

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Katolická teologická fakulta
Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Vojtěch Šimek

POJETÍ SVOBODY U NIKOLAJE BERĐAJEVA

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Mgr. Karel Sládek, Th.D.

PRAHA 2010

Děkuji vedoucímu práce Karlu Sládkovi za metodické vedení, za vstřícnost a trpělivost, které mi prokázal během psaní a rovněž při dokončování práce. Děkuji také své nejdražší ženě Kateřině, která mi pomohla vytvořit takové podmínky, abych mohl této práci věnovat potřebný čas. Dík patří i těm, kteří mi pomohli při stylistických úpravách, korekci textu a překladu anglické anotace. Nemenší dík náleží také Bohu, kterému vděčím za inspiraci, díky níž jsem dané téma mohl promýšlet a zpracovat.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu použité literatury uvedl všechny informační zdroje, které jsem použil.

V Českých Budějovicích dne 12.12. 2009

.....

OBSAH

ÚVOD	4
1. POJETÍ SVOBODY U NIKOLAJE BERĎAJEVA	8
1.1 Filosof svobody	9
1.2 Gnozeologická východiska	22
1.2.1 Objektivace	23
1.2.2 Svět determinace a svět svobody	26
1.2.3 Primát svobody nad bytím	27
1.3 Meontologie svobody	29
1.3.1 Problém teodiceje a tragédie v Bohu	29
1.3.2 Nestvořená svoboda a <i>Ungrund</i>	33
1.4 Osoba nositelem svobody	38
1.5 Nová etika svobody	44
1.5.1 Svoboda vůle	45
1.5.2 Svoboda a milost	47
1.6 Tvorba jako antropodicea	49
1.7 Svobodný a trpící Bůh	53
1.8 Inspirace Dostojevským	58
1.9 Náboženská svoboda a křesťanství	65
1.10 Eschatologie, tvůrčí svoboda a problém času a dějin	69
1.11 Filosofie svobody	76
2. REFLEXE A SROVNÁNÍ	78
2.1 Pojetí svobody Berďajevových současníků a přátel	79
2.1.1 Nikolaj O. Losskij	79
2.1.2 Semjon L. Frank	86
2.1.3 Sergej N. Bulgakov	91
2.2. Berďajevova gnozeologická východiska	97
2.3 Berďajevova meontologická koncepce svobody a teodicea	103
2.3.1 Reflexe o absolutizaci svobody	103
2.3.2 Otázka teodiceje	105
2.4. Berďajevova nová etika a učení o svobodě vůle	112
2.4.1 Poznámky k filosofii, psychologii a teologii svobody	119
2.5 Náboženská svoboda u Berďajeva a deklarace <i>Dignitatis humanae</i>	121
ZÁVĚR	124
Seznam použité literatury	131
Resumé	133
Anglická anotace	135

ÚVOD

Nedávno jsme oslavili dvacetileté výročí pádu komunistického režimu v naší zemi. Sametová revoluce byla přerodem, který se připravoval v srdcích a myslích lidí a vyvrcholil v listopadových událostech roku 1989. Pro mnoho lidí se tyto události staly symbolem přicházející svobody. Ano, byla to svoboda, o kterou tenkrát šlo. Každý, od nejmladších až po nejstarší, byl plný naděje. V českých dějinách se svoboda znovu objevila a začala dostávat konkrétní podobu. Velká shromáždění lidí, kteří v obdivuhodné sounáležitosti stáli venku i přes nepřízeň počasí, ztělesňovala úsilí o svobodnější život. Jho těžce spočívající na bedrech národa způsobené komunistickým režimem ze sebe národ setřásl a odhodil. Došlo i k projevům násilí. Obránci starého režimu sice nasadili páky, nicméně celé soukolí bylo příliš zrezivělé a ideologická mašinérie se posléze zastavila. Přišla svoboda.

Když se ohlédneme nazpět, zjišťujeme, že nabytá svoboda ustoupila poněkud do pozadí. Od změny režimu se očekávalo příliš mnoho. Věřili jsme, že odstraněním ideologie odstraníme nesvobodu. Reflexe uplynulých dvaceti let, které se objevily a objevují v souvislosti s výročím pádu komunismu, přináší mnohá hodnocení a vysvětlení. Hodnotíme uplynulých dvacet let a vysvětlujeme, proč se očekávané naděje českého národa splnily či nesplnily. Tato práce chce být *příspěvkem do současné odborné filosofické a teologické diskuze na téma svobody*. Pokouší se ukázat, co svoboda je a co není. A také se zamyslet na tím, kdo svobodu dává a kdo svobodu bere. Na svobodu totiž lze pohlížet z mnoha úhlů.

Téma svobody, o kterém budeme psát, nahlédneme především optikou křesťanské filosofie a teologie. Křesťanský (a katolický) pohled na problém svobody patří totiž neodmyslitelně k dnešní pluralitě názorů, náhledů, koncepcí a projektů, které si nárokují vytvořit pro současnou sjednocenou Evropu společnou ideovou platformu. Odvážíme se dokonce tvrdit, že je to právě křesťanství, které v základech (ať sjednocené či rozdělené) Evropy (či jejích částí) vždycky stálo a vytvářelo etické a intelektuální prostředí, díky kterému jsme tím, čím jsme.

Pro náš záměr jsme vybrali osobu a dílo ruského náboženského myslitele. Rusko, které bylo vždy velmocí a vrhalo stín na Evropu i na další světadíly, je v dějinách i současnosti pro českou zemi (i Evropu) stále aktuálním partnerem a zároveň obávaným velikánem. Čtyřicet let komunistického režimu leží ve stínu právě onoho velikána. I když jsme dědici spíše západní latinské tradice, nemůžeme zcela opominout východní a především ruský vliv. Proto je výběr ruského myslitele k tématu svobody stále aktuální. V neposlední řadě nám ruský pohled na svobodu může pomoci porozumět hlouběji (nejen) čtyřicetiletému období nesvobody. Pochopíme-

li správně svou minulost, bude cesta do budoucnosti a za pravou svobodou jasnější a jistější. Najít a žít křesťanskou identitu je pro další směřování a vývoj sjednocené Evropy nanejvýš důležité. Téma svobody člověka hraje v této souvislosti navýsost důležitou, a můžeme říci, stěžejní roli.

Tato práce se zabývá pojetím svobody ruského náboženského myslitele Nikolaje Berďajeva. Zkoumání života, osoby a díla tohoto myslitele je pro tematiku svobody zvláště přínosné. Berďajev, ač rodilý Rus, je odmalička konfrontován s vlivy Západu a západní myšlenkové tradice. V jeho osobě a díle se spojuje Západ s Východem a to v celosvětově vyhocené a dramatické době světových válek a změny společenských systémů. Z toho důvodu budeme věnovat jeho biografii větší pozornost.

Biografie Nikolaje Berďajeva tvoří jakýsi vstup do celé práce (1.1) a představuje myslitele jako filosofa svobody. Důraz bude kladen na popis důležitých momentů jeho myšlení a života. Hlubší porozumění autorova života je totiž pro správné pochopení jeho myšlenkového odkazu nepostradatelné. Zdrojem budou především jeho vlastní vzpomínky, zachycené v autobiografii, kterou napsal ke konci života ve francouzském exilu. Nejedná se o klasické vzpomínky či životopis, ale o filosofickou reflexi vlastních vzpomínek. O introspektivní pohled do hlubin vlastní paměti. V Berďajevově případě platí dvojnásob, že jednotlivec svou svobodu chápe takovým způsobem, jak přistupuje k celé skutečnosti života. V této kapitole představíme všechny zásadní vlivy a inspirace, kterým byl vystaven od mládí. Dále se pokusíme zachytit změny ideového přesvědčení a vývoj, kterým myslitel prošel. Současně s tím předložíme základní přehled o spisovatelské činnosti.

První část práce se bude věnovat představení Berďajevova pojetí svobody z několika úhlů pohledu. Abychom porozuměli jeho myšlenkovému světu, představíme nejdříve Berďajevovo nonkonformní gnozeologické východisko (1.2), které se neodbytně odráží v celém jeho myslitelském úsilí. Toto gnozeologické východisko tvoří schéma, do kterého promítá myslitel celý svůj introspektivní světonázor. K vlastnímu jádru Berďajevova pojetí svobody se dostaneme podrobnějším rozbořem jejího meontologického charakteru (1.3). Ten vyrůstá z odlišně chápaného problému teodiceje. Ukážeme, že řešení této navýsost nelehké otázky je pro Berďajeva spojeno s postulováním principu, který se vzdaluje křesťanské nauce. Nastíníme teosofické inspirace, které hrály pro Berďajeva důležitou roli. Představíme také myslitelovu koncepci osoby, kterou jako zástupce personalismu chápe jako základ a důvod svobody (1.4). Antropologický rozbor doplníme o prozkoumání Berďajevovy nové etiky (1.5) a tvorby (1.6). Stále budeme mít na zřeteli rámec svobody, nahlížený z mnoha zorných úhlů. V další kapitole předložíme myslitelovy úvahy o Bohu a o víře v Boha (1.7). Ty doplní částečně kapitolu o teodiceji. Jako ruský autor byl Berďajev ve svém mládí ovlivněn četbou Dostojevského románů. K doplnění pohledu na

myslitelovo pojetí svobody přiblížíme vliv a inspiraci Dostojevského (1.8). Ukážeme, že tento ruský spisovatel napomohl myslitelovu příklonu ke křesťanství. Křesťanská a náboženská svoboda budou námětem další kapitoly (1.9). V předposlední kapitole se budeme zabývat eschatologickými konsekvencemi, které z Berďajeva pojetí svobody vyplývají. Předložíme podrobnější úvahy o problému času, který s pojetím svobody souvisí, a problému dějin, jež myslitel též zapracoval do své originální koncepce (1.10). První část práce zakončíme shrnující kapitolou nazvanou filosofie svobody. V ní zopakujeme hlavní teze vyplývající z předchozího zkoumání Berďajeva pojetí svobody (1.11).

Druhá část práce bude věnována reflexi myslitelova pojetí svobody a srovnání tohoto pojetí s pohledem křesťanským. Nejdříve srovnáme Berďajevovy myšlenky o svobodě s myšlenkami jeho ruských současníků a přátel (Losskij, Frank, Bulgakov). Nevyhneme se bližší prezentaci světonázorů těchto přátel, neboť jednotlivé koncepce svobody se ukáží jen ve světle celkového pohledu na svět, Boha a člověka (2.1). V rámci těchto úvah budeme průběžně doplňovat, upřesňovat a vysvětlovat i pojetí Berďajevovo. V druhé kapitole druhé části práce se zaměříme na kritické posouzení myslitelových gnozeologických východisek (2.2). Na ně naváže rovněž kritická reflexe meontologické koncepce svobody a podrobnější rozbor otázky teodiceje (2.3). Aby byly reflexe a srovnání doplněny a rozšířeny, zaměříme v další kapitole kritický pohled na Berďajevovu novou etiku a z ní vyplývající konsekvence (2.4). Tuto kapitolu doplníme o poznámky, tj. doplňující postřehy k filosofii, psychologii a teologii svobody. Druhou část práce zakončíme srovnáním náboženské svobody tak, jak jí na jedné straně rozuměl ruský myslitel a jak jí na druhé straně předložil II. vatikánský koncil o několik desítek let později (2.5).

Celá práce bude zakončena závěrem, v němž shrneme všechny podstatné a stěžejní výpovědi, které vyplývají z Berďajeva pojetí svobody. Dále budeme prezentovat odlišnosti tohoto pojetí vzhledem ke křesťanskému pohledu.

Metodologické schéma práce je následující: První část je zaměřena na prezentaci Berďajeva pojetí svobody. Hlavními prameny jsou myslitelova díla. Téma svobody je nahlíženo z několika zorných úhlů (viz obsah). Berďajevův styl psaní je aforistický a nesystematický. Proto je každý úhel pohledu na téma svobody poskládán z několika knih, přičemž některé myšlenky se opakují v různých formách. Berďajev některé své starší výpovědi často doplňuje, poopravuje či částečně mění. Při srovnání starších děl s mladšími vidíme myšlenkový vývoj. Obecně lze říci, že se Berďajev brání syntéze (tu klade úmyslně do oblasti eschatologie). Své teze předkládá bez dokazování. Červenou nití jeho myšlenkového odkazu je nonkonformní dualistické schéma, do kterého vkládá témata ze všech možných oblastí náboženské filosofie a teologie, teosofie, etiky a příbuzných oborů. Proto budou prezentované výklady o pojetí svobody zahrnovat myšlenkový

vývoj myslitele a mají širší záběr. Na druhou stranu je díky gnozeologickému schématu myslitele snadné hned zpočátku pochopit rámec, do kterého své téma o svobodě vkládá. Metoda první části práce by mohla být přirovnána k seskupování výpovědí, týkajících se svobody, do několika základních oblastí (viz obsah práce).

Druhá část práce se zaměřuje na reflexi a srovnání (popř. detailnější rozbor) poznatků dosažených v první části práce. Je to především obsáhlejší srovnání Berďajevova pojetí svobody s pojetími jeho současníků a přátel. Díky této kapitole může čtenář získat solidní vhled do myšlenkového náboženského klimatu té doby. Orientaci nám umožňují hlavně díla Losského a Jakovenka. V druhé části práce je vzhledem k úkolu reflektovat a srovnávat zapojena více sekundární literatura obsahující oficiální křesťanskou (a katolickou) nauku (např. *Katechismus katolické církve*, *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, *Kompendium Denzinger* a další). Nicméně i v první části práce bylo nutné pozorovat primární literaturu ve světle novějších prací a studií (Jabůrek, Žemla, Sládek, Chamberlainová a další). Posledně jmenovaná anglická autorka literatury faktu umožnila svou studií poodhalit události z Berďajevova života ve světle tehdejšího politického klimatu v Rusku, a tak vidět myslitele jako člověka mezi ostatními lidmi a přáteli; jako jednoho z těch, který byl Leninovým režimem vyhnán ze své vlasti.

Úmyslem autora práce bude shromáždit pokud možno co nejvíce informací k danému tématu. Z toho důvodu budou více využity i poznámky pod čarou. Obecně platí, že doplňující a související informace jsou umístěny právě tam (včetně kritických poznámek autora). V druhé části práce autor srovná Berďajevovo pojetí svobody také s pojetím křesťanským tak, jak ho máme zachyceno v dějinách filosofického a teologického myšlení. Je dobré vědět, že téma svobody souvisí natolik úzce s pohledem filosofickým, že by se širší souvislosti svobody měly pozorovat právě touto optikou.

Cílem předložené práce je prezentovat pojetí svobody Nikolaje Berďajeva (první část práce) a ve světle především křesťanského učení ho kriticky reflektovat (druhá část práce).

Co se týká grafické úpravy textu ještě doplníme, že kurzívou jsou uvedeny cizojazyčné termíny a slova, názvy knih, studií, časopisů a článků, vlastní názvy a jména společností a podobných institucí, dále je kurzívou zvýrazněno slovo či více slov, která chce autor zdůraznit nebo jejichž význam má v textu vyniknout. Kurzívou jsou uvedena také slova či věty, které vystihují či shrnují důležité skutečnosti týkající se tématu práce.

1. POJETÍ SVOBODY U NIKOLAJE BERĐAJEVA

První kapitulu tvoří biografie, která nám poodhalí životní cestu ruského myslitele Berďajeva a uvede nás do jeho myšlenkového světa. V dalších kapitolách pak budeme postupně představovat myslitelovo pojetí svobody. Abychom pronikli blíže k našemu tématu, bude nutné zvolit určitou metodiku a přístup. Pojetí svobody, jak je možné ho postupně odhalovat v Berďajevově díle, je potřeba nahlédnout skrze určitou strukturu. S tímto přístupem by paradoxně ale sám myslitel příliš nesouhlasil. Byl totiž tím, kdo se téměř každé struktuře vyhýbá, neboť ji chápe jako omezení svobodného vzletu ducha. Přesto musíme v zájmu předložení tématu přistoupit k jeho dílu skrze předem zvolené tématické oblasti. Zvolili jsme následující přístup a metodiku.

Nejdříve se budeme zabývat tím, jak myslitel přistupuje ke skutečnosti (1.2). Pokusíme se zachytit jeho *gnoseologická východiska* - tedy to, jak nazírá na svět, na skutečnost. Domníváme se, že toto by měl být první krok k úspěšnému pochopení Berďajevova přístupu k realitě. Představíme teorii objektivace, která je klíčem k jeho myšlenkovému světu. Poté se zaměříme na oblast, která se týká nejhlubšího tázání myslitele (1.3). Ukážeme, jak Berďajev v zájmu zachování absolutnosti svobody, tvoří *meontologickou koncepci*, která je základním kamenem myslitelova pojetí svobody a zároveň jeho odpovědí na přetěžkou otázku teodiceje. Dále představíme téma osoby, které je pro myslitele tématem stěžejním (1.4). Berďajev se hlásí k *personalismu*. Meontologická koncepce svobody má dopad i na základní etické předpoklady. Nastíníme *nové chápání etiky*, jež z této koncepce vychází (1.5). V rámci toho se dotkneme důležitého tématu svobody vůle a tématu milosti. Důležitou skutečností v Berďajevově pojetí svobody bude *téma tvorby* (1.6). Tvorbu chápe jako ospravedlnění člověka. Následně přiblížíme jaké místo zaujímá v pojetí svobody *Bůh* (1.7) Uvidíme, že toto téma je pro pojetí svobody rovněž klíčové, ale zároveň jedno z nejobtížnějších. V otázce svobody byl pro Berďajeva jedním z hlavních inspirátorů ruský spisovatel *Dostojevský*. Pokusíme se stručně ukázat, jakého druhu tato inspirace byla (1.8). Jaký význam má pro myslitele *náboženská svoboda* a jak hodnotí a chápe *křesťanství a církev*, předložíme na dalších stránkách (1.9). Jak jsme již zmínili, míří Berďajev svou meontologickou koncepcí do oblasti *eschatologie*. V předposlední kapitole se budeme zabývat tím, jak myslitel chápe konečné osvobození a s ním související problém času a dějin (1.10). První část práce uzavřeme stručným shrnutím základních tezí myslitelova pojetí svobody (1.11).

1.1 Filosof svobody

Ruský náboženský myslitel Nikolaj Alexandrovič Berďajev¹ patří k originálním a svérázným postavám světového myšlení. S odstupem času vidíme, jak se události tehdejšího Ruska i světové dějiny promítly do jeho myslitelského díla a nitra. Narodil se roku 1874 v aristokratickém prostředí v Kyjevě. Otec a jeho předkové byli vojáci. Matka, napůl Francouzka, pocházela ze šlechtické rodiny a byla pravoslavného vyznání. Cítila se ovšem více katoličkou. Otec nepraktikoval žádnou víru.² Nikolaj jezdil od malička do zahraničí a v jeho rodném městě působily vlivy ze Západu. Nevyrůstal v pravoslavném prostředí.³ Ve svém vnitřním životě cítí dva první hybatele - hledání smyslu a věčnosti. Jsou původnější než otázky po Bohu. V mládí byl ohromen myšlenkou: „Ačkoliv neznám smysl života, hledání smyslu již dává smysl života, a proto zasvětim svůj život hledání tohoto smyslu.“⁴ Tento okamžik považuje za převrat, jenž

- 1 Pro zjednodušení neuvádíme v celé práci jeho druhé křestní jméno Alexandrovič, které má podle ruského zvyku po otci.
- 2 Berďajev označuje svého otce za voltairovce, osvícence, jenž v druhé polovině života sympatizoval s religiózními idejemi Tolstého, věřil v Boha v deistickém smyslu, uctíval Krista, křesťanství spojoval pouze s láskou k bližnímu, rád četl Bibli a na okrajích si dělal kritické poznámky. Církevní dogmata neuznával. Berďajev vzpomíná, že otec někdy při obědě kritizoval církev a vysmíval se tradičním názorům. U Nikolajovy matky to vzbuzovalo nelibost a říkala: „Alexandře, jestli budeš pokračovat, odejdu.“ Malému Nikolajovi se to vrylo do paměti. Jeho babička z otcovy strany byla dokonce řeholnicí. Otcovův negativní postoj byl dán tím, že v dětství žil v církevně-mnišské atmosféře a většinu roku se musel postit. Srov. BERDAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 207.
- 3 Vyrůstal v patriarchálních zvyklostech, po většinu života měl však, jak říká, vždy lepší vztahy s ženami než s muži. Ve vojenské kadetské škole neměl mnoho kamarádů, snad pro svůj zděděný cholerickej charakter, ke kterému se družily nervózní bezděčné pohyby, byl spíše uzavřený člověk a výrazný individualista. Od dětství uměl německy a francouzsky, nejvíce mu šla historie a přírodověda, v pravopise byl slabší. Latinu a řečtinu se učil dva roky před maturitou. Již brzy, ve srovnání s vrstevníky, četl filosofickou literaturu. Nazýval se autodidaktikem. Své schopnosti projevoval jen tehdy, když iniciativa vycházela od něj. Dobře jezdil na koni, zkoušel malovat, psát filosofické romány. Již v mládí reagoval na své okolí nepřizpůsobivě, byl nekonformní, měl sklon protestovat. Za svou hlavní vlastnost považoval nepřizpůsobivost okolnímu světu. Dědičná vojenská přehra do oblasti idejí a mysli. Byl statečný. Rodovou zátěží byl sklon k nervozitě, křečovitost, která se podle něj projevovala i v myšlení. Traumatem pro Nikolaje zůstalo téměř celoživotní jaterní onemocnění jeho matky, která často v noci křičela bolestí. K otci měl celkem vřelý vztah, k matce volnější. Přiznává jistý egoismus, jež se projevoval lpěním na osobních věcech a pedantismem. Důležitým rysem malého Nikolaje byl *sklon stavět vnitřní svět proti světu vnějšímu*. Měl silnou obrazotvornost. Jakou mučivou prožíval štitivost vůči fyziologické stránce života. Měl ostrý zrak, podle lékaře prý dvakrát ostřejší než tomu bývá u běžných lidí. Když vešel do místnosti, okamžitě vnímal sebemenší detaily. Podle svých slov má atrofovaný pocit hierarchie ve společnosti, hypertrofovanou fantazii. Ke skutečnosti měl vztah realistický, ke snu romantický. Spíše než tělesnost měl rád její formy. Více než život hledal jeho smysl, více než svět měl raději ducha. Berďajevovi se zdá mylným tvrzení, že duch musí bojovat s tělem. Duch musí podle něj spíše bojovat s duchem, který se projevuje tělem. Zdůrazňuje protikladnosti a rozpory v člověku. Konflikt u něho působí ostrost myšlení. Mísí se v něm hrdost s pokorou, nehledá slávu u lidí, což vysvětluje svou uzavřeností a také sklonem k vnitřní izolovanosti a pocitem cizosti spojeným s tendencí ke snivosti. Je velmi citlivý. Ze čtyř elementů má nejbliže k ohni, což si vysvětluje sklonem k hněvivosti a suchosti své podstaty. Jednu dobu dokonce nosil revolver. Lásku ke zvířatům přejímal z rodiny a měl k nim vřelý vztah. Již brzy se u něho projevilo usilovné zaměření k transcendentnu. Empirický svět považoval za nehotový, nepůvodní, neukončený - to je pocit, který je u něj hlubší než teorie a filosofické uvažování. Plynutí času vnímal s bolestí a říkal, že okamžik je cenný jen pokud je spojen s věčností. Materii považoval za reakční, ducha za akčně-revolučního. Za základní fakt svého vývoje považoval vyjití ze světa aristokratického do světa revolučního. Chápal tento pohyb spíše vnitřně než navenek. Tento přerod se v něm odehrál v mládí a rané dospělosti. Srov. tamtéž 20-50.
- 4 Srov. tamtéž 103.

změnil jeho život. Převrat, který nebyl obrácením se k některé konfesi ale obrácením k duchu a duchovnu. Je více *homo mysticus* než *homo religiosus*.⁵ Uvěřil v prvotní skutečnost ducha, zatímco vnější, objektivní svět považuje za druhotný, symbolicko-znakový. Toto je jeden z jeho určujících přístupů ke skutečnosti. „Z vnějšku, z *ne-já*, kterému by nic neodpovídalo v *já*, nic pořádně pochopit a dovědět se nelze. Pochopení a poznání je možné pouze proto, že člověk je mikrokosmos, že se v něm otevírá universum a že osud mého *já* je zároveň i osudem universa.“⁶

Naskytá se otázka, kým byl Berďajev od mládí myšlenkově ovlivněn. Kdo byli jeho učitelé? Od útlého věku hodně četl, ve čtrnácti sahá po dílech Kanta a Hegela.⁷ U Spinozy je osloven intuitivností myšlení, kterou podle něj mají všichni opravdoví filosofové. Brzy přijímá Schopenhauera a je jím osloven. V něm nachází pesimistický prvek odpovídající něčemu z jeho vlastní podstaty. Později obdivu k němu zanechává, nicméně zůstává mu blízký schopenhauerovský voluntarismus. Voltaire, jehož spisy byly v knihovně Berďajeva otce, neměl údajně na Nikolaje žádný vliv, podporoval však prý jeho svobodné myšlení. Čte také knihy o buddhismu. V jeho dalším ideovém vývoji hraje roli i Marx. Rovněž je inspirován díly Nietzscheho. V náboženském hledání je inspirován německou mystikou. Je to především Böhme, jenž ovlivní Berďajeva v jeho nejhlubším tázání.⁸

V nitru je a zůstává Rusem. Z ruské literatury je nejvíce ovlivněn Dostojevským, ač četl i Tolstého. Dostojevský má pro Berďajevův duchovní život rozhodující význam. Uchvátil jeho duši více než kterýkoli jiný spisovatel či myslitel. Četl ho již jako chlapec a Dostojevského „prokleté otázky“ souvisí s Berďajevovým raným zájmem o filosofii.⁹ Dále měl rád četbu proroků, knihu *Job, Následování Krista* od Kempenského; ze světové literatury Shakespeara, Goetha, Dickense a norského dramatika Ibsena.¹⁰

Berďajev se začíná myslitelsky formovat v druhé polovině 80. let 19. století. Objevil své poslání filosofa, avšak filosofa osobitého druhu.¹¹ Považuje se za filosofa-moralistu, historika a

5 Věřil v univerzální mystiku a univerzální duchovno. Je mu však bližší mystika gnostického a profétického typu, než mystika ortodoxní.

6 Tamtéž 106-107.

7 Kanta si velmi váží, považuje jej za největšího z filosofů. Nicméně za zbytečné považuje jeho, jak říká, školometsky-scholastickou kůru, jež obrůstá jeho myšlení. Od Kanta přejímá základní rozdělení na říši přírody a říši ducha. Hegel byl pro něj jistě jedním z myslitelů, kteří ho oslovili antimonistickým přístupem, bojem protikladů. Ten je pro Berďajeva rovněž základním a určujícím.

8 Jakob Böhme (1575-1624) byl německý mystik, filosof, teosof. Hegel ho nazývá prvním německým filosofem. Berďajev se setkává s Böhmovým myšlením pravděpodobně přes Schellinga. Inspiruje se pojmen *Ungrund*. Viz 1.3.2.

9 To píše Berďajev v předmluvě knihy, kterou napsal o Dostojevského pojetí světa. Viz BERĎAJEV Nikolaj: *Dostojevského pojetí světa*, Praha: OIKOYMENH, 2000, 9. Viz také 1.8

10 Henrik Ibsen (1828-1906), norský spisovatel, kritik měšťácké společnosti a maloměšťáckého prostředí.

11 „Mé zdroje jsou jiné. Nikdy jsem nebyl ‘čistým’ filosofem, nikdy jsem neusiloval o odtržení filosofie od života. Naopak, vždycky jsem si myslel, že filosofické poznávání je funkcí života, je symbolikou duchovní zkušenosti a duchovní cesty. Na filosofii zanechávají stopy všechny protiklady života a není nutné se je snažit uhlazovat. Filosofie je boj. Je nemožné oddělit filosofické poznávání od souhrnu duchovních zkušeností člověka, od jeho

teosofa. Podle typu má nejbližší k Baaderovi, ale ne podle názorů.¹² Berďajevovo myšlení má vášnivý charakter a je proniknuté volným zaměřením.¹³ Ačkoli přečetl mnoho knih o logice, nepřikládá jí velký význam. Cesty poznání mají u něj zcela jiný charakter. K tomu, co bylo řečeno, dodejme, že si oblíbil metafyziku, jež plně odpovídá celé jeho existenci. Skrze ní bojuje proti každodennosti, proti empirii. Ve jménu nekonečna bojuje proti konečnosti. Jak již bylo řečeno, Berďajev si uvědomoval i slabé stránky svého myšlení. Málo analyzuje a abstrahuje, zanedbává diskurs. Neusiluje o dosažení obecného, spíše se hrouží do konkrétního, aby v něm viděl smysl a univerzálnost. V detailu, v jednotlivosti, vidí celek, smysl veškerenstva. Poznávání nepovažuje za pouhou činnost rozumu, intelektu, nýbrž za výsledek součinnosti duchovních sil a vůle spolu s intenzivní emocionálností.¹⁴ Říká, že poznáváním se pravá tajemství prohlubují a lživá odhalují. Poznávání přináší kromě radosti a osvobození i odhalení a pád iluzí. Rád popisuje, charakterizuje. Přesto, že prochází dlouhou filosofickou cestou a jeho názory se mění, první hybatelé se nemění. Nezkoumá svět, zajímá se o osud světa, osud svůj, o konec věcí. Zde se dostáváme k dalšímu podstatnému zaměření jeho myšlení. Kromě profetického je to i eschatologické. Nikdy nebyl čistým materialistou ani pozitivistou. Jak bylo naznačeno, hledání duchovního smyslu nebylo pro Berďajeva zprvu hledáním Boha. Odmítal tradiční religiozní představy a označuje svou pozici v té době jako anti-teismus. To trvalo však jen krátce. Nikdy nebyl panteistou. Ovlivněn německým idealismem, věří nejdříve ve „stávání se“, Boha podle Fichteho, ale ani v této pozici nezakotvil. Vždy bojoval, podle vlastních slov, za nezávislost myšlení, ať v marxistickém či pravoslavném prostředí. Nikdy nepatřil k žádné škole.¹⁵ Brzy se ale začíná chápat jako myslitel existenciálního typu. Filosofie je pro něj svázána s jeho osudem, s celistvou existencí. Je zastáncem morálky neopakovatelně-jedinečného a jako kritérium rozlišování klade osobu. V oblasti gnozeologie vychází z Kanta, jde ovšem svou vlastní cestou směřující proti racionalismu.¹⁶ Realita pro něj není totožná s bytím a s objektivností. Reálný je

náboženské víry, od jeho mystického rozjímání, pokud ono u člověka je. Filosofuje a poznává konkrétní člověk, a ne gnozeologický subjekt, ne abstraktní univerzální duch.“ BERĎAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 127-128.

12 Franz von Baader (1765-1841), německý lékař, technik, romantický filosof a katolický teolog. Byl odpůrcem racionalismu a osvícenské filosofie.

13 Berďajev je přesvědčen, že svět není, jak říkají někteří myslitelé, „myšlení“, „mysl“, ale vášeň. Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 111.

14 Srov. tamtéž 112-113. Berďajev popisuje filosofii jako lásku k moudrosti; k lásce ale patří i emoce a vášeň. Z toho vyvozuje, že filosofie není činností pouhého rozumu.

15 Inspiraci ke své nezávislosti získal na jedné straně od Schopenhauera, na druhé od Tolstého. Hlavní roli zde však hrál jeho vrozený individualismus, neschopnost podříditi se, což jsou výrazy jeho dědičné panskosti.

16 Berďajev se zamyšlí nad tím, jak se vytvořil svět jevů, který není *prvotní*, a proč svět věcí *o sobě* je nepoznatelný - věda se tak zakládá na světě jevů - *druhotném*, místo aby vycházela z *prvotního*. Vychází od Kanta, chce překonat a rozvinout jeho myšlení a ospravedlnit možnost poznávání *prvotní* reality - *věci o sobě*. *Druhotná* realita, svět jevů, je podle něj spojená s rozpadem na subjekt a objekt. Dochází k objektivaci, která je základem odcizení. To způsobuje nemožnost pravého poznávání. Příčinou je podle Berďajeva prvotní hřích. Srov. tamtéž 120-121.

svět subjektivní a personalistický.¹⁷

Vraťme se však k cestě mladého Nikolaje. Odchází z vojenské kadetské školy a připravuje se v Petrohradě na maturitní zkoušku. Chce vstoupit na univerzitu. V této době se u něj vytváří revoluční a socialistické sympatie. Problém konfliktu mezi osobou a společností se mu jeví jako základní, proto je mu blízký socialismus individualistický. Roku 1894 se setkává s marxismem. Začíná také studovat na právnické fakultě Kyjevské univerzity. Při hlubším setkání s marxismem však pociťuje stesk. Už vůbec se však nemůže ztotožnit se socialisty, ať národního či revolučního zaměření. Stává se kritickým marxistou, zůstáváje idealistou ve filosofii.

Roku 1898 byl zatčen v souvislosti s první velkou sociálně-demokratickou akcí v Rusku a vyloučen z univerzity.¹⁸ Při výslechu mu bylo oznámeno, že z jeho spisů vyplývá, že usiluje o svržení instituce státu, církve a rodiny. Byl poslán na tři roky do Vologodské gubernie.¹⁹ Již předtím usilovně hledá v oblasti osobní i filosofické a během vyhnanství přehodnocuje své marxistické přesvědčení. Říká, že v době před vyhnanstvím prožíval období velkého tvůrčího rozmachu. Do tohoto období spadá důležité setkání, které mladému Nikolajovi naznačilo další cestu. V Kyjevě se seznámil se Lvem Šestovem. Ten byl významným exponentem náboženského a existenciálně orientovaného ruského myšlení.²⁰ Lev ovlivnil vnitřní krizi zmítaného Nikolaje. V roce 1901, v prvním roce Berďajevova vyhnanství, vychází jeho první kniha, ve které můžeme vidět první náznak rozchodu s marxismem. Předmluvu napsal Petr Struve²¹, který kolem sebe na začátku nového století shromáždil skupinu intelektuálů, jejichž vztah k marxismu je kritický. Jsou jimi kromě Berďajeva a Struveho i Sergej Bulgakov,²² Semjon Frank²³ a další ruští myslitelé. Intelektuální vývoj členů skupiny označil Bulgakov později heslem: „od marxismu k idealismu“²⁴ Většina z nich se pak přibližuje dále i k pravoslaví.

Období po vyhnanství charakterizuje Berďajev jako „období klesání“.²⁵ Sociální

17 Srov. tamtéž 114-121.

18 Berďajev se ve Švýcarsku několikrát setkal s hlavami ruské sociální demokracie.

19 Srov. tamtéž 145-146.

20 Lev Šestov (1866-1938) iracionálně zaměřený myslitel usilující o ideál metalogického poznání, založeného na biblickém zjevení. Berďajevovi byl sympatický Šestovův boj proti nezbytným zákonům logiky a etiky. S Šestovem ho pojilo celoživotní přátelství. Považoval ho za jednoho z nejpozoruhodnějších a nejlepších lidí, které kdy potkal.

21 Petr Struve byl na konci 90 let 19. století jeden z nejvýznamnějších vůdců marxistického hnutí. Berďajev s ním je zprvu v bližším vztahu, posléze se od něj pro jeho příklon k politice na úkor duchovního hledání vzdaluje.

22 S Bulgakovem se Berďajev seznámil během vyhnanství při jedné ze svých návštěv Kyjeva. Zde působil Bulgakov jako profesor politické ekonomie na Polytechnickém institutu. V roce 1918 byl vysvěcen na kněze a o čtyři roky později byl sovětskou vládou spolu s Berďajevem, Frankem a dalšími ruskými intelektuály expatriován na slavné „lodi filosofů“ Krátce žil v Praze, poté přesídlil do Paříže, kde spoluzakládal Teologický ústav. Viz také 2.1.3.

23 Semjon Frank byl rovněž jako student poslán do vyhnanství. V Berlíně a Heidelbergu absolvoval sociologii a filosofii. Stejně jako Berďajev a Bulgakov byl v roce 1922 vyhnán. Žil v Německu, Francii a Anglii. Umírá v Londýně.

24 Tamtéž 158.

25 Tamtéž 160.

demokraté se k němu chovají nepřátelsky a on si uvědomuje, že nikdy nebyl politikem, ačkoli k politice lhostejný nebyl. Snad je provokuje jeho duchovní hledání a idealismus, který naplno projevuje ve svých prvních publikacích. Rozhovory s Bulgakovem o náboženských tématech mu pomáhají překonat krizi. Bulgakov byl duchovně vyzrálejší a pro Nikolaje mají společná přemýšlení velký význam. V létě roku 1905, po období, jež je pro našeho myslitele spojeno s jistou agónií, dochází duchovního osvětlení a přiklání se definitivně ke křesťanství.²⁶ Revoluci²⁷ považoval za nutnou, odmítá však její podobu a především její morální důsledky. V té době se pravděpodobně upevnilo Berd'ajevovo přesvědčení, že pravá revolučnost by se měla týkat primárně osoby a ne masy lidu. Svou práci soustřeďuje na oblast revoluce ducha. Je přesvědčen, že ve všech revolucích se ruší svoboda ve jméno svobody.²⁸ Dokonce předpovídá vítězství bolševismu na úkor svobody a humánnosti.

Vraťme se o rok nazpět. Léto roku 1904 přináší Nikolajovi setkání s jeho budoucí ženou Lýdií - ženou neobyčejné duchovnosti, která se mu stává životní přítelkyní. Podporovala jej po všech stránkách a Nikolaj si jí velmi vážil. Během komunismu přešla ke katolictví a na sklonku života se přiblížila svatosti.²⁹ Na podzim přesídlili společně do Petrohradu, kde Berd'ajev spolu s Bulgakovem řídil redakci náboženského časopisu *Novyj put'*³⁰, který se od roku 1905 nazývá *Voprosy žizni* a stává se nejvýznamějším tiskovým orgánem nové ruské inteligence.

26 Zůstává nicméně podle svých slov „svobodným křesťanem“, jeho myšlení je spíše teologizující filosofií než filosofující teologií.

27 Jedná se o tzv. Ruskou buržoazní revoluci. Proběhla v letech 1905-1907 v podobě nepokojů, které byly způsobeny rusko-japonskou válkou a tzv. Krvavou nedělí. Car nicméně zůstal nadále autokratem a situace směřovala k další revoluci v roce 1917.

28 Tamtéž 164.

29 Lýdie Judifovna Truševovalá (1874-1945) byla dcerou notáře. Nikolaj jí potkal po svém návratu z vyhnanství. I ona byla krátce předtím propuštěna z vězení. Spolu se svou sestrou Jevgenijí získaly dobré vzdělání. Lýdie strávila rok v Paříži. Před svým dvacátým rokem, podle „národnického“ zvyku chodily mezi lid a vyučovaly venkovany. Kvůli revolučním aktivitám byly tři měsíce ve vězení, kde vyhlásily hladovku. Lýdie se po setkání s Berd'ajevem rozvedla se svým prvním manželem a v roce 1904 se vzali. První sňatek byl pravděpodobně uspěchanou volbou, sice v souladu se společenským třídním postavením, nikoli však v souladu srdcí. Rovněž Lýdiina sestra opustila svého muže a stala se součástí rodiny své sestry. V posledních třech letech se starala o ovdovělého Nikolaje a on jí věnoval svou autobiografii. Nikolajovi i Lýdii se naplnila idealistická touha po lásce a pochopení. Po zbytek života si rozumněli především v náboženské oblasti. Nikolaj byl bouřlivý samotář, Lýdie nervózní a citlivá. Vybudovali si celoživotní pouto a vedli kultivovaný život, četli klasiky, poslouchali hudbu, den za dnem sledovali politické dění a žili střídavě. Srov. CHAMBERLAINOVÁ Lesley: *Parník filosofů*, Praha: Mladá fronta, 2009, 27.

30 Časopis vycházel od roku 1903 z iniciativy Merežkovského. Dmitrij Merežkovský (1866-1941) byl ruský literární kritik, publicista, romanopisec a náboženský myslitel. Autor monumentální románové trilogie *Kristus a Antikrist*. Berd'ajev byl sestkáním s Merežkovským obohacen. Díky němu poznal kulturně-literárně-náboženské prostředí Petrohradu na počátku 20. století, nicméně se s ním v mnohém neshoduje. Vytýká mu nietzscheovské anulování křesťanství, vymizení ruské soucitnosti na úkor buddhistických tendencí. Také mu vytýká mystický materialismus pohlaví. Berd'ajev považuje rehabilitaci tělesnosti a pohlaví za nepřátelské právě svobodě ducha.

Spolupracovali s ním důležité postavy ruského „stříbrného věku“³¹ - Merežkovský, Rozanov³², Šestov, Frank, Struve a další. Berďajev se pohroužil „do velmi napjaté a zhuštěné atmosféry ruské kulturní renesance začátku 20. století.“³³ Byla to doba vzepětí, tvůrčího vzestupu a napětí, probuzení samostatného filosofického myšlení v Rusku, rozkvětu poezie, ale na druhé straně i doba religiózního hledání s příklonem k okultismu. Scházela však opravdová radost a ve vzduchu jakoby visel blížící se zánik starého Ruska. Berďajev píše další knihy a v roce 1907 rozčarován z dekadentní petrohradské atmosféry odjíždí do Paříže. Tam pobyl nějaký čas ve společnosti Merežkovských, aniž by se zbavil „nezdravého petrohradského ovzduší“.³⁴ Proto se nevrací do Petrohradu, ale do Moskvy, kde zůstává až do svého nuceného odchodu z vlasti.

V Moskvě se angažuje v *Nábožensko-filosofické společnosti V. Solovjova*, jejíž členy považuje za vážnější a hlubší než literární petrohradskou společnost.³⁵ Roku 1909 se podílí na vydání epochálního sborníku *Věchi*, který dovršil nejen idealistickou, ale vpravdě náboženskou konverzi významných ruských myslitelů.³⁶ Reakce na *Věchi* byly bouřlivé, pozitivní i negativní.

31 Autorem označení „stříbrný věk“ je pravděpodobně sám Berďajev. Označuje se jím období 1905-1917, kdy došlo v prostředí ruských intelektuálů k hledání nového druhu morálního světa, jenž měl být postaven na tom nejlepším z kulturní a filosofické tradice Ruska 19. století. Alternativní porevoluční projekt stříbrného věku vycházel z historicko-filologických, filosofických a právnických fakult, jeho úkolem bylo šířit duchovní ideu *ruství*, jež by mohla být uchována spolu s liberalizovaným politickým systémem. Politickou slabostí tohoto způsobu myšlení byl jeho duchovní a idealistický obsah. Lenin jím mohl pohrdnout pro jeho spojení s náboženskou vírou. Byl to mocný proud, ale byl beztvárý a neměl jasný směr. Tento křesťansko-humanistický proud byl také naivní a bohužel i politicky slabý. Ironií dějin zůstane fakt, že komunismus s Leninem v čele byl spíše západním, neruským projektem, jenž byl naroubován na upřímně ruské dědictví a snahy ruského stříbrného věku. Leninův komunistický projekt zcizil potenciál „stříbrného věku“ a ruský lid omámený ideou rovnosti a pokroku opustil svou starou víru a nahradil jí marxistickou vizí. Srov. CHAMBERLAINOVÁ Lesley: *Parník filosofů*, Praha: Mladá fronta, 2009, 52-56.

32 Vasilij Rozanov (1856-1919), ruský publicista a myslitel, proslavil se originálním stylem svých statí a provokativností myšlenek. Berďajev o něm říká, že „nepřemýšlel logicky, ale fyziologicky“ viz BERĎAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 181.

33 Tamtéž 169.

34 Srov. tamtéž 172. Berďajev dostával od literárních petrohradských kruhů „rány“ kvůli svému religióznímu vědomí, což mu pomohlo, aby se zcela podle své povahy odporem a vymezením přiblížil k pravoslaví.

35 Berďajev projevoval velkou sympatii pro světonázor Vladimíra Solovjova a nejednou jeho teze hájil před jeho odpůrci či desinterpretátory - srov. SLÁDEK Karel: *Vladimír Solovjov: mystik a prorok. Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova pohledem (nejen) české reflexe*, Olomouc: Refugium, 2009, 52-53.

36 Nepokoje v letech 1905-1907, které můžeme nazvat obrovským kataklyzmatem, byly zaviněny jednak porážkou carského impéria v rusko-japonské válce a jednak mnohem hlubší krizí připravovanou téměř v celém 19. století. Přešly v decentralizované vznikání „dělnických a rolnických republik“. Objevovaly se i útvary s anarchistickým působením; atentáty, rabování a svévole byly na denním pořádku. Situace se po roce 1907 začala uklidňovat a v roce 1909 vychází sborník *Milníky - Věchi*, jenž se snaží poukázat na příčinu vzniknuvších problémů a chce varovat před podobným vývojem v budoucnu. Sborník pokračoval v kritice pozitivismu, kterou započal předchozí sborník *Problémy idealismu* z roku 1902, a v kritice základního pilíře kroužků organizované inteligence - radikalismu a revolučního naladění. Berďajevův příspěvek nese název *Filosofická pravda a „pravda“ ruské inteligence*. Berďajev vytýká revoluční inteligenci, že láska k rovnostářské spravedlnosti, k obecnému dobru a k národnímu prospěchu ochromila lásku k pravdě a skoro úplně potlačila zájem o pravdu. Vytýká jí, že zbožštila lid, že překroutila přijaté evropské filosofické učení a použila je k potvrzení teorií o třídním boji. Ví, že ruské myšlení touží po celistvém pohledu a je mu cizí abstraktní idealismus. Nabízí mu konkrétní idealismus spojený s realistickým vztahem k bytí. Vybízí k syntéze rozumu s vírou a říká, že myšlení inteligence potřebuje očistný oheň filosofie a organické spojení teorie s praxí. Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Filosofická pravda a „pravda“ ruské inteligence*, in: *Věchi*, Červený Kostelec: nakl. Pavel Mervart, 2003, 15-46.

Vyjádlil se k němu tehdejší petrohradský metropolita, ocenil heroismus autorů vyzývajících ruskou společnost k pokání a zároveň polemizoval s některými modernistickými tezemi, jež sborník obsahoval. Berd'ajev odvážně metropolitovi odpověděl a za největší devízu skutečného křesťanství označil svobodu. V roce 1910 zahajuje spolupráci s nakladatelstvím *Put'* a stává se členem jeho redakce. V nakladatelství vychází o rok později Berd'ajevova kniha nesoucí příznačný název *Filosofie svobody*.³⁷ Ten by se mohl stát nadpisem celého myslitelova díla. Kniha shrnuje autorovy názory z dosavadního myšlenkového úsilí - Berd'ajev filosoficky a nábožensky dospěl. Publikuje a píše knihy a články, zaměřuje se v tomto období na odkaz slavjanofilů³⁸ a Dostojevského.

Na konci roku 1912 odcestoval spolu s manželkou Lýdií a její sestrou do Itálie. Navštívil Řím, Florencii a na zpáteční cestě i Assisi. Tam vznikl jeho obdiv a vztah k sv. Františkovi, kterého měl z katolických světců nejraději. Odjezd do Itálie byl zapříčiněn ochlazením Berd'ajevova vztahu k oficiálnímu pravoslaví.³⁹

V dalších letech píše svou nejumělečtější založenou knihu o tvorbě. Je-li pro Berd'ajeva pojem svobody tezí a pojem objektivace antitezí, pojem tvorby oba předchozí dovádí k syntéze.⁴⁰ Tvorba a tvůrčí poslání člověka je pro něj ústředním tématem. Tvůrčí spoluúčast člověka na stvoření a spáse světa připomíná ve většině dalších knih. Tvorbu chápe jako antropodiceu, aktivní

37 Kniha má v českém vydání dva díly. Autor označuje filosofii svobody za činnost, která je vlastní těm, kdo jsou svobodní, jejichž přemýšlení vychází ze svobody v protikladu k těm, jejichž filosofie vychází z nutnosti. V prvním díle se zabývá filosofií ve vztahu k náboženství. Základním resultátem je rozchod s racionalistickým přístupem ve prospěch integrálně-intuitivního a duchovního přístupu. Berd'ajev ho nazývá mystickým realismem. Jeho základními postuláty jsou důraz na svobodu a osobu. Klade proti sobě cestu poznání člověkožskou, která je nesprávným zabsolutizováním člověka, a cestu boholidskou. Srov. BERD'AJEV Nikolaj: *Filosofie svobody* 1. díl, Olomouc: Votobia, 2000.

38 Ruská inteligence se formovala v dlouhém a složitém procesu. Předobrazem procesu může být kniha A. N. Radiševa *Putování z Petrohradu do Moskvy* (1790). Na konstituování ruské inteligence měli vliv také účastníci povstání v roce 1825 - tzv. děkabristé. Dějiny ideových směrů začínají až rozdělením vzdělané společnosti na tábor slavjanofilů a zapadníků. Slavjanofilství vzniklo na přelomu 30. a 40. let 19. století, prosazovalo pro Rusko osobitou cestu dějinami, usilovalo o vytvoření autentické ruské filosofie bez přílišného vlivu západního myšlení. Snažilo se o sblížení s pravoslavnou církví. Zapadnictví vzniklo ve stejné době jako slavjanofilství a bylo do jisté míry jeho antipodem. Budoucnost Ruska spatřovalo v přijetí základních forem evropského myšlení, v reformách a demokratizaci ruského života. K definitivnímu zformování ruské inteligence do typických podob kroužků a jakýchsi „řeholních společenstev“ došlo až v 60. letech 19. století, kdy do kulturního života masově vstupovaly nešlechtické vrstvy obyvatelstva (tzv. *raznočinci*), které s sebou přinášely ideovou radikalizaci. Viz Věchi, Červený Kostelec: nakl. Pavel Mervart, 2003, 9-10, 41-42.

39 K tomu přispělo i to, že reagoval na zásah Svatého synodu proti athoským mnichům. Šlo o spor mezi částí mnichů a jejich představených ve věci uctívání Božího jména. Zásah byl ze strany synodu neadekvátní. Berd'ajev napsal článek, kde ostře odsoudil pošlapávání duchovní svobody jako takové, ač neměl k mnichům žádný osobní vztah. Byl soudně obžalován a soudně stíhán pro zločin rouhání. Hrozilo mu doživotí na Sibiři. Zachránilo ho vypuknutí I. světové války. Podobně se zastal i svého přítele Bulgakova, jehož teologické a filosofické učení o Sofii bylo odsouzeno jako nepravoslavné a gnostické. Berd'ajev hájil naproti tomu obecné právo na svobodné rozvíjení teologických a filosofických konceptů. Kdyby žil ve středověku, jistě by jej neminula hranice. Srov. JABUREK Martin: *Koncept svobody v eschatologickém existencialismu N. Berd'ajeva*, Olomouc: FF UP, 2008, 22. Viz také 2.1.3.

40 Srov. tamtéž 85.

odpověď člověka Bohu. Je přesvědčen, že Bůh dokonce od člověka tvorbu očekává.⁴¹ Lidská tvorba je přetvářením světa směrem k eschatologické dokonalosti. Úvahy o eschatonu tvoří vyústění jeho filosofie.

Po říjnovém převratu roku 1917, v němž Rusko nastoupilo na cestu bolševismu, začal aktivně přednášet a psát. Vnitřně se s komunistickými revolučními ideály neztotožnil, převrat však považoval za výsledek existenciální dialektiky národa. Je přesvědčen, že Rusko musí projít skrze zkušenost bolševismu, že není cesty zpět. Krátce působí v prozatímním Sovětu Ruské republiky, tzv. Předparlamentu. Od začátku je nicméně nesmiřitelný vůči morální zvrhlosti bolševiků a nikdy nezradí své vnitřní přesvědčení.⁴² Jedním z nejtěžších zážitků v životě je pro něj přeměna lidí, které znal před a po revoluci, změna, kterou způsobilo pokušení moci a vlivu. S komunismem vede duchovní, ne politický, boj. Dva roky po revoluci zakládá *Svobodnou akademii duchovní kultury*, jež vznikla z pravidelných setkání, pořádaných u Berďajevových doma. Usiluje o to, aby se co nejvíce rozšířilo působení ruské duchovní kultury. Je činný ve *Svazu spisovatelů*. Mimo jiné napsal knihu o Dostojevském, která vzešla z přednášek, jež v akademii pořádal.⁴³ V roce 1920 je dokonce zvolen profesorem Moskevské univerzity a jeden rok přednáší. Kritizuje marxismus, neboť v tu dobu to bylo, podle jeho vlastních slov, ještě možné. Tajná policie (*Čeka*) nakonec Berďajeva zatkla v souvislosti s činností tzv. Taktického centra. Šlo o vykonstruovaný proces. Alexandr Solženicyn v knize *Souostroví Gulag* píše, že mělo jít o soud revoluce nad inteligencí. Berďajev si počínal neohroženě a při výslechu se rozhodl, že bude otevřeně vyjadřovat své přesvědčení. Jako odpůrce komunistické ideologie mohl očekávat rozsudek smrti. Nakonec byl, snad díky své neohroženosti a upřímnosti, propuštěn.⁴⁴ Nemohl však opustit Moskvu bez povolení. Celková situace v zemi se změnila začátkem roku 1922. Začala protináboženská pronásledování. *Čeka* provedla u Berďajeva domovní prohlídku a podruhé ho zatkla. Ve vězení strávil přibližně týden. Posléze mu vyšetřovatel sdělil, že je vyhoštěn ze sovětského Ruska do zahraničí⁴⁵ - ne z politických, ale z ideologických důvodů.⁴⁶ Zaplavil ho

41 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Sebepoznání*, Praha: Arbor vitae, 1996, 5-8. a BERĎAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 252-261.

42 Říjnovou revoluci považuje za opravdové zpuštění (*pogrom*) vysoké ruské kultury a vytýká činitelům revoluce, že se inspirovali spíše idejemi již zastaralého ruského nihilismu a materialismu a byli lhostejní k problémům tvůrčího myšlení své doby. Lenin byl dle Berďajeva filosoficky a kulturně reakcionář. Srov. tamtéž 183. Bolševici nejen revoluci připravili, ale především jí „využili“ k dosažení svých cílů. Srov. tamtéž 275.

43 Viz kniha BERĎAJEV Nikolaj: *Dostojevského pojetí světa*, Praha: OIKOYMENH, 2000.

44 Vyslychal ho samotný zakladatel sovětské tajné policie Polák Felix Dzeržinský. Berďajev se otevřeně prohlásil za protivníka komunismu a objasnil Dzeržinskému filosofické i etické důvody svého přesvědčení. Ke svému vlastnímu překvapení byl propuštěn. Snad měl být zatčen později, snad na Dzeržinského zapůsobila filosofova svobodomyšlnost a neohroženost. Berďajev popisuje Dzeržinského jako člověka fanaticky přesvědčeného, vědomého si vlastní moci. Bylo v něm prý něco jemného a děsivého zároveň. Srov. tamtéž 291-293.

