

METAFIZIKA LJEPOTE U MISLI VLADIMIRA SOLOVJEVA

Tošić, Ivan

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:172:505744>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-14**

Repository / Repozitorij:

[Repository of Faculty of humanities and social sciences](#)



UNIVERSITY OF SPLIT



SVEUČILIŠTE U SPLITU

FILOZOFSKI FAKULTET

DIPLOMSKI RAD

METAFIZIKA LJEPOTE U MISLI VLADIMIRA SOLOVJEVA

Ivan Tošić

Split, 2021.

Odsjek za filozofiju

Studij: Filozofija – Povijest umjetnosti

Predmet: Metafizika II

Metafizika ljepote u misli Vladimira Solovjeva

Diplomski rad

Student: Ivan Tošić

Mentor: prof. dr. sc. Hrvoje Relja

Split, prosinac, 2021.

SADRŽAJ

1. UVOD.....	1
2. SHVAĆANJE LJEPOTE U ANTICI I SREDNJEM VIJEKU	3
2. 1. Razvitak koncepta ljepote u antičkoj Grčkoj	3
2. 2. Ljepota u grčkih filozofa.....	5
2. 3. Ljepota u srednjem vijeku	6
2. 4. Estetski interesi srednjovjekovnih ljudi	6
2. 5. Intelektualni odnos srednjeg vijeka prema umjetnosti.....	7
2. 6. Estetika proporcije.....	8
2. 7. Arhitektura i slikarstvo.....	9
3. SHVAĆANJE POJMA LJEPOTE U NOVOM VIJEKU.....	11
3. 1. Ljepota u Immanuela Kanta	11
3. 2. Ljepota u Georga Wilhelma Friedricha Hegela	14
4. TRANSCENDENTALNOST LIJEPOG	17
4. 1. Problem izdvajanja lijepog kao zasebnog transcendentala	20
5. VLADIMIR SOLOVJEV	24
5. 1. Djelovanje Vladimira Solovjeva u Hrvatskoj	26
6. NAUK VLADIMIRA SOLOVJOVA O CJELOVITOM ZNANJU.....	27
6. 1. Povijesni uvod (koji se tiče zakona povijesnog razvoja)	28
6. 2. O tri vrste filozofije.....	31
6. 3. Uvod u načela organske logike	32
6. 4. Načela organske logike: koncept apsolutnog.....	33
6. 5. Načela organske logike: relativne kategorije koje određuju ideju kao entitet	34
7. ULOGA LJEPOTE U SOLOVJEVOVOJ VIZIJI CJELOVITOG ZNANJA.....	36
7. 1. Hijerarhija umjetnosti prema idealu ljepote	36
7. 2. Idealna ljepota	37

7. 3. Ljepota kao ideja pod vidikom osjećajnosti.....	40
8. LJEPOTA NA DRUGIM MJESTIMA SOLOVJEVOVE FILOZOFIJE	46
9. LJEPOTA SHVAĆENA KROZ SOFIJU - BOŽANSKU MUDROST	49
10. ZAKLJUČAK	51
Sažetak	55
Summary	56
LITERATURA	57

1. UVOD

Iako je znanstveno proučavanje filozofskog stvaralaštva Vladimira Sergejeviča Solovjeva doživjelo revitalizaciju tek posljednjih nekoliko desetljeća, prvenstveno uslijed izdavanja većeg broja engleskih prijevoda njegovih izvornih tekstova, većina se tumača ostavštine ovog filozofa slaže kako se radi o jednom od najvećih ruski mislioca. Unutar ovog diplomskog rada, pokušat će se prikazati tek dio Solovjevova filozofskog sustava kojeg je razvijao tijekom svog života, a koji možemo sažeti kao pokušaj objedinjavanja različitih sfera ljudskih djelovanja, koja između ostalog uključuju filozofiju, znanost i religiju - sadržane u jedinstvenom sustavu *cjelovitog znanja*. Solovjev je duboko vjerovao da isključivo ovakav pristup stvarnosti može rezultirati zadovoljavajućom i potpunom spoznajom. S obzirom na kompleksnost jedne takve sveobuhvatne filozofije, u nastavku rada ćemo se ograničiti na razmatranje uloge ljepote unutar njegovog nauka.

Prije prelaska na samu razradu poimanja i uloge ljepote unutar filozofije Vladimira Solovjeva, prvo će biti potrebno napraviti uvid u formiranje koncepta ljepote i njenog shvaćanja kroz povijest. Pri tome će se posebna pozornost posvetiti razlaganju problematike transcendentala u srednjem vijeku te metodama i esteticima njemačkog idealizma, koji su i utjecali u najvećoj mjeri na samog Solovjeva. U poglavljima koji se tiču povijesnog razvitka ljepote, glavne misli, termine i koncepte će se pokušati dovesti u čvršću ili labaviju svezu sa sadržajem Solovjevovih filozofskih djela. Na taj će se način utvrditi pozadina formiranja stavova o ljepoti ovog ruskog filozofa.

Okosnica razrade metafizike ljepote u misli Vladimira Solovjeva, bit će pristup ljepoti unutar knjige *Filozofska načela cjelovitog znanja*. Upravo se u recima tog djela krije jedan od najiscrpnijih prikaza shvaćanja ljepote ovog filozofa. Tako će Solovjev unutar osnovnih sfera ljudskog bivstvovanja jasno istaknuti ljepotu, pripisujući joj iznimno bitnu ulogu unutar sfere *osjećaja*. Solovjev spominje i *apsolutnu ljepotu*, koja prema njegovu mišljenju ima sadržaj koji je određen, nužan i vječan kao i forma te za takav tip ljepote drži da „ne postoji u našem svijetu“. U shvaćanju navedene idealne ljepote, Solovjev istaknutu ulogu pripisuje misticizmu. Također, će biti razmotrena *ideja* u Solovjevovoj filozofiji, koja služi kao

materia prima njegovog cjelokupnog filozofskog sustava. Solovjev će ustvrditi da je *ideja* subjekt ili objekt koju *postojeće* želi, promišlja, osjeća i čuti. Dok će za sadržaj *osjećaja postojećeg*, navesti upravo *ljepotu*. Osim spomenutih *Filozofskih načela cjelovitog znanja*, rad se također zasniva na nekolicini drugih djela samog Solovjeva, relevantnim člancima i komentarima drugih filozofa i profesora filozofije, ali i na važnim djelima iz prethodnih epoha filozofije koji su utjecali na Solovjevovo poimanje ljepote.

Imajući na umu sve prethodno izneseno i ukoliko uzmemo u obzir da je ovaj ruski filozof gajio bliske kontakte s prominentnim osobama iz hrvatskog kulturnog života, te je još k tome dio svog rada i tiskao u Hrvatskoj, utoliko više uviđamo obvezu i dužnost da pobliže proučimo i prezentiramo njegov filozofski sistem ili barem jedan njegov bitan dio.

2. SHVAĆANJE LJEPOTE U ANTICI I SREDNJEM VIJEKU

Period antike ne možemo okarakterizirati kao ključan u shvaćanju metafizike ljepote Vladimira Solovjeva. Međutim, epohu srednjeg vijeka u manjoj mjeri, a posebice klasični njemački idealizam možemo sa sigurnošću navesti kao ključne utjecaje na Solovjevovu razradu svog viđenja ljepote unutar filozofskog sustava *cjelovitog znanja*. Usprkos tome, antika daje prve pokušaje tumačenja lijepog: grčka religija, bogovi i junaci teže i utjelovljuju ljepotu, pišu se prvi kanoni, pjesme i pohvale ljepoti, a brojni filozofi sustavno razrađuju njenu metafizičku utemeljenost. Stoga s pravom možemo kazati, kako bez antičkog nasljeđa, većina srednjovjekovnih filozofskih spisa o ljepoti ne bi imala bitnu smjernicu i podlogu. U novom vijeku dolazimo do sličnih promišljanja, pa će tako i sam Hegel antiku navesti kao ideal ljepote i ostvarenje savršene harmonije. S obzirom na važnost shvaćanja razvitka koncepta ljepote za njeno daljnje proučavanje u misli Vladimira Solovjeva, u nastavku ćemo rada ukratko izložiti kako se ona shvaćala kroz povijest.

2. 1. Razvitak koncepta ljepote u antičkoj Grčkoj

Hesiod u svojoj pripovijesti o svadbi Kadma i Harmonije, piše da su muze pjevale sljedeće stihove: “Tko je lijep, drag je, tko nije lijep, nije drag.” Ovaj stav je bio dominantan u Grčkoj kulturi sve do pojave Perikla, kada nastaje prva istinska estetika i teorija ljepote. Do tada, Grci su ljepotu povezivali isključivo s drugim osobinama. Tako je delfsko proročanstvo kazivalo da je najljepše ono što je najpravednije, dok se s vremenom lijepo počelo povezivati s mjerom i prikladnošću. Valja pridodati i stav Grka o poeziji, koji će kulminirati s negativnim stavom Platona, koji tvrdi da poezija nema veze s istinom. Kod Homera ne pronalazimo definiciju ljepote, no u govoru *Pohvala Heleni* glasovitog sofista Gorgije pronalazimo hvalospjev neodoljivoj ljepoti Helene Trojanske.¹

Kasnijim lirskim pjesnicima, uz važnu iznimku pjesnikinje Sapfe - tema ljepote izgleda nije važna. Ova se prvobitna perspektiva ne može, međutim, u potpunosti razumjeti ako na ljepotu gledamo modernim očima, kako se često događalo u različitim razdobljima koja su za

¹ Usp. Eco, Umberto, *Povijest ljepote*, prijevod Vanda Mikšić, Hena Com, Zagreb, 2004., str. 38.

autentičnu i izvornu predodžbu prihvatila onu "klasičnu" predodžbu ljepote, a koja je zapravo bila kriva, odnosno proizvedena projekcijom moderne vizije svijeta na prošlost (dovoljno je pomisliti na Winckelmannov klasicizam). *Kalon* ne može biti shvaćen kao lijepo u doslovnom smislu. *Kalon* je ono što se sviđa, što pobuđuje divljenje, što privlači pogled. Možemo kazati kako je lijepi predmet lijep ukoliko svojim oblikom ispunjava osjetila, a među njima posebno oko i uho. Ljepotu predmeta kada govorimo o čovjeku, osim osjetilnih, mogu izražavati i osobine duše te karaktera, koje se percipiraju umnim, a ne tjelesnim okom. Prvo razumijevanje ljepote tako možemo vezati uz različite umjetnosti (himne - sklad svemira, poezija - čarolija koja ljudima nosi užitek, skulptura - prikladna mjera i simetrija dijelova, retorika - primjereni ritam.).²

S usponom Atene kao velike vojne, gospodarske i kulturne sile estetska ljepota dobiva svoju jasniju percepciju. Periklovo doba, koje svoj vrhunac doživljava s pobjedonosnim ratovima protiv Perzijanaca, razdoblje je velikog razvoja umjetnosti, a posebno slikarstva i kiparstva. Potreba obnove hramova što su ih Perzijanci uništili, jedan je od glavnih razloga umjetničkog uzleta. Kroz taj čin Atena je još jednom htjela pokazati svoju moć, a Periklo je istaknuo svoju naklonost prema umjetnicima. Razvoju umjetnosti svakako je pridonio i tehnički razvoj Grka, koji umjetnost sve češće dovode u svezu sa zdravim razumom. Upravo u tome leži ključ grčkog napretka umjetnosti u odnosu na Egipat. Egipćani u arhitekturi i slikarskim prikazivanjima nisu u obzir uzimali vid, on je bio podčinjen apstraktno utvrđenim kanonima koji su se strogo poštivali. Grčka umjetnost, naprotiv, na prvo mjesto stavlja subjektivno viđenje (perspektivu). U slikarstvu se pojavljuje skraćenje, a u kiparstvu empirijsko istraživanje koje za cilj ima izražavanje žive ljepote tijela. Ljepota organskih oblika više se cijeni od ljepote neorganskih predmeta - te priklanjanja specifičnom kanonu, analognom pravilu (*grč. nomos*) glazbenih skladbi.³

Može se reći da grčka skulptura ne idealizira apstraktno tijelo, nego traži idealnu ljepotu kroz sintezu živih tijela, u kojoj se izražava psihofizička ljepota što dušu i tijelo vodi do sklada, odnosno ljepota oblika i dobrotu duše. Takav ideal naziva se *kalokagathia*, a najbolji primjerci takvih polazišta su Sapfini stihovi i Praksitelovi kipovi. Takav oblik ljepote izražen

² Usp. Eco, Umberto, *Povijest ljepote*, str. 39-41.

³ Usp. Isto, str. 42-45.

je u statičkim oblicima, u kojima fragment radnje ili pokreta pronalazi ravnotežu i odmor, za koje je izražajna jednostavnost prikladnija od obilja pojedinosti. Umberto Eco primjećuje kako *Laokont* uvelike odskače od takvih postulata.⁴

2. 2. Ljepota u grčkih filozofa

U svojoj filozofiji, pojma ljepote su se doticali Sokrat i Platon. Prema svjedočenju Ksenofonta u djelu *Memorabilia*, Sokrat je na konceptualnoj razini legitimirao umjetničku praksu, razlikujući barem tri estetske kategorije: idealnu ljepotu, koju predstavlja priroda spajanjem pojedinih dijelova; duhovnu ljepotu, koju duša izražava kroz pogled (tako na svojim kipovima Praksitel oslikava oči, kako bi ih učinio što vjerodostojnijima) i korisnu ljepotu, koja je funkcionalna. Platon ima nešto kompleksniji stav, iz kojega nastaju dvije definicije ljepote koje će biti dominantne idućih stoljeća: ljepota kao sklad; proporcija dijelova (koja potječe od Pitagore), i ljepota kao sjaj, izložena u *Fedru*⁵, koju će od Platona kasnije preuzeti Plotin. Prema Platonu, ljepota nije vezana za određeni osjetilni predmet, već opstoji samostalno, neovisno o tjelesnoj podlozi koja je slučajno izražava – sjaji posvuda. Na Platonovo viđenje ljepote utječe i njegovo viđenje čovjekova tijela kao tamnice duše.⁶ Stoga ljepota ne odgovara onome što se vidi (Sokrat je izvana ružan, ali zrači unutrašnjom ljepotom). Osjetilno se gledanje mora prevladati intelektualnim, a to zahtijeva učenje dijalektičke vještine, odnosno filozofije. Ljepota kao takva nije svima spoznatljiva. Posljedično, umjetnost je krivotvorina izvorne ljepote i kao takva ima loš utjecaj na mlade. Platon predlaže zamjenu umjetničke ljepote u školama s ljepotom geometrijskih oblika, koji su zasnovani na proporciji i matematičkom poimanju svemira.⁷

O utjecaju antičke estetike na kasnije periode, Eco piše i u svojoj drugoj knjizi o estetici – *Umjetnost i ljepota u srednjovjekovnoj estetici*. U njoj tvrdi da još od vremena Augustina,

⁴ Usp. Eco, Umberto, *Povijest ljepote*, str. 42-45.

⁵ Usp. Platon, *Fedar*, 249c5-250c6, prijevod Miloš N. Đurić, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 1996., str. 101-102.

⁶ Usp. Platon, *Fedon*, 82d8 – 83c4, prijevod Koloman Rac, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996., str. 80-81.

⁷ Usp. Eco, Umberto, *Povijest ljepote*, str. 48-50.

jedna definicija ljepote ima dominantnu rasprostranjenost u srednjem vijeku: *“Što je ljepota tijela? Razmjer dijelova sa stanovitom dražešću boje.”*⁸

2. 3. Ljepota u srednjem vijeku

Srednjovjekovna umjetnost i estetika primarno su vezane uz nasljeđe starorimske države i tradicije kršćanstva, koje se postupno miješaju s kulturama novopridošlih barbarskih naroda stvarajući zaokruženu cjelinu na europskom tlu. Teorijsko utemeljenje srednjovjekovnog poimanje ljepote ležalo je u brojnim zapisima sačuvanim iz antike, od kojih su neki došli do Europe tek za vrijeme Križarskih ratova, a koji su dodatno produbljeni promišljanjima ondašnjih teologa. Dominantne ideje: ljepote čovjeka i prirode kao odraza božanske ljepote, postojanja smisla i uređenog kozmosa bile su nit vodilja srednjovjekovne umjetnosti. Od cjelokupne filozofske baštine srednjeg vijeka, možemo zaključiti kako su nauk o transcendentalima i pojedine teološke ideje ostavile najviše traga na filozofiji Vladimira Solovjeva.

2. 4. Estetski interesi srednjovjekovnih ljudi

Kada govorimo o srednjovjekovnoj estetici i njenim problemima, moramo naglasiti kako većina njih proizlaze iz klasične estetike. Oni su uklopljeni u osjećaj čovjeka, svijeta i božanstva tipičnih za kršćansko viđenje. U razgovoru o estetskim problemima, a i u izboru kanona umjetničke proizvodnje klasična antika gleda na prirodu, dok raspravljajući o istim temama srednjovjekovni ljudi gledaju na klasičnu antiku: i sa stanovitog gledišta zaista je cijela srednjovjekovna kultura više komentar kulturne tradicije nego razmatranje stvarnosti. Stoga je moguće razumjeti taj način osjećanja samo ako s mnogo ljubavi uđemo u mentalitet i osjećajnost tog doba. Curtius tako bilježi:

“...kada skolastika govori o ljepoti misli na Božje otajstvo. Metafizika ljepote (npr. Plotin) i teorija umjetnosti nemaju nikakve međusobne veze. “Moderni“ čovjek pretjerano

⁸ Usp. Eco, Umberto, *Umjetnost i ljepota u srednjovjekovnoj estetici*, prijevod Željka Čorak, Institut za povijest umjetnosti, Zagreb, 2007., str. 41.

preuveličava vrijednost umjetnosti jer je izgubio smisao za umom shvatljivu ljepotu kakav su posjedovali neoplatonizam i srednji vijek... Riječ je o ljepoti o kojoj estetika nema nikakve predodžbe.”⁹

Valja zaključiti kako je polje estetskog zanimanja srednjovjekovnih ljudi bilo šire od našega, a njihova pažnja prema ljepoti stvari bila je često izazvana sviješću o ljepoti kao metafizičkoj datosti; no postojao je i ukus običnog čovjeka, umjetnika i ljubitelja umjetničkih predmeta, snažno okrenut osjetilnim vidovima. Paradoksalno, moderni svijet estetiku shvaća na puno uži način nego li je to činio srednji vijek.¹⁰ Treba istaknuti da shvaćanje srednjega vijeka kao razdoblja moralističke negacije osjetilno lijepog pokazuje površno poznavanje tekstova, te ujedno označuje i temeljno nerazumijevanje srednjovjekovnog mentaliteta.¹¹

2. 5. Intelektualni odnos srednjeg vijeka prema umjetnosti

Razmatrajući filozofska promišljanja Tome Akvinskog vezano uz umjetnost, izgleda da se njegovi stavovi bitno ne razlikuju od tradicionalnog mišljenja njegova vremena. Umjetnost je neka vrsta znati činiti. Doktrina ljudskog činjenja sadržana je u brojnim idejama srednjovjekovnih filozofa, pisaca traktata i umjetnika, od Karolinga do Duns Škota, potaknutih u prvom redu Aristotelom i cjelokupnom grčkom tradicijom, zatim Ciceronom, stoicima, Marinom Viktorinom, Izidorom Seviljskim, Kasiodorom itd. Umjetnost je poznavanje pravila pomoću kojih se mogu proizvesti određene stvari. Valja napomenuti kako se umijeće (*ars*) naziva i po grčkom *aretēs* (vrline/sile) jer označava djelatnu vrlinu i silu, odnosno vrlinu praktičnog uma. Tako je umjetnost svrstana na područje činjenja, a ne djelovanja koje pripada moralnosti. Akvinac smatra da umjetnost valja smatrati i znanošću: “*umijeće bez znanosti nije ništa*”, ona proizvodi predmete kojima je svojstven vlastiti legalitet, konstruirane stvarnosti. Treba još istaknuti moment u srednjovjekovnoj estetici, prilikom kojeg se umjetnost shvaća kao svojevrsno oponašanje prirode. Oponašanje umjetnost ne radi služinski po modelu prirode, već je u tome prisutna invencija i ponovna

⁹ Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Bern, 1948., str. 228-231.

