

Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta

Diplomová práce
Theodicea a filosofie
(Theodicy and Philosophy)

Autor: František Svoboda

Magisterský studijní obor: Učitelství náboženství, etiky a filosofie

Vedoucí diplomové práce: prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Rok 2008

Čestné prohlášení

„Čestně prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.“

František Svoboda

Děkuji vedoucí mé diplomové práce prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za odbornou pomoc při nelehkém vytváření následujícího textu, jehož obsahem je téma nezměrné jak ve své *šíři*, např. v množství doposud sepsané literatury, oblastí života, do kterých vstupuje a s tím i spojených vědních oborů, tak i ve své *hloubce*, tj. náročnosti nejen na srozumitelné pochopení ale samozřejmě i výklad.

Ponechám již na soudu čtenáře, zda se mi podařilo následujícím textem prosvětlit hlubiny, nebo spíše rozšířit dálavy.

František Svoboda

Obsah

Úvod	1
<u>Obecný problém theodiceje</u>	
I. Vymezení problému theodiceje	3
II. Co je zlo	4
II.1. Povaha zla	4
II.2. Projevy zla ve světě	6
III. Bůh a zlo	7
III.1. Zlo nepochází od Boha	7
III.2. Proč je zlo připouštěno	8
III.3. Problematika Božích atributů	9
III.3.a) Spinoza	12
III.3.b) Hegel	13
IV. Fyzické zlo	16
V. Morální zlo	18
V.1. Problematika svobodné vůle	18
V.2. Hřích	19
V.3. Odporování	22
V.4. Trest	23
V.5. Jak se smířit s utrpením v tomto světě	26
VI. Završení kruhového pohybu	28
Závěr	30
<u>Pokušení ráje na zemi</u>	
Zápisky z podzemí	33
Zločin a trest	37
I. Raskolnikovova Idea	37
II. Zločin vzešlý z ideje	38
III. Aspekty nevinnosti	39
IV. Soňa Marmeladovová	41
V. Raskolnikovův obrat	42

Běsi	42
I. Štěpán Trofimovič Verchovenskij	43
II. Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin	44
III. Petr Štěpánovič Verchovenskij	46
IV. Šigaljev a jeho vize dokonalého společenského zřízení	48
V. Alexej Nilyč Kirillov	49
VI. Shrnutí Běsů	51
Bratři Karamazovi	52
Ivan Karamazov a Velký inkvizitor	54
I. Vzpoura proti Bohu	54
II. Velký inkvizitor	55
III. Pozemský ráj Velkého inkvizitora	58
Závěr	58
I. Od Prométhea k Sisyfovi	58
II. Tajemství kruhu tajemství Boží	60
Literatura	62

Úvod

Otázka, co je zlo a odkud se bere, je stará jako lidstvo samo. Různé kultury v nejrůznějších dobách se snažily nalézt na tento palčivý problém odpověď nebo se pokoušely mu rafinovaně uniknout. To však nevedlo k uspokojivému řešení a nevnoslo do duší lidí klid. Do největších myšlenkových obtíží a neklidu se však člověk dostal až poté, když začal vyznávat jednoho jediného Boha, který byl původcem všeho a mimo nějž nebylo možné nic jiného myslit nezávisle na tomto Bohu. Ihned se začaly vynořovat nové otázky. Je takovýto Bůh dobrý nebo je hrozivým a zlým vládcem nad světem, je zlo nějaká věc a je nedílnou součástí tohoto světa anebo je zlo pouhá iluze našeho špatně zaměřeného rozumu? Největší rozpor však přichází s uznáním tohoto jediného Boha jakožto nejvyššího Dobra. Jak tedy tento Bůh mohl dopustit tolik zla ve světě? Jeho moc patrně není dokonalá. Jinak řečeno dobrotivost Boha se v souvislosti s přítomností zla ve světě dostává do konfliktu s absolutností jeho ostatních vlastností nebo dokonce vylučuje jeho jedinečnost a staví tak vedle sebe dva od věčnosti soupeřící principy. Řada význačných myslitelů tehdy dospěla při hledání smyslu existence zla ve světě do slepých uliček. Je tedy navýsost potřebné mít před tímto tématem patřičný respekt.

Můj skromný pokus rozluštit tuto zdánlivě neřešitelnou rovnici - dobrotivý Bůh kontra zlo ve světě jsem rozdělil do dvou částí. V první podávám obecný rozbor problematiky zvané theodicea, ve druhé se pak soustředím na specifickou oblast morálního zla. Je to pokušení vytvořit pouze lidskými silami ráj již zde na tomto světě. Námětem pro druhou část diplomové práce jsou vybraná díla F. M. Dostojevského. Mou snahou bude prokázat, že pravá a nejhlubší povaha zla není myslitelná bez theologického rámce. Člověk se skrze odpadnutí od Boží vůle uvádí do pohybu a v tomto světě se stává pouhým poutníkem na cestě, která jej má dovést zpět k místu, odkud kdysi vyšel. Opětovné zakoušení tohoto počátku – cíle bude ale jiné, proměněné a zocelené nesnesitelnou zkušeností zla. Tak jako když rýsuje kružnici - bod, do kterého se opět vrátí rameno kružítka je sám o sobě stejný, nepodlehá žádné změně, ale tuha v kružítku se obrousila, vydala onen geometrický obrazec a je již jiná.

Obecný problém theodiceje

I. Vymezení problému theodiceje

Předmětem této diplomové práce je objasnění nelehkého theologicko filosofického problému, který se nazývá theodicea. Pojem je složeninou dvou řeckých slov: θεός – bůh a Δίκη (Diké) – bohyně spravedlnosti, dcera Dia a Themidy. V attickém právu se slovem δίκη také označovala žaloba nebo samotný soudní proces.¹ Theodicea je tedy vlastně jakýmsi „ospravedlněním“ Boha a z toho vyplývají dva výměry pro tento termín. Prvý, který je užší a je předmětem mé diplomové práce, je uváděn ve většině slovníků a popisuje theodiceu jakožto ospravedlnění Boha vůči přítomnosti zla v tomto světě. Druhý je obecnější a podává obhajobu Boha jako takového, tedy důkazy Boží existence.

Theodicea ve smyslu vysvětlení povahy a původu zla na tomto světě však není typická pro každé náboženství. Je možná pouze tehdy, pokud věříme v jediného absolutního Boha – všemohoucího, věčného a neměnného, který stvořil tento svět z ničeho a je pro nás tím nejvyšším Dobrem. V jakémkoli jiném náboženském systému se totiž zlo může nějak skrýt (jsou za něj odpovědni jiní bohové, je zde od věčnosti jako protiprincip dobra, nebo je ztotožňováno s látkou, hmotou – ‘ύλη apod.) a nevejít tak v přímou konfrontaci vůči nejvyššímu Dobru – jedinému Bohu, který vše stvořil. Ale i v monotheistickém náboženství dochází často k omylům ve vystižení pravé povahy zla (zlo je tak neúnosné, že se z něj vyvozuje neexistence Boha, nebo se naopak příliš bagatelizuje a relativizuje na mody racionálního nahlížení na věc, zlo je nutné pro krásu a harmonii celku universa nebo zlo pochází přímo od Boha samotného).

Na první pohled se může zdát nesmyslné obhajovat něco, co je absolutní a v mnoha směrech překračující naše rozumové chápání, co vlastně ani žádné obhajoby nepotřebuje, tím méně pak od bytosti stvořené a podřízené tomuto Absolutnu. A opravdu tomu tak i je. Skutečně se zde nejedná o obhajobu Boha ale o obžalobu člověka. Zlo má ale zvláštní povahu a pro její správné porozumění, je třeba podívat se na něj z jiného úhlu, nahlédnout jej jaksi seshora. Proto je nezbytné začít u Boha a jeho stvořitelského plánu. Aby člověk dokázal pochopit povahu zla a následně mu i uměl čelit, musí vykonat kruhový pohyb – vyjít a vrátit se zpět k bodu, odkud kdysi vyšel. Tímto bodem není nikdo jiný než sám Bůh. Hlavní

¹ Svoboda, L. a kol.: Encyklopedie antiky. Akademia, Praha 1974.

podmínkou pro theodiceu je tedy monotheistické náboženství, ve kterém je oproti jiným náboženským systémům mezi Bohem a člověkem utvořen vztah na úrovni dvou subjektů. Pouze křesťanství však přináší člověku na jeho cestě kruhovým pohybem jedinečnou a neopakovatelnou pomoc. Je to milost Boha Otce v podobě oběti svého jednorozeného Syna za naše hříchy. Právě v křesťanství je totiž problém theodiceje zobrazen v nejostřejších konturách. Člověk byl skrze příchod Ježíše Krista osvobozen od moci Zákona a nyní je opět na svobodné vůli člověka (nejcennějším a zároveň nejnebezpečnějším daru), zda bude Krista následovat či od něj odpadne.

II. Co je zlo

II.1. Povaha zla

Prvním záchytným bodem, který pak musíme při zkoumání zla mít neustále na paměti, je samotná zpráva o stvoření (Gn 1. kap.). Zde narazíme na onen axiom, ze kterého není možné ustoupit a který zdůrazňuje již sv. Augustin²: vše, co Bůh stvořil, shledal Bůh jako dobré.³ Odkud se ale zlo bere a kdo je za něj odpovědný? Na to se pokusím odpovědět v následujících kapitolách. Správně bychom ale měli začít otázkou, co je to zlo.

Veškerý Bohem stvořený svět je dobrem, pokud máme na mysli podstaty - substance, (οὐσία) oněch stvořených jsoucen. Z toho plyne, že zlo sice existuje, ale nemá samo o sobě pravého bytí. Je tedy naprosto závislé na dobré podstatě nějakého stvořeného jsoucná, na kterém cizopasí a bez této podstaty je zlo nicotou. Vyvstává tím způsobem, že věc o něco připravuje a ta takto nemůže dostat své přirozené dokonalosti. Přestože je zlo nemyslitelné bez substance, není zlo ani atributem ani akcidentem ve vztahu k substanci. Pravý atribut či akcident je totiž pozitivní skutečnost, která přísluší k určité substanci (v případě atributu k substanci náleží nutně) – je tím, co věc má nebo může mít. Zlo ale existuje ve věcech právě tak, že tuto substanci zbavuje nebo ochuzuje o atribut či akcident.

² Sv. Augustin: Vyznání. Kalich, Praha 1992, 7. kn., 12. kap., str. 210.

³ Šestého dne po stvoření člověka Bůh zdůrazní, že vše, co stvořil – i s člověkem, je velmi dobré (Gn 1,31). Zde se patrně naznačuje, že ani člověk není původce zla, pokud máme na mysli jeho podstatu. Další možný výklad je takový, že jednotlivá stvořená jsoucná jsou dobrá a celek, který je z nich složen je pak velmi dobrý (Vyznání. Kalich, Praha 1992, 13. kn., 28. kap., str. 512 - 513).

Zlo ve věcech má tedy charakter nedostatku – privace (στέρησις) dobra. Zde je však potřeba rozlišit prostou absenci od privace. Absence je stav, kdy nějaká věc nemá to, co mít nemá – např. kámen není obdařen zrakem. Privace je ale případ, kdy nějaká věc postrádá to, co jí dle její přirozenosti náleží – např. slepý člověk. Takto jsme získali přesnější popis zla, který uvedl již sv. Tomáš: „Vždyť zlo není nic jiného, než zbavenost toho, co kdo je a co má mít.“⁴ Protikladnost dobra a zla lze posuzovat z několika různých hledisek: 1.) z hlediska ontologického se jedná o kontradiktorický protiklad – jeden termín ruší druhý, bytí dobra × nebytí zla; 2.) z hlediska fyzického jde o protiklad týkající se jednoho subjektu ve smyslu - privace × vlastnění; a 3.) z hlediska morálního uvažujeme o protikladnosti kontrární – je to vztah mezi více subjekty (dobry) a vychází z přesvědčení, že svobodná vůle se vždy rozhoduje mezi určitými fyzickými dobry⁵ porušenými různou mírou privace, nikdy není cílena na samotné zlo. I v tomto případě je ale zlo ve vlastním slova smyslu privací. Toto dělení je podobné Leibnizovu rozlišení zla na metafyzické, fyzické a morální.⁶ Problematickým bodem je právě metafyzické zlo spočívající v prosté nedokonalosti a omezenosti všeho, co je stvořené. Jinak řečeno metafyzické zlo je to, že věc je právě tím, čím je – tedy není věčná a neměnná. Domnívám se, že vůbec není zapotřebí vznášet tuto otázku. Jsoucnum stvořeným z ničeho, podléhajícím změně a zániku nelze nárokovat dokonalost Boha – zrušili bychom tak jeho jedinečnost a absolutnost. Je třeba mít stále na zřeteli výše zmíněný poznatek z biblické zprávy o stvoření, že vše, co Bůh stvořil a také jak to stvořil, je dobrem a problém metafyzického zla tímto padá. V platnosti ale nadále zůstává dělení na zlo fyzické, které se týká smysly zakoušeného utrpení a bolesti a na zlo morální, které vzniká lidským jednáním.

⁴ Sv. Tomáš Akvinský: Summa proti pohanům III. Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993, kap. 7, str. 13.

⁵ Sv. Tomáš Akvinský: Summa proti pohanům III. Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993, kap. 3, str. 7 - 8.

⁶ Leibniz, G. W.: Theodicea. OIKOYMENH, Praha 2004, 1. část, § 21., str. 92.

II.2. Projevy zla ve světě

Jelikož má zlo charakter privace, není nikdy aktivním principem a působí vždy skrze určité dobro. To se pak ve světě projevuje dvěma způsoby.⁷ 1.) Jako *defekt* se týká přímo samotného jednajícího subjektu, na kterém zlo cizopasí. Činnost takového subjektu a její účinky jsou postiženy zlem, ale ne pro akci samou - ta je dobrem, ale pro nedostatek akce. Příkladem může být vyčerpaná šelma, která již není schopna dosáhnout svou kořist, nebo člověk, který se snaží zbavit nějakého svého nešvaru. 2.) Dalším případem je tzv. *souběžné působení*. Zde se již jedná o vztah mezi více subjekty, kdy jednající není postižen žádným defektem. Jeho činnost tak netrpí nedostatkem a má za cíl určité dobro, které však způsobí zničení nebo defekt jinému subjektu - například dravec požírající svou kořist pro dobro svého nasycení, nebo člověk obohacující se na úkor druhého. Dobro je zde jistou pozitivitou, která přichází od příčiny účinné, a je chtěné – vzniká *per se*. Zlo je jakousi druhou stranou mince, privací nemající žádného bytí, nemá tedy žádnou účinnou příčinu v pravém slova smyslu a je nechtěné – vzniká *per accidens*. „Přímá účinná příčina chtěného dobra je nepřímou či akcidentální účinnou příčinou nechtěného zla.“⁸

Když zlo vstupuje do své existence, děje se tak s odlišnou kauzální posloupností pro svět přírody a pro svět lidského jednání. V přírodě (oblasti fyzického zla) povstává zlo skrze souběžné působení, naopak ve sféře lidského jednání (oblasti morálního zla) přichází zlo na svět skrze defekt zvrácenosti svobodné vůle, která odpadla od svého určujícího principu.

Veškerá Bohem stvořená jsoucna můžeme rozlišit na dvě základní skupiny: - jsoucna s přirozeností hmotnou a porušitelnou. Ta dále dělíme na neživé nerosty a živé rostlinstvo a živočišstvo; - a jsoucna s přirozeností duchovní a neporušitelnou. Sem patří andělé a lidské duše.⁹ V prvním případě se zlo projevuje jako zánik, nemoc, znetvoření, bolest, utrpení a smrt. Ve druhém případě povstává zlo ze zvráceného užívání svobodné vůle, kterou jsou speciálně vybaveny bytosti rozumové. Zvláštní postavení zaujímá člověk, který v sobě pojímá tělesnou i duchovní přirozenost, a proto je stížen všemi formami zla – fyzickým i morálním. Protože je ale člověk vybaven svobodnou vůlí, je osobou – svébytným celkem

⁷ Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 2. kap., str. 34 - 35.

⁸ Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 4. kap., str. 56 - 57.

⁹ Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 3. kap., str. 39.

v rámci celého univerza, proměňují se tyto formy zla v lidské dimenzi na zlo viny (hříchu) jakožto odklon od Boha a zlo trestu, které následuje v podobě tělesného strádání, utrpení a smrti.

III. Bůh a zlo

Bůh je a zlo rovněž je (existuje). Můžeme dokonce vyslovit i zdánlivě paradoxní tvrzení: „Právě proto, že je zlo, je i Bůh.“ Ale v momentě, kdy si uvědomíme privativní charakter zla, tedy že zlo předpokládá dobro určitého jsoucna, které tímto ochuzuje, zjistíme, že je pravdivé.¹⁰

III.1. Zlo nepochází od Boha

Zlo není od Boha. Není totiž ničím, co Bůh stvořil, nemá žádnou podstatu. Bůh není příčinou zla. Protože Bůh je absolutně dokonalý a není tedy stížen žádným defektem, žádnou nedostatečností, nemůže tak být příčinou fyzického ani morálního zla činu – jinými slovy *nečiní* zlo. V případě zla účinku, je situace složitější. Zde musíme přiznat, že Bůh *připouští* zlo, což se vzájemně nevylučuje. Nesmíme ale zapomenout na privativní charakter zla. Jednání jakéhokoli subjektu (se svobodnou vůlí i bez ní) směřuje vždy k určitému dobru. Živočich za účelem nasycení usmrcuje jiného tvora; člověk překračující svou míru v konzumaci jídla propadá obžerství. Na obou příkladech je znát, že zlo účinku povstává nepřímo (skrže evidentní dobro) - per accidens. Jedině člověk je však na základě své svobodné vůle a následného rozhodnutí odpovědný za zlo, za chtění, jehož základem není Bůh.

