polemiky: pro některé byl sv. František symbolem jednoty obou konfesí v pohledu na ideál svátosti; pro jiné vyhoceným symbolem odlišnosti dvou forem křesťanské víry. Obzvlášť vyhraněným byl názor sv. Ignáce (Brjančaninova), zastávající asketicko-konzervativního směru, který kategoricky odmítal uznat katolické svaté, včetně sv. Františka, za rovnocenné pravoslavným svatým. Pro něho je život sv. Františka příkladem lživého mysticismu (Ignatius, sv. 1995).<sup>1</sup>

K nejvýznamnějším publikacím z počátku 20. st. patřila publikace Gerie *František – apoštol bídy a lásky* (1908). Gerie konstatuje, že Františkovo dílo bylo reakcí na krizi katolické církve, která byla zapříčiněna odklonem církve od evangelijního ideálu života. V tomto smyslu obzvlášť zdůrazňuje protikladnost papeže Inocence III. a Františka, která odrážela dvě tendence v katolické církvi: „z jedné strany v císařském třpytu vládce světa, zástupce Krista, udělující císařské koruny, a před ním – chudý učedník Ježíšův, [...] z jedné strany strážce absolutní autority, a před ním kazatel bezpodmínečné pokory!“ (Gerie 1908, 30-31). Historický význam Františka viděl Gerie v ‚převratu monasticismu‘, v nasměrování mnišství do světa, mezi lid a v šíření křesťanských ideálů mezi lidem (Gerie 1908, 334).

V bohoslovecké literatuře se často porovnává sv. František se sv. Serafímem Sarovským. Například v knize Lodyženského *Neviditelný svět. Z říše vyšší mystiky* (Lodyzhensky 1912) autor sice nepopírá historický a náboženský význam sv. Františka, ale poukazuje i na negativní rysy jeho života a mystické zkušenosti, které ho nedovolují považovat za rovnocenného sv. Serafímovi. Dle jeho názoru na rozdíl od Serafíma, který přijímá Krista niterně, napodobuje sv. František Krista a jeho utrpení ve větší míře navenek. Zejména Františkovo přesvědčení, že se plně zpodobnil Ježíšovi, je v rozporu s jeho pokorou a obnáší významný podíl pýchy (Lodyzhensky 1912, 120-133). Argumenty Lodyženského jsou využívány i v současném pravoslavném bohosloví při kritice katolického ideálu svátosti. V díle diákonu Alexeje Bekorjukova *Sv. František z Assisi a katolická svatost* dokonce vedou až k celkovému popírání významu mystické zkušenosti a života Františka (Bekoriukov 2001, 40-58). Rozsáhlou analýzu proměn vztahu ke sv. Františkovi v ruské bohoslovecké a filozofické literatuře obsahují práce archimandrita Augustina (Nikitina) (*Sv. František z Assisi v ruské kultuře* 2002, 2015). Analýzu historického a náboženského významu obrazu sv. Františka v kontextu vztahu katolicismu a pravoslaví a porovnání katolického a pravoslavného ideálu svátosti najdeme rovněž v západoevropské literatuře, a to jak z pozic sekulárních, tak i církevních. Z představitelů východní církve můžeme uvést např. Clémenta (2006), a západní církve – kardinála Špidlíka nebo fr. G. Macrise. Špidlík, jeden z největších znalců východní teologie a spirituality, porovnává dílo sv. Františka a Sergia Rodoněžského v kontextu vitalizace duchovnosti, proměny kultur v Kristu (Špidlík 1992, 596-601). Špidlík (1996, 40) poukazuje na odlišný akcent při určování svatosti v západním a východním křesťanství. Západní církev se primárně zaměřuje na mravní stránku života adeptů svatořečení, kdežto východní církev zdůrazňuje ontologické ukotvení svatosti, tj. uctívá ty, ve kterých se projevila síla Ducha Svatého (např. svatost Serafíma Sarovského je považována za projev Božího Ducha, a sám

<sup>1</sup> Terézii z Avily a Františka z Assisi nazval sv. Ignác (Brjančaninov) „západními blázný“, které „jejich kacířská církev vydává za svaté“ (Ignatius 2010, 127).

Serafim Sarovský ve známém rozhovoru s Motovilovem považuje pravý křesťanský život za získávání Ducha Svatého, jeho milosti (Gorainoff 2011, 139-162; Špidlík 1983, 45-46). Fr. George Macris porovnává život a dílo sv. Františka a Serafima Sarovského ve vztahu k fenoménu stigmatizace jako znaku svatosti, který nebyl znám svatým ortodoxní církve. Pojetí stigmatismu jako psychosomatického problému, dle jeho názoru, přináší lepší porozumění následnému ortodoxnímu hodnocení „mysticismu“ katolických svatých.

V ruské náboženské filozofii přelomu 19. – 20. st. se obraz sv. Františka objevoval obzvláště v kontextu filozofických úvah o dějinách Ruska a Evropy. Již Vladimír Solovjov ho použil proti extrémnímu odsuzování Západu ze strany slavjanofilů: „[...] občas se říká, že antikřesťanské hnutí na Západě je vyvoláno samotným katolicismem nebo je katolicismus přinejmenším vinen za toto rozkladné hnutí. Ale kdo by se však odvážil tvrdit, že od vnímání světa ze strany Danta Alighieriho leží přímá cesta k názorům Büchnera, že sv. František je vzdáleným předchůdcem Lassalla nebo že duch Heloisy či Jany z Arku spočinul na Louise Michel“ (Soloviev 1989, 314).