45 Dokonce musel podepsat, že v případě návratu bude bez vyšetřování zastřelen.

46 „Co jsem stavěl do protikladu s komunismem, proč jsem vedl a stále vedu boj proti němu? Do protikladu s ním jsem stavěl především princip duchovní svobody, pro mě prvotní, absolutní, které není možné se vzdát za žádná

stesk. Nechtěl emigrovat. Netušil, že jeho vyhnání bude trvat 25 let a že svou rodnou zemi již nikdy nespátří. Zažívá ale i pocit naděje na svobodnější podmínky, které mu exil umožní. Po více než dvou měsících se spolu s dalšími představiteli ruské inteligence nalodil na elegantní německou loď *Oberbürgermeister Haken*, na které byli přepraveni z Petrohradu do Štětína. Berďajev si poznamenal, že mužů bylo dohromady dvacet pět, s rodinami sedmdesát pět lidí. Tato loď je od té doby nazývána „Lodí filosofů“ nebo také „Parníkem filosofů“. Bylo deportováno celkem jedenáct ruských myslitelů. Mezi nejznámější patřil filosof Frank, spisovatel Karsavin, učitel Ajchenvald a profesor filosofie Losskij. Tito myslitelé se střetli s Leninem, neboť byli přesvědčeni, že nové Rusko bude ztraceno, pokud pohrdne náboženskými morálními hodnotami.⁴⁷

Po vylodění nastoupila skupina do vlaku a téhož dne přijela do Berlína. Píše se rok 1922. Věrný svému základnímu životnímu krédu aktivní tvorby, zakládá tehdy osmačtyřicetiletý Nikolaj s pomocí amerického Svazu mládeže (YMCA) *Nábožensko-filosofickou akademii*, jež navazuje na tradici společností z Petrohradu a Moskvy. Pobyť v Berlíně trvá dva roky. Berďajev se setkává se Struvenem, se kterým se kdysi radikálně rozešel, a na německé půdě se jejich vztah ještě vyostřuje. Berďajev občas propadal hněvivému rozčilení, zvláště pokud šlo o ideologické otázky. Tak tomu bylo i tentokrát. Struveho přesvědčení o možnosti svržení bolševismu cestou intervence Nikolaje popudilo. Je přesvědčen, že se ruský národ osvobodí sám.

Berďajev se v prvním období emigrace spíše straní svých vlastenců. Vydává dvě knihy - *Smysl dějin a Filosofii nerovnosti*, na nichž začal pracovat ještě v Rusku a pouští se do třetí, jež nese název *Nový středověk*. Byl přesvědčen, že svět vstupuje do nové historické epochy. Po I. světové válce a revoluci v Rusku nadchází „epocha ducha“. Po otřesení důvěry v rozum sílí iracionální síla dějin. V Berlíně se setkává s některými německými mysliteli - Schelerem, Keyserlingem a Spenglerem. Na přelomu roku 1923 a 1924 je již atmosféra v Německu pro Berďajevo rodinu příliš těžká. Přispěla k tomu hospodářská situace, jež nebyla příhodná pro domácí obyvatelstvo, natož pro ruské emigranty. Centrum ruské emigrace se přesouvá dále na Západ, do Paříže.⁴⁸ Tam odchází i Berďajev se svými nejbližšími. Do Francie přesouvá i činnost

blaha světa. Do protikladu jsem stavěl také princip osoby jako nejvyšší hodnoty, její nezávislosti na společnosti a státu, na vnějším prostředí. Znamená to, že jsem obhajoval ducha a duchovní hodnoty.“ Komunismus dle Berďajeva chce být náboženstvím, je vytvářením modly kolektivu. Sociálně ovšem může být v komunismu pravda. Berďajev o sobě říká, že je stoupencem socialismu, ale jeho socialismus je personalistický, podtrhuje hodnotu osoby jako obrazu Božího. Tamtéž 295-296.

47 Vyhnání bylo relativně mírným činem v tehdejších krutých časech. Lenin chtěl „zrationalizovat“ Rusko, vybudovat výkonný moderní stát. Potřeboval k tomu zničit všechny myšlenkové školy odporující bolševismu. Prioritou bylo odstranění náboženských myslitelů, kteří promlouvali k individuálnímu svědomí jednotlivců. Lenin věděl, že Západ přihlíží, a tak maskoval pravou povahu totalitního projektu nenásilným odstraněním filosofů. Chtěl vypudit zaostalý a škodlivý mysticismus. S odstupem času lze říci, že se sovětský komunismus stal jakousi náhražkou tradiční kolektivní ruské religiozity. Srov. CHAMBERLAINOVÁ Lesley: *Parník filosofů*, Praha: Mladá fronta, 2009, 19-20, 32.

48 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 311.

akademie, kterou započal v Německu.

V roce 1926 vzniká pod jeho redakcí časopis *Put'* - orgán ruského náboženského myšlení. Časopis vycházel po 14 let a byl vydáván redakcí *Nábožensko-filosofické akademie*.⁴⁹ Nikolaj přišel do Paříže v padesáti letech. Napsal zde většinu svých knih a prožil nejproduktivnější období života. Sblížil se s místním filosofickým prostředím a seznámil se s mnoha francouzskými mysliteli. Přes Johannu Bloyovou, vdovu po zesnulém katolickém spisovateli Léonu Bloyovi, se seznamuje s předním tomistickým filosofem Jacquesem Maritainem.⁵⁰ Berďajev si více rozumí s lidmi mimo pravoslavné kruhy. S pařížským *Teologickým institutem*, oficiální půdou pravoslavi, se záhy po svém příchodu do Francie rozchází. Pokládá se za individuálního křesťanského myslitele. S pravoslavným církevním myšlením se ztotožnit zcela nemohl a nechtěl. Účastnil se však průkopnických setkání mezi pravoslavnými, katolíky a protestanty. Setkání probíhala na ruské půdě - v ruském domě na Boulevard Montparnasse.⁵¹ Od roku 1928 se setkání konala přímo v jeho domě v Clamart.⁵² Účastnil se také tzv. dekád v Pontigny. Na místě bývalého cisterciáckého opatství se sjížděla intelektuální elita Francie a dalších zemí. V průběhu měsíce srpna probíhaly pravidelně tři po sobě jdoucí dekády. Jedna s filosofickým tématem, druhá s literárním a třetí se sociálně-politickým. Nikolaj přednášel referáty a živě se účastnil debat. Usiloval vždy o odhalení náboženského smyslu projednávaného tématu. Cítil rozdíl mezi ruským a francouzským myšlením, které zůstávalo více u literatury a kultury, zatímco ruské tendovalo k objevování podstaty a překonání kulturního odrazu daného problému. Berďajev se často zamýšlel nad zvláštnostmi ruského myšlení. Je více iracionální, neorganizované a neuspořádané. Vyjadřuje se v krajnostech. Nikolajovo myšlení bylo jakoby ještě umocněnější, hraničící s patologií.⁵³

49 *Put'* neměl bojový, polemický charakter. Nabízel prostor pro tvůrčí myšlení na půdě pravoslavi. Berďajev píše, že se mu časopis někdy zdál i nudným. Nejbojovnější články podle vlastních slov psal on sám. Některé mohly budit i dojem skandálu (např. článek proti episkopátu Synodální církve, proti rozkolu s Moskevskou církví, proti odsouzení učení o Sofii (tehdy již pravoslavného kněze) Bulgakova). V roce 1940 zastavila vydávání časopisu německá okupační moc. Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 312.

50 S Maritainem se seznámil v roce 1925. Roli prostředníka hrála i Berďajevova žena Lýdie, která napsala vdově Bloyové dopis. Ta je pak seznámila s Maritainem. Maritain - v minulosti anarchista a materialista, poté protestant - se setkal s Berďajevem již jako katolík. Berďajevo okouzluje svým zjevem a on si ho zamiloval, ačkoli byly jejich filosofické názory odlišné. Srov. tamtéž 323-324.

51 Srov. tamtéž 318-319. Berďajev se účastnil také mezinárodních křesťanských sjezdů. Píše, že na nich převládali protestanté. Zdál se mu více konzervativnější, tradičnější a autoritativnější než on „pravoslavný“. Považuje se ve srovnání s nimi za levicového modernistu, (...) „který klade před křesťanské vědomí nové problémy a vyznává křesťanství jako náboženství svobody a tvorby, a ne autority a tradice“. Tamtéž 321.

52 Besedy u Berďajevových opouštěly témata teologická a přesouvaly se k mystickým a filosofickým. Pravidelnými návštěvníky byli např. historik středověké filosofie Gilson, křesťanský existencialista Marcel či personalista Mounier, který později založil s Jeanem Lacroixem personalisticky orientovaný časopis *Esprit*, do kterého přispíval rovněž Berďajev. Časopis mu byl svými idejemi velmi blízký.

53 Berďajev se bezesporu svým chováním a vystupováním lišil od konvenčních způsobů. Vyznačoval se křečovitými pohyby úst i celého těla. Celkově působil bizarním dojmem a „byl jako někdo, kdo drží klíč k přetvořenému světu, do něhož nikdo jiný nemůže nahlédnout“ Srov. CHAMBERLAINOVÁ Lesley: Parník filosofů, Praha: Mladá fronta, 2009, 42.

Charakteristická jsou v této souvislosti jeho vlastní slova: „Zůstávám individuálním myslitelem a vždycky se vracím k sobě, ke svému individuálnímu myšlení. Přemýšlím o čase, o své době, o jejích problémech a jejím zlu, ale jsem nesoučasný, nečasový myslitel. Nacházím se v úplném rozporu se svou dobou. Opěvuji svobodu, když ji moje doba nenávidí, nemiluji stát a mám religiózně anarchistické tendence, když doba stát zbošťuje, jsem krajní personalista, když je doba kolektivistická a popírá důstojnost a hodnotu osobnosti, nemám rád válku a vojáky, když doba žije patosem války, miluji filosofické myšlení, když je doba k němu lhostejná, vážím si aristokratické kultury, když jí doba opovrhne, a konečně - vyznávám eschatologické křesťanství - když doba uznává pouze křesťanství tradičně každodenní. Cítím sebe sama obráceného k příštím věkům.“⁵⁴

U Berďajeva lze pozorovat typickou antinomičnost a konfliktnost, nasměrovanou k horizontům eschatonu. Často se cítí být špatně chápán. Určitě k tomu přispívá jeho vyhocený pocit odcizenosti. I přes svou příbuznost s francouzským existencialismem jím býval málokdy zaujat. Znal téměř všechny francouzské filosofy své doby. Rozhovory s nimi považoval za poučné, leč, jak sám říká: „zřídka mě uchvacovaly, protože probíhaly vně toho nejpodstatnějšího. Celý svůj život jsem toužil po rozhovoru o tom hlavním, o posledním, překonávajícím vzdálenost a podmíněnost, označujícím existenciální událost.“⁵⁵ V hlubině duše se cítí být opravdovým Rusem, ale, jak sám říká, v jeho zevnějšku je i něco francouzského. Typická ruská otevřenost vůči všem je u něho potlačována vrozenou distancí, duševní uzavřeností. Jeho typickým způsobem kontaktu s okolím je boj v oblasti idejí.

Posledních dvacet let jeho života je obdobím usilovné filosofické tvorby. Z knih, jež napsal, příkládá největší význam knize *O osudu člověka*⁵⁶ a knize *O otroctví a svobodě člověka*⁵⁷. V nich jsou jeho stěžejní myšlenky vyjádřeny s největší ostrovní. Posledně zmíněná vyjadřuje silně extrémní a ostrou konfliktnost Berďajevova myšlení. Přesto žádná z knih, které kdy napsal, nevyjadřuje, jak sám říká, plně jeho samého. V tvůrčím zanícení přijímá jeho myšlení psanou podobu, ale vždy vidí téměř tragický nesoulad mezi prvotní intuicí a jeho objektivním produktem. Tato nevyjádřitelnost intuitivně zachycené skutečnosti a nemožnost jí zachytit pro druhé

54 Tamtéž 317.

55 Tamtéž 346.

56 Dílo je nejsystematičtější prací autora. V první části se zabývá kritickým rozbořením problematiky etického poznání, původu dobra a zla, filosofickou antropologií. V druhé části představuje svou etiku zákona a vykoupení, jež jsou překonány novou etikou tvorby. Pojednává o ní z pohledu eschatologie. Základní myšlenkou knihy je idea nestvořené svobody. Viz BERDIAJEV Nikolaj: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935.

57 BERDIAJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997. Platformu knihy tvoří personalisticky zaměřená obhajoba důstojnosti člověka a jeho osvobození z různých druhů otroctví. Berďajev chápe filosofii a potažmo celý život člověka jako zápas, zápas protikladů. Ten se odehrává v osobě - mikrokosmu. Za základ osoby považuje svobodu. Osoba je existenciálním středem. Z otročení osoby se děje skrze objektivaci. Zdrojem sociálního otroctví je společenské rozdělení na "pána" a "raba". Jsou to korelativní stavy, jež může překonat opravdu svobodný člověk. Ten, kdo nepřistoupí na tuto hru „nutnosti“. Viz také 1.4.

objektivně, činí z Berďajeva existenciálního myslitele.

Začátek II. světové války byl otřesem pro všechny národy a pro všechny lidi na zemi, píše Berďajev.⁵⁸ Na pocit katastrofična si během svého dramatického života zvykl a válka nebyla nic neočekávaného. Nabídky ruských přátel odjet do Ameriky odmítá, ač není ve Francii zcela v bezpečí. Je ideovým protivníkem fašistických Němců a neskrývá své názory o hitlerismu a nacionálním socialismu. V té době píše svou autobiografii.

Vojenskou invazi Němců do Ruska prožívá Berďajev velmi osobně. Cítí se být spojen s úspěchy Rudé armády. Ačkoli vždy kritizoval komunistickou ideologii, jeho mezinárodní orientace je sovětská.⁵⁹ Situace v Paříži se vyostřila, někteří jeho přátelé byli zatýkáni, deportováni do Německa a jako političtí odpůrci tragicky usmrcováni. Berďajev byl několikrát navštíven agenty Gestapa. Dokonce je rozšířena novinová zpráva o jeho zatčení. K tomu však nikdy nedošlo.⁶⁰ Podle jeho slov mu nezbyvalo nic jiného, než sedět ve svém clamartském domě na předměstí Paříže jako feudál ve svém zámku.⁶¹ Veřejnou činnost nevyvíjel, nepřednášel ani nečetl referáty, jak bývalo jeho zvykem. Typicky ruské tvoření kroužků a debat však utlumeno být nemohlo. V clamartském domě se o nedělich schází vlastenecky naladěni Rusové. Sám Berďajev přednesl referát o mesiánské ideji a problému historie. Zúčastnil se také sjezdu věnovanému posouzení jeho knihy *Duch a realita*.⁶² Přijeli lidé z kruhů levicových katolíků, protestantů, pravoslavných a hledajících.

V roce 1942 prodělal vážnější operaci, při níž došlo k anestezii dolní části těla. V této souvislosti přemýšlí nad bezmocností a za tragickou považuje moc nezbytnosti nad svobodnými bytostmi. Přichází konec II. světové války. Berďajev se nikdy nechtěl sklánět před žádnou mocí, pociťoval však, že se nemůže zůstat stát vně osudu svého národa a setrvávat na výši abstraktních principů. Je pobouřen oficiálním přijetím sovětského režimu Svazem ruských vlastenců ve Francii. Opět jako by vybočoval z řady.

58 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 413.

59 Srov. tamtéž 415.

60 Důvodem byla jeho již tehdy světová známost a snad jisté sympatie jednoho z vyšších členů nacionálního socialismu v Německu. Berďajev žertem říkal, že se tím odhalila úcta Němců k filosofii. Srov. tamtéž 416.

61 Jako feudál ve svém zámku se zdviženým mostem. Tak se s nadsázkou charakterizuje Berďajev a stejných slov používá Peter Rainhard Schuster ve své recenzi Berďajevovy autobiografie. Ruskému mysliteli neodpouští jeho vypjatý individualismus, jeho zredukovaný přístup k realitě, v němž dochází ke střetu „omezené“ versus „věčné“ v Berďajevově nitru (!) „Berďajev nechce být objektem mezi objekty, chce překonat odcizení od světa a překonat je tvůrčím zásahem, který, a to je zásadní slabina celé koncepce, naráží na jeho vypjatý individualismus, na slabost sil jednotlivce, jež zákonitě vyúsťuje v pouhou iluzi svobody, v pouhou potenci svobodně žít ve světě vlastních idejí. Jeho vzpoura je výhradně vzpourou *teoretickou* – chce bojovat a přetvářet, ale jen abstraktně; kritizuje z hlediska vyšší morálky, nicméně jsa omezen na vlastní síly a limitován hrůzou ze 'znečištění ideje', není schopen skutečnost prakticky měnit.“

Srov. www.e-knihy.komunisti.sk/P_Schuster_Berdajev_recenze.doc (1.12.2009).

62 Berďajev se tehdy střetl s Gabrielem Marcellem, jenž ho označil za anarchistu. V těchto letech se setkává také s Romainem Rollandem, který si vzal vdovu po Berďajevově synovci.

Z těchto let se mu vybavuje vzpomínka na návštěvu mladého kapitána Rudé armády. Tento mladý sympatický a talentovaný muž mu přinesl novinky z rodné vlasti. Vyzařoval z něj ostrý dojem Ruska, jakési náboženské zanícení. Nešlo o nadšení komunismem. Berďajevovi se ulevilo. Celý národ čte naší ruskou literaturu 19. století, zvěstuje mladík. Berďajev je potěšen a zároveň zarmoucen. Rusové se vracejí ke svým kořenům. Odhalí však i plody dědictví, které spočívá v návratu k pravé ruské náboženskosti? Cítí paradox. Je známý v mnoha zemích Evropy, v Americe, Asii a Austrálii, ale ve své vlasti téměř vůbec. Jeho osud se bolestně proplétá s osudem filosofického myšlení Ruska. Právě teď tam vládne dialektický materialismus. Svoboda myšlení neexistuje - alespoň navenek ne. Může se vrátit zpět? Srdce mu krvácí. Přemýšlí o ruských rozporech, o ruské kultuře, o tragičnosti ruského osudu. A srovnává ho s osudem Západu. On, mystický anarchista⁶³, spojuje v sobě myslitelský odkaz Ruska s tradicí Západu.⁶⁴

Koncem roku 1945 roste jeho celosvětová známost.⁶⁵ Dělá mu to však málo radosti. Jeho nejmilejší žena je těžce nemocná, nemůže téměř mluvit a s obtížemi polyká stravu. Ztrácí síly a umírá. Její smrt je však prosvětlenou a vnitřně nejvýznamější událostí Nikolajova života. Mnohému se naučil právě tehdy. Lýdie psala do posledních chvil básně, zachovala si plné vědomí a intenzivní duchovnost. Do posledních chvil jí navštěvoval a navečer spolu vedli duchovně mystické debaty. Měl velmi rád tuto část dne a po jejím odchodu pociťoval intenzivně prázdnotu a nemohl se smířit s nenávratností. Zároveň spatřil i druhou, prosvětlenou stránku smrti - „ve smrti je krajní zostření lásky“, píše.⁶⁶ Nikolajova představivost se v reakci na smrt zaobírá problémem nesmrtelnosti. Přemýšlí nad konkrétními obrazy. Jde mu o zachování všeho neopakovatelného a nezaměnitelně individuálního.

Berďajev stárne, ale nemá pocit stárnutí své duše. Až do posledního okamžiku tvořivě píše, považuje to za hygienu duše. Píše články k aktuálním otázkám, k filosofii politiky. Na sklonku života si uvědomuje, že ačkoliv se stal velmi známým, cítí se spíše nepochopen než pochopen. Je tím vinna jeho přílišná protikladnost? Ctitelé jeho myšlenek je používají pro své cíle, které jsou mu někdy cizí. Je dynamický, vždy mu byl cizí pocit státnosti, a přece - jakoby stále psal o jednom a totéž. Odráží protiklady a boje své epochy, povstává proti ní a směřuje k budoucímu. Svůj pozemský život završuje neukončenou tvorbou za psacím stolem v Clamart. Je březen roku 1948.

63 „Celý život jsem věřil, že Boží život, život v Bohu je svoboda, volnost, svobodný let, 'bez-vládi', 'an-archie'.“
BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 186-187.

64 Srov. tamtéž 423.

65 Na jaře téhož roku je Cambridgskou univerzitou prohlášen doktorem teologie honoris causa. Je do té doby vedle Čajkovského a Turgeněva třetím takto poctěným Rusem.

66 Tamtéž 424.

1.2 Gnozeologická východiska

Berďajevovo poznávání světa i sebe sama vyrůstá z introspektivní intuice. Říká: „Zaměřím-li se na sebepoznání, jež je jedním z hlavních zdrojů filosofického poznání, odhaluji v sobě cosi původního, výchozího - odpor k danosti světa, odmítnutí vši objektivity jako lidského otroctví, protiklad svobody ducha a světské determinovanosti (...).“⁶⁷ Už od mládí si díky četbě Kanta⁶⁸ a Schopenhauera⁶⁹ vytváří dualistické gnozeologické pojetí s voluntaristickým zaměřením. Již na počátku se u něj vyhranili vnitřní hybatelé filosofie - primát svobody nad bytím, ducha nad přírodou, subjektu nad objektem, osoby nad univerzalitou, tvorby nad evolucí, dualismu nad monismem.

V teorii poznání vyšel z Kanta, inspiruje se u něj rozlišením „věci o sobě“ - noumenon (to, jak jsou skutečnosti samy v sobě) a jevu - fenomén (to, jak se skutečnost jeví). Nesouhlasí ovšem s Kantem, že noumenální svět nelze poznat. Kant dle Berďajeva uzavřel cestu poznání skutečného světa existence, odlišného od světa jevů. V Kantově filosofii se prakticky nevyskytuje kategorie ducha, jež je pro Berďajeva stěžejní. Také Kantův princip autonomní morálky je dle Berďajeva popřením člověka, jehož svoboda je jen prostředkem ke splnění morálního zákona.⁷⁰ Je mu však velmi blízký právě Kantův dualismus, rozlišování říše svobody a říše přírody. Berďajev hovoří v tomto smyslu o říši ducha a říši císařově.

Schopenhauer zapůsobil na Berďajeva především rozlišením vůle a představy, učením o objektivaci vůle v přírodním světě, která vytváří nepravý svět. Také schopenhauerovský iracionalismus oslovil mladého Berďajeva. Nesouhlasí však s schopenhauerovským antipersonalismem. V mládí se seznámil i s marxismem. Proto můžeme předpokládat, že jeho světonázor byl ovlivněn i Marxem a před ním i zčásti Hegelem. Odmítá však monismus, evolucionismus a optimismus představitelů německé idealistické filosofie.⁷¹

67 BERĎAJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997, 11.

68 Immanuel Kant (1724-1804), německý filosof, jeden z nejvýznamnějších evropských myslitelů a poslední z představitelů osvícenství. Jeho *Kritikou čistého rozumu* začíná nové pojetí filosofie, zejména v epistemologii (teorii poznání) a v etice. Kant významně ovlivnil pozdější romantické a idealistické filosofy 19. století a novější filosofii vůbec.

69 Arthur Schopenhauer (1788-1860), německý filosof 19. století. Byl hlasatelem pesimistické filosofie a ač zůstal za svého života téměř neznámý, svým přesvědčením o iracionálním základě světa výrazně ovlivnil mnoho pozdějších myslitelů.

70 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 114.

71 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997, 12-13.

1.2.1 Objektivace

Pro porozumění berďajevovské gnozeologii⁷² je zásadní pojem objektivace. Berďajev se inspiroval pravděpodobně u Schopenhauera a dalších představitelů německé idealistické filosofie.⁷³ Schopenhauer používá pojem *Vorstellung* - svět jako pouhá představa, idea, fenomén mozku. Berďajev používá ideu objektivace k vysvětlení objektivního světa, světa přírody a historie. Objektivace znamená podle něj iluzi vědomí, že můžeme poznávat objektivní realitu. Stav, ve kterém se nachází poznávající člověk, je následek prvotního hříchu. Člověk nemá bezprostřední celistvé poznání. V podmínkách nynějšího světa vytváří poznání právě formou objektivace. Vytváří pojmy, abstrakce a obecnosti.⁷⁴ Vytváří se tzv. sféra objektů, která stojí proti existenciálnímu subjektu. V této sféře objektivace panuje kauzalita, nutnost, determinismus, odcizení. „Objektivace je gnozeologickou interpretací padlosti světa, stavu zotročení, nezbytnosti a izolovanosti, ve kterém se svět nachází. Objektivizovaný svět podléhá racionálnímu poznávání v pojmech, avšak samotná objektivace má iracionální zdroj.“⁷⁵ Berďajev se považuje za prvního, kdo se pokusil o gnozeologické objasnění pádu do hříchu. Problém objektivace však nikdy zcela uspokojivě nedefinoval. Objektivace se netýká jen vědomí. Probíhá i v samotné realitě. Losskij upozorňuje na nepřijatelnost Berďajevova gnozeologického dualismu, ze kterého vyplývá nepřímo i dualismus ontologický, jež je pro Berďajeva tak typický. Losskij právem tvrdí, že jak vyšší, tak nižší oblasti světa, poznáváme stejnou intuicí.⁷⁶

Problematiku objektivace nepovažoval Berďajev nikdy za dostatečně promyšlenou. I ve svých pozdních textech hovoří o trvalé nutnosti tajemný proces objektivace stále promýšlet. Můžeme si jistě právem myslet, že význam, jaký Berďajev objektivaci přisuzuje, hraničí téměř s posedlostí a objektivizační fobií. Berďajev objektivaci považuje za zdroj zla a utrpení ve světě.⁷⁷ Jak bylo řečeno, navazuje Berďajev v pojetí objektivace na specificky interpretovanou tradici

72 Pokud budeme mluvit o berďajevovském nonkonformním poznání, používáme označení „gnozeologické“ na rozdíl od běžného „noetického“. Důvodem je, že se myslitel díky svému originálnímu chápání poznání přibližuje jistému druhu gnóze, která nedoceňuje (a v podstatě neuznává) klasické noetické hodnoty.

73 Hegel i přes svou racionalizaci pojmu světového ducha v něm viděl jsoucí jsoucno; Berďajev chápe Hegelova ducha však jako objektivovaného, od sebe sama odcizeného. Hegel prý nechápal, že objektivace ducha znamená otroctví, nechápal osobnost ani svobodu, která není poznanou nutností. Podle Berďajeva to byl právě Schopenhauer, kdo byl v pochopení objektivace mnohem blíže pravdě než Hegel. Objektivace je ale nejen výsledkem určitého směřování vůle (jak se domníval Schopenhauer), ale také neutišitelné touhy v objektivovaném světě, míní Berďajev. Srov. BERĎAJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997, 63.

74 Berďajev je proti realismu pojmů, proti primátu obecného nad individuálním. Podrobení člověka obecným „kvazireálností“ považuje za zdroj zotročení. Srov. BERĎAJEV A. Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 368.

75 BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 367.

76 Více viz LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 379-383.

77 Srov. JABUREK Martin: Koncept svobody v eschatologickém existencialismu Nikolaje Berďajeva, Olomouc: FF UP, 2008, 48.

německé idealistické filosofie od Kanta po Hegela. Dále na Schopenhauera a Marxe. Protože jsme o Kantově a Schopenhauerově vlivu již hovořili, nastiňme nyní krátce i vliv Marxův. Marx měl na Berďajeva vliv především svou propracovanou koncepcí zpředmětnění a odcizení. Odcizení definuje Marx mimo jiné jako protiklad subjektu a objektu. A to je i základem Berďajevova pojetí objektivace jako kritiky poznání založené na vztahu subjektu a objektu. Nutno dodat, že svými kořeny tkví tato kritika ještě hlouběji v dějinách myšlení. Je to dualismus Descartův, který poprvé staví člověka proti světu, subjekt proti objektu (*res cogitans* a *res extensa*). Descartes však pojem subjekt ještě nepoužívá. Ten použil v moderním slova smyslu až Leibniz. Předpoklady pro vznik subjekt-objektového myšlení se objevují na přelomu renesance a novověku.⁷⁸ Na počátku modernity odpovídá subjekt-objektový model myšlení požadavkům přesnějšího a exaktnějšího poznání přírody a nárokům vědy a rozvíjející se techniky. Berďajev je hlasem volajícího na poušti, který ve své již zmíněné objektivizační fóbii poukazuje na to, jakou cenu si nástup a rozvoj moderního světa vyžádal.⁷⁹

V souvislosti s objektivací stojí za zmínku, že moderní filosofická teorie poznání potvrzuje, že poznání je odrazem objektu v subjektu. Čistě racionální proces poznání je objektivováním. Subjekt si vytváří objekt jako sobě vlastní korelát a poznává, jak naznačuje

78 Zaniká renesanční představa světa jako univerza tvořeného dvěma subuniversy: mikrokosmem a makrokosmem - člověkem a přírodou. Člověk v renesanci je významovým středem skutečnosti, nestojí však proti světu a přírodě. Novověk přichází s modelem, kdy na místo mikrokosmu nastupuje subjekt a z makrokosmu se stává soubor objektů. Člověk je redukován na určitý typ subjektivity (racionality) a ostatní složky člověka jsou přesunuty do světa objektů. Výsledkem je zpochybnění tradiční identity člověka stejně jako ontologické nobility světa a přírody jako kvalitativně rozruzněné soustavy věcí a bytostí. Člověk již není rozumnou duší, jež se v aktu poznání ztotožňuje s věcmi nebo si o nich v mysli vytváří jejich analogický obraz. Člověk-subjekt je v novověkém myšlení spíše chápán jako konstruktér věcí, který stanovuje podmínky poznatelnosti a přetváří poznávanou skutečnost. Z věcí a bytostí vytváří objekty, jež si upravuje tak, aby odpovídaly jeho kognitivním požadavkům. Srov. tamtéž 49-50.

79 V knize *Nový středověk* Berďajev píše o nastávající nové epoše, jež nazývá „novým středověkem“. Tato epocha začala pro ruského myslitele revolucí v Rusku a dalšími událostmi, zejména I. světovou válkou. Berďajev kritizuje odcházející novověk, který osvobození člověka ve jménu lidské svobody nezvládl. Říká, že člověka nelze osvobodit ve jménu člověka, člověk nemůže být cílem člověka. Prázdna formální svoboda bez obsahu vede pouze k individualismu. Člověk se odděluje od světa i ostatních - individualismus ho uvěznil v sobě samém a ve formách, jimiž se člověk oddělil od ostatních i světa. „Liberalismus, demokracie, parlamentarismus, konstitucionalismus, právní formalismus, humanistická morálka, stejně jako racionalistická a empirická filosofie jsou všechno plody individualistického ducha a humanistické sebejistoty, všechny jsou dnes přežitkem a ztrácejí svůj dřívější význam. Toto vše patří k hasnoucímu dni novověku.“ Velice prorocky zní následující Berďajevova slova, jež by se dala beze zbytku vztáhnout i na naši postmoderní dobu: „Stroj, technika a s nimi spojená moc a rychlost pohybu plodí chiméry a fantastické představy, lidský život obracejí k fikcím, jež navenek působí jako nejpravdivější realita. Jakou ontologickou realitu mají burzy, banky, papírové peníze, oblundné továrny na neužitečné věci nebo zbraně, kolik je reality ve vnějším přepychu, v řečech poslanců a advokátů, v novinových článcích, v růstu nenasytných potřeb?“ BERĎAJEV Nikolaj: *Nový středověk*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2004, 27, 31-32. Berďajev prorocky hovoří o tom, jak bude vypadat „nový středověk“. Je přesvědčen, že přecházíme z epochy duševní do epochy duchovní. Věří, že iluze pozemského blahobytu a štěstí nemá již nad lidmi moc. „V novém středověku silněji a jasněji pocítíme zlo. Síla zla poroste, nabude nových forem a způsobí nové utrpení. Člověk však má svobodu ducha, může si svobodně zvolit cestu. Křesťané musí usilovat o vytvoření křesťanské společnosti a křesťanské kultury, ze všeho nejvíce mají hledat království Boží a jeho pravdu. Mnohé závisí na naší svobodě a tvůrčím úsilí člověka.“ Tamtéž 56. Berďajev tímto naznačuje, že nestačí pouhá prázdna formální svoboda, jež se mění na svévoli. Naznačuje východisko v přijetí křesťanského obsahu svobody.

novověký model, určitý konstrukt skutečnosti. V subjekt-objektovém modelu není problematická jen sféra objektu. I subjekt ve snaze zachytit bytí se může stavět mimo bytí - řečeno existenciálně, zapomíná na své bytí.

Berďajev říká, že již samotné postulování subjektu a objektu je příčinou potlačení bytí či téměř jeho anihilací. Berďajev se tímto řadí mezi existencialisty a tvrdí, že samo myšlení (*ratio*) se nemůže zmocnit bytí.⁸⁰ U ruského myslitele se spojuje idealismus s existencialismem. Nutno ovšem podotknout, že Berďajevův idealismus nechce být založen racionálně. Jak bylo již naznačeno, za aktivního činitele (*agens*) objektivace považuje Berďajev lidské vědomí. Hodná zamyšlení je jistě úvaha, nakolik se člověk dostává do pasivní závislosti na svém vlastním vykonstruovaném světě. Berďajev upozorňuje na špatnou aktivitu, kterou považuje za zotročující. Zde je opět třeba zdůraznit, že Berďajev tenduje stále k absolutní možnosti svobody, aniž by jí nějak konkrétně naznačil. Místo toho naznačuje pouze opak, jež charakterizuje jako zotročující tlak objektivního světa. Pokud by se něco z Berďajevových tendencí myšlení dalo považovat za blízké fóbii, pak je to právě toto. „Pojetí svobody jako vzpoury proti nutnosti je v Berďajevově myšlení neustále přítomné.“⁸¹ Svoboda jako volba je chápána Berďajevem jako nutnost a determinant.⁸² Berďajevovu svobodu lze nejlépe pochopit jako možnost o sobě. „Podstatou svobody je možnost možností. Možnost jsoucího je v ontologické rovině vyjádřena možností bytí i nebytí. Proto je svoboda jako možnost kategorií meontologickou.“⁸³

Vysvobození z moci objektivace je pro Berďajeva možné cestou překonání pasivity. Cestou tvůrčího aktu. Překonání objektivace má eschatologický rozměr.⁸⁴ Je důležité říci, že Berďajev nechápe subjekt-objektový model primárně jako výsledek podmíněný vývojem dějin myšlení, ale jako výsledek pádu člověka. Berďajev chápe proces objektivace jako následek subjekt-objektového myšlení lidského vědomí, které je antropologickou konstantou padlého (hříšného) člověka. Objektivace je také výsledek vztahů mezi jednotlivými (odcizenými) subjekty (lidmi) a jako výsledek vztahů těchto subjektů k celku světa. Je-li to člověk, kdo je odpovědný za objektivaci, která vytváří iluzi našeho světa, pak je to také člověk, kdo je schopen silou svobodného ducha vytvořit (ve spolupráci s Bohem) svět nový, lepší. To je pozitivním východiskem Berďajevovy koncepce. Vítězství ovšem nemůže přijít z tohoto světa. Objektivizovaná společnost a objektivizovaná příroda se samy osvobodit nemohou. Osvobodit

80 Srov. JABUREK Martin: Koncept svobody v eschatologickém existencialismu Nikolaje Berďajeva, Olomouc: FF UP, 2008, 50.

81 Tamtéž 52.

82 Viz 1.5.1.

83 Srov. JABUREK Martin: Koncept svobody v eschatologickém existencialismu Nikolaje Berďajeva, Olomouc: FF UP, 2008, 52.

84 Překonat objektivaci lze aktivitou lidského ducha (ve spolupráci s Duchem Božím).

může pouze duch, přičemž osvobozující síla ducha je spjata s tvorbou, která může svět noumenální a fenomenální znovu spojit. Ruský myslitel to vyjadřuje jako vtrhnutí světa noumenálního do světa fenomenálního.⁸⁵

1.2.2 Svět determinace a svět svobody

Z Berďajevova gnozeologického dualismu vychází dualismus ontologický, který se stal terčem kritiky Losského.⁸⁶ Podle Berďajeva je gnozeologický subjekt pouhou konstrukcí umožňující poznání - pravou realitou je existenciální duch, který skutečnou realitu poznává. Subjekt spolu s objektem patří do sféry objektivace. Analogicky ke sféře objektivace v lidském (padlém) vědomí vzniká i jakási říše fenoménů ve světě přírody a světa. Důsledkem objektivace je tak dualismus světů. Berďajev rozlišuje, jak jsme již viděli, svět přízračný (fenomenální) a svět skutečný (noumenální). Materiální svět je světem objektů, vzniklým v důsledku procesu objektivace, světem připraveným o svou ontologickou i duchovní dignitu.⁸⁷ Pravý existenciální svět ducha (podle Berďajeva pravá realita), je svět noumenální. Ten je světem svobodným. S ním se člověk setkává ve svém nitru, v existenciální hlubině.

Zde je důležité říci, že tímto pojetím se Berďajev rozchází s křesťanským pojetím světa jako dobrého. I přes silné subjektivní pocity opuštěnosti Bohem, které ruský myslitel měl, a přes tragické osobní i celosvětové události, jež prožil, nelze tento jeho dualismus považovat za křesťanský. Takový světonázor má vliv na určující motivy myslitelova myšlení, na jeho vztah k dějinnosti a eschatologii.⁸⁸ Jeho filosofie se tak stává primárně filosofií překonání zla objektivace. Východisko hledá v osobitém pojetí teodiceje⁸⁹ a v meontologické koncepci svobody.⁹⁰ Z ní pak vychází chápání svobody tvůrčího aktu jako aktu teurgického.⁹¹

Berďajev si je zvláštnosti svého poznávání reality vědom. Realita není pro něj totožná s objektivností. Původní realita (rozuměj před prvotním hříchem) je subjektivní a personalistická.⁹²

85 Srov. JABUREK Martin: Koncept svobody v eschatologickém existencialismu Nikolaje Berďajeva, Olomouc: FF UP, 2008, 57-58.

86 Srov. LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 379-380.

87 Svět lidí, rostlin a zvířat není samozřejmě pro Berďajeva neskutečným ve smyslu chiméry. Je však světem, jenž se nenachází v náležitém duchovním a morálním stavu. Je světem otroctví, ztráty svobody, nepřátelství, odcizenosti a podřízený řádu nutnosti.

88 Pesimismem je určen i myslitelův vztah k dějinám a dějinnosti jako takové. Viz také 1.10.

89 Viz 1.3.1.

90 Viz 1.3.2.

91 Viz 1.6.

92 Srov. LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 364.

Berďajev rozlišuje tzv. *prvotní vědomí*, jež je pohrouženo v subjekt v prvotní realitě; v něm je dána totožnost subjektu a objektu. Rozumí tím pravděpodobně stav před prvotním hříchem. Tzv. *druhotné vědomí* je charakteristické rozpadem na subjekt a objekt. Toto druhotné vědomí je odcizené právě vytvářením objektivace. Objektivace je tedy poznávací činností tzv. druhotného vědomí.

Člověk jako mikrokosmos je díky své analogii s makrokosmem schopen intuitivně a bezprostředně poznávat i mimo racionální abstrakci - to je ideálem berďajevovského poznávání. Překonat rozdělení na subjekt a objekt. „Pravdu nezískáváme jen intelektem, ale i vůlí a celou plností ducha.“⁹³

1.2.3 Primát svobody nad bytím

Berďajev se vymezuje rovněž vůči kategorii bytí, která je filosofickým dědictvím starého Řecka a táhne se dějinami myšlení až do současnosti. Kategorie bytí je podle něj produktem objektivace. Prvotní, reálný život, který s kategorií bytí srovnává, je tvůrčí akt, svoboda. Nositelem prvotního života je osoba, subjekt a duch.⁹⁴ Berďajev postuluje primát svobody nad bytím.⁹⁵

O pravdivosti ontologie, a platónské ontologie zvláště, zapochyboval Berďajev už v mládí. V knize *Smysl tvorby. Pokus o ospravedlnění člověka*, kterou napsal v jediném tvůrčím náporu a která může být považována za epifanii člověka, se pokouší obhájit primát svobody nad bytím. Ontologismus chápe jako mylnou filosofii. Za pravdivou pokládá filosofii existenciální.

Problém bytí je pro Berďajeva především otázkou, na jaké úrovni je bytí už myšlenkovou konstrukcí, tzn. objektivací, prováděnou subjektem, něčím druhotným a nikoli prvotním. Bytí je pak pouze pojmem, tzn. čímsi, co prošlo lidskou myslí a je poznamenáno abstrakcí. Proto také může zotročit člověka jako každá objektivace.

Filosofie, jež se zakládá na pojmu bytí, patří do říše přírody, do říše obecného, míní Berďajev. Bytí je zrozené racionalizací a tudíž druhotné (v Berďajevově chápání patřící do říše determinace). Berďajev vidí v ontologii pokušení bytím, jež člověka zotročuje. Člověk se stává otrokem bytí, jež ho determinuje, není vůči němu svobodný, neboť jeho svoboda je orientována bytím. Personalismus musí uznat primát svobody nad bytím. Filosofie bytí je filosofií neosobnosti, je objektivizovaným intelektualistickým systémem a proto deterministickým. Bytí se tak, míní Berďajev, stává ideální nutností, nejsou v něm možné proluky, je jednolité, je absolutní jednotou. Vůči tomu se Berďajev vymezuje. *Svobodu a osobu nelze odvodit z bytí, říká. Svoboda je zakořeněna v bezednosti, v nebytí*, máme-li užít ontologické terminologie. Svoboda není založena v ničem ji omezujícím; není určována ani způsobena bytím. Podle Berďajeva neexistuje jednolité a nepřetržitě bytí. Existence proluk, trhlin, propastí, paradoxů, transcesů, ukazuje na existenci meontické svobody. Primát svobody nad bytím je též primátem ducha nad bytím. Bytí je

93 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Filosofie svobody* 1. díl, Olomouc: Votobia, 2000, 108-110.

94 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 365-366.

95 Srov. tamtéž 122.

statické, míní Berd'ajev; duch je dynamický. Duch není bytím, nelze ho pojímat intelektuálně jako objekt, duch je subjektem a subjektivitou, svobodou a tvůrčím činem. Proti intelektualistickému pochopení bytí stojí dynamika, aktivita, tvorba. Neosobní obecný rozum poznává neosobní obecné bytí, objekt odcizený lidské existenci - to je, tvrdí Berd'ajev, intelektualistická filosofie, která je filosofií antipersonalistickou.⁹⁶ V otázce, zda má primát bytí nebo svoboda, se střetávají dva názory, míní Berd'ajev:

1. existuje neměnný, věčný, rozumný řád bytí, který se projevuje také v řádu společenském, který není vytvářen lidmi, ale jemuž se lidé musí podřizovat.
2. základy žití světa a společnosti nejsou po prvotním hříchu stabilní, nejsou působeny zvnějšku, ale mění se lidskou aktivitou a tvorbou.

První názor člověka zotročuje, druhý jej osvobozuje, domnívá se myslitel. Ontologismus představuje neosobní poznání, neosobní pravdu. Není předzjednaná harmonie bytí, není jednota celku jako pravdy, dobra, spravedlnosti. Tento pohled vychází z řeckého nazírání, jež bylo nazíráním estetickým. Berd'ajev míní, že ve světě se střetávají protikladné síly, a proto nevzniká pouze řád, ale i neřád, nejen harmonie, ale též disharmonie.⁹⁷ Řád světa, jeho jednota, světová harmonie souvisí se zákony logiky, zákony přírody, zákony státu, s mocí obecného, s mocí nutnosti - to je dle Berd'ajeva plod objektivace, způsobený padlostí, hříchem. Ve světě duchovnosti je vše svobodné, individuální, není tam obecné ani nutné. Svět, představuje si Berd'ajev, je od sebe sama odcizený duch. Bytí je odcizením a objektivací, proměnou svobody v nutnost, individuálního v obecné, osobního v neosobní, triumfem rozumu, jenž ztratil spojení s lidskou existencí. Osvobození je návratem ducha k sobě, tzn. ke svobodě.⁹⁸

Reálný svět, který se skládá jak ze světa přírody tak světa ducha - tyto dva světy nelze rozdělit - Berd'ajev dělí na dva.⁹⁹ Důvodem je *potřeba vymanit se z „moci“ řádu, který pociťuje jako ohrožující svobodu*. Svobodu nelze chápat jako absolutně nedeterminovanou a vznášející se v prázdnu. V další kapitole představíme Berd'ajevovu meontologickou koncepci svobody, ve které se myslitel snaží absolutnost svobody obhájit.

96 Srov. BERD'AJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997, 62-63.

97 V tomto ohledu učinil největší vhléd Jakob Böhme, píše Berd'ajev. Böhmová koncepce o *Ungrund* je pokusem, jak možnost disharmonie, zla a svobody vysvětlit.

98 Srov. tamtéž 63.

99 Poslechněme si, co k tomu myslitel napsal v knize, jež vyšla až po jeho smrti: „Dualismus obou říší je naprosto nezbytnou zárukou lidské svobody. V žádném případě to však není dualismus konečný, je to pouze dualismus, s nímž se člověk setkává na své duchovní a náboženské cestě. Konečný monismus přinese až království Boží, přijde teprve na konci věků.“ BERD'AJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 36.

1.3 Meontologie svobody

1.3.1 Problém teodiceje a tragédie v Bohu

„Ve svobodě je skryto tajemství světa. Bůh zatoužil po svobodě, a odtud vzešla tragédie světa. Svoboda na začátku a svoboda na konci.“¹⁰⁰ S tajemstvím svobody, které od nepaměti trápí jedince i celé lidské pokolení je těsně spjata věčná otázka po původu dobra a zla. Pro Berďajeva se pochopení tajemství svobody a původu dobra a zla stalo náplní celoživotní myslitelské a spisovatelské tvorby. V knize *O osudu člověka* se ve druhé kapitole zabývá otázkou po původu dobra a zla a říká, že této otázce předchází základní otázka po svobodě Boha a svobodě člověka.¹⁰¹ Berďajevovo učení o svobodě jako takové vychází z toho, jak chápe vztah mezi světem a Bohem, člověkem a Bohem.¹⁰² Co je Berďajevovým východiskem? Jako každý člověk na tomto světě se ptá po původu zla a utrpení ve světě a v člověku. Dostává se k problému teodiceje a ptá se, zda může tradiční teodicea objasnit původ zla. Ano, zlo pochází ze svobody. Bůh dal svým tvorům svobodu.

Podle tradiční teodiceje je svoboda stvořena Bohem a zůstává pro něj ve svých hlubinách průhlednou a předvídatelnou. Bůh tak musí díky své vševědouce, kterou mu katafatická teologie¹⁰³ připisuje, znát osudné následky svobody - svobody, kterou propůjčil člověku a svobodným bytostem. Zná její následky, až po věčné zavržení a záhubu hříšníků. A přesto se rozhodl stvořit svět. Toto učení tvoří dle Berďajeva hluboký morální pramen ateismu. Bůh, který propůjčil člověku svobodu a očekává od člověka odpověď na své volání, očekává vlastně odpověď sám od sebe. Neboť už předem tuto odpověď zná a v konečném důsledku hraje tak hru sám se sebou.

Berďajev říká, že je zcela nemožné racionalizovat tuto problematiku a vyjádřit ji pojmy katafatické teologie. Katafatická teologie se však odvolává na tajemství a zachraňuje se v apofatické teologii. Samotná racionalizace tajemství však došla příliš daleko. Nevyhnutelně se nabízí závěr, že Bůh ve věčnosti předurčil jedny k blaženosti a druhé k zavržení. Tento závěr

100 BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 67.

101 BERĎAJEV Nikolaj: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 39.

102 LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 363.

103 Katafatická teologie používá dle Berďajeva kategorie padlého světa, které jsou výsledkem objektivace. Tyto kategorie nedokážou zachytit božské skutečnosti. Spíše je přizpůsobují lidskému vědomí, jež myslí ve strukturách zkreslených lidskou hříšností. Berďajev katafatickou teologií označuje veškeré teologické přemýšlení, jež se dle jeho názoru snaží božská tajemství racionalizovat, a tak je zkresluje. Opakem katafatické teologie je teologie apofatická. Apofatickou teologií nazývá teologickou myšlenkovou činnost, jež božská tajemství neracionalizuje a nevyjadřuje kategoriemi padlého světa. Apofatická teologie vyzdvihuje význam tajemství a nemožnosti vyjádřit je racionálními kategoriemi.

vyvodil také Kalvín, podle kterého Bůh stvořil lidi nerovné; jedny ke spáse, druhé k odsouzení. Pochmurné Kalvínovo učení má velkou zásluhu. Vede tyto myšlenkové pochody *ad absurdum*. Kalvín se odvážil vyslovit to, co nevyhnutelně vyplývá z tradičního učení o stvoření. Katafatická teologie jde příliš daleko v racionalizaci tajemství.

Při uvažování o tomto tématu vylučuje Berd'ajev panteismus, který popírá svobodu člověka. Svobodu popírá i manicheismus a gnostický dualismus, neboť vidí původ zla ve zlém Bohu či zlé materii. Člověk je také nesvobodný, pokud je jen částí Boha či jakýmsi Božím zjevením nebo Boží emanací.

Jako podklad pro další úvahy o původu dobra a zla si bere Berd'ajev biblické vyprávění. *Ráj byl místem mimo dobro a zlo, říká. Místem nerozdělení a nerozlišování dobra a zla. Dobro a zlo jsou korelativní. Předcházel jim stav „bytí mimo dobro a zlo“ na počátku.*¹⁰⁴

Berd'ajev ukazuje dva možné pohledy jak rozumět skutečnosti rozpoznání dobra a zla:

- poznání dobra a zla je porušením integrity, odpadnutím od Boha a vyhnáním z ráje. Hřích spočívá v pokušení poznat dobro a zlo.

- poznání dobra a zla má také pozitivní hodnotu. Odhalení smyslu. Člověk se vrací do „tmy nebytí“. Berd'ajev mluví o *odhalení principu bytí a nebytí*. Člověk odhaluje propastnost svobody. Myslitel říká, že naše kategorie a slova nejsou s to definovat, co leží v *oblasti nerozlišování a stavu mimo dobro a zlo*. Je dobré, že nastalo rozlišování dobra a zla? Dává paradoxní odpověď. Je špatné, že vzniklo rozdělení na dobro a zlo, je dobré ale toto rozlišení činit a rozpoznávat dobro od zla.¹⁰⁵ Poznání dobra a zla se zrodilo ze svobody.

Zamýšlí se Berd'ajev nad původcem zla? V návaznosti na tradiční pojetí teodiceje si dovoluje spekulaci: jestliže se stal Satan nástrojem Boží prozřetelnosti a napomáhá k uskutečnění Božích záměrů, pak zlo jako takové vůbec neexistuje, tvrdí ruský myslitel. Považuje to za veskrze optimistický světonázor. Jako pravoslavný křesťan považuje tradiční pojetí teodiceje za pravověrné. Avšak vyvozuje závěr, že pokud jsou dobro i zlo v Boží ruce a na něm závislé, je zlo nutné k dobrým účelům. Problém zla dostává paradoxní charakter, který prý racionalistická teologie nechce uznat. Buď tedy leží zlo v Boží ruce a je na něm závislé a jím nepřímou určováno a v konečném důsledku nutné pro účely dobra. Nebo je na Bohu nezávislé a Bůh je vůči němu bezmocný, z čehož plyne dualistické pojetí, a dobro tak není rozhodující ontologickou kvalitou. Berd'ajev je přesvědčen, že tradiční teodicea není s to problém řešit.

Jaké řešení nabízí Berd'ajev? Říká, že paradoxnost spočívá ve struktuře myšlení. Ta je zasažena prvotním hříchem a rozlišuje v kategoriích dobra a zla. Tyto kategorie, jak bylo řečeno

104 BERDIAJEV Nikolai: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 55.

105 Srov. tamtéž 57-58.

výše, jsou dle Berďajeva výsledkem odpadnutí od Boha. Božské bytí, dle Berďajeva, leží „mimo dobro a zlo“ (podle našeho chápání).¹⁰⁶

O prvotních hříchu mluví Berďajev jako o mýtu. Ukazuje jeho světlejší stránku, která spočívá v odhalení vznešenosti člověka. Vznešenost odvozuje ze svobody, která mu byla dána od počátku. Člověk padl z výšky a do výšky se pozvedá. Mýtus o prvotním hříchu, říká Berďajev, mluví o vznešenosti člověka.¹⁰⁷ Samotný výklad o prvotním hříchu má dle Berďajeva sociomorfický charakter a je chápán jako nepodřízení se vyšší síle. Berďajev upřednostňuje chápání prvotního hříchu jako ztráty či zkoušky svobody.¹⁰⁸ Prvotní hřích je fundamentální etický problém a bez jeho řešení není možné definování etiky jako takové, neboť oblast etiky samotné je následkem prvotního hříchu.¹⁰⁹

Berďajev postuluje ztrátu integrity lidského vědomí, která souvisí s prvotním hříchem. Člověk v ráji neznal rozlišení na subjekt a objekt, žádné rozdvojení,¹¹⁰ žádnou reflexi, žádné tíživé vědomí, ve kterém se odráží konflikt vědomí a nevědomí. Prvotní hřích zapříčinil, že se pod člověkem rozevřela propast, že se v jeho vědomí zahnízdilo rozdvojení - temný kout. Člověk se před ním chrání a zároveň tak staví zeď propasti nad sebou, kterou je Bůh. Ztrácí bezprostřední (intuitivní) zření. Člověk po pádu jde k dobru skrze poznání zla, jakoby oklikou, skrze propast, skrze zkušenost zla. Jsou to tragické důsledky svobody.

Téma tragédie je pro Berďajeva velmi významné. V předkřesťanské éře vidí tragično jako boj s osudem. Boha či bohy si lidé představují jako více či méně závislé na vyšším kosmickém cyklu. Jedná se o tragédii osudu. Ruský myslitel říká, že tradiční křesťanské pojetí tragiku vylučuje. Křesťanství jako náboženství kříže by však mělo tragédii vidět. Tragédie kříže zjevuje tragédii svobody. Dle Berďajeva Bůh nemohl zničit či vyloučit potenci zla ve svobodě, aby zároveň s ní nezničil svobodu samou. Svoboda je spojená s tragédií. Bůh na sebe bere tragédii světa.¹¹¹ Tragédie svobody je překonána tragédií kříže. Berďajev postuluje tragédii v samotném Bohu. Je to tragédie o zachování svobody.¹¹² Tato koncepce má ospravedlnit Boha nezodpovědného za zlo, které nemohl ve své prozřetelnosti chtít.

Důležitou otázkou, kterou pokládali se vši ostrostí křesťanští myslitelé, byla otázka po problematice vztahu mezi Bohem a svobodou, mezi Bohem a dobrem, mezi svobodou a

106 Srov. tamtéž 59-61.

107 Srov. tamtéž 62.

108 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 216.

109 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 55.

110 Objektivaci chápe Berďajev jako následek rozdvojení vědomí po prvním hříchu.

111 Srov. tamtéž 48-49.

112 „Svoboda je tragickým osudem člověka a světa, osudem samotného Boha a sama leží v nejvlastnějším středu bytí jako jeho prvotní tajemství.“ BERĎAJEV Nikolaj: Dostojevského pojetí světa, Praha: OIKOYMENH, 2000, 57.

hodnotami. Berd'ajev se ptá:

- je Bůh vázán dobrem a je mu podřízen?
- je vůči dobru svobodný, indiferentní?
- chce Bůh dobro nebo je dobro to, co chce Bůh?

Říká, že tato problematika šla až tak daleko, že Bůh byl považován za svévolného despotu, právě v oblasti definování dobra a zla.¹¹³ Otázka je dle Berd'ajeva špatně položena. Bůh není ani vázán dobrem ani není dobro¹¹⁴ to, co chce Bůh - obojí je chybné. Člověk *nemůže hovořit o Bohu z pozice situace po prvotním hříchu*, z pozice našeho rozlišování dobra a zla.