„Bůh je přímo a podstatně příčinou dobra a je nepřímo a akcidentálně příčinou zla ve vesmíru.“¹¹ Bůh v žádném případě nesměruje ke zlu, nečiní jej, ani jej žádným způsobem nechce, pouze zlo připouští. V opačném případě bychom museli tvrdit, že Bůh je zlý a že směřuje tento svět k destrukci a nikoli k proměně. Ve sféře přírody je zlo nepřímo připouštěno pro vyšší dobro celku, je plně pod Boží kontrolou a nikdy nemůže v tomto celku zvítězit. Bohem stvořenou a dobrou přirozeností dravce je

¹⁰ Sv. Tomáš Akvinský: Summa proti pohanům III. Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993, kap. 71, str. 135: „*Jestliže je zlo, je Bůh. Zlo by přece nebylo po odnětí řádu dobra, jehož nedostatkem je zlo: avšak tento řád by nebyl, kdyby nebyl Bůh.*“

¹¹ Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 4. kap., str. 59.

lovit jinou zvěř a bez jednotlivých zel by nebyla mnohá dobra – v tomto případě fakt, že se nepřemnoží dravcem lovený druh. Ve sféře lidské svobody je tomu podobně. Vina neboli hřích je zlem činu, za které je odpovědný jedině člověk, jehož svobodná vůle se odklonila od svého základu. Po vině následuje trest jako zlo účinku. Bůh si však trest žádným způsobem nepřál a bylo by nesmyslné vnímat Boha jako trýznitele. Pouze zlo nepřímou připustil. „Trest je zraněním, jež si sami sobě působí ti, kteří se bouří proti božskému řádu nezrušitelnému tvorem.“¹²

III.2. Proč je zlo připouštěno

Z dosud zmíněného je tedy jasné, že Bůh zlo netvoří, nečiní, nezapřičiňuje ani jej nechce. Bůh má ve světě za cíl jistý řád, který spočívá v obnově stvořeného a zlo zde není chtěné jako takové, ale je pouze připuštěno jako případek tohoto dobra. Sv. Tomáš uvádí: „Každé jsoucné sledující nějaký cíl, dbá spíše o to, co je blíže poslednímu cíli, ježto je to také cílem jiných. Posledním cílem Boží vůle je však její dobrota, a této je ve stvořených věcech nejbližší dobro celého řádu vesmíru, ježto se k němu zařizuje jako k cíli každé dobro té či oné věci, jako se méně dokonalé zařizuje k tomu, co je dokonalejší. Proto se objevuje, že také kterákoli část je pro svůj celek. Tedy tím, o co Bůh nejvíce pečuje ve stvořených věcech, je dobro vesmíru. Je tedy jeho ředitelem.“¹³

Zlo však není součástí vesmíru (není stvořenou podstatou). Kdyby tomu tak bylo, nejednalo by se o privaci, ale o kontrární protikladnost. Zlo by se stalo menším dobrem (podstatou) stojícím před jiným dobrem (podstatou)¹⁴. Přesto zlo není mimo Boží prozřetelnost, která ho zná, řídí a pořádá k jistému cíli. Všemohoucí a nanejvýš dobrý Bůh by nemohl nikdy dovolit (připustit) existenci jakéhokoli zla ve stvoření, kdyby z takového zla neučinil dobro. Shledal svět s připuštěným zlem jako lepší, neboť bez existence zla by nebylo mnoho dober. Pokud by Bůh neproměňoval zlo v dobro, pak by se dalo říci, že není všemohoucí nebo dobrý.

¹² Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 4. kap., str. 60.

¹³ Sv. Tomáš Akvinský: Summa proti pohanům III. Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993, kap. 64, str. 118.

¹⁴ Leibniz, G. W.: Theodicea. OIKOYMENH, Praha 2004, 1. část, § 8, str. 83: „Neboť tak jako menší zlo je určité dobro, je právě tak menší dobro určité zlo, představuje-li překážku pro větší dobro.“ – jedná se o omyl kontrární protikladnosti dobra a zla.

Důležité je si také uvědomit správný smysl toho, že Bůh zlo *proměňuje* v dobro. Svět totiž nebyl stvořen jako cosi hotového – takový je jen v Boží mysli, ale svět sám o sobě je v pohybu, směřuje ke konečnému cíli – vítězství dobra, jinými slovy stává se lepším. Tohoto faktu si nepovšiml Leibniz, když ve své Theodiceji tvrdí, že Bůh stvořil nejlepší z možných světů, čímž světu dává jakousi definitivu a zbavuje ho vnitřního pohybu a vývoje.¹⁵ Svět sám od sebe má ale šanci být lepším.

Nyní, když jsme dospěli k poznatku, že zlo je Bohem nepřímo připouštěno, je potřeba přistoupit k obhajobě Boží všemohoucnosti a dobroty. Tento zdánlivý rozpor existence Boha a jím připuštěného zla ve světě vede ad absurdum buď k popření reality světa – akosmismu anebo k popření existence Boha – atheismu. Navíc čirý ateismus dle mého názoru nebyl doposud uspokojivě filosoficky zdůvodněn. Staví opět na vzdoru, protestu, revoltě k transcendentnímu Bytí a zasloužil by přesnější pojmenování – antitheismus. Jako příklad uvádím chybný myšlenkový konstrukt u zakladatele tohoto životního postoje Ludwiga Feuerbacha, který se pokusil v knize Podstata křesťanství dokázat, že transcendentní Bůh není nic jiného, než na nebesa přenesená lidská podstata. Vychází z tvrzení, že subjekt bez predikátů, které by bytostně náležely jen a pouze tomuto subjektu, jest ničím. Ano, připouštím že může být ‚ničím‘ pro naše nenasatelné racionální poznání, které nedokáže takovýto subjekt řádně definovat. Ovšem nemohu již z této nedostatečnosti rozumu vyvozovat nebytí takovéhoho subjektu o sobě. Feuerbach zde zaměnil noetiku za ontologii a v tom spočívá jeho omyl.¹⁶

III.3. Problematika Božích atributů

Co je to Boží všemohoucnost? Opravdu *může* Bůh učinit vše? Odpověď každého věřícího musí znít ano. Ovšem je potřeba si blíže určit, co spadá právě pod pojem všemohoucnost. Když se řekne, že Bůh může všechno, znamená to totiž schopnost učinit vše, co je *možné*, co není nesmyslné, přesněji řečeno, co v sobě neobsahuje kontradiktorní protiklad. Jako příklad zde stačí uvést známou logickou aporii, že

¹⁵ Leibniz, G. W.: Theodicea. OIKOYMENH, Praha 2004, 1. část, § 8, str. 83 - 84: „Tato nejvyšší moudrost spojená s neméně nekonečnou dobrotou nemohla nezvolit to, co je nejlepší.“ Dále: „Světlem nazývám úplný sled a úplný soubor veškerých existujících věcí.“

¹⁶ Srovnej: Feuerbach, L.: Podstata křesťanství. Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1954, 2. kap., str. 71 - 88.

pokud je Bůh všemohoucí, může stvořit kámen, který sám neuzvedne, ale v tom okamžiku přestává být všemohoucím. Dále například nemůže chtít, aby zanikl, nebo aby stvořil hranatou kouli, kulatý čtverec a podobně. Nemohoucnost ale v tomto případě není na straně Boha, ale spočívá v samotných zmiňovaných věcech, které se navzájem vylučují a ničí a nemohou tudíž být samy o sobě realizovány. Jedná se o případ tzv. *contradictio in adjecto* – protimluv mezi jménem podstatným a jménem přídavným. Ch. Journet tento problém shrnul následovně: „Nelze tedy korektně definovat božskou vše-mohoucnost, aniž bychom použili pojem toho, co je samo o sobě a v absolutním slova smyslu možné.“¹⁷ Lze také říci, že tento Bohem stvořený svět byl *možným* ze dvou hledisek: 1.) vzhledem k Boží aktivní moci, která byla schopna ho uskutečnit; a 2.) ve vlastním slova smyslu - jak se má možné proti nemožnému v rámci určitého pojmového celku, který nebyl ani nemyslitelný ani vnitřně rozporný. Z takovéto these ale můžeme dojít k chybnému mínění, že Bůh se zastavuje před nesmysly jenom z toho důvodu, že je nucen řídit se obecnými matematickými principy, které stojí nad jeho všemohoucností. Tak tomu není. Bylo by chybou vyzdvihoval určitou božskou vlastnost (atribut), stavět ji jaksi vně Boží esence a tuto nekonečnou esenci pak spolu s dalšími atributy podřizovat jednomu vytčenému. V tom je evidentní rozpor. Boží všemohoucnost, moudrost, dobrota a svoboda při stvořitelském aktu působily naprosto součinně a v absolutní míře. Problém ještě lépe odhalíme ve vztahu stvořeného ke Stvořiteli.

Bůh je čistým a absolutním bytím o sobě, vůči kterému stojí veškeré stvoření jako nekonečně neadekvátní napodobenina takovéto esence. Poznáváme zde tři aspekty nekonečnosti: absolutní nekonečnost božské esence; absolutní nekonečnost v možnostech jejího napodobení; a relativní podmíněnou nekonečnost možností jejího odrazu ve stvořeném světě. Bůh má ve své inteligenci obsaženo toto nekonečné množství svého napodobení. Jsou to božské ideje, které jsou vlastními důvody (esencemi) všech možných uskutečnitelných věcí i jejich kombinací. Z nich pak Bůh svobodně vybral a stvořil právě takový svět jaký máme - jinými slovy rozhodl, čemu z možného propůjčí existenci. Z toho jasně vyplývá, že Bůh není omezen žádnými logickými pravidly nebo věčnými pravdami, podle kterých by se musel nutně řídit při svém stvořitelském aktu. Naopak vše (tedy i věčné pravdy) je

¹⁷ Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 4. kap., str. 73.

závislé na Boží esenci. Proti Leibnizovu názoru, že Bůh po veškerém prozkoumání a zvážení všeho možného musel nutně zvolit ten nejlepší z možných světů, jinak by nebyl dobrotivý, můžeme oprávněně namítnout, že Boží moc je nekonečná kvantitativně (množství všeho stvořeného nebude nikdy takové, aby je Bůh nemohl navýšit) ale i kvalitativně (intenzita Božího jednání není nikdy taková, aby nemohla být ještě intenzivnější – myšleno ovšem vzhledem k účinkům Božího jednání). Lépe řečeno z hlediska kvality Bůh jedná vždy ve své absolutnosti, ale povaha takovéto nekonečné moci zároveň umožňuje, aby účinky svého jednání mohl kdykoliv ze svého svobodného rozhodnutí překonat.¹⁸ Je nezbytné se vyvarovat směšování toho, co je o sobě možné a stvořitelné s tím, co bylo reálně stvořeno – čemu Bůh umožnil existenci.

Jedním z omylů vycházejících z takového směšování je názor, že Bůh stvořil vesmír čistě na základě své svobodné libovůle. To by například znamenalo, že klidně mohl stanovit jiné nutné (matematické) pravdy.¹⁹ Pythagorova věta by prostě neplatila. Ale daleko závažnější fakt z toho plynoucí je ten, že i dobro a zlo by záviselo na této božské libovůli. Zlé věci nebo skutky by nebyly zlé ze své ‚podstaty‘, ale jen proto, že je Bůh zapověděl. Zde naopak správně Leibniz oponoval: „...bez takového zákazu by tedy bylo lhostejné, zda člověka zavraždíme, nebo ho zachráníme, zda Boha milujeme, nebo ho nenávidíme, zda ho chválíme, nebo se mu rouháme. Nic není méně rozumné.“ Dále pak argumentuje: „Neboť jestliže byla spravedlnost stanovena libovolně a bez jakéhokoli důvodu, jestliže na ni Bůh připadl jakousi náhodou, jako když se metá los, pak se v ní nezračí jeho dobrota a moudrost.“²⁰

Dalším omylem je stanovisko popírající Boží svobodu,²¹ které předložil Spinoza. Jeho myšlenkový postup navazující na Descarta se v modifikované podobě objevuje později v Hegelově koncepci vývoje ducha. Spinozova i Hegelova nauka ovšem

¹⁸ Takto pojímal Boží moc sv. Tomáš Akvinský (De potentia). – Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 4. kap., str. 75.

¹⁹ Tento mylný názor zastával René Descartes. Zmínuje se o tom Leibniz v § 186, 2. části Theodiceje, ale neuvádí konkrétní jeho dílo. - Leibniz, G. W.: Theodicea. OIKOYMENH, Praha 2004, str. 200.

²⁰ Leibniz, G. W.: Theodicea. OIKOYMENH, Praha 2004, 2. část, § 176, str. 193.

²¹ Již roku 1140 na koncilu v Sens byla odmítnuta věta Petra Abélarda: „Bůh nemůže učinit či neučinit než to, co činil, způsobem, jakým to učinil, a v době, ve které to učinil“ a na koncilu v Kostnici r. 1418 byla zavržena věta Johna Wiclyffa: „Všechny věci se dějí z absolutní nutnosti.“ - Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 4. kap., str. 75.

nebezpečně relativizuje existenci zla a zastírá jeho pravou ontologickou povahu. Pro lepší porozumění tohoto nebezpečí, které plyne z obou nauk, podávám ve stručnosti jejich srovnání. Věřím, že tak lépe postihnu chybu, které se dopustili ve věci theodiceje.

III.3. a) Spinoza

Jediné, co opravdu jest, je substance. Charakterizuje ji jako to, co samo sebou jest a naprosto na ničem nezávisí. Takovýmto jsoucnem je však pouze Bůh. Jelikož je tato substance absolutnem, má také nekonečné množství atributů, z nichž člověku poznatelné jsou pouze dva – rozprostraněnost (res extensa) a myšlení (res cogitans). Jednotlivá omezená jsoucná jsou pak jen proměnlivé projevy či stavy (mody) této božské substance ve svém vlastním bytí. Každé takovéto jednotlivé omezené jsoucno (modus) lze uchopit paralelně z hledisek výše zmíněných dvou atributů. Paralelně proto, protože tyto dva atributy na sebe nijak nepůsobí. Z myšlenky nemůže vzejít nic tělesného a naopak. Poměr světa (jednotlivin) k Bohu je založen na kauzálním nexu, který z Boha nutně a od věčnosti plyne - jako z povahy trojúhelníku vyplývá, že součet jeho vnitřních úhlů je roven dvěma pravým úhlům. Bůh není světu transcendentním, od světa izolovaným jsoucnem, ale je světu imanentním, svět zahrnujícím jsoucnem. Vesmír jednotlivin tedy podle Spinozy nebyl stvořen z ničeho v nějakém momentu, ale je zde věčně, je naprosto nutný a také vše, co se v něm odehrává, děje se pouze z nutnosti božské přirozenosti, která je sama o sobě neměnná. Bůh nemůže být bez světa - nemohl od věčnosti určit věci jinak, než jsou, protože by v něm nastala změna, což je nemožné. Tímto svět také pozbyl jakéhokoli účelu. Kruhový pohyb od Boha (creatio ex nihilo) zpět k Bohu (ἔσχατον πάντων, τέλος) je v tomto systému nemožný. Co se ale v takovémto případě stane se zlem? Zmizí. Dobro, zlo, svobodná vůle, účel a vůbec jakékoliv obecné a abstraktní pojmy, které vznikají vynecháním rozdílů při porovnávání jednotlivin, jsou jen naše zmatené dojmy (imaginatio). Může za to nedokonalost našeho smyslového vnímání. Nedokáže plně odkrýt kauzalitu (na způsob nutného matematického vyplývání), která postupuje jednotlivými mody. Jedině rozumem (intellectus) jsme schopni dospět k pravému poznání, že vše jest jedna substance.

Svoboda Boha je v něm samém – Bůh na ničem nezávisí, svoboda člověka je v rozumovém prohlédnutí nutnosti všeho – ve smyslu osvobození se od zdání.

Námitka proti Spinozovi z hlediska theodiceje spočívá v tom, že takovýto determinismus zbavuje člověka reálné svobody a odpovědnosti za své skutky. Učinil z člověka „pianovou klávesu, nýtek ve varhanách“ – to je stav, proti kterému ostře vystupuje Dostojevskij.²² Rozdílem u Spinozy je jen to, že zde není člověk nýtkem správného, rozumem určeného chtění, ale je nýtkem imanentní božské substance. Dobro a zlo však nejsou jen záležitostmi smysly ovlivněného rozumu, který takto uchopuje nějakou určitou věc, ale mají svou vlastní skutečnost o sobě. Zrak je reálný, stejně jako slepota je realitou – privací zraku tam, kde ji přirozenost jsoucna vyžaduje.

III.3. b) Hegel

Hegelův filosofický systém je postaven na identitě rozumu (myšlenky) a reálné skutečnosti, na totožnosti bytí a myšlení.²³ Pravá skutečnost je rozum, veškeré bytí je vtělením či *uskutečněním* významné myšlenky (idey, ducha, rozumu) a veškeré světové dění je pohyb pojmu – tedy vývoj myšlení. Tato identita myšlenky a reálné jsoucnosti ovšem není časově situována *hic et nunc*, ale je dosažena právě skrze vnitřní vývoj myšlenky. Bylo by tedy chybou domnívat se, že myšlená stokoruna v mé kapse je zároveň stokoruna skutečná.

Idea - neboli též duch, rozum, myšlenka, Bůh – stojí na počátku vývoje jako bytí o sobě, naprosto neurčené a nerozlišené. Prvotní pojem absolutna – ryzí pojem *bytí*, které naprosto nic nepředpokládá, je podobné „ničemu“. Je to bytí *substanciálně* nepodložené a neurčené, které se děním vyvíjí v určitost, aby v konečné fázi dospělo zpět ke své absolutnosti. Oproti Spinozovi zde Hegel uvádí mezi bytím a substancí rozdílnou ontologickou kvalitu a ponechává tak v platnosti křesťanskou nauku o stvoření (pro Hegela lépe řečeno o vývoji) světa z ničeho. Tato idea pak vystupuje ze svého bytí o sobě do bytí mimo sebe - „jinobytí“ a stává se přírodou, aby pak

²² Srovnej: Dostojevskij, F. M.: Zápisky z podzemí. Sloart, edice Pikola, Praha 1998, str. 29 - 30. Obhajuje svobodnou lidskou vůli, která nezapadá do žádných racionalistických konceptů – svobodu přát si něco zcela proti lidskému prospěchu.

²³ Srovnej Parmenidův výrok o nejsoucnosti nebytí: „...vždyť myslit a být je totéž.“ {Zl. B 2 a 3 z Prokla a Klementa aj.} - Svoboda, K.: Zlomky předsokratovských myslitelů. Československá akademie věd, 1962.

skrze člověka došla svého sebeuvědomění a navrátila se zpět k sobě ve své absolutizaci. Principem tohoto vývoje sebepoznání ducha je spor, ve kterém se klad – *these* vyvíjí ve svůj protiklad – *antithesi* a tyto protiklady se dále dialektickým vývojem překonají (jsou zrušeny a zároveň ponechány) v *synthesi*, jako vyšším stupni bytí. Synthesa pak je ve vývoji jen další thesís, která bude stejným způsobem překonána. Tato dialektická metoda sebevývoje ducha není tedy jen pouhou formální logikou, ale je zároveň i ontologií.