Stejný přístup byl vlastní i filozofům, kteří rozvíjeli dědictví Solovjova. „Vnitřně blízký je ruskému citu obraz sv. Františka z Assisi“, psal Vjačeslav Ivanov (1994, 325). Ještě jednoznačněji zní slova Florenského: „Obrazy Františka z Assisi, Serafima Sarovského nebo Ambrose Optinského myslím dostatečně naznačují, co je člověk vyššího druhu, co znamená být ‚ztělesněným Andělem‘“ (1999, 306-307; Rusnák 2018, 168-179). Dokonce i Berďajev přímo tvrdil, že sv. František nabízí unikátní příklad života, který se přibližuje k životu Ježíše Krista. Přičemž objasňoval výjimečnost obrazu sv. Františka s pomocí antinomie, která je podle jeho mínění zakořeněna v křesťanském světonázoru a je spojena s přítomností dvou etických tendencí: mystického odpoutání se od světa ve prospěch lásky k Bohu a láskyplného zaměření se na svět. „Existuje ohromný rozdíl mezi morálkou evangelií a morálkou svatých otců, asketickou morálkou. Jen velmi nemnozí, jako například sv. František z Assisi a sv. Serafim Sarovský, uměli spojit asketickou nezúčastněnost a mystickou meditaci s láskou ke všemu stvoření, ke všem Božím tvorům“ (Berdyjev 1994, 171). Berďajev přitom zvláště zdůrazňoval v obraze sv. Františka rys, který podle jeho mínění podmiňoval určitou převahu katolicismu nad pravoslavím. Jedná se o hluboce personalistický, individuálně-osobnostní charakter katolické svatosti. „Pravoslavný Východ, obzvláště ruský, miluje sv. Františka z Assisi, který má univerzální význam a nejvíce se přibližuje evangelijnímu obrazu Krista. Sv. František zahrnoval rysy západní rytířské lidskosti, které v této podobě nelze najít u sv. Serafima Sarovského, typického představitele východní mystiky s jejím osvětlením a zbožštěním tvorů. Mystika Východu je především mystikou Vzkříšení. Mystika Západu je především mystikou Ukřižování“ (Berdyjev 1994, 441).

Svébytnou interpretaci obrazu sv. Františka najdeme v historických spisech Karsavina (1912, 31): sv. František ztělesnil katolický ideál svatosti, ale v tomto ideálu se odrážely vnitřní rozpory historického křesťanství, a proto byl ideál Františka neslučitelný se skutečným životem. Projevilo se to např. v takovém rysu Františkova obrazu jako „vychutnávání nechutného, sebeponižování, sebeponižování“. Karsavin poukázal na Františkovu blízkost k panteistickému světonázoru (1912, 325). Proto se Františkova ideálu vzdávají již jeho nejbližší následovníci: „naděje Františka na velkou sílu osobního příkladu byla naivní. Řád vedený zručnou rukou těch, kteří uctívali Františka, ale nenásledovali jeho příklad, šel svou vlastní novou cestou“ (Karsavin 2012, 146).

Pro Berďajeva a Merežkovského byl obraz sv. Františka významný zejména pro formování představ o ‚novém‘ křesťanství, které bylo charakteristické rovněž pro další významné představitele ruské náboženské filozofie začátku 20. století, zejména pro V. Rozanova, S. Franka, L. Karsavina aj. Východiska těchto představ lze nalézt ve filozofii V. Solovjova, který poukázal na to, že činnost jak pravoslavné, tak katolické církve neodpovídala plně křesťanské pravdě, a právě proto se jim zcela nepodařilo proměnit v křesťanském duchu život národů na Západě a Východě. „Vliv křesťanství na život států a národů není dostatečný ani na Východě, stejně jako ani na Západě; ani tam, ani

zde nebyla životní úloha křesťanství úspěšně splněna“ (Soloviev 1989, 315). Když Solovjov analyzoval příčinu „společného neúspěchu“ historického křesťanství, vyčlenil tři jeho hlavní nedostatky: „mimořádný dogmatismus“, „jednostranný individualismus“ a „žlivý spiritualismus“ (Soloviev 1990, 348). První z nich spočívá ve formalismu náboženského života: vyznávání dogmat a formální plnění obřadů bylo uznáno dostatečnou podmínkou spasení, ve skutečnosti však měla být dogmata ne mrtvými a nepochopitelnými formulacemi, ale základem a podstatou života. „Jednostranný individualismus“ tradičního křesťanství spatřoval Solovjov v převládajícím chápání spasení jako čistě individuální záležitosti a individuálního cíle člověka. Přitom se ale jedná o naši společnou věc, kde jeden nemůže nic udělat bez pomoci druhého a bez přijetí společného cíle. A nakonec „žlivý spiritualismus“ je příkrým rozštěpením těla a ducha a odsouzením těla jako čistě hříšného a antiduchovního počátku, který si nezaslouží spasení. Solovjov naopak tvrdil, že skutečným světovým posláním člověka je osvěcení a duchovní povznesení těla, překonání jeho hříšnosti a nedokonalosti. Právě tento cíl se měl stát jádrem „nového“ křesťanství. Zrození takového nového křesťanství Solovjov chápal jako dostatečně radikální proces, který v prvé řadě zahrnuje obrození křesťanské jednoty, sjednocení všech křesťanských konfesí.<sup>2</sup>

Tyto Solovjovovy ideje se staly zásadním stimulem práce Nábožensko-filozofických shromáždění (Petrohrad, 1901 – 1903). Na shromážděních, jejichž ideovým vůdcem byl Merežkovskij, se prosazovala myšlenka nutnosti obrození ruské pravoslavné církve a všeho ruského pravoslaví, které se mělo stát základem duchovního rozvoje Ruska. Do popředí se dostala Solovjovova myšlenka o nutnosti proměny křesťanství jako celku, ve kterém se mají spojit všechny konfese. Pod vlivem Berďajeva získalo toto hnutí název „nové náboženské vědomí“. Sám Berďajev nazýval toto hnutí také „neokřesťanstvím“ (Berdyajev 1907). Berďajev kladl důraz na personalistickou revoluci,<sup>3</sup> tj. revoluci ducha, která znamená „průlom do jiného světa, do duchovního světa... V porovnání s touto revolucí jsou všechny revoluce, které se odehrály ve světě, bezvýznamné“ (Berdyajev 1991, 298-299). Začátkem dvacátého století bylo hnutí „nového náboženského vědomí“ pojato jeho zastánci, především Merežkovským a Ivanovem, jako duchovní (a nejen sociální) revoluce, ale po zkušenosti národní vzpoury v letech 1917 – 1918 začalo hnutí tíhnout k pacifismu (Bonetskaya 2017). Lippman (2020), který se věnuje hnutí „nového náboženského vědomí“ v nově vydané publikaci *Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, zastává názor, že si lze také bohohledačství a bohostrůjcovství (bogoiskatel'stvo, bogostroitel'stvo) jako součástí

<sup>2</sup> Pro srovnání připomínáme ideu Jana Pavla II., který vyzýval k vzájemnému obohacení obou křesťanských církví: „[...] dívám se s velikou nadějí na východní církve a vyjadřuji přání, aby se plně obnovila ona výměna darů, která obohatila církev v prvním tisíciletí. Vzpomínka na doby, kdy církev dýchala „oběma plícemi“, necht' povzbudí východní i západní křesťany, aby v jednotě víry a s respektováním oprávněných rozdílů společně kráčeli a vzájemně si pomáhali jako údy jediného Kristova těla“ (Jan Pavel II. 2001, 48).