¹⁰ Usp. Eco, Umberto, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, prijevod Sanja Roić, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2001., str. 15.

¹¹ Usp. Eco, Umberto, *Umjetnost i ljepota u srednjovjekovnoj estetici*, str. 15-16.

obrada – umjetnost realizira stvari ubrzavajući tok prirode, a priroda sa svoje strane uzbuđuje inženj.¹²

2. 6. Estetika proporcije

Još od vremena Augustina, jedna definicija ljepote imala je dominantnu rasprostranjenost u srednjem vijeku: “Što je ljepota tijela? Razmjer dijelova sa stanovitom dražešću boje.” Ta je pak formula ponavljala jednu gotovo istu Ciceronovu izreku vezanu uz simetriju i boje. Preko Pitagore, Platona, Aristotela, to se u osnovi kvantitativno shvaćanje ljepote često pojavljivalo u grčkoj misli, a primjerno je utvrđeno – i to u terminima djelatne primjenjivosti u *Polikletovu Kanonu* i u načinu kako ga je zatim protumačio Galen. Nastavši kao praktični tehnički spis i bivajući uklopljen u niz pitagorejskih spekulacija, *Kanon* je postupno postao dokument dogmatske estetike. Već jedini njegov fragment što ga posjedujemo sadrži jednu teorijsku tvrdnju: “*lijepo malo pomalo proizlazi iz mnogih brojeva*”, a Galen, sabirući pojmove *Kanona*, kaže da ljepota nije u elementima nego u skladnoj proporciji dijelova; od prsta do prsta, od svih prstiju do ostatka ruke... od svakog dijela do drugog, kako je napisano u Polikletovu kanonu. Izvan razmatranja o glazbi u užem smislu, ali svejedno na platoničkim osnovama, u 13. stoljeću razvija se *timejska* kozmologija škole iz Chartresa, koja se zasniva na estetičko-matematičkoj viziji. Njihov je kozmos, preko Boetijevih aritmetičkih spisa, razvoj augustinovskog načela prema kojemu je Bog rasporedio svaku stvar prema redu i mjeri (*lat. ordine et mensura*), i usko se veže na klasični pojam *kòsmos*. Porijeklo je takva viđenja, kako je rečeno, *Timej*, koji je srednjem vijeku napominjao kako je Bog, želeći stvoriti živo biće nalik najljepšem i najsavršenijem među onima obdarenima razumom, stvorio samo jedno jedino vidljivo, koje u sebi sadržava sva živa bića što su mu po naravi srodna.¹³ Za školu iz Chartresa Božje djelo bit će upravo *kòsmos*, red svega što se suprotstavlja prvobitnom kaosu. Posrednica tog djela bit će Priroda.¹⁴ Nagonski kriterij srednjovjekovne duše bilo je načelo simetrije, i u najelementarnijim iskazima, toliko da je određivalo i sam razvoj ikonografskog repertoara. On je dolazio iz Biblije, iz liturgije, iz *exempla praedicandi*, ali su često zahtjevi simetrije doveli do izmjene nekog prizora što ga

¹² Usp. Eco, Umberto, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, str. 186-187.

¹³ Platon, *Timej*, 37c6 – 45b2, prijevod Donald J. Zeyl, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2000., str. 23-30.

¹⁴ Usp. Eco, Umberto, *Umjetnost i ljepota u srednjovjekovnoj estetici*, str. 45.

je tradicije prenijela u čvrsto postavljenim okvirima, pa i do nasilja nad najopćenitijim navikama i povijesnim istinama.¹⁵ Od autora koji su utjecali na srednjovjekovno poimanje ljepote, valja još navesti rimskog arhitekta i teoretičara – Vitruvija. Može se kazati kako je upravo prema prethodno navedenim tekstovima nastala srednjovjekovna sklonost ka proporciji.¹⁶

2. 7. Arhitektura i slikarstvo

Ne bi li dokazali kako umjetnost i slike ovise isključivo o umijeću umjetnika i imaju svoje nezavisno područje u kojemu su vrijedne po sebi, Karolinški teolozi iznose niz vrlo tankočutnih primjedbi. Navode kako su slike građa proizvedena od svjetovne umjetnosti (*lat. opificia*), i ne moraju imati mističnu svrhu. Ne prožima ih nikakav nadnaravni utjecaj, a umjetnost je neutralna. U slici nema ničega što bi trebalo obožavati i čemu bi se trebalo klanjati, ona raste ili pada u ljepoti prema umjetnikovoj darovitosti. Slika nema vrijednosti jer predstavlja nekog sveca, nego jer je dobro napravljena i sačinjena od dragocjenog materijala. Estetika koju pronalazimo u *Libri Carolini* označava estetiku čiste vizualnosti, a istodobno je estetika autonomije likovnog djela.¹⁷ Cennino Cennini, utjecan Horacijevom *Ars poetica*, revalorizirat će slikarstvo dovodeći ga na istu razinu s poezijom, odmah nakon znanosti, videći u njemu slobodan i konstruktivan pothvat mašte. S druge strane, Vilim Durandus, izričito preuzima Horacijev odlomak da opravda slobodni slikarski prikaz priča iz Starog i Novog Zavjeta.¹⁸ Teolozi su u osnovi pridonosili tom uvažavanju dostojanstva slike, temeljeći teoriju ljepote slike. Toma Akvinski razvija taj predmet govoreći o primjernoj slici, o Sinu viđenom kao vrsti (*lat. species*); Krist je lijep jer je slika Oca, a slika je forma pretvorena u nešto počevši od nečega drugog (*lat. deducta in aliquo ab alio*). Kao slika Sin posjeduje tri atributa ljepote, a to je: cjelovitost (*lat. integritas*) ukoliko u sebi ostvaruje narav Oca, sporazum (*lat. convenientia*) ukoliko izražena slika Oca (*lat. imago expressa Patris*), jasnoću (*lat. claritas*) ukoliko riječ, izraz i sjaj intelekta (*lat. splendor intellectus*). Bonaventura uočava u slici dva razloga ljepote, premda u oponašanoj stvari nema nikakve ljepote. Slika je lijepa ukoliko je lijepo sačinjena i lijepa je kad vjerno predstavlja vlastiti

¹⁵ Eco, Umberto, *Umjetnost i ljepota u srednjovjekovnoj estetici*, str. 51.

¹⁶ Usp. Isto, str. 41-42.

¹⁷ Isto, str. 117.

¹⁸ Usp. Isto, str. 118.

predložak. Sukladno tome slika Đavla je lijepa kad dobro predstavlja ružnoću Đavla i kad je dakle ružna. Slika ružne stvari lijepa je kad je ružna na uvjerljiv način. Srednji vijek na taj način traži opravdanje svih prikaza Đavola na katedralama.¹⁹

U arhitekturi je ideja proporcionalnosti prisutna još od antike u dimenzijama grčkih hramova, u razmacima među stupovima te u odnosima elemenata na fasadi. Navedena proporcionalnost svoje korijene ima intervalima u glazbi, koje su razradili pitagorejci. Ovo matematičko poimanje svijeta nalazimo i u Platona, a posebno u njegovu dijalogu *Timej*. Vitruvijevo djelo *De Architectura* (1. st. pr. Kr.), srednjemu će vijeku, prenijeti naputke za ostvarenje optimalnih arhitektonskih proporcija. Načelo proporcije javlja se u arhitektonskoj praksi i kao simbolična te mistična aluzija. Na taj način možda treba promatrati sklonost prema peterokutnim strukturama koje pronalazimo u gotičkoj umjetnosti, posebno na rozetama katedrala. U tom pravcu valja gledati i na kamene oznake, odnosno osobne inicijale kojima je svaki graditelj katedrala obilježavao najvažnije kamene svoje građevine, kao što je završni svodni kamen. Radi se o geometrijskim oblicima, koji su zasnovani na određenim dijagramima ili "mrežama" pravaca.²⁰

¹⁹ Usp. Eco, Umberto, *Umjetnost i ljepota u srednjovjekovnoj estetici*, str. 119.

²⁰ Usp. Eco, Umberto, *Povijest ljepote*, str. 64-69.

3. SHVAĆANJE POJMA LJEPOTE U NOVOM VIJEKU

U ovom poglavlju osvrnut ćemo se mahom na filozofe njemačkog klasičnog idealizma, koji su sa svojim naukom ostavili najviše traga na poimanje ljepote i umjetnosti Vladimira Solovjeva.

3. 1. Ljepota u Immanuela Kanta

Immanuel Kant većinu svog nauka o ljepoti iznosi unutar knjige *Kritika moći suđenja* (1790.), koja je jedna od tri njegova kapitalna djela. Važno je istaknuti da kad Kant govori o estetici i estetskoj prosudbi, on ne misli na tradicionalno shvaćeno promišljanje umjetnosti i ljepote, već svoju estetiku oblikuje kao logični završetak prethodne dvije kritike (čistog i praktičnog uma).²¹ Za Kanta je cilj *Kritike moći suđenja* utvrđivanje načina izricanja stavova o umjetnosti i ljepoti, na način koji nije inferioran sudovima o istini i moralnosti, već koji je nezavisan od njih. U svojim estetskim zapisima, Kant se rijetko referira na konkretna umjetnička djela, a kada to i radi s primjerima bazilike sv. Petra u Rimu i egipatskih piramida, ne navodi ih kao lijepe već kao uzvišene. Stoga ne čudi što estetiku poistovjećuje s pukom „teorijom osjetilne percepcije“. Unutar *Kritike moći suđenja*, Kant odvojeno promatra ljepotu i umjetnost. Ljepota je tako opširna kategorija koja obuhvaća umjetnička djela zajedno s lijepim objektima u prirodi.²² Immanuel Kant razlikuje dvije vrste ljepote:

„Postoje dvije vrste ljepote: slobodna ljepota (pulchritudo vaga) i pridodata ljepota (pulchritudo abhaerens). Slobodna ljepota ne pretpostavlja nikakav pojam o onome što predmet treba biti; ova druga vrsta ljepote pretpostavlja i takav jedan pojam i savršenost predmeta koja tome pojmu odgovara. Vrste slobodne ljepote zovu se (za sebe postojeće) ljepote ove ili one stvari; ona druga ljepota kao ljepota koja zavisi od nekog pojma (uvjetna ljepota) pridaje se onim objektima koji stoje pod pojmom neke posebne svrhe.“²³

²¹ Usp. Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, New York, 2002., str. 21.

²² Usp. Isto, str. 23-24.

²³ Kant, Immanuel, *Kritika moći suđenja*, prijevod Nikola Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1975., str. 117-118.

Primjeri koje Kant navodi za *slobodnu ljepotu* su cvijeće (svrha ljepote je poznata samo botaničaru), uzorci vinove loze na zidnim tapetama, instrumentalna glazba itd. U *pridodatu ljepotu* pak svrstava: ljepotu konja, zgrade i ljudske figure. Zanimljivo je još istaknuti nekoliko bitnih Kantovih estetskih pozicija, tako ljudsko tijelo uzima kao najvišu ljepotu, glazbu izdvaja kao najnižu od umjetnosti jer „igra isključivo na senzacije“ (teza je to koja će uvelike odudarati od viđenja glazbe Vladimira Solovjeva, koji glazbu stavlja na razinu nižu samo u odnosu na poeziju unutar svoje hijerarhije lijepih umjetnosti²⁴) te konačno uzima jasan stav da sve što je lijepo ne mora biti umjetnost, no sve što je umjetnost mora biti lijepo.²⁵ U estetskoj procijeni lijepog za Kanta nije bitno racionalno, već uobražavanje (imaginacija), stoga sud ukusa nema kognitivnu i logičku težinu i subjektivan je.²⁶ Velika važnost se pridaje i osjećaju ugone prilikom promatranja lijepog, koja vodi do čuvene definicije prema kojoj je ukus: „...moć prosuđivanja jednog predmeta ili neke vrste predstavljanja pomoću sviđanja ili nesviđanja bez ikakvog interesa. Predmet takvog sviđanja naziva se lijepim.“²⁷ Takvo sviđanje, između ostalog, dovodi i do promišljanja *dobrog* koje je poželjno (da postoji), jer je mišljenje od nečemu kao *dobrom* nemoguće bez želje za njegovim postojanjem. Veza *dobra* i *ljepote* dodatno će biti razmotrena u poglavlju o transcendentalima, a također će biti spomenuta na više mjesta unutar Solovjevovih radova (Solovjev smatra da su *dobro* i *lijepo* „sijamski blizanci“). Prema Kantu, estetski sudovi nisu *uistinu univerzalni* već samo *subjektivno univerzalni* te kao takvi nisu podvrgljivi logičkoj nužnosti.²⁸

Još jedan segment filozofije Immanuela Kanta, koji je barem djelomično utjecao na Vladimira Solovjeva i kojeg u nešto izmijenjenom obliku pronalazimo u njegovom *cjelovitom znanju*, jest pojam estetičke ideje.²⁹ On je definira na sljedeći način: *...pod estetskom idejom ja razumijem onu predstavu uobrazilje koja potiče na mnoga razmišljanja,*

²⁴ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, prijevod Valeria Z. Nollan, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2008., str. 30.

²⁵ Usp. Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*, str. 26-27.

²⁶ Usp. Isto, str. 26-28.

²⁷ Kant, Immanuel, *Kritika moći suđenja*, str. 100.

²⁸ Usp. Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*, str. 28-29.

²⁹ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 82-86.

a da joj pri tom ipak nijedna određena misao, to jest nijedan pojam ne može biti adekvatan, koju prema tome, nijedan jezik ne dostiže potpuno, niti može objasniti.“³⁰

Interesantno je sagledati i ulogu *duha* u estetici Immanuela Kanta, koji će zajedno s *dušom* i *umom* sačinjavati jednu zasebnu sferu unutar sustava *cjelovitog znanja*.³¹ Kod Kanta: „*Duh u estetskom smislu znači oživljavajuće načelo u duševnosti. Ono, međutim čime to načelo oživljuje dušu, materijal, koji on radi tog primjenjuje, jeste ono što duševne moći svrhovito zahuktava, to jest uvlači ih u takvu igru koja se održava sama sobom i uz to čak te moći ojačava.*“ Pojednostavljeno rečeno, bez obzira koliko se trudili definirati temu i opseg umjetničkog djela, njihova punina i konačnost će nam uvijek biti izvan dosega.³² U konačnici, vezano za odnos Immanuela Kanta prema lijepome u estetskim prosudbama, možemo ustvrditi da je pitanje prijepora između različitih ukusa i estetskih afiniteta nerješivo na način davanja univerzalno prihvatljivih sudova (*lat. de gustibus non est disputandum*). Iako estetska prosudba ne nudi znanje, ipak je vezana uz razumijevanje i stoga sudjeluje u spoznaji.³³

Kant umjetnosti dijeli na *vremenske* (poput glazbe) i *bezvremenske* (poput kiparstva i slikarstva). Pri tome tvrdi kako bi umjetnost uvijek trebala težiti prirodi kao uzoru ljepote te je stava kako niti jedna umjetnost ne može nadmašiti njenu ljepotu. Tako bi idealna umjetnost bila ona koja bi u svom izrazu najviše težila renesansnom idealu *beznapornosti* stvaranja (*tal. sprezzatura*), prirodnosti, neplaniranosti te raskidu veza s prijašnjim umjetničkim pravilima i utjecajima. Navedena umjetnost može biti stvorena samo od nekog koga Kant naziva *genijem*.

Na društvenom planu, Kant ističe kako su lijepo i umjetnost bitni za napredak kulture i umnih sposobnosti društvene zajednice, kao i za razvijanje zajedničkog osjećaja ugone i zajedništva

³⁰ Kant, Immanuel, *Kritika moći suđenja*, str. 197.

³¹ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 130-134.

³² Usp. Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*, str. 30.

³³ Usp. Isto, str. 32.

među istom populacijom. Kao i većina filozofske tradicije prije njega, Kant smatra kako su *ljepota* i *dobro* u bitnoj vezi:

„Ja dakle tvrdim: lijepo jest simbol moralno-dobroga; i također: samo u tome smislu (smislu koji je za svakoga čovjeka prirodan i koji svaki čovjek pripisuje drugim ljudima kao dužnost) lijepo izaziva sviđanje koje polaže pravo na odobravanje svakog drugog čovjeka, pri čemu je duševnost u isto vrijeme svjesna izvjesnog oplemenjivanja i uzdizanja iznad proste osjetljivosti za zadovoljstvo koje prima preko osjetilne percepcije, uvažavajući također vrijednost drugih ljudi prema sličnoj maksimi njihove moći suđenja.“³⁴

Kant pokušava dokazati kako „*lijepo kao simbol moralnog dobra*“ čovjeku omogućava da kroz osjetilno (npr. umjetničko djelo) iskusi nešto *neosjetilno* – što ideja moralno dobrog prema Kantu i jest.³⁵ Uvidom u zapise Vladimira Solovjeva, jasno je i da ovu misao preuzima te ugrađuje u svoju knjigu *Filozofska načela cjelovitog znanja* kad opisuje hijerarhiju umjetnosti s obzirom na odnos prema *ideji ljepote*.³⁶ Važnost razvitka *ukusa* i estetičkog senzibiliteta kod pojedinca, prema Kantu, je također bitna u transformaciji pojedinca iz orijentiranosti prema osjetilnom ka orijentiranosti prema moralnim idejama i moralnosti.³⁷

3. 2. Ljepota u Georga Wilhelma Friedricha Hegela

Estetika Georga Hegela se u mnogočemu oslanja na filozofiju Immanuela Kanta i predstavlja svojevrsan pokušaj dorađivanja njegova estetskog nauka, dok njegova filozofija u cjelini označava završetak njemačkog idealizma i objedinjenje njegovih dostignuća. U svojim estetskim razmatranjima, Hegel je uvijek nastojao umjetnost staviti u odnos s ostalim filozofskim problemima te je na taj način bitno utjecao na estetska istraživanja 19. i 20. stoljeća. Hegelova uloga na ovom području i sistematična opsesija vremensko-povijesnim razvitkom različitih aspekata ljudske kulture, bit će toliko bitna, da će neki otići toliko daleko

³⁴ Kant, Immanuel, *Kritika moći suđenja*, str. 234.