Duch se v přírodě zhmotnil, vystoupil navenek, a následným vývojem se stává skrze člověka a jeho svobodu a inteligenci na přírodě nezávislý. Klade se proti přírodě, uvědomuje si sám sebe, stává se *duchem subjektivním*. V další fázi vývoje prostřednictvím lidské společnosti (rodina, národ, občanská společnost, stát) se duch objektivizuje. Dialektická triáda vývoje *objektivního ducha* plyne přes *právo*, *moralitu* a *mravnost*.

Právo je soubor zákazů a příkazů. Jeho částí je právo soukromé, které dává jednotlivci oprávnění být osobou, ale zároveň mu i přikazuje respektovat ostatní osoby jako takové, což je vymezením individuální svobody. Závažnější problém u Hegela je jeho pojetí trestu, které pojímá jako pouhou odplatu – dialektické (antithetické) vyvážení a zrušení předchozího přečinu. Se zločincem se tak nakládá stejným principem nucení, jenom se záporným znaménkem, podle kterého sám jednal. To v tomto případě znemožňuje aktivní postoj oběti ke zločinci v aktu odpuštění. Podrobnější rozbor pravého smyslu trestu v perspektivě theodiceje a kruhového pohybu však podávám v další samostatné podkapitole.

Moralita je vývojovou fází ducha, ve které se dobro stanovuje jako forma úkolu, závaznost jednání pro jedince. V tomto stupni vývoje však dobro ještě nedosahuje plné dokonalosti, protože mezi vůlí jednotlivce a úkolem jednání je nepřekonatelná propast. Často dochází k pomýlení v jednání jednotlivce a jeho subjektivně dobrý úmysl má za následek objektivní zlo. Arbitrem mezi dobrem a zlem je tedy nedokonalé svědomí jednotlivého člověka.

Mravnost je synthesou práva a morality, ve které se duch již objektivizuje. Mravnost je ve společnosti vládnoucí zvyklost a jednotlivce ji již nevnímá jako protikladný předpis vůči své subjektivní vůli, ale jako součást své vlastní bytnosti. Ve státě (přesněji v konstituční monarchii po vzoru tehdejšího Pruska) jako *synthesi*

rodiny a občanské (národní) společnosti, dostává se duch do své maximální možné objektivizace.

Vrcholu vývoje duch dosahuje až na poli vědeckém. *Absolutní duch* je jednotou (zrušením) ducha subjektivního a objektivního. Je to *stav* smíření všech sporů a protikladů (myšlení × bytí, subjekt × objekt, představa × předmět představy, nekonečno × konečno aj.) Dialektická triáda absolutního ducha plyne přes *estetiku, náboženství a filosofii*.

Estetika je absolutní duch (nekonečno v konečnu) vnímaný smysly. Náboženství a filosofie mají stejný předmět poznání - Boha, pravdu, absolutno, ale poznávají jej jinou formou. Náboženství uchopuje absolutního ducha představou a citem a v křesťanství dosahuje tento vývojový stupeň svého vrcholu. V křesťanství jako náboženství pravdy a svobody ducha dochází ke sjednocení božské a lidské přirozenosti. Bůh sám sebe poznává tím způsobem, že je člověkem poznáván a vědění o Bohu se zároveň stává věděním Boha o sobě. Obsah náboženství je ale potřeba vyjádřit v nejdokonalejší a duchu přirozené formě - ve formě pojmu, což je úkolem a předmětem filosofie (synthesi estetiky a náboženství). Ve filosofii se duch navrácí sám k sobě v té nejdokonalejší míře absolutizace, kde idea myslí sebe samu.

Jaké nebezpečí plyne z Hegelovy filosofie pro problematiku theodiceje a pojmání zla ve světě? Hegel, stejně jako Spinoza, zavádí ontologickou imanenci Boha (ducha, ideje, absolutna) ve světě, zde však na principu dialektického samovývoje, a ruší tak transcendenci Boha a jeho osobu ve vztahu k člověku. Veškeré jevy v tomto světě – tedy i zlo - jsou tak jen fázemi v tomto vývoji ducha. Hegelův postoj ke zlu není sice tak radikální jako Spinozův, nepopírá jeho existenci, ale staví ji jako nedílnou součást ve vývoji ducha, jakou jednu z mnoha antithesí, která bude vývojem zrušena. Zlo v Hegelově systému je zároveň strukturálním prvkem (hmotného) vesmíru i vývojovým stupněm ducha.

Další problém nepřímo související s theodiceou vyvstává u Hegela v oblasti teorie poznání. Jelikož vše je vývojem ducha, rozumu a dění je sebepoznáním ducha, pak tedy vše je poznatelné, protože duch je ve světě imanentní. Hegel tak ruší Kantův kriticismus a názor, že je nemožné dospět k poznání věci o sobě. Naopak odmítání této Hegelovy teorie poznání prosvítá v dílech Dostojevského, neboť jeho dialektika v důsledku zbavuje člověka reálné svobody vůle a odpovědnosti za konané zlo.

Takový život, kde bude jednou podle tabulek jasně a zřetelně zdůvodněno, že na někoho v určité situaci vypláznu jazyk a že jsem tento čin nemohl neudělat, je pro Dostojevského nejen nesmysl, ale tento život by byl podobný smrti.

A konečně poslední nebezpečí plynoucí z Hegelovy dialektiky se projevuje do teorie společnosti a jejího uspořádání. Jelikož není žádné transcendence Boha vůči stvořenému světu, ale pouze imanence ducha v hmotném světě a dění je vývojem a sebepoznáním tohoto ducha, pak je možné i absolutní vědění a poznání totality bytí, protože duch poznává sám sebe. Je tedy i možné na základě absolutního vědění dospět k dokonalému uspořádání společnosti či spíše zdůvodnění tohoto uspořádání již zde na tomto světě, což je pokusem ráje na zemi. Každý jev, i projev zla, bude jasně („jako podle tabulek“) zdůvodněn. Původní křesťanské tajemství „proč zlo“ a jeho odkrytí se tedy neodkládá až na konec věků (ἑσχατον πάντων) jako dar Boží milosti člověku, ale člověk, respektive duch, k tomuto odkrytí tajemství dospěje sám svým vývojem.

IV. Fyzické zlo

Nyní stručně pojednám o sféře fyzického zla. V přírodě se vyskytují jsoucna živá oduševnělá a jsoucna neživá. U neživých jsoucnen se zlem považuje jejich prostý zánik ve smyslu ztráty tvaru. Takto například po určité době pod vlivem eroze zanikne pískovcová skála. Přestane existovat (vystávat ve svém tvaru) a v důsledku toho také přestane být jsoucí jako skála. U jsoucnen živých je tomu podobně, pokud máme na mysli jejich tělesnost. Ale i duše všech živoucích bytostí, kterými Bůh zaplnil tuto zemi kromě lidí a andělů, podléhají zániku. Jsou to úhrnem jsoucna s přirozeností porušitelnou a konečnou.²⁴ Strádání a utrpení živých organismů je daní za jejich senzibilitu. Není proto možné žádat po Bohu neustálé zázračné zasahování a odstraňování tohoto utrpení. Bylo by to odmítání vlastní přirozenosti tohoto vesmíru, takové, jakou ji Bůh stvořil. Znamenalo by to nárokovat si jiný svět. Navíc toto zlo může být příležitostí pro jiné dobro. Například pokud má živočich nedostatek potravy, může vyhledat i taková místa, kde je jí neúměrný nadbytek. Jelikož rostliny ani živočichové nejsou vybaveni rozumem a svobodnou vůlí, nemají vědomí sebe sama jako předmětu, nejsou tudíž žádnými morálními činiteli a za zlo,

²⁴ Viz výše, str. 4.

keré činí případkově skrze tzv. souběžné působení,²⁵ nenesou žádnou přímou odpovědnost. Krásným způsobem o tom vypráví postava řádového kněze starce Zosimy v Bratrech Karamazových: „.....všichni podivuhodně znají svou cestu, ač nemají rozum, osvědčují tajemství Boha, neustále je sami naplňují,.... je až dojemné vědět, že v nich není žádný hřích, neboť všechno kromě člověka je bez hříchu,.... v lese se toulá strašlivý medvěd, je krutý a sveřepý, ale žádnou *vinu* na tom nemá.“²⁶ Jednání těchto tvorů je v souladu s jejich přirozeností a bylo by nesmyslné domnívat se, že tygr v ráji nelovil svou kořist. Prvotní hřích nezměnil přirozenosti tvorů. Bůh ale tato zla řídí (pro mnoho zel by nebylo mnoho dober) a proměňuje je úhrnem v dobrý svět, kde bytí převažuje nad nebytím. Na stejném místě starce Zosima říká: „...vždyť Slovo je pro každého. Všechno stvoření a každý tvor, každý lístek usilovně směřuje ke Slovu, pje Boží slávu, pláče ke Kristu a koná to nevědomky skrze tajemství svého života bez hříchu.“²⁷ Z této věty je jasně patrné, že i tvorové bez rozumu a svobodné vůle procházejí kruhovým pohybem od Boha do stvořenosti a zpět k Bohu na konci věků. V Písmu sv. Pavel (Ef 1,10) pojednává o tom, že Bůh „podle svého plánu, až se naplní čas, přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu.“ A v tomto pojetí, jako podobenství, je také možné interpretovat starozákonní text Iz 11,6-9: „Vlk bude pobývat s beránkem, levhart s kůzlem odpočívát. Tele a lvíče i žírný dobytek budou spolu a malý hoch je bude vodit. Kráva se bude popásat s medvědicí, jejich mlád'ata budou odpočívát spolu, lev jako dobytče bude žrát slámu. Kojenec si bude hrát nad děrou zmije, bazilišku do doupěte sáhne ručkou odstavené dítě. Nikdo už nebude páchat zlo a šířit zkázu na celé mé svaté hoře, neboť zemi naplní poznání Hospodina, jako vody pokrývají moře.“ To už ale bude jiný proměněný svět - nový Jeruzalém, který popisuje evangelista Jan ve Zj 21,2.

²⁵ Viz výše, str. 3.

²⁶ Dostojevskij, F. M.: Bratři Karamazovi. Academia, Praha 1997, reprint 2004, kn. 6., kap. 2b, str. 323 – citace je zde zkrácena.

²⁷ Tamtéž.

V. Morální zlo

V této kapitole se konečně dostáváme k problematice přímé odpovědnosti za zlo v tomto světě, která padá na hlavu jedině tvorům nadaným rozumem a svobodnou vůlí, tvorům, o kterých můžeme říci, že jsou morálními činiteli. Podle Písma jsou to andělé a lidé.

V.1. Problematika svobodné vůle

Co je to svoboda? V absolutní míře je to Boží atribut. Můžeme tedy tvrdit, že Bůh stvořil svobodné bytosti, ale nikoli, že stvořil svobodu. Tím, že je člověk vybaven svobodnou vůlí a rozumem, stává se subjektem (bytostí schopnou uvědomit si sebe samu). Oproti ostatnímu stvoření tak mezi Bohem a člověkem panuje naprosto unikátní vztah Subjekt – subjekt, který je v Písmu obrazně vyjádřen výrazem „tvář Boží“ (πρόσωπον τοῦ Θεοῦ) Domnívám se, že text z biblické zprávy o stvoření Gn 1,26-27 - I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším *obrazem* podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi,“ lze interpretovat i tak, že oním *obrazem* podle podoby Boží je právě dar svobodné vůle a inteligence (Božích atributů) bytostně omezenému tvorovi, jakým je člověk (a na vyšší úrovni anděl). Absolutní svoboda Boha spočívá v něm samém, v naprosté neurčenosti ničím mimo božskou esenci. Svobodná vůle tvora právě kvůli jeho závislosti na Bohu jakožto první příčiny všeho je naopak nemyslitelná bez *možnosti* toho, co jsem osobně nazval *ne-pozicí*. Je to možnost vědomého a chtěného odklonu jednajícího tvora od absolutního určujícího principu, který nahrazuje přitakáním svému vlastnímu omezenému principu. Volba *ne-pozice* je falešným potvrzením sebe nebo jiného stvořeného a omezeného jsoucna jakožto určujícího principu, je sebezbožštěním nebo idolatrií. První skok člověka do *ne-pozice* proměnil původní klidný harmonický řád vesmíru v dějinný pohyb, který probíhá po kruhu – směrem od Boha k sebepotvrzení jako boha, přes prohlédnutí svého skázonosného stavu a návrat zpět k Bohu. „Člověk se posílá z usazenosti, která mu byla přisouzena, na cestu, svou

vlastní lidskou cestu,...je to cesta do dějin světa a teprve skrze ni má svět dějiny – a cíl dějin.“²⁸

Jestliže se tedy Bůh rozhodl stvořit svobodné a rozumem nadané bytosti, „musel“ zároveň připustit jejich ambivalenci v samotném aktu volby. I v tomto případě ovšem není možné Bohu přisuzovat nějakou vnější omezenost, která by popírala jeho všemohoucnost. Také zde totiž platí analogie kulatého čtverce. Omezenost není na straně Boží omnipotence, ale na straně stvořeného. Svoboda a současně nemožnost hřešit je kontradiktorní protiklad v navrhované bytnosti jsoucího, který vylučuje možnost její realizace. „Tedy jest proti rázu naprostého možného, jež jest poddáno božské všemohoucnosti, co v sobě zahrnuje zároveň bytí a nebytí. To totiž není poddáno božské všemohoucnosti, ne pro nedostatečnost božské mohoucnosti, nýbrž proto, že nemůže míti ráz vykonatelného, ani možného... Proto se vhodněji řekne, že se nemohou státí, nežli, že Bůh je nemůže učiniti.“²⁹ A samotná schopnost svobodné bytosti odvrátit se od určujícího principu není ani Bohem chtěna – není cílem, je pouze případkově připuštěna právě skrze dar svobody.

V Janovi 15,5 je však zdánlivě protichůdné tvrzení, které jakoby zbavovalo člověka svobody: „Kdo zůstává ve mně a já v něm, ten nese hojné ovoce; neboť beze mne nemůžete činit nic.“ Snadnějšího porozumění získáme z latinského verze poslední části verše, kde není užito dvojího záporu: „...sine me *nihil* potestis facere.“ Bez Boha nemůžeme žádný dobrý skutek vykonat jako první příčina, protože Bůh je prvotní příčinou veškerého dobra a jeho positivity z hlediska bytí. Bez Boha se rodí jedině zlo jakožto privace (znicotnění bytí) a zde jeho první příčinou je člověk.

V.2. Hřích

Podívejme se nyní na způsob, jakým se morální zlo vyskytlo v tomto světě. Podle Písma dříve, než člověk spáchal svůj první hřích, objevilo se morální zlo ve světě v podobě odmítnutí Boha zlými anděly³⁰ a jejich volba se stala nezvratitelnou pro věčnost. Pro nás bude ale podstatnější prozkoumat *genezi* zla u člověka. Pokud

²⁸ Buber, M.: *Obrazy Dobra a zla*. Votobia, Olomouc 1994, str. 30 - 31.

²⁹ Sv. Tomáš Akvinský: *Summa theologická*, I, q. 25, a. 3, co.

³⁰ O stvoření a pádu andělů pojednává sv. Augustin jako o oddělení světla od tmy. Blíže: *O obci Boží*. Vyšehrad, Praha 1950, kn. XI., kap. 9, str. 552 – 555, kap. 19 a 20, str. 568 – 570.

vyjdeme z doslovné interpretace hebrejského pojmu lépe postihujícího sounáležitost muže a ženy (*iš – iššá*), pak je člověk opravdu matkou hříchu – morálního zla ve světě.

Bůh v rajské zahradě postavil před člověka zkoušku, kterou *mohl* úspěšně splnit. Dokládají to i slova sv. Pavla 1K 10,13: „Nepotkala vás zkouška nad lidské síly. Bůh je věrný: nedopustí, abyste byli podrobeni zkoušce, kterou byste nemohli vydržet, nýbrž se zkouškou vám připraví i východisko a dá vám sílu, abyste mohli obstát.“ Záměrně zdůrazňuji slovo *mohl*. Bylo by totiž chybou tvrdit, že člověk zhřešil nutně, v tom případě by nebyl svobodný. Zároveň ale Bůh od věčnosti věděl, neboť je nad časem a vše nazírá jako přítomnost, že člověk v této zkoušce neobstojí a jeho pád bude *proměněn* v kvalitativně vyšší dobro vtěleného Slova. Proto nemohu v tomto bodě souhlasit s názory M. Bubera. Ve svých úvahách o zlu vychází sice z textové kritiky starozákonních pramenů ale i jiných mimobiblických textů (Avesta), jejichž interpretace je však z mého pohledu chybná. Buber se totiž snaží naznačit, že Adamův pád ve skutečnosti nebyl prvním hříchem člověka, neboť ještě neměl plného poznání protikladů dobrého a zlého, jakoby nebyl v tu chvíli plně odpovědný za své rozhodnutí. Šlo jen o jakýsi experiment se svobodou. V Buberových očích je prvním hříchem až Kainova bratrovražda, kde se již ostře projevuje lidský odpor vůči Božímu jednání a vůli na pozadí nabytého vědomí protikladnosti dobra a zla. Pokud bychom však přistoupili na tuto úvahu, znamenalo by to rezignovat na Boží spravedlnost a dobrotu. Ano, strom, ze kterého člověk okusil zakázaného ovoce nese sice nese název *strom poznání dobrého a zlého*, ale podstatná zde není nějaká úroveň potřebných znalostí k určitému aktu, ale právě akt sám – rozhodnutí svobodné vůle. „Svoboda je před poznáním.“³¹ Důležitý je právě onen skok do ne-pozice ve smyslu odpadnutí od Boží vůle v podobě ochutnání ovoce tohoto stromu. Zapovězený strom je obrazné vyjádření možnosti ne-pozice vůči Stvořiteli. Podstatným rysem svobodné vůle z hlediska morálního jednání je její naprostá nezávislost v konečném aktu volby. Člověk sice má určitou sumu potřebných informací, které rozumově tříbí (dobře věděl, že ovoce stromu nemá jíst), ale ryzost svobody je právě v tom, že k nim *může*, ale samozřejmě také *nemusí* přihlídnout. V tomto bodě má pravdu Dostojevskij, který na svých románových

³¹ Blíže viz diskuse: Drápal, D.: Dobro a zlo ve Starém zákoně. Křesťanská revue, r. 36 (1969), str. 189.

postavách mistrným způsobem dokazuje, že člověk není pianovou klávesou a častokrát se rozhoduje naprosto proti svému rozumu, prospěchu a štěstí. Odmítá tím západnické osvícenské nadšení a víru v dokonalou společnost založenou na vybroušených racionálních pravidlech žití. Svobodná vůle je tedy z hlediska morálního jednání naprosto iracionální jev.