Teodicea je ospravedlnění Boha z pozice následující po vzniku rozlišování dobra a zla. Bůh je dle Berd'ajeva *nad-dobro*. V Bohu nemůže být obsaženo žádné zlo (tedy kategorie zla vzniklá po prvotním hříchu). Jestliže bychom položili otázku, zda má Bůh svobodu chtít zlo, tak používáme na Boha kategorie našeho padlého světa. Tyto skutečnosti mohou být pochopeny jen apofatickým myšlením. Teodicea je dle Berd'ajeva ospravedlňování Boha před soudem lidských pojmů, které nemohou Boha postihnout. Je uvažováním o Bohu jen a pouze na základě toho, co nám on sám o sobě zjevil.¹¹⁵

Ke konci života píše ve své autobiografii, že v centru jeho religiózního zájmu stál vždy problém teodiceje. Říká, že vážným argumentem ateismu je právě obtížnost smíření se s existencí všemohoucího a všedobrého Boha tváří v tvář existenci zla a utrpení. Vždy se obracel proti racionalizaci tajemství a za taková považoval všechna teologická učení. Problém teodiceje byl pro něj vždy především problémem svobody. Přiznává, že došel nevyhnutelně k připuštění existence nestvořené svobody, což prý znamená uznání tajemství nedovolující racionalizaci.¹¹⁶ „Problém teodiceje není řešitelný objektivujícím myšlením v objektivovaném řádu světa, je řešitelný pouze v existenciální rovině, kde se Bůh projevuje jako svoboda, láska a oběť, kde trpí spolu s člověkem¹¹⁷ a bojuje s ním proti nepravdě světa, vede nesmiřitelný zápas s utrpením.“¹¹⁸

113 Viz 2.4.

114 Pokud mluví Berd'ajev v této souvislosti o dobru, chápe ho jako kategorii vzniklou po prvotním hříchu.

115 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Dostojevského pojetí světa, Praha: OIKOYMENH, 2000, 65. Chce tím myslitel říci, že Bůh nezjevil člověku o sobě vše podstatné a důležité?

116 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 214.

117 Filosofování o trpícím a závislém Bohu vzniká, když sestrojíme takový pojem Boha, který odpovídá našemu prožívání. Jde o antropomorfizaci a degradaci Boží. Na opačné misce vah dochází k nepřiměřenému povýšení člověka a v konečném důsledku k absurdním náboženským výpovědím. Srov. FUCHS Jiří: Problém osobnosti, Praha: Krystal OP s.r.o., 2002, 217,219.

118 BERĎAJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997, 73.

1.3.2 Nestvořená svoboda a *Ungrund*

Jak jsem viděli, Berďajev tradiční teodiceu považuje za nedostatečnou k vysvětlení tajemství svobody. Svoboda není dle jeho pojetí determinována ani Bohem ani čímkoli jiným. Mluví o tom, že Bůh svobodu nestvořil. Ta je totiž zakořeněna v nicotě, v *Ungrund*¹¹⁹, je prvotní a bez počátku. Svoboda pochází z nicoty, ze které Bůh stvořil svět. Rozdíl mezi Bohem a nestvořenou svobodou je sekundární - v tajemství, v božské nicotě je rozdíl zrušen, neboť z *Ungrund* povstává Bůh i svoboda. Tato koncepce má zbavit Boha zodpovědnosti za zneužití svobody. Podle tohoto pojetí je člověk dítětem Božím a zároveň dítětem svobody, *meónu*, nicoty.¹²⁰ Nestvořená a zároveň meontická svoboda je dle Berďajeva pramenem prvotního odpadnutí od Boha a následně i zla a utrpení. Skrze tuto svobodu se smísilo bytí s nebytím, povstala tragédie světa i tragédie Boha.¹²¹ Berďajev dospěl k pojmu nestvořené a meontické svobody na základě pojmu *Ungrund* Jakoba Böhma.¹²² Používá böhmovský pojem *Ungrund* poněkud odlišně, ale v zásadě stejně.

Na Böhmovy myšlenky navazuje ve většině svých knih.¹²³ Poprvé v knize *Filosofie*

119 Učení Jakoba Böhma o symbolu *Ungrund* souvisí neoddtělitelně s problematikou svobody. Böhme byl především mužem víry, který se snažil pochopit nejtěžší otázky lidstva. Nebyl čistým filosofem, spíše luteránským mystikem. Svým učením se snažil rozkrýt iracionální tvář Boha. Již ve svém prvním spise *Aurora* se Böhme přibližuje myšlenkě bezednosti, jakéhosi kořene Boha. Myšlenka hlubiny a bezednosti Boha není však v dějinách myšlení vůbec nová. Pojem *Ungrund* se zrodil teprve po dlouhé době Böhmovy vnitřního boje a myšlenkového úsilí. Je základem samotného Boha i veškerenstva; je tu vše, nerozlišené, přítomno v potencialitě. *Ungrund* je věčné nic, říká Böhme jinde, není to ovšem nějaké abstraktní a se sebou samým spokojené nic, ale je nadané láskou - je to láska. Za základní rys *Ungrund* určil však Böhme svobodu, chápanou tradičně jako neurčenost z vnějšku. Tato svoboda *Ungrund* je zároveň iracionální. Ukazuje na to, že s racionálním výkladem skutečnosti není úplně vše v pořádku. Důležité je pochopit, že *Ungrund* je nerealizovaná svoboda, neboť pravá svoboda se realizuje právě vůči jinému. Hlavním přínosem Böhmovy myšlení je, že v základě racionálního výkladu tajemství skutečnosti stojí iracionální tajemství, které veškerou skutečnost přesahuje. Srov. ŽEMLA Martin: Jakub Böhme: *Ungrund* a svoboda, <http://www.fysis.cz/ff/studprac/postup/boehmamz.htm> (1.12.2009).

120 Pojem *meón* pochází z řeckého *to mé ón* a znamená něco nejsoucího, neexistujícího. Můžeme si pomoci tradiční představou stvoření, kdy Bůh tvoří svět z ničeho (*ex nihilo*), to jest, vytváří něco zcela nového, co tu předtím nebylo a ani žádným způsobem neexistovalo, a nepotřebuje k tomu žádnou materii či jinou zprostředkující veličinu. Meontologický charakter svobody spočívá v tom, že vyrůstá z *Ungrund*. Berďajev ideálně uvažuje svobodu jako veličinu ničím nedeterminovanou. „*Meón* je tajemstvím prapočáteční, před stvořením světa jsoucí svobody v člověku.“ viz BERDIAJEV Nikolaj: *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 173.

121 Srov. tamtéž 42.

122 Jakob Böhme stojí dle Berďajeva vysoko nad ostatními mysliteli, kteří se zabývali problémem zla a utrpení. Srov. tamtéž 64. Berďajev říká, že jeho prvotní výklad je ten, že *Ungrund* sám je primordiální svobodou - u Böhma se nachází „uvnitř“ Boha, u Berďajeva „vně“ Boha. Srov. BERDIAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 214.

123 Berďajev není prvním, kdo se snažil Böhma aktualizovat. Je závislý na předchozích recepcích a interpretacích. Za novodobé objevitele díla německého teosofa bývají považováni Baader, Schelling a do jisté míry i Hegel. Ti se snažili interpretovat teosofovo dílo filosoficky. Počátek vlivu Böhmovy myšlení lze datovat kolem roku 1689. V tomto roce přicestoval do Moskvy německý kazatel Quirinus Kuhlmann, jenž zde chtěl Böhmovy myšlenky propagovat; byl však po několika měsících uvězněn a po bezprecedentním procesu spolu se svým společníkem upálen. Začaly ovšem vznikat první překlady Böhmových děl. Byly to především modlitby, avšak většina těchto rukopisných překladů je dnes ztracena. Ve své době byly přesto populární a Böhme byl uctíván místy téměř jako světec a jeho dílo bylo považováno za dovršení díla církevních otců. Právě tyto překlady mohly ovlivnit

svobody z roku 1911,¹²⁴ kde poukazuje na nedostatek odvahy psát a žít stylem, kterým psali někdejší myslitelé a mystikové, mezi nimiž dává čestné místo i Böhmovi. Dále pak ve *Smyslu tvorby* z roku 1916, ve *Filosofii svobodného ducha*, kterou napsal v letech 1927-1928, ve zdařilém díle *O osudu člověka* z roku 1931, v knize *Duch a skutečnost* napsanou roku 1937 a v díle *Pokus o eschatologickou metafyziku*, napsaném na sklonku života v roce 1947. V roce 1930 otiskl Berd'ajev v časopise *Put'* dvoudílnou studii, ve které se pokusil systematicky dílo Böhmoovo vyložit. Zde je nutno poznamenat, že ačkoli se Berd'ajev ve svých knihách zmiňuje o historických souvislostech svého myšlení, je Böhme s největší pravděpodobností jedním z mála středověkých či raně novověkých myslitelů, jehož dílo Berd'ajev znal z vlastní četby. Bohužel povrchní znalost scholastiky či textů rané renesance ho vedla často k paušalizujícím a povrchním soudům.¹²⁵ Böhma považuje Berd'ajev za největšího z křesťanských gnostiků, přičemž gnózi rozumí poznání založené na zjevení popřípadě myšlení pracující nikoli s pojmy, ale se symboly a mýtem. Je to poznání vycházející z duchovního zření, ne z diskurzivní racionality. I samotné Berd'ajevovo dílo a jeho myšlení lze považovat za gnostické. Podstatou gnóze u Berd'ajeva je pojetí poznání jako tvorby a tvorby jako spásy.¹²⁶

Böhme byl renesančním člověkem, který hluboce pociťoval jednotu všeho (Boha a přírody). Byl přesvědčen, že nepoznává díky svým přirozeným silám, ale s pomocí Ducha svatého. Nepsal na rozdíl od ostatních mystiků o tom, co se děje s jeho duší, ale o tom, co se děje s Bohem, se světem, s člověkem.¹²⁷ Právě v tomto spatřuje Berd'ajev rozdíl mezi mystikou a teosofií. Nejdůležitější pak pro Berd'ajeva bylo, že styčný bod svého a Böhmoova myšlení nalézal ve skutečnosti poznávání Boha a světa prostřednictvím člověka, prostřednictvím sebepoznání. Člověk je mikrokosmos a zároveň mikroteos. Podle Berd'ajeva je Böhme také realista. Neztrácí kontakt s živým bytím, neuzavírá se do světa abstrakcí. Böhmoovo myšlení je zároveň symbolické.

ukrajinského myslitele Hrihorije Skorovodu. Další vlna zájmu o Böhmoovo myšlení nastává v Rusku v období rozkvětu tajných mystických a zednářských lóží ve druhé polovině 18. století. Z tohoto období pochází i nejstarší edice ruských překladů modliteb vyňatých z Böhmoova díla a vytištěných v tajné tiskárně Nikolaje I. Novikova. V Novikovově okruhu působil také Skorovodův současník Semjon Gamalija, který byl ve své době duchovní autoritou a také prvním systematickým překladatelem Böhmoových textů do ruštiny. I tyto překlady však zůstaly pouze v rukopisech. To však nebránilo jejich značnému rozšíření. Dalším významným propagátorem se stal rosenkrucián Ivan J. Švarc, který přednášel o Böhmoových myšlenkách v zednářských lóžích i na veřejnosti a snad také na půdě moskevské univerzity. Vedle Gamalija překládal Böhma ještě Alexandr F. Labzin, který svůj obsáhlý výbor z Böhmoova díla vydal v roce 1815. Další překlady vycházely po celé 19. století v nejrůznějších duchovních sbornících. Beze zmínky by nemělo zůstat ani to, že Böhmoovy myšlenky ovlivnily nepřímo přes Baadera a Schellinga sofiologii Solovjova a Bulgakova. Srov. JABUREK Martin: Koncept svobody v eschatologickém existencialismu Nikolaje Berd'ajeva, Olomouc: FF UP, 2008, 67-69.

124 Srov. BERD'AJEV Nikolaj: *Filosofie svobody* 1. díl, Olomouc: Votobia, 2000, 10.

125 Srov. JABUREK Martin: *Koncept svobody v eschatologickém existencialismu Nikolaje Berd'ajeva*, Olomouc: FF UP, 2008, 69.

126 Srov. tamtéž 70.

127 Srov. ŽEMLA Martin: *Jakub Böhme: Ungrund a svoboda*, <http://www.fysis.cz/ff/studprac/postup/boehmamz.htm> (1.12.2009).

Viditelný svět je u Böhma vnímán jako symbol neviditelného. Touha po poznání je u Böhma (stejně jako u většiny lidí) motivována životní zkušeností, je tázáním po smyslu utrpení a trýzně života. Podle Berďajeva je Böhmová duše dětsky čistá, dobrá a soucitná. Jeho zkušenost se světem naopak surová a krutá. Pro Böhma je také charakteristické uvažování v protikladech, stejně jako důraz na svobodu, což považuje Berďajev za znak toho, že Böhme je ve své době člověkem směřujícím k nové epoše. Böhme nevnímá svět a Boha staticky, jako hierarchický řád. Učinil při pokusu o řešení otázky po původu zla objev, který bude později hrát obrovskou roli v německém idealismu: vše může být pochopeno pouze pomocí jiného, pomocí svého protikladu.¹²⁸

Böhme více než předcházející i současní myslitelé přemýšlel o původu zla a teodiceji. Nejkritičtější v jeho myšlenkovém odkazu zůstane právě jeho procesuální a dynamické pojetí Boha, jež může vést k úvahám o jakési křesťanské teogonii.¹²⁹ Böhme se v otázkách po původu a charakteru zla dostává k úvahám o jakési temné a tajemné hlubině, k propasti (*Ungrund*), jež spočívá jako základní princip v samotných kořenech božství. Böhme tím nepřímou připouští přítomnost temného principu v samotném Bohu a uznává jakýsi pozitivní smysl existence zla. Důležité je říci, že jeho úvahy nejsou etického, ale metafyzického charakteru. *Ungrund* je symbolický pojem. Má voluntaristický charakter a metaforicky o něm Böhme hovoří na jednom místě svých spisů jako o bezpodstatném oku věčnosti. *Ungrund* je meontické *nihil* a zároveň vůlí, hladem po „něčem“. „Nic není mimo něj, co by jej určovalo a omezovalo. Proto platí: první je věčná svoboda, jež má vůli a je sama vůlí.“¹³⁰ *Ungrund* je třeba především chápat jako svobodu, která ovšem, a to je nejméně pochopitelné, nemá a nemůže mít žádnou podstatu - je meontická, zakotvená v nebytí. Je potencionální temnotou nepochopitelně obsaženou v hlubinách samotného božství. Upozorníme však, že Böhme si představuje *Ungrund* uvnitř božství, jako jeho součást, Berďajev však jako božství předcházející, jako prvotní dimenzi Boha i veškerenstva. *Ungrund* chápe spíše jako symbol, než pojem - poznamenejme však kriticky, že ho přesto jako pojem používá, když rozpracovává svou meontologickou koncepci svobody.

Důvodem, proč se Berďajev cítil Böhmovou koncepcí osloven, je to, že nedokázal přijmout tradiční teodiceu, která je prý produktem ontologie hříchu a mění se v jistý druh hry Boha se sebou samým. Berďajevův Bůh na tom však není lépe, neboť je vtažen do následků pocházejících z meontické svobody a stává se spolutrpícím s člověkem. Není vševědoucí, protože nemohl předvídat důsledky pramenící z meontické svobody, která se vymyká díky své povaze jeho moci. Ruský myslitel vnáší příliš mnoho lidské tragedie do samotného Boha.

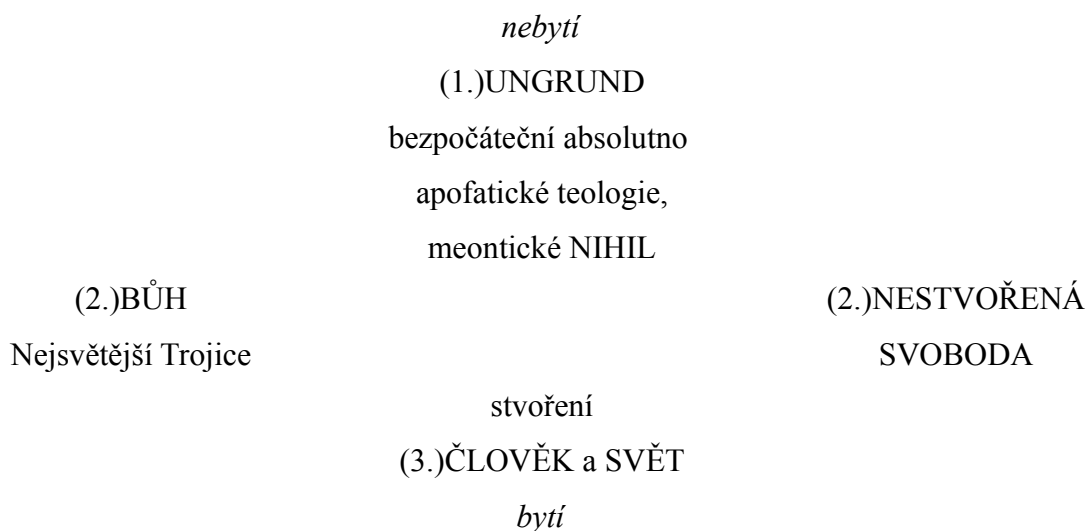
128 Srov. JABUREK Martin: Koncept svobody v eschatologickém existencialismu Nikolaje Berďajeva, Olomouc: FF UP, 2008, 71-72.

129 Viz pozn. 355.

130 Srov. ŽEMLA Martin: Jakub Böhme: *Ungrund* a svoboda, <http://www.fysis.cz/ff/studprac/postup/boehmamz.htm> (1.12.2009).

Kromě pojmu *Ungrund* přejímá ruský myslitel od Böhma i ideu o *apokatastasis*. Není bez zajímavosti, že za své nejoblíbenější církevní učitele považuje právě Órigena a Řehoře Nysského, jimž byla tato idea rovněž velmi blízká. Učení o *apokatastasis* bylo (poprvé) odsouzeno synodem v Konstantinopoli v roce 543.¹³¹

Schématicky lze znázornit Berd'ajevovu meontologickou genezi následovně:



Bůh povstává z *Ungrund*. Rovněž nestvořená svoboda. Bůh tvoří člověka a svět z meontického *nihil* a očekává od něj odpověď na své volání, na svou výzvu. Odpověď má přijít od člověka a zároveň z hlubin nestvořené svobody. Na počátku byla nestvořená svoboda souhlasem k aktu stvoření, pak se stala povstáním a nepřátelstvím proti Bohu. Návratem do původního nebytí. Každé povstání vůči Bohu je návrat k nebytí, které na sebe bere podobu falešného, fantasmagorického bytí. Je vítězstvím *nihil* nad božským světlem. *Nihil*, které samo o sobě není zlem, se mění ve zlo.¹³²

Geneze světa má dle Berd'ajeva dva akty:

1. V aktu stvoření se zjevuje Bůh jako Stvořitel. Nemůže zabránit možnosti zla, neboť je založena v nestvořené svobodě. Mýtus stvoření prý informuje o bezmoci Stvořitele zabránit zlu, které

¹³¹ DENZINGER Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg in Breisgau: Herder, 1991, 401, 801, 1002. Apokatastaze - všeobecné smíření - byla jako nepřipustné učení dále nepřímou odsouzena 4. Lateránským koncilem v roce 1215 a konstitucí *Benedictus Deus* v roce 1336. Odsouzení tohoto učení je chápáno jako pozitivní poukaz na schopnost rozhodování a svobodu člověka. Člověk může ve své svobodě odmítnout i spásu. Toho si byl i přes svůj apokatastatický postoj vědom jistě i Berd'ajev. Vždyť spolu s Dostojevským objevuje, že zlo existuje právě proto, že existuje Bůh, který na lidskou svobodu nepůsobí násilně. Bohupodobnost člověka je založena podstatně na svobodě.

¹³² BERDIAJEV Nikolai: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 43.

vychází od meontické svobody jím nestvořené.

2. Poté, co z *Ungrund* povstává zlo a utrpení, se Bůh v aktu přiklonění ke světu a člověku zjevuje jako Spasitel a Zachránce v podobě trpícího Boha, který na sebe bere hříchy světa. Bůh Syn sestupuje do *Ungrund*, do hlubiny svobody, ze které se rodí zlo, ale i dobro. Sestupuje do hlubiny svobody, která se proměnila ve zlo, a zjevuje se ne v síle, nýbrž v aktu obětování. Božský čin oběti (skrže Syna), přináší vítězství nad zlou meontickou svobodou, aniž by jí znásilnil, aniž by stvoření o svobodu oloupil. To se děje díky přeměně stvoření (*Verklärung*).¹³³

Pouze toto pojetí božského mystéria, říká Berďajev, je s to zachránit před ateismem. Není to prý panteismus; ten obsahuje jen část pravdy, která patří ovšem k apofatické teologii. Lež panteismu spočívá v tom, že racionalizuje tajemství a zkouší pravdu apofatické teologie přeložit do řeči katafatické teologie. Mystika má vlastní řeč, kterou nelze bezprostředně přeložit do řeči teologie. Právě tak i panteismus je špatným překladem. Proto se mystice často neprávem předhazuje panteismus.

Myslitel říká, že „nestvořená svoboda objasňuje nejen vznik zla, nesrozumitelného pro tradiční filosofická učení, ale i vznik tvořivě nového, dříve neexistujícího. Nestvořená svoboda je omezený či mezní pojem; výstižněji - není to pojem, nýbrž symbol, protože o nestvořené svobodě kvůli její absolutní iracionálnosti nelze vytvořit racionální pojem.“¹³⁴

133 Berďajev říká, že Bůh už od počátku přijal božskou oběť do plánu stvoření. Srov. BERDIAJEV Nikolai: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 53.

134 BERDIAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 367.

1.4 Osoba nositelem svobody

Osoba¹³⁵ je pro Berďajeva nositelem a důvodem svobody. Svoboda vyrůstá z osoby a osoba se tvoří ve svobodě. „Tajemství osoby, je tajemstvím svobody.“¹³⁶ Pro pochopení Berďajevova pojetí svobody je klíčové jeho inovativní pojetí osoby. Osobě přikládá velkou hodnotu. „Celý svět je ničím ve srovnání s lidskou osobou, s jedinečnou lidskou osobou, s ojedinělým lidským osudem.“¹³⁷ Člověk je největší hádankou světa; ne jako živočich ani jako bytost společenská, ani jako část přírody, nýbrž jako osoba a právě proto, ba právě jako osoba. Tušíme opět Berďajevův výchozí dualismus, jenž se projevuje právě v definování pojmu osoby. „Člověk není osobou kvůli své přirozenosti, nýbrž pokud jde o jeho ducha. Přirozenosti odpovídá jen individuum“ (...). „Osoba je mikrokosmos, celé universum, pouze ona také může pojmout universální obsah, být potenciálním vesmírem v individuální formě“ (...). „Osoba není a nemůže být částí ve vztahu k jakémukoli celku, jakkoli velikému, ba celému světu. A to je podstatou osoby, jejím tajemstvím.“¹³⁸

Počítá se k zástupcům personalismu. Hovoří o tom, že paradoxem personálního pohledu na člověka je to, že osoba není poznatelná pouze jako jeden z objektů světa, jako část světa - to je přístup antropologických věd (biologie, psychologie, sociologie). Existenciální střed, tajemství člověka, zůstává skryto. „Osobu lze poznat jen jako subjekt, v nekonečné subjektivitě, v níž se skrývá tajemství existence.“¹³⁹ Personalismus vychází dle Berďajeva z křesťanství, z křesťanského učení o člověku jako o *imago Dei*; to povyšuje člověka, nachází v něm duchovní základ a pozvedá ho nad přírodní a společenský život; nachází v něm duchovní svobodu. Sám Bůh se stává člověkem v Ježíši Kristu a pozvedá člověka do nebe. Berďajev nechce na druhou stranu prominout křesťanství, že příliš často ponížovalo člověka, zdůrazňováním jeho hříšnosti a padlosti.¹⁴⁰

Osoba je tím, co se nemění v proměnách; není v žádném případě hotovou daností, je úkolem a ideálem člověka. „Osoba tvoří sebe samu.“¹⁴¹ Tajemství její existence vidí v absolutní

135 České překlady Berďajevových děl překládají ruský výraz *ličnosť* termínem osobnost. My budeme v této práci používat výraz *osoba*, neboť to lépe vyjadřuje původní intenci myslitele. Pokud používáme adjektivum *osobní*, znamená to vždy vztahující se k osobě.

136 BERĎAJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997, 24.

137 Tamtéž 19.

138 Tamtéž 20.

139 Tamtéž 21.

140 Srov. tamtéž. Přesto Berďajev bere skutečnost prvotního hříchu vážně a odvozuje od ní svou teorii objektivace.

Hříšnost člověka je tím, co mu brání v bezprostředně intuitivním, objektivaci neovlivněném poznání.

141 Tamtéž. Berďajev tu nemíní termínem osoba lidskou duši. „Osoba nemůže být ztotožňována s duší.“ Tamtéž 23.

Duše je pro něj podmínkou nezávislosti osoby. O duši mluví zřídka; předpokládá její preexistenci, je tvořena ve věčnosti Bohem - tzn. že není tvořena v okamžiku početí. Srov. BERĎAJEW Nikolai: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 89. Dle Berďajeva neexistuje dualismus mezi duší a tělem - vždyť duševní život prostupuje celým tělem a tělesný život ovlivňuje duši.

nezávislosti, v její singularitě. Osoba je dle Berďajeva aktivitou, odporem, vítězstvím a triumfem svobody nad determinanty světa. Podstatnou výpovědí berďajevovské antropologie je, že osoba není substancí, nýbrž tvůrčím aktem. Je bytostí rozumnou, ale není určována jen rozumem. Berďajev se vymezuje proti rozumové lidské přirozenosti - rozum je pro něj obecný a neosobní. Řecké pojetí člověka jako pouze rozumné bytosti není prý vhodné pro personalistickou filosofii. Osoba není jen bytostí rozumnou, ale také bytostí svobodnou.¹⁴²

Berďajev se brání světonázoru řeckého myšlení a německého idealismu - neosobní obecnosti, v níž vidí největší ohrožení svobody osoby. Nicméně přiznává, že nemůže nepoužívat nástroje myšlení, jež jsou dědictvím těchto myšlenkových škol. Říká, že personalismus nemůže být založen na idealismu (ani platónském ani německém) ani na naturalismu, ani na evoluční filosofii. Obává se rozpuštění osoby v neosobním, kosmickém či vitálním procesu.¹⁴³

Osoba, míní Berďajev, nemůže být determinována zevnitř ani samotným Bohem. „Vztah mezi osobnou a Bohem není kauzálním vztahem, nespadá do říše determinace, nýbrž patří k říši svobody.“¹⁴⁴ Pro osobu není Bůh objektem, ale subjektem. Osoba je existenciálním středem a jen vnitřní sebeurčení vycházející ze svobody, má rozměr osoby. Existence osoby předpokládá svobodu. Dle Berďajeva je to právě Bůh, kdo garantuje svobodu osoby od zotročení přírodní a společenskou mocí, světem předmětnosti. „Svoboda působí utrpení. Můžeme zmenšit utrpení, vzdáme-li se svobody.“¹⁴⁵ Důstojnost člověka, tedy osoby, spočívá i ve svobodně zvoleném utrpení.

Člověk vychází ze své subjektivity a transcenduje sebe sama - uskutečňování osoby je takovým stálým transcendováním. Dochází k tomu ve dvou protichůdných pohybech:

1. cestou objektivace - osoba vystupuje ze své subjektivity do předmětného světa, do formální oblasti struktury norem, dochází k jejímu odcizení, osoba se nachází v moci determinace, v říši neosobnosti.
2. cestou k transsubjektivitě (nikoli k objektivitě) - osoba se v existenciálním setkávání s druhými, Bohem a věcmi plně realizuje; nachází se v říši svobody.

Domnívá se, že dualismus existuje mezi duchem a přírodou, svobodou a nutností. Vyzývá k překonání abstraktního spiritualismu, jenž v těle spatřuje živel protikladný duchu. Duch prý do sebe pojímá tělo, zduchovňuje ho, dodává mu jiné kvality; tělo přestává být chápáno jako materiální, fyzický jev; to předpokládá překonání mechanistického světonázoru zbavujícího tělo duše. „Duch dodává formu jak duši, tak tělu, přivádí je k jednotě (...) osoba je duchovně-duševně-tělesná a pozvedá se nad determinismus přírodního světa.“ Berďajev se blíží svým pojetím člověka k tzv. trichotomismu.

Personalismus by měl dle Berďajeva uznat také důstojnost lidského těla, nepřipustnost nenáležitěho nakládání s tělem a právo těla na skutečnou lidskou existenci. Problém chleba se stává i problémem duchovním. Práva těla souvisí s důstojností lidské osoby, neboť nejhorší potupa osobny je především potupou těla. Srov. tamtéž 27-28.

142 Srov. tamtéž 22.

143 Srov. tamtéž 22-23.

144 Tamtéž 24.

145 Tamtéž 25.

Cesta transsubjektivity je aktivní dynamický proces, je imanentní zkušeností, v níž člověk prožívá katastrofy, přeskakuje propasti, zakouší omezenost své existence; je to interiorizace, nikoli exteriorizace, říká Berďajev. Objektivace je falešné transcendování, iluze transcendence, vržení člověka do vnějškovosti. Transcendování v existenciálním smyslu předpokládá svobodu, je vysvobozením člověka ze zajetí sebe sama. Svoboda zde není lehkostí, nýbrž zátěží a musí projít tragickými protiklady.¹⁴⁶

Za nejsložitější problém personalistické filosofie považuje správné pochopení vztahu osoby k předmětnému světu a obecninám (*universalia*). Podle tradičního chápání, říká Berďajev, se *universalia* nenacházejí ani *ante rem* (platónský realismus, vlastně idealismus), ani *post rem* (empirický nominalismus), nýbrž *in rebus* - tzn. že universální se nachází v individuálním. Ne odvozené z kvantitativní zkušenosti ale jako počáteční kvalita. Universální se nenachází v ideální nadosobní sféře ale v osobě a v konkrétních věcech. Vyplývá z toho, že universální a tzv. nadosobní hodnoty nepatří ke světu objektů, ale ke světu subjektivity. Existují universální hodnoty, ale vždy v konkrétní individuální formě. Hypostaze universálních hodnot je falešnou snahou vědomí. Je to stará metafyziká, míní Berďajev. Mimo osobu člověka a Osoby Boží není žádné universality a universa. Filosofickým zdrojem otroctví, říká Berďajev, je monismus. Personalismus stojí vůči němu v zásadním protikladu. Monismus je nadvládou obecného, abstraktně-universálního a zároveň popíráním osoby a svobody. Osoba a svoboda přijímají navenek formu pluralismu a uvnitř představují konkrétní universalismus.

Takto chápaný personalismus však v žádném případě nesměřuje k egocentrismu.¹⁴⁷ Egocentrismus chápán jako sebeuzavřenost a soustředění na sebe, nemožnost vykročit ze sebe, je hříchem, jenž brání realizovat plnost života osoby, aktualizovat její síly. Egocentrismus uzavírá osobu před vystoupením ze sebe, k jinému a jiným. Personalismus je komunitární. Vystoupení osoby ze sebe není objektivací, zvnějšněním, protože *já* vystupuje k druhému *ty* a vstupuje s ním do společenství ne jako s objektem, ale jako s *ty*. S objektem není možné sdílet společenství, leda obecnou závaznost. Osoba potřebuje *jiné*, které není odcizené, zvnějšněné. Skrze *communio* dochází k setkání, sdílení, k existenciálnímu vykročení osoby ze sebe sama - a to se děje ve svobodě. Svoboda je východiskem a podmínkou pro *já* i *ty*, aby se mohli setkat ve svobodném *communio*.¹⁴⁸ Osoba je komunitární, předpokládá soužití s druhými a společenství.¹⁴⁹ Se

146 Srov. tamtéž 27.

147 Egocentrismus jako otroctví a opak svobodného života osoby ilustruje Berďajev jako dvojí otroctví. Sobě samému, své tvrdohlavé umíněnosti a světu proměněnému v jediný, z vnějšku působící a determinující objekt. Egocentrismus zná pouze *ne-já*, ale nezná jiné *ty*, nezná svobodné vystoupení z *já*; vytváří svůj vztah ke světu a lidem nepersonalisticky, snadno přijímá objektivní hledisko předmětné hierarchie hodnot, nedostává se mu lidskosti; libuje si v abstrakcích.

148 Srov. tamtéž.

149 To, že je osoba svou podstatou sociální (Aristotelův *zoón politikón*), že se sdružuje, vychází právě z jejího

skutečností komunitárnosti souvisí hluboké protiklady a těžkosti lidského života - pokud se osoba dostává do různých forem otroctví, je to právě v utváření vztahu k druhým, ke společnosti. Pro komunitárnost je rozhodujícím předpokladem svobodné soužití osob, svobodné společenství, komunitárnost založená na svobodě a lásce. Člověk se musí socializovat tak, aby se zároveň rozvíjela jeho osoba. Berd'ajev v této souvislosti upozorňuje na nebezpečí mechanismu a automatismu ve společnosti, jež ohrožují lidskou svobodu.¹⁵⁰

Svoboda osoby není jejím právem. Je její povinností, odpovědí na Boží výzvu. Člověk, aby byl člověkem, musí být svobodný. Taková je vůle Boží.¹⁵¹ Paradoxem je to, že právem, jehož se člověk často dožaduje, jsou nejrůznější formy otroctví. Svoboda člověka se dle Berd'ajeva nevyjadřuje ani tak deklaracemi jeho práv, jako spíše deklaracemi jeho povinností - především *povinnosti být osobou*. Ve výjimečných případech se lze zříci i života; lidské důstojnosti a svobody, s níž tato důstojnost souvisí, se však zříci nelze bez toho, aniž by člověk přestával být osobou.

Princip osoby by se měl stát principem společnosti. Společnosti, jež nedopustí, aby osoby byly otrocky podřízeny službě veřejnému blahu, které často zakrývá nejednu tyranii a otroctví. Dle Berd'ajeva je služba veřejnému blahu pouze slabou, okleštěnou, abstraktní službou blahu bližního, každé konkrétní bytosti. Člověk ve zpředmětnělém světě se stává pouhým číslem a matematickou položkou. Zdrojem otroctví je předmětnost. Zpředmětnění znamená vznik nadvlády protikladné důstojnosti lidské osoby. Ve zpředmětnění upadá člověk pod nadvládu vůle k moci, peněz, touhy po slávě, postavení apod.

Osoba je dle Berd'ajeva agonistická - tzn. realizuje svou existenci v protikladech, ve spojování konečného s nekonečným, relativního s absolutním, jedinečného s mnohým, vnitřního s vnějším, svobody s nutností. Harmonie se dle Berd'ajeva nedosahuje v objektivitě, nýbrž v subjektivitě sebe samu transcendující - v transsubjektivitě.

Konfliktnost a protikladnost člověka je hledáním svobody. „Člověk hledá svobodu, je pro ni přímo zapálen a nejenže lehce upadá do otroctví, ale také je miluje. Člověk je král i rab.”¹⁵² S pomocí antinomických kategorií krále a raba rozkrývá struktury lidského vědomí porušeného hříchem. Vědomí, v němž se odráží stav hříšnosti. Berd'ajev rozlišuje tři stavy člověka: král (pán), rab (otrok) a svobodný. Kategorie krále a raba vypovídají o situaci padlosti a determinovanosti

existenciálního středu a ne naopak. Právě v případě, kdy je člověk nucen jakoby zvnějšku k jakékoliv sebeznešenější formě socializace, se zároveň popírá to nejčennější v něm. Formální socializace nikdy neovlivňuje člověka v jeho hlubinách.

150 Srov. tamtéž 39.

151 Srov. tamtéž 40-41.

152 Tamtéž 49. Berd'ajev se inspiroval myšlenkou člověka jako krále (pána) a raba v Hegelově *Fenomenologii ducha*. Pán (vyjádřeno myšlenkou *Herrschaft*) a rab (*Knechtschaft*) nejsou jen společenskými kategoriemi; Berd'ajev tu objevuje cosi hlubšího, rozkrývá struktury lidského vědomí.

člověka. Král a rab jsou korelativní, nemohou existovat bez sebe navzájem. Kategorie svobodného však existuje sama o sobě, nese v sobě hodnotu bez korelace s někým sobě protikladným - je ideálem, který se uskutečňuje tvůrčí svobodou. Hříšnost člověka se nejvíce ukazuje v tom, že je tyranem (a tyran je vlastně otrokem, jak říkal Platón).¹⁵³ Člověk má nepřekonatelnou touhu hrát nějakou roli a v této roli si přivlastňovat nějaký význam. Berd'ajev vidí jako prvotní zlo moc člověka nad člověkem, ponižování, násilí a panování. Člověk se stává pánem jiného, protože ve struktuře svého vědomí se stal otrokem vůle k panování. Stejná síla, kterou člověk zotročuje druhého, zotročuje též jeho samého. „Svobodný nechce panovat nad nikým.”¹⁵⁴ Nejstrašnějším pánem je ten, kdo byl dříve otrokem; nejlepším panovníkem ten, kdo si uvědomuje svou svobodu. Tyran je v podstatě výtvozem masy lidu, jež si ho žádá. Člověk je podle křesťanského pojetí a na základě biblického zjevení povolán Bohem k panování nad vším stvořením k expanzi a ovládnutí širých dálav země - je to veliké dobrodružství a dar Boží. Avšak hřích přeměňuje tuto vůli k vládě a panování ve vůli k nadvládě, v posedlost a vůli k moci.¹⁵⁵ Vůle k moci se musí přeměnit ve svobodnou vůli a ve vůli ke svobodě, říká Berd'ajev.¹⁵⁶

Člověk je zbavován svobody nejen vnějším fyzickým násilím, ale i rafinovanými formami jako jsou psychologické násilí, společenská hypnóza, výchovné systémy, násilí působené mocí peněz. Neděje se tak přímo, člověk si zachovává svobodu svědomí, svobodu myšlení a úsudku, ale tím, že je uvržen do materiálně závislého postavení a stojí pod hrozbou materiální závislosti, je postupně zbavován svobody a veden k závislosti. V říši peněz člověk prodává svou práci za peníze, k práci je donucen pro materiální zabezpečení a přestává jí dělat svobodně.

Svoboda, jež se stala zaběhnutým způsobem života, může nepozorovaně přecházet v zotročování, je to svoboda objektivizovaná, přičemž, jak míní Berd'ajev, opravdová svoboda je královstvím subjektu. „Člověk je otrokem, protože svoboda je těžká, ale otroctví je lehké.”¹⁵⁷

Svědomí osoby nemůže mít svůj střed v universální jednotě, to by bylo dle Berd'ajeva odcizení. Svědomí setrvává v hlubině osoby. Svědomí a vědomí člověka nelze vložit do společnosti, státu, národa, třídy, rasy. Jediný neotrocký význam termínu *sobornost'* spočívá v konkrétním universalismu osob, které jí vytváří. Berd'ajev zpřesňuje význam autonomie osoby (svědomí) a říká, že neznamena podřízení se nějakému vnitřnímu či vnějšímu zákonu - mravnímu zákonu, rozumovému zákonu či přírodnímu nebo Božímu zákonu. Opravdová autonomie

153 Tyranství se může realizovat v lásce i nenávisti. Vůči sobě neustálým strachem a komplexy, závistí a sebeláskou, vědomím své slabosti a vůči druhým touhou po moci, panováním a touhou vyniknout nad druhými.

154 Tamtéž 51-52. Rozumí se ve smyslu zotročujícího panování, jímž se dostává do otroctví i ten, kdo panuje.

155 Filozofem vůle k moci byl Friedrich W. Nietzsche. Berd'ajev o něm říká, že sám neměl vůli k moci, ale přinesl do světa ideu vůle k moci.

156 Srov. tamtéž.

157 Tamtéž 55.

znamená svobodné přijetí onoho zákona a jeho svobodné uskutečnění.¹⁵⁸ Tím se ukazuje pravá duchovní svoboda člověka. „Svobodný člověk je bytostí samosprávnou a nikoli spravovanou.”¹⁵⁹

K tomu, aby se člověk stával svobodnějším a aby se tak stávala svobodnějším i společnost, je důležitá změna struktury vědomí, změna skladby hodnot.¹⁶⁰ Je to do hloubky zasahující proces a jeho výsledky se projevují jen pomalu. Je to niterná hlubinná revoluce, která se odehrává v existenciálním, ne v historickém čase.¹⁶¹ Tato *změna struktury vědomí* se týká výše zmíněných kategorií pána, raba a svobodného. Příchod Božího království nastane, až přestanou snahy pánů a rabů o nové formy objektivace světa, o nové formy panování a otročení.¹⁶² Boží transcendence, Boží svoboda vůči nutnosti světa, vůči veškeré předmětnosti, je zdrojem svobody člověka, je reálnou možností existence osoby.¹⁶³ Jak si Berd'ajev představuje změnu struktury vědomí (a hodnot) ukážeme v následující kapitole. Z tohoto přehodnocení hodnot totiž vyplývá nové pojetí etiky.

158 Viz více 1.5.

159 Tamtéž 57.

160 Viz více 1.5.

161 Viz 1.10.

162 Srov. tamtéž 58-59. K dosažení svobody jednotlivců i světa, která aktivně přivodí eschatologickou plnost a království Boží, požaduje Berd'ajev apofatickou sociologii. Ta se má realizovat skrze změnu struktury vědomí, zastavení objektivace, zkrátka skrze vytvoření společnosti svobodných. Tato Berd'ajevova teorie se může zdát utopií, zvláště pokud si nemůžeme udělat konkrétní představu o tom, jak by se apofatická sociologie měla v praxi uskutečňovat.

163 Berd'ajev na jednu stranu chápe Boží svobodu jako absolutní zdroj svobody člověka. Na druhou stranu má být tentýž Bůh podřízen následkům meontické svobody vycházející z *Ungrund* a vtažen do tragedie člověka a světa.

1.5 Nová etika svobody

Otázka, zda má člověk naplňovat svým životem hodnoty a normy přirozeného a napřirozeného Božího zákona, je tradičními pojetími zodpovězena kladně. Člověk je povinen konat dobro. Dobro a hodnoty jsou dány Bohem jako normativní rámec a náplň veškeré skutečnosti, jejíž je člověk součástí. Člověk nemá svobodu vytvářet dobro jako hodnotu, určovat co je dobré a co zlé.¹⁶⁴

Berďajev se nespokojuje s tradičními pojetími o svobodě vůle jako volbě mezi dobrem a zlem, pokud je mu dobro a zlo předkládáno (takřikajíc z vnějšku) ve formě zákona či normy.¹⁶⁵ Nesouhlasí se svobodou vůle, která by měla teleologicky směřovat k zákonu a normě dobra. Je přesvědčen, že ono pojetí bylo vytvořeno speciálně pro zákon. Zákon (daný člověku zvnějšku) chápe jako ohrožení tvůrčí lidské svobody. „Pravá svoboda se zjevuje ne v plnění zákona, nýbrž ve vytváření hodnot.“¹⁶⁶

Člověk jako svobodná bytost není jen nositelem zákona, ale současně i tvůrcem nových hodnot. Je povolán naplňovat dobro a dobro vytvářet. „Hodnoty jsou určovány tvůrčí svobodou.“¹⁶⁷ Berďajev se domnívá, že svět hodnot není statickým ideálním světem, který se rozkládá nad člověkem a jeho svobodou. Je „vytvářen“ a nachází se v dynamickém pohybu. Člověk není svobodný vůči dobru a hodnotám pouze ve smyslu, že je může či nemusí uskutečňovat. Také vůči Bohu není člověk svobodný pouze v tom smyslu, že se může k němu přiklonit či se od něho odvrátit, plnit nebo neplnit Boží vůli. Člověk je svobodný také ve smyslu spolupráce na díle Božím, ve smyslu vytváření dobra a nových hodnot. Dle Berďajeva je to důvod k etice, která chápe dobro a morální život tvůrčím způsobem.¹⁶⁸

Ruský myslitel se domnívá, že neexistuje žádné dobro ve smyslu věčných a nepohyblivých hodnot. Tvůrčí dary a tvůrčí hodnoty vlastní dynamiku, ve kterých pokračuje proces tvoření

164 „Zákon není veličina absolutní, ale relativní. V antice a středověku byl cílem zákona řád, kterému sloužil. Od počátku novověku byl řád vystřídán svobodou jako hodnotou, ke které se zákon vztahuje. Zákon paradoxně slouží svobodě tím, že ji, pokud je to nutné, omezuje. To neznamená, že zákon už nemá žádný vztah k řádu, ale je zprostředkovatelem mezi řádem a svobodou. Jak řád (stvoření), tak svoboda (člověka) mají původ v Božím plánu, věčném, jako je Bůh sám. Idea věčného plánu je vlastně pokus zakotvit nábožensky každý zákon, který nemá autoritu sám ze sebe člověka zavazovat. (...) podrobení se zákonu (tak) není podrobení se abstraktnímu kodexu, ale živému Bohu.“ SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997, 52-53.

165 V této souvislosti se můžeme ruského myslitele ptát, zda dobro jako hodnota a mravní přirozené i nadpřirozené normy jsou člověku imanentní a zda jejich naplňováním tvořivě rozvíjí sebe sama, nebo zda jsou vůči člověku indiferentní popř. jsou vytvářeny procesuálně a dynamicky jím samým v jakémsi teurgickém a antropoteogonickém procesu. Berďajev má tendenci zákon a normu chápat jako člověku vnější veličinu. V kapitole o osobě zmiňuje, že teprve interiorizace zákona a normy je svobodným činem. Viz 1.4.

166 BERDIAJEV Nikolai: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 66.

167 Tamtéž.

168 Viz 1.6.

světa.¹⁶⁹ Cítí se prorokem když říká, že v nové etice (zakořeněné v křesťanství), musí být idealismus a normativismus překonány. Platonismus jako takový nemůže být vůbec základnou oné etiky. Také teleologické pojetí musí být překonáno.¹⁷⁰ V centru etiky nestojí otázka po cíli, kterému by náš mravní život měl být podroben, ale otázka po prameni tvůrčího života, otázka po energii, jež se v našem životě realizuje. Cíl je stanoven svobodným tvůrčím aktem a hodnoty vytvářeny člověkem.¹⁷¹ Opravdový tvůrčí akt je s to nás uvést do věčnosti - věčnost se zjevuje jako tvůrčí dynamika.¹⁷² Člověk se v této koncepci stává partnerem Božím a současně jakýmsi metafyzickým titánem, který vytváří spolu s Bohem hodnoty a dobro jako takové. Berd'ajevova nová etika je etikou boje a duchovního zření a přechází do eschatologie a v ní se ztrácí. „Zásada Berd'ajevovy etiky, která pochopila *paradox dobra a zla*,¹⁷³ může být formulována takto: jednej tak, jako bys slyšel volání Boha, jako bys byl volán účastniti se svobodným tvůrčím aktem na díle Božím.“¹⁷⁴ Poslední slovo etiky je *theosis*.¹⁷⁵

1.5.1 Svoboda vůle

Berd'ajevova nová etika vykládá klasický princip svobody vůle poněkud odlišně. Tradiční pojetí prý staví na falešných předpokladech, které nejsou udržitelné.¹⁷⁶

Pojetí o vůli jako složce duševního života, díky které činí člověk volbu mezi dobrem a zlem a přijímá tak zodpovědnost za zlo na sebe, je dle myslitele falešné. Vzniklo z utilitaristicko-pedagogických úvah. *Liberum arbitrium indifferentiae* jako takové neexistuje. Berd'ajev popírá tradiční princip svobodné vůle.¹⁷⁷

Tradiční princip o svobodě vůle byl spíše s to držet člověka ve strachu, než ho osvobodit.¹⁷⁸ Člověka nepozvedá, spíše ponižuje. Člověk může sice (z vnějšku)¹⁷⁹ mu nabídnuté

169 Viz 1.6.

170 Teleologické pojetí dle Berd'ajeva člověka utiskuje. Viz dále.

171 Berd'ajev si uvědomuje, že je ovšem také v této souvislosti nutné zodpovědět důležité otázky antropologie: odkud a kam člověk směřuje a jakého druhu je jeho přirozenost.

172 Srov. tamtéž 67.

173 Viz 1.3.1.

174 JAKOVENKO Boris: Dějiny ruské filosofie, Praha: Slovanský ústav v nakl. Orbis, 1938, 464.

175 Termín *theosis* je centrální myšlenka pravoslavné soteriologie. Označuje zbožštění (nikoli však postavení se naroveň Bohu). Je to výstup člověka (a stvoření) k Bohu a na milosti založená účast na jeho božské existenci. Srov. KALLIS Anastasios: *Theosis*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 9, Freiburg im Breisgau: Herder, 2000, sl. 1481.

176 Právem se můžeme domnívat, že Berd'ajevovy výhrady vůči „tradičním“ a „školským“ pojetím pramení z povšechných znalostí a tendence generalizovat a paušalizovat.

177 Srov. BERDIAJEV Nikolai: *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 112.

178 Rozhodnutí, díky kterému je učiněna volba, je prý často člověkem chápáno jako vysvobození a ulehčení ze stavu rozdvojení. Rozdvojením patrně myslí intencionální zaměření tu k jedné, tu k druhé možnosti.

179 Berd'ajev ve své senzibilitě vůči nárokům zákona a norem chápe tyto téměř výlučně jako „přicházející z vnějšku“. Souvisí to pravděpodobně s jeho celkově individualisticky vypjatou osobnostní strukturou, jak jsme

přijmout či odmítnout, tvůrčí akt ovšem skrze takovou svobodu vůle učinit s to není. Myslitel konstatuje jistý paradox, který hraje v dějinách náboženských učení významnou roli. Svoboda vůle je stavěná před nutnost učinit volbu mezi možnostmi, jež jsou jí (z vnějšku) jakoby nuceny. To tísní a ujařmuje člověka.¹⁸⁰ Opravdové osvobození přichází skrze milost, ne od svobody vůle, míní Berďajev a dodává, že člověk je svobodný, pokud nepotřebuje volit (chápejme výše zmíněným způsobem).¹⁸¹

Tradiční učení o svobodě vůle chápe Berďajev jako teleologické.¹⁸² Vysvětluje to následovně: člověk má povinnost postavit svůj život pod jemu předložený nejvyšší cíl a ostatní cíle mu hierarchicky podřídí. Svoboda vůle mu dává možnost podřízení uskutečnit a věnovat svůj život službě nejvyššímu (poznávanému) dobru. Berďajev míní, že takové stanovisko není ve shodě ani s (tehdejší) moderní psychologíí ani s křesťanským zjevením a vede v konečných důsledcích k otrocké etice.¹⁸³ Morální důstojnost a svoboda člověka nemohou být určovány cílem, jemuž podřizuje svůj život. Důležitý je *pramen*, ze kterého morální život a jednání vychází. Berďajev tvrdí, že v jistém smyslu je dokonce možné tvrdit, že prostředky, kterých člověk užívá, jsou mnohem důležitější než cíle, které sleduje. Prostředky svědčí o duchu (kvalitě) člověka více než cíle.¹⁸⁴ Etika musí být energetická¹⁸⁵, ne teleologická.

Pramenem etického jednání musí být svoboda, svoboda jako tvůrčí energie. Ne pouhá schopnost dodržet normy a sledovat cíle. Morální dobro je dáno člověku ne jako cíl, nýbrž jako osvčující vnitřní síla (*energeia*). Pro etické hodnocení je směrodatný pramen, ze kterého jednání

uvedli v první kapitole. Viz 1.1.

180 Rozhodnutí Berďajev chápe jako určitou situaci tísně a má s ním spojen pocit nucení, nesvobody. S největší pravděpodobností to souvisí s jeho osobnostní charakteristikou, která může být mírně anomální. Nelze však tento subjektivní pocit generalizovat.

181 Stor. tamtéž 113.

182 *telos* (řec.) konec, cíl, účel; adjektivum teleologický znamená týkající se cíle či účelu. Teleologické stanovisko ve filosofii a etice spočívá v zaměření myšlení a jednání k určitému (předem) danému cíli. Tomu se přizpůsobí prostředky k jeho dosažení. Vyjadřuje to také zaměřenost a účelovost či finalitu věcí nebo skutečností. Berďajev tuto doktrínu, jak označuje ono stanovisko, nepřijímá a je přesvědčen, že od Aristotela vycházející teleologismus musí být opuštěn. Předpokládejme, že jen z oblasti etiky. Srov. tamtéž 113 a TICHÝ Ladislav: Slovník novozákonní řečtiny, Olomouc: Burget, 2001, 170.

183 O otrocké etice by se dalo hovořit jen tehdy, pokud by hodnoty a nejvyšší cíl, ke kterým by měla svobodná vůle směřovat, byly vůči člověku hodnotově neutrální a neměly vztah k jeho celkovému rozvoji a životnímu naplnění. Člověk by musel být na tomto cíli a s ním souvisejících hodnotách přirozeně i nadpřirozeně nezávislý. To však odporuje křesťanskému učení.

184 Srov. tamtéž. Berďajev chce říci, že dobré cíle se nedají nikdy ospravedlnit špatnými prostředky. Vždy záleží na prostředcích. V knize *Říše ducha a říše císařova* píše: „Lidský život bývá často hrozný proto, že je dobro uskutečňováno zlem, pravda lží, krása ošklivostí a svoboda násilím.“ V tomto smyslu je nutno chápat i jeho námitky proti teleologismu. BERĎAJEV Nikolaj: *Říše ducha a říše císařova*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 83.

185 Vycházím z německého překladu, který uvádí slovo *energetisch*. Co vyjadřuje Berďajev tímto termínem? *Energeia* (řec.) znamená účinnost, sílu, moc. Energetická etika tak může vyjadřovat v Berďajevově pojetí, že pramenem etického jednání by měla být síla a moc vycházející ze svobody, z nitra, z přetvářející síly ducha. Berďajev se brání pravděpodobně formálnímu teleologismu v jednání, kdy člověk ospravedlňuje své skutky poukazem na objektivní hodnotu či skutečnost, které podle ruského myslitele patří do sféry objektivace. Berďajev klade důraz na subjektivní duchovní motivaci, na přisvojení si hodnoty (interiorizaci hodnoty).

vychází, ne cíle, k nimž člověk směřuje. Tradiční učení o svobodě vůle a etický teleologismus patří k etice zákona a normy.¹⁸⁶ Fundamentem etiky by měl být pojem tvůrčí svobody jako pramene života a pojem ducha jako život proměňujícího světla. Berďajev míní, že člověk je bytost, jež není aktivizována a motivována skrze cíle. Lidská aktivita povstává z jemu vlastní tvůrčí svobody a ze světla milosti, které proměňuje jeho život. Fundamentem etiky není problém mezi svobodou a nutností¹⁸⁷, nýbrž svobodou a milostí.¹⁸⁸

1.5.2 Svoboda a milost

Podle myslitele bylo křesťanské učení o milosti pokusem zachránit křesťanskou svobodu. Myslitelův názor na vztah Boha k člověku je ovlivňován obavou o ztrátu svobody člověka. Člověk je svobodný, když Bůh určuje k němu svůj vztah skrze milost. Bůh posílá svou milost, člověk je s to ji přijmout či odmítnout, není milostí znásilňován.

Učení o milosti doznalo ovšem určité deformace, míní Berďajev a dostalo se do konfliktu se svobodou. Představa milosti, která na člověka působí bez jeho součinnosti, je pro Berďajeva předpokladem učení o predestinaci. Jediným východiskem pro záchranu svobody je uznání její nestvořenosti, její zakořeněnosti v *Ungrund*.¹⁸⁹ Berďajev je přesvědčen, že lidská svoboda nemůže být zakotvena v Bohu v tom smyslu, že by ji jakkoliv determinoval. Požaduje její zakotvení v *meónu*.¹⁹⁰

Jak bylo řečeno, milost by neměla znásilňovat lidskou svobodu ani jí zmenšovat, naopak spíše zvětšovat a posilovat. Paradoxnost a tragiku problematiky vidí Berďajev v historických sporech Augustina s Pelagiem, jansenistů a jezuitů, v učení Lutherově o otroctví vůle a Kalvínově nauce o predestinaci. Na druhou stranu, domnívá se, není lidská svoboda sama o sobě schopna přiblížit člověka k Bohu, překonat hřích a zvítězit nad vlastní propastnou temnotou (to nemohl

186 Berďajev se právě v knize *O osudu člověka*, jež má podtitul *Pokus o paradoxní etiku*, pokouší nastínit, že nejhlubším etickým motivem nemůže být člověku zákon či norma, takřkajíc něco mu zvnějšku uloženého. Etické jednání zakořeněné ve svobodě (tak jak ho chápe Berďajev) je jednání transcendingící zákon a normu. Berďajev nenabádá, aby byla zcela zrušena etika zákona. Chce upozornit na vyšší stupeň mravního vědomí. Ten je vyjádřen v etice nové, v etice vykoupení. Tato etika je boholidská a je založena v duchovní svobodě, jak uvidíme dále. Srov. LOSSKIJ O. Nikolaj: *Dějiny ruské filosofie*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 372.