³⁵ Usp. Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*, str. 38-39.

³⁶ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 29-31.

³⁷ Usp. Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*, str. 39.

da ga nazovu ocem nove humanističke discipline – povijesti umjetnosti (iako ta titula s pravom pripada Johannu Joachimu Winckelmannu). Hegel svoja razmišljanja na temu ljepote i umjetnosti nije nikad objedinio i objavio kao samostalno djelo, već do njihova objavljivanja dolazi tek nakon njegove smrti 1831. kada krug njegovih prijatelja uređuje za tisak njegova predavanja o estetici, filozofiji povijesti, filozofiji religije itd. Zbog njegovih estetskih prosudba koje su umjetnost često dijelile na visoku i nisku, kao i rigoroznost pri klasifikaciji lijepih i ružnih umjetnina, Hegelu se često spočitavao „sterilni klasicizam“.³⁸

Hegelovu idealističku estetiku nemoguće je promatrati izvan konteksta njegove cjelokupne filozofije koja je bez sumnje utemeljena na povijesnom razvoju (duha u vremenu). To je metodološki predložak koji će svakako u određenoj mjeri biti primijenjen u stvaranju *cjelovitog znanja* od strane Vladimira Solovjeva. Tako je umjetnost jedna od manifestacija *apsolutnog duha* uz religiju i filozofiju. Umjetnost sadržava istinitost, no suprotno nauku Schellinga, ona nije najviša ekspresija te istinitosti. Unutar njegove filozofije istinitost u najvišem smislu pripada konceptualnom znanju koju može ostvariti isključivo filozofija. Umjetnost koja je predmet njegova interesa jest *lijepa umjetnost* (isključujući ružnu, grotesknu, burlesknu, satiričnu i sličnu umjetnost). Razlog tomu su dublji metafizički temelji njegove estetike, koji se vežu uz *istinu* i *ljepotu*. Ružnoća je tako oblik privacije (pomanjkanja), a s obzirom na to da je umjetnost način na koji je istina prisutna u svijetu, mora biti sukladna sa zakonima koji u vladaju u stvarnosti (stvarnost je definirana kao istinitosno utjelovljenje ideja). Ipak, Hegel na nekim mjestima dopušta poeziji pravo da s „unutarnje“ strane promovira agoniju i očajanje, a s vanjske samu ružnoću.³⁹

Ljepota prema Hegelu mora biti reprezentacija ideje koja ovisi o svijesti. Dok je ljepota umjetnosti rođena iz duha, ljepota prirode je tek refleksija prve i zbog toga Hegel smatra kako umjetnička ljepota (promišljena i konceptualna) ima primat nad prirodnom ljepotom koju ne bi ni prepoznali da nije umjetnosti. Visoka umjetnost je jedina „prava“ umjetnost i ona sadržava objektivnu istinu, uz to zajedno s filozofijom i religijom uspijeva izraziti najdublje interese čovjeka i najopsežnije istine duha. Hegelovo isticanje *visoke umjetnosti*,⁴⁰ kao i

³⁸ Usp. Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*, str. 87-90.

³⁹ Usp. Isto, str. 90-92.

⁴⁰ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 30.

razrada odnosa između *ideje, istine i ljepote* koja se rađa iz duha ostavit će bitan utjecaj na formiranje veza između osnovnih koncepata i tri individualna principa u knjizi *Filozofska načela cjelovitog znanja* Vladimira Solovjeva, što će biti prikazano i objašnjeno u nastavku.⁴¹

U kontekstu proučavanja Vladimira Solovjeva, zanimljivo je promotriti i Hegelovo viđenje razvitka umjetnosti kroz povijesne epohe, koje odgovara razvitku duha na svome putu ka apsolutnome. Tako on prepoznaje: simbolični, klasični i romantični period. Prvi period obilježava *predumjetnost* istočnjačkih kultura Perzije, Indije i Egipta kojoj fali jasnija predodžba ideja. Klasični period veže se primarno uz skulpturu antičke Grčke, koja predstavlja savršenu harmoniju i predstavlja manifestaciju istine identičnu onoj u njihovoj religiji (primarno se veže uz prikaz ljudskog tijela). Romantična umjetnost označava svu kršćansku umjetnost. Hegel je smatra dekadentnom jer ljepota fizičkoga iz klasične epohe ustupa mjesto duhovnoj ljepoti koja nije prikladna za senzualnu narav umjetnosti. Također, nužnost prikaza scene raspeća kao ružne označila je potrebu uvođenja ružnoće u umjetnost. Ukratko, tri povijesna oblika umjetnostima sastoje se od: „težnje za“, „ostvarenjem“ i „napuštanjem idealnog kao istinske ideje ljepote“.⁴² Sličan stav o razvitku umjetnosti, u jednom dijelu *Filozofskih načela cjelovitog znanja*, preuzima i Solovjev. On tvrdi kako su kroz povijest postojale tri dominantne sfere u umjetnosti. U srednjem vijeku nesputana umjetnost nije postojala jer je sve bilo podređeno *misticizmu*. U renesansi, uslijed slabljenja religioznih načela i jačanja utjecaja ponovno otkrivene antičke umjetnosti, dolazi do nastajanja *visoke umjetnosti*. Ona se prvo očituje u slikarstvu i skulpturi, zatim u pjesništvu i naposljetku u glazbi. Solovjev tvrdi kako je u njegovom vremenu došlo do razvitka premoći *tehničke umjetnosti* koja je u potpunosti praktična i utilitarna.⁴³

⁴¹ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 142.

⁴² Usp. Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*, str. 98.

⁴³ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 46-47.

4. TRANSCENDENTALNOST LIJEPOG

Filozofiju Vladimira Solovjeva, nemoguće je u potpunosti razumjeti bez dubinskog poznavanja filozofskog nauka o transcendentalima. S obzirom na opseg ovog rada, naš fokus bit će usmjeren na transcendental *ljepote*, no i elementi ostala dva najčešće spominjana transcendentala *dobra* i *istine* također tvore bitnu komponentu sustava Solovjevovog *cjelovitog znanja* o kojem će biti više govora u nastavku rada. S pravom se može zaključiti kako *dobro*, *istina* i *ljepota* sačinjavaju okosnicu sistema koji u tim *objektivnim načelima* vidi manifestaciju *ideje* pod vidikom subjektivne osnove (*volje*, *promišljanja* i *osjećaja*), što će biti i prikazano u sljedećim poglavljima.⁴⁴

Još Aristotel, istražujući “najviše rodove stvarnosti” – kategorije, uviđa da je sadržaj pojma tim veći što je manji njegov opseg i obratno. No, ukoliko klasificiramo stvarnost pomoću metode “totalne apstrakcije” neizbježno je prihvaćanje mnoštva rodova. Aristotel tvrdi kako: “*Nije moguće ni da jedno ni da bitak budu jedan rod bića*”.⁴⁵ Razlog takvog stava jest činjenica kako oznaka *biće* vrijedi ne samo za sva vrsna i rodovska određenja nego i za sva obilježja i time za sve razlike. Toma Akvinski ovu problematiku objašnjava na sljedeći način: “*Biću se ne može dodati ništa kao neka izvanjska narav, na način kao što se razlika dodaje rodu ili akcident subjektu, jer je svaka narav bitno biće*”⁴⁶, ili: “*Ne može postojati nikakva razlika, koja bi bila izvan bića, jer ne-biće ne može biti nikakav razlikujući moment*”.⁴⁷

Skolastika 13. stoljeća u želji da opovrgne dualizam, koji se proširio od perzijske manihejske religije do raznih gnostičkih struja i katara (naročito u Provansi), razvija nauku o transcendentalima. Taj pokušaj može biti shvaćen kao nastojanje skolastike da sa zadovoljstvom razradi „revalorizaciju“ svemira te predstavi transcendentalna svojstva kao *conditiones concomitantes* (opća svojstva) bića.⁴⁸

⁴⁴ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 32.

⁴⁵ Usp. Aristotel, *Metafizika*, Met III 3, 998b 22, prijevod Tomislav Ladan, Signum, Zagreb, 2001., str 65.

⁴⁶ Akvinski, Toma, *De Veritate*, q.1 a.1, <https://www.corpusthomicum.org/oe.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)

⁴⁷ Akvinski, Toma, *Summa Theologiae*, I q.3 a.5, <https://www.corpusthomicum.org/sth1001.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)

⁴⁸ Usp. Eco, Umberto, *Umjetnost i ljepota u srednjovjekovnoj estetici*, str. 31.

Transcendentali su, u skolastičkoj metafizici, opća svojstva bića. Za razliku od kategorija, koje dijele biće u deset klasa ili rodova lišenih zajedničkih elemenata (supstancija, kakvoća, količina, odnos itd.), transcendentali (tako nazvane jer nadilaze granice među kategorijama) atributi su bića koji se na nj protežu. Dok niti jedan predmet ne može u isto vrijeme biti supstancija i količina, kakvoća i odnos; transcendentalima, bez obzira kojoj kategoriji pripadaju, predikati su sva bića. Biće sa svojim bitkom dakle nije rod i njemu nije moguće nešto prireći. No ipak postoje određena svojstva koja dodaju nešto biću jer izražavaju neki specifični način postojanja i predočavanja koje izraz biće (*lat. ens*) ne specificira. Kako je već prethodno objašnjeno, kategorije su te koje izražavaju djelomičan način bivstvovanja bitka, dok se svojstva bitka koja pripadaju svakom biću nazivaju transcendentali.⁴⁹ Zbog te naravi međusobne protežnosti skolastici tvrde da su transcendentali zamjenjivi s bićem. Oni su obično *unum* (jedno), *res* (stvar), *aliquid* (nešto), *verum* (istina) i *bonum* (dobro).⁵⁰ Uz navedene transcendentale, za samo biće možemo reći da nadilazi (transcendentira) sve kategorijalne granice, stoga kao takvo vrijedi kao prvi transcendental i ujedno temelj svih daljnjih transcendentala koji su drugim riječima opća određenja stvarnosti koja pripadaju (i moraju pripadati) svemu što jest.⁵¹ Dva su vida pod kojim možemo promatrati odnos transcendentala i bića. Kod prvoga, transcendentali se na apsolutan način identificiraju s bićem: *jednoća, istina, dobrota, ljepota* su vidovi ili vlastitosti bitka, a ne stvarnosti različite od bića. Transcendentali se mogu pripisati svemu što na bilo koji način i u bilo kojem stupnju jest, dok sve druge vlastitosti proizlaze iz biti i zato nisu univerzalne kao transcendentali. Kako su *biće, jednoća, istina, dobrota i ljepota* potpuno identične stvarnosti, možemo ih zamijeniti (*lat. ens et unum et bonum, et verum et pulchrum convertuntur*), tako da možemo reći: “*ono što je lijepo, u mjeri u kojoj je lijepo, biće je* “ ili “*svako biće, u mjeri u kojoj je biće, lijepo je*”. Pod drugim vidikom, gledajući značenje koje izriču (*lat. modus significandi*), transcendentalni pojmovi, iako izriču istu stvarnost kao i pojam bića, nisu sinonimi (istoznačnice), jer na eksplicitan način pokazuju vidove koje taj pojam ne označuje. Drugim riječima, da bi nešto bilo sinonim, treba ne samo izricati istu stvarnost nego i isto značenje, isti vid te stvarnosti. Transcendentali u tom smislu dodaju pojmu bića novo značenje jer ga

⁴⁹ Usp. Eco, Umberto, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, str. 33.

⁵⁰ Usp. Eco, Umberto, *Umjetnost i ljepota u srednjovjekovnoj estetici*, str. 31-32.

⁵¹ Weissmahr, Bela, *Ontologija*, prijevod Ivan Devčić, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2013., str. 73-75.

promatraju pod različitim vidovima. Stoga je opravdano za istu stvarnost kazati *biće* ukoliko posjeduje bitak, *jedno* ukoliko ima nutarnju povezanost, *istinito* ukoliko je spoznatljivo te *dobro* ukoliko je poželjno itd.⁵²

Toma Akvinski tvrdi da je lijepo ono što se sviđa pogledu (*pulchrum est quod visum placet*). U takvoj definiciji vidljiva je povezanost ljepote s transcendentalima *istine* i *dobrote*. Tako se s jedne strane istinito vezuje uz um, dok se *dobro* veže s voljom, na taj način nešto se predstavlja kao spoznatljivo i poželjno. Konačno, lijepo, obuhvaćajući i um i volju, odnosi se s cijelim duhom te za posljedicu ima uzrokovanje ugone, zadovoljstva, emocije, sviđanja i ispunjenja. Nadalje promatranje bivstvovanja bića kroz spoznavanje i divljenje rezultira užitkom promatrača.⁵³ Da bi se nešto, naime, smatralo lijepim nije dovoljno da je spoznato, već je potrebno i da ta spoznaja pobuđuje ugodu. Kada ljepotu usporedimo s dobrotom uviđamo da lijepo dodaje dobru jednu relaciju sa spoznajnom moći, ovisno o onome što je ugodno težnji ili o ugodnome za samu spoznaju. Ljepotu je moguće promatrati čak i kao poseban tip dobrote budući da ona odgovara određenoj čežnji (apetitu), koja biva zadovoljena u promatranju ljepote. Po svome tipu, ljepotu razlikujemo kao lijepo u punom smislu (*lat. pulchrum simpliciter*) i lijepo koje proizlazi iz same činjenice da neko biće jest (*lat. pulchrum secundum quid*). Tri su elementa koja sačinjavaju objektivnu ljepotu nekog bića: potpunost (integralnost) ili savršenost, zatim proporcionalnost ili sklad (harmonija) te konačno jasnoća (*lat. claritas*).⁵⁴ Preduvjet ljepote uvijek mora biti nekakav red, između ostalog i metafizički. Da bi nešto bilo u redu, prvo treba utvrditi međusobni odnos više sastavnica koji čine veću cjelinu, zatim se te sastavnice spajaju u jedno u određenom omjeru.⁵⁵

Ne smije se zanemariti ni aspekt subjektivnog doživljaja ljepote. Iako je svaka ljepota, bilo da je riječ o prirodnoj ili umjetno stvorenoj, kao u umjetničkim djelima, nešto objektivno, ontološko, svakodnevno nam iskustvo potvrđuje da je ljudi različito percipiraju. Rješenje ove dileme leži u specifičnom načinu na koji svaki primalac prima, drugim riječima “svaki primalac prima na način primaoca.” Estetički ispravnim možemo smatrati sud subjekta koji

⁵² Usp. Relja, Hrvoje, *Tomistička filozofija 1*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu, Split, 2015., str. 62-63.

⁵³ Usp. Isto, str.71-72.

⁵⁴ Usp. Isto, str.72.

⁵⁵ Usp. Stadler, Josip, *Opća metafizika ili ontologija*, Naklada Breza, Zagreb, 2004., str. 162-166.

je u stanju lijepo percipirati kao lijepo : “isto kao što smatramo ispravnim onaj okus koji med prepoznaje slatkim”.⁵⁶

Konačno, postavlja se pitanje: je li i *lijepo* jedno od supostojećih svojstava bitka, način koji općenito proizlazi iz bitka u svim njegovim očitovanjima? Prema Umberto Ecu, priznati transcendentalnost *lijepog* imalo bi za posljedicu priznati mu: metafizičko dostojanstvo, stabilnu objektivnost, sveopću raširenost, dovesti estetsko na kozmičku razinu, nadalje znači priznati da problem *lijepog* poprima razinu nezaobilaznog, te konačno da njegovo rješavanje može biti pronađeno samo u svijetlu cjelokupnog sustava. Dvije su temeljne posljedice smatranja *lijepog* transcendentalom: jedna se tiče bitka, a druga *lijepog* o kojemu je riječ. Bitak odatle proizlazi specificiran u svojim određenjima, kozmos se dodatno usavršava, a pridodaje se i novi atribut Bogu. *Lijepo* tako postaje konkretnost i nužnost, objektivnost i dostojanstvo. Metafizičkom definicijom *lijepog* u srednjem vijeku težilo se dokidanju izobličenja i prividnih neusklađenosti u svemiru. Takav nauk možemo promatrati i kao svojevrsan vid entuzijazama te ga nazvati pokušajem estetičkog optimizma.⁵⁷

4. 1. Problem izdvajanja lijepog kao zasebnog transcendentala

Lijepo se u tumačenjima pojedinih srednjovjekovnih filozofa, kao i njihovih modernih komentatora, ponekad ne navodi kao transcendental. Tako ga i sv. Toma Akvinski u djelu *De veritate* u kojem obrađuje transcendentale, eksplicitno ne navodi kao jednog od transcendentala.⁵⁸ No čini se da mu ipak pripisuje odlike transcendentalnosti u djelima *De Divinis nominibus* i *Summa Theologiae*, što ćemo demonstrirati u nastavku.⁵⁹

Na nekoliko mjesta u njegovom promišljanju o *lijepom* Akvinac se dotiče elemenata njegove transcendentalnosti, poglavito u kontekstu navezanosti na *dobro*. Tako Toma u svom komentaru *Božanskih imena* navodi:

⁵⁶ Usp. Relja, Hrvoje, *Tomistička filozofija 1*, str.72.

⁵⁷ Usp. Eco, Umberto, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, str. 35-36.

⁵⁸ Usp. Eco, Umberto, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, str. 50.

⁵⁹ Usp. Relja, Hrvoje, *Tomistička filozofija 1*, str. 60.