Dalším zajímavým momentem v příběhu o prvním pádu člověka je způsob Isti, který had použil, aby člověk zhřešil. Láká a poráží jej na jeho bytostné slabíně – od přirozenosti neuskutečnitelné touze být Bohem (Absolutnem), být *sám sobě* určujícím pravidlem a příčinou. Ale tak jako odraz v zrcadle bytostně závisí na objektu, který jej odráží, tak člověk závisí na svém Stvořiteli. Díky svobodné vůli má však dvě cesty. Být jako Bůh se Stvořitelem nebo být jako bohové bez přízně Stvořitele. V bodě, kdy had používá plurálu „jako bohové“ (Gn 3,5 – BKR) je však záludně pravdivý. Jakoby zde snad i člověku napovídal, že ani po ochutnání zapovězeného ovoce nenabude celku poznání dobra a zla nebo též dle širšího výkladu, nenabude absolutní moci a dispozice nad dobrem a zlem. Had vůči člověku fakticky nepoužil lži ve smyslu dialektického opaku pravdy, jenom nesdělil celou pravdu. To je patrné i z jeho námitky, že člověk po ochutnání zapovězeného ovoce nepropadne smrti. Ano, smrt totiž získává zcela novou dimenzi – tělesnou a duševní (věčné zatracení) a jen díky Boží milosti a spravedlnosti může být člověk opět povolán k životu věčnému. Adamův pád dal světu dějiny, které mají počátek a cíl. Veškeré lidské úsilí na tomto světě tak získává eschatologický rámeček ve vztahu k budoucnosti a s tímto rámečkem se napříště musí vypořádávat i filosofické směry nepočítající s existencí transcendentního Boha. Kupříkladu existencialismus A. Camuse tvrdí, že smysl lidského konání je právě v uvědomění si jeho nesmyslnosti (absurdnosti) vzhledem k nějakému eschatologickému cíli a transcendentnímu bytí, které neexistuje. To je vítězství a osvobození tzv. absurdního hrdiny.³² Touha být Absolutnem, tím Jedním, v sobě zahrnuje nejvyšší možnou míru lidské individuace – zvrácené člověkobožství. Je to z psychologického hlediska maximální možné sebeprosazení jáství lidské osobnosti. Takovéto sebeprosazování se je vždy úzce spojeno se sebevymečováním se, tedy se střetem a nezřídka i odporem vůči určitým limitám. Podívejme se nyní podrobněji na problematiku odporu.

³² Blíže: Camus, A.: Mýtus o Sisyfovi. Svoboda, Praha 1995.

V.3. Odporování

Již víme, že lidská přirozenost stejně jako přirozenost veškerého stvoření je dobrá. Jak tedy máme porozumět výrazu „zlý člověk“? Tento problém vzniká v zaměňování děje (aktu) se stabilním neměnným stavem (přirozeností). Zlo má však ryze dějový, dá se říci, nativní charakter. Neustále se rodí a vyvstává jako parazit na bytí z aktu volby ne-pozice vůči Bohu. Ve Starém zákoně adjektivum *rá* znamená stávat se zlým, činit zlé skutky. Může ale také označovat nehodu, nemoc, nešťastnou událost, utrpení apod. Takovéto události ovšem nelze chápat jako definitivum (stav) nezvratitelné a neměnné v budoucnosti. Vždy je zde nabídnuta možnost k nápravě a záchraně. Nejznámějším a nejvýstižnějším biblickým pojmem označujícím morální zlo je slovo *satan* (hebrejský kořen *s-t-n*). Jako substantivum označuje odpůrce, protivníka. Významový důraz je ovšem opět kladen na děj nikoli na přirozenost dějového činitele. Příkladem může být pasáž z knihy Job 2,1, kde je v originální hebrejské verzi před slovem *satan* použit člen *ha-*. Tento člen je tzv. designací, což znamená, že důraz je kladen na funkci (akt) nikoli na osobu a zároveň tak ruší ekvivalentní bipolaritu činitelů Bůh – Satan. Činnost odpůrce není nezávislá a neomezená. Je naprosto pod kontrolou Hospodina. Adekvátním výrazem hebrejského *s-t-n* je v Novém zákoně řecké slovo *διάβολος* či *διαβάλλειν*. Význam slovesné formy je přenést, rozdvoujit, tupit, klamat, obviňovat, pomlouvat; házet na někoho pomluvy a nepravdy. Tedy ďábel je pomlouvač Boží spravedlnosti a milosrdenství - ten, kdo vznáší odpor proti pravé přirozenosti jsoícího a snaží se ji nějakým způsobem pokřivit. Dalším biblickým označením pro zlo je pojem *δαίμόνιον*. Je určitou personifikací zlých sil, nemocí či cizích božstev. Jejich původcem ovšem nezřídka bývá opět vlastní zatvrzelost srdce v odporu proti Božím záměrům.

Úhrnem: „Zlo spočívá v odporu vůči Bohu, jeho vůli a záměrům. Není dáno naturálně, předem, vzniká falešným, bezohledným a nemilosrdným rozhodnutím a vždy novým rozhodováním, což vyžaduje poslušnost, odvahu a naději. Figurou Zla je SATAN – odpůrce a sok, či Ďábel – pomlouvač, osočovatel člověka. Nejde (alespoň ne především) o nadzemskou a nadpřirozenou osobu přicházející ze svého jaksi nebeského světa, nýbrž o funkci a vzorec jednání.“³³

³³ Balabán, M.: Fenomenologie zlého v Bibli, Křesťanská revue, r. 65, č. 5 (1999), str. 118-119.

Ale ani tyto zlé síly nemají tu moc člověka přinutit k hříchu. Působí vždy prostřednictvím určité nabídky, kterou předhazují člověku na výběr a proti samotnému aktu volby jsou tedy naprosto bezmocné. Pokud je však jednajícím zcela zbaven rozumného úsudku a rozvažování, je v aktu volby bez svobody, a tudíž i bez hříchu. V dílech Dostojevského jsou postavy naprosto neschopné vládnout rozumem zobrazeny jako čisté duše bez viny. „Blaze chudým v duchu, neboť jejich je království nebeské“ Mt 5,3. Naopak lidé, kteří se zcela oddali rozumu, z rozumu zavrhl Boha, až nakonec rozum se stal jejich šílenstvím, ti jsou původci nejhrůznějších hříchů a zločinů proti bližnímu i celé společnosti.

Se zlem viny (hříchu) se to má podobně jako se zavřenými okenicemi, přes které nemáme možnost spatřit světlo slunečního svitu. Příčinou zatemnění není slunce, ale ten, kdo proti jeho paprskům sám ze svého rozhodnutí uzavřel okna. Jediný rozdíl v připodobnění spočívá v přirozenostech. Slunce svítí nutně ze své podstaty a když znovu okenice otevřeme, uvidíme opět jeho jas. Bůh však jedná svobodně dle své moudrosti a spravedlnosti a může tak sám ze svého rozhodnutí odejmout světlo své nezměrné milosti vůči hříšníkovi.³⁴ Odvrací od něj svou tvář a to je již *zlo trestu*, které bezprostředně následuje zlo viny. Dokud se hříšník neobrátil a neotevře zcela své okenice bez jakýchkoli dalších záclon, nespátří plné světlo Boží milosti ale jen tmu.

Nacházíme se nyní v půli cesty zmíněného kruhového pohybu, na okrajích propasti, ze které již nebude návratu, pokud si neuvědomíme náš špatný směr. V tomto místě je čas k pokání, uznání chyb a jejich nápravu. To je poselství patnácté kapitoly Lukáše resp. L 15,11-32, kde se marnotratný syn vrací zpět k svému otci.

V.4. Trest

Druhá podoba morálního zla, zlo trestu, je neoddělitelně spjata s kauzálně předcházejícím zlem viny. Jelikož strůjcem hříchu je zvrácená lidská vůle - onen skok do ne-pozice, nemůžeme tedy ani nyní hledat příčinu zla trestu u Boha. „Odmítnout milovat znamená odmítnout být milován; a odmítnout být milován znamená vyhostit sám sebe z lásky, která byla (Bohem) nabídnuta. Paprsek lásky,

³⁴ Srovnej: Sv. Tomáš Akvinský: Summa theologická, I-II, q. 79 a. 3, co.

který k nám zážil svobodně vstříc je pak odebrán jeho Původcem.“³⁵ Nit intersubjektivního vztahu je přetržena a oba konce se od sebe vzdalují. Trest ale není správné chápat antropomorfně jako pomstu nebo odvetu za způsobenou vinu, neboť takovýto trest závisí jen na prosté libovůli trestajícího. Pomsta je primárně zacílena opět na zlo, které má padnout na viníka, přidává zlo ke zlu a tak jej znásobuje. Pomstě chybí spravedlnost a častým případem je, že libovůle mstitele se snaží zmnožit utrpení proviněného ve smyslu: „Tento trest máš za spáchaný přečin, ale ještě víc tě ztrestám, abys měl ponaučení.“ Viník se cítí ukřivděn, trest nepřijímá, klíčí v něm zloba a nenávist vůči trestajícímu a spirála zla se roztáčí do nepředstavitelných rozměrů. Svatý Tomáš namítá: „Je tedy při mstivosti uvážiti ducha mstitelova. Jestliže jeho úmysl se nese hlavně ke zlu onoho, na němž koná mstu, a tam zůstane, je zcela nedovolen, protože potěšení ze zla druhého náleží k nenávisti, která odporuje lásce, kterou musíme milovat všechny lidi. A není někdo omluven, jestliže zamýšlí zlo toho, kdo mu nespravedlivě způsobil zlo, jako někdo není omluven tím, že nenávidí jej nenávidícího. Nesmí totiž člověk hřešiti proti jinému proto, že onen dříve zhřešil proti němu; neboť to je přemnožení od zla, což zakazuje Apoštol, Řím. 12, řka: „Nebud’ přemožen od zla, nýbrž přemáhej zlé dobrým.“³⁶

Vina a trest mají tři roviny: „...plyne pro lidské věci, že co povstává proti něčemu, utrpí od toho škodu (trest)...podle tří řádů, kterým je poddána lidská vůle, člověk může být trestán trojím trestem; nejprve totiž lidská přirozenost je poddána řádu vlastního rozumu; za druhé řádu vnějšího člověka;...za třetí je poddána všeobecnému řádu božského řízení. Avšak každý z těchto řádů je převrácen hříchem, když ten, kdo hřeší jedná proti rozumu, i proti lidskému zákonu, i proti božskému zákonu. Pročež upadne do trojího trestu; do jednoho od sebe, což je hryzení svědomí; do jiného pak od člověka; do třetího pak od Boha.“³⁷

Z hlediska trvání se rozlišuje trest věčný a časný. Věčné zatracení je odpovědí Boha na trvalé setrvávání hříšnickovy vůle v ne-pozici (odklonu) vůči nekonečnému Dobru, je to nezvratitelné odnětí Boží milosti jako trest nenapravitelného lidského chtění. Časný trest je odpovědí Boha na nezřízený příklon hříšníka k proměnnému

³⁵ Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 7. kap., str. 159 – autor sám cituje z díla soudobého novotomisty Jeana Hervého Nicolase.

³⁶ Sv. Tomáš Akvinský: Summa theologická, II-II, q. 108, a. 1, co.

³⁷ Sv. Tomáš Akvinský: Summa theologická, I-II, q. 87, a. 1, co.

(stvořenému) dobru, ale tento hříšník ještě definitivně nezatratil Dobro nejvyšší.³⁸ Časný trest je často označován jako trest smyslů. Ponechám stranou výklady o barvitém utrpení těla a smyslů v pekle. Jejich funkcí je výstraha, že duševní muka věčného zatracení budou nekonečně silnější.

Zmíním ale specifickou oblast časného trestu, tzv. *očistec* (purgatorium).³⁹ Jako substantivum s konkrétním obsahem se tento pojem poprvé vyskytl v rozmezí let 1170 – 1180 v latinském křesťanském prostředí. Patrně první věrohodné autorství je připisováno francouzskému theologovi Pierru Comestorovi († 1179). Vývoj tohoto fenoménu byl ovlivněn mnoha faktory. Ve 12. století v Západní Evropě dochází ke kulturnímu, společenskému a hospodářskému rozmachu a prvotní silné obavy raného křesťanství z brzkého příchodu konce světa se postupně vytrácejí. V této době se také rozvíjí právní věda a pojetí spravedlnosti. To se projevilo v theologii právě diversifikací závažnosti hříchů a jejich potrestání. Objevila se myšlenka, že méně závažné prohřešky by bylo vhodné a spravedlivé odčinit a dojít tak spásy a usmíření s Bohem. Pokud člověk před smrtí nedospěl k plné lítosti a pokání za své lehké hříchy, přichází do očištěnce – místa trestů, které je situováno v čase i prostoru. Velký význam získává solidarita živých s mrtvými, vznikají mše, modlitby a přímlyvy za mrtvé, u jejichž rozkvětu stáli zejména duchovní z kláštera v Cluny. Ti dokonce ustanovili 2. listopad jako den Památky všech věrných zesnulých.

Nutno však zdůraznit, že očištěnce s konkrétním zasazením v čase a prostoru nemá příliš silnou a interpretačně jistou oporu v kanonických textech Písma. V raných disputacích o očištěnci se vycházelo zejména z těchto biblických textů: starozákonní deuterokanonická 2Mak 12,41–45 a novozákonní Mt 12,31–32, L 16,19–26, 1K 3,11–15. Hojnou literaturou pro obhajobu očištěnce byla různá vidění svatých a kázání – tzv. exempla a apokryfní apokalypsy. Nicméně i přes tyto obtíže se podařilo roku 1439 na koncilu ve Florencii v polemice s Řeky a následně pak na tridentském koncilu roku 1562 v polemice s protestanty s definitivní platností začlenit učení o očištěnci jako dogma do římskokatolického ritu.

Úlohou trestu ale není pouhé vyvážení způsobeného zla, ale má nás kromě odčinění viny napravit a navrátit zpět k Bohu. Je jakousi pomyslnou druhou

³⁸ Srovnej: Sv. Tomáš Akvinský: Summa theologická, III, q. 86, a. 4, co.

³⁹ Pro seznámení se s historickým vývojem fenoménu očištěnce doporučuji: Le Goff, J.: Zrození očištěnce. Vyšehrad, Praha 2003.

výhybkou na kolejích kruhového pohybu; tou první byl skok do ne-pozice. Pokud se člověk natrvalo usadí v odporu vůči Cíli své cesty, pak již nebude návratu, nepotká již žádné záchranné výhybky a utrpení trestu se stane věčným.

I návrat zpět k Bohu je iracionálním jevem, který není možné plně kauzálně vysvětlit. Je to také skok přicházející znenadání, vnitřní pohyb, který se *zrodí* v srdci člověka. Vzpomeňme jen na obrácení sv. Pavla či na Vyznání sv. Augustina – jak extatický prožitek je tento pohyb, vskutku nové narození člověka. Je to též podobné uzdravení z dlouhodobé nemoci. I zde pak život získává naprosto jinou kvalitu. Dá se říci, že teprve tímto druhým skokem zpět k Bohu člověk zjišťuje Jeho pravou velikost a hodnotu pro svůj život, neboť až na pozadí poznaného zla si tak uvědomí nezměrnou propast mezi hrůzou zatracení a blažeností spásy.

V.5. Jak se smířit s utrpením v tomto světě

Pohled na lidská strádání, utrpení a smrt, která se v průběhu dějin uskutečnila, která se stále dějí a s největší pravděpodobností se dít budou, je opravdu nesnesitelný, mnohdy nepochopitelný a často vede ke ztrátě víry v transcendentní princip nejvyššího Dobra. Lidský intelekt požaduje okamžitou odpověď a dostatečné racionální zdůvodnění těchto pozemských hrůz, odmítá prozatímní tajemství a plnost odpovědi až v novém věku, kdy na odpověď budeme připraveni. Člověk se bouří a podléhá pokušení ustanovit dokonalou společnost již zde v tomto světě – ráj na zemi bez Boha. Není nic tragičtějšího než toto odpadnutí od Boha a zdánlivý triumf síly myšlenky a rozumu. Tento vysněný pozemský ráj postavený na drolivých základech lidské racionality se naopak stává opravdovým peklím na zemi. Právě díky takovýmto sociálním utopiím bylo v historii prolito nejvíce krve. Člověk se ale také dokáže zabarikádovat a zaujímat ke zlu pasivní postoj. Vytvoří si mylnou domněnku, že zlo je strukturálním prvkem vesmíru, proti kterému nic nezmuže. To je ale ustání kruhového pohybu, zastavení se na cestě, jejímž posláním a cílem je rozhojňovat dobro, pozvedat sebe i bližní na vyšší úroveň bytí a dojít tak spásy.

Jelikož je ale člověk osobou – svébytným celkem ve vztahu k Bohu, má lidské utrpení charakter trestu za předchozí spáchanou vinu. Domnívám se, že se Ch. Journet ve svém Zlu dopustil jemného zkreslení v pojetí viny u Dostojevského.⁴⁰ Má

⁴⁰ Srovnej: Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 8. kap., str. 212.

pravdu, že Dostojevského pohoršuje pohled na utrpení nevinných lidí a nejvíce samozřejmě na utrpení dětí a že akcentuje vinu jako konkrétní provinění konkrétního člověka. Zároveň ale ponechává takováto utrpení jako v tomto světě nezodpověditelná tajemství. Absurditou z hlediska logiky spravedlnosti se jeví pouze v tomto světě. Takový je dle mého názoru postoj Aljoši Karamazova nebo jeho učitele starce Zosimy. Je to pokora vůči tomuto tajemství.