187 Nutnost je dle Berďajeva produktem svobody, vzniklým ze zneužití svobody. „Nasměrování vůle svobodných bytostí vytváří přírodní nutnost, a tak vzniká spontanost. Materiální závislost je důsledek naší svobodné vůle. Nutnost je jen určitá a nesprávně nasměrovaná korelace živých a svobodných substancí různých gradací.“ (...). „Řád nutnosti vznikl na základě aktu svobodné volby. Příroda zmrtvěla naší vinou. Kosmickým posláním člověka, tj. mikrokosmu, je přírodu, tj. makrokosmos, oživit.“ BERĎAJEV Nikolaj: *Filosofie svobody 1. díl*, Olomouc: Votobia, 2000, 73.

188 Srov. BERDIAJEV Nikolai: *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 114.

189 Srov. tamtéž 53-54.

190 V tomto bodě se rozchází s Losským a s křesťanským pojetím vůbec. Viz 2.1.1.

pochopit Pelagius). Milost vychází od Boha, ne od člověka. Není ani přiblížením se člověka Bohu, ani jeho vítězstvím nad zlem a temnotou, ani odpovědí člověka na Boží volání. Berďajev konstatuje neřešitelný paradox mezi bezmocí lidské svobody a božskou povahou milosti.¹⁹¹ Křesťanství se musí vymanit z uvažování v protikladech svoboda a milost. V křesťanství by nemělo jít v posledku o ospravedlnění, ale o proměnění (*theosis*).¹⁹²

Řešením paradoxu milosti a svobody je tajemství Krista-Bohočlověka. Toto tajemství nelze ovšem chápat racionálně, míní Berďajev. Teologie se o to pokouší a olupuje tím tajemství o jeho smysl. Jen v Kristu - Bohočlověku se řeší paradox vztahu mezi Tvůrcem a tvorem - v tom spočívá podstata křesťanství. Zjevení Krista je odpovědí a řešením tragického paradoxu, jeho překonáním. Tento christologicko-antropologický aspekt předchází veškerou etiku. Odtud dopadá světlo na prvotní hřích, na povstání dobra a zla.

Příkladem, kde se milost se svobodou setkává, je pro Berďajeva tvůrčí akt. Milost může být chápána jako to, co přichází od Boha k člověku. Tvůrčí akt jako to, co od člověka k Bohu stoupá.¹⁹³ V posmrtně vydaném *Říše ducha a říše císařova* píše o milosti jako o odhalení božskosti v člověku, která není silou působící zvnějšku. Mezi milostí a svobodou nevidí protiklad, milost je prosvětlená svoboda.¹⁹⁴ To, že byla svoboda postavena do protikladu vůči milosti, pokládá myslitel za chybu. Tento protiklad vedl k objektivaci milosti, když jí chápe jako vnějškově působící, jako Boží nutnost. Milost působí v rámci lidské svobody jako její „světlý prvek.“¹⁹⁵

S novou etikou, která je založena na nonkonformně pojaté svobodě člověka, souvisí i pojetí berďajevovské tvorby.

191 Srov. Srov. BERDIAJEV Nikolai: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 54-55.

192 Srov. BERDIAJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 93.

193 Srov. tamtéž 175.

194 Srov. tamtéž 37. Milost není síla přicházející ani shora ani z vnějšku, míní myslitel. Milost se vynořuje z hlubiny, z božského základu v člověku. Srov. tamtéž 165.

195 Srov. tamtéž 92.

1.6 Tvorba jako antropodicea

Z Berďajevova myšlení poznáváme, že dualismus světa a svobody, respektive svobody a objektivace, je základním dualismem prolínajícím se v celém jeho díle. Svobodu a svět, nebo chcete-li, svobodu a objektivaci, můžeme chápat i jako tezi a antitezi. Syntézu pro Berďajeva představuje pojem tvorby. Tvorba ospravedlňuje člověka. Je antropodiceou, odpovědí na výzvu Boží, boholidskou činností.¹⁹⁶ Myslitel říká: „Téma o tvorbě, o tvůrčím poslání člověka je základním tématem mého života.“¹⁹⁷ Tvorba je největší tajemství života, ve kterém *nové a nikdy předtím jsoucí*¹⁹⁸ vychází *ex nihilo* a objevuje se.¹⁹⁹

Jak jsme viděli, Berďajevova metafyzická meontogeneze příkládá meontické svobodě ústřední význam. Můžeme říci, že je to právě tvůrčí svoboda, jež vyvádí z nebytí a přivádí k bytí. Se všemi důsledky. „Tvorba je přechodem z nebytí v bytí skrze akt svobody.“²⁰⁰ Tvorba je podle své podstaty tvořením *ex nihilo*. Nic se stává něčím, uskutečňuje se přechod z nebytí k bytí. Tvorba předpokládá nebytí, říká Berďajev. Principiálně se odlišuje od rození a emanace; současně není ani evolucí, ta je vůči tvorbě dokonce dle Berďajeva protikladná. Evoluce je nutností, tvorba svobodou, tvrdí. Tajemství tvorby je tajemstvím svobody. Jen z propastné svobody je možné tvoření, neboť jen z ní vzchází *nové a nikdy před tím jsoucí*. Berďajev dokonce říká, že z bytí nemůže být *nové a nikdy předtím jsoucí* utvořeno. V bytí je možné jen vyplývání, narození, přeskupení. Tvorba je průlomem, průlomem *ex nihilo*, z nebytí a svobody k bytí a světu.

Tajemství tvorby nachází své vyjádření v biblickém mýtu o stvoření. Bůh tvoří svět *ex nihilo*, tzn. svobodně a ze svobody. Svět není emanací Boha a nepovstal aktem narození ani cestou evoluce. Svět je stvořený, tzn. absolutně nový a před aktem stvoření *nikdy předtím jsoucí*. Tvorba ve světě je možná jen proto, že svět byl stvořen a že existuje božský Stvořitel. Člověk, který byl stvořen podle Božího obrazu (*imago Dei*), je povolán a vyzván k tvorbě a sám má přirozenost nadanou tvořením.

Lidská tvorba je oproti božské komplikovanější. Předpokládá více složek (Berďajev říká elementů):

- prapočáteční, meontickou, nestvořenou svobodu, bez které je tvoření a vytvoření *nového, nikdy předtím jsoucího* nemožné.

196 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 261.

197 Tamtéž 253.

198 Berďajev používá ruský výraz *novizna*. Srov. JABUREK Martin: Koncept svobody v eschatologickém existencialismu N. Berďajeva, Olomouc: FF UP, 2008, 88. Německý překlad má *das Neue und das Niedagewesene*. Poslední výraz výstižně zachycuje „něco, co tu nikdy předtím nebylo“.

199 Srov. BERDIAJEV Nikolai: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 173.

200 Tamtéž 52.

- dar, obdarování, talent, řekněme schopnosti od Boha, které jsou dány Bohem Stvořitelem člověku.
- element světa, teritorium, stvořený svět jako místo pro tvorbu, ve kterém se tvořivý akt uskutečňuje a ze kterého si bere lidská tvorba materiál. Člověk není s to, vzít si materiál k tvorbě ze sebe samého ani *ex nihilo* (např. ve filosofii je předpokladem „materiál bytí“ a Bohem stvořený svět, stvořená realita, bez které se myšlení pohybuje v prázdnotě; ve světě a skrze svět se uskutečňuje a musí uskutečňovat tvůrčí akt).²⁰¹

Člověk není původcem svého daru, svého génia, obojí přijímá od Boha a cítí se být proto v Boží ruce nástrojem Božího konání ve světě. Berd'ajev říká, že neexistuje nic směšnějšího a ubožejšího, než být na obdarování pyšný, to už může být člověk pyšný spíše na svou svatost. Genialitu považuje takřkajíc za „posedlost Bohem“. Génius ví, že nejen on sám působí ve své tvorbě, nýbrž že skrze něho Bůh uskutečňuje své záměry. „Vůle ke genialitě je pouze objevení shora daného daru ke svobodě.“²⁰²

Tvůrčí akt je symbolicky viděno setkáním a sňatkem. Od Boha vychází výzva člověku k tvorbě, aby naplnil své tvůrčí poslání. Bůh očekává odpověď. Berd'ajev se zamýšlí nad tím, jak lidská odpověď vychází z meontické svobody. To, co vytváří podstatně tuto odpověď je něco člověku vlastní a současně spíše „ničím“ (*nihil*) - meontickou svobodou, která spolu s nadáními, schopnostmi a stvořenou realitou vytváří lidskou tvorbu. Lidské tvorbě *ex nihilo* musíme rozumět jako tvorbě ze svobody. V každém tvůrčím záměru hraje svou roli. Dle Berd'ajeva nepřichází od Boha, nýbrž stoupá k němu. K ní se obrací Boží výzva a od ní očekává odpověď. Tato skutečnost je ovšem díky komplikovanosti lidské tvorby často zastřena. Svoboda je nemožná také bez tvůrčího nadšení.²⁰³

Ruský myslitel chápe tvorbu a tvůrčí vzepětí jako protipól špatně chápaného pocitu hříšnosti. Zamýšlel se nad tím, zda se může člověk ospravedlňovat nejen pokorou, ale i svým tvůrčím vzestupem. Prožívání hříšnosti by mělo přejít ve vědomí tvůrčího vzestupu. Bůh dle Berd'ajeva potřebuje lidskou tvorbu. Odvaha tvorby je vyplněním skryté vůle Boží a souvisí s boholidským charakterem křesťanství. Tvůrčí extáze - a tvůrčí akt je vždy *ekstasis* - je průlomem do věčnosti. Ve zkušenosti tvorby se překonává potlačenost, rozdvojenost a zotročenost vnější situací. Tvorba je otřesením a rozmachem celé lidské bytosti, která se zaměřuje k jinému, k novému bytí. Je přetvářením světa směrem k eschatonu. Má vždy osobní charakter. Je požadavkem nové náboženské antropologie a souvisí podstatně s Berd'ajevovým konceptem nové

201 Srov. tamtéž 173.

202 Tamtéž 174 a srov. také Jak 1,16.

203 Srov. tamtéž 174-175.

etiky.²⁰⁴

Berďajev nechápe tvorbu pouze jako materiální či duševně-duchovní činnost, ač i tato může být součástí vyššího směřování, jež ruský myslitel tvorbě dává. Tvorbu chápe jako metafyzickou činnost, jako jakési *pokračování tvoření světa člověkem, jako lidskou odpověď Bohu, jež obohacuje i samotný Boží život.*²⁰⁵ Jako tvorbu teurgickou.²⁰⁶ Berďajevova epocha ducha, v níž hraje taková tvorba ústřední roli, se podobá vzdáleně epoše Ducha svatého, o které mluví Joachim z Fiore.²⁰⁷ Ruský myslitel chápe dokonce tvorbu jako specifickou formu náboženství, jako vítězství nad světem podle janovského příkazu „nemilujte svět, ani to, co je ve světě“,²⁰⁸ jako takříkajíc nové zjevení,²⁰⁹ rozvíjející božskou stránku v člověku.²¹⁰ Tvorba vycházející ze svobody je chápána jako ničím neomezená. Ani světem, ani Bohem.

Existuje však také tvorba, která se odehrává v existenciální rovině tvůrčího subjektu, jako např. v lásce člověka k člověku, v každé nové lidské zkušenosti. Ruský myslitel chápe dokonce i duchovní zkušenost a sebepoznání jako tvůrčí proces. Samotná filosofická tvorba by neměla být vytvářením pouhých objektů a pojmů, ale překonáváním objektivace, vystupováním ze sebe a vcházením do *jiného*. To se děje na cestě k transsubjektivitě.²¹¹

V podmínkách padlého světa má však tvorba tragický charakter a je strhávána k zemi. Tvorba je podrobována ničujícímu tlaku objektivace. Výsledky tvorby jsou symbolické, nikoli realistické, míní filosof. Budování tohoto světa chápe jako symboliku, skutečná realistická tvorba je tvorbou eschatologickou.²¹² Neodmítá materiální technickou, uměleckou či další druhy tvorby, jak by se mohlo zdát. S mnoha umělci se přátelil a jejich činnosti si vážil.²¹³ Svou kritikou objektivované tvorby jen zdůrazňuje, že mu jde o tvorbu subtilnější a niternější, tvorbu která nemůže být tímto světem zahubena a s ním nehyne. Skutečnou hodnotu má právě samotná tvorba,

204 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 253-257.

205 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Ruská idea, Praha: OIKOYMENH, 2003, 218.

206 „Teurgie je tvorba spolupracující s Bohem. Je to vytváření toho, co je božské, ve světě, je to pokračování Božího stvoření.“ V teurgické tvorbě sestupuje Bůh do světa a sám se podílí na tvůrčím procesu. V teurgické tvorbě člověk volá na pomoc Boha a Bůh se obrací na člověka jako na svého spolupracovníka, aby s ním dokončil společně dílo stvoření. Existuje i špatná černá teurgie, ve které dochází ke spojení člověka se Satanem a je vytvářeno jakési „kvazizbytí“. Podle Berďajeva není Boží stvoření dokončeno. „Problém nového náboženského uvědomnění je proto především problém tvorby a problém teurgie.“ Teurgická tvorba je náboženskou činností, je božská a svatá. Opravdový génius je vždy teurgický. Komunikací s Bohem není jen asketické úsilí a modlitba, ale také tvůrčí extáze. Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Filosofie svobody 2. díl, Olomouc: Votobia, 2000, 132-135. Podle Berďajeva je ovšem svět teurgické tvorby opravdovější a reálnější, než svět přírodní reality.

207 Učení Joachima z Fiore o třech epochách Otce, Syna a Ducha svatého a z nich vyplývajících konsekvencí bylo zkoumáno na 4. Lateránském koncilu. Srov. DENZINGER Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991, 803-808.

208 1 Jan 2,15.

209 Viz 1.11 „třetí antropologické zjevení“.

210 Srov. JABUREK Martin: Koncept svobody v eschatologickém existencialismu Nikolaje Berďajeva, Olomouc: FF UP, 2008, 87.

211 Viz 1.4.

212 Viz 1.10.

213 Vážil si tvorby např. Léona Bloye a v názorech na umění se shodoval s přítelem Jacquesem Maritainem. Viz 1.1.

tvůrčí vzepětí. Tvůrčí akt se odehrává mimo čas, nebo lépe řečeno, v čase existenciálním. Produkty tvorby zůstávají uvězněny v čase, do věčnosti vstupuje jen tvůrčí vzepětí. Berďajevovská tvorba je přetvářením světa směrem k eschatonu. Vidíme, že si méně váží samotných produktů a viditelných výsledků tvorby. I zde se odráží berďajevovský dualismus. Produkty tvorby a její světská stránka jsou viděny jako méněcenné a podléhající destrukci času.

Berďajev vybízí k aktivnímu proměňování světa skrze prohloubené chápání tvorby. Snaží se aktivizovat potenci svobodné tvorby a prohloubit naše vědění o různých formách otroctví. Cítíme u něj zesílenou touhu po království Božím, jež chápe jako vstup do tvůrčího boholidského pléromatu. Na dalších stránkách si přiblížíme Berďajevovo uvažování o Bohu.

1.7 Svobodný a trpící Bůh

Berďajev vyjadřuje svou víru v Boha, která ho zachraňuje před ateismem, takto: „Bůh odhaluje sebe světu, odhaluje sebe v prorocích, v Synu, v Duchu, v duchovní výšce člověka, ale Bůh neřídí tento svět, který je odpadnutím do vnější tmy. Otevření Boha světu a člověku je otevření eschatologické, otevření království Božího, a ne království světa. Bůh je pravda, svět je však nepravda. Ale nepravda, nespravedlnost světa není popíráním Boha, protože k Bohu jsou nepoužitelné naše kategorie síly, moci a dokonce spravedlnosti.“²¹⁴ V Berďajeově pojetí Boha se odráží dědictví ruské šlechty proniknuté osvícensky-voltairovskými a svobodomyšlnými idejemi.

Svou náboženskou cestu chápe jako započatou ve svobodě a ke svobodě také přichází, když se přihlásil ke křesťanství. Bůh je pro něj svobodou a svobodu dávající; nechápe ho jako vládce, ale jako osvoboditele z otroctví světa. Bůh působí skrze svobodu a na svobodu.²¹⁵ Pokud Berďajev mluví o Bohu a teologických otázkách, nemluví jako teolog v přísném slova smyslu. Jeho řešení teologických problémů není *stricto sensu* teologické. Považuje se za představitele svobodné religiózní filosofie.²¹⁶

Představu Boha jako pantokratora účastníčího se veškerého zla, utrpení, válek a mučení, odmítá a povstání proti takovému Bohu schvaluje. Taková představa Boha odpovídá prý tradiční teodiceji, kterou Berďajev nepřijímá. Bůh působí v řádu svobody, a ne v řádu objektivizované nezbytnosti. Působí duchovně a ne magicky. Bůh je duch, a proto chápe Berďajev Boží prozřetelnost pouze duchovně, ne naturalisticky. Sociologickou kategorii moci a síly, říká Berďajev, nelze vztáhnout na Boha; nelze jí na něj přenést, a proto v Bohu neexistují vztahy vlastnění (vztahy pána a raba).²¹⁷ Pravda o Bohu se dá vyjádřit jen v apofatické teologii. Katafatická teologie se nachází, míní Berďajev, v moci sociálních sugescí.²¹⁸

Myslitel zdůrazňuje zlidštění Boha ve smyslu narození člověka v Bohu a také opačně: narození Boha v člověku. Vyzdvihuje skutečnost, že *Bůh potřebuje člověka, lidskou tvůrčí odpověď*. Odvolává se na německou mystiku, jež prý vyjadřuje hlubokou myšlenku, že Bůh nemůže žít bez člověka. Berďajev pokládá za důležité rozlišovat lidskou ideu Boha (lidský pojem o Bohu) od Boha samého. Říká, že je třeba rozlišovat mezi Bohem jako bytostí a Bohem jako objektem. Mezi Bohem a člověkem stojí lidské vědomí, které dle Berďajeva projikuje na Boha svou omezenost. Bůh podléhá objektivaci. A je to právě tento objektivovaný Bůh, jenž se stává předmětem otrockého lidského uctívání, míní Berďajev. Vystává tu však paradox, že tento Bůh,

214 BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 210.

215 Srov. tamtéž 212.

216 Srov. tamtéž 213.

217 Viz 1.4.

218 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 214-215.

lépe řečeno, lidská představa Boha, je zároveň vytvořena lidskou omezeností, tuto omezenost vyjadřující a současně člověku vládnoucí. Člověk upadá do otroctví vlastního zvnějšnění a objektivace. „Člověk tvoří Boha k obrazu svému a vkládá do Boha nejen to nejlepší ze své povahy, ale i to nejhorší.“²¹⁹ Na takovémto Bohu lpí pečeť antropomorfismu a sociomorfismu. Pro naše zkoumání je významný právě sociomorfismus, jenž formuje lidskou ideu o Bohu. Berd'ajev říká, že v této ideji se odráží společenské a sociální vztahy, především vztahy otroctví a panství, jimiž jsou naplněny lidské dějiny. Vědomé otevření se Bohu proto vyžaduje stálé očišťování od sociomorfismu. Označení Boha: Pán, Hospodin a člověka: služebník, otrok, je dle Berd'ajeva myšleno sociomorficky; ve vztahu Boha k člověku a světu prý není nic, co by se podobalo společenským vztahům lidí. „Boha nelze charakterizovat přízemními kategoriemi panování.“²²⁰ Dokonce není pánem ve výše uvedeném smyslu, vůbec nepanuje, nevládne žádnou mocí, nemá vůli k moci, nepotřebuje otrocké uctívání. Bůh je osvoboditelem, nikoli pánem. Bůh dává pocit svobody a je svobodou; jako duch nezná vztah pána a otroka, míní Berd'ajev; nelze nad ním uvažovat v analogiích s tím, co se děje ve společnosti, ani s tím, k čemu dochází v přírodě. Nelze ho myslet deterministicky ani kauzálně.²²¹ Ruský myslitel říká, že vzhledem k Bohu se pohybujeme v oblasti tajemství *par excellence*, k jehož uchopení nelze použít žádných analogií se světem příčinnosti, panování a nutnosti, se světem přírodních jevů. Bůh dokonce nepůsobí ani na lidskou duši jako nutnost; nevynáší soud podobný soudům ve společenském životě lidí a není pánem podle významu světa. Boha nelze charakterizovat žádnými sociomorfickými kategoriemi; dokonce ani kosmomorfickými.²²² Jediná analogie, již Berd'ajev připouští, je analogie se svobodným životem ducha. Pojem ducha je tu chápán jako v podstatě ničím neomezená osobnostní veličina. Člověk, protože je také duchem, k Bohu transcenduje jako k absolutnímu duchu, jako k absolutnímu tajemství.

„Nebyl to Bůh, kdo zotročil člověka (...)“²²³ míní ruský myslitel. Člověka zotročilo teologické pokušení. Útočištěm lidské modloslužby se stalo falešné chápání Boha katafatické teologie. Na vztah k Bohu byly přeneseny otrocké společenské vztahy. Bůh byl chápán jako objekt se všemi vlastnostmi objektivovaného světa; jako nejvyšší zabsolutizovaná síla. Berd'ajev

219 BERD'AJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997, 67. Ve skutečnosti by to mělo být naopak: člověk je stvořen k obrazu Boha a ne Bůh k obrazu člověka.

220 Tamtéž 68.

221 Do Berd'ajevova uvažování o Bohu se promítá jeho dualistické východisko. Velmi ostře odděluje svět ducha, svět Boží, který jediný je světem svobody a svět materie, přírody, jenž je naopak světem, v němž vládne determinace, kauzálnost a odcizení pravé povaze věci (tedy objektivace).

222 Jak chápat takové pojetí? *Kosmos* starých Řeků byl místem řádu a krásy. Bůh dle Berd'ajevova pojetí nemůže být ani žádným *analogon* nejdokonaleji myslitelného vládce takového kosmu. „Osvobození od otroctví znamená osvobození od tíživé ideje světového řádu, jenž je plodem objektivace, tzn. padlosti. Radostná zvěst o příchodu království Božího je v protikladu k řádu světa, znamená konec falešné harmonie, založené na vládě obecného.“ Tamtéž 73.

223 Tamtéž.

říká, že čím je v přírodě determinismus, tím je ve společnosti veličina panování. Bůh byl tedy pojat jako nejvyšší a nejmocnější panovník. Boha však nelze chápat ani takto. Bůh je subjekt existující mimo vší objektivaci; je láskou a svobodou, není determinismem a panováním. Nelze ho však chápat ani jako neomezeného vládce v oblasti bytí, jež je vždy už determinací a racionalizací. Berd'ajev charakterizuje Boha jako svobodu *par excellence* a jako svobodu dávajícího. „Boha lze myslet pouze symbolicky.“²²⁴ Racionalizace je dle ruského myslitele na cestě k Bohu scestím. Cestou k poznání Boha je teologie apofatická. Správná je však pouze částečně. Neznamená totiž nepoznatelnost Boha, říká Berd'ajev. S Bohem se lze setkat ve spojení osob, mezi nimiž není ani determinace ani příčinnost, ani panování ani podřízení. Je to setkání dramatické, podobající se zápasu. Ruský myslitel odmítá patriarchální koncepci, jež se odvíjí od společenských rodových vztahů a odráží je. Bůh netouží po panování, nýbrž po opětované lásce. „Cítí stesk po svém jiném“²²⁵ a očekává tvořivou odpověď člověka.

Dalším, na co se snaží ruský myslitel upozornit, je to, že v teologickém rozvažování jde často pouze o sféru abstraktního myšlení. Objektivizující směřování vědomí tak vede do sféry zdánlivé transcendence. Objektivované transcendentno zůstává však v uzavřeném kruhu abstraktní imanence. A byť sebevíce dokazuje objektivitu transcendentního, zůstává ve falešné objektivované subjektivitě. Pojem absolutna, kterého pak nazýváme Bohem, je nejzažší mezi objektivizujícího abstraktního myšlení a je spíše produktem onoho myšlení, než živým, existujícím Bohem. Berd'ajev na tomto rozdílu ozřejmuje paradox, jež se pokusil již dříve definovat: objektivní je (falešně) subjektivní a subjektivní (oproštěné od objektivizující abstraktnosti) dosahuje objektivit - transsubjektivit.²²⁶ Berd'ajev říká, že s abstraktním absolutnem se nelze dramaticky setkat, nelze se k němu modlit. Absolutní v tomto smyslu není bytostí, není Bohem zjevení a Písma. V Bohu se dle Berd'ajeva odehrává dramatický život a pohyb. Je podstatně vztahem k jinému, k člověku a světu. Není racionalistickým absolutnem.²²⁷ Berd'ajev inspirovaný (nejen německou) mystikou chápe nejzažší myslitelný pojem ne jako neživou abstrakci, ale jako živoucí tajemství. Neztotožňuje však Boha, jenž je ve vztahu ke stvoření, světu a člověku a prodělává drama svobody a lásky, s nepostižitelným, za hranicemi všeho myšlení stojícím absolutnem. Právě když se někdo pokoušel pochopit Boha jako absolutno, pak dle Berd'ajeva, musel dospět k monarchickému pojetí, jež vede k teologickému pokušení a

224 Tamtéž.

225 Tamtéž 69. Myslitel předpokládá, že Bůh „potřebuje“ člověka jako svého *druhého*. Berd'ajev zastává názor, že Bůh není sám sobě dostačující blažeností, ale principiální otevřeností k *jinému*, k člověku.

226 Viz 1.4.

227 To, že se biblické chápání Boha proměnilo v pojem *actus purus*, který Berd'ajev chápe jako zbavený niterného pohybu a dramatičnosti, připisuje aristotelské filosofii. Přitom však používá v oblasti lidské tvorby podobný termín - tvůrčí akt. Viz 1.6.

posléze i k otroctví.²²⁸

„Křesťanství není zjevením Boha jako absolutního monarchy, před tím nás chrání křesťanské zjevení Syna Božího, obětovaného, trpícího, ukřižovaného. Bůh není absolutním monarchou, Bůh je *Bůh trpící spolu se světem a člověkem*, je ukřižovaná láska, osvoboditel. Zjevil se ne v moci, ale jako ukřižovaný. Vykupitel je osvoboditel a ne boží účetní evidující naše prohřešky. Bůh se odkrývá jako lidskost.²²⁹ Ruský myslitel prohlašuje za hlavní vlastnost Boží lidskost, nikoli všemohoucnost a vševědoucnost, ale lidskost, svobodu, lásku, schopnost oběti. Vyzývá k očištění ideje Boha ode všeho zkreslujícího sociomorfismu. Ukazuje paradox, že je to člověk sám, kdo je nelidský. Bůh naopak je lidský a potřebuje lidskost. Lidskost je, míní Berd'ajev, Božím obrazem v člověku. Teologie má být zbavena sociologie, která odráží padlost světa a člověka. Apofatická teologie by měla kráčet ruku v ruce s apofatickou sociologií.

Ruský myslitel vidí v ortodoxní představě Boha, který je vším ve všech věcech, skrytý teologický monismus. Říká, že Bůh, jenž vše drží ve své ruce, vše řídí a je jediným skutečným a pravým bytím, je představou zotročující. Berd'ajev myslí v tomto smyslu na monismus, kdy vše je závislé na Bohu a dovedeno do důsledků, nemá vlastní rozhodovací svébytnost. Mluví v této souvislosti především o oblasti člověka. V této krajní formě ponížení člověka a konstatování jeho nicotnosti před Bohem, vidí stejné ohrožení jako v uznání božskosti člověka, ve tvrzení, že člověk je Boží emanací, což je v konečných důsledcích panteismus. Berd'ajev za řešení mezi monismem a panteismem považuje uznání svébytnosti lidské svobody a jejího tvůrčího charakteru. Idea panteismu, ve které je Bůh jedinou činnou silou, chápe jako zotročení člověka, jako negaci osoby a svobody. Ideu monismu, kterou chápe jako ideu všejednoty,²³⁰ považuje za filosofické abstraktní pokušení, jenž je produktem objektivujícího myšlení.²³¹ Ve všejednotě není dle ruského myslitele obsažena žádná existencialita; není tu možné žádné dialogické setkání, žádný dialogický zápas. Bůh jako všejednota je, míní Berd'ajev, Bohem deterministickým, vylučujícím svobodu. Idea všejednoty je zotročující a protikladná personalismu. Je výsledkem projekce padlého světa a kompenzací, jež si žádá jeho rozervanost a chaotičnost. Idea všejednoty nám připadá ve světě předmětnosti jako něco vyššího, avšak ve skutečnosti, míní ruský myslitel, je vyšší existenciální svět. Ten však není světem jednoty, tak jak jí rozumíme my, nýbrž světem tvořivé svobody.²³²

Království Boží není objektivní jednotou, odvozenou z bezbožného světa; takovou jednotu

228 Srov. tamtéž 70.

229 Tamtéž. Berd'ajev si poněkud protirečí. Bůh je duch a vládne pouze ve svobodě. Posléze ho představuje jako trpícího a plného lidskosti. Vidíme, že navzdory snaze zbavit se sociomorfismu a monarchického chápání Boha, upadá do antropomorfismu, když Bohu připisuje lidské kvality a vlastnosti.

230 O všejednotě více u Franka a Bulgakova viz 2.1.2 a 2.1.3.

231 Idea všejednoty je dle Berd'ajeva jen jinou formou ideje absolutna.

232 Srov. tamtéž 73-74.

potřebuje právě jen tento svět. Království Boží je především personalistické, je královstvím osoby a svobody; není jednotou stojící nad osobní existencí - je sjednocením a společenstvím lásky. Stejně jako teologii je nutno i království Boží pojímat apofaticky. Překonání antinomie mezi jednotou a mnohostí, universálního a singulárního nelze myslet jako všejednotu. Řešení je dle ruského filosofa dáno v osobě Krista. Tak jako je v osobě nějakého člověka universum přítomno potenciálně - podle učení o člověku jako mikrokosmu, jež zastává i Berd'ajev - tak je v osobě Krista dáno universum aktuálně. *V osobě Krista je vše aktualizováno.* Pojmem universum nesmíme rozumět, říká ruský myslitel, nějaký abstraktní celek. Ten je prý jen iluzí hříšného vědomí.²³³

233 Srov. tamtéž 74-75.

1.8 Inspirace Dostojevským

Berďajev se považuje za „syna Dostojevského“, neboť v centru jeho religiózního zájmu stál rovněž problém teodiceje.²³⁴ Dostojevský mu byl dokonce bližší než ostatní slavjanofilové.²³⁵ Rozhodující význam měla pro Berďajevův náboženský život především Dostojevského *Legenda o Velkém inkvizitorovi*. V ní spatřuje vrchol Dostojevského tvorby. Do Berďajevova srdce vešel obraz Krista *Legendy*. Kristus se tak navždy pro něj spojil se svobodou ducha. Zřeknutí se nekonečné svobody ducha bylo od té doby spojeno se zřeknutím se Krista a křesťanství, přijetím pokušení *Velkého inkvizitora*. V historii křesťanství a křesťanských církví viděl ruský myslitel stálé zřikání se svobody ducha a přijímání pokušení *Velkého inkvizitora* ve jménu blaha světa a světové vlády.

Jak bylo již stručně naznačeno v Berďajevově biografii, měl Dostojevský vliv především na utváření myslitelovy ideje duchovní svobody. Ta se stala základem jeho náboženského prožitku a nahlížení na svět. S touto prvotní intuicí duchovní svobody se setkal právě v Dostojevského dílech a objevil ji jako svou pravou duchovní vlast.²³⁶

Dostojevského idea svobody vyrůstá z jeho *ruství*, z ruské duše, která je velmi těžko pochopitelná ve své antinomičnosti, svéráznosti, nihilismu a apokalyptičnosti. Ruští kloučkové (oblíbený výraz Dostojevského) jsou plně zaujati řešením nejtěžších otázek, posledních otázek, prokletých otázek. Tyto otázky se týkají světa, člověka i Boha či nesmrtelnosti. Pro evropského člověka je těžko pochopitelné ono ruské nepřátelství vůči všem formálním požadavkům a mezím. Dostojevský do hloubky zkoumal bezhraničnost ruské duše. „Objevil jakousi metafyzickou hysterii ruské duše, její zvláštní sklony k posedlosti a běsnění.“²³⁷ Pod nánosy ustáleného duševního řádu, pod racionálními normami odkrývá Dostojevský vulkanický živel ruské duše, ruskou revoluční duchovní energii. „Dostojevský byl hlasatelem probíhající revoluce ducha. Jeho tvorba vyjadřuje bouřlivý a vášnivý dynamismus lidské přirozenosti.“²³⁸ Byl člověkem překračujícím hranice, spalovaný celoživotně niternou duchovní vášní. A z pekelného plamene vystupoval ke světlu. Všichni jeho hrdinové jsou on sám ve své protikladnosti. Píše o své duchovní cestě, rozmanitých stránkách své bytosti, svém utrpení, otázkách, trýznivých zkušenostech.

Dostojevský nezobrazuje objektivní stav světa, objektivní způsob života. Jeho romány jsou tragédiemi. Niterné tragédie jediného lidského osudu, pozorovaného z různých stran v různých

234 BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 214.

235 Srov. tamtéž 198.

236 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Dostojevského pojetí světa, Praha: OIKOYMENH, 2000, 9.

237 Tamtéž 15.

238 Tamtéž 16.

okamžicích životní cesty. Je ponořen do dionýského živlu, ukazuje extatické lidství. Netrápil ho ani tak problém Boha jako spíše problém člověka a jeho osudu, tajemství lidského ducha. Byl antropologem, řešícím otázku člověka. Otázka po člověku je však současně i otázkou božskou. Boží tajemství se odkrývá lépe prostřednictvím tajemství (uvnitř) člověka než obrácením se k Bohu. Dostojevský objevoval Boha v osudu člověka jedince. Berďajev je přesvědčen, že v Dostojevském dosahuje ruská literatura svého vrcholu a v jeho tvorbě se projevuje mučednická a nábožensky hluboká povaha ruského ducha. U Dostojevského dochází ke zhoustnutí tmy v ruském životě a ruském osudu - v této tmě však zazáří světlo. Tragédie prochází katarzí a osvobozením. Dostojevský navrácí víru v člověka, ale není povrchním humanistou. „Člověk se obrozuje, věří-li v Boha. Víra v člověka je víra v Krista, v Bohočlověka.“²³⁹ Dostojevský prošel výhní, v níž shořela víra v člověka bez Boha, a vyšel z výhně s vírou v člověka s Bohem, s vírou v Bohočlověka-Krista. Dostojevský převádí čtenáře nad propastí rozdvojení k plnosti života skrze Bohočlověka.²⁴⁰

„Téma člověka a jeho osudu je pro Dostojevského především otázkou svobody.“²⁴¹ Svoboda je předznamenáním osudu člověka. Člověku by šlo ulehčit, kdyby byl zbaven svobody. Dostojevský je považován za krutého a jeho krutost je spjata právě s tím, že z člověka ono břímě svobody sejmout nechtěl. Svoboda je pro Dostojevského antropodiceou i teodiceou - ospravedlněním člověka i ospravedlněním Boha. Dostojevský zkoumá osud člověka, jenž je (obrazně řečeno) puštěn na svobodu. Zkoumá člověka, který se vydává cestou svobody, a zkoumá i svobodu samotnou v člověku. „Člověk začíná tím, že vyhláší svou svobodu vzpourou, je odhodlán snášet všechno utrpení a šílenství, jen aby pocítil svou svobodu. A zároveň s tím hledá poslední, mezní svobodu.“²⁴²

Berďajev nad úvahami o tématu svobody u Dostojevského rozlišuje dvě svobody:

1. svobodu volby (mezi dobrem a zlem), svobodu Adama
2. svobodu v Kristu, svobodu v dobru

Slova evangelia o poznání pravdy, jež osvobozuje, se vztahují na svobodu v Kristu (srov. Jan 8,32). Nejvyšší projev svobody ducha se týká právě této svobody. Pravda činí člověka svobodným, člověk jí však musí svobodně přijmout, nemůže k ní být násilně donucen. Kristus

239 Tamtéž 21-22.

240 Tamtéž 22.

241 Tamtéž 44.

242 Tamtéž.

dává člověku svobodu, člověk však musí Krista svobodně přijmout. Ve svobodném přijetí Krista je založena celá křesťanská důstojnost. Akt víry je současně i aktem svobody. Důstojnost člověka je založena v obou druzích svobod: ve svobodě dobra a zla - člověk se rozhoduje zvolit pravdu (Krista) a ve svobodě v dobru - člověk se obrazně řečeno pohybuje v dimenzi Kristově.

Berďajev se dále snaží ukázat, že svoboda nemůže být ztotožněna ani s dobrem, ani s pravdou ani s dokonalostí. Má vlastní svébytnost, kvalitu.²⁴³ Každé ztotožnění a směšování svobody se samotným dobrem a s dokonalostí je podle ruského myslitele jejím popřením. Násilně zjednané dobro není již dobrem. Naopak, svobodně zvolené dobro je jediným dobrem. V tom spočívá tragédie svobody, kterou odkryl do hloubky Dostojevský. V tom je také skryto tajemství křesťanství. Vidíme tragickou dialektiku. K dobru nelze přinutit, nelze ho zjednat násilím. Svoboda dobra předpokládá svobodu zla. A svoboda zla vede ke zničení svobody samotné tím, že jí mění ve zlou nutnost. Také popírání svobody zla a hlásání absolutní svobody dobra vede k popírání svobody jako takové a k její proměně v dobrou nutnost. Dobrá nutnost už ale není dobrem, neboť dobro by mělo předpokládat svobodu.²⁴⁴

Ruský myslitel říká, že neexistuje jen svoboda v pravdě - tedy svoboda v Kristu, ale též pravda o svobodě - tedy to, že Kristus je nejen pravda, ale též dává svobodu. Formální moment svobody znamená uznat svobodu jako podstatu svobody samé. Znamená to hájit svobodu svědomí, právo rozhodnout se jakkoliv - to je pravda o svobodě. Materiální moment svobody znamená její podstatnou souvztažnost s pravdou (svoboda v Kristu) - je to svoboda v pravdě.

Domnívá se, že křesťanské myšlení nechce přijmout formální moment svobody. Nechce hájit svobodu svědomí, protože „zná pravdu“. Tato pravda je výlučná a nesnese po svém boku jiné pravdy, nesnese lži. Berďajev však chce poukázat na to, že se v tomto myšlenkovém postupu skrývá nějaká chyba. Křesťanská svoboda je materiálním momentem svobody - vztahuje se na Krista jako pravdu. Ruský myslitel poukazuje také na to, že samotná Kristova pravda je ovšem i pravdou o svobodě. *Obsah křesťanství vyžaduje tedy uznání svobody víry, svobody svědomí.* „Kristova milost je svoboda, jež není pohlcována zlem a není ani ničena donucováním k dobru.“²⁴⁵ V křesťanství se smiřuje svoboda Boží se svobodou lidskou - svoboda druhá se svobodou první. Pravda Kristova vrhá zpětně světlo i na první svobodu a činí z ní nedílnou součást pravdy samé. „Svoboda lidského ducha, svoboda svědomí tak patří k obsahu křesťanské pravdy.“²⁴⁶ Berďajev říká, že toto nebylo ještě zcela odhaleno dřívějším křesťanským myšlením.²⁴⁷

Obrovský krok na cestě objevování této podstaty křesťanství učinil právě Dostojevský.

243 Uvidíme, že svoboda je nutně zakotvena v ontologickém řádu. Viz 2.2.

244 Srov. tamtéž 45-46.

245 Tamtéž 47.

246 Tamtéž.

247 Berďajev vytýká neresppektování první svobody, svobody svědomí, především katolické církvi.

„Dostojevský člověku nabízí cestu svobodného přijetí té pravdy, která musí člověka s konečnou platností osvobodit.“²⁴⁸ Je to však cesta vedoucí temnotou, přes propasti, přes rozdvojení a tragédii. Není cestou pohodlnou ani přímou, lze na ní zbloudit, nechá-li se člověk svést klamavými iluzemi. Je to cesta dlouhá, plná zkušeností, cesta zkušeností dobra a zla. Její zkrácení či ulehčení by mohlo znamenat, že lidská svoboda bude okleštěna, nebo že jí bude dokonce zbaven. Jsou Bohu milí ti, kdo k němu nepřicházejí po cestách svobody? „Nespočívá smysl všeho světového dění v této Boží touze po svobodné odpovědi a po lidské lásce?“²⁴⁹ Člověk si dává s odpovědí načas, otálí. Zakouší zklamání a je vyváděn z iluzí, prohlubuje své poznání. Bůh člověka nenutí. Milost, jíž ho zahrnuje, není násilnou, spíše ulehčuje a prosvětluje. A vždy, když se křesťanství snažilo energii této milosti přeměnit v nástroj moci a donucení, sešlo na cestu nekřesťanskou. Berdajev říká, že je to právě Dostojevský, kdo s nebývalou jasností vyjádřil křesťanskou pravdu o svobodě lidského ducha.

Pravou svobodu přineslo až křesťanství. Stala se cestou nového člověka křesťanské epochy. Antika ani starověký Východ ji neznali. Vládla jim nutnost a řád přírody spolu s neproniknutelným osudem. Křesťanství odhalilo význam svobody prvního - Adama i druhého - Krista. Zatímco řecké myšlení připouští pouze racionální svobodu, odhaluje křesťanství rovněž iracionální princip svobody. Iracionálně se ukazuje v samotném životě a je v něm skryto tajemství svobody, míní ruský myslitel. Řecké myšlení se bálo iracionálního obsahu jako neomezeného - *apeiron* a staví mu mez - *peras*. Člověk křesťanského věku se už nekonečna nebojí. Rozevírá se mu ve svobodě. Berdajev je toho názoru, že vzpoura lidské osoby proti uspořádání světa, proti osudu, je imanentním projevem křesťanství. Hrdinové Dostojevského románů předznamenávají novou epochu v samotném křesťanství. Předznamenávají *tajemné 20. století, v němž hledání lidské svobody vstupuje do nové fáze*.

Člověk se oprostí od vnější formy, od vnějšího zákona a na bolestných cestách dobývá vnitřní zákonitosti svobody. Kristus se mu zjevuje na cestách svobody, která prochází hlubinami. Člověku je poskytnuta první svoboda, on se rozhoduje, překonává ji a ona se mění ve svůj protiklad. Úděl svobody, jež se mění ve svévoli, ve vzpurné sebepotvrzení člověka a přechází až k prázdnotě, ukazuje Dostojevský v osudech svých hrdinů. „Svoboda jako svévole ničí sebe samu, stává se svým vlastním protikladem, rozkládá a hubí člověka. S vnitřní imanentní nutností dospívá taková svoboda k otroctví, stírá obraz člověka. Nečeká ho vnější odplata, žádný vnější zákon na něj nepoloží svou těžkou ruku, nýbrž z nitra se ozve imanentní božský princip, zasáhne lidské vědomí a člověk shoří v nehasnoucím plameni božského ohně v oné prázdnotě, kterou si sám

248 Tamtéž.

249 Tamtéž.

vyvolil. Takový je osud člověka a jeho svobody. Člověk musí kráčet po cestě svobody.²⁵⁰ Pokud nechce znát nic vyššího než sebe sama, přechází v otroctví. Není-li nic vyššího nad člověkem, přestává být i sám člověk. Podobně je tomu i se svobodou: nemá-li svoboda obsah, předmět, není-li spjata se svobodou božskou, pak vůbec není. Lidská svoboda se nejplněji realizuje v nejvyšší svobodě, svobodě Kristově. Její podstatou je však zachování lidské svobody. Taková je dialektika svobody - směřuje k Bohočlověku. V boholidství se pojí svoboda lidská se svobodou božskou; lidský obraz s obrazem Božím. „Není návratu k výlučné nadvládě vnějšího zákona, k životu v nutnosti. Zbývá pouze znovuzrození zahubené svobody (...) v Kristu.“²⁵¹

Dostojevský přichází s myšlenkou, že bez zkoušky svobody je každá světová harmonie nepřijatelná. Protestuje proti každé harmonii založené na donucení, ať už je teokratická či socialistická. Svoboda by měla každé harmonii a řádu předcházet. A cesta k harmonii, k řádu, ke sjednocení všech lidí na světě, musí procházet právě skrze svobodu. Dostojevského nevraživost se obrací proti násilně vnucenému pořádku a vnucené harmonii. V těchto vizích o harmonii založené na svobodě je cosi prorockého.²⁵²

Zkoumání lidské svobody začíná u Dostojevského neomezenou svobodou, jež chce překročit hranice přirozenosti. V neomezené svobodě je skryto sémě smrti. Ukazuje se, že překračování hranic přirozenosti a svévole vedou k bezmoci a vyčerpání, k apatii a vyhasnutí osoby. Svévole dávající si za cíl stát se bohem je posedlostí a ztrácí svou svobodu. Tiché běsnění a v sobě soustředěná posedlost usmrcuje svobodného ducha. „Na cestách člověkobožství umírá lidská svoboda i člověk sám.“²⁵³ Velmi zajímavým momentem je rozdvojení, jež se odráží v životech některých hrdinů Dostojevského románů. K rozdvojení je odsouzen každý, kdo si svobodně nevybral předmět lásky. Rozdvojený člověk nemůže být svobodný.²⁵⁴

Téma svobody dochází svého vrcholu v charakteristice svévole. Ta vede k popření Boha, světa i člověka a v konečných důsledcích k popření samotné svobody. Svoboda ničí sebe samu a tím se završuje její dialektika. Na konci temné a neprosvětlené svobody číhá úplné její zničení, zlé donucení a zlá nutnost.

Dostojevský se zaobíral také myšlenkou rovnosti mezi lidmi. Idea všeobecné rovnosti, sjednocení bez Boha není možná a skrývá v sobě strašlivé nebezpečí. To je rovněž prorocká vize Dostojevského. Pravá svoboda je možná pouze na cestě Kristově, na cestě boholidství. Na cestě člověkobožství čeká vždy tyranie a otroctví. Idea bezmezní svobody, již chtějí lidé uskutečnit na tomto světě, vede k bezmezní tyranii. Vzpouza proti Bohu je spjata s neporozuměním svobodě, s

250 Tamtéž 49.

251 Tamtéž 49-50.

252 Srov. tamtéž 50-52.

253 Tamtéž 52.

254 Srov. tamtéž 53.

neporozuměním tajemství svobody. „Není-li svoboda nejvyšším tajemstvím světa, pak tento svět se svým utrpením a bolestí, se slzami nevinně umučených lidí, nemůže být akceptován.“²⁵⁵ Člověk se ve své svévoli domnívá, že stvoří lepší svět. Na cestách bohoborectví a světoborectví se opět ukazuje osudová dialektika svobody. Vzpurná svoboda, která nemůže postihnout tajemství svobody a tajemství Boha, dospívá k popření svobody. Víru v Boha, svět i ve smysl utrpení, si lze zachovat jen tak, že akceptujeme svobodu. Na ní spočívají základy bytí. Smysl světa spočívá v tajemství iracionální svobody. Teprve pak se nalézá zdroj zla ve světě a odpovědnost za něj je snímána z Boha. „Ve světě je tolik zla a utrpení proto, že jeho základy spočívají na svobodě. A ve svobodě je všechno důstojenství světa i člověka.“²⁵⁶

Vyhnout se zlu a utrpení lze jen tehdy, popřeme-li svobodu. Pokud by se svět stal nuceně dobrým a šťastným, zbavil by se bohopodobnosti. „Bohopodobnost je založena především na svobodě.“²⁵⁷ Svět, který by stvořil vzpurný rozum, by byl dobrým a šťastným světem. Nebyla by v něm však svoboda. V tomto šťastném sociálním mraveništi by nebylo tragédie, avšak ani tajemného smyslu spjatého se svobodou. Byl by to čistě racionální svět vystavený na rozumnosti a nutnosti. Vše iracionální by z něj bylo odstraněno. Racionální svět je vymezen třemi rozměry. Smysl světa Božího může být pochopen jen tehdy, přejdeme-li k čtvrtému rozměru, jímž je svoboda! Svoboda je pravda čtvrtého rozměru Božího světa. Tento čtvrtý rozměr není schopen pochopit pouhý rozum. Dostojevský ukazuje, že všichni, kteří se vzbouřili a vyhlásili vládu svévole, zúžili svou mysl na tři rozměry. Vzpoua vzešla ze čtvrtého rozměru, ze svobody, ale končí ve třech rozměrech.

Dostojevského dialektika svobody ukazuje osudové důsledky vzpurného racionalismu pro lidskou mysl a vzpurného revolucionismu pro lidský život. Vzpoua vycházející z bezmezné svobody vede k bezmezné moci nutnosti v myšlení a k bezmeznému despotismu v životě. Dostojevský tak tvoří svou skvělou teodiceu, jež je současně i antropodiceou. Po celé věky je proti Bohu jediná námitka: existence zla a utrpení ve světě. Tato námitka je pro Dostojevského základním tématem. Celá jeho tvorba je odpovědí na ní. Berďajev formuluje odpověď na tuto námitku paradoxně: „Bůh jest právě proto, že je ve světě utrpení a zlo, existence zla je důkazem existence Boží. Kdyby byl svět pouze dobrý a ušlechtilý, pak by Boha nebylo vůbec zapotřebí, svět by už byl bohem. Bůh jest proto, že jest zlo. To znamená, že *Bůh jest proto, že jest svoboda*.“²⁵⁸ Dostojevský dokazuje Boží existenci prostřednictvím svobody lidského ducha. Ti,

255 Tamtéž 55.

256 Tamtéž.

257 Tamtéž.

258 Tamtéž 56. Berďajev na jiném místě mluví o tom, že čistě racionální důkazy a záruky Boží existence neexistují.

Bůh si totiž nevynucuje uznání své existence jako materiální předměty, ale dává se poznat lidské svobodě.

Tradičním důkazům - ontologickému a kosmologickému - nepřikládá velký význam a považuje je za neudržitelné.

kdo popírají svobodu lidského ducha, popírají také Boha a naopak. Odmítání Boha a svobody lidského ducha vede k proměně světa, jenž má ambice stát se racionálním mechanismem, násilnou harmonií. Dostojevský předkládá téma svobody dynamicky, jeho svoboda je v dialektickém pohybu. Odhalují se v ní vnitřní protiklady a ona sama přechází z jedné fáze v druhou. Berd'ajev říká, že pro lidi statického ducha a statických myšlenek je těžké pochopit velké objevy, jež Dostojevský na poli svobody učinil. Tito lidé vyžadují „ano“ či „ne“ tehdy, kdy takové odpovědi být dány nemohou. *„Svoboda je tragickým osudem člověka a světa, osudem samotného Boha, a sama leží v nejvlastnějším středu bytí jako jeho prvotní tajemství.“*²⁵⁹

Berd'ajev se přibližuje křesťanskému pohledu na svobodu. Zároveň má však stále tendenci svobodu absolutizovat a podřizovat jí i samého Boha. Jak chápe náboženskou svobodu a křesťanství, si více přiblížíme v následující kapitole.

Boží existence se nedá striktně vzato dokázat, ale ukázat, a sice antropologicky. Člověk náležející světu empirickému transcenduje sebe sama a objevuje svobodu, již nelze z tohoto světa odvodit. Tím je dle Berd'ajeva ukázán duchovní základ odkazující na Boha. Srov. BERD'AJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 29-30.

²⁵⁹ Tamtéž 57.

1.9 Náboženská svoboda a křesťanství

„Jedni se bojí víry a chtěli by se uchránit před její přitažlivou silou, jiní se zase bojí nevíry a stejně tak by chtěli být uchráněni před její rostoucí mocí. V těchto obavách a omezenostech nic náboženského není. Jak těm, kteří svobodu svědomí vymezují jako formální, bezobsažné a politické právo, tak těm, kdo toto právo politicky odmítají a vnějším způsobem a formálně se snaží zachovat víru, je svoboda, stejně jako její posvátnost, úplně cizí a vzdálená.“²⁶⁰ Berďajev v otázce náboženské svobody poukazuje na to, že jejím jádrem je jistá posvátnost, které se přičí jakákoliv forma donucování. Pokouší se ukázat, že ti, co hodnotu a posvátnost náboženské svobody prosazují, musí být sami nábožensky svobodní. „Jestliže chce někdo bojovat za svobodu náboženského svědomí, je nutné, aby sám toto náboženské svědomí měl a aby uznával metafyzický význam svobody.“²⁶¹

Svoboda náboženského svědomí je cosi kladného a obsažného, nikoliv negativního a formálního. Berďajev odkrývá formalismus těch věřících, kteří chtějí v této oblasti přistoupit k donucování. Odhaluje v jádru jejich náboženské svobody otroctví a strach. Odhaluje nicméně také snahu o nezávislost a sebeurčení v náboženské oblasti těch, kteří se brání přijmout do hlubin své bytosti cokoli, co by jim sebralo (zdánlivě) neomezenou moc sebeurčování.

„Lidé pro sebe vyžadují svobodu, nechťají, aby je někdo nutil k dobru. Ale za následky nadměrné svobody, dané jim Bohem, obviňují Boha. Kdo nese vinu na tom, že lidský život je naplněn zlem? Cožpak křesťanství nese vinu, snad Kristus je vinen? Kristus neučil ničemu, za co je kritizováno křesťanství, kvůli čemu se proti křesťanství vystupuje.“²⁶² Křesťanství si necení prázdnou formu svobody, kterou je možno naplnit jakýmkoliv obsahem. Křesťanství vždy říká něco konkrétního, a proto svobodu nikdy nesměšuje se svévolí. Obsahem křesťanského náboženství je právě svoboda. Křesťanství je náboženstvím svobody.²⁶³

Křesťanství je ve své svobodě netolerantní ke všemu otroctví, násilí a donucování. Ten, kdo vyvíjí duchovní násilí, nemůže být křesťanem, a stejně i tak křesťané nemohou působit násilně.²⁶⁴ „Každé Kristovo slovo je výrazem svobody.“²⁶⁵ V Kristově náboženství je svoboda omezována jedině láskou. Nový zákon je dle Berďajeva zákonem lásky a svobody. Obsahem

260 BERĎAJEV Nikolaj: *Filosofie svobody* 2. díl, Olomouc: Votobia, 2000, 91.

261 Tamtéž 92.

262 BERĎAJEV Nikolaj: *O hodnotě křesťanství*, Brno: Pravoslavná církevní obec v Brně ve spolupráci s nakladatelstvím Větrné mlýny, 1998, 12.

263 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Filosofie svobody* 2. díl, Olomouc: Votobia, 2000, 93.

264 „Křesťanství svou podstatou nemůže násilně zničit zlo v lidské přirozenosti, křesťanství uznává svobodu člověka.“ BERĎAJEV Nikolaj: *O hodnotě křesťanství*, Brno: Pravoslavná církevní obec v Brně ve spolupráci s nakladatelstvím Větrné mlýny, 1998, 6.