Apel k sjednocení konfesí formuloval i D. Merežkovskij ve svém dopisu papeži Piovovi XI.: „Svatý Otče! V tento okamžik, osudový nejen pro křesťany Východu, ale i pro celé křesťanské lidstvo, obracíme se na Vás s vírou, nadějí a láskou. Znovusjednocení církvi bylo od pradávna modlitbou a povzdechem nejproročtějšího ruského lidu, který předvídal katastrofu, která nás již postihla a ohrožuje celý svět. Ekumenická církev – „Buď jeden pastýř a jedno stádo“ – naše naděje, naše víra, naše láska“ (Merežkovskij 1922, 10. května, 2).

<sup>3</sup> Rozpracování konceptu personalistické revoluce je u Berďajeva těsně spojeno s rozpracováním pojetí osobnosti. Berďajev píše, že „[...] osobnost je elementem revolučním v nejhlubším slova smyslu“ a také „osobnost se nemůže naplno stát občanem světa ani státu, osobnost je občanem království Božího. (Berďajev 1997, 33). Dle Berďajeva je osobnost spojená s jedinečností, celistvostí, subjektivitou, „ve které se skrývá tajemství existence“ (Berďajev 1997, 21). Podrobnější analýzu Berďajevova pojetí osobnosti najdeme např. u Petkaniče (2018), Grečeho (2017) nebo v monografii Pružince (2018), ale toto téma není předmětem naší studie.

‚nového náboženského vědomí‘ představit jako tvůrčí pokusy spojit náboženství a modernu, které obývaly spektrum mezi póly etablovaného náboženství a ateistického materialismu.

### 3. Obraz sv. Františka a hledání ‚nového křesťanství‘

Vývoj svébytné ruské náboženské filozofie byl spojen s kritickým promyšlením dějin a idejí pravoslavné církve a jejich úlohy v historii Ruska. Kritika byla namířena především na konkrétní součásti církevního života, na vlastní církevní uspořádání, na přílišnou závislost církve a její hierarchie na státní moci, na degradaci církevního vzdělávání atd. To vše jsou však jen dílčí problémy, důležitější bylo rozhodnout, jestli si církev uchovala třeba jen potenciálně tu funkci, kterou měla v předcházejících epochách, tj. být duchovní baštou společnosti a kultury. Tato otázka byla se vši naléhavostí nastolena právě na Nábožensko-filozofických shromážděních. Když později otec Georgij Florovskij sumarizoval ve své knize *Cesty ruské teologie* (2015) události první třetiny 20. století, negativně sice hodnotil jak petrohradská shromáždění, tak zmíněné hnutí, nicméně i on musel připustit, že se pravoslavná církev koncem 19. století dostala do krize a bylo nutné podniknout kroky k její obnově.

Určitá skepse ve vztahu k možnosti pravoslavní stát se opětovně duchovním základem kultury byla spojena se zjevným rozparem mezi neuvěřitelnou dynamikou historie a kultury přelomu 19. – 20. století a zjevným konzervatismem, ‚strnulostí‘ pravoslavného učení. A právě v této souvislosti vzniká otázka, jestli by se toto učení nemělo rovněž změnit, jestli by nemělo připustit možnost novátorství, aby se dostalo do souladu s rychle se měnící společností a kulturou. K této myšlence ponouká i druhý argument, kterým je příklad rozvoje dogmatického učení katolické církve. Nelze popřít, že po hluboké krizi, kterou katolická církev prodělala a která vedla ke vzniku protestantismu, se katolická církev opět stala vlivnou společenskou silou. Nehledě na celkově negativní vztah ke katolicismu ze strany pravoslavných bohoslovců a převážně většiny ruských náboženských filozofů nemohla tato historická zkušenost neupoutat zaslouženou pozornost.

Volání po obnově pravoslavní spojené u Merežkovského s ideou ‚nového náboženského vědomí‘ vyjadřovalo přirozenou tendenci ve vývoji samotného křesťanství.<sup>4</sup> V této souvislosti vypracoval Merežkovskij schéma historického vývoje objasňující smysl náboženské ‚revoluce‘, o kterou on a jeho stoupenci usilovali, a využil ideje Jáchyma z Fiore.<sup>5</sup> Ve vývoji křesťanství vyčlenil tři etapy, které jsou spojeny se ‚Třemi zákony‘, které postupně získává lidstvo (Merezhkovskij 2004, 14). Celý svůj život hájil Merežkovskij myšlenku Třetího Zákona a tím aktualizoval myšlení Jáchyma z Fiore: „Starý Zákon je zjevení Jednoho v Jednom; Nový – Dvou v Jednom. Třetí stupeň – zjevení Třetí

<sup>4</sup> Terapiano, jeden z autorů publikace D.S. Merezhkovskij: pro et contra (2001), si položil otázku, zda Merežkovskij věřil v Boha. Nakonec dospěl k odpovědi: „Myslím si, že v Boha věřil vždy. Proto, nehledě na pověst jakou měl ještě v Rusku, Merežkovskij nehledal Boha, protože [...] hledat Boha předpokládá ještě Ho nemít, nevěřit v Něho. Ale věřit v Boha Merežkovskij bolestně a intenzivně hledal Krista, kterému chtěl porozumět a poznat Ho, namísto toho, aby Ho pocítil jako Saul na cestě do Damašku – na chvíli zapomenout na rozum a odevzdat se citu“ (Terapiano 2001, 439).