Člověk skrze svůj odpor („satanování“) a odpad od Boží vůle vnesl do světa zla lidského utrpení a smrti, která mají podobu trestu za spáchaný přečin. Bůh tato zlo nechce a nenávidí, a tak nabízí člověku pomoc kvalitativně vyšší úrovně. Sestupuje z nebe, bere na sebe lidskou podobu a přijímá tato zla na sebe. Neodstraní je ze světa, nevrátí vesmír do původního stavu. To by bylo jako zpětné převinutí magnetofonové pásky, ale vtip je v tom, že se tato páska od Adamova pádu již nezastavila, ale stále se odvíjí. A to jsou dějiny se svým eschatologickým cílem a završením. Díky tomu, že se Slovo stalo tělem, se utrpení a smrt projasňují, dostávají kvalitativně vyšší smysl, jsou nadějí a příslibem na budoucí dary Božího království, podobně jako strádání Izraelitů na poušti po vyjití z Egypta bylo nadějí a příslibem země zaslíbené. To dokládá i sv. Pavel: „Soudím totiž, že utrpení nynějšího času se nedají srovnat s budoucí slávou, která má být na nás zjevena“ Ř 8,18. V tomto ohledu má naopak Journet pravdu, když popisuje dospělý, ba přímo královský přístup k utrpení: „Kristus si ne zvolil utrpení, protože by bylo dobrým. I pro něho je utrpení zlem, protože je osobou. Avšak on chtěl utrpení podstoupit, aby spasil svět. A právě proto, že si Kristus vybral utrpení jako nástroj ke svému vykupitelskému dílu, stalo se utrpení dobrým. Svatí milují utrpení, Inou k němu proto, že v něm vidí účast na utrpení Kristově, milují ho kvůli Kristu,....nikoli pro utrpení samo, neboť jakožto jistá privace je utrpení vždy odporné.“⁴¹ „Syn člověka přišel, aby hledal a spasil, co zahynulo“ L 19,10. „Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří nezahynul, ale měl život věčný“ J 3,16.

⁴¹ Journet, Ch.: Zlo. Krystal OP, Praha 1998, 8. kap., str. 213.

VI. Završení kruhového pohybu

Návrat zpět k Bohu se uskutečňuje ze dvou hledisek: z pohledu svébytného celku ve stvoření – jedinečné osoby člověka; a z pohledu vlastního celku veškerého stvořeného vesmíru. Jelikož o míru na konci věků mezi tvory s přirozeností porušitelnou a konečnou, kteří nemají dar svobodné vůle a intelektu, bylo pojednáno ve čtvrté kapitole této práce o fyzickém zlu, přejdu rovnou k hlavní problematice návratu v oblasti morálního zla.

Člověk je v tomto světě bytostí na cestě, poutníkem, který je v pohybu. Cesta, po které kráčí, jej má dovést zpět k místu, odkud původně vyšel. Návrat ovšem není prosté otočení se a sledování již jednou prošlé stezky, je to pohyb stále vpřed s novými prožitky a zkušenostmi. Na této cestě je mnoho nástrah, svodů a falešných ukazatelů, ale ten, kdo nemá závoj na zraku svého srdce, může vidět a následovat tu pravou Cestu, tak jak ji Ježíš naznačil Tomášovi při svém odchodu: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci, než skrze mne.“ J 14,6. I Komenského poutník z Labyrintu světa a ráje srdce chce poznat tento pozemský svět a najít v něm útěchu pro svou duši. Nalézá však jen chaos a zmar lidského snažení; neúplnou pravdu ba přímo lež, která se vydává za absolutní vrchol poznání. Vždyť také královnou světa je Marnost v masce Moudrosti! V tomto momentu poutníkovy zoufalství už ale na přivřeně okenice jeho zkroušeného srdce klepe Ten, který jej po celou dobu pouti sledoval. Vidí, že poutník nechce ukotvit své srdce na stvořeném a proměnném základu, že hledá cosi pevnějšího. Tu Bůh na něj volá: „Navrať se, odkuds vyšel, do domu srdce svého, a zavři po sobě dveře“ a dále pak „a který chrám Boha živého než chrám živý, kterýž on sobě sám připravil, srdce tvé vlastní?“⁴² Ano, nyní, když poutník uskutečnil skok zpět k Bohu, je namístež za sebou zavřít dveře. Jestliže již v srdci sídlí Kristus, již ničeho dalšího v něm nemusí být. Naopak vpuštění čehokoli jiného ze stvořeného světa do lidského srdce může vést opět ke špatnému směru cesty. Vztah poutníka k Bohu po vykonaném kruhovém pohybu získal vyšší kvalitu. Není to již pokoj v Bohu jako v bezhříšném rajském stavu, ale je to zocelený pokoj v Bohu na pozadí vědomí nezměrné propasti mezi dobrem stvořeným a Dobrem nestvořeným. Kristus tak poutníkovi objasňuje

⁴² Komenský J. A.: Labyrint světa a ráj srdce. Nakladatelství Lidové noviny, Česká knižnice, Praha 1998, kap. 37, str. 268 a kap. 38 str. 270.

smysl jeho světské pouti: „Ale bylť jsem s tebou všudy, a proto jsem tě poněkud skrze ty okliky vodil, abych tě naposledy tím *hlouběji* k sobě uvedl.“⁴³

Takto vypadá návrat jednotlivce k Bohu. Ale i celek veškeré lidské společnosti uskutečňuje kruhový pohyb návratu. Jsou to dějiny, jejichž počátek se začal psát od prvního skoku člověka do ne-pozice – od kousnutí do zapovězeného ovoce. Tyto dějiny nejsou vůči člověku daným osudem, jak se domníval Spinoza či Hegel. Člověk je jejich aktivním spolutvůrcem. Domnívám se, že nejvýraznějším podnětem k postulování myšlenky determinismu v křesťanské filosofii je nepochopení Boží bezčasovosti, respektive Boží nadřazenosti nad časem. Je totiž velice obtížné pochopit Boha naprosto neurčeného časem, kterak vstupuje do dějin a že pro tohoto Boha není de facto žádné „před“ a „po“. V každém momentu časové linie, tak jak je do ní situován člověk, stojí věčný Bůh jako neměnná přítomnost. V Bohu je tak obsažen počátek i konec kruhu dějin jako jeden celek. Predestinace⁴⁴ chápaná jako Bohem předem určená cesta člověka na tomto světě by popřela svobodu a smysl veškerého lidského snažení. Jelikož jsou však naše jazykové prostředky bytostně vázány na čas, je dobré mít vždy na paměti, že pokud hovoříme o Božím zasahování v dějinách, je za tímto zásahem vždy zavinitý význam „*od věčnosti*“, či lépe řečeno „*ve věčnosti*“. Tuto obtížně uchopitelnou relaci bych popsal následovně. Člověk je v pohybu, Bůh je pak stálá a neměnná záchrana, která na nás patří a osvětluje naši cestu. A je to pouze člověk, kdo první sám sebe nasměruje k záchraně nebo zatracení, on má tu moc nechat svou cestu prosvětlenou nebo bloudit ve tmě. Samotná zacílenost lidské vůle, její čistota nebo zakalenost, je však před Bohem ve věčnosti naprosto nezakryta. Když opět využiji paralely z geometrie, tak bod, ze kterého vyšlo rameno kružítka je stálý a neměnný, je alfou i omegou zároveň. Ve své věčnosti samozřejmě patří na náš počátek i konec cesty - ať zdárný či nezdárný, ovšem žádným způsobem tento konec cesty pro nás nepředvolil. Naopak tento bod se nám neustále nabízí jako jediné a pravé místo pro dokončení dokonalého tvaru naší pouti a je jen na naší svobodné volbě, zda tento tvar dokončíme.

⁴³ Tamtéž, kap. 39, str. 271.

⁴⁴ Ani sv. Augustin, který sice nevhodně používá u Boha časové předpony *před*, nepopírá svobodnou vůli člověka. Srovnej: O obci Boží. Vyšehrad, Praha 1950, kn. V, kap. 9, str. 246 – 252.

I celá lidská společnost je tedy jako celek na cestě. Současně zde však spolu koexistují dvě obce dle druhu lásky, který určuje směr každé z nich. Prvá obec pozemská je směřována sebeláskou nebo láskou ke stvořenému až k samému zavržení Boha; druhá obec nebeská je vedena láskou k Bohu a k bližnímu ke věčné blaženosti s Bohem. Členové těchto obcí jsou zde v tomto světě vzájemně promícháni. Mezi zlými se může vyskytnout několik spravedlivých a naopak mezi svatými je možné odkrýt „vlky v kůži beránka“. Definitivní rozdělení těchto obcí se uskuteční až na sklonku věků při posledním soudu. Do té doby zůstávají hlavním rozlišujícím faktorem těchto obcí skutky jejich jednotlivých členů, jak zaznamenal evangelista: „A tak je poznáte po jejich ovoci“ Mt 7,20. Smyslem dějin jakožto kruhového pohybu společnosti je též návrat k Bohu a mír mezi veškerým lidstvem. Společnost má teoretickou možnost s Boží pomocí vykořenit morální zlo z tohoto světa. Každý jednatel by ovšem svobodně ze svého srdce musel stát na straně Pravdy, což je v praxi v tomto světě neuskutečnitelné. Na tomto pozemském poli vyrůstá vedle pšenice i koukol a k tříbení dojde až při žni na sklonku věků. Mt 13,24-30. Toto Podobenství o pleveli mezi pšenicí nám také ukazuje, že tento svět je úhrnem dobrý. Člověku ovšem nepřísluší soudit zlé, neboť nemá možnost vidět duši člověka nezakrytě tak, jak ji vidí Bůh; „...při trhání plevele byste vyrvali z kořenů i pšenici“ Mt 13,29. Co se zdá růstem jako plevel, může být kvalitní klas pšenice. Respektive každý jednotlivý hříšník se může obrátit na správnou cestu. A pomocí hříšníkovi vstoupit na tu pravou cestu je pak jedním z největších skutků v boji s morálním zlem zde v tomto světě.

Závěr

Tak široké a obtížné téma, jakým je problém theodiceje, je nemožné vyčerpávajícím způsobem podat v rozsahu této práce. Jsem si vědom mnoha oblastí, které je možné v souvislosti se zlem stojícím proti jedinému Bohu blíže prozkoumat. Je to kupříkladu křesťanská mystika, bližší pohled na zlo v judaismu či islámu, filosofie dějin, etika, psychologie aj. Rozměr tématu, i přes jeho jasné hranice, v jakých je možné jej uvažovat, je vskutku bezbřehý. Věřím ale, že jsem zároveň touto prací čtenáři poskytl pevnější bod pro orientaci v bludišti různých konceptů vykládajících smysl zla ve světě.

Pomyslný soudní spor mezi světem a nebesy, mezi zlem pohoršeným člověkem a Stvořitelem, jasně odhalil viníka. Je jím člověk sám se svou pýchou, který zneužil darované svobodné vůle k odpadnutí od svého jediného a pravého cíle. Přestože má člověk tu strašlivou moc zavrhnout Boha a rozmnožit morální zlo do nepředstavitelných rozměrů, až na pokraj samotné zkázy lidstva, zlo v konečné fázi nikdy nebude mít poslední slovo a nezvítězí nad Stvořitelovou vůlí a mocí. Odhalený viník však zároveň může přiznat svou vinu a přijmout následný trest, který jej pozdvihne na kvalitativně vyšší úroveň bytí a dovede jej zpět na správnou cestu k pravému cíli.

Ve druhém navazujícím oddílu se pokusím blíže prozkoumat specifickou oblast morálního zla, kterou jsem pojmenoval Pokušení ráje na zemi. Je to zdánlivě dobrá snaha ustanovit zde na světě dokonalou lidskou společnost vlastními silami a velmi úzce souvisí s pojetím svobodné lidské vůle. Tato stavba, jejímiž základy není Bůh, se však později ukáže jako hrad z písku. Posedlost ideou dokonalé, rozumem organizované společnosti, je jen sofistikovanější formou pýchy vůči Bohu – tedy hříchu. Jako hlavní prameny pro následující oddíl jsem zvolil díla F. M. Dostojevského v porovnání s analýzou revolty u A. Camuse. Ačkoli Camusovým filosofickým východiskem je nebytí transcendentního Boha, jeho rozbor revoltujícího ducha je nesmírně cenný a poučný.

Pokušení ráje na zemi

Zápisky z podzemí

Tato krátká povídka z roku 1864 je vývojovým mezníkem v Dostojevského tvorbě a je zároveň pomyslným klíčem k jeho pozdějším vrcholným románovým dílům. Motivy obsažené v Zápiscích z podzemí se vynořují jako jakési archetypy ve všech jeho následujících prózách. Pisatel zápisků je přelomově líčen jako anti-hrdina. Je to nový typ člověka, který již vystřízlivěl z opojných vizí intelektuálních kruhů o lidské společnosti ustavené na rozumem jasně a nezpochybnitelně daných pravidlech. Tento moment generační výměny nositelů vznešených myšlenek za jejich bezcitné a všehoschopné vykonavatele se pak jasněji projeví v románu Běsi. Ovšem pisatel zápisků je ještě (naštěstí) dalek od realizace nějakého velkého činu. Vše je prozatím jen vírem jeho mysli. Smyslem jeho bytí je revolta proti všemu, co omezuje onen vědou a rozumem nikdy neuchopitelný faktor – svobodnou vůli člověka.

Povídka je příznačně rozdělena na dvě odlišné části stejně jako duše pomyslného autora zápisků. První část s názvem Podzemí je teoretickou sebereflexí jeho vlastního života a reakcí na společenské klima tehdejší doby. Druhá část pojmenovaná Mokrý sníh je naopak krutým střetem pisatele s takzvaným „živým životem“ – bezprostřední realitou upřímného nevyhlášeného života. V podzemí, v tom zatuhlém koutě, se dá život také pouze jen snít. Když pisatel vystoupí na povrch a setkává se s opravdovým člověkem je otřesen. Podzemí je karikaturou života a Mokrý sníh je realitou života.

Dostojevskij svého antihrdinu v závěru povídky označil za paradoxistu. Duševní rozervanost hlavní postavy podtrhuje tuto charakteristiku. Paradoxem je právě pisatelovo podzemní snění. Sám v něm totiž ostře vystupuje proti jinému druhu idealizace živého života z pozice pozitivistické vědy. Vysmívá se bláznovství pokusu o ráj na zemi, který je založen na zbožštění lidského rozumu a vědeckého pokroku. „Kdo to byl, kdo první prohlásil, že se člověk dopouští zlých skutků jen proto, že nezná své skutečné zájmy, že kdyby ho někdo poučil,....přestal by konat zlo,..... pochopil by, že dobro je mu prospěšné, a jelikož nikdo nemůže vědomě jednat proti vlastnímu prospěchu, konal by z nevyhnutelnosti jen dobro? Neviňátko!“¹ Zde

¹ Dostojevskij, F. M: Zápisky z podzemí. Zápisky z podzemí. Slovart, Praha 1998, str. 26 – citace je zkrácena.

Dostojevskij dokládá, že lidská vůle může být orientována na čiré zlo. V prvním oddílu své práce jsem však zmínil názor sv. Tomáše Akvinského, že svobodná lidská vůle je orientována vždy na dobro.² To je jasně patrný rozdíl mezi západoevropským racionalistickým optimismem a pravoslavnou křesťanskou mystikou. Domnívám se ale, že je možné tento rozdíl částečně setřít. Je to otázka šikovní interpretace, úhlu, z jakého se na problém orientace svobodné vůle podíváme. Lze totiž říci, že i Dostojevského antihrdina sleduje své osobní mrzké dobro, a může to být i vlastní masochistická rozkoš nad svou zkažeností, krutostí a bezcitností vůči bližnímu. Je to paradox, že prospěchem člověku může být i jeho nepospěch v poměru ke společnosti. Je to ovšem ten nejnižší a velice prchavý prožitek štěstí z absolutizované a nezacílené svobody vůle, po kterém bezprostředně jako stín následuje trest, ať již ze strany společnosti nebo z vlastního nitra v podobě zmučeného svědomí.

Obhajoba absolutní svobody proti všem snílkům o dokonalé společnosti, která však z člověka učiní opravdovou karikaturu – „pianovou klávesu, nýtek ve varhanách“ je ovšem opačný extrém a svého druhu také snění revoltujícího ducha z hlouby niterného podzemí. To odhalí až střet pisatele s živým životem - s postavou mladé prostitutky Lízy.

Pokud by bylo každé lidské hnutí jasně a předem zdůvodnitelné a vypočitatelné, to by nebyl život, ale začátek smrti, zkrátka ohromná nuda, z které pak stejně nakonec vzejdou ty nejšílenější lidské skutky. Člověk má na tomto světě paradoxně dvě protichůdné snahy: dosáhnout nějakého cíle, nějaké finality a zároveň má strach z tohoto dosažení cíle, protože neví, co bude poté možné činit. Pak se stejně objeví nějaký „gentleman s neušlechtilým, nebo lépe řečeno zpátečnickým a ironickým výrazem v tváři, dá ruce v bok a řekne nám všem: co myslíte, pánové, neměli bychom celou tu racionálnost jednou ranou rozkopnout na prach jedině proto, aby všechny ty logaritmy táhly k čertu a nechaly nás žít podle naší hloupé vůle? To by ještě nebylo to nejhorší, trapné je, že by jistě našel přívržence – taková je už lidská přirozenost.“³ Revolta pisatele proti tomuto „snu o křišťálovém paláci“ je samozřejmě oprávněná, ale chybí jí konfrontace s opravdovým živým životem, je to pouhý výron protestu a nárokování absolutní svobodné vůle.

² Viz výše str. 4, pozn. č. 5.

³ Zápisky z podzemí, str. 30.

Druhá část povídky nazvaná Mokrý sníh je pisatelovou vzpomínkou na jeden krutý střet s opravdovým životem. I on tehdy snil o „krásném a vznešeném“ životě, ale jeho rozervanost jej v tom momentu okamžitě táhla provést nějakou neřest, plácát se v bahně lidské společnosti na důkaz své nespoutané svobody. Oddával se přesvědčení, že je výjimečně inteligentní, ale jeho okolí si této jeho velikosti nijak nepovšimlo, což jej dovedlo k naprosté „podzemní“ uzavřenosti vůči okolí. Tento pocit sám popisuje jako: „Já jsem sám, kdežto oni jsou všichni.“⁴ Jeho vysněná výjimečnost tak okamžitě upadá do extrémního protipólu pocitu méněcennosti – „v pocit, že jsem moucha proti této společnosti,...sice ze všech nejchytřejší, nejvyspělejší a nejušlechtlejší..., ale před každým uhýbající moucha, všemi ponižovaná a všemi urážena.“⁵ Ambivalence pisatelova vztahu k sobě samému však pokrývá i jeho vztah navenek k jednotlivému člověku i celé společnosti. Když se pisatel zápisků pokoušel vejít ve vztah s jedním konkrétním člověkem, skončilo to vždy nezdarem. Mít vztah k bližnímu na subjekt – subjektové úrovni bylo pro něj naprosto neuskutečnitelným snem, protože takovýto vztah vyžaduje odpovědnost za bližního. To ovšem bylo neslučitelné s nárokem pisatele na ničím neomezenou svobodu. Ještě před setkáním s Lízou popisuje jeden předchozí pokus o vytvoření přátelského vztahu. „Ale už tenkrát jsem byl v srdci despota, chtěl jsem neomezeně vládnout nad jeho duší, chtěl jsem mu naočkovat pohrdání k jeho okolí a žádal jsem po něm, aby se s ním povýšeně a jednou provždy rozešel. Vyděsil jsem ho svým vášnivým přátelstvím až k slzám a křečovitým záchvatům – byl naivní a snadno podléhající duše –, ale když se mi zcela oddal, ihned jsem k němu pojal nenávisť a odstrčil ho od sebe. Snad jsem ho potřeboval jen k tomu, abych nad ním zvítězil, jen abych si ho podrobil.“⁶ Aby pisatel neomezil nic ze své absolutizované svobody, nemůže utvořit žádné subjekt – subjektové pouto ale pouze subjekt – objektové. Druhého člověka redukuje na předmět svého momentálního vrtochu, činí z něj otroka a okamžikem zotročení svého druha odvrhne. Dílem proto, protože tím pro pisatele ztrácí hodnotu výjimečnosti svobodného člověka a dílem proto, že si snad v hloubi podzemí své duše uvědomuje, že člověk je neredukovatelný na předmět.