*"Zbog toga je također istovjetno lijepo s dobrom, jer sve stvari teže dobrom i lijepom kao uzroku svake vrste, i nema nešto od postojećih stvari što ne bi imalo udjela u lijepom i dobrom... Premda su lijepo i dobro istovjetni s obzirom na subjekt - jer su i sjajnost i skladnost obuhvaćene pod pojmom dobra - ipak se razlikuju pojmovno: jer lijepo dodaje dobru odnos spram moći koja spoznaje da je ono takvo."*⁶⁰

Iz ovih ulomka je jasno da Toma Akvinski ističe kako su *dobro* i *lijepo* identični u subjektu,⁶¹ zbog toga su oboje djelotvorni i konačni uzroci. Ipak, Umberto Eco zaključuje kako ih valja razlikovati prema načinu na koji se promatraju pojmovno (*lat. ratione*) u skladu s izabranim stajalištem, što je u konačnici slučaj sa svim transcendentalima zbog sposobnosti njihovog uzajamnog zamjenjivanja (*lat. convertuntur*).⁶²

Toma Akvinski u svojim komentarima Augustinovih *Sentencija* još jednom uviđa navezanost lijepog na transcendental *dobra*. Naime, *lijepo* je poželjno, kao i transcendental *istine*, utoliko što oba zadovoljavaju vid *dobra*:

*"Lijepo nema narav poželjnoga, osim ukoliko poprima narav dobra. Kao što je poželjno i istinito. Ali s obzirom na vlastiti pojam, lijepo posjeduje sjajnost."*⁶³

Dalje u *De veritate* Toma navodi:

"... to što težnja svršava u dobru i u miru i u lijepom, ne znači da svršava u raznim stvarima. Naime, samim tim što neka stvar teži dobru, ujedno teži lijepom i miru; lijepo doista, ukoliko je u sebi modificirano i specificirano, što se uključuje u pojmu dobra; ali

⁶⁰ Akvinski, Toma, *De divinis nominibus*, c. IV, lect. V, 7, n. 141; PG 3, 704 B, <https://www.corpusthomicum.org/cdn04.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)

⁶¹ Izvori ljepote: sjajnost (*claritas*) i skladnost (*consonantia*), poprimaju također i vid dobrote, nastajući kao posljedice "Dobrote stvoriteljice i urediteljice", kako je ona često bila tumačena u srednjem vijeku. (Usp. Eco, Umberto, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, str. 44.)

⁶² Usp. Eco, Umberto, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, str. 44-45.

⁶³ Akvinski, Toma, *Scriptum super Sententiis*, I, dist. 31, q. 2, a. 1, ad 4, <https://www.corpusthomicum.org/snp1026.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)

dobro dodaje odnos nečega što se uključuje u pojmu dobra; ali dobro dodaje odnos nečega što usavršuje ostalo. Odatle, tko god teži dobru, tim samim teži lijepom."⁶⁴

Iz ovoga je teksta jasno da se pojam *lijepog* stavlja u podređen položaj u odnosu na *dobro* te je obilježje svojstveno lijepom uključeno u pojam *dobra*, kao što se događa na još nekim mjestima kod Tome gdje se u pojam *dobra* uključuju *sjajnost* i *skladnost*.

Jedan od najjasnijih odjeljaka u Akvinčevim djelima vezanim uz razliku između transcendentala *dobra* i *lijepog* krije su u sljedećim recima *Summe*:

"Lijepo je istovjetno s dobrom, a razlikuje se samo pojmovno. Naime, budući da je dobro ono čemu sve teži, u pojmu je dobra da se težnja u njemu smiri: ali u pojam lijepog spada da se težnja smiri u gledanju na nj, odnosno u njegovoj spoznaji... I tako je razvidno da lijepo nešto dodaje dobru, neki odnos spram spoznajne moći, tako da se dobrom naziva ono što se naprosto sviđa težnji, a lijepim se naziva ono što se sviđa čim se zamijeti."⁶⁵

Iz ovog ulomka Tome Akvinskog, bjelodano je da *dobro* i *lijepo* posjeduju vlastiti *ratio*; štoviše oboje se temelje na obliku tj. na aktualnosti (konkretnosti) bića. Na taj način se poistovjećuju s pojmom bića (*lat. ens*). Razlika *lijepog* u odnosu na *dobro* leži u pozivanju na spoznajnu moć (*lat. vis cognoscitiva*), u smislu što se *lijepo* sviđa u činu zamjedbe. Umberto Eco smatra da ukoliko razmotrimo problem transcendentnosti *lijepog* u kontekstu *Božanskih imena*: "*Lijepo [postoji] kao stabilno svojstvo svakog bića, i to ne u sili neke intuicije Kozmosa po estetskom ključu, u sili panovskog osjećaja za Lijepo koji se ne može opravdati u skladu s racionalnim kategorijama, nego na osnovi određenih kategorijalnih redukcija, dapače, putem metakategorijalnog pojednostavljenja: identifikacijom s bićem kao takvim.*" Usprkos ovakvom statusu *lijepog*, u radu samog Akvinca nedostaje konačan zaključak koji bi izrekao: "*biće i dobro i lijepo međusobno se zamjenjuju.*" Tako *lijepo* pristupa biću samo posredovanjem *dobra*.⁶⁶

⁶⁴ Akvinski, Toma, *De veritate*, q. XXII. art. 1, ad 12, <https://www.corpusthomicum.org/qdv2201.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)

⁶⁵ Akvinski, Toma, *Summa Theologiae*, I^a-II^ae q. 27 a. 1 ad 3, <https://www.corpusthomicum.org/sth2026.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)

⁶⁶ Usp. Eco, Umberto, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, str. 50.

Hrvatski filozof Miljenko Belić također kritički pristupa problemu statusa transcendentalnosti *lijepog*, pa tako priznaje kako je teško govoriti o *lijepome* samo na temelju razumskog umovanja. U svojoj knjizi *Ontologija* navodi čitav niz stajališta vezanih uz pristup *lijepome*: a) *lijepo* kao objektivna osobina i zaseban transcendental, zatim transcendental koji se svodi na transcendentalno *dobro*, ili *dobro* i *istinito*, b) *lijepo* kao subjektivno i alogično, c) *lijepo*, kao nešto objektivno, ali bitno povezano uz nešto subjektivno (neki “sviđa mi se”), na način kako se *istina* odnosi prema umu, a *dobro* prema težnji. Upravo ovaj zadnji pristup, Belić vidi kao put istraživanja koji najviše ulijeva nade u uspjeh, osobito u slučaju: “...*ako se još nadopuni dubokim značenjem akta kako za bivstvovanje, tako i za dobrotu i istinitost bića, bilo u objektu, bilo u svjesnom subjektu.*”⁶⁷

Na kraju valja zaključiti kako se većina filozofa, u pokušaju određivanja transcendentalnosti *lijepog*, oslanja na neke od ostalih transcendentala – primarno *dobro* i *istine*. Iako kod Tome Akvinskoga ne nalazimo eksplicitno imenovanje *ljepote* transcendentalom, uvođenjem koncepata *moći spoznaje* i *sjajnosti* indirektno se nameće transcendentalnost *lijepog*, kako je i prikazano u ovom poglavlju. Zanimljivo, Vladimir Solovjev će upravo *ljepoti* „povjeriti“ istaknutu ulogu među njegovim *objektivnim načelima* i stanoviti primat u odnosu na *dobro* i *istinu*.

⁶⁷ Usp. Belić, Miljenko, *Ontologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2007., str. 158-159.

5. VLADIMIR SOLOVJEV

Ruski filozof Vladimir Sergejevič Solovjev živio je od 1853. do 1900. godine. U tom periodu, svog relativno kratkog života, Solovjev je sa svojim stvaralaštvom snažno utjecao na razvoj ruske političke misli 19. i 20. stoljeća, kao i ruskog simbolističkog pjesništva koje se razvijalo kao dio "srebnog doba" ruske književnosti u periodu od 1880. do 1920. godine. Njegova djela su sve do danas ostala utjecajna među filozofima religiozne filozofije, osobito na području Rusije, Francuske i Njemačke.⁶⁸ Među najvažnija ubrajaju se: *Kriza zapadne filozofije* (*Krizis zapadnoj filosofii*, 1875), *Predavanja o bogočovječnosti* (*Čtenija o Bogočelovečestve*, 1877–81), *Kritika apstraktnih načela* (*Kritika otvlečennyh načal*, 1880), *Povijest i budućnost teokracije* (*Istorija i budućnost' teokratii*, 1887), *Rusija i sveopća Crkva* (*La Russie et l'Église universelle*, 1889), *Smisao ljubavi* (*Smysl ljubvi*, 1892–94), *Opravljanje dobra* (*Opravdanie dobra*, 1898), *Platonova životna drama* (*Žiznennaja drama Platona*, 1898) i *Tri razgovora* (1900).⁶⁹

Vladimir Solovjev bio je blizak prijatelj pisaca Fjodora Dostojevskog i Lava Tolstoja, a Solovjevov nećak S. M. Solovjev smatrao je da su slavni likovi racionalista Ivana i pobožnog Aljoše, iz čuvenog romana *Braća Karamazovi*, oba inspirirani karakterom Vladimira Solovjeva. Osim već spomenutih, Dostojevskog i Tolstoja, Solovjev je svoju pisanu ostavštinu naumio za obrazovano čitateljstvo koje su sačinjavali filozofi, teolozi, pisci i drugi intelektualci kasnog 19. stoljeća. S njima je održavao prislan kontakt, a od bitnijih možemo izdvojiti novinara Mihaila Katkova, panslavista Ivana Aksakova i biskupa Josipa Jurja Strossmeyera.⁷⁰

⁶⁸ Usp. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction [unutar] The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, Vladimir Solovjev, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2008., str. 1-2.

⁶⁹ Usp. Hrvatska enciklopedija, *Vladimir Sergejevič Solovjov*, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=57098>, (konzultirano 27. 8. 2021.)

⁷⁰ Usp. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction*, str. 2.

U filozofiji Vladimira Solovjeva prepoznaju se utjecaji njegova obiteljskog okruženja koje je težilo obrazovanju⁷¹, zatim njegovo religiozno uvjerenje, kao i njegove sklonosti ka samilosti i milosrđu. Uz navedeno, Solovjev je jedan period svog života posvetio istražujući spiritualizam i okultno, u kontaktu s ondašnjim medijima u Londonu. U pisanoj korespondenciji sa svojim nećakom Solovjev će priznati da se radi o „skupini šarlatana u jadnom stanju“, no potpuni interes za ove discipline nikad neće izgubiti.⁷² U svojim argumentacijama služio se: filozofskom logikom koja je bila uglavljena u kapitalnim djelima zapadnog kanona, svojim poznavanjem povijesti svjetskih religija, osobnom povezanosti s ruskim pravoslavljem i njegovom teologijom te konačno sa svojim istančanim osjećajem za poetsko. Za razliku od dobrog dijela ruske intelektualne misli onoga vremena, kojoj je falilo zapadnjačke logičke koherentnosti i prezentacije, Solovjev uspijeva ostvariti sintezu zapadnjačke filozofske argumentacije i primjesa istočne pravoslavne duhovnosti koja naglasak stavlja na ljubav, vjeru i praksu u kojoj "duh zakona" ima veću važnost od strogog legalizma. Stoga nije ni čudno što su njegovi suvremenici različitih svjetonazora često s neodobranjem gledali na njegov rad. Filozofi i "zapadnjaci" spočitavali su Solovjevu, da je "istočnjak" i "mistik", a vjernici, da je i odviše "filozof" i "zapadnjak". Jedina suglasnost koju su te dvije struje postigle ticala se kritike prema kojoj je Solovjev bio odviše neovisan i preveć "rimski" (zbog svoga naglašavanja općenitosti Crkve).⁷³ Takav spoj rezultirao je sveobuhvatnom filozofijom koja se nije ograničila na ustaljenu predodžbu o domenama unutar kojih djeluju prirodne znanosti i filozofija, već je u sebi obuhvatila i mistično (ono što se prema Solovjevovim riječima pronalazi u religioznom), a koje se možda najbolje iščitaje u njegovom nedovršenom radu – *Filozofskim načelima cjelovitog znanja*.⁷⁴

⁷¹ Otac Vladimira Solovjeva bio je povjesničar Sergej Mihajlovič Solovjev, autor povijesti Rusije objavljene u 29 svezaka.

⁷² Usp. Glazov, Gregory Yuri, *1875–1877: Judaism and Sophia in Solovyov's "Journey with the Magi"* [unutar] *The Burning Bush*, Vladimir Solovjev, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2016., str. 140.

⁷³ Usp. Brožičević, J., *Vladimir Solovjev - najveći slavenski filozof*, *Obnovljeni Život* 15., br. 6., Zagreb, 1934., str. 257-274.

⁷⁴ Usp. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction*, str. 2.

5. 1. Djelovanje Vladimira Solovjeva u Hrvatskoj

U kontekstu proučavanja filozofskog stvaralaštva Vladimira Solovjeva, ne može se izostaviti ni uloga koju su odigrala njegova poznanstva s istaknutim Hrvatima koji su intelektualno djelovali krajem 19. stoljeća. Solovjev je svoju prisnost s Hrvatima i njihovom domovinom, razvio prvenstveno na temelju ekumenizma kojega je zastupao, a koji je također bio prisutan u nastojanjima Josipa Jurja Strossmayera, Franje Račkog i Jurja Križanića⁷⁵. Solovjevovi međunarodni naponi na polju sjedinjenja istočne i zapadne Crkve ići će toliko daleko da će i sam posjetiti Hrvatsku. Za života je dulje vremena boravio u Đakovu i Zagrebu, a u potonjem je čak tiskao svoja djela i surađivao u ondašnjem tisku.⁷⁶ Solovjevova prisnost s Hrvatskom i Hrvatima bila je toliko intenzivna u jednom periodu da će francuski teolog, prelat i biskup Jean Rupp jedno razdoblje njegova ekumenskog djelovanja nazvati hrvatsko-pariškim (1884—1891).⁷⁷

⁷⁵ Juraj Križanić (1617. ili 1618 – 1683.), hrvatski svećenik, filozof, teolog, jezikoslovac, politički pisac, glazbeni teoretik i polihistor, premda nije bio Solovjevov suvremenik, uživao je njegovu naklonost koja će ostati zabilježena u knjizi *Rusija i sveopća Crkva* (1889.) i članku *Pogledi prvog slavofila na crkveni raskol* tiskanom 1884. godine. U spomenutom članku iz 1884. godine, Solovjev za Križanića navodi kako se radi o "*prvim i najčišćim od slavofila... On je izuzetno važan kao kršćanski mislilac, slavenski rodoljub, političar i filolog. Porijeklom Hrvat, došao je u Rusiju za svojih mlađih godina, raspalio se ljubavlju za naš narod.*" Solovjev nastavlja članak navodeći kako je pisanjem općeslavenske gramatike u djelu *Gramatično izkazanje ob ruskom jeziku* zaslužio titulu oca komparativne filologije, dok je za političku knjigu o upravljanju carstvom *Razgovori ob vladateljstvu, zvano Politika*, s pravom nazvan pretečom cara Petra Velikoga. (Usp. Barišić, Jerko, *Vladimir Solovjev i Hrvati*, Obnovljeni Život 35., br. 5-6., Zagreb, 1980., str. 462-465.)

⁷⁶ Usp. Barišić, Jerko, *Vladimir Solovjev i Hrvati*, str. 458-468.

⁷⁷ Usp. Rupp, Jean, *Message eccléiisal de Solowiew*, Lethielleux, Paris, 1974., str. 434-453.

6. NAUK VLADIMIRA SOLOVJOVA O CJELOVITOM ZNANJU

Nakon uspješno obranjenog magisterija na Sveučilištu u Moskvi 1874. godine, u kojem je iznio kritiku nedostataka zapadnjačke filozofije pod naslovom *Kriza zapadne filozofije (protiv pozitivista)*, Solovjev se zaputio na istraživačko putovanje kako bi se dodatno pripremio za pisanje svog doktorskog rada. Prilikom pisanja svog obrazloženja fakultetu, za opravdanost ovakvog pothvata, Solovjev je naveo svoju želju za proučavanjem indijske, gnostičke i srednjovjekovne filozofije. Sam doktorski rad, objavljen 1880. godine kao *Kritika apstraktnih načela*, pokušao je utvrditi u kojoj se mjeri plodovi parcijalnih i apstraktnih „istina“ zapadnog filozofskog nasljeđa mogu integrirati sa zaključcima nekolicine istočnjačkih i ezoteričnih škola, kao i sa samom kršćanskom teologijom. Taj period života Vladimira Solovjeva obilježio je pojačan interes za istočnjačkom misli, antičkim religijama, kablom, spiritualizmom i okultnim. Ovakve specifične interese Solovjeva, ne bi ispravno bilo dovoditi u vezu s pobunom protiv dogmi, već kao izraz težnje za „cjelovitim“ i „nedjeljivim“ svjetonazorom, koji bi opravdao kršćanstvo kroz jezik suvremene i perenijalne filozofije, misticizma te religijskih tradicija.⁷⁸

Doktorski traktat *Filozofska načela cjelovitog znanja* objedinjuje najveći dio ranih ideja Vladimira Solovjeva, koje je on kao dvadesetčetverogodišnjak završio 1874. godine. U tom ranom Solovjevovom radu pronalazimo većinu temeljnih tema koje će ostati u središtu njegovih promišljanja prilikom ostatka njegova filozofskog stvaralaštva. Solovjeva filozofska nastojanja ukratko možemo okarakterizirati kao pokušaj objedinjavanja teozofije, teokracije i teurgije u koncept *cjelovitog znanja*. Takvo znanje bilo bi ostvarivo kroz "istinsku filozofiju" (*eng. true philosophy*) koja povezuje ljude s "apsolutno prvim načelima postojanja" i vječnog Kraljevstva Božjeg. *Filozofska načela cjelovitog znanja* obiluju brojnim kritičkim momentima, koji svjedoče autorovo široko razumijevanje filozofskih, povijesnih i religioznih ideja, kao i uglavljenost u relevantnu literaturu.⁷⁹ Konačno, takav ambiciozan pokušaj ovog ruskog filozofa možemo usporediti s ranim kršćanskim apologetima, koji su

⁷⁸ Usp. Glazov, Gregory Yuri, *1875–1877: Judaism and Sophia in Solovyov's "Journey with the Magi"*, str. 137.

⁷⁹ Usp. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction*, str. 6-8.

nastojali pomiriti tada novonastalu religiju kršćanstvo s naukom helenističkih i gnostičkih intelektualaca, tražeći zajedničko utemeljenje u razumu.⁸⁰

6. 1. Povijesni uvod (koji se tiče zakona povijesnog razvoja)

Solovjev na početku svoga rada iznosi glavni cilj pisanja *Filozofskih načela cjelovitog znanja*, prema njegovim riječima: „Prvo pitanje koje treba odgovoriti bilo koja filozofija koja za sebe tvrdi da se bavi općim interesom, jest pitanje svrhe ljudske egzistencije... Koja je svrha ovog života?“.⁸¹ Za Solovjeva, pitanje smisla od izuzetne je važnosti za pojedinca na njegovoj osobnoj, ali i na široj društvenoj razini. U nastavku poglavlja iznosi se tijekom razvitka čovjeka, prilikom kojeg se filozof služi znanstvenom analogijom, podvlačeći paralelu između čovjeka i primjera razvitka bioloških organizama: „razvitak je serija imanentnih promjena u organskom biću koje se događaju od znanog postanka i koje se nastavljaju prema znanom, konačnom cilju: a takav je razvitak svakog organizma; beskonačni razvitak je jednostavno besmislica, *contradictio in adjecto*.“⁸² U svojoj analogiji, on navodi određena obilježja koja čine čovjekovu narav. Ta obilježja Solovjev naziva „osnovnim oblicima postojanja“, od kojih razlikuje: *osjećanje* (eng. *feeling*, s ciljem *objektivne ljepote*), *promišljanje* (s ciljem *objektivne istine*) i *aktivnu volju* (eng. *active will*, s ciljem *objektivnog dobra*).⁸³

Svoje razmatranje o *osnovnim oblicima postojanja* Solovjev započinje s *aktivnom voljom* te ju pritom karakterizira kao prvo spontano načelo društvenog života, koje se očituje kroz ekonomsku, političku, religijsku i duhovnu ili svetu zajednicu. Iz navedenog je jasno da Solovjev namjerava razraditi Hegelovu ideju ljudskog napretka⁸⁴, koja bi se ticala čovjekova

⁸⁰ Usp. Glazov, Gregory Yuri, *1875–1877: Judaism and Sophia in Solovyov's "Journey with the Magi"*, str. 137.