<sup>5</sup> Dle Jáchyma z Fiore v budoucím království Svátého Ducha nebo Třetího Zákona církev Petra bude vystřídána církví Janovou a dojde k vítězství svobody chápané jako nastolení Boží pravdy na zemi a Janova království Svátého Ducha. Jáchym, na základě interpretace rozsáhlého citátu z Evangelia od Jana (J 21: 20-23), rozšířil trinitární učení na dějiny, vymezil tři období dle hypostází sv. Trojice: starozákonní období Boha Otce je vystřídáno obdobím Boha Syna (zastoupeného církví apoštola Petra) a bude nevyhnutelně vystřídáno obdobím Svátého Ducha a církví apoštola Jana (Reeves – Warwick 1987). S odkazem na Jáchyma z Fiore rozvíjí Merežkovskij ideu protikladnosti „pozemské“ církve sv. Petra a Janovy církve Svátého Ducha nejen v díle L. Tolstoj a Dostojevský, ale i v esejistických románech Dante a František z Assisi, viz kapitola Věčné Evangelium ve Františkovi z Assisi (Merezhkovskij 1997, 129-161).

hypostaze bude konečnou syntézou teze a antiteze, objektu a subjektu, těla a ducha, posledním spojením Prvního království Otcova a Druhého Synova – v třetím království Ducha Svatého, svatého těla. Třetí zákon bude zjevením Třech v Jednom“ (Merezhkovsky 2004, 167). Hledání Třetího Zákona znamenalo pro Merežkovského hledání duchovního prostoru, ve kterém se utvrdí svoboda (Kantor 2019, 129-130). Starý zákon zjevuje Boha ve světě a poskytuje světu osvětlení, ale přitom snižuje význam člověka. Nový zákon zjevuje jednotu Boha a člověka, zjevuje Boží počátek v člověku, ale zároveň zavrhuje tělo a svět. V tom spočívá jednostrannost dvou prvních etap náboženského vývoje lidstva. Až následně třetí etapa překoná dualismus těla a ducha, světa a člověka a poskytne jejich syntézu. Právě zde by se ve vší hloubce mělo zjevit tajemství Nejsvětější Trojice: ve třetí osobě Boha, Duchu Svatém, se uskuteční zmíněná syntéza a bude dosažena plnost náboženského postžení světa a člověka. Proto náboženství Třetího zákona, které je posledním stádiem křesťanského vývoje, nazývali zastánci ‚nového náboženského vědomí‘ náboženstvím Trojice (Matich 1994, 164). Podle Merežkovského se blíží období, které prorokuje Jáchym a které bude začátkem tisíciletého království Svátých na zemi, Třetím královstvím Ducha, nezpochybnitelnou pravdou spojující čas a věčnost, Historii a Mysterii (Merezhkovsky 1997, 129-161).

Tato koncepce našla své tvůrčí pokračování v dílech Berďajeva. Na rozdíl od Merežkovského, který zastával názor, že nová epocha ve vývoji křesťanství nastoupí ve 20. století, Berďajev rozvíjel složitou historickou koncepci, v souladu se kterou již dávno, přinejmenším od dob renesance, je v křesťanství přítomna hluboká tendence k proměně, k přechodu k vyšší formě. Právě v tomto kontextu získal v jeho tvorbě mimořádný význam obraz sv. Františka jako člověka, který vyznačil první mezník na cestě k novému proměněnému křesťanství. „Že nakonec musí nastoupit epocha Svatého Ducha a že to bude epocha lásky a svobody, to se předvíдалo, touha po ní byla vždy součástí křesťanství. Jáchym z Fiore učil o třech obdobích zjevení a očekával období Ducha Svatého. Ve 13. st. františkáni hlásali o třech obdobích – Otce, Syna a Ducha svatého, a období Ducha se otevírá u sv. Františka“ (Berďajev 1989, 182).<sup>6</sup>

Berďajev tvrdil, že mystika Jáchyma z Fiore a sv. Františka byla zdrojem italské renesance a stala se vrcholem celé historie křesťanství. V učení Jáchyma a v životě Františka se plně projevilo to, co se jen tušilo v předcházejících epochách a co bylo v následujících zapomenuto, že skutečným smyslem křesťanství je láska a tvůrčí duchovní zdokonalování člověka pojaté jako sebe-zdokonalování. „Křesťanství se ještě zcela neotevřelo jako náboženství lásky. Křesťanství bylo náboženstvím spásy a opatrovnictví nad vylekanými dětmi. Křesťanské lidstvo neuskutečňovalo ve své historii lásku, požehnaný život v Duchu, žilo pod zákonem přírodního světa a velcí buditelé učili zatvrdit srdce své, aby zvítězili nad hříšnými vášněmi. Apoštol Jan učil mystické lásce, a sv. František uskutečňoval lásku ve svém životě. Avšak to jsou jen vzácné mystické květy. Demokratické, všelidové a celosvětově historické křesťanské náboženství bylo náboženstvím poslušnosti, bylo nesením břemene důsledků hříchu“ (Berďajev 1989, 530-531). Vyhlášením brzký nástup království Ducha,

<sup>6</sup> Nadčasový význam úvah Berďajeva a Merežkovského potvrzují i moderní výzkumy, které uvádíme pro porovnání: „Pro Jáchyma z Fiore mělo pojetí dějin mimořádný význam. I když konečným cílem křesťanů byla věčnost za hranicemi dějin, Pánův plán pro lidstvo by vyvrcholil v historickém Sabatu, který by se vyvinul z minulosti i současnosti. Místo vzoru rostoucího zla, kosmické katastrofy a nových začátků viděl Jáchym historii jako rozvíjení prostředků očištění katastrof v procesu přechodu z jedné etapy k etapě lepší. V pojetí třetího statusu, věku Ducha Svatého, Jáchym vyjádřil inovativní vývoj své doby, její důraz na historii mající svůj vlastní význam a touhu reformovat a očistit Církev v průběhu dějin“ (Randorf 1992, 78). Některými ruskými mysliteli bylo Jáchymovo pojetí dějin a věku Ducha Svatého interpretováno v duchu středověkého komunismu, který byl porovnáván se současným. Merežkovskij se vůči tomu razantně bránil. „Poplést dva ‚komunismy‘ – náš a 13. století – je jako poplést nevinnou dívku s nevěstkou, dětinský úsměv sv. Františka s ochablým úšklebkem Lenina, ranní hvězdy se slabě zářící hnilobou“ (Merezhkovsky 2000, 175).

nové křesťanské epochy, Berďajev navrhol obrátit se k historii, ke zmíněnému vrcholu křesťanství, který by se měl nyní stát vzorem pro přeměnu celého způsobu života.