⁴ Zápisky z podzemí, str. 45.

⁵ Tamtéž str. 51.

⁶ Tamtéž str. 64.

Muka svědomí se však naplno projeví až v následném Dostojevského románu *Zločin a trest*.

Setkání pisatele s mladou prostitutkou Lízou se uskutečnilo po jedné z jeho „neřestiček“ – trapném sebepozvání na oběd někdejších jeho spolužáků. Jeho cíl neplánované návštěvy všechny zúčastněné ponížit a pokořit svou nezměrnou velikostí intelektu samozřejmě nevyšel. V příšerném duševním stavu z nezdařeného záměru v domě pro pánské návštěvy se seznámil s Lízou, které pak zpočátku snad z vrtochu, později ale z čistého srdce ukáže její pravou hodnotu jako člověka a nikoli pouhé hračky. Ta jej později po několika dnech navštíví v jeho nuzném příbytku v okamžiku naprosto nečekaném a navíc v rozezlení nad svým sluhou. Ve svém studu se chce Líze pomstít a řekne jí, že toho večera chtěl nad ní pouze triumfovat, podmanit si ji vznešenými slovy a nic z toho nemyslel vážně. Hysterický výlev zakončuje doznáním, že je ničema a padouch. Ovšem Líza po tom všem neutekla. „Pochopila z toho všeho to, co žena, která má někoho upřímně ráda, pochopí ze všeho nejdřív, a to, že jsem sám nešťastný.“⁷ To byl moment s kterým se antihrdina dosud nikdy nesešel, dokonalý „otřes v jeho srdci“. Líza se stává v tomto okamžiku zosobněním kristovské lásky. Odpouští mu jeho hanebnost, jeho „neschopnost být dobrým“ a nabídne mu čistou nezištnou lásku. To byl onen střet s živým životem, který pisatel zápisů zadusil tím nejohavnějším způsobem ponížení – za Lízinu čistou lásku se pokusil zaplatit penězi. Lízina čistá láska nad pisatelem triumfovala, otevírala možnost pro něj dosud nezažitého subjekt – subjektového vztahu, což by ovšem zároveň znamenalo omezení jeho bezpředmětné svobody.

Antihrdina – paradoxista tedy opět volí muka svých rozporů. Čistou lásku odplácí láskou živočišnou. Nemůže (správněji by se slušelo říci, že nehodlá) žít, aniž by někoho ovládal a tyranizoval, ale v momentě zotročení bližního hned k němu pojímá odpor. To je právě úskalí „předmětné lásky“, že se nežije, ale pouze spotřebuje. Pisatel zápisů nedokáže být ve skutečnosti ani dobrým ani zlým. Zlo druhým nekoná pro zlo samé, ale pro pouhou demonstraci své svobodné vůle jako výjimky, která boří každé pravidlo. Tato věta tedy spíše potvrzuje mou předchozí domněnku o zacílenosti svobodné vůle v pojetí sv. Tomáše Akvinského. Největším a hlavním

⁷ Zápisky z podzemí, str. 109.

paradoxem ovšem je, že ač chtěl být antihrdina bezmezně svobodný, stal se otrokem své svobody.

Zápisky z podzemí jsou o demonstraci svobodné vůle pro svobodu samu. V pozdější Dostojevského tvorbě se svoboda ukáže ve své absolutizované formě – „vše je dovoleno“, tedy i vražda, pro ospravedlnění a nastolení dokonalé společnosti, ráje na zemi.

Zločin a trest

Román Zločin a trest Dostojevskij vytvořil roku 1866 a oproti jeho dalším vrcholným dílům je výjimečný tím, že v něm hlavní hrdina projde očistou a stane se z něj nový člověk. Na pokraji totální osobní zkázy uskuteční obrat k dovršení kruhového pohybu.

Rodion Romanyč Raskolnikov je charakterovým nástupcem antihrdiny ze Zápisků z podzemí. Mladý student práv, v jehož srdci se zrodila idea spravedlivě uspořádané společnosti, je též člověkem podzemí, který se straní společnosti a je sám ve svém nitru rozervaný. Jeho idea jej však již přivádí ke konkrétnímu plánovanému činu její realizace v praxi a střet s živým životem je v tomto případě nevyhnutelným důsledkem tohoto aktu.

I. Raskolnikovova idea

Můžeme se jen dohadovat, do jaké míry se na zrodu Raskolnikovovy teorie podílelo vnější sociální prostředí – pohled na každodenní bídu, utrpení, nespravedlnost u prostých lidí a zakoušení vlastní nouze, pro kterou by se měla obětovat jeho sestra Duňa sňatkem s Lužinem. Vlastní zrod jeho teorie společnosti je však ryze niterný individuální akt, na jehož počátku stojí osobní pýcha a ctižádost. Sám při svém čistém doznání Soně Marmeladovové říká, že takovou nouzi neměl, měl možnost dávat soukromé hodiny – být čínorodý jako jeho jediný přítel ze studií Razumichin. Namísto toho se uzavřel do svého niterného podzemí, kde jen ležel a přemýšlel. Sám se totiž ve své pýše považoval za výjimečného člověka, který prospěje lidstvu a prostá čínorodá práce by jej jen oddalovala od vytčeného cíle. Velkolepý čin naproti tomu přináší okamžitý účinek.

Raskolnikov shledal společnost rozdělenou přirozeným přírodním zákonem na dvě odlišné skupiny. Prvá početnější skupina je prostý lid – tzv., jehož funkcí je vlastní reprodukce a uchovávání starých hodnot. Jsou to lidé myšlenkově zkostratělí, žijící v bázni a poslušnosti – otrocké duše, které neumějí a nechtějí vzít na sebe břímě nespoutané lidské svobody. Pak jsou zde lidé výjimeční – nositelé *nových* myšlenek, kteří nějakým dosud neznámým a nepopsaným způsobem (přírodní zákonitostí) povstanou z prosté reprodukce materiálu. Jsou to bořitelé starých hodnot, hybatele světa a dějin. Výjimeční lidé mají neoficiální právo – právo sami pro sebe – dovolit svému svědomí překročit jakékoliv překážky, které by stáli v cestě jejich velikému činu. Mají osobní právo páchat zločin a přestupovat zákon ve jménu své ideje, protože oni budou tvořit zákony nové.

Zde považuji za důležité zdůraznit, že ačkoli Raskolnikov sám chce později po vykonaném zločinu být dobrodincem, tak ve své teorii, kterou objasňoval na základě svého někdejšího článku před vyšetřujícím soudcem Porfirijem Petrovičem, nechává problematiku dobra a zla stranou. Stejně tak jako zločiny výjimečných mohou být relativní, tak mohou být relativní i jejich nosné ideje. Měřítkem velikosti a prospěšnosti ideje pro společnost není paradoxně společnost sama, ale svoboda a odhodlanost tvůrce a nositele myšlenky uvést svou ideu ve skutečnost.

II. Zločin vzešlý z ideje

Jako *objekt* svého zločinu si Raskolnikov zvolil starou lichvářku, u které dříve z materiální nouze zastavil několik osobních předmětů. Jakožto objekt – materiál pro zločin, nemá lichvářka pro Raskolnikova lidskou (subjektovou) hodnotu. Pokládá ji za „odpornou, škodlivou veš, která je na světě zhola zbytečná a za jejíž odstranění by měl získat odpuštění, která vysává chudáky...“⁷ Forma zločinu nerozhoduje. Je lhostejné zda sekýra a jedna zahubená „veš“ nebo děla a zmasakrování tisíců takovýchto „překážek“ v uskutečnění ideje. Raskolnikov, coby výjimečný člověk, si nárokuje stejné právo spáchat zločin jako kupříkladu Napoleon. „Sta a tisíce dobrých činů a záměrů, jež by bylo možno uskutečnit nebo podpořit za stařeniny peníze, obětované klášteru! Sta a možná tisíce lidských životů, uvedených na správnou cestu; desítky rodin, zachráněných před bídou a rozvratem,

⁷ Dostojevskij., F. M.: Zločin a trest. Máj, Praha 1966, str. 487.

před záhubou a mravní zkázou..., nezahladí se ten jeden nicotný zločin tisíci dobrých činů? Za jeden život tisíce životů ušetřených hniloby a rozkladu. Jediná smrt za sto životů – tomu se říká matematika!“⁸

Raskolnikov je v zajetí svých podzemních úvah a paradoxně jeho svobodná vůle pro zločin již fakticky není svobodnou vůlí, ale vůlí otrockou, v područí vysněné zrůdné ideje. Vlastní spáchání vraždy nebylo chladnokrevně připravené, ale z větší části bylo uskutečněné na základě náhodné souhry řady okolností a Raskolnikov byl těmito náhodami jakoby neplánovaně nesen. Neustálé pochybnosti, zda je zločin opravdu schopen provést, jsou zároveň pochybnostmi o jeho příslušnosti do skupiny výjimečných lidí, je jimi znechucen a považuje je za projev slabošství.

Vražda a oloupení lichvářky ovšem neproběhly pro řadu nedůsledností a nervové vypětí zločince dle původního záměru. Na místě činu byl Raskolnikov donucen zabít svědka, nevlastní sestru lichvářky Lizavetu, která se vrátila domů a zastihla Raskolnikova v bytě, protože ponechal otevřené dveře.

III. Aspekty nevinnosti

Domnívám se, že nechtěné zabití Lizavety celý zločin a jeho předcházející teorii značně vyostřují. Dostojevskij osobu Lizavety po zločinu v příběhu téměř nezmiňuje a i sám Raskolnikov jakoby ji vytěsnil ze svých sebeospravedlňujících úvah. Zcela hypoteticky Lizaveta mohla být osobou, které by Raskolnikov později prokázal dobrodiní, ale v momentě vraždy se z ní stala „překážka“ (objekt) v cestě za ideou. Považuji za důležité zmínit tuto ambivalenci v osobě Lizavety. Je docela dosti možné, a to je má vlastní domněnka, že nevinnost Lizavety mohla sehrát vedle obětující se lásky Soni Marmeladovové klíčovou úlohu v obratu Raskolnikovova svědomí, ačkoli to není v románu explicitně vyjádřeno. Možná, že právě skrze Lizavetu Raskolnikov „zabil sám sebe a zabil princip.“ Nebýt Lizavety, tak se Raskolnikov klidně mohl ospravedlňovat nicotností a společenskou škodlivostí staré lichvářky, mohl z něj vyrůst „druhý Napoleon“ – nietzchovský člověkobůh. Plný otřes v souvislosti s osobou Lizavety Raskolnikov prožije až při první návštěvě Soni, kde se doví, že se obě ženy dobře znaly.

⁸ Tamtéž, str. 66.

Dalším aspektem nevinnosti ve Zločinu a trestu je postava natěrače Nikolaje, který se naprosto nelogicky, proti zdravému rozumu, doznal k vraždě lichvářky a její nevlastní sestry Lizavety, kterou nespáchal. Vyšetřující soudce Porfirij Petrovič charakterizoval Nikolajovo nepochopitelné doznání jako akt jeho horoucího srdce vzít a nést nezměrné lidské utrpení. Nikolaj byl kdysi v mládí vychováván jakýmsi starcem.

Starectví je starý druh mnišství, který se v Rusku projevoval v různých vlnách historického vývoje. Starec je jakýmsi duchovním učitelem a ten, kdo si jej vyvolí aby jím byl vychován, starci naprosto odevzdává svou duši a svobodu.

Pro Porfirije Petroviče je Nikolaj dětská duše a již touto charakteristikou jasně prosvítá jeho prostota a nevinnost. Raskolnikov na návštěvě Porfirije Petroviče na úřadě při neformálním výslechu osobně shlédl toto Nikolajovo doznání. Opět to, jakým způsobem tato událost zapůsobila na Raskolnikova není v příběhu explicitně vyjádřeno. Raskolnikov dokonce pocítil úlevu, že teď bude vyšetřování vedeno jinou cestou. Ale Raskolnikov je rozervanou osobností, je dvojníkem v jedné osobě – on skutečný a on vysněný jako Napoleon. Domnívám se, že osoba Nikolaje a Lizavety jsou skryté, hlubinně psychologické, otřesy v jeho nitru, jsou to zavinuté střety s živým životem, které Raskolnikovovi otevře až Soňa Marmeladovová.

Matka Raskolnikova a jeho sestra Duňa jsou dalšími osobami, jejichž nevinnost a osobní čest by měly být obětovány pro jeho osobní prospěch. Plánovaný sňatek Duňy s Lužinem je odmítnut poté, když vyjde najevo Lužinova hanebná povaha. Lužin je typ pokrokového racionálně smýšlejícího člověka, který ovšem novodobé myšlenky pouze nasává jako houba, aniž by se s nimi vnitřně ztotožnil. Je to člověk schopný zastávat jakýkoli názor, jen když mu přinese osobní prospěch a uznání ve společenských kruzích. I takovýto předmětný (objektový) přístup měl Lužin k Duně a byl na něj dokonce i pyšný. Pokládal si za čest, že by je hmotně zabezpečil a získal tak uznání ve vyšší společnosti. Za toto „dobrodiní“ (realita finanční podpory byla ale opačná) ovšem požadoval naprostou oddanost a poslušnost Duňy. Lužinovy plány ohledně sňatku zmařil Svidrigajlov a jeho peněžní dar Duně od jeho zesnulé ženy. Společensky se pak Lužin naprosto znemožnil při podlém mstivém pokusu obvinít již tak životem zničenou Soňu z krádeže.

K hmotnému zabezpečení Duňy a Avdoťji Romanovny přispěl Svidrigajlov, u kterého Duňa byla vychovatelkou. Svidrigajlov má podobnou povahu jako Raskolnikov. Ze své bezmezné svobody dospěl k absolutnímu otroctví. Ovšem Svidrigajlov nebyl otrokem idey ale otrokem živočišné vášně k mladým ženám. Poté, když byl odmítnut Duňou, po které toužil, našel východisko v sebevraždě.

IV. Soňa Marmeladovová

Postava Soni Marmeladovové v sobě nese kristovské rysy. Její otec, vysloužilý úředník, propadl alkoholu a přivedl rodinu do nejhorší lidské bídy. Soňa pro záchranu rodiny obětuje to nejcennější - svoji nevinnost a vykupuje hříchy svého otce sama sebou. Raskolnikov nechápe, co tuto dívku všemi ostouzenou, vyvrženou do nejhlubšího bahna lidské společnosti, ještě drží při životě. Pak zjistí, že jedině silná víra v Boha nedovila s jejím tělem zaprodat i její vlastní duši. Raskolnikovův postoj k Bohu není v románu jasně vylíčen. Vnějšíkově vystupuje jako bezvěrec či spíše člověk s vlažným postojem k víře. U Porfirije Petroviče se, snad z úhybného manévru, přiznává, že věří v Boha, ale před Soňou jízlivě namítá, že docela možná žádný Bůh není. Připusťme, že Raskolnikov má v hloubi duše zbytky víry. Pak je to člověk na pomezí revolty a revoluce. Hlavním, co z Raskolnikovovy teorie plyne, je dosažení okamžitého účinku její realizací. Jak Bůh může hledět na takovou přemíru zla? „*Docela možná*“ Bůh není. Dobrodiní je potřeba přinést do tohoto světa vlastními lidskými silami ihned a třeba vzápětí po spáchaném zločinu.

Mezi Raskolnikovem a Soňou je však zásadní rozdíl v pojetí konaného dobra, a to právě v živém životě, který prožívá Soňa. Soňa svou obětí každým dnem pomáhá konkrétním bližním, zatímco Raskolnikov zločinem chce pomáhat lidstvu v jednom vysněném nekonkrétním aktu, aniž by měl živý vztah k jedinému člověku.

Proč chce Raskolnikov slyšet od Soni právě biblickou pasáž o Lazarovi? Když srovnám dvě novozákonní poselství pojednávající o vzkříšení člověka – Podobenství o marnotratném synu z L 15,11-32 a příběh o Lazarovi z J 11,1-44, tak marnotratný syn uskutečňuje svůj obrat zpět k Bohu vlastním prozřením, zatímco Lazar je vzkříšen milostí – vnějším zásahem Krista. Raskolnikov je právě podoben Lazarovi. Skrze spáchaný zločin je již mrtev on sám i jeho idea, nemá v sobě vnitřní sílu k obratu zpět k Bohu. Je zoufalý a východisko z tohoto stavu začíná spatřovat

v sebevraždě. Jako Kristus oživuje Lazara, tak Soňa oživuje Raskolnikova, je pro něj silou, která jej vytahuje ze smrti. Protože když může žít Soňa, tak musí být i nějaká síla pro život Raskolnikova.

V. Raskolnikovův obrat

Ještě dlouhou dobu ve vězení Raskolnikov svého zločinu nelitoval a spatřoval v něm pouhou chybu, špatně a slabošsky provedené uskutečnění své ideje. Pouze proto, že se v něm ozvalo slabošské hryzení svědomí neměl na uskutečnění ideje právo. Ve své slabosti spatřoval vinu, ne ve vlastním zločinu. Že tehdy nespáchal sebevraždu, shledával také jako slabost a pouhý přírodní instinkt, který nebyl schopen překonat. Zaráželo ho, jak všichni spoluvězni lpí na životě v tak ukrutných podmínkách a mají víru v Boha.