⁸¹ Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 19.

⁸² Isto, str. 21.

⁸³ Usp, Isto, str. 25.

⁸⁴ Hegelova ideja o napretku ljudskog duha prisutna je u većini njegovih radova, poglavito u djelima *Fenomenologija duha* i *Povijest filozofije*. *Fenomenologija duha* prikazuje stupnjevito samouspostavljanje duha, povijest iskustva samosvijesti polazeći od izravnoga iskustva stvari, osjetilne izvjesnosti, preko svijesti i razuma, pa zatim do uma, duha i religije. Konačni stupanj razvoja duha uspostavlja navlastiti filozofski odnos kao apsolutno znanje u kojem duh ima za predmet sebe sama. *Povijest filozofije* izlaže razvoj ljudske misli,

materijalnog, zakonodavnog i apsolutnog bivstvovanja. Takav pothvat zahtijevao bi sistem koji bi krenuo od manje važnih, do najviših i apsolutnih načela koji bi se očitovali u *cjelovitom znanju* – koje bi istovremeno obuhvaćalo razumno i mistično.⁸⁵

Vladimir Solovjev znanje dijeli na tri razine, slično podijeli ljudskog bivstvovanja. Sustav sačinjavaju: empirijsko ili pozitivističko znanje, apstraktno znanje u filozofiji i teologija koja zauzima ključno mjesto te koja „nižim“ razinama znanja pruža univerzalni cilj. U pisanju svog rada, Solovjev se također upušta u raspravu o osjećajima, koji se ne tiču puke subjektivnosti u osobnom smislu, već osjećajnosti kao univerzalnog načina izražavanja pod vidikom umjetničkog stvaralaštva i potrage za ljepotom, pri tome naglašavajući postojanje veze između osobnog i apsolutnog (Božanskog) - koja je neshvatljiva bez elemenata mističnosti. Mističnost Solovjev definira kao: „*Kreativnu vezu ljudskog osjećaja s transcendentalnim svijetom.*“⁸⁶

vrjednujući tradiciju prema ostvarenju pretpostavljene ideje samorazvoja duha. Filozofija povijesti izlaže logos, razvoj svjetskog duha kao napredovanje svijesti o slobodi. Svjetska je povijest izlaganje duha u vremenu, kao što se ideja prirode izlaže u prostoru. Hod svjetske povijesti krenuo je od istočnjačkoga svijeta, gdje je jedan bio slobodan, preko grčko-rimskoga svijeta, gdje je nekolicina bila slobodna, a u kršćansko-germanskom svijetu ideja slobode postala je opće načelo. Posljednja je faza njegova prikaza trijumf liberalizma u ideji ljudskih prava i Francuske revolucije. (Hrvatska enciklopedija, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=24745>, konzultirano 5. 9. 2021.)

⁸⁵ Usp. Nollan, Valeria Z, Translator's Introduction, str. 8.

⁸⁶ The Philosophical Principles of Integral Knowledge, Vladimir Solovjev, str. 31.

Solovjev povezanost kategorija vizualno predočava na sljedeći način:

	I	II	III
	Sfera kreacije	Sfera znanja	Sfera praktične djelatnosti
Subjektivna osnova	osjećaj	promišljanje	volja
Objektivna načela	ljepota	istina	opće dobro
1. stupanj: apsolutno	misticizam	teologija	duhovno društvo (crkva)
2. stupanj: formalno	visoka umjetnost	apstraktna filozofija	politička zajednica (država)
3. stupanj: materijalno	primijenjena umjetnost	pozitivistička znanost	ekonomska zajednica (<i>rus. zemstvo</i>)

U nastavku Solovjev primjenjuje navedene kategorije na razvitak povijesti od antike do 19. stoljeća u kojemu je živio. U svojoj analizi antike, tvrdi kako u tom periodu nije postojalo jasno razlikovanje između ekonomske, političke i duhovne zajednice, već su bile međusobno povezane. Jedinstvo između teologije, filozofije i znanosti Solovjev naziva teozofijom. Unutar teozofije crkva, vlast i ekonomska zajednica postaju teokracija; dok se misticizam, visoka umjetnost i primijenjena umjetnost objedinjuju u teurgiju⁸⁷ Upravo bi *cjelovito znanje* bilo završni proizvod slobodne teozofije, do kojega bi se stiglo slobodno i bez prisile.⁸⁸

Srednji vijek, prema riječima autora, predstavlja „oslobođenje“ od „lažnog jedinstva“ različitih sfera društva. Takav razvoj događaja prvenstveno omogućuje kršćanstvo u svom naglašavanju razlike između profanog i sakralnog u društvu i ljudskom bivstvovanju u

⁸⁷ Naziv za skupinu duhovnih praksi i rituala prisutnih u neoplatonizmu, ezoteričnom kršćanstvu i gnostičkim sljedbama koje produbljuju vezu s “božanskim” i duhovno usavršavaju pojedinca.

⁸⁸ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 34.

cijelosti. U nastavku Solovjev razmatra različite uloge crkve na kršćanskom istoku i kršćanskom zapadu te ih dodatno uspoređuje s islamom i istočnjačkim društvima. Pri tome nastupa vrlo kritično prema smjeru kojim se kreće „amorfno“ zapadno društvo, jer je stava da isključivost nadirućeg znanstvenog pozitivizma i materijalističkog socijalizma ne može čovječanstvu pružiti puninu smisla. Rješenje ovih problema Solovjev vidi u novom smjeru koje zapad treba preuzeti, predvođen slavenskim narodima - organiziranim u slobodnoj teokraciji ili *cjelovitom društvu*.⁸⁹

6. 2. O tri vrste filozofije

Teozofija za Solovjeva predstavlja jedini put za dolazak do *cjelovitog znanja*, a očituje se u sintezi teologije, filozofije i eksperimentalne znanosti. Bez takve sinteze, zasebne discipline ostaju nedovoljno razvijene i izolirane od povezane cjeline koja jedina nudi vječnu i apsolutnu istinu.⁹⁰ U nastavku Solovjev raspravlja o značenju i korijenu riječi „filozofija“ te dolazi do zaključka kako doslovni prijevod sa starogrčkog *φιλοσοφία* (ljubav prema mudrosti), najbolje odgovara punini značenja filozofije kao punine znanja, moralne savršenosti i unutarnje cjelovitosti duha.⁹¹

Solovjev navodi tri glavne struje unutar filozofije: misticizam, racionalizam i empirizam. Među navedenima, posebnu pozornost pridodaje misticizmu, za kojega navodi da je: „... *vrhovno načelo i krajnji cilj filozofskog znanja*“⁹² bez kojega empirizam i racionalizam dolaze do „lažnih načela“ i „apsurdnih zaključaka“.⁹³

⁸⁹ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 34-56.

⁹⁰ Usp. Isto, str. 57.

⁹¹ Usp. Isto, str. 58.

⁹² Usp, Isto, str. 72.

⁹³ Usp. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction*, str. 12-13.

6. 3. Uvod u načela organske logike

U ovom poglavlju Solovjev razlaže nauku o logičkom sistemu na kojemu bi *cjelovito znanje* (slobodna teozofija) moglo biti zasnovano. Sedam polaznih točaka ove logike su: misleći subjekt, cilj, opće materijalno, oblik, aktivni izvor ili generativni uzrok spoznaje (*eng. the generative cause of cognition*), sama polazna točka i metoda njena razvitka. Prvih pet točaka ruski filozof promatra zajedno i one ujedno predstavljaju najvažniju temu Solovjeve metafizičke i mističke potrage – *uistinu-postojeće* (*eng. truly-existent*). Tako je prema Solovjevu cilj svake iskrene filozofije promicanje unutarnjeg jedinstva osobe i *uistinu-postojećeg*.⁹⁴ Drugim riječima, njegova vizija istinske filozofije bila bi potraga za istinom o znanju koje je vezano uz kreativan rad (istina kao dio estetskoga unutar materijalnog svijeta) i kao moralna aktivnost (istina koja se prikazuje u svakodnevnom ponašanju). *Ljepota* je „estetska građa“, forma koja pruža kanal za ostvarivanje osnovnih sadržaja dobrote i istine. Upravo u tom objašnjenju uloge ljepote leži navezanost *uistinu-postojećeg* s materijalnom prirodom, jer bez materijalnog aspekta ljepote, iskustvo *uistinu-postojećeg*, višeg, apsolutnog reda duhovnosti i moralnog poretka ne bi bilo moguće.⁹⁵ Stoga su za Solovjeva: „...*sfera fizičkog bivstvovanja... i psihička sfera... obje ključne za puninu apsolutnog bivstvovanja*“.⁹⁶

U svom razmatranju stvarnosti i *uistinu-postojećeg*, Solovjev se oslanja na filozofiju Hegela i Kanta. Tako dolazi do zaključka da je apsolutno prvo načelo koje čini kogniciju univerzalnom i predstavlja načelo Solovjeve organske logike - „ono što je bivstvujeće“ (što egzistira) tj. *uistinu-postojeće*, a ne bitak. Za *polaznu točku* i *metodu* Solovjev navodi da Logos (*grč. λόγος*) kao polazna točka mora biti apsolutno prvo načelo, dok „čisto dijalektičko mišljenje“ može jedino poslužiti kao metoda organske logike i cjelovitog znanja.⁹⁷ Za Logos, Solovjev navodi da je dio čovjekove intuicije koju posjeduje kao dio vlastita duha, a koja se potvrđuje u kroz razum i organizirana je u logičkom sistemu koje svoje izvorište ima u apsolutno prvom načelu od kojega i potječe.⁹⁸

⁹⁴ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 75-78.

⁹⁵ Usp. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction*, str.13-14.

⁹⁶ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str.81-82.

⁹⁷ Usp. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction*, str.13-15.

⁹⁸ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 104.

6. 4. Načela organske logike: koncept apsolutnog

Cjelovito znanje, prema mišljenju njegova tvorca, mora sadržavati teoretski i praktički aspekt, točnije mora zadovoljavati sve najviše težnje osobe. Nadalje, Solovjev razmatra povezanost koncepata apsolutnog i postojećeg (*eng. existing*) u odnosu na bivstvovanje, naglašavajući da *apsolutno-postojeće* sadrži u sebi „sav bitak i sve stvarnosti“.⁹⁹ U nastavku Solovjev dodatno analizira pojam *apsolutnog* pripisujući mu sadržavanje samog sebe i drugotnog (u odnosu na sebe samog, kao jedinstvo sebe i suprotnoga). Pri tome koristi usporedbu s ljubavi, koju dodatno razrađuje u svom djelu *Smisao ljubavi* iz 1892. godine.¹⁰⁰ Prema njegovu mišljenju, koje se uvelike poklapa s teologijom ruskog pravoslavlja, ljubav se začima kao asketski i kenotski¹⁰¹ čin, kroz odbacivanje egoizma i kroz čin stvaranja (koji podrazumijeva osjećajno i tjelesno spajanje) novog cjelovitog bića koje sadrži životnu iskru božanskoga i besmrtnoga. Promatrajući filozofske kategorije, Solovjev analogijom pristupa uspoređivanju veza između: postojećeg, biti, bivstvovanja; mogućnosti, nužnosti, stvarnosti; Boga, ideje i prirode. Svoje razmatranje: postojećeg, biti i bivstvovanja, Solovjev zaključuje mišlju prema kojoj identificiranje tih pojmova dolazi unutar „samog postojećeg“ (*eng. existent itself*), u „prvom središtu“ koje on definira kao „samo-ostvarenje apsolutno-postojećeg, to jest Boga.“ Valeria Z. Nollan za ostatak Solovjeve razrade poglavlja navodi da filozofova potraga za smislom predstavlja bit cijelog pothvata pisanja o *cjelovitom znanju*. Takva potraga za smislom mora biti odlikovana pozicioniranošću u vremenu na način da subjekt iskusi moralno i emocionalno samopotvrđivanje u odnosu na nošenje sa smrtnosti i postizanjem vječnog postojanja. Na samom kraju, Vladimir Solovjev iznosi svoj koncept tri načela „vrhovnog Trojstva“ koje se sastoji od: kabalističkog En-Sofa, Logosa i Duha Svetoga. Koncept različitih kategorija se zaokružuje vraćanjem raspravi o vezi između postojećeg i *ideje*, kao načina bivstvovanja (*eng. being*) koje je poželjno (volja), promišljeno (znanje) i osjećano

⁹⁹ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 112.

¹⁰⁰ Za više o Solovjevovom viđenju ljubavi vidi: Solovjev, Vladimir, *Smisao ljubavi*, prijevod Damir Horga, Verbum, Split, 2012.

¹⁰¹ Kenotski (od *grč. kénōsis* – isprazniti) - Nauk u kršćanstvu prema kojemu je Krist odbacio neke attribute Boga ne bi li postao čovjek i pretrpio mučeničku smrt na križu.

(osjećaj).¹⁰² Zaključno Solovjev tvrdi kako: „...[postojeće] potvrđujući ideju kao dobro, ostvaruje ju kroz istinite manifestacije u ljepoti...“¹⁰³

6. 5. Načela organske logike: relativne kategorije koje određuju ideju kao entitet

Zadnje poglavlje Solovjevovog doktorskog traktata ostalo je nedovršeno. Velik dio ovog poglavlja zauzima razrada pojma Logos. Za njega Solovjev tvrdi da je: „...odnos nadpostojećeg (*eng. superexistent*) sa samim sobom“ (koji se razlikuje unutar sebe) i „odnos nadpostojećeg sa svim, kao i svega s nad-postojećim“ (zato što je nad-postojeće apsolutno). Sam Solovjev razlikuje tri povezana *Logoia*: unutarnji ili prikriveni Logos, otkriveni Logos i utjelovljeni ili konkretan Logos. Za potonji, navodi kako se podudara s „konkretnom idejom Sofije“ (Božanske Mudrosti), koja svoje korijene vuče iz patristike,¹⁰⁴ poglavito od Origena.

Kategorije postojećeg, biti i bivstvovanja kao koncepte koji pripadaju apsolutnom, Logosu i ideji, Solovjev stavlja u sljedeći odnos:

(1) Postojeće (Apsolutno)	(2) Bivstvovanje (Logos)	(3) Bit (Ideja)
1. Apsolutno...Duh	Volja	Dobro
2. Logos.....Um	Promišljanje	Istina
3. Ideja.....Duša	Osjećaj	Ljepota

¹⁰² Usp. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction*, str. 15-16.

¹⁰³ Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 135.

¹⁰⁴ Patristika je razdoblje crkvenih otaca i drugih kršćanskih pisaca od 2. do 7/8. stoljeća. Predstavlja crkveni nauk u počecima osnivanja i obrane kršćanske vjere, teologije i filozofije. (Hrvatska enciklopedija, *Patristika*, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=47028>, (konzultirano 26. 11. 2021.)

Ideja u ovom sistemu objedinjuje duh, um i dušu te označava „manifestirani apsolut“ i „realizirano jedinstvo u svemu i mnoštvu.“¹⁰⁵ Prema Solovjevu, punina Božanskog može se razaznati u ideji, u kojoj se zbližavaju *istina, dobro i ljepota*.

Na samom kraju svog nedovršenog doktorskog rada, koristeći Hegelovu dijalektiku i elemente filozofije Immanuela Kanta (istovremeno kritizirajući i njihove filozofske sisteme), Solovjev se upušta u analizu ispravne metodologije u filozofiji, zatim ograničenosti francuskog i engleskog jezika za filozofiranje, te konačno određenih problematičnih koncepata koji se pojavljuju unutar njegovog sistema *cjelovitog znanja*.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 142.

¹⁰⁶ Usp. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction*, str. 16-18.

7. ULOGA LJEPOTE U SOLOVJEVOVOJ VIZIJI CJELOVITOG ZNANJA

Površan uvid u nauku o *cjelovitom znanju*, koji je već prikazan prethodnom poglavljju, dovoljan je da se zaključi kako *ljepota* ima jednu od ključnih uloga u cjelokupnom filozofskom sustavu Vladimira Solovjeva. U svojoj elaboriranoj ulozi, *ljepota* je između ostalog „estetska građa“ - forma koja pruža kanal za ostvarivanje osnovnih sadržaja „ideje“ *dobrote* i *istine*. *Ljepota* se također dovodi u svezu s *osjećajnosti* koja je svojstvena za mistično i umjetničko.

7. 1. Hijerarhija umjetnosti prema idealu ljepote

Vladimir Solovjev se u svom razmatranju osnovnih sfera ljudskog bivstvovanja jasno dotiče *ljepote*, pripisujući joj iznimno bitnu ulogu unutar sfere *osjećaja*. Važno je naglasiti da Solovjev, kada govori o osjećajima, ne misli na uobičajeno shvaćenu subjektivno-osobnu osjećajnost, već je isključivo promatra pod vidikom univerzalnosti subjektivnog izražaja, to jest kao početak stvaranja (kreacije). Podjela materijalnog stvaralaštva, a s tim i umjetnosti na primijenjenu i visoku umjetnost (*eng. fine art, njem. schone kunsten, fra. beaux arts*), vrši se s obzirom na ulogu *ideje ljepote*.¹⁰⁷

Materijalno stvaranje, kojoj je ideja *ljepote* puki „ornament“ u kontekstu utilitaristički ciljeva, Solovjev naziva *tehnički primijenjena umjetnost*. Najviši predstavnik takvog oblika umjetnosti je arhitektura, kod koje je izvršenje *osjećaja stvaranja*¹⁰⁸ kod osobe, usmjereno direktno prema najnižoj (ukoliko najnižu razinu uzmemo materijalno, a najvišu duhovno) izvanjskoj prirodi te je materijalno od esencijalne važnosti.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 29.

¹⁰⁸ Za Solovjeva, kreativni osjećaj predstavlja moment koji je svojstven čovjeku kao ograničenom biću, koje nije u stanju biti apsolutni stvoritelj, to jest ne može stvarati iz sebe samoga. Čovjekove tvorevine stoga, nužno pretpostavljaju postojanje najviših kreativnih moći u osjećajima. (Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 30.)

¹⁰⁹ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 30.