265 BERĎAJEV Nikolaj: *Filosofie svobody* 2. díl, Olomouc: Votobia, 2000, 94.

novozákonní víry je láska a svoboda překonávající starozákonní zákonictví a pohanský naturalismus. Křesťanství jako náboženství svobody musí být netolerantní vůči donucování. Berďajev považuje pravdu o náboženské svobodě za základ, na kterém by měla spočívat všechna vyznání.²⁶⁶

Berďajev se zamýšlí na tím, co převládalo v historii křesťanství, zda svoboda či donucování. Křesťanství často podléhalo pokušení a zříkalo se Kristovy svobody.²⁶⁷ Katolická i pravoslavná hierarchie často sahala k donucování - kráčely tedy cestou pokušení Velkého inkvizitora. Ruský myslitel je toho názoru, že papežství ve své nejzažší mezi zbavuje člověka břemene svobody. Uznání dogmatu o papežské neomylnosti považuje za odmítání břemene svobody. Nevěří v zástupnou moc Kristova náměstka.²⁶⁸ Zastává názor, že vše, co je do lidských duší vpravováno násilně, bez svobodného milujícího souhlasu, je zbavováno spasitelného a vykupitelského charakteru. Mluví o jakési přinucené víře, jež nahrazuje víru svobodnou. Podobně je tomu i v pravoslaví.

Víra je dle Berďajeva odhalováním neviditelných věcí. Je svobodným aktem. Aktem svobodné volby. Taková svobodná volba je dle Berďajeva možná jen tehdy, pokud víra neobsahuje žádné donucování, žádné znásilňující garance. Odlišuje víru od takového druhu poznání, které na základě evidentnosti neponechává místo pro svobodnou volbu. Na Krista se vztahuje jen víra a láska. Nepřichází v podobě, která volí donucování. „Zázrak vzkříšení se odkrývá jedině svobodě.“²⁶⁹ Víra dokonce někdy vyžaduje zřeknutí se donucování a nadvlády viditelných skutečností. Berďajev považuje křesťanství za náboženství svobodného objevování neviditelných věcí. Ukřížovaná pravda může být přijata jedině svobodně. „Sejmout břímě svobody a nahradit svobodu donucením znamená zničit tajemství a svátost víry, která zároveň představuje také tajemství a svátost svobody v milosti a svobodné lásce.“²⁷⁰

Náboženská víra spočívá v mystických hloubkách a mystika je sféra svobodné volby, svobodné lásky a svobodného objevování. Vzkříšeného Krista nelze vpravovat do myslí násilně; ve sféře násilí se nachází jedině Kristus ukřížovaný. „Věřit v Krista znamená hlásat náboženskou svobodu. Znamená to zpoza viditelného a nuceného světa nahlédnout do neviditelného světa svobody. Násilí a donucování ve věcech víry a svědomí znamená podřídit se přírodnímu řádu a

266 Srov. tamtéž 95.

267 Neúspěch křesťanství v dějinách považuje Berďajev za neúspěch spojený s lidskou svobodou; ta se vzpírala Kristově pravdě; křesťanská spravedlnost předpokládá svobodu. Ani Bůh nechce znásilňovat, nechce vnější triumf. Kristova pravda může být násilně uskutečňovaná, ale tím ztrácí především samo křesťanství. Srov. BERĎAJEV Nikolaj: O hodnotě křesťanství, Brno: Pravoslavná církevní obec v Brně ve spolupráci s nakladatelstvím Větrné mlýny, 1998, 6.

268 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Filosofie svobody 2. díl, Olomouc: Votobia, 2000, 95.

269 Tamtéž 97.

270 Tamtéž.

popřít řád milosti.²⁷¹ „Jedině Kristus nás činí svobodnými a mimo něho existuje pouze otroctví a přinucování.“²⁷²

Církev by měla být vybudována na svobodě a na svobodné komunikaci v lásce. Násilné setrvávání v církvi a nucené připojení se k jejímu životu, setrvávání v církvi bez svobody a lásky, je dle Berd'ajeva protimluvem.²⁷³ Církev chápe Berd'ajev jako mystické společenství. Rozlišuje *vnější, hierarchické, autoritativní skutečnosti*, které nepovažuje za podstatné a *vnitřní, svobodné skutečnosti*, jež jsou pravou, posvátnou tváří církve. Staví proti sobě život v řádu milosti a svobody a život ve světě, který je životem v řádu nutnosti a zákona. Tyto dva řády se ovšem neustále pronikají.

„Církev je boholidský organismus a boholidský proces.“²⁷⁴ V ní se spojují aktivita lidské svobody a milost Boží pomoci. Za špatnost církve nesou odpovědnost špatní lidé v ní. Církev budují svobodní lidé. Křesťanská poslušnost je aktem dobrovolné vůle, nikoli donucení, proto se otroci (rozuměj lidé otrockého smýšlení) členy církve stát nemohou.

Člověk je nucen žít současně v církvi i ve státu. Je součástí světa svobody v milosti i světa přírodní nutnosti. Náboženský smysl světového procesu spočívá v tom, že svoboda vítězí nad nutností a milost překonává zákon, nadpřirozený svět triumfuje nad přírodním.²⁷⁵

Otázku vztahu mezi státem a církví lze řešit jedině na základě sjednocení církví a na základě uznání určitých pravd katolictví, píše Berd'ajev.²⁷⁶ Předjímá tak ekumenické snahy, jež jsou podmínkou věrohodnosti křesťanství před světem. On sám ve francouzském exilu se často ekumenických setkání účastnil.

Rozhodující přínos křesťanství vidí Berd'ajev právě v upevnění a rozšíření principu duchovní svobody: „Výjimečná historicita a dynamika křesťanství je spjata s tím, že křesťanství otvírá světu definitivně princip duchovní svobody, který antika neznala, a to v takové podobě, jakou neznal ani svět židovský. Křesťanská svoboda předpokládá rozluštění historického dění skrze konání svobodného subjektu, svobodného ducha. Tato dešifrace dějin působením svobody aktivního subjektu je pro křesťanství podstatná a je důležitá i pro pochopení podstaty dějin, neboť bez existence takového svobodně jednajícího subjektu, jenž svobodnou činností určuje dějinné osudy lidstva, není stavba dějin možná.“²⁷⁷

Berd'ajev říká, že řecká filosofie, jež tvoří fundament filosofie evropské, chápala dobro

271 Tamtéž 98.

272 Tamtéž 99.

273 Tamtéž.

274 Tamtéž 100.

275 Srov. tamtéž 101-104.

276 Srov. tamtéž 106.

277 BERD'AJEV Nikolaj: Filosofie lidského osudu. Fragmenty z knihy Smysl dějin, Brno: nakl. Zvláštní vydání, 1994, 13-14.

jako rozumnou nutnost; v dobru je zákonitost působení principů rozumu, protikladem pak byla náhoda a iracionalita. Řecké chápání dobra ovšem nebylo spojeno se svobodou. Křesťanství dokazuje svobodu dobra. Dobro je plodem svobody ducha a jen dobro, které pochází ze svobody ducha, má skutečnou hodnotu a je skutečným dobrem.

„Křesťanství pokládá svobodu nejen za nejvyšší cíl, za vítězství nejvyššího božského rozumu, ale také za svobodu, která determinuje osud člověka a osud lidstva a která tvoří dějiny. V křesťanství *sama Prozřetelnost a působení Prozřetelnosti je svoboda a nikoli fatum*. Křesťanství se nesmiřuje s onou pokorou před osudem, s níž se smiřoval antický svět. (...) V křesťanském duchu je jakýsi nepokojný princip, který se s touto odevzdaností osudu nesmiřuje. Neboť svoboda volby, svoboda utvrzení dobra, která skrytě pramení ve vůli²⁷⁸ a nikoli v rozumu, předpokládá svobodu tvůrčího subjektu, jednajícího a působícího subjektu, bez něhož není možná skutečná dynamika dějin. (...) Křesťanství jako první definitivně rozvinulo tuto sílu, jež byla předkřesťanskému světu ještě neznámá, totiž svobodu tvůrčího subjektu.“²⁷⁹ Berďajev věří, že existuje universální křesťanství i universální náboženství; křesťanství je prý vrcholem univerzálního náboženství, ale nedosáhlo ještě svého vrcholu.²⁸⁰ Berďajev směřuje svou meontologickou koncepcí do eschatonu. Jak si eschatologické naplnění představuje, ukážeme v následující kapitole.

278 V tomto názoru vidíme Berďajevův fundamentální voluntarismus.

279 Tamtéž 14-15.

280 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 219.

1.10 Eschatologie, tvůrčí svoboda a problém času a dějin

Berďajev koncipuje aktivně-tvůrčí chápání eschatologie, které vyplývá z jeho koncepce tvořivé svobody. „Druhý příchod Kristův v moci a slávě závisí na tvůrčím aktu člověka. Člověk je povolán k tomu, aby připravil druhý příchod, jemuž musí jít aktivně vstříc.“²⁸¹ Přejítí do skutečně tvůrčího stavu osvobozuje člověka od pasivního a nedůstojného postavení. Chápat apokalypsu jako *fatum* a Krista jako soudce podle lidských měřítek hodnotí Berďajev jako výraz hříšné omezenosti. Pravda o Bohočlověku vede k chápání konce jako díla boholidského, vyrůstajícího ze svobody. Křesťanství bez eschatologické naděje ztrácí svůj význam. Důležité je ovšem i to, že tato naděje neleží pasivně kdesi v budoucnosti.

Člověk podléhá mnoha iluzím v chápání rozdílu mezi tímto světem, v němž se cítí být zotročen, a jiným světem, v němž očekává osvobození. Ruský myslitel upozorňuje, že ve skutečnosti se rozdíl týká modu existence. Mínil, že tyto dva světy se střetávají v člověku. Přejítí od otroctví ke svobodě, od roztržitého k integritě, od neosobnosti k osobnosti, od pasivity k tvorbě, se děje v člověku samém. Bylo by iluzí si myslet, že přechod ze světa otroctví do světa svobody může být pouze pasivně očekáván. Podobně to lze chápat i vzhledem k eschatologické plnosti. Království Boží by tedy mělo být nejen očekáváno, ale i spoluvytvářeno člověkem. Berďajev to označuje jako tvůrčí proměnu světa postiženého nemocí objektivace. Tato proměna se nemůže uskutečnit pouze lidskými silami, ale ani bez tvůrčí aktivity člověka.²⁸²

V souvislosti se směřováním člověka a dějin k eschatologické plnosti ukazuje Berďajev na pokušení a otroctví, jež je spjato s dějinami. Dějiny se zdají člověku masivní a procesy, které v nich probíhají, člověku imponují. Může se cítit být dějinami rozdrčen a často souhlasí s tím, že se stane nástrojem historického dění. Ačkoli do dějin vstupují osobnosti, jež je i ovlivňují a do jisté míry tvoří, zajímají se dějiny o neopakovatelnost a jedinečnost jedinců málo. Průměrný člověk je pro dějiny bezvýznamný. Dějiny jako by sledovaly nelidské cíle a jedinec se může v jistých okamžicích cítit donucen přijmout jejich tíhu. Nemůže z nich vystoupit a nemůže je často zásadně ovlivnit. Toto vše platí o dějinách jako o universálním, obecném pohybu. Dochází v nich ke konfliktu svobody a nutnosti, subjektu a objektu. „Svoboda sama se v dějinách přeměňuje v osud.“²⁸³ Přírodní svět je součástí dějin světa a lidstva. Smysl světa se však odkrývá v lidských dějinách, v dějinách člověka.

Křesťanství je hluboce dějinné. Je zjevováním Boha v dějinách. Bůh dává dějinám smysl, dává smysl jejich pohybu a směřování. Tím, že Bůh vstupuje do dějin, spojují se tyto s

281 BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 381.

282 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997, 203.

283 Tamtéž 204.

naddějinným smyslem, jenž jim Bůh dává. „Dějiny jsou setkáním a dialogickým zápasem člověka s Bohem. A zároveň s tím je větší část dějin nicotou a nebytím, přízračnou mocí, a pouze zřídka do nich pronikne pravá existence.“²⁸⁴ Dějiny připadají člověku rozporuplné a on k nim má dvojitý vztah. Na jedné straně na sebe bere tíhu dějin, zápasí s nimi a vytváří svůj osud, a na druhé straně má tendenci dějiny zbožšťovat, sakralizovat procesy, jež se v dějinách odehrávají. Zde začíná pokušení a otroctví historismu. Člověk uctívá dějinnou nutnost, dějinný osud a spatřuje v něm Boží jednání. Dějinná nutnost se stává kritériem hodnocení a svoboda spočívá v tom být si této dějinné nutnosti vědom. Jedná se o jakési zbožštění dějin. I samotný Bůh pak podléhá dějinné nutnosti, je výtvozem dějin. Dějinám je tak podřízen i člověk. Vše, co triumfuje v dějinách, se stává automaticky hodnotou. Člověk se stává jakýmsi materiálem dějin. Dějinná nutnost se odvozuje od tzv. dějinného logu a člověk čerpá smysl své existence v něm, byť by byla jeho existence tímto logem rozdrčena. Tento *dějinný logos* je však produktem objektivace - hříšného vědomí, míní Berďajev. Nejvyšší pravda však spočívá v opaku. Ne člověk žije pro celek, ale celek je pro člověka. Rozum vytváří v dějinách lest, jež je lží, „dějinným ukřižováním pravdy.“²⁸⁵ Lstí jsou všechny zločiny v dějinách, jež leží v jejích základech, v základech velkých dějinných událostí. Tyto zločiny trýzní člověka a poukazují na to, že musí přijít konec dějin, odhalení smyslu a naplnění pravdy. Nesmyslnosti dějin poukazují na mimodějinný smysl - *naddějinný Logos*. Ten však není nutností, ale svobodou a zjevuje se ve svobodě. Berďajev říká, že samo křesťanství upadlo do zajetí a otroctví vůči pokušení dějinného logu. Přizpůsobovalo se dějinné nutnosti a toto přizpůsobení vydávalo za Božskou pravdu. Proto byl oslaben a otupen pravý eschatologismus křesťanství. Křesťanský eschatologismus se zdá být netaktní a uráží rozum, který zbožšťuje dějinný čas.²⁸⁶

Berďajev uvažuje nad vztahem dějin a eschatologické plnosti v souvislosti s problémem času. Jak již bylo řečeno, problém vztahu dějin a eschatologie, vztahu mezi člověkem pociťovanou a současnou nutností na jedné straně a očekávanou a aktivně připravovanou plností na straně druhé, je otázkou modu existence. Modus existence - způsob, jak lze existovat, je otázkou po podobách času a jeho smyslu. Berďajev říká, že problém času zaujímá zvláštní postavení právě ve filosofii existenciálního typu, k němuž se sám hlásí.²⁸⁷ Ruský myslitel rozlišuje tři druhy času (mody existence), ve kterých žije každý člověk:

284 Tamtéž.

285 Tamtéž 205.

286 Srov. tamtéž 205.

287 Čas není nějakou věčnou formou, jíž by měla být podřízena existence světa a člověka. V čase dochází ke změnám, ale je možná i změna času samotného. Je možný obrat času a dokonce i konec času. Čas je modem existence a závisí na její povaze. Není zcela správné říkat, že k pohybu a změně dochází díky času. Správnější je říci, že čas existuje proto, že dochází k pohybu a změnám. Povaha změny určuje povahu času. Dalo by se říci, že čas je změnou skutečnosti, je veličinou odvozenou od existence, od způsobu existence. Srov. tamtéž 206.

1. *kosmický čas* je symbolizován kruhem. Je spjat s pohybem Země kolem Slunce, s počítáním roků, měsíců, dní a hodin. Je to čas rytmický (řec. *rhythmos* - počet), v němž se střídají roční období, čas přírodní. Především staří Řekové chápali čas takto. Kosmický čas je výsledek změn ve světě přírody. Je časem zpředmětněným a podléhá matematickému kalkulu. Vyjadřuje se číslem, je možné ho dělit, skládat. Je také časem, který lze dělit na přítomnost, minulost a budoucnost. Čas rozpadlý na minulost, přítomnost a budoucnost je nemocným časem zraňujícím lidskou existenci. S nemocí času je spjata smrt. Kosmický čas je periodickým, založeným na rození a umírání. Kosmický čas přináší smrt osoby a pokračování rodu. Člověk však žije nejen v čase kosmickém a není bytostí podřízenou jeho kruhovému pohybu. Je též bytostí dějinnou. Dějinný život je skutečností jiného řádu než život přírodní.

2. *dějinný čas*; dějiny jsou samozřejmě podřízeny kosmickému času, ale mají vlastní pohyb a směřování. Dějinný čas je symbolizován přímkou a míří vpřed. Zvláštnost dějinného času spočívá v zaměřenosti k budoucímu. V budoucnosti očekává odkrytí smyslu. Dějinný čas také přináší nové, „co není, stává se v něm jsoucím“.²⁸⁸ I v dějinách může nastat opakování, shoda, ale každá dějinná událost je neopakovatelná. I samotný boj proti otroctví dějin se odehrává nikoli v čase kosmickém, ale v dějinném čase. Lidská činnost je více spjata s časem dějinným než kosmickým. Osoba se někdy chce vymanit ze zajetí dějin přechodem na kosmickou rovinu existence. V kosmu se božské odráží více než v dějinách a člověk k němu proniká skrze přírodu a kosmický čas. Čas dějinný je, stejně jako kosmický, zpředmětněný, ale je v něm cosi z hlubších vrstev lidské existence. Kromě zaměřenosti na budoucnost je dějinný čas také spjat s minulostí a tradicí, s pamětí, bez níž by nebylo dějin. Dějinnost se utváří pamětí a tradicí. Dějinný čas je zároveň konzervativní i revoluční a vyvolává iluze. Hledání lepšího, původního, krásného a dokonalého v minulosti, je iluzí konzervatismu a člověk může této iluzi otročit. Očekávání dokonalosti, naplnění, pokroku a smyslu v budoucnosti, je iluzí pokroku, progresivismu a bývalo jádrem revolučních očekávání. I této iluzi může člověk propadnout. Dějinný čas je časem rozděleným, nezná plnost v žádné přítomnosti. Člověk necítí plnost času v přítomnosti a hledá jí buď v minulosti či budoucnosti, zvláště ve zlomových a bolestných okamžicích. To je iluze dějinného pokušení. Naplněná přítomnost není zcela součástí času. Existuje jaksí mimo něj. Je atomem věčnosti. Prožité zůstává v hlubině tohoto existenciálního okamžiku. Odehrává se v čase hlubinném, existenciálním.

3. *existenciální čas* nelze myslet nezávisle na čase kosmickém a dějinném. Existenciální čas je jakýmsi průlomem, vpádem věčnosti do času (*kairos*). Přetržením kosmického a dějinného, jakýmsi jejich naplněním. Nejlépe může být symbolizován bodem. Ze všeho nejméně jej lze

288 Tamtéž 207.

symbolizovat prostorově. Je to niterný čas, čas subjektivního světa, nikoli objektivní. Nelze jej matematicky spočítat, neskládá se ani nerozkládá. Bylo by nesprávné říci, že existenciální čas je totožný s věčností, je možné však říci, že má na věčnosti účast. To ví každý, kdo to někdy zažil, ze své niterné zkušenosti. Trvání existenciálního času není měřitelné podle času kosmického a dějinného. Několik minut, měřeno objektivně, může být existenciálně prožíváno jako nekonečnost. Ať už se to týká euforie a extáze či utrpení a bolesti.²⁸⁹ Každý extatický stav vyvádí člověka ze zpředmětnělého času a uvádí do existenciální dimenze, do kvalitativně jiného prožívání. Dění existenciálního času probíhá po vertikále, nikoli po horizontále. Na horizontále je to pouze bod, skrze nějž dochází k průlomu z hlubin na povrch. Události existenciálního času tak mohou tvořit na přímce dějinného času jakousi neviditelnou přímku, poskládanou z bodů vznikuvších vertikálními průlomy.

„Každý tvůrčí čin se odehrává v existenciálním čase a do času dějinného se pouze promítá.“²⁹⁰ Tvůrčí vzepětí a extáze probíhají mimo zpředmětnělý čas. Promítají se však do kosmického a dějinného času a výsledek tvůrčího činu se zvnějšňuje v časovém proudu dějin. „Existenciální proniká do dějinného a dějinné zpětně působí na existenciální. Vše v dějinách významné, vše opravdu nové, je také průlomem v existenciální rovině, v tvůrčí subjektivitě.“²⁹¹ Zjevení Boží v dějinách je přesně tohoto charakteru. Kristův život je neustálým prolínáním a průlomem z existenciálního času do dějinného a kosmického. Kristus v celém svém pozemském

289 V souvislosti s utrpením a zlem, jež je někdy pocíťováno člověkem jako nesnesitelné, zmiňme Berďajevův názor na věčnost pekla. Existence pekla dle jeho pojetí vychází právě z představy existenciální zkušenosti utrpení, jež se objektivizuje v matematickém čase. Učení o věčných pekelných mukách je výsledkem splývání času existenciálního s časem zpředmětnělým, s časem tohoto světa. Iluzorní nekonečnost však nemá nic společného s věčností, ale znamená, že člověk pobývá v pozemském čase, ze kterého nemůže vystoupit do věčnosti. „Trpící subjektivita nabývá forem ontologické objektivity.“ „Peklo je posmrtné vypadnutí z věčnosti“ a je dle Berďajeva vstoupením do smrtelného času. Domnívá se však, že je pouze dočasné. Ke konci života, přiznává, o tom stále meditoval. Věřil v poslední a definitivní vítězství Boha nad silami pekla, v božské Tajemství, jež se pozdvihuje nad všechny kategorie světa. Definitivní vítězství Boha nemůže být dle Berďajeva rozdělením na oblast božskou, v níž jsou spasení, a na oblast ďábelskou, v níž jsou věčně zavržení. Soudní rozdělení lidstva chápe jako odraz nynějšího způsobu myšlení, jako přizpůsobení křesťanské eschatologie kategoriím tohoto světa. Berďajev svou víru, jak říká, nechce připoutat k pochybným a nejistým faktům historického času. Řešení hledá v metahistorii, v novém eónu, k němuž eschatologické křesťanství směřuje. Hlavní argument ateismu padá se změnou tradiční apologetiky, s tradičním učením o Boží prozřetelnosti. Berďajev si byl vědom, že žije v období dějin, kdy se zdá, že vítězí ono *fatum*, kdy je těžké obhajovat Boží dobrotu a současně existenci zla a nezměrného utrpení nevinných. Řešením je pro něj zřeknutí se racionalizované ideje, že Bůh je vládcem světa, jež se proměňuje v konečných důsledcích v ospravedlnění zla. Padlému světu, světu nezbytnosti a zotročení, nevládne Bůh, ale kníže tohoto světa. Bůh vládne v království svobody. Berďajev v zájmu zachování smysluplnosti světa musel dualisticky rozdělit tento svět a jeho opětovně sjednocení odkázat do říše tajemství. Srov. tamtéž 208. Dále: BERĎAJEV Nikolaj: *Vlastní životopis*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 383-385. A také: Srov. BERĎAJEV Nikolaj: *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 357-378. Berďajev věnoval přemýšlení o pekle 2. kapitolu 4. části knihy *O osudu člověka*. Problém pekla vidí jako největší tajemství, jež vzdoruje každé racionalizaci. Učení o věčných pekelných mukách jako triumfu Božské spravedlnosti považuje za racionalizaci a popření eschatologického tajemství. Peklo lze považovat za předposlední, nikoli za poslední Boží slovo. Peklo považuje za triumf Satana, triumf nicoty, ne za triumf Boží.

290 BERĎAJEV Nikolaj: *O otroctví a svobodě člověka*, Praha: OIKOYMENH, 1997, 209.

291 Tamtéž.

životě vnášel věčnou Boží plnost do našich dějin. Mezi prvním a druhým příchodem Krista leží napjatý dějinný čas, v němž člověk prochází různými formami pokušení a otroctví. Tento dějinný čas nemůže, míní Berďajev, sám o sobě skončit, je nasměrován k (matematickému) nekonečnu, jež se nemůže samo obrátit ve věčnost. V dějinném a kosmickém čase neexistuje nějaký imanentní zákon či progres, jenž by kvalitativně přeměnil čas ve věčnost. Z dějinného času lze vystoupit dvojím způsobem: k času kosmickému a času existenciálnímu. Ponoření do času kosmického je naturalismus, jenž dle Berďajeva může rovněž nabývat mystického zabarvení, ale je to návrat k přírodě, vstup do kosmického koloběhu. Druhý způsob je ponoření dějinného času do existenciálního. To je eschatologismus. Dějiny tak přecházejí do království svobody ducha.²⁹² Dějiny i vše, co je v nich, mají smysl, jež leží za hranicemi samotného dějinného času, v eschatonu. Berďajev vidí dějiny jako neúspěch ducha, nevzniká v nich království Boží (alespoň ne viditelně). Avšak samotný tento neúspěch má smysl. Zkoušky, pokušení, jsou zakoušením svobody člověka. Optimistická teorie o pokroku, jenž by byl imanentně přítomen v průběhu lidského života, je v hlubokém konfliktu s personalismem. Pokrok je záležitostí času nesoucího smrt. Ruský filosof si klade otázku, zda je čas přemožitelný. Přemoci ho lze jen v tom případě, není-li objektivní formou, ale pouze představou existence odcizené sobě samé. „Tehdy niterný průlom může ukončit čas a překonat objektivaci. Tento průlom nemůže však být pouze lidským dílem, ale je také dílem Božím, společným dílem člověka a Boha, dílem boholidským. Narážíme zde na nejsložitější problém působení prozřetelnosti Boží ve světě a nad světem. Celé tajemství je v tom, že Bůh nepůsobí v determinované řadě zpředmětnělé přírody, ale pouze v dimenzi svobody, prostřednictvím svobody člověka.“²⁹³

Apokalypsa souvisí s paradoxem času. Konec dějin si představujeme v čase. Současně však je i koncem času dějinného a událostí času existenciálního. Tuto událost si nelze představovat mimo dějiny. Konec dějin se odehrává „zde“ i „tam“ a nemůže být proto zpředmětněn. Z toho vyplývá složitost pochopení konce dějin a jeho výkladu. Vše, co se odehrává v existenciálním čase, vypadá v čase dějinném jako paradox. Dle Berďajeva existují dvě pojetí apokalypsy: pasivní a aktivní. V dějinách křesťanského myšlení převládalo pojetí pasivní. Konec světa je pasivně předvídan a očekáván.²⁹⁴ Je určován výlučně Bohem, je pouze Božím soudem nad světem. Pasivní očekávání je provázeno pocitem hrůzy. Aktivní pojetí, jehož je ruský myslitel zastáncem a propagátorem, spočívá v aktivní přípravě člověka. Závisí na lidské aktivitě, je dílem

292 Berďajev říká, že filosofie dějin je buď naturalistická nebo eschatologická. Srov. tamtéž.

293 Tamtéž 210. Berďajev jako by upíral Bohu vládu nad přírodním světem. Opět tušíme dualistický pohled.

294 Apokalyptické předtuchy byly v dějinách světa zneužívány. Každá končící dějinná epocha, každá zanikající společenská třída, chápala svůj zánik či proměnu jako nastupující konec světa. Berďajev uvádí jako příklad Francouzskou revoluci, napoleonské války, konec ruského imperia. Ukazuje se tu sakralizace historicky podmíněných skutečností.

boholidským. Aktivní příprava je bojem a může být provázena pocity vítězství. Berd'ajev říká, že aktivní vztah ke konci dějin předpokládá dlouhé období přípravy, jež by měla spočívat ve změnách struktur lidského vědomí. Předpokládá jakousi duchovní a společenskou revoluci, která se musí týkat především jednotlivců. Tato změna se nemůže uskutečnit pouze lidskými silami, ale nemůže se uskutečnit ani bez nich, v pouhém pasivním očekávání. „Vylití Ducha proměňujícího svět je zároveň aktivitou ducha v člověku samém.“²⁹⁵ Duchovní revoluce připravující konec dějin, míní ruský myslitel, je do značné míry vítězstvím nad *iluzemi lidského vědomí*. Tuto skutečnost je možno interpretovat v Berd'ajevově duchu tak, že od iluzí objektivace očištěný mikrokosmos aktivně přispěje k proměně celého makrokosmu. Berd'ajevovo pojetí o tvůrčí lidské tvorbě je korelativní s pojetím aktivního eschatologismu. Člověk se osvobozuje z moci objektivace, jež ho zotročovala. Problém konce dějin se ukazuje v nové perspektivě. Je „vítězstvím existenciálního času nad časem dějinným, tvůrčí subjektivity nad objektivací, osoby nad universální obecností, společnosti existenciální nad společností zpředmětnělou.“²⁹⁶

Objektivace podřizuje člověka konečnosti, strhává ho do perspektivy matematické nekonečnosti. Konec dějin znamená ovšem vysvobození z moci konečnosti a otevření perspektivy věčnosti, jež není kvantitativní. Je to kvalitativně odlišná skutečnost. *Aktivní eschatologismus je nasměrován proti objektivaci*. Křesťanství je bytostně eschatologické. Popírání eschatologické povahy křesťanství znamenalo vždy přizpůsobení se perspektivě konečnosti, přijmutí objektivizujícího pohledu, míní ruský myslitel. Objektivace vyvolává různé iluze vědomí - konzervativní i revolučně utopické. I světová harmonie jako výsledek náboženství pokroku je iluzí vědomí. Berd'ajev upozorňuje na to, že království Boží nelze ztotožnit ani s ideou církve. Důsledkem by byla sakralizace církve jako společenské instituce. V dějinnách se tímto způsobem mířilo k ideji teokracie. Ruský myslitel však říká, že i iluze vědomí mohou a musí být přetvořeny. Aktivně tvůrčí události existenciálního času mají své důsledky nejen na nebi, ale i na zemi. „Lidská tvorba proměňující strukturu vědomí může být nejen upevněním tohoto světa, nejen kulturou, ale též osvobozením světa, koncem dějin, tzn. vytvořením království Božího, nikoli symbolického, nýbrž reálného. Království Boží znamená nejen vykoupení hříchu a návrat k prvotní čistotě, nýbrž tvoření nového světa. Do něho vejde každý opravdový lidský čin, každý opravdový osvobozující čin. Není to jenom jiný svět, ale proměněný tento svět. Je to osvobození přírody ze zajetí, osvobození živočišného světa, za nějž je člověk odpovědný. A začíná nyní, v tomto okamžiku. Dosažení duchovnosti, vůle k pravdě a k osvobození je už počátkem jiného světa. Přitom nedochází k odcizení mezi tvůrčím činem a tvůrčím výsledkem, výsledek tvorby je

295 Tamtéž 211. Je nanejvýš pozoruhodné, že Berd'ajev v této souvislosti píše o vylití Ducha s velkým „D“. O Duchu Božím či Duchu svatém nepíše tak často.

296 Tamtéž 211.

přítomen v samotném tvůrčím činu, není zvnějšněn, samotná tvorba je vtělením.²⁹⁷

Požadavek personalismu promyšlený do konce vybízí k aktivnímu tvůrčímu připravování konce dějin. Jedná se o radikální proměnu orientace vědomí, osvobození od iluzí, jež nabyly podoby objektivní reality. Cesta člověka vede přes utrpení, kříž a smrt ke vzkříšení. Ruský myslitel říká, že teprve vzkříšení všeho, všeobecné vzkříšení ospravedlňuje svět. Vzkříšení je proměna minulého i budoucího. Je vítězstvím nad časem. *Vzkříšení není možné v kosmickém ani v dějinném čase, ale je možné v čase existenciálním.*²⁹⁸ S ním zaniká otroctví člověka vůči času, iluzím, nutnosti a smrti. „Vše vstoupí do opravdové reality subjektivity a duchovnosti, do božského, nebo lépe boholidského života. Otroctví člověka je také jeho padlostí, jeho hříchem. Má svou strukturu vědomí, která může být transformována pokáním a vykoupením hříchu, ale také aktivitou všech tvůrčích sil člověka. Až člověk vykoná to, k čemu je povolán, teprve tehdy se uskuteční druhý příchod Kristův, tehdy bude nové nebe a nová země, tehdy nastane království svobody.“²⁹⁹

Berďajevův aktivní eschatologismus přináší přínosné postřehy. Především zdůraznění aktivity člověka a jeho připravenosti. Na druhé straně poněkud zužuje význam přírodního a fyzického světa, který je chápán spíše jako překážka této aktivní přípravě. Křesťanský pohled na eschatologickou plnost přírodní a fyzický svět nevyklučuje. Naplnění v Bohu by totiž mělo dojít celé stvoření, se všemi svými dimenzemi.

297 Tamtéž 212.

298 Berďajev chápe vzkříšení především duchovně a existenciálně. Křesťanské chápání vzkříšení zahrnuje však celou dimenzi reality. Vzkříšený Kristus je toho dokladem.

299 Tamtéž 213-214.

1.11 Filosofie svobody

Tato kapitola uzavírá první část práce. Shrňme stručně stěžejní výpovědi Berd'ajeva o pojetí svobody.

Na základě své nonkonformní gnozeologické teorie o objektivaci se rozešel nadobro s vědeckým a racionálním myšlením.³⁰⁰ Díky osobité intuitivní introspekci a filosofickým inspiracím pohlíží na náš reálný svět dualistickou optikou. Jeho poznávání není diskurzivní ani systematické. Rozlišuje svět svobody, který je světem ducha a svět nutnosti (determinace), který ztotožňuje se světem přírody. Paradigmatem je meontologické zakotvení svobody. Berd'ajev díky zavedení pojmu *Ungrund* naznačuje řešení otázky teodiceje. Takový pojem (symbol) je ovšem v rozporu s křesťanským pohledem.³⁰¹

Z meontologické koncepce vychází i myslitelova nauka o lidské činnosti, která je primárně činností tvůrčí, činností ducha. Je uměním, nikoli vědou. Je povstáním ducha proti zajetí nutnosti. Je nutné objevit význam tvořivé činnosti a objevit antropodiceu³⁰² (řešení racionálně neřešitelné teodiceje) a vytvořit pravého „náboženského člověka.“³⁰³ Vzniká nová etika, která je v protikladu k otrocké etice zákona a normy.³⁰⁴

Základem takové etiky je svobodná osoba, překonávající silou ducha svět nutnosti a determinace.³⁰⁵ Člověk tvořením nových hodnot ve spolupráci s Bohem, jenž ho potřebuje jako svého druhého,³⁰⁶ tvoří nový svět. V tom záleží „třetí antropologické zjevení.“³⁰⁷ Díky prvotnímu hříchu se člověk stal otrokem nutnosti a hmoty. Lidský duch je chycen do žaláře.³⁰⁸ Zároveň s člověkem se nalézá ve stavu zotročení i svět přírody. Svět je svou podstatou hříchem, jakousi nižší sférou v protikladu ke světu svobodného ducha. Od svévole, která hubí sebe samu, je třeba se obrátit ke svobodě Kristově.³⁰⁹

Protože člověk je středem světa a mikrokosmem, nastane osvobození jen tvůrčím (sebe)osvobozením člověka. Bůh to od něj skrytě očekává. Stvoření nebylo ukončeno a má být tvůrčí činností člověka (vedeného Bohem) naplněno v eschatonu, v říši Ducha. Dojde k tomu

300 Viz 1.2.

301 Viz 1.3.

302 Viz 1.6.

303 Srov. JAKOVENKO Boris: Dějiny ruské filosofie, Praha: Slovanský ústav v nakl. Orbis, 1938, 432.

304 Viz 1.5.

305 Viz 1.4.

306 Viz 1.7.

307 Srov. JAKOVENKO Boris: Dějiny ruské filosofie, Praha: Slovanský ústav v nakl. Orbis, 1938, 433. Termín třetí antropologické zjevení používá Jakovenko pro vysvětlení Berd'ajevem postulovaného nastolení svobodné říše Ducha, která má vzniknout teurgickou boholidskou aktivitou a bude triumfem nad nutností a konečným spojením sféry fenomenální a noumenální.

308 Srov. JAKOVENKO Boris: Dějiny ruské filosofie, Praha: Slovanský ústav v nakl. Orbis, 1938, 432.

309 Viz 1.8.

vtrhnutím světa noumenálního do světa fenomenálního. Tam leží konečný monismus. Bůh očekává od člověka teurgickou odpověď, svobodnou a spontánní, která tuto změnu vyvolá. Vnitřní a duchovní aristokracie vstoupí do světa nutnosti a svou aktivitou nastolí svobodné a tvůrčí boholidské náboženství.³¹⁰ Nastane to, co nepředvídal ani sám Bůh. Svobodné království bude existenciálním vítězstvím nad časem.³¹¹

V této souhrnné charakteristice jsme předložili hlavní teze vyplývající z Berd'ajevova pojetí svobody.

310 Viz 1.9.

311 Viz 1.10.

2. REFLEXE A SROVNÁNÍ

Druhá část práce se bude zabývat reflexí nad hlavními tezemi Berd'ajeva o pojetí svobody. Jako první krok se pokusíme představit světonázory a z nich vyplývající chápání svobody Berd'ajevových ruských současníků a přátel - Losského, Franka a Bulgakova. Získáme širší kontext pro reflexi a srovnání a zařadíme myslitelovo pojetí do širšího rámce tehdejších myšlenkových proudů (2.1).

Poté se zaměříme na kritické posouzení berd'ajevovské gnozeologie. To je důležitým předpokladem pro další reflexi. Pomůckou nám budou mimo jiné postřehy českého teologa a filosofa Karla Vrány a další sekundární literatura (2.2).

Berd'ajeva meontologická koncepce svobody a s ní související otázka teodiceje bude kriticky reflektována v další kapitole. Zodpovíme otázku, zda je absolutizace svobody legitimní či nikoli (2.3.1). Otázce řešitelnosti či neřešitelnosti teodiceje věnujeme samostatnou kapitolu (2.3.2). Předložíme též podrobnější rozbor problematiky a zohledníme i filosofický a teologický vývoj v dějinách myšlení, který se k otázce teodiceje vztahuje.

Novou etiku svobody a s ní související otázku svobodné vůle budeme zkoumat v předposlední kapitole (2.4). Pokusíme se rovněž stručně ukázat, jak byla svoboda vůle chápána v dějinách myšlení a navážeme doplňujícími poznámkami. (2.4.1).

Nakonec se pokusíme srovnat Berd'ajevovy myšlenky o náboženské svobodě s koncilovou deklarací *Dignitatis humanae* (2.5). Zakončíme tak reflexi nad základními tématy, která z myslitelova pojetí svobody vycházejí.

2.1 Pojetí svobody Berďajevových současníků a přátel

V této kapitole se pokusíme předložit světonázor a z něho vycházející pojetí svobody Berďajevových přátel a současníků. Srovnání jejich světonázorů a pojetí svobody se světonázorem a pojetím svobody Berďajeva nám ukáže širší perspektivy ruského myšlení té doby. Je dobré předeslat, že všichni zmínění myslitelé se navzájem osobně znali a bezpochyby i o svých myšlenkách diskutovali. Pro kritické posouzení Berďajeva pojetí jsou cenné především Losského výklady.

2.1.1 Nikolaj O. Losskij³¹²

Pro pochopení Losského pojetí svobody vyjděme z jeho noetické teorie, kterou nazývá intuitivismus, a dále z jeho filosofického světonázoru, jež nazývá ideálním realismem. Losského intuitivismus je nauka o tom, že poznáný objekt, i když je součástí vnějšího světa, je bezprostředně zařazen do vědomí poznávajícího subjektu, tedy osoby. Objekt existuje nezávisle na poznávací činnosti. Poznání je možné proto, že svět je organickým celkem. Poznávající subjekt, lidské já, je „určité nadčasové a nadprostorové bytí.“³¹³ Losskij nazývá vztah subjektu ke všem dalším entitám ve světě gnozeologickou koordinací. Ta umožňuje intuici. Samotný vztah mezi všemi entitami ještě nevytváří poznání. Má-li dojít k poznání, musí subjekt nasměrovat na objekt celou řadu intencionálních, tzn. záměrných, rozumových činností (uvědomění, pozornost, diferenciaci apod.). Losskij vypracoval svou intuitivistickou teorii koordinační apercepce, která znamená, že smyslové vlastnosti objektů (barvy, zvuky, teplo atd.) se stávají transsubjektivní; fyziologické procesy poznávajícího nejsou příčinnou, nýbrž produktivním obsahem apercepce. Jsou stimulem podněcujícím poznávající já, aby nasměrovalo pozornost a diferenciací aktivitu na reálný objekt vnějšího světa. Vnější objekty koordinují s poznávajícím v jeho komplexnosti. Celá bohatá komplexnost objektu je s poznávajícím spojena jen podvědomě. Z objektu poznáváme jen malou část jeho kvalit. Apercepce je jen výběrem, závisí na výběru podvědomí, jež vybírá z celé šíře objektivních stránek a přesouvá je do vědomé sféry.

312 Nikolaj Onufrijevič Losskij (1870-1965), profesor filosofie na Petrohradské univerzitě, v roce 1922 expatriován spolu s Berďajevem, Frankem a dalšími, kteří se ideově protivili Leninovu režimu. Losskij se usadil v Praze, kde žil až do roku 1942. V letech 1942-1945 byl profesorem filosofie v Bratislavě. Poté žil v Americe, kde působil jako profesor Ruské duchovní akademie v New Yorku. Losskij byl fabiánský socialista a poněkud váhavý zastánce politiky kadetů. Věnoval se až do svého vyhnání z vlasti vedení katedry filosofie Petrohradské univerzity. Celý život byl zbožným pravoslavným věřícím. Ve svém hledání dobra a pravdy kladl důraz na logickou správnost a metodu. Ve srovnání s Berďajevem byl systematictější a důslednějším myslitelem. Podrobnosti jeho života i nejbližších rodinných příslušníků v době před a po expatriaci viz CHAMBERLAINOVÁ Lesley: Parník filosofů, Praha: Mladá fronta, 2009.

313 LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 387.

Ideální bytí v platónském smyslu chápe Losskij jako to, co nemá prostorovou ani časovou povahu. Ideální bytí zahrnuje obsah obecných pojmů a vztahů jako jsou například spojitost mezi vlastností a jejím nositelem, kvantitativní formy a vztahy (číslo, jednota, množství).

Losskij všechno, co se jeví, co je určeno časem a prostorem, nazývá reálným bytím. „Reálné bytí může vzniknout a dostat systematický charakter jedině na základě ideálního bytí.“³¹⁴ Losskij zdůrazňuje tento aspekt svého pojetí světa a nazývá ho ideálním realismem. Mimo ideální a reálné bytí existuje ještě metalogické bytí, které přesahuje meze logických zákonů (kontradikce, totožnosti a vyloučeného třetího). Takovým metalogickým bytím je například Bůh.

Objektem intelektuální intuice (spekulace) je ideální bytí. Poznávající člověk bezprostředně kontemplanuje toto bytí v jeho ontologické realitě. Diskurzivní myšlení není protikladem intuice, ale její modifikací. „Losskij považuje racionální a systematickou stavbu bytí za ontologický aspekt reality, již můžeme sledovat na základě intelektuální intuice.“³¹⁵ Metalogické bytí je objektem mystické intuice.

Srovnáme-li pojetí charakteru poznávajícího subjektu u Losského a Berďajeva můžeme říci následující: pro Berďajeva není poznávající ontologická substance v organickém a hierarchickém celku bytí jako u Losského. Berďajev nerozebírá tolik smyslové předpoklady poznání. Pravé poznání je u něj čistou intuicí, mohli bychom říci Losského mystickou intuicí. Berďajev snižuje význam systému racionálních pojmů. Poznání je pro něj tvůrčí aktivitou ducha. Pohybováním se v oblasti svobodného duchovního světa. Poznání materiálního světa nepřikládá takový význam. Pravda poznání má u Berďajeva antinomický charakter, tzn. k jejímu vyjádření je třeba dvojice soudů, které si navzájem protiřečí. K pravým znalostem nedocházíme racionálními pojmy ani logickým myšlením, ale živou zkušeností. Všechno objektivně předmětné a substanciální, tedy i ideální bytí Losského, je dle Berďajeva říší determinace. Jak jsme viděli, i samotný pojem bytí a ontologický charakter reality chápe Berďajev jako omezení. *Losskij zásadně nesouhlasí s Berďajevovým gnozeologickým dualismem, především s ideou objektivace.* Berďajev totiž říši přírody považuje za jakousi druhotnou sféru vzniklou hříchem a upírá jí existenciální význam. Na některých místech svých spisů naopak přírodě existencialitu přisuzuje. *Problémem zůstává, jak propojit Berďajevovu říši svobody s říší přírody.*³¹⁶ Losskij říká: „V průběhu mnoha let mých dobrých vztahů s Berďajevem byla teorie poznání předmětem našich sporů. Berďajev tvrdí, že existují dva druhy poznání: intuice ve vztahu k duchovnímu bytí a objektivace ve vztahu k přírodě. Já tvrdím, že *jak vyšší, tak nižší oblasti světa poznáváme stejnou*

314 Tamtéž 389.

315 Tamtéž.

316 Srov. tamtéž 379-380.

intuicí, tj. bezprostředním rozjímáním.³¹⁷

Svobodný svět Berďajeva můžeme vzdáleně srovnat s metalogickým bytím Losského. Losskij sice používá pojmu bytí, ale na rozdíl od bytí ideálního, není v metalogickém bytí omezení logickými zákony. Metalogická říše je v podstatě to, o co usiluje Berďajev, když ve svých dílech vykresluje celou dimenzi racionálních omezení jako říši nutnosti a determinace.

U Losského vytváří reálné bytí substanciální činitel, který vytváří materiální, duševní i duchovní realitu. „Substanciální činitel je ideální nadprostorová a nadčasová entita. A jako takový přesahuje meze rozdílu mezi psychickými a materiálními procesy. Je to metapsychofyzická entita. Substanciální činitel je vždy reálná anebo v každém případě potencionální osoba.“³¹⁸ Stává se osobou, když je s to chápat absolutní hodnoty, zejména morální. Absolutních hodnot dosahuje na základě vlastního chování. Losskij myslí absolutními hodnotami pravděpodobně hodnoty ideálního ontologického bytí, případně metalogického. Losskij nazývá tuto teorii personalismus. Losského teorie o vztahu osoby a hodnot je na rozdíl od Berďajevovy realističtější v tom smyslu, že osoba (subjekt), nevytváří hodnoty ideálního a reálného bytí, tzn. je omezena ontologickým řádem bytí. Berďajev se snažil toto ontologické omezení chápat jako omezení absolutní svobody subjektu. V tomto smyslu je Losskij realističtější.

Losskij nepotřebuje dělit realitu na říši svobody a determinace jako Berďajev. Losského substanciální činitel se oproti berďajevovskému duchu *svobodně realizuje v analogii s principy stavby času a prostoru*. Není neomezený. Podobně však jako duch disponuje tvůrčí silou a produkuje reálné procesy. Na rozdíl od Berďajevova ducha se oduševňuje v souladu s abstraktními idejemi, které Berďajev neuznává. Losského osoba je vzhledem k celku v postavení, kdy ve vlastním zájmu musí respektovat hierarchii hodnot. Berďajevův svobodný duch má větší ambice. Berďajevův svět hodnot není statickým, ale dynamickým a hodnoty jsou vytvářeny svobodnou tvorbou.³¹⁹

Substanciální činitelé Losského vytvářejí jeden kosmický systém, v jehož čele stojí „vysoce vyvinutý substanciální činitel, světový Duch.“³²⁰ Berďajev se každému kosmickému systému brání a nejvyššího Ducha chápe jako absolutní svobodu mimo rámec jakéhokoliv systému. Losskij oproti tomu ustavuje universální rámec, který podmiňuje možnost vzniku kosmu a jeho smysluplnost.

Abstraktní jednobytnost je podmínkou smysluplnosti a realizace absolutních hodnot. Univerzální absolutní hodnotou je absolutní plnost bytí, životní plnost. Sounáležitost je

317 Tamtéž 383.

318 Tamtéž 390-391.

319 Viz 1.5.

320 Tamtéž 393.

vzájemným naplňováním, protože bytí se účastní všichni. Garantem sounáležitosti universálních principů, jež mají vytvořit konkrétní jednobytnost, je dle Losského „abstraktní Logos světa.“³²¹ Spojováním substanciálních činitelů se vytvářejí nové a složitější formy života (atom, molekula, krystal, organismus, mraveniště). Ve sféře lidského života lidský organismus, národ, lidstvo. Dále planeta, sluneční soustava, vesmír. Losského metafyzika představuje hierarchický personalismus. Losskij však blíže nevysvětluje jaký rozdíl je mezi substanciálním činitelem jako osobou a substanciálním činitelem jiným.

Pozemský systém se skládá z velkého množství činitelů a je tvořivě samostatný a zároveň spojený do jednoho celku abstraktní jednobytností. Jednobytnost určuje jednotný kosmický rámec. Kosmický systém není však tvůrcem své existence. Řídí jej princip, který do něj nepatří a který je principiálně na vyšší úrovni. Kosmický systém tedy vznikl díky nadsystému, nadprincipu, který se světem nelze srovnávat. Můžeme jej charakterizovat jedinečně negativními predikáty (apofatická teologie) nebo prefixem „nad“. Tento princip není rozum, ale nadrozum. Je principem metalogického bytí. Není ani osobou v lidském slova smyslu, ale nadosobou. Losskij říká, že ani termín absolutno není nejvhodnější, neboť koreluje s relativnem, tj. s pozemským bytím. Metalogický princip není závislý na světě a svět z něj nutně nevyplývá. Naopak, svět je na tomto principu závislý. Losskij mluví o tom, že k tomuto principu můžeme dojít cestou intelektuální spekulace. Tzn. logické a metalogické bytí jsou analogické. Svět nevznikl ani dialektickým vývojem nadprincipu, ani emanací. Svět vznikl absolutní tvorbou *ex nihilo*. V tomto momentu se schází Losského a Berd'ajevovo pojetí o tvorbě, která dává vzniknout něčemu naprosto novému, co tu dříve nebylo.

Na tomto místě je třeba říci, že základní rozdíl mezi Losským a Berd'ajevem v oblasti vzniku světa je ten, že Losskij nepotřebuje pojem *Ungrund*. Berd'ajev naopak *Ungrund* klade jako předbožský princip, jako iracionální veličinu, která předchází Boha i svět. Je to nicota a bezzákladovost, potence, kterou Bůh nestvořil. Z *Ungrund* se rodí Nejsv. Trojice, která pak tvoří svět. Z *Ungrund* ovšem vystupuje i svoboda. Tato meontická svoboda souhlasí s Božím stvořením. Bůh je vševládce bytí, nad meontickou svobodou však nevládne.

Podle Losského je Bůh absolutní plnost bytí a nejvyšší dokonalá hodnota. Je také nejvyšší Dobro, Láska, Svoboda apod. *Svoboda jako božská vlastnost je však pouze jedna z mnoha absolutních vlastností Božích. V tom spočívá zásadní rozdíl mezi metafyzickým pojetím Berd'ajeva a Losského.* Losskij klade jako nejvyšší hodnotu metalogický princip, jenž je organickým souhrnem všech dokonalých hodnot. Berd'ajev klade jako nejvyšší princip svobodu. Jak víme, i před veličinu bytí. Ačkoli ztotožňuje svobodu s Bohem (či Boha se svobodou), není to v rámci

321 Tamtéž.

nějaké ontologické struktury. Z toho pak vyplývají důsledky, jež byly popsány v první části práce. Losskij zastává ontologickou teorii hodnot. To, co se přibližuje absolutní plnosti života, je kladnou hodnotou, to, co se od ní vzdaluje, je hodnotou zápornou.³²² Vyplývá z toho tedy to, že svoboda, která se přibližuje absolutní plnosti života, jíž je Bůh, se stává kladnou hodnotou. Svoboda, jež se od Boha vzdaluje, se může stávat hodnotou zápornou.

Losskij chápe svobodu jako projev inteligentní bytosti (osoby), jež v řádu hierarchického personalismu směřuje k nejvyšší hodnotě, k Bohu. Losskij se obhajuje svobodu vůle. Říká, že deterministé tvrdí, že každá událost má svou příčinu. Příčinností chápou nejen řetězec událostí v čase, ale i zákonitost tohoto řetězce. Z pojmu příčina extrahují dynamické aspekty příčinnosti (jako např. způsobení, zrození, vytváření). Losskij dokazuje existenci svobody vůle tak, že vychází rovněž ze zákona příčinnosti, hájí však dynamický pojem příčinnosti: jakákoliv událost nevzniká sama sebou, ale někdo jí vytváří. Nevytvářejí ji však jiné události, protože ty jsou časové a záhy mizí v čase. Nemají tvůrčí sílu, která by vytvářela budoucnost. To mohou pouze nadčasoví substanciální činitelé, tj. pouze skutečné a potencionální osoby - jedině ty mohou být nositeli tvůrčí síly. Ty vytvářejí události jako své životní projevy. V Losského dynamické příčinnosti se v soustavě podmínek vzniku událostí rozlišuje jejich příčina a podnět. Příčina je samotný činitel jako nositel tvůrčí síly a ostatní okolnosti jsou jen podněty k projevení tvůrčí síly. Podněty však činitelovy projevy nijak neurčují ani nevynucují. Tvůrčí schopnost činitele si proto sama určuje, které hodnoty si zvolí jako cíl. Tato volba je svobodným skutkem činitele. Řetězec událostí v čase proto nemá sám v sobě žádnou imanentní zákonitost, dokonce ani v anorganické přírodě, míní Losskij. Uvádí příklad, že elektrony se od sebe mohou milionkrát odrazit a v nějakém dalším miliontém prvním případě to tak být nemusí. Na vůli činitelů ovšem nezávisí funkční spojení ideálních forem ideálního bytí, jež jsou podmínkou kosmického systému (např. matematické principy). Ani hierarchie hodnot vytvářející smysluplnost světa nepodléhá libovůli činitelů. Porušení těchto zákonů je buď nemožné či nesmyslné. Tyto zákony však nijak svobodu substanciálních činitelů neovlivňují. V rámci kosmické struktury se odkrývá možnost pro nekonečně různorodé činnosti, které mohou vzniknout interakcemi mezi činiteli.

Dle Berďajeva je svoboda volby nemožná už proto, že existují jakékoli zákony. Berďajev je chápe jako z vnějšku uložené a proto determinující. Brání se i teleologickému pojetí vůle a etiky.

Losskij je přesvědčen, že mnohá nedorozumění, jež vyvolává učení o svobodě vůle, lze odstranit rozlišením pojmů formální a materiální svobody. Formální svoboda vůle spočívá v tom, že činitel nemusí skutek provést, může učinit i opak. Tuto svobodu považuje Losskij za

322 Srov. tamtéž 396-397.

nedeterminovanou. Materiální svoboda se dle Losského vyjadřuje ve skutcích činitele a je v pozemských podmínkách omezená. Formální svoboda zůstává však zachována. Losskij říká, že činitel může zaměřit svou lásku na jakoukoliv hodnotu, nemusí zachovávat hierarchii hodnot.³²³

Berd'ajev rozlišuje tři druhy svobody:

1. *prvotní iracionální svobodu Ungrund* čili svévoli; ta má zbavit Boha zodpovědnosti za existenci zla. Zlo vzniká, když meontická svoboda naruší hierarchii Božského bytí. Člověk ze sféry božského bytí propadá materiálnímu, kde vládne otroctví. Toto učení popírá Boží všemohoucnost, říká Losskij.