Během nemoci ve vězení měl Raskolnikov sen o katastrofě, která se valí na Evropu. Jakási morová rána, po které přežije jen málo vyvolených. Všichni postižení nákazou, což jsou duchové obdařeni rozumem a svobodnou vůlí, začnou zuřivě prosazovat svou vůli a přesvědčení, že jediné jejich idea je ta správná. Nastává totální chaos, mezi lidmi není žádná shoda, nic, co by je sjednocovalo. Nikdo neví, jak koho soudit, dobro a zlo zmizelo. Vyvolené lidi, kteří měli přežít a založit nové lidstvo, nikdo nemohl nalézt nebo rozpoznat. Tato vidina z hloubi Raskolnikovova nitra ukazuje jeho ideu plně odkrytou ve své finální fázi. Tíseň a hrůza, kterou Raskolnikov nad tímto snem pocítil, ale připravila v jeho srdci místo pro novou náplň. Zcestná idea se ukázala jako lež a rozpadla se na prach. Raskolnikov se stává novým živoucím člověkem, do jehož srdce vstoupila lásku k Soně, k bližnímu, k lidem a k Bohu. A to se stalo nejinak než skokem, který přišel znenadání jednoho krásného dne.

Běsi

Z románu Běsi, který Dostojevskij poprvé časopisecky vydal v letech 1871 – 1872, se pokusím vystihnout charakterové rysy hlavních postav, jejich ideje a atmosféru doby. Hlavním motivem Běsů, jejichž děj je inspirován reálnými historickými událostmi a postavami, je touha po nastolení dokonale spravedlivé společnosti – ráje na zemi, ve které již člověk bude naprosto svobodný od veškerých předsudků a

všeho se mu dostane dle jeho racionálně zdůvodněných potřeb. Toto smělé pokušení ale namísto osvobození člověka vede buď k jeho zotročení nebo zničení.

I. Štěpán Trofimovič Verchovenski

Postava Štěpána Trofimoviče je typem romantického snílka, který je nositelem ideje spravedlivé a pouze lidskými silami zbudované společnosti, kterou vnesl do místních intelektuálních kruhů tehdejšího Ruska na přelomu třicátých a čtyřicátých let 19. století. Poéma Štěpána Trofimoviče je romantickou ukázkou budoucí společnosti, kde již nebude zapotřebí Boha, protože lidstvo samo dospěje k neomylnému pohledu na skutečnost. „A nakonec už docela v závěru se objevuje babylónská věž a nějací borci ji za zpěvu písně nové naděje konečně dokončují, a když už jsou skoro nahoře, vládce, řekněme třeba Olympu, se najednou dá dost komickým způsobem na úprk, načež důvtipné lidstvo pohotově zaujme jeho místo a okamžitě začíná nový život s novým, pronikavějším pohledem na věci.“⁹

Jeho útěchou je pouhé snění o této ideji a její stálé teoretické přepisování a reinterpretování na papíře a v salónních kruzích. Jako vysněný vědec byl i v očích Varvary Petrovny Stavroginové od které kdysi přijal nabídku, aby byl vychovatelem jejího syna Nikolaje. Ale doba již o několik desetiletí pokročila a ideje je třeba dovést ke skutečnosti. Štěpán Trofimovič se stal pro mladou generaci revolucionářů již názorově přežitým a jeho věhlas upadl.

Po nezdařeném večíрку, kde také vystoupil se svým projevem, se Štěpán Trofimovič rozhodl opustit Varvaru Petrovnu, město a nechápající společnost. Odchod Štěpána Trofimoviče, naprosto nepřipraveného vydat se na jakoukoli delší cestu, stejně jako projev Karmazinova na večíрку, jsou posledními záchvěvy romantismu; známkou, že tato vlna je již dialekticky překonána.

Štěpán Trofimovič je ovlivněn Hegelem. Chce však dosáhnout ideového smíření s mladou generací. Uznává jejich planou sílu k činu, ale nesouhlasí již s formou či spíše s absencí formy a pokory, jakou se projevuje navenek. Štěpánu Trofimoviči jde o krásné a vznešené, o formu, vývoj ducha (myšlenky) ke své vyšší dokonalosti. Krátce před svou smrtí prohlašuje: „Celý zákon lidského bytí tkví jen v tom, aby se člověk mohl stále sklánět před něčím nezměrně vznešeným. Kdyby bylo lidem

⁹ Dostojevskij, F. M.: Běsi. Academia, edice Scarabeus, Praha 2000, str. 14.

odňato nezměrně vznešené, přestanou žít a zemřou zoufalstvím. Nezměrné a nekonečné je pro člověka stejně životně nutné jako ta malá planeta, na které přebývá. Každý člověk, ať je to kdokoli, se nutně musí sklonit před existencí Vznešené myšlenky. Dokonce i ten nejhoupější člověk cítí nutnost něčeho vznešeného. Oni (nastupující mladá generace revolucionářů) nevědí, že i *v nich je obsažena ona věčná Vznešená myšlenka.*¹⁰

II. Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin

Stavrogin je postavou, která zosobňuje nezacílenou bezpředmětnou svobodnou vůli jednotlivce. Je schopen provést dobrý čin i nejhrůznější zlo a z obojího dokáže pocítit stejnou rozkoš. Ve své pýše bourá hranice své svobody, touží být ničím neomezován ve svém jednání. Oproti Raskolnikovovi ze Zločinu a trestu ale jeho bezmezná svoboda nemá cíl, nemá nosnou ideu, která by ji zdůvodňovala. Stavroginova bezmezná svoboda se vrací zpět k antihrdinovi ze Zápisků z podzemí, kde svobodná vůle slouží k sebezpotvrzení jednotlivce. I Stavrogin koná ve společnosti naprosto nepochopitelné prohřešky proti zdravému rozumu a mravům, které jsou zároveň zkouškou jeho absolutní vůle. Vedle nepojmenovaného zločinu na dětské duši – dvanáctileté dívence Matrjoše, který není v Běsích popsán a je ponechán jako jakési temné tajemství Stavrogina¹¹, je dalším jeho výlevem svobody sňatek s duševně a tělesně postiženou Marií Timofejevnu Lebjadkinovou. Přestože se Stavrogin chová k Marii Timofejevnu s vlídností a úctou, není tento vztah na subjekt – subjektové úrovni. Marie je pro něj opět pouhým předmětem, na kterém demonstruje před sebou samým a okolní společností svou neomezenou svobodu. Stavrogin totiž není schopen vůbec žádného osobního vztahu k člověku.

Nikolajova děsivého charakteru chce pro své záměry využít Petr Štěpánovič Verchovenskij – strůjce revolučního běsnění – a hledá způsob, jakým by Stavrogina zotročil. Svým vlivem nechá zavraždit Marii Timofejevnu, jejího bratra Lebjadkina a služku. Stavrogin tušil, že k této vraždě může dojít, stejně tak věděl o nebezpečí, které hrozilo Šatovovi, když vystoupil z tajného spolku revolucionářů ovládaných

¹⁰ Běsi, str. 624.

¹¹ „Zpověď Stavrogina“ byla poprvé v Rusku vydána až v r. 1922. Od té doby je chápána, přijímána a interpretována jako samostatné umělecké dílo. Pokusy o její vtělení do původního textu Běsů skončily neúspěšně. Blíže: Kautman, F. : F. M. Dostojevskij - Věčný problém člověka. Rozmluvy. Praha 1992, str. 120.

Petrem Štěpánovičem, ale nic zásadního proti těmto hrozbám nepodnikl. Dá se říci, že nyní již byl Stavrogin ve své svobodné vůli omezen, protože s událostmi kolem Lebjadkinových mohl Petr Štěpánovič manipulovat ve svůj mocenský prospěch.

Stavrogin již postrádá svědomí, které měl Raskolnikov. Ví, že svými skutky dokázal ublížit, ale toto vědomí již nevede k jeho obrácení. Chce na sebe vzít utrpení, padnout do největšího opovržení společnosti, ale nikoli pro svou očistu, ale jen jako další potvrzení své pýchy, že i toto břímě by byl schopen unést. Oproti Raskolnikovovi spáchal Nikolaj řadu nejodpornějších zločinů vůči bližnímu a dokonce i zabil soupeře v souboji, který vyprovokoval. Proto další souboj, který měl na svědomí, by byl již nudou, kdyby v něm zlostí posedlého soka zastřelil. Rafinovanější ublížení Stavrogin způsobil tím, že ze sebe s cynickým klidem udělal terč. Jakoby se smrti a Stvořiteli vysmíval za to, že právě takový padouch, jakým je on sám, určitě zůstane naživu. Když jej však mladý rozrušený Gaganov nebyl schopen zasáhnout, on záměrně střílel mimo Gaganova nikoli z lítosti nad ním, ale pro jeho větší potupu ve společnosti. Mladý Gaganov, a dříve i jeho otec, se stali *náhodnými předměty* ve výlevech Stavroginovy vůle.

Stavrogina lze přirovnat k lodi, která nikdy neměla kotvu ve smyslu cíle pro život. Tato loď se zmítá ve vlnách okolního dění a doposud má to štěstí, že poblíž nejsou žádné útesy, ve smyslu hranic svobody Nikolajovy vůle, o které by se roztříštila. Jistým nadějným bodem mohla být Šatovova sestra Darja Pavlovna, ke které snad počal cítit něco více, než jen předmětný vztah. Darja by mohla být řetězem, který by svou vahou zmírnil zmítání lodi, ale kotvou může být jen Bůh. K obratu a pokání má však Stavrogin mnohem delší kus cesty než Raskolnikov a Soňa ze Zločinu a trestu. Stavroginovo ohlašující se svědomí již nemá sílu k tomuto velkému obratu – k dokončení kruhového pohybu. Rozervaný Stavrogin tak v jednom momentu volá po Darjině přítomnosti a zároveň ji odmítá. Nesnesl by její obětující se lásku, trpěli by oba. A oním útesem, který by snad v budoucnu mohl Stavrogina ohrozit v jeho bezmezné svobodě, je Petr Štěpánovič Verchovenskij a události spojené s vraždou Lebjadkinových. Byť zde Nikolaj nenese přímou vinu, Petr Štěpánovič by jej určitě dokázal vydírat.

Stavrogin kdysi prohlásil, že kdyby bylo matematicky přesně dokázáno, že pravda je mimo Krista, raději by zůstal u Krista než u pravdy. Tento hypotetický příklon ke

Kristu u Stavrogina ovšem není z pozice iracionální víry, ale z pozice jeho iracionální bezmezné svobody, z jeho osobní pýchy, tedy z hříchu. Nehodlá být totiž „pianovou klávesou“ a vzdát se svobody. Zrovna tak analogicky nehodlá být nástrojem v mocenských hrách Petra Štěpánoviče Verchovenského.

Proto posledním aktem svobodné volby se tak pro Stavrogina stává sebevražda. V dopise Darje ještě pochybuje o své síle skoncovat se životem, ale pro člověka nehledajícího Boha ani bližního je to jediné zbývající *logické* východisko v bezmeznosti svobodné vůle.

III. Petr Štěpánovič Verchovenskij

Postava Petra Štěpánoviče Verchovenského je zosobněním touhy po absolutní moci nad člověkem a celou společností – předobraz Velkého inkvizitora z Bratrů Karamazových (viz dále). Jeho vůle není bezmezně svobodná a bezpředmětná jako u Stavrogina, ale naopak je zotročena jakýmkoli *prostředkem* posilujícím jeho osobní moc. Ale i Petr Štěpánovič, stejně jako Stavrogin, není schopen žádného subjekt – subjektového vztahu. Verchovenského vztah k lidem je čistě vystižen v jeho rozhovoru s Nikolajem před tím, než se oba dostaví na tajnou schůzi revolučního spolku. „*Všecko je to materiál, ten musíme zorganizovat, a pak honem zmizet.*“¹² Pojivem tohoto materiálu jsou nejrůznější funkce a hodnoty, donášení a hlavně neschopnost, či spíše bázeň, projevit svůj vlastní názor. Ovšem Stavrogin s ironií a tušením budoucího dění Verchovenskému radí, co lidi spojí ještě spolehlivěji: „...naveďte čtyři členy kroužku, aby odkráglovali pátého – pod záminkou, že je práškač – a v tu ránu je máte tou prolitou krví všecky v hrsti. Budou z nich vaši *otroci*, jaktěživo si netroufnou dělat rebelii nebo volat vás k odpovědnosti.“¹³ Tím, kdo se nebál projevit svůj názor a za svůj odpor vůči absolutizované moci Petra Štěpánoviče zaplatil životem, byl Ivan Šatov. Hodlal opustit spolek a najít cestu zpět k Bohu, který je nedílnou součástí vědomí a života prostého ruského lidu.

Petr Štěpánovič ale potřeboval získat pro svou činnost trofej nejcennější – všehoschopného Stavrogina jako modlu, od které všichni očekávali cosi nového a

¹² Běsi, str. 366.

¹³ Běsi, str. 367.

radikálního. Stavrogin je pro Petra výzvou ztotožnit někoho, kdo postrádá hranice své svobody. Ovšem touha po absolutní moci vylučuje její dělbu. Tím, kdo by modlou hýbal dle momentálních osobních potřeb, by byl z pozadí loutkoherce sám Petr Štěpánovič. Proto se Verchovenskij lokajsky za Stavroginem plazil a žádal jej o usmíření. Když se mu Stavrogin nepodvolil ve své bezmezné svobodě, svázal jej prolitou krví jeho zákonité manželky – choré Lebjadkinové, jejího bratra a služky. Na Stavroginovi ulpělo nesmazatelné podezření z faktického osnování zločinu. Co se týká morální viny, tu Stavrogin přiznal v dopise Darje krátce před sebevraždou.

Z filosofického hlediska je Petr Štěpánovič Verchovenskij dialektickým pokračováním ve vývoji nosné myšlenky svého otce – je antitezí. Ale Hegel přes všechna nebezpečí plynoucí z jeho filosofie stále ještě zachovával kruhový pohyb – myšlenka, nebo-li duch, se navrácí sám k sobě.¹³ Ovšem v Petrovi nosná myšlenka již zahynula a jediné, co zbylo pro nasycení vývoje, je pouhé a samotné *dění* postrádající cíl. Důležitá již není idea spravedlivé společnosti, ale právě uskutečňování čehokoli (zejména zboření stávajícího společenského zřízení), a to jakýmkoliv prostředky. Rusko má být pokryté *nezměrnou* sítí tajných spolků, která se bude *nepřetržitě* rozrůstat. Tato síť bude *neustále* „podrývat autoritu místní státní správy, šířit mezi obyvatelstvem zmatek a cynismus, vyvolávat skandály, probouzet touhu po lepším a konečně zakládáním požárů dožene stát v dohodnutém okamžiku až na pokraj zoufalství.“¹⁴ Záměrně zdůrazňuji slova poukazující na nekonečnost – tedy linii a zrušení pro theodiceu a její správné pochopení tak zásadního tvaru, jakým je kruh. Pokud by čistě hypoteticky bylo dosaženo cíle – finálního stavu spravedlivé společnosti na tomto světě –, pak by tato společnost musela být velice brzy rozmetána buď samotnými jejími tvůrci nebo další mladou generací, protože by znamenala konec dění. Myšlenka spravedlivé společnosti zbudované jen lidskými silami zde na tomto pozemském světě je mrtva proto, protože už není cílem - *subjektem*, ale stala se jen prostředkem - *objektem* ve všeobecném chaosu a zápasu jednotlivců po dosažení absolutní moci. Moc vztažená k člověku je totožná s děním – nelze ji myslet jako stabilitu či finalitu, kterou má idea. Moc se musí neustále vytvářet, udržovat a demonstrovat tím, že eliminuje vše, co jí ohrožuje. I ten momentálně nejpevnější pilíř v touze po absolutní moci se musí závčas odstřelit a

¹³ Srovnej výše, str. 11- 14.

¹⁴ Tamtéž, str. 517.

postavit nový, který musí být pevnější než předchozí. Původní nosná idea spravedlivé společnosti již je jen trapnou karikaturou pro prostý lid, který v ní má věřit namísto pravého Boha.

IV. Šigaljev a jeho vize dokonalého společenského zřízení

Na zmíněné schůzi tajného spolku revolucionářů ovládaných Petrem Štěpánovičem Verchovenským přednesl jeden z jejich členů, zvaný Šigaljev, hrůznou teorii budoucího spravedlivého uspořádání lidské společnosti. Téměř shodný myšlenkový konstrukt, se kterým přichází, měl i Raskolnikov ze Zločinu a trestu.¹⁴

Šigaljev hned v úvodu přiznal, že závěr, ke kterému dospěl, je v přímém (tj. kontradiktorním) protikladu oproti původní zamýšlené ideji, ale zároveň zdůraznil, že jiné východisko není možné. Je opravdovým géniem spolku, neboť odhalil nevědomě podstatu toho, o čem tu běží, tj. o čem usiluje mladý Verchovenskij. Šigaljev jasně narazil na problém hranice mezi tím, co je revolta a co již revoluce, na problém odstranění ideje z centra lidského usilování o lepší společnost. Původní (z hlediska pravého dobra však zvrácená) Šigaljevova idea je neomezená svoboda, ale výsledkem je neomezený despotismus. Řešením problému je rozdělení lidstva na dvě odlišně početné části. Desetina by měla osobní svobody a právo neomezeně vládnout zbylým devíti desetinám. Oněch devět desetin by pak pozbylo veškerých práv a osobnosti a degenerativním vývojem by toto „stádo“ dospělo k jakési prvotní rajské nevinnosti s povinností pracovat. Šigaljev ale ani neodmítl s ironií pronesenou poznámku jednoho z přítomných, že by těch devět desetin lidstva vyhodil do povětří, kdyby to bylo ovšem technicky proveditelné. Jediné možné logické východisko tedy zůstává Šigaljevův pozemský ráj.

Petr Štěpánovič Verchovenskij jakoby se snad v daný moment zalekl debaty o rozdělení lidstva a ovládání oněch devíti desetin a obrátil hovor na druhý aspekt problému, a to na dění samotné – tedy připravenost a odhodlanost ostatních na destabilizaci a rozvrat stávajícího společenského zřízení namísto nekonečného tlachání o tom, jak by měla budoucí společnost vypadat. Vždyť pro Petra Štěpánoviče neexistuje člověk, ale jen materiál. Je jedno, zda padne sto miliónů hlav

¹⁴ Srovnej výše, str. 33. Stejně jako Raskolnikov se i Šigaljev odvolává na přírodní vědy a přírodní (exaktní) zákonitosti, na nichž společnost stojí – Běsi str. 382.

v nynější ‚tyranii‘ nebo v boji za všeobecné osvobození lidstva, byť ještě není mnohým známo, co tato nově nabytá svoboda bude znamenat. Petr Štěpánovič však ví, že málokterý člověk je všehoschopný a unese břímě neomezené svobody. Záhy budou všichni prostí lidé volat i po té nejkrutější despocii, jen aby nemuseli nést toto neskutečné břímě svobody – vše jest dovoleno. Všeobecný chaos sám rozetne lidstvo na dvě části, přičemž Petr Štěpánovič Verchovenskij se již vidí být prvním z jedné desetiny.