S druge strane u odnosu na *primijenjenu umjetnost*, Solovjev izdvaja *visoku umjetnost* u koju dijeli na četiri različite vrste: kiparstvo, slikarstvo, glazbu i pjesništvo (ovog puta pratimo uzlaz od materije prema duhu u ove četiri vrste umjetnosti). Izdvojena odlika *visoke umjetnosti* leži u estetskoj formi, to jest estetskoj formi ljepote koja je svojstvena za potpuno idealiziranu slikovitost. Kiparstvo predstavlja najmaterijalniju visoku umjetnost, onu koja je najbliža najvišoj *tehnički primijenjenoj umjetnosti* - arhitekturi. Slikarstvo je manje materijalno od kiparstva, prvenstveno jer ne teži oponašanju volumena i tjelesnosti u mjeri kojoj to radi kiparstvo. Glazba pak, posjeduje još više duhovnih kvaliteta. Solovjev tvrdi kako glazba nije utjelovljena u materijalnome, već u pokretu i životu supstancije – zvuku.¹¹⁰ Konačno, pjesništvo svoju ekspresivnost ostvaruje isključivo kroz duhovne elemente ljudske riječi.¹¹¹

Visoka umjetnost za svoj subjekt ima samo lijepo, no ljepota umjetničkih slika¹¹² još uvijek nije u stanju konstituirati potpunu i cjelovitu ljepotu. Umjetničke slike koje su idealno nužne u svojoj formi, imaju samo akcidentalno neodređen sadržaj. Pojednostavljeno rečeno, njihovi subjekti su akcidentalni. Vladimir Solovjev o *ljepoti samoj* zaključuje: „*U istinskoj, apsolutnoj ljepoti sadržaj mora biti određen, nužan i vječan kao i forma. No ovaj tip ljepote ne postoji u našem svijetu: svi divni objekti i fenomeni u njemu su samo akcidentalne refleksije ljepote same, a ne njen organski dio.*“¹¹³

7. 2. Idealna ljepota

U nastavku svog razmatranja ljepote unutar sustava *sfera ljudskog postojanja*, Solovjev citira pjesmu Alekseja Konstantinoviča Tolstoja pod nazivom „Suza drhti u tvom ljubomornom oku“, kroz koju Solovjev na svoj nekonvencionalan filozofski pristup pokušava produbiti svoj nauk o ulozi ljepote:

¹¹⁰ U ovom dijelu razmatranja o ljepoti, Vladimiru Solovjevu se može prigovoriti da zvuku nepravedno odriče materijalne odlike. Kako je poznato zvuk se ne može širiti kroz vakuum.

¹¹¹ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 30.

¹¹² Kada Solovjev govori o umjetničkim slikama, on pod tim podrazumijeva “sliku” u svom najširem značenju. Navedeni pojam bi se također mogao prevesti kao umjetnička vizija ili zamisao.

¹¹³ Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 30.

*„I gladno tražeći je odvojeno,
Hvatamo odraz vječne ljepote;
Šuma nam šušta o njenim radosnim vijestima,
O njoj potok odjekuje s hladnim mlazom
I cvijeće, njihajući, govori.
I mi volimo s ljubavlju koja je razdijeljena:
Tihi šapat vrbe kraj potoka,
I lice ljupke djevojke, nadvijeno nad nama,
I titrajuće zvijezde, i ljepota svemira –
Ipak nismo u stanju povezati sve ove stvari jedne s drugima.“¹¹⁴*

Solovjev nastavlja tvrdeći da potpuna ljepota može biti smještena samo u idealnom svijetu, koji je svijet za sebe te je on kao takav natprirodan i nadčovječan. Stvaralački odnos ljudskih osjećaja prema ovom transcendentalnom svijetu zove se misticizam. Razlog zašto Solovjev navodi misticizam kao specifični stvaralački odnos kad govori o osjećajnosti i ljepoti jest sličnost između misticizma i primijenjene umjetnosti u bazi koja leži u osjećajima (ne percepciji i aktivnoj volji), zatim u korištenju mašte ili umotvorina (ne refleksije i izvanjske aktivnosti), te konačno oboje pretpostavljaju u svom subjektu ekstatičku inspiraciju, to jest ushićenost (ne smirenost svijesti).¹¹⁵

U svom proučavanju uređenja društva i težnje za zadovoljenjem duhovnih potreba čovjeka, Solovjev oštro kritizira tekovine empirističke znanosti i pozitivizma koje su u periodu njegova stvaranja uzele maha na zapadu. Prema njegovom mišljenju, pozitivizam baš kao ni socijalizam, ukoliko bi bio realiziran, nije u mogućnošću zadovoljiti potrebe čovjekove volje

¹¹⁴ Tolstoj, Aleksej Konstantinovič. "A Tear Trembles in Your Jealous Eyes", 1869., s engleskog preveo Ivan Tošić

¹¹⁵ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 31.

za moralnim mirom i blaženstvom.¹¹⁶ Takvo stanje „zapadnog duha“, Solovjev također pronalazi u stvaralačkom dijelu društva, prvenstveno umjetnosti. On drži da, ondašnja umjetnost kasnog 19. stoljeća, ne može zahvatiti *idealne sadržaje života* iz razloga jer ga je sama izgubila. Ovdje se nakratko vraća kroz povijest umjetnosti i konstatira kako su postojale tri dominantne sfere u umjetnosti. U srednjem vijeku nesputana umjetnost nije postojala jer je sve bilo podređeno *misticizmu*. U renesansi, uslijed slabljenja religioznih načela i jačanja utjecaja ponovno otkrivene antičke umjetnosti, dolazi do nastajanja *visoke umjetnosti*. Ona se prvo očituje u slikarstvu i skulpturi, zatim u pjesništvu i naposljetku u glazbi. Solovjev tvrdi kako je u njegovom vremenu došlo do razvitka premoći *tehničke umjetnosti* koja je u potpunosti praktična i utilitarna. Također je stava, kako čuveni slogan „umjetnost radi umjetnosti“ (*fr. l'art pour l'art, lat. ars gratia artis*), to jest umjetnost radi ljepote postaje stran stoljeću u kojemu je živio, baš kao i mistično stvaralaštvo.¹¹⁷ Vladimir Solovjev o umjetničkom stvaralaštvu s kraja 19. stoljeća zaključuje na sljedeći način:

„Ukoliko se u potpunosti umjetnička djela i pojave, onda je to samo u obliku sporadičnih djela male važnosti. Oponašanje površne stvarnosti i uska utilitaristička ideja su sve što je potrebno za suvremena umjetnička djela. Umjetnost je pretvorena u zanat – to svatko zna. Ne treba naglašavati da su isključivo religiozna i formalna umjetnost obje pristrane, te su zbog toga izgubile svoju važnost. Suvremeni realizam¹¹⁸ nije ništa manje pristran, uz to je lišen dubine religiozne, kao i idealne istančanosti formalne umjetnosti. Njegova vrijednost leži tek u lakoći i općoj dostupnosti.“¹¹⁹

¹¹⁶ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 45-46.

¹¹⁷ Usp. Isto, str. 46-47.

¹¹⁸ Realizam je smjer i stil u likovnoj umjetnosti (pretežito u slikarstvu i grafici) u drugoj polovici 19. st. koji se javio u Francuskoj kao reakcija na romantizam, a potom se proširio u Njemačkoj i ostatku Europe. U slikarstvu ga odlikuje izražajnost, realan i uvjerljiv prikaz oblika ili zbivanja iz svakodnevnoga života. U svjetskoj književnosti je obilježio drugu polovicu 19. st. Za realizam kao književnu epohu od središnje je važnosti odnos književnosti prema zbilji, pa se zato često pojednostavnjeno zaključuje da prikazuje “zbilju onakvu kakva ona jest”, međutim, riječ je o načinu književnog oblikovanja koji se kao i svaki drugi gradi na jeziku i književnim konvencijama. Zato odnos realizma prema zbilji funkcionira dvosmjerno, ne samo kao jezikom i književnim konvencijama posredovani “odraz zbilje” nego i kao proizvodnja nove, književne zbilje. O “realizmu” kao pojmu prvo su pisali F. Schiller i F. Schlegel. (Hrvatska enciklopedija, *Realizam*, <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=52108>, pristupljeno 2. 9. 2021.)

¹¹⁹ Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 47.

Prilikom govora o svojoj novoj viziji mišljenja, koja se neće isključivo oslanjati na empirijskom i racionalnom, Solovjev braneći krucijalnu ulogu misticizma razmatra i *ljepotu* u bitnoj svezi s *istinom* i *dobrotom*.¹²⁰ Prema pristupu misticizma, istina ne leži u logičkim formama, empirijskom sadržaju, niti u teorijskom znanju. Za Solovjeva: „*Znanje istine je samo ono koje odgovara volji za dobrom i osjećajem za ljepotu. Iako se definicija istine izravno vezuje uz sferu znanja, ona mora pripadati znanju samo ukoliko se podudara s drugim sferama duhovnog bivstvovanja. Drugim riječima: što je istina u izvornom smislu riječi može biti samo ono što je istodobno dobro i lijepo.*“¹²¹ Definicija je to, zasigurno, koja određene sličnosti dijeli s baštinom skolastike (Toma Akvinski), kao i antike (Platon, Plotin) prije toga.

Vladimir Solovjev ovo razmišljanje potvrđuje na još jednom mjestu u svojoj knjizi *Filozofska načela cjelovitog znanja*, kada pojašnjava cilj filozofije: „...*cilj filozofije može biti samo znanje istine, ali bit je u tome da ova istina, prava, cjelovita istina, također je nužno i dobrota, ljepota i sposobnost. Zbog toga je istinska filozofija neraskidivo povezana s pravim stvaralačkim radom i moralnom aktivnošću, koji osobi daju pobjedu i vlast nad nižom prirodom.*“ Ovaj zaključak implicira da dotadašnja filozofija nije bila u stanju čovjeku dati blaženstvo niti „veću snagu“. S druge strane istinska filozofija – *cjelovito znanje*, koje Solovjev naziva slobodnom teozofijom, sa svim svojim duhovnim sferama to može.¹²²

7. 3. Ljepota kao ideja pod vidikom osjećajnosti

Težnja za objedinjavanjem različitih segmenata društva, znanstvenih disciplina i kreativnih težnji čovjeka, bila je stalni imperativ Vladimira Solovjeva kroz njegov rad. Pravdanje ovih napora on je vidio u potrebi da se prirodnoj znanosti, filozofiji i religiji, pristupi na cjelovit način koji bi veliku pozornost pridodavao „osjećajnom“, „voljnom“ i „duhovnom“, za koje je koncem 19. stoljeća smatrao da se ubrzano gube pod naletom empirizma i logičkog

¹²⁰ Za detaljnu razradbu odnosa *ljepote*, *dobrote* i *istine*, vidi poglavlje o transcendentalnosti lijepog na stranici 17.

¹²¹ Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 69-70.

¹²² Isto, str. 78.

ekskluzivizma. Istinska filozofija kroz svoj element mistike tako nužno mora biti povezana s *voljom* i *osjećajima*. Razum i logika ne bi bili dostatni u definiranju *apsolutno-postojećeg* - polazne točke¹²³ takve filozofije. Solovjev potrebu za *apsolutno-postojećim* u svakom jasnom konceptu, prosudbi i zaključku, uključujući i poimanju ljepote objašnjava na sljedeći način: „...*apsolutno-postojeće je potrebno za volju kao nužna pretpostavka za svaku vrstu moralne aktivnosti, kao apsolutni cilj; konačno, potrebna je za osjećaje kao nužna pretpostavka svake ugone, kao apsolutna i vječna ljepota, koja za i kroz sebe samu može prikriti vidljivi nesklad osjetilnih fenomena.*“¹²⁴

U razlaganju svoga nauka, Solovjev navodi kako *ideja* služi kao *materia prima* njegovog cjelokupnog filozofskog sustava. On tvrdi da je *ideja* subjekt ili objekt koje *postojeće* želi, promišlja, osjeća i čuti. Sadržaj volje postojećeg ideja je *dobra*, sadržaj promišljanja je *istina*, a osjećaja *ljepota*. Vladimir Solovjev sljedeći primjer Schopenhauera, smatrao je kako ovakav pristup filozofiji jedini može donijeti oslobođenje od akademskih „naklapanja“ koji prihvaćaju ideje *dobra, istine i ljepote* samo kao puke apstrakcije koje se koriste kao pojmovi trivijaliziranog i nepotpunog sadržaja. Solovjev osim metodologije akademske filozofije, kritizira i neke teologe koji su prilikom tumačenja kršćanske doktrine o Trojstvu olako navodili da uz Oca vežemo *dobrotu*, uz Sina *istinu*, a uz Duha Svetoga *ljepotu*.¹²⁵ Solovjev se s druge strane ne slaže sa sljedećom tvrdnjom: „...*ideje u svom pozitivnom sadržaju mogu biti definirane samo u jednom subjektu, to jest dobro je definirano isključivo kao subjekt volje, istina isključivo kao subjekt promišljanja i ljepota isključivo kao subjekt osjećaja; drugim riječima ako uzmemo ovu pretpostavku dobro je dobro isključivo jer ga subjekt želi, istina je istina isključivo jer ga subjekt misli i lijepo je lijepo jer ga subjekt osjeća.*“ Ovakav nauk, koji je bio svojstven za skolastiku srednjeg vijeka Solovjev naziva pogrešnom pretpostavkom koja vodi u krive zaključke.¹²⁶ Rješenje navedenog problema fragmentiranosti Solovjev vidi u podijeli *postojećeg* na: *duh, um i dušu*. Duh bi bio postojeće kao subjekt volje i nositelj dobra, a kao posljedica toga također bi bio subjekt promišljanja o istini i osjećaja za ljepotu. Um vidi kao postojeće u vidu subjekta promišljanja i nositelja istine, kao posljedica toga

¹²³ Vidi potpoglavlje o polaznim točkama “organske logike” na stranici 31.

¹²⁴ Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 110.

¹²⁵ Usp. Isto, str. 127.

¹²⁶ Usp. Isto, str. 129.

također je subjekt volje, dobra i osjećaja za lijepo. Dušu uzima kao postojeće u kontekstu subjekta osjećaja i nositeljice ljepote te bi također bila podređena, slično volji kod dobra i promišljanja kod istine. Ovu teoriju Solovjev plastično objašnjava na primjeru zaljubljenosti, kod koje je moguće pobuditi ljubav prema nekoj osobi na temelju različitog poretka vrednovanja: vanjštine (*ljepota, osjećaji*), djela (*dobrota, volja*) i teorijskih promišljanja (*istina*). Ovisno o poretku u hijerarhiji vrednota za čovjeka se može reći da je duhovan, intelektualan ili duševan i senzualan.¹²⁷

Kako je istaknuto u tablici na stranici 34. Vladimir Solovjev ističe Logos kao jedan od triju prvih apsolutnih načela. Solovjev nadalje tvrdi kako primarni subjekti ne mogu biti ekvivalentni, iz razloga što volja u svojoj biti prethodi *promišljanju* i *osjećajima*, dobro u svojoj biti prethodi *istini* i *ljepoti*, te konačno *duh* nužno prethodi *umu* i *duši*. U nastavku važnost se pridaje pojmu *ideje*, kao i njenoj ulozi u cjelokupnom sustavu *cjelovitog znanja*. U ovim recima njegove filozofije, ponovno nailazimo na snažan utjecaj njemačkog idealizma. On tvrdi kako je *ideja* supstrat od kojega se sastoji bit ili *materia prima* (koja je čista mogućnost), pa je naziva objektivnim jedinstvom triju subjekata. Tako shvaćena *ideja* ima tri osnovna načina bivstvovanja (*osnovno dobro, osnovnu istinu i osnovnu ljepotu*).¹²⁸ „*Osnovna ljepota predstavlja ideju kao ljepotu ili ideju ljepote, koja je jedinstvo između osjećaja među duhom, umom i dušom ili slobodno podčinjavanje prve dvije trećoj u odnosu na osjećaje. Duh i um stavljaju svoju estetsku moć u stanje potencijalnosti, dajući aktualizirani osjećaj duši. Točnije, duh i um zapravo osjećaju samo ono što se odvija u duši. Osnovno dobro je moralni sklad prva tri subjekta ili njihova usklađivanje u jedinstvenu volju; osnovna istina je njihov umni sklad ili njihova usklađivanje u jedinstveno promišljanje; na kraju osnovna ljepota je osjetilni ili estetski sklad ovih subjekata i usklađivanje u jedinstven osjećaj.*“¹²⁹

Nastavno na prethodno iznesenu teoriju o Solovjev smatra da se *osnovne forme*, to jest *ideje* manifestiraju na sljedeći način:

¹²⁷ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 131.

¹²⁸ Usp. Isto, str. 132.

¹²⁹ Isto, str. 132-133.

„Na način kako um i duša primaju u ideji od duha nazivamo dobrom, što duh i duša primaju u ideji od uma je istina, a što um i duh primaju u ideji od duše je ljepota. Duh potražuje potpunu skladnu bit ili ideju, a s ovom željom definira je kao poželjno, to jest kao dobro. Um i duša također potražuju ideju, ali ne definiraju je kao poželjnu; već je primaju od duha jer za njih ona već postoji kao dobro. Ali um ne želi samo cjelovitu bit ili ideju – ponajprije um promišlja ideju i kroz to je definira kao promišljenu, to jest kao istinu. Duh i duša također stvaraju ideju, ali ne definiraju je kao istinu: u ovom obujmu već je zadana od uma. Duša osjeća cjelovitu bit ili ideju i na ovaj način definira je estetski, kao ljepotu; duh i um također osjećaju ideju, ali je ne definiraju samostalno kao ljepotu: u ovom obujmu ona je već od njih shvaćena kao duša. Jasno je da supstrat ove tri cjeline, to jest ideje s kojima su ova tri subjekta u harmoničnoj svezi predstavljaju drugi centar apsolutnoga, ili prvu materiju, koja se u svom vječnom razvitku definira kao ideja u svojim različitim oblicima.“¹³⁰

Za Solovjeva *ideja* je čista potencijalnost (*materia prima*) bez ikakvog objektivnog bivstvovanja. Objektivno postojeće nastaje tek posredstvom volje, koje se obično naziva *duh*.¹³¹ Ideja nastaje, ne samo kao poželjna, nego i kao promišljena, a isto tako ne samo kao promišljena nego i kao osjećana ili stvarna. Na ovaj način opisana je postupna aktualizacija (formalizacija i ostvarenje) ideje i odgovarajući tome i postupno „potencioniranje“ ili materijalizacija postojećeg, koje se odvaja u voljnom duhu, promišljajućem umu i osjećajnoj duši. Duša je od strane Vladimira Solovjeva okarakterizirana kao *materia secunda*, iz razloga što se u njoj materijalni element postojećeg uravnotežava s čistim duhovnim elementom. Upravo zbog ove činjenice, Solovjev smatra kako ideja duše (*ljepota*) posjeduje najviši stupanj aktualnosti i najveću puninu formalnog bivstvovanja. Ljepota je posljednja manifestacija i realizacija *ideje* kao takve. Promatrano pod istim vidikom, *dobro* je potvrđeni cilj, *istina* je nužno definirajuće sredstvo, a *ljepota* je stvarno ispunjenje ili manifestacija. Drugim riječima, *postojeće* potvrđujući ideju kao *dobro*, daje ideji posredstvom *istine* manifestaciju u *ljepoti*.¹³² Iz ovih navoda je jasno da Solovjev stvarajući ovakav filozofski sustav želi istaknuti kako sve navedene *sfere, kategorije bivstvovanja, osnovna načela,*

¹³⁰ Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 133.