Berďajev a Merežkovskij se rozcházel v chápání způsobů přechodu k nové historické epoše. Merežkovskij se domníval, že přechod se bude v mnohém podobat politické revoluci, kdy hlavní úlohu sehrávají aktivní tribuni a vůdci, tj. lidé praktických činů a ne myslitelé a tvůrci. Berďajev po krátkém zaujetí revolučními idejemi nakonec došel k přesvědčení, že revoluce a převraty jsou škodlivé v jakékoli podobě a nevedou k ničemu pozitivnímu ani ve sféře společenského života, ani v duchovní sféře, pro kterou jsou přímo zhoubné.<sup>7</sup> Nová epocha a nová kultura musí nenápadně vyrůst z úsilí množství buditelů uskutečňujících ve svém životě ty vzory tvorby a duchovnosti, které přinesli velcí křesťanští svatí podobní sv. Františkovi. Nicméně v emigraci Merežkovskij změnil svou pozici a znovu se sblížil s Berďajevem v chápání cest obrody lidstva. O tom svědčí jeho kniha *Osoby svatých od Ježíše k nám* (1936 – 1938), ve které je jedna z částí věnována sv. Františkovi (Merezhkovsky 1999).

#### 4. Sv. František jako ztělesnění křesťanského ideálu v pozdní tvorbě Merežkovského

Když Merežkovskij hodnotil 12. století jako epochu ostré krize katolické církve, neubráníl se termínu ‚revoluce‘. Znak této revoluce vidí ve zrodu množství heretických hnutí (kataři, valdenští, moravští bratři atd.), která vystupovala proti zesvětštění církve a usilovala o život, podle vzoru Apoštolské obce (Merezhkovsky 1999, 136). Hlubokou podstatu probíhající ‚celosvětové sociální revoluce‘ (Merezhkovsky 1999, 136) vyjádřil Jáchym z Fiore ve *Věčném Evangeliiu*, „ve zjevení Syna v Duchu – splnění Druhého Zákona ve Třetím – v království Svobody. Ale z tohoto nejvyššího bodu – nepřijatého a odmítaného ... církví, ... vzestupná linie křesťanství pomalu, v průběhu sedmi století, upadá“ (Merezhkovsky 1999, 141). Podobně hodnotil význam Jáchyma i Berďajev, nicméně se domníval, že následný rozkvět kultury a filozofie v epoše renesance byl důsledkem a pokračováním těch přeměn v křesťanském světónázoru, které provedl Jáchym.<sup>8</sup> A teprve později, v důsledku protireformace a nadvlády pragmatického ducha, ztratila evropská civilizace ty vředy, které získala v tomto nejvyšším bodě svého rozvoje.

Merežkovskij dokonce již i epochu renesance hodnotil jako epochu úpadku civilizace: „[...] západoevropské lidstvo, mnohokrát se pokoušející osvobodit v ‚politických‘ a ‚sociálních revolucích‘ stranou a proti Kristu, ztrácelo naději a upadalo znovu stále hlouběji a hlouběji, skok za skokem, zvrácenost za zvráceností, v ‚prvotní hřích‘ – vůli k otroctví, až nakonec v absolutní státnosti našich dní nastupující na místo Církve, po celou dobu trvání od diktatury císařů až po diktaturu proletariátu, tato vůle k otroctví zesílila jako ještě nikdy po celou paměť světové historie, jako ani dokonce ve starověkých absolutních monarchiích Egypta, Babylonu a Říma“ (Merezhkovsky 1999, 141).

Na pozadí pesimistického hodnocení křesťanské historie Evropy Merežkovskij přece jen uznává možnost obrození skutečného křesťanského ducha a přeměnu lidstva v tomto duchu. Hlavním svědectvím takové možnosti, hlavním svědectvím věčné životaschopnosti křesťanství je život

<sup>7</sup> Cf. „V průběhu tvůrčí evoluce se Berďajev odpoutal od představy historické eschatologie ve smyslu beztrždnosti a obrátil se k ideji Křesťanského Konce, který sliboval obnovení veškerého života skrze přeměnu a tvůrčí proces [...]. Pouze v eschatologicky orientované etice vykupitelské kreativity může člověk najít odpověď na světovou objektivaci, odosobnění společnosti a vstoupit do nového světa [...]. Berďajevův etický výhled byl revoluční v biblickém, ale ne v marxistickém smyslu“ (Calian 1962, 4).

<sup>8</sup> Obdobně hodnotí Jáchyma z Fiore Troncarelli (2012).

sv. Františka. „První, mimovolný, nejpřímnější, i když nikdy nepřiznáváný, protože pro nás příliš ostudný a hrozný dojem z Evangelia: ‚toto se udělat nesmí‘; a stejně první, mimovolný a nejpřímnější dojem z Františka: ‚toto se udělat může‘. Za dva tisíce let křesťanství nikdo nedokázal přesvědčivěji než on *možnost Evangelia*“ (Merezhkovsky 1999, 152).

Ve svém životě sv. František prosazoval hlavní přikázání Evangelia, lásku ke každému člověku jako k neopakovatelnému duchu. „Nehledě na to, nakolik velká byla moc Církve nad lidmi, moc Františka byla ještě větší. Lidé pro Církev splyvali v jedno nerozpoznatelné stádo, ale pro Františka byl každý člověk bytostí samostatnou, neopakovatelnou a jedinečnou, a to lidé cítili: a právě proto za ním šli v takovém množství“ (Merezhkovsky 1999, 205-206).

Merežkovskij upozorňuje, že František si uvědomuje neopakovatelnou hodnotu nejen každé lidské osobnosti, ale i každého živého tvora, a dokonce i každého prvku neživé přírody. Když vypráví historku o tom, jak sv. František s úsměvem, aniž by projevil bolest, podstoupil očistu ohněm, protože pocítil oheň svým bratrem, Merežkovskij to považuje za příznak veliké nastupující události, kterou je křesťanství povoláno uskutečnit v životě člověka. Smyslem této události je obnovit „mír mezi člověkem a tvorem (stvořením)“<sup>9</sup>, úplně odčinit veškerá strádání a zlo světa a přivést svět spolu s člověkem do nového, osvětleného stavu, stavu harmonie a jednoty (Merezhkovsky 1999, 185-186).