2. *první svobodu volby mezi dobrem a zlem, racionální svobodu* - tu je však nutno chápat ve spojení s prvotní svobodou, jinak vede dle Berd'ajeva k donucovací ctnosti, tedy opět k otroctví. Východiskem je připuštění tragédie. Stvořitel nezabránil zlu, které se rodí ze svobody, kterou nestvořil. Bůh zasahuje do světového dění podruhé (poprvé při stvoření) a přichází tentokrát jako Vykupitel. Bere na sebe hříchy světa a sestupuje do propasti *Ungrund*, do hloubi svobody, ze které se rodí zlo, ale ze které zároveň pochází i všechno dobro. Bůh Syn přichází jako oběť a vítězí nad zlou svobodou nicoty. Nevítězí násilím a lidi svobody nezabavuje, pouze svobodu prozařuje.³²⁴

3. *druhou svobodu v dobru, svobodu v Kristu*³²⁵

*Losskij považuje Berd'ajevovo pojetí o vzniku svobody z Ungrund za nepřijatelné a nelze ho považovat za součást křesťanské filosofie.*³²⁶ Není totiž jasné, jak by se z *Ungrund*, tj. iracionální svévolné síly, které je lhostejné dobro i zlo, mohl zrodit Bůh. *Ungrund* jako božské nihil nelze chápat ani tak, že by to byla nějaká veličina, ze které Bůh svět stvořil. Bůh stvořil svět z ničeho, což znamená, že k tomu nepoužil nic ze sebe ani mimo sebe. Svět vytváří jako něco zcela nového. *Ungrund* nelze chápat ani tak, že by Bůh byl na něm závislý a že by Boha nějak logicky předcházel. Losskij říká, že apofatickou teologii doplňuje teologie katafatická, která pramení z náboženské zkušenosti a neříká, že by Boží moc, dokonalost, moudrost a poznání byly nějak omezené. Losskij nesouhlasí ani s tvrzením, že *Ungrund* je božské nic ve smyslu mystických učení. *Berd'ajevova meontogeneze Boha i světa obsahuje dle Losského protiklad, neboť princip mimo dobro a zlo, který je neosobní, je zároveň přinejmenším „spolupřincípem“ dobrého a osobního Boha. Bůh také dle Berd'ajeva, říká Losskij, není Stvořitel v pravém slova*

323 Srov. tamtéž 400-401.

324 Srov. tamtéž 363-365.

325 Viz 1.8.

326 Srov. tamtéž 383.

*smyslu, neboť ve stvoření vládne na něm nezávislý princip. Takový Stvořitel není všemohoucí, ale pouhý demiurg.*³²⁷ Berďajevův Bůh není všemohoucí ani vševědoucí. Je odsouzen k tragickému osudu.

Losskij říká, že stejně jako *Bůh stvořil osoby jako něco ontologicky nového, tak také jejich vůli. Vůle osob je také stvořená Bohem a má původ jen v něm. Je svobodná, protože jí Bůh obdařil nadkvalitní tvůrčí schopností.* Nedává osobě nic empirického (tzn. žádnou dobrotu ani zlobu, statečnost ani zbabělost). Každá osoba si svůj empirický charakter a svou podstatu (*essentia*) vypracovává sama. Může se zdokonalovat. *Bůh učinil vůli svobodnou a nikdy na ní nepůsobí násilně.* S tím by souhlasil i Berďajev. Svoboda je dle Losského nevyhnutelnou podmínkou k dosažení dokonalého dobra. Osoba se však může dát i cestou zlou. *Svoboda vůle plně odpovídá Božímu záměru,* říká Losskij.³²⁸

Dle Losského vychází zlo z egoismu substanciálních činitelů, kteří chtějí dosáhnout dokonalosti a absolutní plnosti bytí. Jejich tvůrčí schopnosti se však harmonicky nespojují s Boží mocí a energiemi ostatních bytostí. „Proto egoismus vede ke zbláznění bytí jak samotného činitele, tak ostatních bytostí psychomateriálního bytí. Egoismus je tedy zlo, a to zlo základní. Plodí všechny ostatní druhy zla.“³²⁹ To pak působí na izolovanost činitelů a tak vzniká rozpad a rozklad. Losského hierarchický personalismus znamená, že se celé stvoření skládá z bytostí, které by byly členy Božího království, kdyby se nedaly cestou egoismu. Původ zla u Losského má jiný charakter než u Berďajeva. Losskij hovoří výslovně o pýše bytostí, jež nepřijímají Boží řád a vyhlásují Bohu válku. To je i základní vlastností Satana.

Losského teodicea je následující. Bůh tvoří nebe i zemi a substanciální činitele a obdařuje je vlastnostmi jako jsou nadčasovost, nadprostorovost, nadkvalitní tvůrčí síla a principy *Logu*.³³⁰ Jsou to vlastnosti, jež jsou Božím obrazem v člověku. Ti, kteří se chovají podle mravního zákona a podle absolutních hodnot, které odpovídají jejich postavení v hierarchickém ontologickém řádu, jsou hodni života v Božím království. Ti, kdo se dávají cestou egoismu, vytváří svět nedokonalého bytí. Člověk je bytost, která přechází od zvířecosti k duchovnosti a dosahuje uvědomění absolutních hodnot a povinnosti skutkově je naplňovat. Losskij také odmítá učení, že Bůh stvořil svět podle vlastních božských idejí, které by byly součástí jeho bytí. Bůh a svět jsou ontologicky odlišní. Tak jsou např. matematické ideje již součástí hmotného bytí, nikoli součástí božského.³³¹

Losskij a Berďajev se zásadně rozcházejí v pojetí o svobodě jako principu nezávislém na Bohu. Zatímco Berďajev hodnotu svobody maximalizuje a přisuzuje jí neomezený význam,

327 Srov. tamtéž 365, 380-381.

328 Srov. 382.

329 Tamtéž 403.

330 Losskij myslí *Logem* druhou božskou Osobu.

331 Srov. tamtéž 404-406.

Losskij vidí svobodu jako jednu z hodnot v ontologickém a hierarchickém řádu jak logického, tak metalogického bytí. Berďajev zbavil Boha odpovědnosti za zlo na úkor jeho všemohoucnosti. Losskij přisuzuje odpovědnost za zlo osobním substanciálním činitelům, kteří se díky egoismu dostali mimo rámec hierarchického řádu hodnot. Za hodnotné považuje Losskij Berďajevovy úvahy o sadistickém charakteru učení o pekelných mukách, které se bez naděje na záchranu věčně a bezvýchodně prodlužují v čase. Souhlasí s tím, že bez učení o *apokatastasis* nelze vypracovat teodiceu. Oceňuje také *Berďajevův přínos v apologii křesťanství jako náboženství snášenlivosti a svobody. Také jeho důraz na absolutní hodnotu osoby a jejího práva na svobodu duchovního života*. Protože církevní praxe a tradiční teologické nauky nejsou bez chyb, je zapotřebí takových lidí jako je Berďajev, říká Losskij, protože ukazují, že tyto nedostatky lze odstranit, aniž by tím křesťanství nějak utrpělo. Pokud Berďajev vyjadřuje podstatné pravdy křesťanství moderní a originální formou, lišící se od stylu tradiční teologie, jistě probouzí zájem o křesťanství v myslích mnoha lidí. Lidé Berďajevova typu také významně napomáhají zachování a rozvoji civilizace a hájí absolutní hodnotu osoby.³³²

2.1.2 Semjon L. Frank

Originální ruské myšlení od dob slavjanofilů zastávalo pojetí, že poznávající subjekt vnímá vnější svět bezprostředně. Také filosof Frank³³³ patří k myšlenkovému proudu intuitivistů spolu s filosofem Losským a dalšími. Abychom si mohli přiblížit Frankovo učení o svobodě, musíme začít jeho noetickými a metafyzickými východisky.

Možnost intuice jako poznání o bytí, které je nezávislé na vědomí, vysvětluje Frank tím, že bytí individuality je zakořeněno v absolutnu jako všejednotě. Každý předmět je nám blízký bezprostředně, protože s ním nejsme propojeni prostřednictvím vědomí, ale samotným bytím. Každé abstraktní logické poznání může existovat jedině na základě intuice o všejednotě.

Všejednota je celkem, který je metalogickou jednotou a není podřízen logickým zákonům.³³⁴ Frank říká, že je to oblast sjednocení protikladů nebo lépe řečeno, protiklady se zde

332 Srov. tamtéž 383-384.

333 Semjon Ljudvigovič Frank (1877-1950), náboženský filosof a myslitel. Byl židovského původu. Jako student byl poslán do vyhnanství pro účast na studentských bouřích. Vzdělání si doplnil v zahraničí, v Berlíně a Heidelbergu studoval sociologii a filosofii. Působil jako profesor Saratovské a posléze Moskevské univerzity. Roku 1922 byl vyhnán z vlasti spolu s dalšími ideovými protivníky bolševického režimu. Žil v Německu a Francii. Během okupace se skrýval před nacisty v Anglii. Zemřel v Londýně. Podobně jako Berďajev, Bulgakov a další ruští intelektuálové prošel vývojem od marxismus přes idealismus až ke křesťanství. Už v roce 1917 napsal znepokojivou obžalobu své generace, jež osudově předjímal místo „mezi světy“, kam Lenin duchovní inteligenci vykázal. Více o osudech Franka i jeho nejbližších viz CHAMBERLAINOVÁ Lesley: Parník filosofů, Praha: Mladá fronta, 2009.

334 Zákon totožnosti, protikladnosti a vyloučeného třetího.

neruší, ale nemají zde co dělat. Jakákoliv definice je možná jen na základě této metalogické všejednoty. Tzn. že logické poznání je možné jen na základě jiného metalogického poznání - na základě intuice celistvého bytí.³³⁵

Logické, racionální poznání se zabývá částmi vydělenými z metaracionálního celku a má vždy abstraktní charakter. Racionální sféra je nižší oblastí bytí, jež je přerušovaná a zbavená života. Všechno živé bytí rozšířené v čase a prostoru formou jednotlivé tvůrčí konkretizace patří naproti tomu už do sféry metalogična. K pochopení živého bytí nám proto nestačí jen logické poznání a myšlení, ale potřebujeme živoucí poznání - intuici. K tomu dochází ve chvílích, kdy lidský subjekt objekt nejen racionálně chápe, ale rovněž mimočasově přijímá a žije jím (např. láska, nepřátelství, sympatie).

Frank, stejně jako Berďajev, chápe člověka jako mikrokosmos. Podobnosti můžeme najít i mezi Frankovou oblastí racionálna jako sférou nižšího a neživého bytí a Berďajevovou říší nutnosti. Frank ve své knize *Nepostižitelnost* říká, že do oblasti postižitelná patří všechno racionální, na co lze vztáhnout všechny logické zákonitosti. Jedná se o předmětné bytí. Dále říká, že předmětné poznání nemůže úplně postihnout celou stavbu světa. Oblast, která je za hranicemi světa, je hlubší oblast a nelze ji vyjádřit pojmy. Je to oblast nepostižitelná, lze o ní přemítat formou vědoucí nevědomosti (*docta ignorantia*). Frank rozlišuje skutečnost, která se skládá z jednoznačně definovatelných obsahů. Obsahy bytí, které jsou vyjádřeny pojmy, nejsou samo bytí. Jsou zakořeněny v tom, co je obsahuje a co jim dává původní vnitřní jednotu, konkrétnost a životnost. Jsou přítomné v čemsi, co lze označit slovem úplnost. Tato úplnost je svou podstatou nepostižitelně transracionálně zakořeněná v metalogičnu. To je onen celek, který je metalogickou jednotou (všejednotou).

Frank stejně jako Berďajev tedy rozlišuje jakoby dva druhy poznání: abstraktní poznání o nižší sféře neživého bytí - poznání v rozumových pojmech (Berďajevovo druhotné poznání) a bezprostřední intuici předmětu v jeho metalogické ucelenosti a souhrnlosti (Berďajevovo prvotní poznání). Podle Franka neexistuje mezi těmito dvěma druhy poznání vztah logické identity, jsou jen vzájemně metalogicky shodné. Berďajev racionální poznání chápe jako následek hříšného pádu, jako objektivaci a plod odcizení. Frank takové důsledky nevyvozuje. Říká, že konkrétní živoucí bytí překládáme do jazyka pojmů, jako kdybychom chtěli nakreslit na plochu schéma materiálního trojrozměrného těla. Racionálně definované konkrétno je definitivní, avšak to samé individuální konkrétno je také současně aktualizované v celku transracionálna. Celek - metalogická realita je transdefinitivní. Stojí nad všemi danostmi, je transfinitivní. Základem pro uskutečňování bytí všech věcí je tedy jakási neomezená propast transfinitivna. V potencialitě,

335 LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 410-411.

kteřá umožňuje uskutečňování věcí, je vždy moment nevyzpytatelnosti a nepředurčenosti, tedy svobody. „V bytí existuje jednota racionality a iracionality, tj. nezbytnosti a svobody.“³³⁶ Jednostrannost racionálního myšlení překonáváme dialektičností myšlení.

Zde vidíme rozdíl mezi Frankovou ontologickou strukturou bytí a svobodnou strukturou Berďajevovou, v níž je svoboda vyšší hodnotou než ontologická struktura bytí. Frankova univerzální všejednota je bezpředmětná. Je to bezpodmínečné bytí. Abychom se dostali k Frankovu transracionálnímu principu, který podmiňuje každou racionalitu, musíme myslet transcendentálně a odhalit obecné snahy předmětnosti a formální logiky. Transracionální myšlení se neskládá ze soudů. Je to čisté rozjímání probíhající skřze prožívání. Je to sebeprojev transracionální reality - živoucí poznání. Logickou formou takového živoucího poznání je svobodné povznesení se „mezi“ a „nad“ dva logicky nespojené a nepropojené úsudky. Antinomické poznání, s jehož pomocí se máme dostat racionálně do oblasti transracionální, není syntézou dvou vzájemně rozporupných soudů ani bezmocným přešlapováním. Frank říká, že syntézu musíme pokorně odmítnout. Vyšší pravda mlčí přesto o sobě vypovídá. Frankovo transracionálně lze dosáhnout antinomickým monodualismem. Jedno není druhým, ale zároveň druhým je.³³⁷ Z tohoto pohledu je *realita trojjedinná*. Třetí a nejvyšší stupeň - syntéza, je bezpodmínečně transracionální.³³⁸

Frank nepostižitelně chápe jako bezprostřední sebebytí, jako vnitřní bytí. Je ontologickou potencialitou. Protože je v základu předmětného bytí, představuje jakousi bezzákladovost - *Ungrund*. „Je to slepá svoboda, která vede do otroctví. Odlišuje se tak od nejvyšší svobody, která znamená sebeurčení, jehož lze dosáhnout sebepřekonáním. Bez tohoto sebeurčení není bezprostřední sebebytí zcela reálné.“³³⁹ Bezprostřední sebebytí má osobní charakter (*já*), ve vztahu k druhému (*ty*). Reálné vzájemné postupování *já* a *ty* při zachování jejich protikladnosti je příklad antinomického monodualismu. V lásce se stávají jedním. A možné je to proto, že v nejskrytější hloubce je pojí všejednota. *Já* a *ty* vytváří *my*. To je základ společenství, které je hlubší než pouhé *já*. Každé *já* je zakořeněno ve všejednotě jako pro-sebe-bytí. Osoba je schopna realizovat pravou svobodu, jež je pro-sebe-bytím. Bůh je pro Franka právě onou ontologickou potencialitou. Lze si jí představit jako sílu všeho jsoucího i nejsoucího. Je proto nesmyslné se domnívat, že by Bůh nemusel existovat. Bůh je nadosobní princip a zároveň se obrací k člověku jako osoba (jako *ty*). Bůh člověka vytváří a ospravedlňuje jako proud lásky.³⁴⁰

Vznik světa z pohledu metafyziky nemá pro Franka velký význam. Zabývá se vlastním

336 Tamtéž 413.

337 Losskij odmítá Frankův antinomický monodualismus metaracionální. Srov. tamtéž 443-448.

338 Srov. tamtéž 414-416.

339 Tamtéž 418.

340 Srov. tamtéž 421.

smyslem vzniku světa z prapočátku. Emanaci zavrhuje, v ní se totiž racionalizuje transracionálně. Neakceptuje však vznik *ex nihilo*, neboť *nihil* považuje za pouhé slovo. Pro Franka je vznik světa pozvednutí světa do stavu bytí Bohem, je to darování hodnoty a určení smyslu. Svět má svůj reálný i ideální základ v Bohu. *Vztah mezi Bohem a světem je vnitřní jednota dvou; svět je svou podstatou vzdáleně podobný Bohu.* To si uvědomujeme zejména ve chvílích, kdy prožíváme krásu. Frankova teorie vzniku světa z Boha je tak vzdáleně emanační. Ve světě však existuje i zlo. Jak Frank řeší problém teodiceje?

Existence zla nemůže otřást evidentností Božího bytí. Protože je pravdivost, všemohoucnost a všedobrota Boží očividná, je spojení mezi Bohem a zlem antinomicky transracionální, míní Frank. *Problém teodiceje je neřešitelný a to principiálně a ontologicky.* Kdybychom totiž zlo pochopili a zjistili jeho počátek a smysl, došli bychom k jeho ospravedlnění. To by bylo v rozporu se samou podstatou zla jako čehosi, co by nemělo existovat. Jediné stanovisko, které Frank doporučuje ke zlu zaujmout, je odmítat je, likvidovat a nesnažit se ho pochopit. Nelze vytvořit hypotézu o zlu, lze je pouze popisovat. Zlo existuje, když se realita utvrzuje v nesmyslnosti. Odpadá od bytí a z vsejednoty se stává otřesená jednota. Frank připouští, že realita obsahuje temnou hloubku, ve které je možné vše - i něco metafyzicky nemyslitelného. Filosofické myšlení není s to vyřešit tento problém.³⁴¹

Pokud srovnáme Frankovo a Berďajevovo pojetí teodiceje, musíme především konstatovat základní rozdíl mezi vztahem Bůh a svět, jež oba mají. Frank se kloní spíše k pojetí, které je blíže emanační teorii, ač jí v zásadě odmítá. Frankův svět má s Bohem velmi mnoho společného. Proto i zlo ve světě je pro Franka více spojené s Bohem ve smyslu jeho tolerování Bohem. Tak jako nelze pochopit racionálně Boha, nelze pochopit ani zlo. Když Frank mluví o bezzákladové ontologické potencialitě prapočátku, tedy o *Ungrund*, můžeme se právem domnívat, že tento *Ungrund* je v samotném Bohu. Berďajev naproti tomu *Ungrund* vidí jako na Bohu nezávislý, dokonce Boha předcházející. Zlo v Berďajevově pojetí má původ v meontickém *Ungrund* mimo Boha.

Frank chápe také zlo jako izolovanost a egocentrismus jednotlivého jsouca, které se ve své izolovanosti chápe jako základ reality. Tím vypadává z celku a stává se pro sebe domnělým absolutnem. Tento mechanismus je původem sváru mezi lidmi.

Kdo je tímto zlem vinen? *Frank odmítá vysvětlení z pohledu svobodné volby, protože již sama volba předpokládá existenci zla. A navíc, říká, svobodně usilujeme jedině o dobro, protože jedině dobro je pravý vnitřní základ našeho bytí. Ke zlu nás naopak cosi nedobrovolně táhne.* Zodpovědnost za zlo je u Franka zmírněna organickou strukturou bytí. *Můj hříšný pád je pádem*

341 Srov. tamtéž 422-423.

celého světa a pád celého světa je pádem i mým. Nicméně zlo nemůže zničit bytí. Zlo vede v konečných důsledcích do záhuby i samotného nositele a pokušitele, tím se ukazuje všemohoucnost Boží.³⁴² Tím se však problém teodiceje neřeší.³⁴³

Frank, stejně jako Berďajev, se v úvahách po posledním a nejhlubším smyslu zla, přibližuje Böhmovu učení o *Ungrund*. Frank se domnívá, že ani ne tak zlo samé, ale alespoň jeho prapočátek je ukryt v pro nás nepochopitelných hlubinách samého Boha. Podle tohoto pojetí zodpovědnost za zlo nese jakýsi opak Boha, který je v Bohu, neboť v Bohu je vše bez výjimky, říká Frank. *Zlo má tak svůj původ v jakési propasti, která současně patří i nepatří Bohu.*³⁴⁴ Srovnáme-li toto pojetí s pojetím Berďajevovým, musíme potvrdit výše zmíněný rozdíl. Frankův *Ungrund* lze klást uvnitř Boha, Berďajevův *Ungrund* vně Boha.

S Berďajevem se shoduje i v tom, že utrpení lze připsat nepřimo i Bohu. Utrpení však, na rozdíl od Berďajeva, je utrpením jen v našem aspektu. V aspektu Božím zůstává ve věčnosti vše celistvé, neboť se hned hojí. Bezedné místo je podle Franka v živé zkušenosti a je mi dáno jako vědomí mne samého - to je to, co mě s Bohem rozděluje i spojuje. Bůh není soudce, ale spasitel. Rozsudek vyřkne člověk sám. Frank v pojetí vztahu Boha a světa není vždy konsekvantní, neboť na jedné straně je Bůh světu ontologicky velmi blízko a na straně druhé Boha na jiném místě označuje jako jsoucího mimo dobro a zlo.³⁴⁵

Přílišné sblížení Boha a světa, které vyplývá z Frankova učení o tom, že absolutno je všejednota, vede mimo jiné k těžkostem v otázce svobody individuálního já. Díky všejednotě ve Frankově systému (na rozdíl od autonomizující svobody jedince u Berďajeva) nejsou navzájem ostře odděleny individuální osoby, a tak se individuální zlo stává společnou vinou celého světa.

Závěrem lze říci, že Frank oproti Berďajevovi nerozpracovává učení o svobodě právě z důvodu přílišného sjednocení Boha a světa, Boha a člověka. Za opravdovou (první) svobodu³⁴⁶ považuje jedině *úsilí o dobro*. Zlo naopak nikdy nekonáme svobodně a zodpovědnost je zmírněna učením o ontologické všejednotě. Berďajev zodpovědnost za zlo snímá z Boha (ve prospěch udržitelné teodiceje), z člověka však zodpovědnost nesnímá. Frankova svoboda pro-sebe-bytí je prodléváním v hlubinném základě. A protože je tímto základem bytí jako dobro, je tak Frankova svoboda jakousi přirozenou rozumnou svobodou. Jak první svoboda úsilování o dobro, tak druhá rozumná svoboda pro-sebe-bytí jsou determinismem. Zlé jednání je nesvobodné, tedy determinované. *Svobodné je podle Franka jen dobré jednání.* Frank tedy *neuznává formální*

342 Věčnost (pekelných) muk chápe Frank ne jako jejich trvání v čase, ale jako jejich intenzitu. Srov. taměž 426.

343 Srov. tamtéž 424.

344 Srov. tamtéž 425.

345 Srov. tamtéž 426.

346 Této Frankově svobodě usilující o dobro odpovídá přibližně první svoboda (volby) u Berďajeva. Frank stejně jako Berďajev nedeterminovanost svobody volby odmítá.

svobodu - tzn. že tvůrčí schopnosti osoby nejsou předurčeny a mají v sobě možnost uskutečnit jak dobro tak zlo. Berďajev formální svobodu nepopírá.

2.1.3 Sergej N. Bulgakov

Otec Sergej Bulgakov,³⁴⁷ stejně jako Berďajev a další nadaní ruští myslitelé, prožil ideovou anabázi od marxismu přes idealismus k pravoslaví. Když se ponořil do studia společenských ideálů marxismu, uvědomil si, že hledá odpověď na otázky, které souvisí s dobrem a pravdou a jsou ve své podstatě náboženské. Bulgakov mluví o dvou základních cestách náboženského směřování člověka. První je teismus, jenž svou konečnou podobu dostává v křesťanství. Druhý je panteismus, jenž v konečných důsledcích vede ke zbožštění člověka a k antikřesťanství. Historický proces, analogický vůči těmto dvěma základním náboženským směrům, je projevem svobodného tvůrčího lidského ducha. Historie je obrazně řečeno bitvou dvou říší, Kristovou a antikristovou. Ruská duše, jež je nábožensky vášnivá, prožívá tento boj intenzivněji. Právě ideály marxismu, jež Bulgakov zkoumal, mají náboženský základ. Bulgakov je přesvědčen, že ne náhodou Marxův socialismus nese podobné rysy jako židovský chiliasmus. Ukázalo se, že je ve skutečnosti utopický. Důvodem je podle Bulgakova jeho pseudonáboženský charakter, který překrucuje člověku vlastní náboženské směřování. Ráje na zemi má být dosaženo zbožštěním člověka, lépe řečeno kolektivu. Vlastním jádrem této touhy je osvobození se od společenských a třídních rozporů, jež Marx chápe jako příčinu nesvobody a útisku. Paradoxně však dochází k dalšímu znesvobodnění. Je to jednotlivá osoba, jež má ve vysněném šťastném sociálním mraveništi o svobodu ve prospěch kolektivu přijít. Bulgakov odhaluje v socialismus jeho pseudonáboženský motiv a to mu pomáhá, aby se od něj osvobodil a stal se jeho odpůrcem.³⁴⁸ Bulgakov se stejně jako Berďajev podílel na vydání sborníku *Věchi* v roce 1909. Bulgakovův článek uveřejněný ve sborníku nese název *Heroismus inteligence a křesťanská obětavost*.³⁴⁹ Spolu s ostatními autory reflektuje nedávno prožitou revoluci v roce 1905. Vybízí především ruskou inteligenci k přehodnocení postoje vůči tradičním náboženským hodnotám. Bulgakov nepřestává věřit ve skrytě náboženský charakter ruské inteligence, ale zároveň varuje před principem

347 Sergej Nikolajevič Bulgakov (1871-1944), filosof, ekonom, politik a pravoslavný duchovní. S Berďajevem spolupracoval v časopise *Novyj put'*. V Paříži se později stává děkanem Pravoslavné akademie. Berďajev v té době kontakty s akademií považuje za málo pravdivé a záhy se s tamějšími profesory rozchází. Nechce být považován za vyjadřovatele pravoslavného církevního smýšlení. Paradoxně ani sám Bulgakov nebyl čistě ortodoxní. Berďajev byl však ještě vyhraněnější. Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, 321.

348 Srov. LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 300-312.

349 BULGAKOV N.Sergej: Heroismus inteligence a křesťanská obětavost, in: *Věchi*, Červený Kostelec: nakl. Pavel Mervart, 2003, 47-107.

antikristovským. Ve společnosti bylo tehdy cítit vypjaté hledání a očekávání království Božího, jež má přijít v socialistickém hávu. Bulgakov byl tenkrát již jiného názoru. Ideje kolektivní blaženosti se vzdal. Odmítl také ateistický humanismus, jenž vede, jak naznačil již Dostojevský, k rozpadu osoby.³⁵⁰ Uskutečnění pravé svobody osoby nenachází Bulgakov v historii, ale v metahistorii. Zamýšlel se samozřejmě nad prozřetelnostním významem každého historického procesu a hledal důvod, proč západní i ruská kultura procházejí obdobím uctívání člověka. V Rusku se dokonce toto hledání ukázalo jako více tíhnoucí k extrémům. A to právě pro náboženskou vášnivost ruské duše. Bulgakov za východisko považuje svobodné a vědomé přijetí křesťanských principů. Boholidský charakter historického procesu vidí, podobně jako Berďajev, v triumfu božského principu, jenž se projeví ve svobodném tvůrčím životě.³⁵¹ A jak si tento svobodný triumf představoval, se pokusíme nyní přiblížit. Nejdříve však nastiňme Bulgakovův filosoficko-teologický rámec, v němž se naše úvahy budou pohybovat. Nutno ještě předeslat, že Bulgakov na rozdíl od Berďajeva, Losského a Franka více akcentuje teologický aspekt. Více než druzí myslitelé je ovlivněn osobní mystickou zkušeností. Nemenší vliv na jeho myšlení má také kněžství, k němuž se rozhodl ve zralém věku a jež ho od Berďajeva, Losského a Franka odlišuje.

Základním faktem náboženského vědomí je podle Bulgakova *víra*. Svou podstatou je *svobodným a oboustranným boholidským aktem*. Na jedné straně je to subjektivní lidská snaha najít Boha a na straně druhé Boží aktivita a objektivní Boží zjevení. *Náboženská pravda je objektivní a katolická*, působí svou pravdou na všechny. Zároveň je sborová, tzn. že se bohohledači v univerzální a univerzálně působící pravdě setkávají. Zde tušíme, že by se v otázce universální pravdy Berďajev s Bulgakovem rozešli. Berďajev universální nárok pravdy odmítá jako omezující.³⁵² Sjednocení osob by spíše viděl v komunitární lásce mezi subjekty, než shodu v universální pravdě. Náboženská pravda, kterou odhaluje mystická zkušenost, je podle Bulgakova *nevyslovitelná*. Tato nevyslovitelnost není synonymem její alogičnosti či antilogičnosti, ale vyjádření její plnosti, která potřebuje neustálé vyslovování. Vtěluje se skrze slovní symboly. Pro Bulgakova mají ohromný význam dogmata, kult a život historické církve.³⁵³

Bulgakov je zastáncem *učení o antinomičnosti náboženského vědomí*. Základní antinomie je transcendence a imanence Boha vůči světu. Na jedné straně je Bůh principem, který nelze vyjádřit žádnými slovy ani pojmy. Je jakýmsi božským *nihil*,³⁵⁴ nevyjádřitelný žádným pojmem

350 „Na cestách člověkobožství umírá lidská svoboda i člověk sám.“ BERĎAJEV Nikolaj: Dostojevského pojetí světa, Praha: OIKOYMENH, 2000, 52.

351 Srov. LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 313-316.

352 Srov. tamtéž 379.

353 Srov. LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004, 317-318.

354 Bulgakov rozlišuje rozdíly v chápání božského *nihil*. První je ve smyslu alfa privatium (principiální neomezenost). Druhé ve smyslu *mé* - prozatímní neprojevenost a potencialita. Chápeme-li božské *nihil* prvním způsobem směřujeme k antinomické náboženské filosofii, zavrhuje panteismus; druhé chápání směřuje v

převzatým z pozemské sféry - Bůh nekonečně přesahuje svět. Od světa se zcela odlišuje. Takový Bůh je předmětem negativní, apofatické teologie (*apofasis*). Na druhé straně je Bůh považován za absolutno vzhledem k omezenosti světa. *Incipit religio* - Bůh je chápán skrze svět a ve světě. Jako přítomný v jádru každé věci jako oživující princip. Lze s ním komunikovat. Odkrývá se oblast pozitivní, katafatické teologie (*katafasis*). Vznikají dogmata a mýty, říká Bulgakov. Berd'ajev, jak víme, se kloní na stranu apofatické teologie. Pro Berd'ajeva je božské *nihil Ungrund* a až poté Bůh. Bulgakov nehledá nic, co by předcházelo Bohu. Spíše se zamýšlí nad tím, jak se uskutečňuje přechod od absolutna, od *nihil*, k relativnu, ke světu. Chce se vyhnout výše zmíněným dvěma nebezpečím. Přechod se podle něj realizuje stvořením světa *ex nihilo*. Je však důležité, jak ono *nihil* chápe. Pomáhá si dvěma termíny: *úk ón* a *mé ón*. Tvůrčí Boží akt stvoření je proměna *úk ón* v *mé ón*. Nebytí ve smyslu nepřítomnosti bytí - tedy absolutně myslitelná prázdnota (*nihil*) - je *úk ón*. Toto *úk ón* se stává bytím, které ještě nedospělo ke svému určení - tedy bytím plným potenciality - to jest *mé ón*. Bůh proměnou *úk ón* v *mé ón* zakládá bytí z nebytí. A tím zároveň spoluzakládá i nebytí jako hranici bytí. Jako jeho střed či stín. Bulgakov stejně jako Berd'ajev vychází ze stavu *mé*. Pro Berd'ajeva je touto prvotní absolutní potencialitou *Ungrung* - meontologická propast svobody. Pro Bulgakova je počátkem Bůh.

Svět ale není zcela nové bytí, které by se nacházelo mimo Boha. Vidíme, že Bulgakov se chtěl vyvarovat omylu panteismu, ale zároveň se mu blíží. Bůh jako prvotně nadexistenciálně jsoucí tvoří obrazně řečeno ze sebe. Svět je teofanie a zároveň teogonie.³⁵⁵ Bulgakov hovoří o tom, že když absolutno tvoří relativno, vlastně se rozdvouje. Vychází z přesvědčení, že Bůh musí být všejednota. Domnívá se, že by Boha omezovalo bytí, které by existovalo jakoby mimo a vedle něho.³⁵⁶ „Metafyzicky tkví podstata stvoření světa především v tom, že Bůh nezaložil svůj vlastní

podstatě k evoluční dialektické filosofii a k panteismu. V prvním případě je Bůh jako absolutno na světě nezávislý, ve druhém případě je se světem nevyhnutelně spjat. Srov. tamtéž 320-321.

355 Ačkoli se Bulgakov neinspiroval Böhmovým učením, jež nazývá emanativním panteismem, přece jen uznává určitý teogonický proces v Bohu. Pro Bulgakova je teogonický proces sebezapojením Boha do tvoření světa. Pro Böhma je teogonický proces božské mysterium, věčný esoterický život Božství - tedy věčné vystupování Boha z *Ungrund*. Jsou to dvě odlišná pojetí. První souvisí s procesem v Bohu vzhledem k tvoření světa. Druhé se odehrává jakoby „uvnitř“ Boha. Berd'ajev spojuje Böhmovu teogonii s tragédií v Bohu. Podle Berd'ajeva, jež se inspiroval Böhmem, je nemožné dedukovat stvoření světa z absolutna, kterému jsou vlastní dokonalá plnost a blažená soběstačnost. *Berd'ajev se nemůže smířit s nezávislou blažeností a soběstačností Boží*. Berd'ajev chápe stvoření jako pohyb v Bohu, dramatickou událost v božském životě. Domnívá se, že v *Ungrund*, jak se můžeme domýšlet, nemůže vyvstat žádný pohyb, který by dal povstat nějakému řádu bytí, jenž by byl vůči *Ungrund* vnější. Berd'ajev se dále domnívá, že pokud postavíme na roveň absolutno apofatické teologie a Stvořitele katafatické teologie, ukáže se stvoření (*creatura*) jako náhodné, nicotné, bez účelu, bez každé souvislosti s vnitřním Božím životem, a proto koneckonců jako nesmyslné. Berd'ajev je toho názoru, že stvoření (*creatura*) má důstojnost a smysl jen v tom případě, pokud je stvoření momentem uskutečnění Nejsvětější Trojice v absolutnu (miní *Ungrund*), jako mysterium lásky a svobody. Berd'ajev se odvolává na nepřístupnost a nepoznatelnost vnitřního života Božího, jež nemůže katafatická teologie uchopit. Apofatická teologie je dle Berd'ajeva nucena postulovat v Bohu tragédii. Srov. BERDIAJEV Nikolai: *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935, 47.

356 Srov. tamtéž 321-322.

božský svět jako předvěčně jsoucí, ale jako konkretizující se. V takovém smyslu jej spolustvořil s nicotou a ponořil do stálé a postupné konkretizace. Lze-li to tak nazvat, Bůh sebe sama ve stvoření zopakoval. Odrazil se v nebytí. Kladný obsah pozemského bytí je stejně božský jako jeho božský základ.³⁵⁷ K tomu přistupuje ještě Bulgakovovo učení o zprostředkující funkci Sofie. Ta je jakýmsi mezičlánkem mezi Bohem a světem, mezi Stvořitelem a stvořením - není ovšem ani jedno, ani druhé. Je to božská idea, předmět Boží lásky a láska Lásky. Je nejen milována, ale i miluje. Touto láskou získává vše. Jako *ens realissimum* naplňuje vsejednotu. Není ovšem ani žádnou ze tří osob Nejsv. Trojice.³⁵⁸

Berďajev ve srovnání s Bulgakovem nemá díky prvotnímu *Ungrund* tíhnutí k panteismu. Podle Losského Berďajevovo učení skutečně není panteismus. Berďajev stejným způsobem snižuje Boha i svět a podřizuje je principu *Ungrund*. Je to princip mimo dobro a zlo (předcházející dobro a zlo), a přesto je schopen je plodit. Berďajevův Bůh tak není Stvořitel v pravém slova smyslu.³⁵⁹ Bulgakov zaujímá oproti Berďajevovi jiné stanovisko. Svět přijímá všechny kladný obsah z Boha. Bulgakov sám připouští, že jeho učení je panteismus a říká, že je dialekticky neodstranitelným momentem sofiologické kosmologie.³⁶⁰ Losskij hodnotí Bulgakovův kosmogonický systém jako svérázný druh panteismu. Opravdová tvorby přináší vždy něco nového. V Bulgakovově systému se v oblasti stvoření o ničem takovém nehovoří.³⁶¹ Pro Berďajeva je naopak stvoření světa i každý tvůrčí čin podstatně něčím absolutně novým a vycházejícím z meontické svobody.³⁶² Pro Bulgakova hmota ani tělesnost nejsou zlem. Původně stvořený svět neobsahoval vůbec žádné zlo. Jen musel aktualizovat vlastní sofiitu. Zlo je mimosofijní či antisofijní parazit bytí a snaží se aktualizovat nicotu, jež je základem světa. Proto není smrt pro takové otrávené bytí neštěstím, ale štěstím.³⁶³

Člověk zaujímá v životě světa *centrální místo*, je stvořen podle obrazu Božího. Dokonce je v něm jistý aspekt nestvořenosti. Je absolutno v relativnu a relativno v absolutnu. Je mikrokosmos. Lidská přirozenost, protože je utkána z bytí i nicoty, se vyznačuje genialitou i nicotností. Člověk si vybral jako zplozenec hmotné svobody hřích.³⁶⁴ Bulgakov říká, že

357 Tamtéž 327.

358 Srov. tamtéž 322-323. Svatá Sofie je věčnou ženskostí, Božím stvořením a dcerou, Synovou nevěstou, církví. Je také ideální duší hmotného bytí. Ve vztahu k pozemské početnosti je organickou jednotou, ve vztahu k *natura naturata* je *natura naturans*. Každý tvor má svou sofičnost jako protipól hmoty. Hmota je *úk ón* proměněné v *mé ón*. Sofie není hypostazí, hypostazí je pro ní *Logos*. Bulgakov dále rozlišuje božskou a hmotnou Sofii.

359 Srov. tamtéž 364-365, 380. Berďajevovo učení popírá Boží všemohoucnost. Není jasné, jak by z iracionálního *Ungrund* povstal Bůh.

360 Upřesňuje, že se jedná o tzv. panenteismus. Srov. tamtéž 355. Srov. také BERĎAJEV Nikolaj: Ruská idea, Praha: OIKOYMENH, 2003, 216. Panenteismus je jakýmsi pokusem sloučit teismus s panteismem. Výraz pochází od německého idealistického filosofa Krause (1781-1832).

361 Srov. tamtéž 356.

362 Viz 1.6.

363 Srov. tamtéž 331.

364 Hmotná svoboda je Berďajevova svoboda volby (první či racionální), tedy rozhodnutí mezi dobrem a zlem a

podmínkou, aby stvoření mohlo být vůbec zrealizováno, musela být možnost hříchu. A ta se stala realitou. S tím však koresponduje vtělení Božího Syna, jímž zakončuje stvoření. To je obsahem Bulgakovovy teodiceje. Stvoření by nebylo bez Božího vstupu dokonalé. Kdyby bylo ponecháno jen samo sobě, muselo by donekonečna opakovat svou tělesnou svobodu.³⁶⁵ Bůh nemohl založit absolutně dokonalý svět. *Svět musel obsahovat ontologickou nedokonalost.* Ta se ukázala osudovou kvůli svobodné lidské vůli. A jak učí deismus, svět se vydal svou cestou. Vznikl další úkol. Překonat hřích a zbožstit svět (*theosis*). To je úkolem primárně Krista, sekundárně všech. Kristus vykoupil všechny, stejně jako všichni v Adamovi zhřešili. Kristus je přítomen ve světě, ale nevládne v něm plnost Božího království. Zrealizováno bude na základě sofijního determinismu v souladu s lidskou svobodou. Podstata sofijního determinismu spočívá v tom, že *vtělený Kristus je existenčním zákonem přirozeného lidství.* Totální realizace sofijní přirozenosti ve světě bude završení Kristovy služby ve světě. Překoná hranice dějin a pak bude Bůh všechno ve všem.³⁶⁶

Bulgakovova teodicea je rozdílná od Berďajevovy. Oba však (a také Losskij)³⁶⁷ postulují *apokatastasis* - všeobecnou spásu. Pro Bulgakova je teodicea nemožná a Bohu se stvoření nezdařilo, pokud je pro jedny připraven věčný ráj a pro druhé věčné peklo. Bulgakov považuje za neadekvátní, aby člověku za časově omezené hříchy byl vyměřen věčný trest. Ontologickou zárukou přicházející spásy je mu samotná stvořenost Bohem.³⁶⁸ Berďajev svou teodiceu, jak jsme viděli, formuluje poněkud jinak, ale z podobných východisek. Také nepřipouští Bohem chtěné a definitivní vítězství zla a jeho vládu ve světě. Problém teodiceje řeší odkazem na nestvořenou svobodu a konstatuje tragičnost v samotném Bohu. Pokud srovnáme obě pojetí, zdá se, že Bulgakov nešel ve svých úvahách do takové hloubky a zůstal větším optimistou. Věřil, že vše se nakonec obrátí v dobro. Boha zodpovědnosti za zlo nezbavil. A dokonce mu ani zodpovědnost za zlo nepřičítá. Zlo je asofijní tendence, směřující k nebytí. Samo se zničí. Berďajev prožíval subjektivně zlo s větší intenzitou a měl větší potřebu kontroly nad ním. Podobně jako Bulgakov ho považuje za směřující k nicotě. Za jeho původce ovšem označil iracionální *Ungrund*. Kromě toho je pro Berďajeva zlem již samotná determinace a nutnost. Samotné bytí a ontologickou strukturu a řád chápe jako omezení svobody. V tomto ohledu je jeho „antiontologické“ pojetí s Bulgakovovým téměř v protikladu. Zjednodušeně řečeno, Bulgakov zajistil svět v Bohu a jeho dobrotě snad až příliš a přiblížil se téměř k panteismu. Berďajev pro jistotu Boha (i svět) podřídil

realizace jednoho z nich. Hmotná svoboda je podle Bulgakova svoboda člověka, který žije v hříchu, je vzdálen Bohu. Tedy bez milosti.

365 Tělesná svoboda je obdobný pojem; vyjadřuje stav a možnosti člověka bez vstupu Boží milosti. Vyjadřuje možnosti člověka bez perspektivy *theosis*.

366 Srov. tamtéž 332-344.

367 Losskij souhlasí s tím, že bez učení o *apokatastasis* nelze vypracovat teodiceu.

368 Srov. tamtéž 349.

iracionální a meontologické svobodě - primárně. Sekundárně jí pak záhy s Bohem (téměř) ztotožnil. Vraťme se však ještě krátce k důsledkům Bulgakovova přílišného ztotožnění Boha a světa, které mají vliv i na jeho pojetí svobody.³⁶⁹ Bulgakov nemůže srozumitelně objasnit pozemské zlo a svobodu tělesných bytostí, říká Losskij. Zlo není jen neúplností bytí, není pouho aktualizací nicoty. Zlo nepochybně parazituje na dobru, realizuje se využíváním původně dobrých sil. Ale i když se bez dobra neobejde, neznamena to, že činitelé zla jsou bez tvůrčí potence. „Mají svobodu mimo Boha, třebaže jsou Bohem stvořeni“, míní Losskij.³⁷⁰ Upozorňuje na to, že *původ zla se odvozuje jedině a pouze od bytostí, jež se daly cestou zla*. A třebaže jsou stvořeni Bohem, *přinášejí zlem cosi nového*. I když jsou to jakoby zpřeházené původně dobré věci, přesto je tu cosi nového, co v Bohu neexistuje. „Existence zla zároveň potvrzuje schopnost tělesných bytostí samostatně tvořit.“³⁷¹ Systém Bulgakova nemůže objasnit existenci této zlé, a jak jsme viděli, mimo Boha se nutně nacházející síly. Vždyť jsou-li Bůh a svět ontologicky téměř totožní, je zlo i v Bohu a to je rozpor. Bulgakov tím také neobjasňuje lidskou svobodu. Zná jen nicotu *mé ón*, která vznikla proměnou *úk ón* a Sofii. Meontologická nicota nemůže být svobodná protibožská bytost a Sofia, i přes její dvě stránky, hmotnou a božskou, také ne; vždyť není hypostazí.

Podle křesťanské zkušenosti vstupují na cestu zla *bytosti uvědomující si své já*. Vystupují pyšně proti světu i Bohu. Losskij navrhuje k objasnění zla připustit kromě Sofie (*ens realissimum*) i jiné bytí, které se svým obsahem od božské Sofie liší. Bulgakovem postulovaná temná či padlá Sofia, je podle Losského vrcholný nesmysl. Synod moskevské patriarchie Bulgakovovu sofiologii odsoudil. Bulgakov však prohlásil, že jako pravoslavný kněz vyznává všechna pravdivá dogmata pravoslaví a jeho sofiologie se na ně nevztahuje. Týká se jen jejich teologických interpretací, jež jsou jeho osobním teologickým přesvědčením, a nechce je vydávat za obecně církevní učení.³⁷²

Berd'ajev se Bulgakova zastal, lépe řečeno hájil (nejen) Bulgakovovo právo na svobodné rozvíjení filosofických i teologických konceptů. Na závěr je nutno říci, že Berd'ajev v otázkách po původu zla, stejně jako Losskij, nechtěl připustit možnost původu zla v Bohu. Zatímco Bulgakov otázku svobody neřešil do krajnosti, Berd'ajev, jak bylo ukázáno, ano.

369 Losskij objasňuje, v čem spočívá mylné a přílišné ontologické ztotožnění Boha a světa. Mimo jiné je nachází i u Franka. Důvod, proč chápe Bulgakov a jiní Boha jako všejednotu, která v sobě musí obsahovat vše, je ten, že by jinak Bůh byl omezen a ochuzen. Absolutno, vůči kterému by se nacházelo nějaké relativno, je omezením, ochuzením Boha. Losskij argumentuje takto: Omezení je vztah dvou stejnorodých předmětů (jak řekl již Spinoza). Bůh je však zcela něco metalogicky jiného. Bůh není absolutno, ale metaabsolutno. Tím se ovšem nijak nenarušuje plnost Božského života. Cokoliv, co je kromě Boha, proto jeho plnost nenarušuje. Srov. tamtéž 356.

370 Losskij říká na jiném místě, že *Svořitel stvořil i lidskou svobodu*. Ta je tedy zároveň v něm i mimo něj. Protože mezi Bohem a stvořením leží ontologická propast, jak říká, Bůh svět nekonečně převyšuje, ale je současně v každé bytosti. Svoboda je tak podmíněna samotným Bohem, a přece na ní Bůh nepůsobí násilně. Kam až se rozevírají její možnosti? Jde-li svoboda bytostí k Bohu, míří k metaracionální skutečnosti. Vzdaluje-li se Bohu, jak pochopíme její směřování? Srov. tamtéž 382.

371 Tamtéž 357.

372 Srov. tamtéž 358-359.

2.2. Berd'ajevova gnozeologická východiska

Křesťanská filosofie se vždy snažila chápat *svět vezdejší jako svět ve své podstatě dobrý*.³⁷³ Rozkládá se před naším zrakem jako rozlehlá krajina nabízející se našemu poznání. Den za dnem poznáváme a *celou bytostí* zakoušíme skutečnost světa. Svět je tu pro nás a my v něm. Jsme si vědomi, že poznáváme a vstupujeme vždy jen do určité jeho části. Poznáváme jen nepatrný zlomek z jeho bohaté plnosti. Naše pozornost je jako světelný reflektor, putující po krajině skutečnosti. Osvětluje a prosvětluje hned tu, hned onu část. Toto přesouvání pozornosti a putování tvoří dějiny lidského myšlení a poznávání. Každá epocha a každý člověk se vyznačuje svým zvláštním obzorem a šíří, hloubkou a přesností, jimiž pozoruje svět. Každý má svůj omezený pohled, svou krátkozrakost a dalekozrakost.

Jsou jedinci, kteří zaměřují pohled do dálky. Vidí pozadí skutečnosti světa. Takové můžeme považovat za gnostiky. Hledají absolutní základy světa. Každodennost je pro ně nezajímavá. Gnózi v tomto smyslu chápeme jako metafyzický myšlenkový stavební styl a způsob, jak vykládat a mapovat filosoficky skutečnost. Tito jedinci milují absolutní pozadí světa. Zkoumají prazáklady a prapříčiny. Hledají zákony a principy. Neznamená to, že by neviděli popředí světa, ono pásmo skutečnosti, které leží bezprostředně před nimi. Viditelné věci a děje. Mnohost a nestálost. Smrt a závislost. Gnostický pohled to vidí a porovnává s principy a horizonty. Svůj pobyt proto chápe jako exil. Jako přechodný, nepravý. Lidé výlučně gnostického pohledu (a těch je velmi málo) by svět nejraději opustili nebo přetvořili. Nechali v něj vejít ono absolutní. To, co zahlédli. Jedním z praotců takového vnímání a nahlížení světa byl Platón. K jeho cti uvedme, že dualismus založený na jeho vnímání světa se pokusil překonat už on sám. Jeho styl však vstoupil do dějin západního myšlení a setkáváme se s ním u Plotína, u myslitelů středověku, určitě u Descarta, Spinozy a hlavně Hegela, nepřímou i u Marxe.³⁷⁴

Druzí zaměřují pohled do popředí. Mají vyvinutý zrak pro blízké skutečnosti. Jsou filosoficky krátkozrací. Ty bychom mohli nazvat agnostiky. Odmítají věnovat pozornost dálkám a absolutnu, které gnostický pohled tuší za horizonty světa. Agnostikové nepopírají ony dálky, ani o nich nemusí příliš pochybovat. Spíše nechápou, jak by je mohl takový pohled obohatit. Jak by mohl obohatit jejich konkrétní existenci. Vidí, že gnostický pohled zamlžuje a zneskutečňuje věci všednodenní. Nechtějí chápat vezdejší svět jako exil. Jako nepravý svět. Důvod agnostického pohledu tkví v lásce k viditelnému, hmatatelnému a konkrétnímu. Naše křehká a neopakovatelná existence má svou hodnotu, svou hutnost. Není jen stínem. Ani pouhým nástrojem k výstavbě

373 Srov. Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 339.

374 Srov. VRÁNA Karel: Svoboda k pravdě, Praha: Vyšehrad, 2008, 208-210.

nadosobního řádu. Obhájci tohoto pohledu byli Hérakleitos, sofisté, nominalisté, empirikové i pozitivisté a mnozí další. Domnívají se, že metafyzické absolutno snižuje a znicotňuje naši existenci.³⁷⁵

Tyto dva základní pohledy nám pomohou lépe pochopit pohled křesťanské filosofie. A v tomto myšlenkovém rámci chápat i pohled Berďajevův.

Křesťanská filosofie chápe svět jako pestrou skutečnost: příroda, dějiny, kultura, myšlení, jednání, a tvoření. Tato skutečnost je existence s mnoha rozměry a dimenzemi. „V křesťanské filosofii je zásadně a radikálně překonán jakýkoliv dualismus světa a Boha, profánního a posvátného, imanence a transcendence, metafyzického popředí a pozadí.“³⁷⁶ Takové překonání není ovšem nikdy zcela dokončené. Principem tohoto dramatického překonávání dualismu je analogie bytí a myšlení.

Berďajevův dualismus světa a svobody můžeme v hlavních rysech chápat jako gnostický ve výše uvedeném smyslu. Hledá absolutní svobodu. Nachází jí za horizontem světa. Ve světě vezdejším nalézá jen nutnost. S pohledem agnostickým ho naopak spojuje především důraz na konkrétní existenci a osobu. Dále relativizace absolutních hodnot a zákonů, principů a norem. Vidíme, že v jeho pojetí svobody se prolíná dalekozraké filosofické myšlení s krátkozrakým.

V kapitole 1.2 jsme předložili základní gnozeologické předpoklady, na kterých Berďajev staví celou svou filosofii svobody. Ukázali jsem všechny podstatné vlivy a inspirace, které se podílely na utváření myslitelova gnozeologického dualismu. Pokud bychom hovořili o jeho gnozeologickém dualismu jako o gnózi, pak především proto, že *objektivace přímo souvisí s náboženským výkladem a sama je osobitou interpretací prapočáteční nábožensky chápané události na počátku dějin člověka*. Berďajev skutečnost objektivace nikterak logicky nedokazuje. Předkládá ji jako teorii, která má vysvětlit a zároveň překonat běžné racionální porozumění. Myslitel vykládá celou skutečnost vezdejšího světa ve světle teorie, kterou nepovažuje za nutné dokazovat nástroji běžného racionálního myšlení. Pokud je jeho iracionální přístup ke skutečnosti gnózi, pak právě z tohoto důvodu. Odvolává se na instanci duchovní reality, kterou nedokazuje, nýbrž předpokládá. Tato duchovní realita není ani zcela ve shodě s křesťanským zjevením, ačkoli se jí také v zásadě neprotiví. Křesťanský výklad skutečnosti ovšem, jak jsem viděli, nemá zapotřebí vnášet do chápání reality jakékoli ontologické rozdělení, jak to činí ruský myslitel. Buďme konkrétnější. Skutečnost hříchu, utrpení a zla neznamená v křesťanském pojetí žádné, byť sebesubtilnější, dualistické ontologické rozdělení na svět dobrý a svět zlý. Fundamentální výpovědi křesťanství je konstatování substanciální "dobroti" jak fyzické, tak duchovní dimenze

375 Srov. tamtéž 211-212.

376 Tamtéž 212-213. Křesťanské překonání dualismu mezi světem a Bohem ovšem nesmí mířit k jejich přílišnému ztotožnění, jak správně upozorňuje Losskij. Viz 2.1.1.

celé skutečnosti, celého světa. V tomto se pohled křesťanský a pohled Berd'ajevův rozcházejí. Pokusme se ukázat, v čem se myslitel od zdravého křesťanského pohledu na svět liší právě v oblasti gnozeologických východisek. Jeho světonázor je gnózi do té míry, nakolik své gnozeologické premisy nedokazuje a předkládá je jako plody „duchovní intuice“, a současně se od gnóze odlišuje natolik, nakolik je v souladu s křesťanskými pravdami.

Berd'ajev se odlišuje od křesťanského pohledu na svět především v *otázce přirozenosti*. Přirozenost (např. člověka) v sobě spojuje jak duchovní, tak tělesná určení, díky kterým je člověk člověkem. Prvním nedorozumněním v tomto ohledu je Berd'ajevem *striktně odlišovaný a rozdělovaný svět ducha a svět hmoty*. Přitom veškeré výpovědi o člověku je nutné stavět na správném chápání v oblasti přirozenosti. Myslitel podcenil význam abstrakce, logiky a filosofického diskurzu, které podmiňují jistotu a evidentnost všech výpovědí. Kardinální chybou v jeho veškerém uvažování je nedocnění a neuznání běžné racionální logiky. Především principu sporu. Všimněme si, že velice často nárokuje svým výpovědím obecnou platnost, ačkoli *apriori* tuto obecnou závaznost popírá, lépe řečeno degraduje a přesouvá do říše determinace a nutnosti. Pozorný čtenář nalezne v předchozích myslitelových výkladech mnoho takových výpovědí. Když mluví ruský myslitel jako existencialista a personalista o protikladech, které neodmyslitelně patří k lidské bytosti, považuje za protiklady skutečnosti, které jsou vesměs akcidentální povahy. Tyto změny se však netýkají substanciality, neboť jí předpokládají.³⁷⁷

V základech poznání je podle Berd'ajeva *konkrétní zkušenost*. Poznání se nemůže odvíjet z abstraktního spojování pojmů, z diskurzivního myšlení. Bez abstraktního myšlení nelze ovšem provést solidní výchozí rozvahu o vlastním postupu a kvalifikovaném výběru východisek a prostředků. *Logika* jako taková není, jak se domnívá Berd'ajev, omezením poznání, ale právě hlavním *nástrojem poznání*. Strukturou, kterou nelze jen tak opominout. Poznání bez logických zákonitostí, ztrácí svou konsistenci. Filosofická reflexe se nemůže obejít bez analýzy, při které je odlišeno, co přináší rozum (obecné) a co přináší zkušenost (konkrétní). Intuice v klasickém slova smyslu je komplexní přístup, jenž se skládá právě z rozumu, praktické zkušenosti a celkového vhledu (srdce). V tomto můžeme dát mysliteli za pravdu. Dodejme však, že *opravdová intuice nemůže být prostá rozumu*. A ani ho nemůže degradovat či chápat jako omezení *apriori*. Myslitel svou životní zkušenost nutně musí verifikovat s pomocí racionálních kategorií (což také osobitým způsobem činí).