¹³¹ Usp. Isto, str. 134.

¹³² Usp. Isto, str. 135.

*objektivna načela i ideje*¹³³ stvaraju zaokruženu i neraskidivu cjelinu, koja u vječan i dinamičan odnos stavlja jednu sastavnicu s ostalima.¹³⁴

Pojašnjenje odnosa između *kategorija bivstvovanja* Solovjev donosi u idućem poglavlju svojih *Filozofskih načela cjelovitog znanja*, gdje *kategorijama bivstvovanja, osnovnim načelima, objektivnim načelima* pripisuje pripadnost apsolutnome i Logosu te odnos s idejom. *Dobru* odgovara apsolutno, *istini* odgovara Logos, dok u domeni postojanja, kao biti, oboje korespondiraju prema ideji (zajedno s ljepotom). Dobro i istina su po biti ideje u jednakoj mjeri kao i ljepota, iako specifična idealna kvaliteta pripada samo ljepoti. Ovo objašnjenje shematski je prikazano na sljedeći način:¹³⁵

(1) Postojeće (Apsolutno)	(2) Bivstvovanje (Logos)	(3) Bit (Ideja)
1. Apsolutno...Duh	Volja	Dobro
2. Logos.....Um	Promišljanje	Istina
3. Ideja.....Duša	Osjećaj	Ljepota

Za *ljepotu* Solovjev navodi da je samo jedna od aspekata ideje ukoliko je osjećana, baš kao i *dobra* ukoliko je poželjno. *Istinu* pak izdvaja i navodi kao teorijsku i logičku cjelinu. Različite kategorije ovog sustava nisu različiti entiteti, već različiti aspekti i oblici istoga, koji teže savršenom jedinstvu. Ideju Solovjev navodi kao puninu Božanskoga.¹³⁶

U nastavku razmatranja o glavnim pojmovima svoga sustava, Solovjev postavlja pitanje: „*što je to što sačinjava ideju, koju želimo kao dobro, promišljamo kao istinu i opažamo kao lijepu?*“ On je stava da samo za *istinu* možemo ponuditi logičku definiciju, dok za *dobro* i *ljepotu* to nije moguće s obzirom na to da su objekti volje i osjećaja. Razrješenje ove situacije

¹³³ Vidi potpoglavlje o polaznim točkama “organske logike” na stranici 34.

¹³⁴ Usp. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 135-136.

¹³⁵ Usp. Isto, str. 142.

¹³⁶ Usp. Isto, str. 143.

Solovjev nudi na sljedeći način: „*Ali zbog jedinstva ideje logička definicija svih njenih formi nije potrebna, s obzirom na to da su dobro i ljepota isto kao i istina, ali samo na način volje i osjećaja, a ne na način promišljanja. Kad pitamo što je ljepota, koji je njen sadržaj? Pitamo li zapravo: što smatramo pod ljepotom? S obzirom na to da je stvarni subjekt u pitanju istina, mi zapravo pitamo: što je istina u odnosu na ljepotu? Isto može biti kazano i za dobro. Stoga svako teorijsko pitanje (pitanje sadržaja), bez obzira na koji način postavljeno, je uvijek pitanje o istini i ne može biti o ničemu drugome.*“¹³⁷

Zaključno, Vladimir Solovjev navodi kako se *istina* definira u vječnom logičkom procesu, koji je međusobni odnos Logosa i ideje - kroz Um.¹³⁸

¹³⁷ Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, str. 143-144.

¹³⁸ Usp. Isto, str. 144.

8. LJEPOTA NA DRUGIM MJESTIMA SOLOVJEVOVE FILOZOFIJE

Vladimir Solovjev se na još nekoliko mjesta, unutar korpusa svoje filozofije, dotiče pojma ljepote. Ona se u njegovom pisanju često veže uz *Sofiju* (na nekim mjestima *Božanska Mudrost eng. Divine Wisdom*), kao i uz specifičnu manifestaciju *ideje* pod vidikom *osjećaja*. Jedna od glavnih motivacija za Solovjevovo iscrpno razmatranje onih entiteta, koje je srednji vijek kvalificirano kao transcendentale (*dobro, istina i ljepota*) – leži u njegovom uvjerenju prema kojem je Stvaranje nedovršeno. Stav da Stvaranje čeka svoj epilog u ujedinjenju Stvorenoga s Bogom, elaborirao je u djelu *Povijest i budućnost teokracije*¹³⁹ i nazvao ga je *sve-jedinstvo*. *Sve-jedinstvo* pretpostavlja ujedinjenje *objektivne istine, objektivnog dobra i objektivne ljepote*, kao takvo svojevrsan je izraz Solovjevove težnje koja se proteže kroz njegova teozofijska učenja¹⁴⁰ koja izvornu motivaciju crpe iz proročanske tvrdnje Fjodora Mihajloviča Dostojevskog: „*ljepota će spasiti svijet*.“¹⁴¹

U knjigama *Teorijska filozofija* i *Kritika apstraktnih načela*, primjećuje se usmjerenost ka pokušaju stvaranja sustava koji bi svoje uporište imao u *dobru, istini i ljepoti*. Za Vladimira Solovjeva, istinska ljepota je prisutna u svakodnevnom životu. Ipak, prema njegovu učenju ona nije kvaliteta, atribut i ne pojavljuje se nasumično, već je supstanca koja je „sijamski“ blizanac *dobra*. Tako shvaćena *ljepota*, bila bi dostupna svim ljudima bez obzira na obrazovno i materijalno zaleđe te bi utjecala na preobrazbu *materijalnog bivstvovanja* u *moralni poredak*.¹⁴²

Već spomenuto *sve-jedinstvo*, Solovjev analogno uspoređuje sa Suncem koje svoje zrake „baca“ na sve što postoji. Ljepota se može pojaviti samo onda kada se priroda nađe obasjana sunčevim svjetlom. U tom kontekstu i dijamant se doima poput običnog kamena, dok

¹³⁹ Solovjev, Vladimir, *Istoriia i buduchshnost' teokratii, [unutar] Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solovjeva*, urednik S. M. Solovjev et al., Vol. 4, Bruxelles 1966., str. 579.

¹⁴⁰ Usp. Breckner, Katharina, *Beauty and Art in Solovjev's (1850–1903) and in Bulgakov (1874–1948). Does Beauty Save the World?*, Logos i Ethos 1:7, Krakov, 2012., str. 8.

¹⁴¹ Solovjev, Vladimir, *Krasota v prirode [unutar] Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solovjeva*, urednik S. M. Solovjev et al., Vol. 6., Bruxelles 1966., str 33.

¹⁴² Usp. Breckner, Katharina, *Beauty and Art in Solovjev's (1850–1903) and in Bulgakov (1874–1948). Does Beauty Save the World?*, str. 8-9.

svjetlost ne zablista kroz njega. Sunce (*sve-jedinstvo*) označava objedinjavanje potpuno nezavisnoga od svih ostalih dijelova, koje Solovjev naziva *syzygy* (pojavljivanje u parovima). Ljepota je jedan od takvih *syzygyja* koji se pojavljuju kao spona nezavisnoga od bilo kojeg drugog fenomena, a koji u isto vrijeme označavaju i treći entitet. Solovjev koristeći simbolizam Jakoba Böhmea (originalno Platona) navodi Sunce kao iskonski izvor *ljepote*. *Jedno*, izvor ljubavi, se povezuje sa svjetlom, a uloga Sunca se izjednačava s ulogom čovjekove svijesti u kozmosu. Tako je čovjek najljepše od svih stvorenja jer je najsvjesniji. Čovjekovo naličje odražava supostojanje duhovnog i materijalnog, idealnog i realnog, subjektivnog i objektivnog. Nadalje, čovjekova samosvijest je građena na idejama, dok su ideje prema Solovjevu, kako smo imali prilike vidjeti u prethodnim poglavljima, točke spajanja misli i osjećaja. Solovjev je stava da odnos između životinja i ljudi, na svjesnoj razini odgovara odnosu ljepote u prirodi i ljepote u svakodnevnom životu i umjetnosti. Tako umjetnost uređuje stvarnost kroz manifestiranje „Božanskog elementa u životu“ te svjedoči čovjekovo traganje za slobodom, poglavito slobodom od okova prirodne uzrokovaniosti.¹⁴³ Osim životinjskog svijeta, objektivna narav prirodne ljepote ima dublje ontološke temelje u biljnom kraljevstvu, u kojem se utjelovljuje univerzalna ideja. Stoga je sva evolucija životinjskih vrsta kod Solovjova selektivno podvrgnuta kriteriju ljepote i ružnoće.¹⁴⁴

Vladimir Solovjev nijedan od svojih filozofskih zapisa nije isključivo posvetio teoriji ljepote i umjetnosti, no ljepota je bila bitna sastavnica nekolicine njegovih promišljanja i sustava *cjelovitog znanja*. Eseji *Smisao ljubavi*, *Ljepota u prirodi* i *Opće značenje umjetnosti* neka su od djela s najviše pažnje usmjerene na raspravu o ljepoti. Glavna misao koja se provlači kroz ova tri eseja jest ideja prema kojoj umjetnost i život nisu različiti. Ljepota u životu i ljepota u umjetnosti, obje su stvorene od strane lucidnih ideja koje duhovno preobražavaju prirodu te prirodi daju istinsku smisao. Tako je ljepota „sluga postojanja“, jer dok ona postoji „usađuje“ nove ideje, koje spajaju idealno sa stvarnim i objektivno s relativnim.¹⁴⁵ Možemo zaključiti kako Vladimir Solovjev pripada nekolicini filozofa, koju su uvidjeli važnost umjetnosti za

¹⁴³ Usp. Breckner, Katharina, *Beauty and Art in Solovjev's (1850–1903) and in Bulgakov (1874–1948). Does Beauty Save the World?*, str. 9-10.

¹⁴⁴ Usp. Sládek, Karel, *The View of Creation Through the Eyes of Vladimir Solovyov and Nikolai Lossky*, European Journal of Science and Theology, Vol.6, No.2, 13-19, 2010., str. 18.

¹⁴⁵ Usp. Breckner, Katharina, *Beauty and Art in Solovjev's (1850–1903) and in Bulgakov (1874–1948). Does Beauty Save the World?*, str. 10-11.

shvaćanje ljepote i ostvarivanje *transcendentalnih momenata*, među takve filozofe možemo ubrojiti Friedricha Schillera i Arthura Schopenhauera, .¹⁴⁶

¹⁴⁶ Usp. Moss, Walter, *Wisdom, Death, and the Transcendental: Beauty, Nature, the Arts, and Love*, https://www.academia.edu/9663659/_Wisdom_Death_and_the_Transcendental_Beauty_Nature_the_Arts_and_Love_, (konzultirano 8. 11. 2021.)

9. LJEPOTA SHVAĆENA KROZ SOFIJU - BOŽANSKU MUDROST

Kao što je već u prethodnom poglavlju istaknuto, Solovjev se u više svojih predavanja i djela dotiče *Sofije (Božanske Mudrosti)*. U svom stvaralaštvu, kršćanstvo je ostavilo dubok trag u načinu artikulacije njegovih misli, koje su u stalnoj napetosti između trezvene i racionalne formulacije filozofa (grčki moment) s jedne strane i nadahnutih vapaja i vizija proroka (židovski moment).¹⁴⁷ Vladimir Solovjev žudio je za mističnim susretom s *Božanskom Mudročću*, koja bi mu otkrila značaj svih događaja. Prema njegovim vlastitim tvrdnjama, molitve su mu bile uslišane i on se osobno tri puta susreo s *Božanskom Mudročću – Sofijom* – u njezinoj ženskoj punini. Kasnije je to mistično iskustvo i kozmičku viziju smjera Univerzuma ispričao u pjesmi: “*Ogrnut u nebeskom ljubičastom sjaju stajao si, očiju punih azurne vatre/ kozmičkog i stvaralačkog dana/.../ Sve sam vidio, i sve je bilo jedan–/ Jedina slika ženske ljepote/Trudna prostranstvima!– Preda mnom, u meni – samo Ti.*”¹⁴⁸ Prema njegovim riječima, *Božanska Mudrost* mu je otkrila istinu o jedinom organskom principu, koji je svrha svih događaja – kozmičko jedinstvo. Solovjevovi kasniji filozofski napori i tvrdnje su uvijek počivali na tom mističnom iskustvu, što je razvidno već iz kratkog osvrta na naslove i teme njegovih knjiga.¹⁴⁹ U svojim djelima *Predavanja o bogočovječnosti* i *La Russie et l’Eglise universelle* razradio je istinu o evoluciji Stvaranja u okviru dijalektičkih odnosa između *Riječi (Logosa)*, *Mudrosti (Sofije)* i *svjetske duše*.¹⁵⁰ Ovakav stav Vladimira Solovjeva prema *Sofiji*, natjerat će njegova oca Sergeja na zaključak prema kojemu je ona spoj „briljantnog uvida u stvarnost“ i „bespomoćne dječje iluzije“, koja je mnoge nagnala na to da povjeruju u Solovjevovu ludost.¹⁵¹

Solovjev drži da je „božanski princip“ već otkriven od strane grčke filozofije (posebice Platona) i religija. „Životni svijet“ grčke kulture artikulirao ga je kao „harmoniju“ i „ljepotu“.

¹⁴⁷ Usp. Breckner, Katharina, *Beauty and Art in Solovjev’s (1850–1903) and in Bulgakov (1874–1948). Does Beauty Save the World?*, str. 7.

¹⁴⁸ Usp. Solovjev, Vladimir, *Čtenija o Boločelovečestve, Stat’i, Stihotvorenija i pozma, Iz Treh razgovorov, Chudožestvennaja literatura, Sankt-Petergurg, 1994.*, str. 170.

¹⁴⁹ Za više o Božanskoj Mudrosti vidi: Solovjev, Vladimir, *Sophia, God & A Short Tale About the Antichrist*, prijevod Boris Jakim, Semantron Press, Dayton, 2014.

¹⁵⁰ Usp. Sládek, Karel, *The View of Creation Through the Eyes of Vladimir Solovyov and Nikolai Lossky*, str. 14.

¹⁵¹ Usp. Glazov, Gregory Yuri, *1875–1877: Judaism and Sophia in Solovyov’s “Journey with the Magi”*, str. 142.

Solovjev tako smatra kako se grčkom idealizmu mora priznati prva pozitivna faza religiozne objave u kojoj se božanski princip, nakon što je bio udaljen od zamjećujuće prirode, pojavio u novom, svijetlom kraljevstvu. Zanimljivo je, u kontekstu grčkog utjecaja na Solovjeva, promotriti i njegovo viđenje nekih istočnjačkih religija, poglavito budizma. Dok je s jedne strane grčki idealizam došao do pozitivne definicije *božanskog principa* u smislu ideje *svejedinstva*, koja svoje načine očitovanja pokazuje kroz *harmoniju* i *ljepotu*, budizam je s druge strane *božanski princip* definirao „negativno kao Nirvanu ili Ništa“. To je rezultiralo s tim da je budizam poprimio pesimistički karakter koji u religioznom i etičkom smislu ne potiče čovjeka na zauzetost i odgovornost, nego ga čini pasivnim promatračem okolnog svijeta.¹⁵²

Stephan A. Hoeller tvrdi da je Katolička crkva službeno odstranila poveznice sa *Sofijom* u svojim učenjima (iako je u specifičnom obliku nauk ostao prisutan u pisanjima brojnih katoličkih svetaca i ikonografiji tzv. Crnih Madona). S druge strane, grčke i druge pravoslavne crkve su nastavile razrađivati svoju teologiju na pojmu *Sofije*, koja će se kasnije razviti u disciplinu pod nazivom *Sofijologija*. Hoeller je također stava, kako su Grci, točnije Bizant, zaslužni za to što su Rusi, nakon posjeta izaslanika princa Vladimira Aji Sofiji: „*prihvatili liturgiju koja je daleko ljepša od bogoslužjenja bilo kojeg drugog naroda.*“ Rusija nije prihvatila kršćanstvo na osnovi apstraktne istine, niti uzvišene moralnosti, već na temelju njegove *ljepote*. Iz prethodnih navoda je jasno da je Rusija baštinila misterioznu Sofiju od Grka. No, rusko kršćanstvo imalo je specifičnu genezu u kojem se oblikovalo uz pomoć gnostičkih struja, neoplatonizma (poglavito misticizma Pseudo Dionizija Areopagita), mistične tradicije sv. Ivana apostola, Klementa Aleksandrijskoga, Origena i mnogih drugih. Važno je napomenuti, da nisu samo ideje bile te koje su dopirale do Rusije. Povijest bilježi kako su svoje pohode u Rusiju imali i sirijski gnostički učitelj Bardesan, kao i manihejski i neomanihejski (bogumili) misionari iz Bugarske i Grčke. U opisanom odnosu prema ljepoti leži jedan od ključnih momenta koji će se kasnije pokazati bitnim za razvoj brojnih aspekata ruske kulture, pa tako i filozofije Vladimira Solovjeva.¹⁵³

¹⁵² Oslić, Josip, *Temeljni aspekti filozofije religije kod Vladimira Solovjeva s posebnim osvrtom na predavanja o "bogočovještvu"*, Diacovensia, vol. 18, br. 1, 2010., str. 167-168.

¹⁵³ Usp. Hoeller, Stephan A., *Solovyov, A Prophet for All Seasons, [unutar] War Progress and the End of History*, Solovjev, Vladimir, prijevod Alexander Bakshy, Lindisfarne Press, 1990., str. 155-156.

10. ZAKLJUČAK

Korijene pokušaja određivanja ljepote na filozofskim osnovama, na samom početku rada, upoznali smo unutar poglavlja o poimanju ljepote u antičkoj Grčkoj. Iako uvidom u filozofiju Vladimira Solovjeva, ne nalazimo suviše izravnih referenci i dodirnih točaka s antikom, shvaćanje kasnijih perioda bilo bi gotovo nemoguće bez bližeg uvida u antičko nasljeđe. U periodu srednjeg vijeka, suprotno čestim predrasudama, shvaćanje ljepote biva dodatno produbljeno „metafiziranjem“. Shvaćanje srednjega vijeka kao razdoblja moralističke negacije osjetilno lijepog pokazuje površno poznavanje tekstova, te ujedno označuje i temeljno nerazumijevanje srednjovjekovnog mentaliteta. Tako smo prikazali kako je polje estetskog zanimanja srednjovjekovnih ljudi bilo dosta šire od suvremenoga, a njihova pažnja prema ljepoti stvari bila je često izazvana sviješću o ljepoti kao metafizičkoj datosti. Istovremeno, nije izostao ni ukus običnog čovjeka, umjetnika i ljubitelja umjetničkih predmeta, koji je bio snažno okrenut osjetilnim vidovima. Od metafizičkih i estetskih dosega filozofije srednjeg vijeka, u kontekstu proučavanja Vladimira Solovjeva, s pravom su istaknuti transcendentali. Možemo kazati kako su *dobro*, *istina* i *ljepota*, poslužili kao bitna okosnica u formiranju sustava *cjelovitog znanja*. Naravno, valja naglasiti da Solovjev, kao i kod većine drugih filozofskih koncepata koje preuzima iz epoha koje su mu prethodile, terminima daje u manjoj ili većoj mjeri izmijenjeno značenje te ih stavlja u specifičan odnos s *idejom* i drugim *kategorijama bivstvovanja*. U svakom slučaju, uvidjeli smo da priznavanje transcendentalnosti *ljepote* za posljedicu ima potvrdu metafizičkog dostojanstva *lijepog*, njegove stabilne objektivnosti, sveopće raširenosti te dovodi estetsko na kozmičku razinu. *Lijepo* tako postaje konkretnost i nužnost, objektivnost i dostojanstvo, a prividna izobličenja i neusklađenosti u svemiru se dokidaju. Takav nauk možemo promatrati i kao svojevrsan vid entuzijazama te ga nazvati pokušajem estetičkog optimizma.