Zde se sv. František v zobrazení Merežkovského stává vyjádřením jedné z nejhlubších idejí ruské filozofie. Mnozí ruští myslitelé za hlavní cíl svých úvah považovali zdůvodnění možnosti radikálního přetvoření pozemské skutečnosti ke stavu dokonalosti, k možnosti dosažení harmonie mezi člověkem a přírodou. Obzvláště působivý umělecký obraz dokonalosti člověka a světa vytvořil F. M. Dostojevskij. V povídce *Sen směšného člověka z Deníku spisovatele* (1876) její hlavní hrdina uskutečňuje přelet na planetu, která je stejná jako Země, ale je zabydlena dokonalým lidstvem.<sup>10</sup>

Lidé ideální společnosti byli popisováni následovně: „Děti Slunce, děti svého Slunce – ach jak byli krásní! Nikdy jsem na naší Zemi neviděl tak krásné lidi [...]. Z tváří jim zářila moudrost a útěšné poznání, ale byly to tváře veselé. Ve slovech a hlasech těch lidí zněla nevinná radost. Hned při prvním pohledu na ty tváře jsem pochopil všechno, všechno! Byla to Země neposkrvrněná dědičným hříchem a žili tu lidé bez hříchu, žili v takovém ráji, v jakém i naši prarodiče [...]. Ukazovali mi hvězdy a říkali mi o nich cosi, co jsem nemohl pochopit, ale nepochybuji, že byli nějak ve styku s těmi nebeskými hvězdami, nejen v myšlenkách, ale skutečně. [...] Milovali se a rodily se jim děti, ale nikdy jsem se nesetkal s výbuchy té *bezohledné* smyslnosti, jimž na naší Zemi podléhají skoro všichni, všichni a každý a z nichž pocházejí skoro všechny hříchy našeho lidstva. [...] Sotva mi rozuměli, když jsem se jich vyptával na věčný život, ale byli o něm přesvědčeni tak hluboce, že o něm nikdy nepřemýšleli. Neměli chrámy, ale byli nějak bytostně, skutečně a trvale spojeni s Celistvostí vesmíru; neznali víru, ale nezvratně věděli, že až jejich pozemská radost dosáhne mezí pozemské přírody, nastane pro ně, pro živé i zemřelé, ještě užší sepětí s Celistvostí vesmíru. Čekali na tu chvíli s radostí, ale nesnažili se ji uspíšit, jako by ji už prožívali v předtuchách svého srdce

<sup>9</sup> Merežkovskij používá slovo „творъ“, což může mít význam „tvor“, „živá bytost“, „stvořené“, „stvoření“, „kreatura“, ale také „bestie“, „zvíře“, „dobytek“. Z textu Merežkovského vyplývá, že se jedná o vnitřní proměnu, která vede k znovunastolení míru mezi člověkem a stvořením – tvorstvem.

<sup>10</sup> Propojenost tvorby Dostojevského a Merežkovského je známa. Zájem o Merežkovského v zahraničí mimo jiné podnítila jeho kniha „L. Tolstoj a Dostojevskij“ (1901 – 1902). Zde se Merežkovskij hlásí k vlivu Dostojevského, konkrétně k jeho románu *Běsi* a románové hrdince Chromonožce, která prostřednictvím obrazů před-křesťanské Matky syrové země a křesťanské Bohorodičky („Bohorodička – je veliká matka syrá země“ 2000, 247) káže jejich budoucí spojení, a tím dle Merežkovského i spojení pohanství a křesťanství v „novém náboženském vědomí“. V tom viděl Merežkovskij podstatu svého učení a genialitu Dostojevského, který předpověděl příchod „nového náboženského vědomí“ (Bogdanova 2016).



a sdělovali si ji navzájem“ (Dostojevskij 1984, 324-326). V tomto popisu je velice charakteristické, že lidé ideální společnosti ‚neměli chrámy‘ a ‚neznali víru‘, ale jen pevné vědění toho, co je čeká po smrti. Zde se projevuje důležitý rys ruského filozofického myšlení. Mnozí ruští myslitelé chápali náboženství a církev jako cestu ke zdokonalení pozemského člověka, a proto v případě, že dokonalosti bude dosaženo, náboženství splňující svou funkci se stane zbytečným.

Zároveň však Dostojevskij uznával, že popsany ideál není dosažitelný. Síla nedokonalosti a hříchu žijících v člověku je v povídce ukázána neméně zřetelně než překrásný, avšak neuskutečnitelný ideál. Když se ‚směšný člověk‘ dostává mezi dokonalé lidi, v konečném důsledku je demoralizuje, jako by je nakazil svou vlastní hříšností. Kajíce se ze svých činů a snažice se zachránit společnost, která se stala stejně nedokonalou, jako je naše pozemská společnost, hrdina povídky pochopil, že spása je možná jedině prostřednictvím téhož velkého náboženství, které bylo na Zemi vytvořeno Ježíšem Kristem. Proto se snaží na oné vzdálené planetě lidem toto náboženství odhalit: „Vztahoval jsem k nim ruce a v zoufalství jsem obviňoval sám sebe, proklínal se a pohrdal sebou. Říkal jsem jim, že jsem to vše způsobil já, jen a jen já; já že jsem jim přinesl hřích, nákazu a lež! Úpěnlivě jsem je prosil, aby mě ukřižovali, učil jsem je dělat kříž. Nemohl jsem, nebyl jsem s to zabít se sám, ale chtěl jsem od nich přijmout muka, dychtil jsem po mukách, dychtil jsem, aby v těch mukách byla prolita moje krev. Ale oni se jen smáli a nakonec mě považovali za svatého blázna“ (Dostojevskij 1984, 330).

Rozporuplné propojení dvou protikladných přesvědčení: víry v ideál uskutečněný pozemským životem z jedné strany a chápání hloubky hříšnosti a nedokonalosti člověka ze strany druhé je celkově velmi charakteristické pro ruskou filozofii (Evdokimov 1959, 45-119). Sjednotit tato přesvědčení však bylo možné různě. Ti z ruských myslitelů, pro které bylo důležitější první přesvědčení, na tomto základě kritizovali historickou církev (jak katolickou, tak pravoslavnou) za to, že odmítala uznat přípustnost dokonalosti v pozemském životě člověka a pozemské historii lidstva.