Vsadit jistotu poznání na životní *pocit a intuici* není k rozlišení metafyzických skutečností, o kterých myslitel uvažuje, nejlepší cestou. Předpokládejme, že intuice, kterou nahlíží základní pravdy, zůstává zásadně v rozumných mezích. A mnohdy tomu tak je. V případě otázek okolo

377 Viz např. výklady o osobě 1.4.

teodiceje však nelze racionální a abstraktní nástroje zcela vyřadit. Zmiňme kupříkladu skutečnost primátu svobody nad bytím. Myslitel tuto premisu nikterak nedokazuje. Klade ji jako paradigma. Vychází ze své životní zkušenosti a intuice. Rovněž při konstatování primátu ducha nad přírodou. Ke své škodě ovšem dále pojmy *duch* a *příroda* příliš nekonkretizuje. Berd'ajev své odpovědi na obtížné filosofické otázky logicky nevyvozuje, nýbrž předkládá jako výpovědi vyplývající z prvotní intuice.³⁷⁸

Co s těmi, kteří myslitelovy vstupní intuice nesdílejí? Přiznává, že byl často špatně chápán a to kvůli své malé schopnosti diskurzivního myšlení.³⁷⁹ Svůj filosofický a etický pohled založil na intuici, ve které logika hraje malou roli. To se muselo zákonitě promítnout do řešení obtížných otázek okolo teodiceje a lidské (i Boží) svobody.

Zdrojem poznání je pro Berd'ajeva především skutečnost nazíraná intuitivní introspekci. Tato skutečnost je existenciální, dána prvotně subjektem. Její nejvyšší hodnotou je osoba. Osoba je tajemstvím svobody a od ní se odvíjí vše ostatní. Svět duchovní je dán komunitárností osob a vytváří se ve společenství lásky. Protože je pojem osoby pro myslitele jedním ze základních stavebních kamenů jeho filosofické koncepce, zamysleme se kriticky nad tím, jak osobu definuje.

Osoba je dána ne přirozeností, nýbrž duchem.³⁸⁰ Přirozenost patří do říše determinace. Při akcentu duality přírody a ducha si neuvědomuje, že lidská přirozenost je utvářena duchovně-fyzickými určeními. V myslitelově pojetí osoby tedy dochází k jakési separaci duchovních určení přirozenosti, která patří do říše svobody, od určení fyzických, která náleží říši determinace. V tomto pojetí osoby se ztrácí konzistence pojmu přirozenost. Podstatnou výpovědí berd'ajevovské antropologie je také to, že *nepovažuje osobu za substanci, nýbrž za tvůrčí akt*.³⁸¹ *Osoba tvoří sebe samu*. Myslitel však dále nerozvádí, co osoba svou aktivitou na sobě tvoří a co přijímá jako přirozené danosti. Opět obecné výpovědi, které ovšem nejsou podloženy žádnou logickou argumentací.

Myslitel dále *snižuje význam rozumu* a separuje ho od vůle.³⁸² Bez rozumu by však svobodná vůle byla slepá - nebyla by. Obecný rozum třídí konkrétní jednání, a právě jeho univerzalita zakládá možnost svobodné volby a otevřené budoucnosti. Myslitel opomíjí všeobecně evidentní komplementaritu rozumu a vůle. A tím paradoxně svobodu člověka umenšuje.

K Berd'ajevově vyhrocenému kontrastu mezi subjektivitou a objektivitou zmiňme jen na okraj, že subjekt ve své přirozenosti je dán také objektivně. A to před veškerou svou (i svobodnou) činností. Objektivita jeho existence mu umožňuje ontologickou zakotvenost v určitém přirozeném

378 Viz 1.2. Sebepoznání je pro myslitele hlavní zdroj filosofického poznávání.

379 Viz 1.1.

380 Viz 1.4.

381 Viz tamtéž.

382 Viz tamtéž.

řádu. Objektivita subjektu znamená především jeho autonomii, jeho ontologickou dignitu, ze které teprve vychází jeho svoboda. Svoboda subjektu jako vágní rozevlátost v neohrazeném a difúzním meontologickém prostředí je čistou fikcí a fantazií bez zakotvení ve skutečné realitě.

Berďajev se svým gnozeologickým přístupem řadí k iracionálnímu myšlenkovému proudu na počátku 20. století. O tom, kým byl myšlenkově inspirován, jsme již hovořili. V jeho přístupu cítíme degradaci rozumu a programový iracionalismus. Své myšlenkové postupy odvozuje z osobité prvotní intuice, která je ovlivněna převážně jeho nonkonformní introspekci. Na logické evidenci předkládaných tezí mu příliš nezáleží, spíše se kloní k sugestivnímu a afektivně profétickému stylu. V oblasti metafyziky mu schází logicky ověřené pojmové myšlení, které nahrazuje předkládáním protikladných výroků. O syntézu se nepokouší. Osobitá a subjektivní intuice rozhodně vítězí nad logikou. Často směšuje ve svých výkladech skutečnosti z ontologické, etické a psychologické roviny. Berďajevovo uvažování se odehrává, řečeno s malou nadsázkou, v ontologickém vákuu.³⁸³

Křesťanská filosofie odmítnutím všech dualismů a schizofrenií může být špatně pochopena jako monismus. Řešení nabízí klíčový pojem křesťanské filosofie: bytí jako (s)tvoření. Tím je vyjádřeno, že svět se všemi svými dimenzemi opravdu a autonomně jest. Není stínem ani vývojovým momentem nějaké jiné veličiny. Má svou ontologickou a dynamickou autonomii. Má také hutnost a váhu. Nikoli však ze sebe. To by byl absolutnem. *Svět je založen ve své plné autonomii a současně rozevřen k Bohu.* Toto současné autonomní založení a otevírání k trojosobnímu Bohu je právě oním (s)tvořením. Svět není uzavřeným do své konečnosti, ale otevřeným k plnému uskutečnění v Bohu. *Monismus naproti tomu je uzavřeným systémem.* Křesťanská filosofie chápe však otevřenost světa k Bohu i otevřenost Boha ke světu jako překonání monismu. Svět je na cestě k Bohu a Bůh vychází vstříc světu. Křesťanská filosofie je tedy velkým vyznáním lásky ke světu - ve jménu Boha - a také vyznáním lásky k Bohu ve jménu světa.³⁸⁴ Ze své vlastní podstaty nemůže být nikdy uzavřená do žádných myšlenkově a logicky uzavřených představ. Je jako nedostavěná katedrála a nedokončená symfonie.

Berďajevova námitka vůči bytí je myšlena jako požadavek meontické svobody po úplné nezávislosti. Myslitel se však díky tomuto požadavku paradoxně odcizuje samotnému existenciálnímu bytí. Nemůžeme připustit berďajevovskou říši svobody, která se chce pozvednout nad svět vezdejší a zbavit jej duchovní dignity. *Vezdejší svět je světem dobrým*, i když narušeným hříchem. Hřích ovšem nezabavuje svět jeho ontologické kvality. Právě na základě harmonie a řádu, které navzdory hříchu prosvítají všude a ve všem, se nám otevírají horizonty svobody.

383 Srov. FUCHS Jiří: Problém osobnosti, Praha: Krystal OP s.r.o., 2002, 209-217.

384 Srov. tamtéž 213-214.

Budiž řečeno, že požadavek absolutní metafyzické svobody, jak bylo zmíněno, nenáleží člověku. To se zcela logicky promítlo v Berd'ajevě koncepci jako *svoboda od světa*, již méně však jako *svoboda ke světu*. Lidská svoboda se odehrává *apriori* v horizontu světa jako podstatně dobrého. Utíkat ze světa do říše svobody, je proto ryze idealistickým počinem, který, jak zmiňují Berd'ajevovy kritici, ústí do nepříjemného dualismu, který už křesťanský není.

K Berd'ajevově tvorbě je potřeba v kontextu křesťanské filosofie říci následující. Při hlubší úvaze musíme připustit, že každý tvůrčí akt je skutečně svou povahou něčím novým a těžko odvoditelným. Nicméně lze těžko připustit, že by vyrůstal z *meónu*. Křesťanské pojetí chápe tvůrčí akt jako podstatně založený v existenci člověka a pokud přesahuje člověka, je jistě založen v existenci Boží. „Vyrůstání“ tvůrčího aktu z meontické svobody je těžko představitelné. Znamenalo by to, že meontická dimenze je v samotném člověku. To je však rozpor, neboť meontická svoboda jako vágní neurčenost a absolutní potence není slučitelná s lidskými ontologickými limity. Pokud bychom skutečně chtěli chápat lidský tvůrčí akt originálně, pak jako vyrůstající z potence, kterou umožňuje a ontologicky zakládá sám Tvůrce. Titánský charakter berd'ajevovské tvorby směřuje více do ideální říše svobody, než k praktickému uskutečnění. Při detailnějším zkoumání tohoto pojetí zjistíme, že je převážně teoretickým postulátem. Již méně konkrétním návodem.

2.3 Berďajevova meontologická koncepce svobody a teodicea

Pokusme se nyní o hlubší reflexi nad meontologickou koncepcí berďajevovské svobody a nad jeho řešením problému teodiceje. První podkapitola se zabývá úvahami nad absolutizací svobody a nabízí dva základní přístupy k řešení, přičemž jako smysluplný vidí jen jeden. Druhá podkapitola se věnuje otázce teodiceje. Obě témata souvisí s rozřešením otázky, která jistě trápila nejednoho myslitele v dějinách lidstva. Předkládáme proto základní možná řešení. Orientaci nám poskytují základní křesťanské teze a dokumenty.

2.3.1 Reflexe o absolutizaci svobody

Jak víme, rozlišuje Berďajev tři druhy svobody: prvotní nestvořenou iracionální svobodu (vycházející z *Ungrund*), racionální svobodu neboli svobodu volby a konečně svobodu v dobru, jenž je svobodou v Kristu. Nejvíce problematickou vzhledem ke křesťanskému učení je bezesporu idea (symbol) prvotní, nestvořené svobody. V souvislosti s ní chápe Berďajev i poněkud jinak svobodu racionální, tradičně nazývanou svoboda volby.³⁸⁵ Svoboda Kristova odpovídá křesťanskému učení (pokud není chápána jako založená v *Ungrund*).

Pokud byl myslitel označen za heretika a volnomyšlenkáře, tak především s ohledem na ideu nestvořené, meontické svobody. Svou filosofii začíná svobodným činem, jemuž nepředchází žádné bytí. Ze dvou typů metafyziky - intelektuální a voluntaristické - volí bez zaváhání druhou.³⁸⁶ Jak jsme viděli, *usiloval Berďajev o zakotvení prvotní svobody mimo polaritu dobra a zla*. Nestvořená svoboda je pouhou ideou (symbolem). Myslitel je v této věci nedůsledný. Ačkoli staví celou svou filosofii na boji proti abstraktním pojmovým konstrukcím, pojmy a s nimi související symboly vytváří. Losskij správně poznamenává, že *neosobní a vágní symbol nestvořené svobody nemůže být principem, z něhož vychází Bůh*.³⁸⁷ Berďajev si byl vědom tohoto nepřímého dualismu. Z *Ungrund* vychází Bůh a vychází z něj i nestvořená svoboda. Vztahy mezi *Ungrund*, Bohem a nestvořenou svobodou jsou v meontologickém konceptu největším otazníkem.

Tuto koncepci nelze považovat za křesťanskou ani vzdáleně. Pouze Bůh má dokonalou svobodu. Každá bytost, která není Bohem, je svobodná natolik, nakolik se v nekonečné svobodě Boží nachází. Obsahovalo by vnitřní rozpor, pokud by kromě Boha existoval jiný princip, jenž by zakládal a garantoval svobodu, která přesahuje samého Tvůrce svobody. Bůh však nestvořil další bytost rovnou sobě samému, ani princip, který by ho jakkoli předcházel či omezoval. Důležitým

385 Viz 1.5.1.

386 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 91.

387 Viz 2.1.1.

limitem metafyziky svobody je, že ze své vlastní podstaty nemůže přesahovat či ohrožovat nejdokonalejší Bytost. To bychom se totiž pohybovali již v dualismu. V návaznosti na tyto úvahy lze uvažovat o svobodě (jako veličině a principu) ze dvou rozdílných pohledů:

1. svoboda je buď absolutní, metafyzickou hodnotou sama o sobě. Nezávislá a neodvoditelná z dimenze osoby. Pak ovšem dostává právě onen neosobní, vágní a veskrze temný charakter. Pokud jí přisoudíme nádavkem ještě meontický charakter, stává se jakousi temnou propastí beze dna, chaosem a čirou potencí. Ano, jakýmsi absolutním *nihil*. Tak se dostáváme k myšlence, která se shoduje s Böhmovým *Ungrund*.

2. druhým úhlem pohledu je svoboda nahlížená jako mohutnost podstatně vlastní nějaké bytosti - osobě. Svobodu si můžeme v tomto případě představit jako nepostradatelnou dimenzi pro život a aktivitu této bytosti. Pak už svoboda není absolutní veličinou sama o sobě. Není už pouhou ideou nebo symbolem bez vztahu k nějaké bytosti. Svoboda je v takové bytosti potencialitou a aktivitou zároveň. Svoboda jako mohutnost lidské osoby ovšem není bez hranic. Bezlimitní by se svoboda stala jen v tom případě, že by se bezlimitní stala i její nositelka - osoba.

Pokud jsme vyloučili první možnost, měli bychom zvolit druhý úhel pohledu. Svoboda je vázána na bytost, osobu. *Svoboda vyrůstá z osoby. Svoboda je neoddělitelně spjata s osobou.* Bez osoby nelze svobodu myslet. To uznával i Berd'ajev. A pokud má být svoboda neomezená, lze jí myslet jen jako Boží vlastnost. Ani ne jako vlastnost lidskou a už vůbec ne jako neosobní princip. Chápat svobodu jako neurčitou, neosobní, meontickou a absolutní veličinu, je tedy slepou uličkou. Tím je zodpovězena otázka po absolutizaci svobody.

Lze se domnívat, že pokud by Berd'ajev více logicky, filosoficky a teologicky promyslel skutečnost a povahu Boží, nemusel jeho koncept obsahovat ani *Ungrund* ani nestvořenou svobodu. Tato koncepce je na první pohled od křesťanského učení odlišná. Musíme však také připustit, že vysvětlit tajemství svobody pouhou racionální cestou také není možné. Svoboda Boží, svoboda duchovních bytostí a svoboda lidská nejsou redukovatelné a uchopitelné pouhými koncepty nebo schémata. „Křesťanská filosofie je dost realistická, než aby si dělala nárok na definitivní řešení. Ví, že posledním slovem, jejím posledním slovem je - mlčení (*silentium doctum*). Mlčení je však prostorem svobody a pozornosti: v něm můžeme slyšet a přijmout nejen hlas věcí, dějin, bytí, ale také hlas Boží.“³⁸⁸

388 VRÁNA Karel: Svoboda k pravdě, Praha: Vyšehrad, 2008, 219.

2.3.2 Otázka teodiceje

Podle křesťanského pojetí je Bůh jako Stvořitel všemohoucí.³⁸⁹ Boží všemohoucnost však není svévolí, neboť jeho podstatnou vlastností je láska. Víra v Boží všemohoucnost je ovšem podrobována zkoušce právě v citlivé oblasti zakoušení zla a utrpení. „Někdy se může zdát, že Bůh není přítomen či není schopen zabránit zlu.“³⁹⁰ Nepřítomnost Boha ve světě, ve kterém vládne zlo, ruský myslitel silně prožíval. Tváří v tvář zlu a utrpení, jež zakoušel a subjektivně pociťoval, pochybuje Berďajev o všemohoucnosti Boží a jako mnoho myslitelů před ním i po něm hledá odpověď, která by *osvětlila koexistenci dobrého a všemohoucího Boha a hrůzného zla*. Z jeho biografie víme, že během života byl se zlem a utrpením konfrontován v různých formách a podobách. Východisko nalezá v koncepci meontické svobody a ve zdůraznění nemožnosti katafatické teologie pochopit tajemství zla.

Křesťanské učení se rovněž odvolává na tajemství, na tajemný způsob, jímž Bůh svou všemohoucnost projevuje. Projevuje ji mimo jiné i utrpením, smrtí a dobrovolným ponížením svého Syna. Bůh jistě mohl zvolit jiný způsob, jak přemoci zlo. Dokonce mohl jistě stvořit dokonalý svět, v němž by zlo vůbec nebylo.³⁹¹ Takový uměle dobrý svět odmítá i Berďajev.³⁹² Ve jménu svobody. Křesťanské učení může souhlasit s Berďajevem až potud, pokud je problém teodiceje problémem svobody. Nemůže však souhlasit s tragikou v Bohu ve jménu meontické svobody. Boží rozhodnutí přijmout lidský úděl a utrpení bylo učiněno z lásky k člověku. Ne z nutnosti napravit rozhodnutí, které pramení z meontické svobody a které by Boha ohrozilo či zaskočilo. Pokud se Bůh podílí na tragických důsledcích lidské svobody, pak jen ze svobodného a láskyplného rozhodnutí. Tragika v Bohu je podle křesťanského učení neudržitelná. To jsme ukázali již ve srovnání pojetí svobody Losského a Berďajeva. Dle Losského není závislost Boha na neosobním *Ungrund* možná.³⁹³ Tím je zodpovězena i otázka po tragice v Bohu.

Křesťanské učení na otázku po existenci zla nedává žádnou ukvapenou odpověď. Přiznává, že je to otázka naléhavá, nevyhnutelná, bolestná a tajemná zároveň.³⁹⁴ Odpověď

389 Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 268-278. Všemohoucnost jako vlastnost Boží je dokonce výslovně ve formuli *Credo*.

390 Tamtéž 272.

391 Tamtéž 310.

392 Uměle dokonalý a dobrý svět odmítá i katolická víra. Stvoření má svou vlastní dokonalost a dobrotu, ale nevyšlo z ruky Stvořitele zcela dokončené. Dokonalosti má teprve dosáhnout. Záměry a cesty k dokonalosti jsou věci Boží prozřetelnosti. K uskutečnění dokonalosti (s Berďajevem řekněme dokonalé svobody) se počítá i s aktivitou a spoluprací člověka. To je důstojnost, již Bůh lidem dává. Tato důstojnost se mimo jiné projevuje právě svobodou člověka.

393 Viz 2.1.1.

394 „Querebam unde malum et non erat exitus“, řekl již svatý Augustin. Otázka po prvopočátku zla je jednou z nejobtížněji zodpověditelných. Tajemství zla se poodhaluje ve světle náboženského tajemství. I prvotní hřích člověka se objasňuje ve světle Božího zjevení. Zlo ve své podstatě je možné pochopit jen na základě uznání vztahu člověka (případně dalších stvořených bytostí) k Bohu. Je odmítnutím a vzpourou proti Bohu, zneužitím

představuje křesťanská víra jako celek. „V křesťanském poselství není jediný bod, který by z jistého hlediska nebyl odpovědí na problém zla.“³⁹⁵ To, že se svobodné bytosti mohou připravit na základě vlastní vůle o věčný život je úděsné tajemství. Bůh však respektuje svobodu svého tvora a dokáže z něj tajemně vytěžit dobro. To je další odpověď na otázku po smyslu zla. Právě utrpení a smrt Božího Syna, které lze chápat jako největší zlo, neboť jsou důsledkem hříchů všech lidí a dob, se stávají největším požehnáním a vykoupením. „Tím se ovšem zlo nestává dobrem.“³⁹⁶ Ukazuje se však, že zlo nemá poslední slovo. Spolu s Berďajevem musíme dát za pravdu názoru, že jak pravoslavná tak katolická nauka jsou veskrze optimistické. Ruský myslitel však tíhnu k pesimismu.

Je třeba říci, že *Boží tolerance vůči zlu není slabostí ani bezmocí*, naopak, je projevem moci a moudrosti. Berďajeva znepokojuje to, že Bůh dokáže použít zlo v konečném důsledku k dobrým účelům. Říká, že zlo pak není zlem. To ovšem není pravda. Zlo není nutné k dosažení dobra. Velikost a nepochopitelnost Boží se ukazuje právě v Boží toleranci vůči skutečnému a úděsnému zlu. Bůh svou podstatou nenásilný (a tak ho chápe i Berďajev),³⁹⁷ nepoužívá k potlačení zla zlé prostředky. Použijme Frankovu myšlenku a řekněme, že zlo nakonec hubí sebe sama. To je další aspekt úděsného tajemství. Zlo můžeme chápat jako ničící a hubící sebe sama. Tak jako neomezená a příliš atrofovaná svoboda přerůstá ve svévoli a hubí sebe sama, tak i zlo, které zdánlivě roste, nepozorovaně ničí sebe sama a úbývá a mizí. Bůh, který by zasáhl a zahubil zlo zlými prostředky, by se sám dal na stranu zla. V tomto bodě můžeme dát za pravdu ruskému mysliteli, který mluví o tom, že Bůh nevládne (zlou) silou a nemá moc (ve smyslu zla).³⁹⁸

Stále je třeba si připomínat, že z perspektivy našeho omezeného pohledu není možné pochopit prvopočátek zla - zlou jiskru, či chcete-li, satanské zatmění původně jasného Světlohoše (*Lucifera*). Chceme-li pochopit prapočátek satanského rozhodnutí, překračujeme své omezené lidské kompetence. Měli bychom si pokorně přiznat, že poslední smysl existence zla ústí do

svobody. Vyprávění o pádu prvních lidí v knize Genesis užívá sice obraznou řeč, ale popisuje skutečnou událost. Za rozhodnutím našich prarodičů stojí hlas svědce. „Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.“ Satan a zlí duchové, jak říká latinský text 4. lateránského koncilu z roku 1215, se učinili zlymi *per se*, tedy skrze sebe, sami sebou. V dějinách teologického myšlení se nad důvodem satanského rozhodnutí spekulovalo mnoho. I oni byli vystaveni zkoušce svobody, stejně jako první lidé. Jejich rozhodnutí má však neodvolatelný charakter. Následkem prvního hřichu vstupuje do lidských dějin smrt. Celé tvorstvo je podrobno nicotnosti (srov. Řím 8, 20). Prvotní hřích jako skutek našich prarodičů je „situací“ celého kosmu. O podrobnostech této (jak na základě své víry věříme) historické události můžeme retrospektivně vypovídat jen spekulativním způsobem. Proč Bůh nezabránil zlu hned na počátku? Svatý Pavel, církevní otcové a sv. Tomáš Akvinský odpovídají: Bůh dopouští existenci zla a proměňuje je v ještě větší dobro. Kde se rozmnožil hřích, ukázala se v míře mnohem větší i milost. Šťastná vina (*felix culpa*), díky které přišel Vykupitel vznešený a veliký. Srov. Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 385-412.

395 Tamtéž 309.

396 Tamtéž 312.

397 Viz 1.4. a 1.7.

398 Viz 1.7.

tajemství, které nám bude teprve odhaleno. Snad proto i Berd'ajev svou filosofickou koncepcí míří jaksi netrpělivě do eschatonu. Tento náš svět nesplňuje nároky kladené jeho atrofovanou svobodou. Navzdory své zaujatosti vůči racionalistickým systémům se však sám stává konstruktérem osobitého racionálního konceptu. Současně si je však vědom, že tento koncept nemůže beze zbytku a s konečnou platností zodpovědět všechny otázky a už vůbec ne ty, jež svou podstatou přesahují omezené poznávání člověka na tomto světě. *Absolutizace svobody*, které se přiblížil, ho vedla k tomu, že jí podřídil samotného Boha a její plné uskutečnění očekává až v Božím království.

Srovnajme Berd'ajevův pohled na problém teodiceje, s pohledy v dějinách teologického myšlení. Problém teodiceje je jedním z nejobtížněji řešitelných, pokud řešitelný vůbec je. V dějinách teologického myšlení se stanoviska církve ujasňovala především v konfrontaci a vymezení proti pojetím, která byla posléze odmítána jako heretická. Podívejme se na vývoj, kterým se uvažování v dějinách teologického myšlení ubíralo.³⁹⁹

Židovský a posléze křesťanský pohled na zlo byl určován především Písmem. Nezná ovšem systematické řešení. Teorie zla se začíná rozvíjet až v konfrontaci křesťanského pohledu s odlišnými pohledy filosofickými a náboženskými, případně gnostickými. První reakce se objevuje na Nicejském koncilu v roce 325.⁴⁰⁰ Je to reakce na manichejský dualismus. Koncil potvrzuje jedinečnost a všemohoucnost Boží proti jakémukoliv protikladnému principu. Náboženský dualismus je nepřijatelný. Vzhledem k dualistickým náladám té doby potvrzuje nicejské *Credo* další koncil v Kostantinopoli.⁴⁰¹ Bůh je jeden, všemohoucí, Stvořitel všeho viditelného i neviditelného. Existenci zla nelze vysvětlovat dualisticky. Toto stanovisko potvrzuje znovu synod v Toledo v roce 400, který odsuzuje názor, že se Satan vynořil z chaosu či temnoty a není stvořen Bohem.⁴⁰² Další vlna dualistických nálad (a nepřátelství vůči tělu a hmotě) se projevuje ve středověku a podobá se manicheismu. Nejznámějšími propagátory byli *katharoi* (tzv. čistí). V roce 1215 proti tomuto dualismu formuluje 4. lateránský koncil v dekretu *Firmiter* přesnější výroky. Potvrzuje jednotu, všemohoucnost, nepostižitelnost a nevýslovnost Boží. Bůh stvořil na počátku času z ničeho zároveň (*simul*) svět duchovní i fyzický. Někteří andělé se stali z vlastního rozhodnutí zlými.⁴⁰³ Člověk byl sveden Satanem. Koncil opět potvrzuje výlučnost a jedinečné postavení Stvořitele. Dále jednoznačně potvrzuje existenci zlého duchovního světa démonů, kteří

399 GROSS Walter, KUSCHEL Karl-Josef: Bůh a zlo, Praha: Vyšehrad, 2005, 57 a dále.

400 DENZINGER Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991, 125-126.

401 Srov. tamtéž 150-151.

402 Jistá podobnost s teorií o *Ungrund*.

403 DENZINGER Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991, 800.

se stali takovými sami od sebe, na základě vlastního rozhodnutí. Toto učení potvrdil další koncil ve Florencii v roce 1442. Vše bylo stvořeno jako dobré, ze svobodného rozhodnutí Božího a má dobrou přirozenost.⁴⁰⁴ Koncil v Lateráně (1215) podtrhuje, že svět viditelný i neviditelný byly stvořeny současně, koncil ve Florencii (1442) podtrhuje charakter a motivaci stvořitelství Boží: dobrotu a svobodu.

Právem tu vyvstává otázka. Jestliže je vše stvořeno Bohem, nechtěl Bůh zlo stejně jako dobro? Otázka vztahu mezi Božím předvzděním (a předurčením) a lidskou svobodou. Na synodu ve Valencii v roce 855, který spory ohledně předurčení (*predestinatio*) urovnal, bylo stanoveno: Nikdo není odsouzen na základě Božího předvzděním ani předurčení. Ačkoli Bůh zná lidská rozhodnutí „předem“, ponechává prostor lidské svobodě. Boží předvzděním není determinací ke zlu.⁴⁰⁵

Na základě textů církevních dokumentů vzniká *pojetí svobody o dvou rozměrech*. Rozměr *lidské svobody* (případně svobody duchovních bytostí) a rozměr *Boží svobody*. Pro člověka to znamená, že jej všemohoucí a vševědoucí dobrý Bůh obdařil svobodnou vůlí. Není loutkou Boží. Je osobou, která se svobodně rozhoduje. V této svobodě se však skrývá riziko. Člověk může být i zatracen. Bůh je v tomto pojetí Stvořitelem, který respektuje svobodu tvorů a jejich důstojnost se všemi důsledky. Není despotou ani konstruktérem lidské loutky. Je tím také ovšem zbaven viny za morální zlo. To je výsledkem lidské svobody. Teologická formule takového učení zní: „ačkoli Bůh chce pro každého člověka dobro, existují lidé, kteří toto dobro nechtějí. To má za následek vinu, která předchází Božímu zatracujícímu rozsudku na posledním soudu.“⁴⁰⁶

Neukazuje ovšem zlo zpět na Boha, Stvořitele všech věcí? Synod v Quiercy ve Francii roku 853 vysvětluje: Všemohoucí Bůh chce, aby všichni bez výjimky došli spásy (srov. 1 Tim 2,4).⁴⁰⁷ To, že všichni spásy nedocházejí, je důsledkem jejich svobody. Ti, co spásy docházejí, docházejí jí díky daru od Boha. Může být však Bůh opravdu zbaven zodpovědnosti, jestliže stvořil člověka, který je s to upadnout do pastí své svobody? K řešení tohoto dilematu přispělo rozlišení Tridentského koncilu z roku 1557 ve známém dekretu *O ospravedlnění*.⁴⁰⁸ V opozici vůči přísnému Kalvínově učení o predestinaci říká, že Bůh nepůsobí zlé skutky jako dobré, pouze je

404 Srov. tamtéž 1350.

405 Srov. tamtéž 625-633. Skutečnost predestinace odmítá Berd'ajev už vůbec jako otázku, jako slovo i jako pojem. Srov. BERD'AJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 92-93.

406 GROSS Walter, KUSCHEL Karl-Josef: Bůh a zlo, Praha: Vyšehrad, 2005, 63.

407 Srov. DENZINGER Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991, 621-624. Viz také Řím 9,14n. Výklad sv. Pavla se však zdá podporovat spíše Kalvínovu teorii o všeurčující vůli Boží - „Tak projevuje svou přízeň, komu chce, a koho chce, nechává v zatvřelosti.“

408 Srov. DENZINGER Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991, 1520-1583.

dopouští (*permittere*).⁴⁰⁹ Záhuba je tedy jen dílem hříšníka. Toto učení o zlu, které Bůh pouze dopouští, zůstává trvalou součástí tradice církevního učení. Potvrzuje je i papež Lev XIII. v encyklice *Libertas praestantissimum*⁴¹⁰ z roku 1888: nejvyšší prozíravý Bůh, ačkoli je nekonečně dobrý a může všechno, dopouští zlo, zčásti proto, aby nebránilo dobru většímu, zčásti proto, aby nedošlo ke zlu většímu. Z toho vyplývá, že Bohem dopuštěné zlo se jeví jako prostředek k dosažení většího dobra. Lev XIII. používá slova Tomáše Akvinského: Bůh nechce, aby se zlo dalo, ani aby se nedalo, nýbrž chce dopouštět, aby se dalo a to je dobré. Tato věta sumarizuje učení o strpení zla Bohem. V dějinách teologie stojí za právě načrtnutými církevními prohlášeními o zlu dva korunní svědkové. Tomáš Akvinský a Aurelius Augustinus. První formuloval učení o dopuštění zla Bohem, druhý teorii o nepodstatnosti zla (nedostatek substančnosti) a zdroji zla ve svobodné lidské vůli.⁴¹¹ Pastorální konstituce *Gaudium et spes* II. vatikánského koncilu z roku 1965 vzhledem k otázce teodiceje vyzdvihuje podstatný význam lidské svobody, která je *obrazem svobody Boží*.⁴¹²

Ale vraťme se o pár století nazpět, abychom pochopili myšlenkové vlivy, kterým byl vystaven Berďajev. Německý myslitel Leibniz, o kterém jsme se již zmínili, pojednal o problému teodiceje⁴¹³ v samostatném díle z roku 1710. Zatímco Augustin a Tomáš uvažovali ontologicky a reformátoři jako Kalvín přísně biblicky, Leibniz uvažoval filosoficky. O světě vezdejším mluví jako o nejlepším možném (*optimum*) a odvozuje jej z dokonalosti samého Boha. Existencí světa je dáno i metafyzické zlo neboli konečnost a omezenost všeho kromě Boha. *Leibnizův spis o teodiceji* je dokumentem své doby, z něhož promlouvá nezlomná důvěra v rozum a jeho stálé zdokonalování a důvěra v lidskou svobodu. Leibnizova koncepce ovšem byla již o několik desítek let později rozmetána. Osvícenský myšlenkový směr se metafyzickému světu vysmál. V souvislosti s krvavými událostmi Francouzské revoluce a dalšími dějinnými zvraty je leibnizovská metafyzika odhalena jako rozumová operace, která neodpovídá životnímu pocitu tehdejšího člověka.⁴¹⁴ Zde bychom mohli navázat nit a zdůraznit souvislosti Berďajevovy koncepce. Berďajevův otec byl ovlivněn právě osvícensko-voltairovským pohledem na svět. To se promítlo

409 *permittere* (lat.) nechat, dovolit, povolit, dát svolení. KUCHARSKÝ Pavel a kol.: Latinsko-český slovník, Praha: SPN, 1957, 323.

410 Srov. DENZINGER Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991, 3245-3255. Encyklika pojednává o důstojnosti člověka, která vyrůstá z jeho svobody. Lidská svoboda se však má (a musí, aby sama sebe nezničila) pohybovat v dimenzi přírodního a věčného zákona Božího.

411 GROSS Walter, KUSCHEL Karl-Josef: Bůh a zlo, Praha: Vyšehrad, 2005, 64-65.

412 Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 17.

413 Název teodicea se objevil až díky filosofu Leibnizovi na počátku 18. století. Do té doby se v textech církevních dokumentů mluví v souvislosti s teodiceou o dvou druzích zla. *Malum naturale* - zlo ve fyzickém smyslu (utrpení, nemoci, katastrofy) a *malum morale* - zlo v morálním smyslu (hřích, trest za hřích). Leibniz zavádí třetí pojem *malum metaphysicum*, zlo v metafyzickém smyslu (konečnost, smrt). To bylo v tradici zahrnováno pod fyzické.

414 Srov. GROSS Walter, KUSCHEL Karl-Josef: Bůh a zlo, Praha: Vyšehrad, 2005, 83-88.

bezesporu i na formování jeho syna. Berďajev vyrůstá sice o 200 let později, ale námitky proti tradičnímu chápání teodiceje odpovídají dlouhodobějšímu myšlenkovému směřování i intelektuálním vlivům, ze kterých čerpal. V roce 1791 píše Kant text, v němž pojednává o *nezdaru všech filosofických pokusů o teodiceu*. Ačkoli se Berďajev od Kanta myšlenkově odpoutává, přesto můžeme v jeho iracionálním řešení teodiceje zahlédnout patrný vliv německého filosofa a německé filosofie vůbec (*iracionalita Berďajevova řešení je reakcí a zdánlivým překonáním neúspěšné a předchozí racionality*). Dalšími inspirátory ruského myslitele jsou, jak bylo zmíněno, voluntaristicky a iracionálně ladění filosofové a teosofové. To vše nám umožňuje načrtnout si myšlenkový dějinný rámec, ve kterém Berďajevovo pojetí teodiceje zaujímá své odpovídající místo. Ruský myslitel se narodil v době, která byla doslova těhotná k porodu převratných změn (nejen) v ruské společnosti. V Rusku jeho doby došlo k velkým politickým a společenským zlomům. Revoluce, I. světová válka, vyhnání inteligence, II. světová válka, to vše tvoří jeviště na kterém se odehrává drama, které se odrazilo i v *myslitelově nitru*. V tomto dějinném kontextu lépe porozumíme, proč měl Berďajev tendenci postulovat drama a tragédii v samotném Bohu a proč tak zdůrazňuje extrémní polohy svobody. Jeho teodicea se od křesťanské v podstatných bodech odlišuje. Podobné tendence se ovšem objevily i následně v teologickém myšlení 20. století.

Z pohledu současnosti můžeme souhrnně reflektovat v problematice teodiceje čtyři možná řešení, která se z dosavadního úsilí uspokojivě vyřešit jedno z nejtěžších lidských dilemat nabízejí:

1. *utišení teodiceje* pomocí teorému o trpícím, slabém a bezmocném bohu (např. Moltmann). Berďajev předchází Moltmanna v teorii utišení teodiceje o téměř půl století konstatováním skutečnosti tragiky a utrpení v samotném Bohu. Tato teorie je nicméně v rozporu se Starým i Novým zákonem, kde Bůh zůstává navzdory všemu Pánem dějin, dobrých i zlých. Bůh je vyznáván jako ten, od koho se očekává, že svou silou a mocí vysvobodí ze všeho zlého (např. Iz 45).

2. *vyčerpání teodiceje* v linii Voltaira a novodobého ateismu je pochopitelné vzhledem k nezodpovězeným otázkám, opouští však biblickou tradici, která ani v nezaviněném a nespravedlivém utrpení nespátřuje námitku proti Boží existenci. Mluvíme-li o Boží odpovědnosti za zlo, měli bychom mluvit i o Boží odpovědnosti za odstranění zla. Na místě je výzva Bohu. V naději, modlitbách i nářku Boha vzývat a ptát se ho (Ž 88).

3. *odmítnutí teodiceje* (např. Wiesel)⁴¹⁵ izoluje zkušenost utrpení od dějin Boha a člověka. Kromě utrpení a zla existuje i štěstí a radost. Ve vztahu k Bohu musí zůstat i možnost děkovat a

415 Srov. např. knihu CHARON Michael de Saint: Elie Wiesel. Zlo a exil, Praha: Portál, 2000.

radovat se. Teologická hermeneutika nesmí vést k tomu, že se řeč o Bohu omezí jen na aporie o zlu.

4. *znemožnění teodiceje* zaplétá Boha do světových dějin viny a vzdává se vší naděje na vykoupení a eschatologické vítězství Boží (Zj 21,4).⁴¹⁶

*Současná teologie ponechává otázku teodiceje otevřenou.*⁴¹⁷ A to ze dvou důvodů. V zájmu člověka, neboť se mu tím ponechává svoboda a důstojnost. Stále znovu a znovu může svou zkušenost artikulovat a říkat Bohu přímo „do tváře“. Tím si zároveň uvědomí i díl zodpovědnosti, kterou nese za zlo on sám. Než lidé zažalují Boží odpovědnost, učiní dobře, když sebekriticky přiznají i svou vlastní. Ve srovnání a vzájemné konfrontaci zlého a dobrého se potvrdí *ontologický primát dobra*. Otevřená otázka teodiceje je i v Božím zájmu. Ztroskotání všech lidských pokusů v dějinách zodpovědět definitivně tuto otázku ukazuje, že ze strany člověka není ospravedlnění Boha možné. *Ztroskotání racionální teodiceje* je šťastné ztroskotání. Člověk by chtěl Boha ani ne tak hájit jako „prohlédnout“. To je ale výrazem sebeklamu, do něhož může upadnout i teologie.⁴¹⁸

Berd'ajev se pokusil vytvořit osobitou koncepci, s jejíž pomocí se domníval otázku teodiceje vyřešit. Nicméně *od teodiceje přechází k antropodiceji*. Říká, že racionalizace tajemství je neschůdnou cestou. S trochou nadsázky ho můžeme počítat k těm myslitelům, kteří problém teodiceje zahlédli v celé jeho šíři i hloubce. Berd'ajev se přesto neubráníl vytvoření koncepce, která se navzdory jeho antipatiím vůči pojům pojmovou stává. Pokud nahrazuje pojmy symboly, nic to na dané věci nemění. Svou naději zaměřuje do eschatonu. V tomto má velký kus pravdy, neboť řešení teodiceje leží právě tam.

Lidským postojem vůči otázce teodiceje je postoj víry, naděje a lásky. Člověk by neměl přenášet svůj díl odpovědnosti na Boha. Vložit do něj svou víru, naději a lásku však může. Nezodpovězená otázka teodiceje vyzývá k naději, že *Bůh se ospravedlní*. Berd'ajevův přínos spočívá ve zdůraznění aktivity člověka. Vybízí k aktivnímu přístupu, k tvorbě. Tak jako dává Bůh svobodu člověku, aby se projevil, měl by člověk umožnit Bohu, aby ukázal svou moc nad zlem. Z lidského pohledu se tedy jedná o jakési *čekání na teodiceu*.⁴¹⁹ Toto čekání by však nemělo být pasivním, ale *aktivním*. V tom se může projevit pravá svoboda člověka.

416 Srov. GROSS Walter, KUSCHEL Karl-Josef: Bůh a zlo, Praha: Vyšehrad, 2005, 187.

417 V otázce teodiceje je potřeba mít vždy na paměti rozdíl mezi omezeným tvorem a nekonečným Bohem, relativnost schopnosti zhodnotit dobré i zlé události v jejich nejširším kontextu, dále *neuzavřenost světa a dějin*, které stále probíhají. „Přijetí teodiceje je nakonec záležitostí zásadního uznání ze strany tvora (konečný tvor je na správné cestě jen tehdy, *nechá-li nekonečného Boha* i v tomto ohledu *být nepochopitelným tajemstvím*) a věřící naděje, jež se nechá od Boha zkoušet a trpělivě očekává odhalení smyslu světa.“ Tato naděje je založená na vtělení Krista a účinně bojuje proti pesimismu a proti zlu ve světě. „V existenci otevřeného člověka však je příliš mnoho zkušenosti světla, než aby absolutní temnota mohla být vlastním a prvotním jádrem bytí.“ RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert: Teologický slovník, Praha: Zvon, 1996, 352-353.

418 Srov. tamtéž 188.

419 Srov. tamtéž 189.

2.4. Berd'ajevova nová etika a učení o svobodě vůle

Viděli jsme, že ruský myslitel chápe tradičně chápanou svobodu vůle jako člověka ponižující. Tradičně chápaná svoboda vůle vede k jakési otrocké etice. Požaduje novou etiku, zakotvenou v koncepci tvůrčí svobody. Tvůrčí svoboda vychází z meontologických předpokladů a nabízí berd'ajevovskému člověku plnější rozvinutí a rozlet. Teleologický rozměr etiky má být nahrazen rozměrem energetickým.⁴²⁰ Tato koncepce vykazuje však jisté nesrovnalosti. Nelze totiž beze zbytku opominout význam otázek „odkud a kam“ (to připouští i sám Berd'ajev), a tak je požadavek zbavení etiky teleologického rozměru poněkud odvážným. Dalším, na co je nutno v Berd'ajevově koncepci nové etiky poukázat, je význam člověka, který má v boholidské aktivitě poněkud nadhodnocené postavení (*spolu*)tvůrce hodnot. Berd'ajevovský člověk se vymyká klasickému hierarchickému a ontologickému řádu hodnot. Souvisí to s odlišným pojetím Boha, který v myslitelově metafyzické koncepci ztrácí ústřední postavení toho, jenž dává lidské svobodě ontologický rámec. Nonkonformní myšlenkový rámec, v němž se filosof pohybuje, není definován ontologicky, nýbrž *meontologicky*. Berd'ajev evidentně podhodnocuje význam ontologické struktury a její závaznost ve prospěch ne zcela uspokojivě definovaného tvůrčího rozmachu ducha.⁴²¹

Berd'ajevovo uvažování o svobodě volby velmi upřednostňuje volní aspekt před rozumovým. Čím více pronikáme do jeho myšlenkového světa, tím více cítíme tento voluntaristický akcent.⁴²² V uvažování o svobodě volby se nám právem může zdát, že filosof chápe svobodu s tímto voluntaristickým akcentem, který převažuje nad rozumovým.⁴²³ Filosof ovšem gnozeologický aspekt do své myšlenkové koncepce zapracoval. Poznání, které má pro něj směrodatný význam, je však poznání intuitivní. Jedná se o jakousi gnózi a duchovní zkušenost. To

420 Systematicky představil tuto koncepci v knize *O osudu člověka* (Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik). Viz také 2.4.

421 Berd'ajev neguje obecnou platnost etických norem poukazem na tvůrčí svobodu. Jeho nová etika spočívá na této tvůrčí svobodě. Tato svoboda je však nezdravě hypertrofovaná (přebujelá). V horizontální oblasti (vztah ke světu a věcem, mezilidské vztahy apod.) by taková svoboda narazila na přirozenost věcí. Chápat lidskou bytost jako tvořenou svobodnými „akty“ je nekonzistentní a iluzorní. Lidská přirozenost pojímaná klasicky však nabízí dostatečný prostor pro svobodu a dobrou míru její realizace. Člověk v nejcitlivějším bodě své existence není „tvůrcem sebe sama“ ani tvůrcem ontologického řádu a v posledku ani tvůrcem přírody. Na vertikální ose naráží přebujelá svoboda na svého Tvůrce. Srov. FUCHS Jiří: *Problém osobnosti*, Praha: Krystal OP s.r.o., 2002, 218-219.

422 Říká ovšem, že voluntaristická metafyzika ještě sama o sobě není filosofií svobody. Filosofie svobody je postavena na primátu ducha. Svoboda je duch, nikoli bytí. Realizuje se jen v duchu. To, co nazýváme esencí a substancí je „výtvořem prvotního existenciálního aktu“. Jak již bylo řečeno, řecké ontologické myšlení je v rozporu se svobodou. Dobro je u Řeků determinováno rozumem. „Primát a vláda rozumu nepřipouští svobodu.“ BERD'AJEV Nikolaj: *Říše ducha a říše císařova*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 91.

423 Jde mu především o možnost tvůrčího rozměru svobody. Neříká ale, jakou roli tu hraje poznání, bez kterého je tvorba nemožná. Víme jen, že nedoceňuje racionální rozměr. Ideální poznání je poznáním ducha, zřením, celkovým vhladem, intuicí mikrokosmu.

se pak odráží v tom, že klasické noetice nepřikládá velký význam. Sám se ovšem v jejím teritoriu pohybuje a můžeme oprávněně říci, že jí velmi nedoceňuje. Jak víme, běžné racionální poznávání považuje za omezené, determinované. Je pro něj podstatně poznamenané hříšností a padlostí člověka. To je však filosofovou Achillovou patou. Z tohoto praktického nedocení vyplývá jeho snaha pochopit evidentně zřejmé skutečnosti inovativně jinak, než jak se nabízí našemu rozumu.

V otázce po svobodě vůle, je tento fakt zřejmý. Berďajev totiž uměle konstruuje svobodu volby jako *apriori* znesvobodňující. Důvodem odlišného pochopení je samozřejmě odlišné noetické východisko, které vyrůstá z osobitého gnozeologického pohledu. Důsledkem tohoto východiska je schéma, ve kterém ideálně uvažovaná svoboda z říše ducha stojí v protikladu k nutnosti a determinaci přirozeného světa. To je důvodem odlišného pohledu na klasický princip svobody vůle. Svoboda volby je totiž myslitelem mylně položena do světa determinace a nutnosti. Naproti ní je postavena svoboda tvůrčího činu, která je bez nějaké logické úvahy automaticky umístěna do svobodného světa ducha. *V myslitelově konceptu tak jsou svoboda volby a svoboda tvůrčího činu dvě odlišná pojetí.* Svobodu tvůrčího činu klade mimo schéma ontologické, mimo odměnu a trest, které pokládá za projevy zákonické otrocké etiky.

Svoboda by měla být pojímána dynamicky. Berďajev říká, že určení svobody jako možnosti volby je příliš formální. Je to pouze jeden z momentů svobody. Skutečná svoboda nastává tehdy, když si člověk něco zvolil. Když si něco musí zvolit, není to ještě pravá svoboda. V tom se ukazuje dynamika svobody. Teprve po učiněné volbě se dostáváme ke svobodě „reálné“.⁴²⁴ Opravdová svoboda se realizuje dle filosofa povznesením nad samotnou nutnost volby, kterou chápe jako odvozenou z padlosti tohoto světa.⁴²⁵ Myslitel chápe svobodu jako *vnitřní tvůrčí energii, která je mimo příčinné vztahy.* Příčinnost patří ke světu fenoménů a ten považuje myslitel za podřízený nutnosti. Svobodu chápe jako průlom z jiného světa, ze světa noumenálního⁴²⁶ a projevuje tak svůj pesimismus vůči hmotné (fenomenální) sféře. Všechny odlišně chápané momenty svobody vůle, které se v Berďajevově pojetí liší od křesťanského učení, přímo souvisí s jeho osobitým gnozeologickým dualismem. Jeho překonání klade myslitel do sféry eschatonu. Problém svobody prý není snadno řešitelný. Svoboda se realizuje v protikladech a antinomiích. Monismus je dosažitelný pouze eschatologicky.⁴²⁷ Tím myslitel naznačuje, že neuznává ontologickou hodnotu světa vezdejšího. Vztah k našemu světu je zkreslen právě koncepcí, ve které je mylně položen důraz na meontickou svobodu, v neprospěch svobody ontické (svobody v Bohu).

424 Co myslí svobodou reálnou? Můžeme se domnívat, že je to svoboda projevená. Mysliteli jde o zdůraznění hodnoty projevené svobody.

425 Ukázali jsme, že ideální berďajevovská svoboda je jakási možnost možností vůbec.

426 Viz 1.6.

427 Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 103.

Představme nyní, jak je svoboda obecně (a s ní související svoboda vůle) chápána na základě textů Písma. Rozlišujeme tu trojí svobodu:

- *svoboda jako opak otroctví*. „Pamatuj, že jsi byl otrokem v egyptské zemi a že tě Hospodin, tvůj Bůh, vykoupil.“ (Dt 15,15); „Poznáte pravdu, a pravda vás učiní svobodnými. Odpověděli mu: jsme potomci Abrahámovi a nikdy jsme nikomu neotročili. Jak můžeš říkat: stanete se svobodnými? Ježíš jim odpověděl: (...) když vás Syn osvobodí, budete skutečně svobodní.“ (Jan 8,32-36).

- *svoboda jako mravní výbava člověka*. Člověk je postaven před volbu: „Hleď, předložil jsem ti dnes život a dobro i smrt a zlo.“ (Dt 30,15). Jedná se o klasickou svobodu volby. V Berďajeově pojetí vyjádřená jako svoboda racionální.

- *svoboda jako dar, který nám zasloužil Kristus*. Osvobodil nás od Zákona (srov. Řím 7,6) a smrti (srov. 1 Kor 15,56-57). Osvobozený člověk přijímá zákon Ducha (srov. Řím 8,2), jehož vyvrcholením je dobrovolné otroctví lásky (srov. 2 Kor 6,6). To vylučuje bezuzdnost špatně chápané svobody: „Jste svobodni, ale ne jako ti, jimž svoboda slouží za plášť nepravosti, nýbrž jako služebníci Boží.“ (1 Petr 2,16). Na svobodě Božích dětí, dovršené až v parusii, bude mít podíl i celé stvoření. „(...) že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích.“ (Řím 8,21).⁴²⁸ V Berďajeově pojetí vyjádřena jako druhá svoboda, svoboda v Kristu.⁴²⁹

Svoboda vůle je křesťanským (a katolickým) učením chápána jako chtěná a zakotvená v Bohu.⁴³⁰ Ten svobodu umožňuje a rozvíjí. Jaký smysl by mělo pro Boha omezovat naši svobodu? Nejsme již tak dost omezení? „On sám na počátku stvořil člověka a ponechal mu možnost vlastního rozhodování. Chceš-li, můžeš (...).“⁴³¹ *Lidská svoboda je obrazem svobody Boží*. Absolutní ambice a nekonečné horizonty, jež jsou lidské svobodě vlastní, jsou silou, kterou dává svobodě sám Bůh. Uskutečňuje se však postupně, podle povahy a podmínek jednotlivce. Stvořitel dává lidské svobodě její potenci. Ke svobodě však nerozlučně patří i rozum. Svoboda ponechaná sama sobě je jako silák v temné místnosti. Kam se obrátit? Co uchopit? Svoboda volby je vyjádřením této souvztažnosti. Rozum a svoboda se nedají oddělit. V míře, v jaké se umenšuje vliv rozumu, se umenšuje i jasnost svobody. Samozřejmě, svoboda se nemusí ve všem ptát rozumu. A rozum zas neradí ve všem svobodě. „Svoboda je mohutnost zakořeněná v rozumu a ve

428 SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997, 23-24.

429 Viz 1.8.

430 Svoboda člověka je účastí na svobodě Boží. I ve stavu *naturae lapsae* je člověk vnitřně svobodný. Velikost lidské svobody je patrná na tom, že se jí vydal sám Bůh v Ježíši Kristu. Srov. SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997, 51.

431 Sir 15,14-15.

vůli jednat nebo nejednat, udělat to či ono, a tak sama od sebe konat vědomé skutky.⁴³² Díky svobodě má člověk iniciativu. A to pro její souvztažnost s rozumem na jedné straně a s vůlí na druhé. Pokud vyloučíme buď rozum nebo vůli, přestává být svoboda svobodou. V Berďajevově meontologické koncepci je evidentně vyzdvížena vůle na úkor rozumu. Rozum však není opomenutý, ale odlišně pochopený, jak jsem ukázali. Klasický noetický rozměr je opuštěn ve prospěch zdánlivě vyššího druhu gnóze. Je přeskočen (či nedoceněn) přirozený stupeň poznání. Berďajev se ovšem logicky nedostává na úroveň vyšší, ale tvoří opět (pouhé) racionální konstrukce s nádechem iracionálna.⁴³³

Pravá svoboda je znamením Božího obrazu v člověku.⁴³⁴ Z důstojnosti člověka (*imago Dei*) odvozujeme i skutečnost volby, skrze kterou realizuje svou svobodu. Filosofové a myslitelé všech dob se snažili svobodu vůle pochopit z různých hledisek. Většina z nich dospěla k tomu, že člověk i přes různé vnější determinanty zůstává vnitřně svobodný.

Augustin tvoří své pojetí o svobodě vůle ve 4. století jako reakci na učení britského mnicha Pelagia. Podle Augustinova pojetí byl svobodný pouze Adam, který měl možnost se stát nesmrtelným, kdyby se řídil Boží vůlí. Adam, sveden Satanem, propadl hříchu. Všichni další lidé po něm jsou zatíženi jeho hříchem. Augustin je považován za „otce dědičného hříchu“, neboť ho chápe jako biologicky předávaný cestou plazení a rození. Lidé tedy už nejsou svobodní, musejí podle své přirozenosti hřešit a propadnout smrti. Je to určitý extrém vůči pozici Pelagia, který naopak tvrdil, že člověk je svou vlastní silou schopen bez Boží milosti dosáhnout spásy. Podle Augustina Bůh některé lidi vykupuje a dává jim svou milost, jiné však nikoli. Podle moudrého a skrytého zalíbení své vůle. Vzniká Augustinovo učení o *predestinaci*. Odporuje však běžné zkušenosti, podle které si člověk uvědomuje, že on sám je z větší části strůjcem svého osudu. Církev brzy Augustinovo extrémní pojetí zmírnila a zaujala tak stanovisko mezi ním a čistým pelagianismem.⁴³⁵ Augustinova svoboda vůle je zúžena rozhodnutím Božím o udílení milosti jen vyvoleným, a proto se od Berďajevovy liší.⁴³⁶ Berďajev naopak jako ideální vidí spojení lidské svobody s milostí. Milost je prosvětlenou dokonalou lidskou svobodou, projevenou božskostí v člověku. Berďajev také uznává neschopnost člověka se sám od sebe k Bohu pozvednout.

432 Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 1731.

433 V logické nutnosti se poznání nevyčerpává, je to pouze jeho část. Iracionální část poznávání hraje velkou roli, neboť tak si lze vysvětlit, že je možné poznání něčeho iracionálního. Racionalismus obsahuje dle Berďajeva iracionální elementy. Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 92. Lze namítnout, že iracionální prvky obsažené v racionálním poznání mohou být odahleny i racionálním poznáním. Iracionální poznání k tomu nutně zapotřebí není.

434 Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 17.

435 Srov. STÖRIG Hans Joachim: Malé dějiny filosofie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, 176.

436 Berďajev naproti tomu zastává tezi o vhodnosti apokatastaze (tj. konečného spasení všech), a tak je Augustinovi v tomto oponentem. Viz také 2.1.1.