Od novovjekovnih filozofskih uzora, s pravom su istaknuti Immanuel Kant i Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Tako će i sam Vladimir Solovjev na više mjesta knjige *Filozofska načela cjelovitog znanja*, svoja promišljanja eksplicitno uspoređivati sa zaključcima ova dva filozofa. Od njih će djelomično preuzeti i određene koncepte poput *ideje*, *uobrazilje* i *povijesnog napretka* kojima će dati vlastiti doprinos i interpretaciju. Iščitavanjem filozofskih radova Vladimira Solovjeva, može se doći do zaključka kako Solovjev upravo njemačkom idealizmu u najvećoj mjeri duguje svoj metodološki pristup i način pisanja.

Za filozofske težnje Vladimira Solovjeva generalno možemo reći da su plod njegova obiteljskog okruženja koje je težilo obrazovanju, zatim njegovog religioznog uvjerenja, kao i njegove sklonosti ka samilosti i milosrđu. Uz navedeno, Solovjev je veći dio života bio zaokupljen pokušajem pomirenja zapadnog filozofskog nasljeđa sa zaključcima nekolicine istočnjačkih i ezoteričnih škola, kao i sa samom kršćanskom teologijom. Ovakve specifične interese Solovjeva, ne bi ispravno bilo dovoditi u svezu s pobunom protiv dogmi, već kao izraz težnje za „cjelovitim“ i „nedjeljivim“ svjetonazorom, koji bi opravdao kršćanstvo kroz jezik suvremene i perenijalne filozofije, misticizma te religijskih tradicija. Zbog njegove specifične „eklektičnosti“, filozofi i "zapadnjaci" spočitavali su Solovjevu, da je "istočnjak" i "mistik", a vjernici, da je i odviše "filozof" i "zapadnjak".

U nastavku rada utvrđeno je kako doktorski traktat *Filozofska načela cjelovitog znanja* napisan 1874. godine, objedinjuje najveći dio ranih ideja Vladimira Solovjeva. U tom Solovjevovom djelu sažeta je većina temeljnih tema koje će ostati u središtu njegovih promišljanja prilikom ostatka njegova filozofskog stvaralaštva. Solovjevov filozofski napor možemo okarakterizirati kao pokušaj objedinjavanja teozofije, teokracije i teurgije u koncept *cjelovitog znanja*. Takvo znanje zamišljeno je kao ostvarivo kroz "istinsku filozofiju" (*eng. true philosophy*) koja povezuje ljude s "apsolutno prvim načelima postojanja" i vječnim Kraljevstvom Božjim. Ovaj ambiciozan pokušaj ruskog filozofa možemo usporediti s ranim kršćanskim apologetima, koji su nastojali pomiriti tada novonastalu religiju kršćanstvo s naukom helenističkih i gnostičkih intelektualaca, tražeći zajedničko utemeljenje u razumu. U stvaranju ovog sustava, Solovjev pokušava objediniti različite sfere ljudskog života krenuvši od manje važnih, do najviših i apsolutnih načela koji bi se očitovali u *cjelovitom* znanju. Ovaj intelektualni pokušaj ruskog filozofa, još jednom svjedoči utjecaju i razradi sustava već spomenutog Hegela, kroz ideju napretka duha kroz povijest.

Vladimir Solovjev se u svom razmatranju osnovnih sfera ljudskog bivstvovanja jasno dotiče ljepote, pripisujući joj iznimno bitnu ulogu unutar sfere *osjećaja*. Osjećaji za Solovjeva ne predstavljaju uobičajeno shvaćenu subjektivno-osobnu osjećajnost, već ih isključivo promatra pod vidikom univerzalnosti subjektivnog izražaja, to jest kao početak stvaranja (kreacije). Tako se podjela materijalnog stvaralaštva, a s tim i umjetnosti na *primijenjenu* i *visoku umjetnost*, vrši s obzirom na ulogu *ideje ljepote*. Apsolutna ljepota, prema Solovjevu, ima sadržaj koji je određen, nužan i vječan kao i forma. Za takav tip ljepote drži da ne postoji u našem svijetu, već su svi divni objekti i fenomeni u njemu samo akcidentalne refleksije

ljepote same, a ne njen organski dio. U shvaćanju navedene idealne ljepote, Solovjev bitnu ulogu pripisuje misticizmu. Razlog tome jest sličnost između misticizma i primijenjene umjetnosti u bazi koja leži u osjećajima (ne percepciji i aktivnoj volji), zatim u korištenju mašte ili umotvorina (ne refleksije i izvanjske aktivnosti), te konačno oboje pretpostavljaju u svom subjektu ekstatičku inspiraciju, to jest ushićenost (ne smirenost svijesti). Unutar Solovjevova nauka, Solovjev veliku pozornost pridaje *ideji*, koja služi kao *materia prima* njegovog cjelokupnog filozofskog sustava. On tvrdi da je *ideja* subjekt ili objekt koje *postojeće* želi, promišlja, osjeća i čuti. Sadržaj volje postojećeg ideja je *dobra*, sadržaj promišljanja je *istina*, a osjećaja *ljepota*. Solovjev stvarajući ovakav filozofski sustav želi istaknuti kako sve navedene *sфере, kategorije bivstvovanja, osnovna načela, objektivna načela i ideje* stvaraju zaokruženu i neraskidivu cjelinu, koja u vječan i dinamičan odnos stavlja jednu sastavnicu s ostalima, pri čemu se ljepota veže uz *ideju* pod vidikom *osjećajnosti*, a prepoznamo je u misticizmu te visokoj i primijenjenoj umjetnosti.

U zadnjim poglavljima rada, pozornost je posvećena promišljanjima Solovjeva, vezanima uz ljepotu koja pronalazimo u ostatku njegovog filozofskog korpusa. Ova razmatranja, imat će uvelike sličnost s naukom iznesenim u *Filozofskim načelima cjelovitog znanja*, no dodatno će biti produbljena mislima o ljepoti u prirodi, platonski inspiriranom analogijom Sunca i ljepote, mišljenju prema kojemu umjetnost i život nisu različiti te konceptom *Sofije (Božanske Mudrosti)*. *Sofiju* Solovjev promatra kao viziju otkrića istine o jedinom organskom principu (kozmičkom jedinstvu), kao svrsi svih događaja. Takav koncept prikladan je sukus svih kasnijih filozofskih napora Vladimira Solovjeva koji su na njemu počivali.

Zaključno možemo konstatirati, kako Solovjev misao svog bliskog prijatelja Fjodora Mihajloviča Dostojevskog o „ljepoti koja će spasiti svijet“, shvaća poprilično doslovno, poklanjajući joj istaknuto mjesto unutar filozofskog sustava *cjelovitog znanja*. Takvo uzvišeno mjesto i preokupacija , kako smo prikazali u radu, vezuje se uz specifičnu genezu ruske religioznosti koja duboko promišlja ljepotu, ali i uz jačanje prisutnosti istočnjačke misli i sinkretizma u 19. stoljeću, kakav nije viđen od renesanse. U konačnici, Solovjevov opus možemo shvatiti i kao svojevrsni krik protiv tada nadirućeg pozitivizma, za kojeg je bio uvjeren da nije u stanju pružiti cjelovitu sliku stvarnosti na spoznajnoj razini, ali ni puninu smisla na osobnoj razini svakog pojedinca. Nasuprot isključivosti pozitivizma, Solovjev je rješenje vidio u *sve-jedinstvu*, koje bi objedinjavalo *dobro, istinu i ljepotu*, s istaknutom ulogom potonje, kao „sluge postojanja“. Ljepota unutar takvog sistema povezuje idealno s

materijalnim i objektivno s relativnim, jer bez materijalnog aspekta ljepote, iskustvo *uistinu-postojećeg*, višeg, apsolutnog reda duhovnosti i moralnog poretka - ne bi bilo moguće.

Sažetak

Vladimir Sergejevič Solovjev je svoje filozofske napore posvetio pokušaju pomirenja zapadnog filozofskog nasljeđa sa zaključcima nekolicine istočnjačkih i ezoteričnih škola, kao i sa samom kršćanskom teologijom, te se kao takav često navodi kao najveći ruski filozof. Unutar ovog diplomskog rada autor fokus stavlja na metafizičko shvaćanje i utemeljenje ljepote ovog filozofa. U prvom dijelu rada izlaže se kratki pregled razvitka koncepta ljepote od antike, preko srednjeg vijeka do njemačkog klasičnog idealizma, u želji da se pronađu dublji temelji njegova vlastitog filozofskog sustava. U drugom dijelu se dodatno razrađuje problematika transcendentala i transcendentalnosti ljepote, kao nekih od ključnih uporišta Solovjevove filozofije. Nastavak rada obrađuje sistem „cjelovitog znanja“, koji je „manifest“ njegovih sinkretističkih težnji, s posebnim osvrtom na dijelove koji se tiču ljepote. Na samom kraju autor iznosi još neka mjesta Solovjevove filozofije koji se referiraju na ljepotu, kao i objašnjenje ljepote shvaćene u kontekstu Sofije – Božanske Mudrosti.

Ključne riječi: ljepota, Vladimir Solovjev, cjelovito znanje, ruska filozofija, metafizika, estetika

Summary

The lifetime of Vladimir Sergeevich Solovyov's philosophical endeavour can be summarised as an attempt to reconcile the canon of Western philosophical heritage with teachings of various Eastern and esoteric sapiential traditions, and with that of Christian theology. Solovyov as such is widely acknowledged as the greatest Russian philosopher of all time. In this paper, the author puts an emphasis on Solovyov's metaphysical understanding and foundation of beauty. The first part of this paper explores the nature, the meaning, and the very history of the idea of beauty, covering historical periods from antiquity, across the Middle Ages, and concluding with German idealism - all with the aim of establishing the clearer picture of Solovyov's philosophical influences. As an important part of „the integral knowledge“, the question of transcendentals and transcendence of beauty is further explored in the second part of the paper. Continuation of this paper lays brief summary of „the integral knowledge“, that can be best described as the epitome of Solovyov's syncretistic tendencies, with author's main focus being parts that closer explore beauty. The last two chapters examine other mentions of beauty in the work of this Russian philosopher, and mainly deal with concepts of beauty in nature and with that of Sophia (Divine Wisdom).

Key words: beauty, Vladimir Solovyov, integral knowledge, Russian philosophy, metaphysics, aesthetics

LITERATURA

1. Akvinski, Toma, *De divinis nominibus*, c. IV, lect. V, 7, n. 141; PG 3, 704 B, <https://www.corpusthomicum.org/cdn04.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)
2. Akvinski, Toma, *De Veritate*, q.1 a.1, <https://www.corpusthomicum.org/oe.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)
3. Akvinski, Toma, *Scriptum super Sententiis*, I, dist. 31, q. 2, a. 1, ad 4, <https://www.corpusthomicum.org/snp1026.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)
4. Akvinski, Toma, *Summa Theologiae*, I q.3 a.5, <https://www.corpusthomicum.org/sth1001.html>, (konzultirano 20. 8. 2021.)
5. Aristotel, Metafizika, Met III 3, 998b 22, prijevod Tomislav Ladan, Signum, Zagreb, 2001.
6. Barišić, Jerko, *Vladimir Solovjev i Hrvati*, *Obnovljeni Život* 35., br. 5-6., Zagreb, 1980.
7. Belić, Miljenko, *Ontologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2007.
8. Breckner, Katharina, *Beauty and Art in Solovjev's (1850–1903) and in Bulgakov (1874–1948). Does Beauty Save the World?*, *Logos i Ethos* 1:7, Krakov, 2012.
9. Brožičević, J., *Vladimir Solovjev - najveći slavenski filozof*, *Obnovljeni Život* 15., br. 6., Zagreb, 1934.
10. Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Bern, 1948.
11. Eco, Umberto, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, prijevod Sanja Roić, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2001.
12. Eco, Umberto, *Povijest ljepote*, prijevod Vanda Mikšić, Hena Com, Zagreb, 2004.
13. Eco, Umberto, *Umjetnost i ljepota u srednjovjekovnoj estetici*, prijevod Željka Čorak, Institut za povijest umjetnosti, Zagreb, 2007.
14. Glazov, Gregory Yuri, *1875–1877: Judaism and Sophia in Solovyov's "Journey with the Magi" [unutar] The Burning Bush*, Vladimir Solovjev, prijevod Gregory Yuri Glazov, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2016.
15. Hammermeister, Kai, *The German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, New York, 2002.

16. Hoeller, Stephan A., *Solovyov, A Prophet for All Seasons, [unutar] War Progress and the End of History*, Solovjev, Vladimir, prijevod Alexander Bakshy, Lindisfarne Press, 1990.
17. Kant, Immanuel, *Kritika moći suđenja*, prijevod Nikola Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1975.
18. Nollan, Valeria Z, *Translator's Introduction [unutar] The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, Vladimir Solovjev, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2008.
19. Oslić, Josip, *Temeljni aspekti filozofije religije kod Vladimira Solovjeva s posebnim osvrtom na predavanja o "bogočovještvu"*, Diacovensia, vol. 18, br. 1, 2010.
20. Platon, *Fedar*, 249c5-250c6, prijevod Miloš N. Đurić, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 1996., str. 101-102.
21. Platon, *Fedon*, 82d8 – 83c4, prijevod Koloman Rac, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996.
22. Platon, *Timej*, 37c6 – 45b2, prijevod Donald J. Zeyl, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2000.
23. Relja, Hrvoje, *Tomistička filozofija 1*, Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu, Split, 2015.
24. Rupp, Jean. *Message eccléiisal de Solowiew*, Lethielleux, Paris, 1974.
25. Sládek, Karel, *The View of Creation Through the Eyes of Vladimir Solovyov and Nikolai Lossky*, European Journal of Science and Theology, Vol.6, No.2, 13-19, 2010.
26. Solovjev, Vladimir, *Čtenija o Boločlovečestve, Stat'i, Stihotvorenija i pozma, Iz Treh razgovorov*, Chudožestvennaja literatura, Sankt-Petergurg, 1994.
27. Solovjev, Vladimir, *Istoriia i buduchshnost' teokratii, [unutar] Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solovjeva*, urednik S. M. Solovjev et al., Vol. 4, Bruxelles 1966.
28. Solovjev, Vladimir, *Krasota v prirode [unutar] Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solovjeva*, urednik S. M. Solovjev et al., Vol. 6., Bruxelles 1966.
29. Solovjev, Vladimir, *Smisao ljubavi*, prijevod Damir Horga, Verbum, Split, 2012.
30. Solovjev, Vladimir, *Sophia, God & A Short Tale About the Antichrist*, prijevod Boris Jakim, Semantron Press, Dayton, 2014.
31. Solovjev, Vladimir, *The Philosophical Principles of Integral Knowledge*, prijevod Valeria Z. Nollan, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2008.
32. Stadler, Josip, *Opća metafisika ili ontologija*, Naklada Breza, Zagreb, 2004.

33. Tolstoj, Aleksej Konstantinovič. "A Tear Trembles in Your Jealous Eyes", 1869., s engleskog preveo Ivan Tošić
34. Weissmahr, Bela, *Ontologija*, prijevod Ivan Devčić, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2013.
35. Hrvatska enciklopedija, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=24745>, konzultirano 5. 9. 2021.)
36. Hrvatska enciklopedija, *Vladimir Sergejevič Solovjov*, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=57098>, (konzultirano 27. 8. 2021.)
37. Hrvatska enciklopedija, *Patristika*, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=47028>, (konzultirano 26. 11. 2021.)
38. Hrvatska enciklopedija, *Realizam*, <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=52108>, (pristupljeno 2. 9. 2021.)
39. Moss, Walter, *Wisdom, Death, and the Transcendental: Beauty, Nature, the Arts, and Love*, https://www.academia.edu/9663659/_Wisdom_Death_and_the_Transcendental_Beauty_Nature_the_Arts_and_Love_, (konzultirano 8. 11. 2021.)

Obrazac A.Č.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja Ivan Tošić, kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja magistra/magistrice filozofije i povijesti umjetnosti, izjavljujem da je ovaj diplomski rad rezultat isključivo mogega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga diplomskoga rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 14. 12. 2021.

Potpis



OBRAZAC I.P.**IZJAVA O POHRANI ZAVRŠNOG / DIPLOMSKOG RADA U DIGITALNI
REPOZITORIJ FILOZOFSKOG FAKULTETA U SPLITU**

STUDENT/ICA	Ivan Tošić
NASLOV RADA	Metafizika ljepote u misli Vladimira Solovjeva
VRSTA RADA	Diplomski rad
ZNANSTVENO PODRUČJE	Humanističke znanosti
ZNANSTVENO POLJE	Filozofija
MENTOR/ICA (ime, prezime, zvanje)	prof. dr. sc. Hrvoje Relja
KOMENTOR/ICA (ime, prezime, zvanje)	/
ČLANOVI POVJERENSTVA (ime, prezime, zvanje)	1. prof. dr. sc. Ante Vučković 2. prof. dr. sc. Hrvoje Relja 3. doc. dr. sc. Ljudevit Hanžek

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/ica predanog završnog/diplomskog rada (zaokružiti odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjenog i nakon obrane uređenog rada. Slažem se da taj rad, koji će biti trajno pohranjen u Digitalnom repozitoriju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama *Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju*, NN br. 123/03, 198/03, 105/04, 174/04, 02/07, 45/09, 63/11, 94/13, 139/13, 101/14, 60/15, 131/17), bude (zaokružiti odgovarajuće):

a.) u otvorenom pristupu

b.) rad dostupan studentima i djelatnicima Filozofskog fakulteta u Splitu

c.) rad dostupan široj javnosti, ali nakon proteka 6/12/24 mjeseci (zaokružiti odgovarajući broj mjeseci)

U slučaju potrebe dodatnog ograničavanja pristupa Vašem ocjenskom radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnom tijelu u ustanovi.

14. 12. 2021.

mjesto, datum



potpis studenta/ice