Obdobnou kritiku najdeme u Merežkovského. Uznávajíc sv. Františka jako zosobnění křesťanského ideálu života Merežkovskij tvrdí, že katolická církev plně nepřijala tento ideál, neuznala pravdu, která za ním stojí. A nakonec ani samotný sv. František, jak se domnívá, se neodhodlal důsledně hájit tuto pravdu proti církvi. „Započal František svobodou největší na světě a zakončil mrtvolnou poslušností. Každý ať je poslušný jako mrtvola, *perinde ac cadaver*, neřekne jako první Ignác z Loyoly, ale sv. František. Je příliš zřejmé, že mezi takovým začátkem a takovým koncem se muselo v životě Františka něco stát, co je skryto legendou. Právě toto skryté je tím, co se stalo mezi Františkem a Církví“ (Merezhkovsky 1999, 221).

Podle Merežkovského musel sv. František učinit rozhodnutí: buď důsledné rozvinutí nové představy o křesťanském životě a jeho cílech a s tím spojený pád do heretické odchylky (jak se stalo s jeho nejradikálnějšími stoupenci), anebo poslušnost církvi a s tím spojené zřeknutí se hlavních principů nového vnímání křesťanství. Sv. František si bez rozmyšlení vybral druhé. Pro Merežkovského a Berďajeva v tom spočívá zásadní neúspěch jak samotného sv. Františka, tak i celého historického křesťanství. Domnívali se však, že ve 20. století se může křesťanství opět stát centrem evropské kultury a vši lidské historie, ale za podmínky, že se vrátí ke kulminačnímu bodu svého vývoje a provede radikální rozhodnutí ve prospěch plného přijetí té tendence, kterou vyjadřoval sv. František a jeho duchovní otec (v interpretaci Berďajeva a Merežkovského) Jáchym z Fiore.

## 5. Závěr

V dílech Merežkovského a Berďajeva, kteří rozvíjeli koncepci ‚nového náboženského vědomí v ruské filozofii začátku 20. st., získal obraz sv. Františka odlišný smysl nežli v dílech pravoslavných bohoslovců. V pravoslavném bohosloví bylo hodnocení sv. Františka přímo odvozeno od hodnocení katolicismu. Ti bohoslovci, kteří zdůrazňovali rozdíl pravoslaví a katolicismu, měli tendenci negovat podstatný náboženský a historický význam života a díla Františka. Jiní, usilující o sblížení pravoslaví a katolicismu, zastávali názor, že obraz sv. Františka má principiální význam právě jako vyjádření jediného základu křesťanských konfesí obsažených v Evangeliiu. V obou případech bylo pojetí Františka jako ‚ztělesnění‘ ideálu svátosti vlastního katolicismu považováno za axiomatické.

Ruští filozofové zpochybnili tento axiom. Merežkovskij a Berďajev nepovažovali rozdíly mezi pravoslavím a katolicismem za podstatné a v návaznosti na Solovjova tvrdili, že ve svých dějinách žádná z konfesí nedosáhla ideálu zadaného Ježíšem Kristem. František byl považován za unikátní naplnění tohoto ideálu v dějinách, tj. vyzdvihovali jako nejdůležitější právě ten rys Františkova obrazu, který téměř jednotně kritizovali pravoslavní bohoslovci – jeho přesvědčení o tom, že se svým životem připodobnil a dosáhl obrazu života Ježíšova. Tímto se František povznesl nad historické křesťanství a označil tendenci k přetvoření, proměně církví (katolické a pravoslavné) do nového konečného stavu. Dle přesvědčení ruských myslitelů musí církev jít touto cestou ve jménu překonání náboženské krize, kterou prožívá celé lidstvo.

## REFERENCES

- Augustine (Nikitin), Archimandrite. 2002.* Святой Франциск Ассизский в русской культуре [St. Francis of Assisi in Russian culture]. In Христианство и русская литература. Сборник 4. [Christianity and Russian Literature. Collection 4]. St.-Petersburg.
- Bekoriukov, Deacon Alexiy. 2011.* Франциск Ассизский и католическая святость [Francis of Assisi and Catholic Holiness]. Moscow.
- Berdyaeв, Nikolay Alexandrovich. 1907.* Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906) [Philosophical, Social and Literary Essays]. St.-Petersburg.
- Berdyaeв, Nikolay Alexandrovich. 1989.* Философия свободы. Смысл творчества [Philosophy of freedom. The meaning of the creality act]. Moscow.
- Berdyaeв, Nikolai Aleksandrovich. 1991.* Самопознание [Self-knowledge: An essay]. Moscow.
- Berdyaeв, Nikolay Alexandrovich. 1994.* Дух и реальность [Spirit and Realita]. In Философия свободного духа [Philosophy of free spirit]. Moscow.
- Berďajev, Nikolaj Alexandrovič. 1997.* О otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii. Praha.
- Bogdanova, Olga. 2016.* Dmitry Merezhkovsky and the Munich publishing house “Piper” in the first third of the XX century (an intercultural transfer of the concept ‘ground/earth’). In TSQ – Toronto Slavic Quarterly 57. <http://sites.utoronto.ca/tsq/57/index57.shtml>
- Bonetskaya, Natalya K. 2017.* Тела и тени (герменевтика Д. Мережковского в 1920-е годы) [Bodies and shadows (Merezhkovsky’s hermeneutics in 1920s)]. In Voprosy Filosofii 4, 97–113.
- Calian, Carnegie S. 1962.* The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyaeв. Lieden.
- Dostojevsky, Fjodor Michailovič. 1984.* Neobyčejné příhody. Praha.
- Evdokimov, Paul. 1959.* L’orthodoxie. Paris.