Ve 13. stol. chápal *Tomáš Akvinský* svobodu vůle jako *předpoklad mravního jednání*. Svoboda se řídí rozumem a vůlí. Cokoli je proti rozumu, je proti přirozenosti. Svoboda se realizuje v dobru a napomáhá budování přirozenosti. Nadpřirozenost staví na přirozenosti. Dobrým je nikoli ten, kdo má dobré poznávací schopnosti, ale dobrou vůli. „Bůh dává člověku svobodu jednání a člověk je sám sobě zákonem, což ale neznamená svévoli, protože svoboda je zakotvena v rozumné přirozenosti člověka; žít je třeba podle rozumu, který má účast na věčném zákoně Božím.“⁴³⁷ Problém vztahu rozumu a vůle se objevil poté ve sporu Tomáše Akvinského a Dunse Scota. *Scotus* nadřazuje vůli myšlení. *Vůle je svobodná* a stojí svobodně vůči materiálu, který jí rozum poskytuje. Primát vůle přenáší i na Boha. Dobré je to, co chce Bůh. Lidská vůle je dobrá, když je podřízena vůli Boží. Tuto voluntaristickou tendenci by sdílel jistě i Berďajev. Společnou s Dunsem Scotem má i změnu významu filosofie. U Tomáše slouží filosofie teologii. U Scota filosofie hodnotí také metodu přemýšlení a způsoby dokazování teologie. Odvrací se od objektů myšlení k formám, metodám a možnostem samotného myšlení.⁴³⁸ I v tomto je Berďajevovi bližší než Tomáš. Za zmínku stojí ještě Tomášovo *creatio continua*. Tomáš jím objasňuje neustálou tvůrčí příčinnou Boží činnost a přítomnost ve všech věcech. Myšlenku o *creatio continua* můžeme doplnit hypoteticky o berďajevovskou tvůrčí aktivitu člověka a porozumět jejímu teurgickému významu.⁴³⁹

Angličan *Occam*, který zemřel v polovině 14. století, zdůrazňuje roli jedince a jednotlivý mravní čin, který zkoumá v jedinečnosti a subjektivních předpokladech. Popírá objektivní etický řád, v čemž je blízký Berďajevovi. Také neexistují neměnné objektivně platné mravní zákony, neboť Bůh může vše libovolně měnit.⁴⁴⁰

Spinoza, myslitel židovského původu, který žil v 17. století, je svým východiskem v osobitém pojmu substance Berďajevově pojetí svobody téměř protikladný. Ve Spinozově substanci spadají nutnost a svoboda vjedno. Vše, co jest, je podmíněno něčím jiným. To, co míníme svobodou vůle, zde nemá místo. Spinoza srovnává člověka, který si namlouvá, že může svobodně volit, s kamenem vrženým do vzduchu domnívajícím se, že svou dráhu určuje sám. Lidské jednání se řídí stejně železnými zákony jako všechno přírodní dění. Takový názor je s berďajevovskou noumenální a fenomenální říši neslučitelný. Etika jako taková není pro Spinozův světonázor v podstatě myslitelná. Svoboda náleží jen nejvyšší bytosti.⁴⁴¹

437 SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997, 41. Berďajev ve srovnání s Tomášem nedoceňuje racionální prvek. Scholastiku chápe jako omezení a jeho pohled na ní je v zajetí předsudků.

438 Srov. STÖRIG Hans Joachim: Malé dějiny filosofie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, 206.

439 Viz 1.6.

440 Srov. SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997, 42.

441 Srov. STÖRIG Hans Joachim: Malé dějiny filosofie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, 247-249.

Kant (který je Berd'ajevovi v mnohém inspirátorem) v druhé polovině 18. století ukazuje, že člověk je v noumenální sféře svobodný, může svobodně volit. Všeobecný mravní zákon (*kategorický imperativ*) je něčím, čím se sice řídit nemusíme, ale máme. Ve fenomenální sféře se projevuje vnější jednání člověka (svět jevů). Do této sféry patří i motivy, city, volní pohnutky. Jeví se ve formě času. V oblasti jevů spadá vše pod kauzální zákon. Protože nad časem, který uplynul, nemáme žádnou moc, nemáme moc ani nad příčinami, které vedly k určitému jednání. Jednání lze „fakticky vysvětlit“ z předchozích vnějších a vnitřních (psychologických) podmínek (kauzálně). Existence kategorického imperativu v nás má smysl jen tehdy, pokud mu můžeme učinit zadost, tj. když jsme svobodní. To je možné díky noumenální sféře. Praktický rozum nás tedy nutí uznat existenci svobody vůle. Teoretický rozum jí nikdy dokázat nemůže.⁴⁴²

Většina myslitelů rozlišuje tzv. *vnější* a *vnitřní* svobodu. Svoboda vůle vychází ze svobody vnitřní. Je to schopnost rozhodnout se v rámci větší či menší škály možností a být si vědom, že mohu učinit to či ono, anebo vůbec nic. Dimenze, ve které se lidská vnitřní i vnější svoboda uskutečňuje, je (s)tvořena Nejvyšší bytostí. Ta umožňuje člověku zrání a růst svobody.⁴⁴³ V křesťanském pojetí dosahuje svoboda své dokonalosti, když je zaměřena na Boha.⁴⁴⁴ Tato zaměřenost se uskutečňuje v realizaci rozhodnutí. Není dána sama sebou. „Zaměřenost k Bohu může hříchem narušená lidská svoboda plně uskutečnit jen s pomocí Boží milosti.“⁴⁴⁵ Tím je vyjádřeno, že dokonalost svobody se uskutečňuje nejen v pouhé aktivitě lidské, ale boholidské. Tak to chápe i ruský myslitel.⁴⁴⁶ Milost Boží není soupeřem naší svobody, pokud ta je v souladu s dobrem a pravdou.⁴⁴⁷ To je důležitá výpověď křesťanského učení, a zde najdeme i malý rozdíl vzhledem k Berd'ajevově koncepci. Lidská přirozenost tak, jak jí chápe křesťanská filosofie, je teleologicky zaměřena k nejvyššímu dobru, k Bohu. Je to imanentní zákon lidské přirozenosti.⁴⁴⁸ Podle sv. Tomáše Akvinského je Bůh nejvnitřnější a nejprvotnější příčinou všech věcí a současně i jejich cílem. Pokud chceme směřovat k dokonalosti a rozvinutí lidské bytosti, směřujeme k Bohu, k Bohočlověku. Tuto skutečnost lze ovšem také pochopit jako ontologický determinant. Berd'ajev jí takto pochopil. I on však chápe zaměřenost k Bohu jako naplnění dokonalé svobody. Odhlíží ovšem od ontologické struktury Božího řádu a hierarchie ve (s)tvoření. A to právě v oblasti

442 Srov. tamtéž 310-312. Praktický rozum směřuje k určení vůle pomocí praktických zásad. Teoretický rozum směřuje k poznání pomocí názorů, pojmů, zásad a idejí.

443 Srov. Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 1731.

444 Srov. tamtéž.

445 DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 17.

446 Viz 1.5.2.

447 Srov. Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 1742.

448 Augustin ho vyjadřuje známým výrokem: nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v tobě. Srov. Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 30.

teleologického principu směřování svobodné vůle.⁴⁴⁹ Říká, že svobodný člověk se uskutečňuje ne teleologicky, ale energeticky. Pokud bychom chtěli myslitele pochopit ve shodě s křesťanským učením, můžeme říci, že vnitřní imanentní *energeia*, která je pro něj jediným ospravedlnitelným důvodem pro svobodné směřování, je sám Bůh-Duch svatý. Ve shodě s východní spiritualitou a ideálem *theosis*, chápe milost jako božskost v člověku. Boha chápe v člověku a člověka v Bohu. Vyplyvá to z myšlenkových modelů mikrokosmos a mikroteos, jak bylo naznačeno.

Podle křesťanského učení *lidská svoboda volí mezi dobrem a zlem* do té doby, dokud není zakotvena ve svém *posledním dobru*, kterým je Bůh.⁴⁵⁰ Berďajevovský člověk nepotřebuje (vnější) cíl, neboť jako mikrokosmos a mikroteos má (vnitřní) cíl v sobě. Tvůrčí dění se odehrává v existenciálním čase.⁴⁵¹ Tak se aktivně připravuje eschatologická plnost. Berďajevův svobodný člověk se osvobozuje z (vnější) říše císařovy a aktivně vstupuje do (vnitřní) říše ducha. Skrytá Boží výzva vybízí člověka k aktivní spolupráci. Člověk silou svobody vyrůstající z *Ungrund* překonává spolu s Bohem a za jeho milostiplné pomoci pouta nutnosti a objektivace.⁴⁵²

I křesťan se stává více svobodným, když koná dobro. V jistém smyslu i on vytváří dobro spolu s Bohem. Ne však jako berďajevovský tvůrce hodnot.

Berďajevův Bůh není absolutní hodnotou, není chápán jako cíl. Je vtažen do dynamické tragédie svobody. A to kvůli své lásce k člověku, kterého potřebuje jako svého *druhého*.⁴⁵³ Svoboda je osudem samého Boha.

Křesťanské učení chápe *lidskou svobodu jako omezenou a vystavenou omylu*. Ekonomie spásy, která je řízena Bohem, a v němž jediném je svoboda dokonalá, nám ukazuje propasti a vrcholy svobody. Tušíme svobodu Satana, svobodu Adama a Evy, svobodu praotců izraelského národa, svobodu Kristovu, svobodu Panny Marie a dalších světců i hříšníků. Zakoušíme a realizujeme i svou vlastní svobodu. V rozměru stvoření a ekonomie spásy je svoboda bytostí pohybem od Boha a k Bohu. Vždy zůstává ale v *Boží svobodě*. Je třeba zdůraznit, že Bůh nemůže být rozmachem lidské svobody zaskočen. On sám je tím, kdo rozmach svobody umožňuje.

449 Berďajevovský člověk nesměruje k předem danému cíli (to by bylo determinací). Takovým cílem není dovedeno do důsledků ani Bůh. Cíl je dán v tvůrčím aktu. Z toho vyplývá, že i samotný Bůh se uskutečňuje v božském tvůrčím aktu. Na něm má účast i berďajevovský člověk, který je ke spolupráci (skrytě) volán, aniž je omezena jeho svoboda. Podílí se tak svou svobodou na svobodě samého Boha. V tomto smyslu lze říci, že je jeho účast teogonická.

450 Srov. Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 1732.

451 Viz 1.10.

452 Viz 1.2.

453 Úvahy o tom, že Bůh potřebuje člověka, pocházejí mimo jiné od Angela Silesia (1624-1677). Angelus Silesius vlastním jménem Johannes Scheffler (Scheffer) byl slezský německy píšící barokní básník a mystik. Studoval práva a lékařství, roku 1654 byl jmenován císařským dvorním lékařem. Byl synem polského luteránského šlechtice, po sporech s luterstvím ale konvertoval ke katolictví. Vstoupil do Řádu menších bratří a stal se knězem. Po konverzi přijal jako birmovací jméno jméno Angelus, k němuž připojil přídomek Silesius (lat. Slezský). Je autorem mystické duchovní poezie s prvky panteismu, typické je pro něj vnímání člověka, světa a Boha prostřednictvím paradoxů. Jeho nejznámějším dílem je Poutník cherubinský.

2.4.1 Poznámky k filosofii, psychologii a teologii svobody

Vnitřní svoboda člověka mu umožňuje svobodné sebeurčování. Je předpokladem mravního jednání. Problémem svobody se nelze zabývat jen v empirických vědách, nýbrž je nutno zahrnout *pohled filosofie*. Ta konstatuje, že vnitřní svoboda člověka existuje, pokud se rozum ukazuje nezávisle na empirických motivech jako dostatečně určující důvod vůle. Obecný pojem tvořený rozumem se vztahuje na množství jednotlivin. Činnost člověka se však týká jednotlivostí. Aby se obecný pojem stal schopným podnitit činnost, musí se vztahovat i na jednotlivé. Přitom není rozum (na rozdíl od vůle) „tažen“ k určité jednotlivosti - a to podmiňuje svobodu lidské volby. Výkon svobody není ovšem věcí pouhého ducha, ale závisí také na snahovém napětí těla, motivovaného smysly. „Správné řešení poměru snah ducha a těla nespočívá ani v bagatelizování, či dokonce popření jeho významu, ani v uznání jeho neřešitelnosti, nýbrž v žádoucí souhře obou. (Aristotelés říká, že poměr obou bažení odpovídá poměru naslouchajícího dítěte k přemlouvajícímu otci). Růst svobody nezávisí jen na zpevnování vůle, ale i na kultivaci těla. Pro dobro se rozhoduje svobodně celý člověk. (Aristotelés: Co se jeví jako dobré, závisí na člověku, jaký je).“⁴⁵⁴ Přínosná je rovněž analogie vztahu Bůh - člověk. Bůh vede člověka, ale ne tak, že by potlačoval lidskou svobodu, ale tak, že co Bůh uskuteční v člověku, je zcela jeho dílo, ale zároveň i dílo člověka.

Všechny moderní *teorie osobnosti* souhlasí, že neexistuje absolutní svoboda vůle - relativní však ano. „V rámci svého osobního utváření je člověk samostatný a odpovědný. Rámec svobody osobnosti je určen její psychofyzickou konstitucí (vitalitou, kapacitou) a sociokulturními vlivy (prostředím). Stupně svobody v rámci individuální konstituce jsou interindividuálně rozdílné, ale svoboda osoby je nedělitelná. Ve svých charakterových a osobnostních vlastnostech je člověk víc než systémem pouhých reakcí, je totiž schopen rozhodování a má vůli.“⁴⁵⁵

Podřízení objektivním mravním normám svobodu neomezuje, nýbrž znamená ustupování od slepé libovůle (svévole).⁴⁵⁶ „Nejvyšší svoboda spočívá v ochotě nechat se vést milostí; neplatí teologický determinismus ani k dobrému ani ke zlému.“⁴⁵⁷ V *teologii svobody* koexistují dvě pojetí: antické (svoboda jako volba) a biblické - zejména Pavlova svoboda jako dar (osvobození). Texty Písma svobodu volby spíše předpokládají, než zdůrazňují. Počátek syntézy obou pojetí nabízí Tomáš Akvinský - nakolik člověk zůstává podrobený Bohu (moment osvobození), natolik jsou mu podrobeny nižší věci (moment volby). Svobodu nelze nikdy zpředmětnit (s tím by

454 SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997, 30.

455 Tamtéž 35.

456 Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 16. Viz také 1.8.

457 SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997, 51.

Berďajev jistě s radostí souhlasil), izolovat nebo dokonale reflektovat. Z toho plyne i *obtížnost, pokud má být svoboda definována*. Ke skutečnosti svobody patří také to, že si člověk nikdy není zcela jist její správnou „investicí“. Možná právě proto vznikaly nejrůznější teorie, jejichž psychologickým základem mohla být právě tato „metafyzická nejistota svobody“.

Člověk *uskutečňuje svou svobodu v čase* a rysem takové svobody je věrnost a konsekventnost. Tzn. že díky určitým rozhodnutím v čase se některé možnosti uzavírají, jiné otevírají. Svévolný člověk naproti tomu věří, že lze začínat vždy znovu. To je v jistém smyslu pravda, ale vždy tak, že je nutné (a rozumné) uznat platnost toho, co se stalo. Úkon svobody člověka jako tělesné bytosti *podléhá materiálním a psychofyzickým podmínkám uskutečnitelnosti či neuskutečnitelnosti*, na které člověk nemá vliv (místo, čas, okolnosti, možnosti situace, dědičnost, temperament, aj.). Právě proto, že se uskutečňování svobody děje v takových podmínkách, představuje snaha o ní zátěž, utrpení (výjimečně i smrt). *Osobní svoboda má své dějiny související s konečností, tělesností a situační podmíněností*. Jednotlivá rozhodnutí a realizace svobody nejsou dána okamžitě, ale jsou připravována v mnoha dílčích předchozích úkonech. Tím je také dána možnost přestavby, změny orientace, změny zaměření svobody.

2.5 Náboženská svoboda u Berďajeva a deklarace *Dignitatis humanae*

O náboženskou svobodu se Berďajev zasazoval a považoval jí za podstatný znak křesťanství. I přes rozdílnosti, kterými se od křesťanského chápání svobody odlišuje, je důraz a obrana náboženské svobody jedním z jeho prorockých přínosů pro další generace. Na titulní stranu knihy *O osudu člověka* vložil Gogolův citát: Smutek přepadá mou duši, neboť nejsem schopen spatřit dobro v samotném dobru.⁴⁵⁸ Gogolova slova dobře vystihují to, co Berďajev zahlédl při pozorování problému náboženské svobody. Ať věřícím či nevěřícím lidem často uniká jeden stěžejní rys náboženského úkonu. Úkon náboženské víry je svou povahou dobrovolný a svobodný.⁴⁵⁹ Berďajev na tuto skutečnost, jak jsme uvedli výše,⁴⁶⁰ poukazoval především ve své knize *Filosofie svobody*, kterou píše v roce 1911. Základní poselství Berďajevových myšlenek v ní obsažených se shoduje s myšlenkami deklarace schválené při II. vatikánském koncilu v roce 1965. Bez obav lze říci, že ruský myslitel prorocky předjímal některé výpovědi této deklarace.

Berďajev považoval za své poslání poukazovat na to, jak málo dobra je v dobru samotném. Tu a tam upadl i on sám do různých extrémů. Přesto je jeho přínos v celkovém pohledu spíše pozitivní než negativní. Mezi pozitiva můžeme zařadit bezesporu jeho *myšlenky o náboženské svobodě*. Když o ní hovoří, pohybuje se v oblasti tzv. poslední svobody, svobody v dobru, svobody v Kristu.⁴⁶¹ O svobodě v Kristu hovoří téměř ve všech svých knihách. Ačkoli vychází z poněkud odlišných metafyzických předpokladů, lze se právem domnívat, že cílem křesťanského života je pro něj svoboda v Kristu, ve které se shoduje s veškerým křesťanstvem.⁴⁶² Náboženská svoboda, kterou nalézá v Kristu, je určena primárně absencí donucení a násilí. Tuto podmínku klade na začátek. Stejná myšlenka je obsažena i na začátku *Dignitatis humanae*. Náboženská svoboda „záleží v tom, že všichni lidé musí být prosti nátlaku jak ze strany jednotlivců, tak ze strany společenských skupin a jakékoli lidské moci (...)“.⁴⁶³ Deklarace klade důraz především na absenci donucení a nátlaku ze sféry lidské. Co se týká sféry Boží, tedy Boží zjevené pravdy, tak té by měl člověk prokazovat poslušnost. Jedná se o závazek hledat náboženskou pravdu. Koncil předpokládá postupné pronikání do zjevené pravdy. Náboženská svoboda, jak jí předkládá deklarace, vyrůstá z důstojnosti lidské osoby. Lidská osoba dostává kromě svobodné vůle a

458 Viz BERDIAJEV Nikolai: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935.

459 Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 10.

460 Viz 1.9.

461 Viz 1.8. a 2.1.1.

462 Viz 1.8.

463 Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 2.

rozumu i díl odpovědnosti. Tato odpovědnost hledat náboženskou pravdu se nicméně má realizovat na bázi náboženské svobody. To je základní výpověď *Dignitatis humanae*. Hledání a prohlubování náboženské pravdy se děje způsobem přiměřeným důstojnosti lidské osoby cestami svobodného bádání, výměny myšlenek a dialogu.⁴⁶⁴

Ruský myslitel považuje pravdu o náboženské svobodě za základ, na kterém by měla spočívat všechna vyznání.⁴⁶⁵ To vyjadřuje i *Dignitatis humanae*: „Náboženský život totiž záleží svou podstatou především ve vnitřních dobrovolných a svobodných úkonech, jimiž se člověk přímo zaměřuje k Bohu.“⁴⁶⁶ Deklarace dokonce hovoří o povaze náboženských úkonů. Ta přesahuje pozemský a časný řád, a proto jakákoli lidská moc, která má za úkol spravovat jen časné věci, ztrácí díky povaze náboženských úkonů nad nimi moc. Takové pojetí dvou řádů: časného a věčného se shoduje i s pojetím Berďajevovým. Je zřejmé, že metafyzická východiska ruského myslitele a koncilu jsou poněkud odlišná. Přesto je dobré tuto podobnost uvést pro ilustraci a srovnání.

V otázce mezi, jež jsou náboženské svobodě kladeny, se pohled Berďajevův a koncilu liší, ne však podstatně. Jak víme, brání se Berďajev všem objektivním a všeobecným pravidlům a normám. V oblasti náboženské svobody je pro něj určující veličinou Kristus.⁴⁶⁷ Každé Kristovo slovo chápe jako výraz svobody.⁴⁶⁸ Text *Dignitatis humanae* uvádí jako nejvyšší pravidlo Boží zákon, věčný, objektivní a všeobecný, kterým ve své prozřetelnosti Bůh spravuje celý svět, oblast náboženské svobody nevyjímaje. Náboženská svoboda je koncilem chápána jako právo, ale zároveň i jako povinnost.⁴⁶⁹ I Berďajev (náboženskou) svobodu chápe jako *povinnost osoby*.⁴⁷⁰ Má ovšem těžkosti přijmout vykladatelku Božího zákona - církev.

Koncil na začátku deklarace mluví o jedinečnosti katolické církve, která není pravdou o náboženské svobodě nijak umenšena, ba naopak.⁴⁷¹ Pravda vznáší svůj nárok silou pravdy samé, říká text *Dignitatis humanae*. Katolická církev je její vykladatelkou a interpretátorem (rozumějme pravdy náboženské). Tuto skutečnost ruský myslitel chápe odlišně. Církev chápe jako

464 Srov. tamtéž 3, 4.

465 Viz 1.9.

466 Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 3.

467 Víme, že do Berďajevova srdce se nesmazatelně vtiskl obraz Krista z Dostojevského legendy. Kristus se pro něj stává jediným měřítkem a současně výrazem tak vytoužené svobody ducha. Viz 1.8. Rovněž text *Dignitatis humanae* mluví o Kristově úctě ke svobodě člověka, a vykazuje tak podobnost s Dostojevského pojetím. Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 9.

468 BERĎAJEV Nikolaj: Filosofie svobody 2. díl, Olomouc: Votobia, 2000, 94.

469 Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 3.

470 Viz 1.4.

471 Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 1.

společenství svobodných, založené na svobodné komunikaci. Staví v životě církve proti sobě řád milosti (svobody) a řád nutnosti (zákona). S přijetím učitelského úřadu církve má těžkosti.⁴⁷² Skutečnost dogmat a poslušnost vůči učitelskému úřadu považuje za zbavování břemene svobody.⁴⁷³ Ostře rozlišuje vnější hierarchickou, autoritativní tvář církve a vnitřní, svobodnou, mystickou.

Za přínosné však můžeme označit jeho *myšlenky o ekumeně* jako podmínce věrohodnosti křesťanství. V tom se shoduje s dalším koncilovým textem.⁴⁷⁴ Křesťanství má v Berd'ajevově chápání jedinečný význam pro *upevnění a rozšíření principu duchovní svobody*. Jeho vztah ke katolictví můžeme považovat jinak za veskrze pozitivní. Dokladem toho jsou četné vztahy s katolickými mysliteli.

472 Viz 1.9.

473 Viz tamtéž.

474 Viz DRUHÝ Vatikánský koncil: Dekret o ekumenismu *Unitatis redintegratio* in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995. Sjednocení církví by se mělo dít na základě uznání určitých pravd katolictví, píše Berd'ajev již v roce 1911. Srov. BERD'AJEV Nikolaj: *Filosofie svobody* 2. díl, Olomouc: Votobia, 2000, 106.

ZÁVĚR

Téma pojetí svobody ruského náboženského myslitele Nikolaje Berďajeva jsme začali koncipovat na pozadí jeho biografie (1.1) Věnovali jsme pozornost všem důležitým momentům jeho života a představili jeho spisovatelskou činnost. Berďajev byl typem člověka, který měl potřebu artikulovat navenek to, co bylo v jeho nitru. Své pojetí svobody rozvíjí přes nonkonformní gnozeologické schéma. Je to schéma, které vychází z jeho introspektivní intuice. Z duchovního zření. Zjistili jsme, že takový druh poznávání lze nazvat gnózí. Berďajev se dívá na svět jakoby skrze své nitro. Pohled, jímž primárně rozlišuje v realitě svět ducha a svět nutnosti, vychází z intuice a gnóze. Ačkoli má myslitel vůči oblasti racionality mnoho výhrad, nabízí paradoxně svým pojetím svobody opět určitou racionální konstrukci.

Berďajevovo pojetí svobody vyrůstá z *introspektivního pohledu*, který je dualistický (1.2). To, co myslitel vnímá svou intuicí a introspekci se snaží potvrdit i teoriemi, které hrají spíše podpůrnou roli, než že by myslitelův pohled korigovali či dokazovali. Berďajevovská gnozeologie je určována *ideou objektivace*. Objektivace je dle Berďajeva gnozeologickou interpretací prvotního pádu člověka. Myslitel však tuto ideu a s ní související teorii nikdy uspokojivě nedefinoval. Objektivace se děje ve světě nutnosti. Myslitel prohlašuje, že svět nutnosti bude překonán, až objektivace ustane. Překonání (a překonávání) objektivace se děje *tvůrčí svobodou a směřuje do eschatonu*. Jedním z prostředků, jak toho lze dosáhnout, je změna struktury vědomí. V myslitelově díle však není příliš specifikováno, jak by tato změna měla prakticky probíhat. V této souvislosti jsme poukázali také na to, že v Berďajevově případě je možné mluvit o objektivacní fóbii (1.2.1). Samotné rozlišování světa na oblast duchovní a tělesnou je samozřejmě oprávněné. Berďajevova gnóze však štěpí reálný svět na dva. Můžeme se domnívat, že rozdělení probíhá především v nitru myslitele. Berďajev zároveň agnosticky nedoceňuje systém racionálních pojmů a racionality vůbec (2.1.1 a 2.2) Ideu objektivace a gnozeologický dualismus kritizuje především Losskij. Berďajevova svoboda je zbavena zdravé „redukce“ přirozenosti a stává se vágní a neurčitou. *V horizontální poloze naráží hypertrofovaná svoboda na hranice přirozenosti věcí, ve vertikální na svého Tvůrce*.

Berďajev upřednostňuje význam iracionality na úkor racionality. Světem svobody je oblast noumenální. Světem nutnosti a determinace oblast fenomenální (1.2.2). Primát svobody nad bytím je základní optikou jeho pohledu na realitu (1.2.3). Kritiku a nepochopení jako reakci na Berďajevovu gnozeologii lze považovat za oprávněnou. Toto gnozeologické paradigma není ve shodě s ontologickou nobilitou světa, která je potvrzována zdravým myšlením a zakládá se i na křesťanském biblickém zjevení.

Téma svobody je u Berďajeva neoddelitelně spojeno s otázkou teodiceje (1.3.1). Dospívá k tomu, že *teodicea je racionálně neřešitelná*. Tradiční teologické přístupy k této otázce jsou dle myslitele mylné. Berďajev spekulativně rozebírá otázky původu dobra a zla. Dospívá k tomu, že kategorie dobra a zla jsou výsledkem prvotního pádu člověka. Ten, kdo se pustí do rozluštění otázky teodiceje a otázky po nejhlubší podstatě dobra a zla, se dříve či později octne tváří v tvář tajemství. Dle Berďajeva je toto tajemství záležitostí *apofatické teologie*, která je opakem teologie katafatické. Stejně jako v oblasti gnozeologie, tak i nadále, si myslitel pomáhá *antinomickými myšlenkovými postupy*. Cesty k řešení teodiceje hledá Berďajev u německého teosofa Böhma (1.3.2). Pojem *Ungrund*, kterým se inspiruje, má zajistit *absolutnost svobody*. Böhmu *Ungrund* je jakousi temnou součástí Boha samého. Berďajevův *Ungrund* nikoli. Je samostatným principem, z něhož vychází *Bůh a nestvořená svoboda*. Tuto koncepci nazýváme meontologickou, neboť jejím základem je symbol *Ungrund*, jenž je současně jakýmsi nebytím (*nihil, to mé ón*). Tato *meontologická koncepce* má zajistit řešitelnost teodiceje. Bůh není zodpovědný za zneužití svobody. Zároveň je však oloupen o svou všemohoucnost a ontologický primát. Celá koncepce je pokusem vysvětlit tajemství apofatické teologie. Berďajev ve své autobiografii přiznává, že idea objektivace a s ní související idea nestvořené svobody, jsou trnem v oku křesťanským filosofům a teologům. Prohlašuje, že chtěl touto koncepcí naznačit tajemství svobody. Losskij označuje však tuto koncepci z křesťanského pohledu za neudržitelnou (2.1.1). Podle Losského není svoboda absolutním principem a nemůže ze své povahy nebyť projevem inteligentní bytosti. Svoboda, jako temný, neosobní princip, vycházející z nebytí, není udržitelným pojmem. Svoboda vychází z osoby (a z Božských Osob) (2.3.1). Se svobodou související otázku teodiceje jsme rozpracovali v samostatné kapitole (2.3.2). Představili jsme vývoj církevního učení, které definuje *Boha jako jediný princip* (proti gnostickému dualismu), *primární ontologickou dobrotu všech tvorů i celého stvoření, svobodu Boží jako základ svobody všech stvořených bytostí a skutečnost dopouštění zla Bohem*. Dále jsme ukázali, jak řešili otázku teodiceje někteří filosofové a teologové v dějinách. Dospěli jsme k tomu, že *současná teologie nechává otázku teodiceje otevřenou*. Důvodem je skutečnost ontologického primátu dobra, neuzavřenost dějin a světa a v neposlední řadě i nemožnost člověka „prohlédnout“ Boží tajemství. Garantem smysluplnosti všeho stvoření (navzdory jeho nedokonalosti a hříchu) zůstává nadále Bůh. Jako řešení byl navržen termín „čekání na teodiceu“. *Lidským postojem vůči otázce teodiceje je postoj víry, naděje a lásky*.

Nositelem a důvodem svobody je pro Berďajeva *osoba*. Jeho pojem osoby však nevyrostá z lidské přirozenosti. Člověk není osobou kvůli své přirozenosti, ale s ohledem na ducha. Berďajevovská osoba tvoří sebe samu (*je tvůrčím aktem*) a není determinována ani samotným Bohem. Osoba je komunitární a s druhými se setkává na cestách transsubjektivity. V hříšném

světě panují kategorie pána a raba. Jsou to stavy panování a otročení. Cesta ke svobodě spočívá ve změně struktury vědomí a v dosažení stavu svobodného (1.4). Berďajevovská antropologie, z které vyrůstá pojetí svobody jako svobody tvůrčího aktu, má několik slabin. Ukázali jsme, že je to především *nedocení přirozenosti a degradace racionální struktury myšlení*. Berďajevovská antropologie je založena v meontologické koncepci svobody. Svoboda lidské osoby, tak jak jí chápe křesťanství, je však vytvářena především a hlavně spoluprací rozumu a vůle a vyrůstá z ontologické hierarchie stvoření (2.2)

Na meontologické koncepci staví rovněž *berďajevovské tvůrčí pojetí svobody*, které *nedoceňuje význam objektivních hodnot a norem přirozeného i nadpřirozeného zákona*. Myslitel vytváří *novou etiku svobody*, která chápe člověka jako Božího partnera a spolu-tvůrce nových hodnot. Svět hodnot se nachází v dynamickém pohybu. Člověk je svobodný ve smyslu spolupráce na tomto dynamickém tvůrčím světě. Teleologický princip etiky je opuštěn ve prospěch energetického. Myslitel však blíže energetický princip etiky nespecifikuje (proto je možné mu dát i křesťanskou interpretaci). Cíl není již více ospravedlnitelným důvodem pro svobodu jednání. Důraz je položen na interiorizaci hodnot a zákona. Důležitý je *pramen* jednání. Člověk se stává jakýmsi metafyzickým titánem a zároveň *partnerem Božím* (1.5). *Berďajev neuznává svobodu vůle*, neboť je v zajetí teleologického principu (1.5.1). *Milost chápe jako prosvětlenou svobodu a projevenou božskost v člověku. Svoboda a milost se potkávají v tvůrčím aktu*. Řešením paradoxu svobody a milosti je *tajemství Krista-Bohočlověka* (1.5.2). Zjistili jsme, že Berďajevem uměle vykonstruovaný protiklad mezi svobodou vůle a tvůrčí svobodou je výsledkem chybného pohledu, ve kterém je volba chápána jako *apriori* znesvobodňující. Myslitel chápe svobodu jako tvůrčí energii mimo jakékoli příčinné vztahy (2.4). Jako jakousi (absolutní) možnost možností. Takové pojetí ovšem ignoruje ontologickou a příčinnou strukturu reality. Předložili jsme jak byla svoboda vůle chápána v dějinách teologického a filosofického myšlení (Augustin, Tomáš Akvinský, Duns Scotus, Occam, Spinoza, Kant) a vyvodili závěry, že *svoboda vůle se realizuje v realitě stvořené Bohem* (z toho vyplývá tedy nesmyslnost meontologické koncepce). Svoboda vůle má svou vnitřní a vnější dimenzi (Kant), je předpokladem mravního jednání (Tomáš Akvinský), vůle je svobodná vůči materiálu, který jí předkládá rozum (Scotus), umožňuje zrání a růst a je zaměřena teleologicky k Bohu. *Bůh nemusí být chápán jako ontologický determinant lidské svobody*. Lidská svoboda je *zakotvena v Boží svobodě*, ale není jí umenšena, naopak rozmnožována. Je nutné doplnit, že svoboda vůle není z psychologického hlediska absolutní, neboť je určena psychofyzickou konstitucí člověka a sociokulturními vlivy. Svoboda člověka *se uskutečňuje v čase a prostoru* (2.4.1). *Lidská svoboda je obrazem svobody Boží*.

Završení berďajevovské svobody se děje v tvůrčím aktu, ve tvůrčí extázi. *Tvorba je*

antropodiceou. Ospravedlněním člověka. Je odpovědí na skrytou Boží výzvu. Je *teurgickou činností*, ve které se člověk podílí na tvůrčí činnosti Boží. Předpokladem je však opět meontická svoboda, ze které každý opravdový tvůrčí akt vyrůstá. Berďajev chápe tvorbu jako protipól špatně chápaného pocitu hříšnosti. Teurgická tvorba je náboženskou činností. Obohacuje i samotného Boha a je jakýmsi *antropologickým zjevením*. Tato tvorba má osvobodit náš svět, který je dle Berďajeva padlostí a hříchem. Materiální a přírodní svět jsou odpadnutím od Boha a výsledky tvorby tu mají jen symbolický charakter. Opravdová realita je záležitostí svobodného světa ducha. Připomeňme jen, že tímto pojetím je nedoceněna ontologická dignita stvoření jako výsledku Boží (s)tvořitelství činnosti a implicitně je tak Bohu upírána vláda nad přírodní a „determinovanou“ částí světa. Berďajev chápe tvorbu jako přetváření světa směrem k eschatonu (1.6). V oblasti tvorby přináší Berďajev přínosné postřehy. Velmi zajímavou souvislost můžeme hypoteticky vidět mezi teurgickou činností a tomášovským *creatio continua*. Spolupráce člověka s Bohem se však děje (podle křesťanského pohledu) ve všech oblastech reality. Berďajevovu teurgickou tvorbu je třeba doplnit o aktivity v hmotném a přírodním světě, ve kterém byl člověk Stvořitelem ustanoven jako správce. Teurgická činnost by neměla být únikem ze světa, ale *přetvářením světa*. V tomto smyslu je třeba zdůraznit, že *svobodu od světa* je třeba doplnit i *svobodou ke světu* (2.2). Tvůrčí lidský akt je vždy založen v ontologickém řádu věcí, a proto nemůžeme s Berďajevem souhlasit, že vyrůstá jediné z meónu. V originální tvorbě vždy vzniká něco nového, ale domníváme se, že je to vždy zakotveno ontologicky a nikoli meontologicky. I samotné tvůrčí myšlenky a vznikání v oblasti duchovní, vděčí za svou existenci Boží ontické svobodě a nikoli meontické svobodě *Ungrund*.

Berďajev byl bojovníkem na poli ducha. Mimo jiné bojoval i za očištění falešných představ o Bohu. Za to mu patří uznání. V dětství a mládí Nikolajovu víru v Boha ovlivnilo voltairovsko-deistické přesvědčení jeho otce (1.7). Proto se domnívá, že každá mocenská představa Boha musí být odstraněna. Berďajevův Bůh neřídí tento svět jako pantokrator. Ve snaze zbavit své představy o Bohu všech monarchistických a sociomorfických kategorií upadá myslitel do antropomorfismu. *Bůh je vtažen do tragédie svobody - meontické svobody*. To je základní výpověď berďajevovské teologie. Bůh potřebuje člověka a cítí stesk po svém *jiném* - po člověku. Hlavní vlastností Boží je lidskost, nikoli všemohoucnost. Ukázali jsme, že ve výpovědích o Bohu se myslitel dostává tu a tam do rozporů. Bůh je tajemství *par excellence* a lze ho myslet pouze symbolicky a zároveň se odkrývá jako lidskost a není mocný ve smyslu tohoto světa. Berďajev hledá *řešení v osobě Krista*. Nezmiňuje však hypostatickou jednotu božské a lidské přirozenosti. Ideu bohodivství a Bohočlověka zmiňuje mimo jiné v souvislosti s Dostojevského *Legendou o Velkém inkvizitorovi*. Berďajev přijal do svého srdce Krista *Legendy* (1.8). O ruském mysliteli

nemůžeme hovořit jako o vzorném pravoslavném věřícím, můžeme však z jeho díla vytušit upřímnou snahu po poznání a touhu po Kristu. Vycházejí z Dostojevského díla, dospívá k tomu, že *bezmezná svoboda se mění na svévoli a hubí sebe samu*. Nazývá to dialektikou svobody. Člověk se domnívá, že stvoří lepší a dokonalejší svět, než stvořil Bůh. Na cestách bohoborectví a světborectví se ukazuje osudová dialektika svobody. Berd'ajev se obrací proti racionální ideji šťastného sociálního „mraveniště“, které je založeno jen na vynuceném řádu. Harmonie by měla být založena na svobodě. Berd'ajev ovšem stále míří k absolutizaci svobody, které podřizuje i Boha. Vyjadřuje to následovně: *Svoboda je osudem samotného Boha a leží v nejvlastnějším středu bytí jako jeho prvotní tajemství*. Tím má na mysli svobodu prvotní, nestvořenou, vycházející z *Ungrund*.

Shrňme nyní, jaké druhy svobody Berd'ajev rozlišuje: 1. prvotní, nestvořenou vycházející z *Ungrund*; 2. svobodu racionální, která je v podstatě svobodou volby mezi dobrem a zlem a 3. svobodu v dobru, která je svobodou v Kristu. Nejkritičtějším místem v Berd'ajevově pojetí svobody je právě prvotní, nestvořená svoboda. Ostatní dva druhy svobody však chápe jako *nutně související se svobodou nestvořenou*. Ukázali jsme, že tím se celé jeho pojetí dostává do rozporů (2.1.1). Jedním z prvních, kdo se kvůli tomu dostal s Berd'ajevem do rozepří, byl jistě jeho současník Losskij. Ten zcela přirozeně takovou koncepcí vyvrací a ukazuje její neudržitelnost. Racionální svobodná vůle je darem Božím a předpokladem svobodného dosažení dobra. V rámci práce jsme srovnali Berd'ajevovo pojetí svobody s pojetími jeho současníků Losského, Franka a Bulgakova (2.1) Losského pojetí svobody je s křesťanským (a katolickým) pojetím svobody v souladu (2.1.1). Bulgakov se blíží svou koncepcí panteismu. Díky tomu nemůže příliš obhájit svobodu tvorů. Bulgakov je optimistou a ontologickou zárukou přicházející spásy je pro něj samotná stvořenost Bohem. Věří v apokatastazi (2.1.3). Berd'ajev taktéž *požaduje apokatastazi*, nicméně jeho výchozím rozpoložením je pesimismus (1.10). Frank, stejně jako Bulgakov, příliš ztotožňuje Boha se stvořením, z toho vyplývá zmenšení svobody a odpovědnosti tvorů. Frank neuznává ani formální svobodu (2.1.2). Nejprínosnější obhajobu svobody vůle máme u Losského. Bůh tvoří tvory jako něco ontologicky zcela nového. Také *svoboda tvorů je stvořena jako ontologicky nová a nedeterminovaná*. Bůh nedává lidské svobodě nic, co by jí negativně předurčovalo, a nikdy na ní nepůsobí násilně (2.1.1). Toto pojetí koresponduje s naukou církve, jak jsme ji předložili výše (2.3.2). Berd'ajev mezi svými ruskými přáteli filosofy zaujímá svým pojetím svobody originální, leč extrémní stanovisko. Ani Losskij, ani Bulgakov nepodřizují svobodu Boží neosobnímu principu jakým je *Ungrund*. To částečně neplatí o Frankovi, který se zdá postulovat princip podobný *Ungrund* (jako jakousi propast, která současně patří i nepatří Bohu) (2.1.2).

Jedním z přínosů Berd'ajevových myšlenek zůstane bezesporu *obrana náboženské svobody a křesťanství* (1.9). Ačkoli jsou jeho gnozeologická a meontologická paradigmatata s křesťanstvím neslučitelná, můžeme ho chápat jako zastánce a propagátora duchovní a náboženské svobody člověka. Berd'ajev zdůrazňuje hodnotu a *důstojnost osoby a jejího svědomí*. Náboženskou svobodu chápe jako základní princip křesťanství a kritizuje každé násilí v duchovní oblasti. Přínos křesťanství vidí v upevnění a rozšíření principu duchovní svobody. Křesťanství přisuzuje jedinečnou historickou úlohu. Za pravou tvář církve považuje ovšem jen její mystickou a neviditelnou část. Neuznává papežský primát a dogma o papežské neomylnosti pokládá za zbavování břemene svobody. Za přínosné lze naopak považovat jeho myšlenky o ekumenických snahách. Ve francouzském exilu se setkával a přátelil s křesťany různých denominací. Ekumenické snahy by měly spočívat dle Berd'ajeva na přijetí některých pravd katolictví. Na tomto místě je dobré připomenout, že jeho žena Lýdie byla katolického vyznání a oplývala hlubokou duchovností. Při srovnání tezí koncilové deklarace *Dignitatis humanae* s Berd'ajevovými tezemi o náboženské svobodě jsme ukázali, že některé jeho myšlenky lze v této oblasti považovat za prorocké a přínosné (2.5).

Berd'ajevovo pojetí svobody vrcholí v boholidském (teurgickém) tvůrčím aktu a směřuje do oblasti eschatologie (1.10). Myslitel poukazoval často na to, že pocit konce a katastrofična mu byl velmi blízký. Vzhledem k době v jaké žil a vzhledem ke společenským převratům, které prožil, bychom měli tento pocit chápat jako oprávněný a odvozený ze životní zkušenosti. Jeho *teorii o aktivním eschatologismu* bychom měli chápat jako *snahu o překonání zla*, které se v Berd'ajevově době zdálo rozpoutat svou sílu. Podobně je třeba vnímat i nábožensko-filosofické teorie, které rozvíjí ve prospěch ospravedlnění Boha, jenž tváří v tvář aktivnímu zlu jakoby nic nekoná. Pokud jsme až doposud reflektovali a hodnotili jeho myšlenky na čistě teoretické bázi, nesmíme opomenout *existenciální rozměr myslitele*, který jako člověk své doby hledá východisko a nebojme se říci, únik ze světa, jenž se zdá být spíše zlým než dobrým. Ke cti ruského myslitele je nutno připomenout, že se postavil nebezpečí čelem. Je přesvědčen, že *království Boží by nemělo být pouze pasivně očekáváno, ale spoluvytvářeno člověkem*. To je jedna z nejpřínosnějších myšlenek a zaujímá důležité místo v jeho pojetí svobody. Berd'ajev se také rozhodně neklaní historickým procesům a vybízí k jejich desakralizaci. Smysl dějin hledá mimo dějiny. Smyslem dějin je *nadějinný Logos*. V této souvislosti uvažuje o trojím modu času - o čase kosmickém, dějinném a existenciálním. Existenciální čas chápe jako *kairos* - průlom věčnosti do času dějinného a kosmického. Je to čas vertikálního rozměru, spojující nebe se zemí. *Překonání dualismu světa svobody a světa nutnosti je záležitostí niterného existenciálního průlomu, který ukončuje čas a překonává objektivaci*. Tento průlom není jen dílem lidským, ale také Božím - je

dilem boholidským. Myslitel je ovšem přesvědčen, že Bůh nepůsobí v přírodním světě, který považuje za determinovaný. Proto je i boholidská osvobozující aktivita kladena Berďajevem jen do sféry ducha. To však není zcela v souladu s křesťanským (a katolickým) pojetím, které říká, že *Bůh je osvoboditelem všech sfér reality - světa duchovního i fyzického.* Pojetí osvobozujícího tvůrčího činu je tedy dobré rozšířit a doplnit o všechny rozměry existence. Za přínosné lze považovat také myslitelův důraz na podstatnou *eschatologičnost křesťanství.* Křesťanství by se nemělo přizpůsobovat perspektivám tohoto světa. Království Boží by dle Berďajeva nemělo mířit k žádným dějinným teokraciím. Odmítá i světovou harmonii jako výsledek náboženského pokroku. V jeho pojetí svobody nehraje bohužel příliš velkou roli církev jako společenská instituce. Myslitel ostře rozlišuje mezi vnější, institucionální dimenzí a vnitřní, mystickou, které klade antinomicky proti sobě. Vybízí k aktivnímu připravování konce dějin. *Ve všeobecném vzkříšení vidí ospravedlnění světa, na kterém by se měl člověk podílet a aktivně ho připravovat.* Ačkoli myslitel vychází z poněkud odlišných ontologických předpokladů, rozumějme aktivnímu eschatologismu jako výzvě, která směřuje k pravému a společnému cíli. V jeho dosažení spočívá totiž vytoužená syntéza mezi svobodou lidskou a svobodou Boží.

Seznam použité literatury

Primární literatura:

- BERDIAJEV Nikolai: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern-Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935.
- BERĎAJEV Nikolaj: Filosofie lidského osudu. Fragmenty z knihy Smysl dějin, Brno: nakl. Zvláštní vydání, 1994.
- BERĎAJEV Nikolaj: Sebepoznání, Praha: Arbor vitae, 1996.
- BERĎAJEV Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, Praha: OIKOYMENH, 1997.
- BERĎAJEV Nikolaj: O hodnotě křesťanství, Brno: Pravoslavná církevní obec v Brně ve spolupráci s nakladatelstvím Větrné mlýny, 1998.
- BERĎAJEV Nikolaj: Dostojevského pojetí světa, Praha: OIKOYMENH, 2000.
- BERĎAJEV Nikolaj: Filosofie svobody 1. díl, Olomouc: Votobia, 2000.
- BERĎAJEV Nikolaj: Filosofie svobody 2. díl, Olomouc: Votobia, 2000.
- Sborník Věchi, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2003.
- BERĎAJEV Nikolaj: Ruská idea, Praha: OIKOYMENH, 2003.
- BERĎAJEV Nikolaj: Nový středověk, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2004.
- BERĎAJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005.
- BERĎAJEV Nikolaj: Vlastní životopis, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005.

Sekundární literatura:

- DENZINGER Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991.
- FUCHS Jiří: Problém osobnosti, Praha: Krystal OP s.r.o., 2002.
- GROSS Walter, KUSCHEL Karl-Josef: Bůh a zlo, Praha: Vyšehrad, 2005.
- CHAMBERLAINOVÁ Lesley: Parník filosofů, Praha: Mladá fronta, 2009.
- CHARON Michael de Saint: Elie Wiesel. Zlo a exil, Praha: Portál, 2000.
- JABUREK Martin: Koncept svobody v eschatologickém existencialismu N. Berďajeva, Olomouc: FF UP, 2008.
- JAKOVENKO Boris: Dějiny ruské filosofie, Praha: Slovanský ústav v nakladatelství Orbis, 1938.
- KUCHARSKÝ Pavel a kol.: Latinsko-český slovník, Praha: SPN, 1957.
- LOSSKIJ O. Nikolaj: Dějiny ruské filosofie, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004.

- RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert: Teologický slovník, Praha: Zvon, 1996.
- SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 1997.
- SLÁDEK Karel: Vladimír Solovjov: mystik a prorok. Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova pohledem (nejen) české reflexe, Olomouc: Refugium, 2009.
- STÖRIG Hans Joachim: Malé dějiny filosofie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- TICHÝ Ladislav: Slovník novozákonní řečtiny, Olomouc: Burget, 2001.
- VRÁNA Karel: Svoboda k pravdě, Praha: Vyšehrad, 2008.
-
- Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995.
- Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona /včetně deuterokanonických knih/, Praha: Zvon, 1991.
- Lexikon für Theologie und Kirche, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 9, Freiburg im Breisgau: Herder, 2000.
-
- Základní biografické údaje o myslitelích, které uvádím v textu poznámek pod čarou jsou čerpány z internetového portálu <http://cs.wikipedia.org/wiki> (1.12.2009)

Résumé

Předložená práce se zabývá pojetím svobody ruského náboženského filosofa Nikolaje Berďajeva (1874-1948). Jeho dílo spadá do období 1. poloviny 20. století. Myslitel byl vyhnán Leninovým režimem z Ruska spolu s dalšími zástupci nepohodlné inteligence v roce 1922. Poté žil nejprve v Berlíně a pak nedaleko Paříže v Clamart, kde také zemřel.

První část práce začíná stručnou biografií myslitele. Jsou tu představeny všechny důležité momenty myslitelova života i jeho spisovatelská činnost. Berďajevovo pojetí svobody vychází z gnozeologického pohledu, který je dualistický. Rozlišuje svět ducha (sféru svobody) a svět přírody (sféru nutnosti). Tento pohled vychází z tzv. objektivace, která je gnozeologickou interpretací stavu světa po prvotním hříchu. Opravdu reálný je svět ducha a subjektivity (vnitřní), svět přírody a objektivita je světem pouze symbolicko-znakovým, druhotným (vnějším). Překonání objektivace se děje tvůrčí svobodou a směřuje do eschatonu. Pojetí tvůrčí svobody vyrůstá z meontologické koncepce, ve které hraje ústřední roli symbol *Ungrund* (to mé ón - nebytí) německého teosofa Jakoba Böhma (1575-1624). Tato koncepce zbavuje dle Berďajeva Boha odpovědnosti za zlo, neboť spolu s Bohem vyrůstá z *Ungrund* i nestvořená svoboda, která je za zlo odpovědná. Bůh je ovšem oloupen o všemohoucnost a ontologický primát. Racionální řešení je opuštěno ve prospěch iracionálního. Svoboda má primát nad bytím. Součástí této koncepce je i nová etika nedoceňující význam objektivních hodnot přirozeného a nadpřirozeného zákona. Berďajev neuznává svobodu vůle (neboť je v zajetí teleologického principu) a staví proti ní tvůrčí svobodu, která vyrůstá z energetického principu (důležitý je pramen jednání - *energeia*). Berďajevovská svoboda vrcholí v tvůrčím aktu, který je aktem boholidským (teurgickým). Je antropodiceou - ospravedlněním člověka, kterého Bůh potřebuje jako svého *druhého*. Bůh a člověk spolupracují na osvobození světa (tzv. antropologické zjevení). Berďajevovo pojetí svobody vrcholí v aktivním eschatologismu. Království Boží nemá být pouze pasivně očekáváno, ale spoluvytvářeno člověkem.

Ve druhé části práce je pojetí svobody ruského myslitele kriticky reflektováno ve světle křesťanského a katolického učení. Berďajevovo pojetí je nejdříve srovnáno s pojetími jeho ruských současníků (Losskij, Frank, Bulgakov). Idea objektivace, idea nestvořené svobody a symbol *Ungrund* jsou ukázány jako neslučitelné s křesťanským učením (především s pomocí Losského argumentace). Idea objektivace zbavuje stvořený hmotný svět jeho ontologické nobility. Idea nestvořené svobody a symbol *Ungrund* zbavují Boha ontologického primátu a všemohoucnosti. S pomocí hlavních křesťanských a katolických věroučných tezí (a definicemi církevních koncilů) je Bůh představen jako jediný princip (proti gnostickému dualismu či jinému

principu); dále je potvrzena ontologická nobilita celého stvoření (včetně hmotné sféry). Základem svobody všech tvorů je svoboda Boží. Bylo ukázáno, že v berďajevovské antropologii naráží hypertrofovaná svoboda v horizontální poloze na hranice přirozenosti věcí, ve vertikální na svého Tvůrce. Berďajev nedoceňuje význam přirozenosti a degraduje racionální struktury myšlení. Uměle vykonstruovaný protiklad mezi svobodou vůle a tvůrčí svobodou je výsledkem chybného pohledu, ve kterém je volba chápána jako *apriori* znesvobodňující. Berďajev chápe svobodu jako tvůrčí energii mimo jakékoli příčinné vztahy, jako jakousi (absolutní) možnost možností. Takové pojetí ovšem ignoruje ontologickou a příčinnou strukturu reality. Jak byla svoboda vůle chápána v dějinách teologického a filosofického myšlení jsme ukázali na přístupech vybraných myslitelů (Augustin, Tomáš Akvinský, Duns Scotus, Occam, Spinoza, Kant) a dospěli k tomu, že svoboda vůle je zakotvena v realitě stvořené Bohem (z toho vyplývá tedy nesmyslnost meontologické koncepce). Svoboda vůle má svou vnitřní a vnější dimenzi (Kant), je předpokladem mravního jednání (Tomáš Akvinský), je svobodná vůči materiálu, který jí předkládá rozum (Scotus), umožňuje zrání a růst a je zaměřena teleologicky k Bohu. Bůh nemusí být chápán jako ontologický determinant lidské svobody. Lidská svoboda je zakotvena v Boží svobodě, ale není jí umenšena, naopak rozmnožována. Z psychologického hlediska není svoboda vůle absolutní, neboť je určena psychofyzickou konstitucí člověka a sociokulturními vlivy. Svoboda člověka se uskutečňuje v čase a prostoru a je obrazem svobody Boží. K přínosům Berďajevova pojetí svobody patří obrana náboženské a duchovní svobody a důraz na důstojnost osoby a jejího svědomí.

Anglická anotace

The Concept of Freedom of Nikolai Berdyaev

The present work focuses on the concept of freedom of Russian religious philosopher Nikolai Berdyaev, whose work dates back to the first half of the 20th century. The thinker was expelled from Russia by Lenin's regime in 1922 and died in France in 1948.

Berdyaev's concept of freedom stems from his introspective and intuitive approach while undervaluing and deliberately overpassing the significance of rationality. In this concept, an important role is played by the idea of objectification, which, according to Berdyaev, is the gnoseological interpretation of the original sin and the fallen state of the world. Liberation comes from the world of spirit, which is put into contrast to the world of nature and necessity. Objectification (thesis) and the freedom of spirit (antithesis) find their synthesis in a creative act, which is a divine-human act. In Berdyaev's concept, freedom is absolutised, growing from the meontic principle. God himself is drawn into the mystery and tragedy of freedom. Berdyaev's freedom achieves its completion in the concept of active eschatologism. God together with the man defeats the evil stemming from the meontic principle.

The present work looks upon Berdyaev's concept of freedom from the point of view of Christian and Catholic teaching. It shows that the meontic principle *Ungrund* and the idea of uncreated freedom and objectification stemming from it are in contradiction with the Christian view on God and the world. Berdyaev undervalues the ontological nobility of the created material world. The contribution of Berdyaev's concept lies in the accentuation of the religious and spiritual principle of freedom as well as the creative concept of freedom and emphasis on the active side of Christianity.

Keywords:

Russian religious philosophy of the 20th century
Nikolai Berdyaev
freedom
Russian personalism and existentialism
active eschatologism