- Florensky, Pavel Alexandrovich.* 1999. О типах возрастания [On the types of growth]. In Florensky, Pavel Alexandrovich. Собрание сочинений в 4 т. [Works in 4 Volumes], 1st vol. Moscow.
- Florovskij, Georgij Vasiljevič.* 2015. Cesty ruské teologie. Olomouc.
- Gerie, Vladimir Ivanovich.* 1908. Франциск — апостол нищеты и любви [Francis – the apostle of poverty and love]. Moscow.
- Gorainoff, Irina.* 2011. Serafim Sarovský. Život a duchovní moudrost. Kostelní Vydří.
- Grečo, Peter.* 2017. Princípy existenciálneho personalizmu v kontexte byzantskej antropológie. [The Principles of the Existential Personalism in the Context of the Byzantine Anthropology]. In Konštantínove listy [Constantine’s Letters] 10/1, 83-97.
- Ignatius, st. (Brianchaninov).* 2010. О невозможности спасения иноверцев и еретиков [On the impossibility of saving infidels and heretics]. In Избранные творения в двух томах. Том 2. [Selected Works in 2 Volumes], 2nd vol., 112-132.
- Ignatius, st. (Brianchaninov).* 1995. Собрание писем святителя Игнатия, епископа Кавказского и Черноморского [Collection of letters from St. Ignatius, bishop of the Caucasus and Black Sea]. Moscow – St.-Petersburg.
- Ivanov, Vyacheslav Ivanovich.* 1994. Лики и личины России. К исследованию идеологии Достоевского [Faces and masks of Rissia. A study in ideology of Dostoevsky]. In Родное и вселенское [Native and Universal]. Moscow.
- Jan Pavel II.* 2001. Apoštolský list *Novo millennio ineunte*. Praha.
- Kantor, Vladimír K.* 2019. Merezhkovsky, or Actualization of religious and philosophical meanings of European cultur’. In *Voprosy Filosofii* 8, 124-133.
- Karsavin, Lev Platonovich.* 1912. Очерки религиозной жизни Италии XII-XIII веков [Essays of the religious life of Italy 12th-13th Centuries]. St.-Petersburg.
- Karsavin, Lev Platonovich.* 2012. Монашество в Средние века [Monasticism in the Middle Ages]. Moscow.
- Lippman, Erich.* 2020. God-seeking, God-building, and the New Religious Consciousness. In Emerson, Caryl – Pattison, George – Poole, Randal A. (eds.). *Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford.
- Lodyzhensky, Mitrofan Vasilievich.* 1912. Свет незримый. Из области высшей мистики [Invisible light. From the realm of higher mysticism]. St.-Petersburg.
- Macris, Fr. George.* 1977. *A Comparison: Francis of Assisi and St. Seraphim of Sarov*. In *Synaxis-Orthodox Christian Theology in the Twentieth Century*. 2nd vol. Deacon Lev Haler-Puhalo (ed.). Synaxis Press, 39-56.
- Matich, Olga.* 1994. Merezhkovsky’s Third Testament and the Russian Utopian Tradition. In Hughes, Robert P. – Roperno, Irina (eds.) *Christianity and the Eastern Slavs*. 2nd Vol. Russian Culture in Modern Times. Berkeley, LA, London, 158-171.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 1922. Последние новости [Last news], 633, 10-го мая [10th May], 2.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 1997. Франциск Ассизский [Francis of Assisi]. In *Idem. Собрание сочинений в 4 т.* [Works in 4 Volumes], 2nd vol. Moscow.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 1999. Лица святых от Иисуса к нам [Faces of Saints from Jesus to us]. Moscow.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 2000. Лев Толстой и Достоевский [L. Tolstoy and Dostoevsky]. Moscow.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 2004. Грядущий Хам [Forthcoming Ham]. Moscow.
- Petkanič, Milan.* 2018. Pojem osobnosti v diele ruského filozofa Nikolaja Alexandroviča Berďajeva (vyvrcholenie personalistickej línie slovanského myslenia) [The Concept of Personality in the

- Work of Russian Philosopher Nikolai Alexandrovich Berdyaev (Climax of the Personalistic Line of Slavic Thought)]. In *Konštatínove listy* [Constantine's Letters] 11/1, 130-137.
- Pružinec, Tomáš. 2018. Viviparia ruskej personalistickej filozofie. Prešov.*
- Randorf, Daniel. 1992. Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse, In Emmerson, R.K. – McGinn, B. (eds.). The Apocalypse in the Middle Ages. N.-Y.*
- Reeves, Marjoria, Warwick, Gould. 1987. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century. N.-Y.*
- Rusnák, Peter. 2018. Špecifika Florenského personalizmu (symbol ako jedinečný vzťah jazyka a osoby v slovanskom myslení) [Specific Features of Florenski's Personalism]. In *Konštatínove listy* [Constantine's Letters] 11/2, 168-178.*
- Soloviev, Vladimir Sergeevich. 1989. Национальный Вопрос в России [National Question in Russia]. In Soloviev, Vladimir Sergeevich. Сочинения в 2 Томах [Works in 2 Volumes], 1st vol. Moscow.*
- Soloviev, Vladimir Sergeevich. 1990. Об упадке средневекового мирозерцания [On the decline of the medieval worldview]. In Soloviev, Vladimir Sergeevich. Сочинения в 2 Томах [Works in 2 Volumes], 2nd Vol. Moscow.*
- Svěšnikova, Elizaveta Petrovna. 1896. Франциск Ассизский [Francis of Assisi]. Moscow.*
- Špidlík, Tomáš. 1983. Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka. Křesťanská akademie, Řím.*
- Špidlík, Tomáš. 1996. Ruská idea, jiný pohled na člověka. Velehrad.*
- Špidlík, Tomáš. 1992. San Sergio di Radonež e san Francesco d'Assisi. In La Civiltà Cattolica 143/4, 596-601.*
- Terapiano, Yury K. 2001. Dmitry Merezhkovsky: the Retrospect. In D.S. Merezhkovsky: pro et contra. Saint Petersburg, 437-447.*
- Troncarelli, Fabio. 2012. Jáchym z Fiore (cca 1135 – 1202). Život, názory a dílo. Olomouc.*

Prof. Igor Evlampiev, DrSc.  
St.-Petersburg State University, RF  
Institute of Philosophy  
Department of Russian Philosophy and Culture  
Medeleevskaya nab. 5  
199 034 St.-Petersburg  
Russia  
yevlampiev@mail.ru

Doc. PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.  
Palacky University in Olomouc  
Faculty of Arts  
Department of sociology, andragogy and cultural anthropology  
Av. Svobody 8  
779 00 Olomouc  
Czech Republic  
Jelena.petrucijova@upol.cz  
ORCID 0000-0003-2214-6038

Prof. PhDr. Jaromír Feber, CSc.  
VSB – Technical University of Ostrava  
Department of Social Sciences  
17. listopadu 2172/15  
708 00 Ostrava-Poruba  
Czech Republic  
Jaromir.Feber@vsb.cz  
ORCID 0000-0001-9795-0675