Verchovenského pokus o rozvrat místní společnosti měl krátkodobý efekt a nakonec skončil nezdarem po zadržení většiny členů z revolučního spolku. Sám Verchovenskij však jakoby symbolicky zmizel beze stopy. Až příští století přinese běs Petra Štěpánoviče Verchovenského v plné síle. Pohltní celé Rusko a po dalších desetiletích se tento mor revoluce bude šířit i do ostatních států po celém světě.

V. Alexej Nilyč Kirillov

Postava stavebního inženýra Kirillova je zosobněním převráceného mesiáše, který ve jménu osvobození lidstva od všech předsudků namísto bohočlověka zvěstuje člověkoboha. Kirillov byl názorově ovlivněn Stavroginem stejně jako Šatov. Zatímco Šatov hledá cestu zpět k pravému Bohu, Kirillov usiluje o absolutizaci svého i obecně lidského bytí. To nelze brát jako paradox u tak rozdvojeného charakteru, jakým byl Stavrogin.

Kirillovův recept na osvobození lidstva a nastolení ráje na zemi je ten, že si každý člověk uvědomí skrze jeho sebeobětující se čin zvráceně vykupitelské sebevraždy, že transcendentní Bůh neexistuje, ale naopak každý člověk jest bohem v absolutizaci svého bytí a svobody. Pro Kirillova znamená smrt jen předsudek a iluzi, která není reálně jsoucí. Právě skrze sebevraždu hodlá Kirillov rozbít tuto iluzi, zastavit stejně tak iluzorní čas a nastolit své věčné – tedy absolutní – bytí. Ostatní lidé již nemusí umírat, ‚spásou‘ pro ně bude nová víra či spíše vědomí člověkoboha, která přišla skrze Kirillova – mesiáše naruby. Úplná svoboda pro lidstvo nastane tehdy, až bude lhostejné, zda žít či nežít.

Pro Kirillova stojí lidský život na podvodu ve smyslu strachu z bolesti a smrti, které reálně neexistují (nejsou jsoucí). Paradoxně člověk miluje život, protože člověk miluje bolest, strach a utrpení a žije tak ve lži nesvoboden.

Kirillov (ostatně jako každá ryzí ruská duše) zpočátku kategoricky nepopíral jšoucnost Boha. V jeho nesmiřitelnosti se zlem a utrpením na tomto světě se postavil do role revoltujícího ducha. Dlouhý čas Kirillov přemítal o Bohu – to byla ještě fáze revolty, ve které se ve svém nesouhlasu se stvořením vymezoval. Jeho myšlenkový závěr je však již revolucí – zoufalým pokusem o sesazení transcendentního Boha z trůnu. Z ontologického hlediska jakoby šlo o záměnu šachových figur – člověka za Boha, tedy jedná se opět *čin, akt, dění*, ne však nekonečně kontinuální, ale pouze momentální. Jakýsi pře-skok mezi dvěma totalitami bytí.

Takto Kirillov uvažuje: „(Bůh) není, ale je.“ Pozoruhodný logický ale i ontologický protimluv. „V balvanu (pozn., který pomyslně visí nade mnou a hrozí, že se utrhne) bolest není, ale ve strachu před ním je bolest. Bůh je bolest způsobená strachem ze smrti. Kdo přemůže bolest a strach, ten bude sám bohem. A tamten bůh už nebude. Přejde nový život, nový člověk, všechno nové...“¹⁵ Dojde k fyzické přeměně celého stvoření – ke zrušení času a nastolení věčnosti, finality, kýženého ráje na tomto světě. Čas totiž není pro Kirillova předmět ale pouhá idea, která po přeměně světa vymizí z mysli lidstva.

Je patrné, že Kirillov posunul problematiku dobra a zla z ontologie do oblasti gnoseologie. A všimněme si také, že Kirillovův myšlenkový závěr se podobně jako Šigaljova dostává do přímého kontradiktorního rozporu oproti počátku jeho uvažování. Kirillovovo uvažování vzešlo zpočátku z revoltujícího ducha, nespokojenosti se stvořením a přítomností zla a utrpení v tomto světě. Dospělo však k revoluci, tedy k popření Boha, k popření času a smrti, ale i k popření ontologické difference dobra a zla. Nakonec je pro Kirillova naprosto vše dobré. Zakoušení zla je jen *nevědomím*, že vše je dobré a člověk trpí a je nešťastný jen proto, že ještě neví, že je šťastný. Být šťastný neznamená pro člověka nic jiného než vědomí, že je lhostejné, zda žít nebo nežít, protože smrt je poznanou iluzí.

Velmi zřetelně pak vysvětluje problém theodiceje ve vůbec posledním rozhovoru Kirillova s Petrem Štěpánovičem Verchovenským krátce před svým zastřelením. Sledujme, na jakou šílenou cestu se dostává Kirillovův rozum a logika ve snaze zdůvodnit zlo na zemi, respektive bolest a smrt. „Bůh je nepostradatelný, proto musí být. Ale já vím, že *není* a nemůže být. Cožpak nechápeš, že člověk s takovými

¹⁵ Běsi, str. 114.

dvěma myšlenkami není schopen života? Jestli Bůh *existuje*, je všechna vůle jeho a já jsem tou vůlí zcela ovládán. Jestli *neexistuje*, je všechna vůle moje a jsem povinován vyhlásit neomezenou vůli. Mám povinnost se zastřelit, protože klíčový bod mé neomezené vůle je – zabít sám sebe, ...bez nejmenšího (vedlejšího) důvodu. Člověk nedělal nic jiného, než že si vymýšlel boha, aby mohl žít a nemusel se zabít. To byla dodnes náplň světových dějin. Já jediný v dějinách světa poprvé nechtěl vymýšlet boha. To musí všichni zvědět jednou pro vždy.“¹⁶ A Kirillov má být tím prvním, kdo přinesu tuto myšlenku na zem a ‚spasí‘ tak lidstvo.

Všimněme si ještě jedné pozoruhodné věty, kterou Kirillov pronesl: „V nynější fyzické podobě, jak jsem o tom přemýšlel, nemůže člověk bez dřívějšího boha žít.“¹⁷ A zároveň se přiznal, že se hrozně bojí zabít se, ale tím se zároveň přiznal k bázni před Bohem.

Tragédie Kirillovovy vykupitelské sebevraždy spočívá v tom, že svolil k pošpinění tohoto myšlenkově čistého aktu Petrem Štěpánovičem Verchovenským. V dopise, který mu Verchovenskij diktoval v nejvypjatějším momentu jeho duševního stavu, na sebe Kirillov vzal všechnu vinu za předchozí hrůzy osnované Petrem Štěpánovičem – zejména za vraždu Šatova. Protože Kirillov už dospěl k přesvědčení, že vše je dobré a lidé to jenom nevědí, bylo mu již lhostejné, zda Verchovenskému vyhoví nebo nevyhoví. Ovšem tím zakalil svůj odkaz lidstvu, protože napříště již každý, kdo by se jeho zvrácenou filosofií chtěl zaobírat, může dospět k pochybnostem, zda za tímto činem nebyly spíše jiné okolnosti.

VI. Shrnutí Běsů

Pro shrnutí hlavní myšlenky Běsů a nebezpečí z této myšlenky plynoucí jsem uznal za vhodné použít požití řeč jedné z jejich postav, Ivana Šatova, který se nebál uskutečnit obrat z této zkázonosné cesty. Za pozornost stojí, že tato řeč je Šatovovou interpretací dřívějších názorů Stavrogina.

¹⁶ Běsi, str. 578 – 582. Citace je výběrem Kirillovových myšlenek z dialogu s Petrem Štěpánovičem, Záměrně jsem zdůraznil slovesa být a existovat, abych čtenáře navedl na rozdíl v jejich ontologickém významu. „Být (jsoucí)“ poukazuje vždy přímo na bytnost, zatímco „existovat – vyvstávat“ poukazuje nepřímou na bytnost skrze její projevení se. Proto Kirillova nelze označit za ateistu. Je antitheistou – tedy člověkem věřícím naruby. Věří, že nevěří. Srovnej text výše, str. 7.

¹⁷ Běsi, str. 582.

„Ještě žádný národ se neorganizoval na vědeckých a rozumových základech. Takový případ se ani jednou nevyskytl, leda jako chvilková záležitost čistě z hlouposti. Socialismus je už svou podstatou nutně ateismus, neboť hned na začátku výslovně prohlásil, že je směr ateistický a chce stavět výlučně na vědeckých a rozumových základech. Rozum a věda v životě národů vždy, nyní i odpradáвна, měly funkci jen druhořadou a pomocnou, a budou mít až do skonání věků. Národy se utvářejí a jsou uváděny do pohybu jinou silou, vůdčí a vládnoucí, jejíž původ však neznáme ani si ho neumíme vysvětlit. Tato síla je síla neukojitelné touhy dospět až do konce, a zároveň tento konec popírající. Je to síla stálého a nepomíjejícího potvrzování vlastního bytí a popírání smrti. Duch života, jak praví Písmo, *řeky vody živé*, jejichž vyschnutím tolik hrozí Apokalypsa. *Hledání Boha*, jak to docela prostě nazývám já.“

A dále Šatov Stavroginovi připomíná: „Ještě nikdy neexistoval národ bez náboženství, tedy bez pojmu zla a dobra.“ A dále: „Rozum nikdy nebyl s to vymezit zlo a dobro, ba ani odlišit zlo od dobra, byť jen přibližně. Naopak je vždy hanebně a žalostně směšoval. A věda poskytovala jen násilná řešení.“¹⁷

Bratři Karamazovi

U Dostojevského vrcholného románu *Bratři Karamazovi* (1879 – 1880), se soustředím již na samotný problém související s theodiceou a pokušením ráje na zemi, na pasáž tvořící v tomto velkolepém díle samostatný celek – Ivanovu báseň o Velkém inkvizitorovi.

Jsem si vědom, že opouštím řadu cenných poznatků ze života starce Zosimy, příběh Aljoši a Kolji Krasotkina, hrdost Sněgirjova a jeho synka Iljuši. Ponechávám stranou samotný děj a okolnosti kolem vraždy starého Fjodora Pavloviče Karamazova Smerďakovem a soustředím se opět výhradně na hlavní postavy přímo stravované zlem.

Otec Fjodor Pavlovič Karamazov je obdobou předchozích postav z Dostojevského děl typu pisatele *Zápisků z podzemí*, *Svidrigajlova* či *Stavrogina*. Je zosobněním neomezené svobody nikoli ale rozumově zdůvodňované a reflektované, ale naopak

¹⁷ Běsi, str. 240. Šatov je silně ovlivněn ruským mesianismem, vírou, že jedině Rusko a pravoslavní skutečně může spasit svět oproti římskému katolicismu, které v osobě papeže usiluje o mocenské uzmutí svobody celého křesťanstva.

svobody naprosto živočišné tedy čistě iracionální, kypící ze samotného života. Jeho svoboda je svobodou nezacílenou, doslova šaškovskou, snažící se provést cokoli, co by ostatní vytrhl ze zažitých konvencí. Domnívám se, že ale u Fjodora Pavloviče, tohoto zhýralce, hraje vášeň spíše podružnou úlohu, jakéhosi nedílného souputníka při jeho výlevech svobodné vůle, ale není jí skutečně ovládán jako Dmitrij. Erotická vášeň k ženám jej dle mého názoru nezotročuje. V tom, že údajně (ale patrně asi) zneužil choromyslnou Lizavetu Smrdutou (a Smerďakov byl všeobecně považovaný za jeho syna), nevidím probleskovat tolik Svidrigajlova jako spíše Stavrogina. Tímto zločinem Fjodor Pavlovič vmetá svůj triumf neomezené svobodné vůle a její zvrácenosti Stvořiteli přímo do tváře s jakoby nevyřčenou výtkou: „Podívej se na svoje dílo, podívej se, čeho jsem schopen!“ Stejně tak chápu i jeho okouzlení Grušeňkou – vyvolenou ženou jeho syna Dmitrije. Nevidím v tomto podlém aktu tolik vášně ke Grušeňce jako spíše naschvál, onen rozumem nevysvětlitelný „*vyplazený jazyk*“, vůči vlastnímu synovi a implicitně samozřejmě vůči Stvořiteli.

Dmitrij Karamazov již oproti svému otci je čistě v područí erotické vášni ke Grušeňce. Jeho svobodná vůle je také bezbřehá a je schopna jakéhokoli iracionálního projevu, jakým byla například urážka štábního kapitána Sněgirjova. Dmitrij trpí svou rozpolceností – na jedné straně živočišná neomezenost jeho svobody, na straně druhé živočišné otroctví pod erotickou vášní ke Grušeňce. I u Dmitrije, podobně jako u Stavrogina, je v jeho svobodě patrná náklonnost k svému osobnímu utrpení, jakási touha plácet se v bahně opovržení druhými – zcela iracionální touha činit něco naprosto proti svému prospěchu a štěstí. Sám Dmitrij si tento tragický fakt o své povaze uvědomuje slovy: „Protože když už poletím do propasti, poletím přímo hlavou dolů a patami vzhůru a *ještě budu rád*, že padám v právě tak ponižující poloze, a budu to považovat za *krásné*.“¹⁸

V tomto živočišném víru je ovšem další žena, Kateřina Ivanovna. Dmitrij kdysi zachránil jejího otce od finančního skandálu zpronevěry státních peněz a ona je mu za toto dobrodiní otrocky zavázána. Kateřina Ivanovna je schopna oběti, ano touží trpět a obětovat se pro Dmitrije, ovšem na rozdíl od obětující se lásky Soni Marmeladovové ze Zločinu a trestu nebo obětující se lásky knížete Myškina vůči Nastasje Filipovně z Dostojevského románu *Idiot* (r. 1869), je na svou oběť příliš

¹⁸ Dostojevskij, F. M.: *Bratři Karamazovi*. Academia, Praha 1997, reprint 2004, kn. 3., kap.6., str. 119.

pyšná. To je zásadní rozdíl mezi tzv. *láskou účinnou* a *láskou blouznivou*, jak ji v jednom svém poučení popsal starec Zosima. Kateřinina oběť není čistá, je mstivá a zjištná vůči Dmitrijevi. Chce zachránit Dmitrije, odvrátit jej od všech zvrhlostí, usiluje o to, stát se jeho osobním bohem, ke kterému by se modlil a svěřoval mu všechna svá tajemství. Ale v této snaze o nápravu Dmitrije je hrot její osobní pýchy a touhy po zadostiučinění. Kateřina Ivanovna by Dmitrije zotročila a při každém jeho poklesku by k němu nepřistupovala slitovně ale pyšně povýšeně. Stavěla by se k Dmitrijevi jako zrcadlo v okamžiku, kdy nejvíce bolí se do něj podívat, jen pro pouhé zalíbení ze způsobené bolesti tomu, koho miluje. Kateřina Ivanovna miluje Dmitrije právě proto, že je zhýralý a tím ji uráží, a tím také ona s rozumem nepochopitelnou radostí trpí.

Dmitrij ale usiluje o nastolení svého soukromého pozemského ráje s Grušeňkou. To, jak sní o budoucím životě po jejím boku není nepodobné biblickému završení věků a proměně světa (*ἔσχατον πάντων*). Vidí v Grušeňce přelom pro svůj život, právě ona má být jeho bohem. Jen pro ní je Dmitrij ochoten *vzdát se osobní svobody, za cenu osobního štěstí*. Jak pozoruhodná karamazovská paralela v živočišné iracionální podobě k tomu, co v čistotě a lesku rozumu přinese jeho mladší bratr Ivan!

Ivan Karamazov a Velký inkvizitor

I. Vzpouora proti Bohu

Ivan Karamazov je racionálně založený člověk. „Můj rozum je euklidovský, pozemský, kdepak bych tedy mohl posuzovat věci, které nejsou z tohoto světa. To všechno jsou otázky úplně cizí rozumu stvořenému představou jen tří rozměrů.“¹⁹ Ivan žádá rozumové zdůvodnění přítomnosti zla v tomto světě teď a tady, bez odkladu a čekání na zjevení tohoto mučivého tajemství až na konci věků. Odmítá nynější podobu světa, bouří se proti nesnesitelným projevům lidského zla a utrpení jak na dospělých lidech – kteří již prostřednictvím své svobodné vůle mají alespoň elementární možnost skrze prvotní hřích rozlišovat mezi dobrem a zlem – tak zejména u nevinných lidských bytostí, u dětí. Pro Ivana je rozumem naprosto

¹⁹ Bratři Karamazovi, str. 259.

nezdůvodnitelná představa a nejvyšší nespravedlnost to, že by čisté nezkažené dítě mělo trpět za hříchy předchozích generací, za prvotní pád Adama. Ivan má dokonce sbírku *faktů*, zpráv z celého světa o nejkrutějších lidských zločinech na dětech, které při argumentaci překládá svému nejmladšímu zbožnému bratrovi Aljošovi, aby snad otřásl jeho vírou, nebo přinejmenším aby Aljoša snáze pochopil rozpoložení jeho duše. Celé království pro Ivana nestojí za jedinou prolitou slzu nevinného dítěte, i kdyby na konci věků pochopil jeho smysl a uviděl smíření oběti s trýznitelem.

Ivan svým rozumem také nedovede pochopit, jak někdo může milovat bližního. I on je zaměřený na nekonkrétní celek lidstva, aniž by postihl jednotlivého člověka. „Má-li někdo jiného člověka milovat, musí se ten člověk schovat a jakmile ukáže svou tvář, je po lásce.“²⁰ Jak typický rys, který se objevuje již u antihrdiny ze *Zápisků z podzemí* (zde ještě bez racionálního podkladu) a následně u dalších postav z románů Dostojevského, které již na vratké základně lidské racionality se snaží odosobněnou *všeobecnou* láskou pojmout stejně tak odosobněnou *všeobecnou* lidskou masu (materiál). Je to abstraktní předmětná láska z dálky. I takto chápe lidi s jejich nynějším utrpením – jako materiál pro budoucí transcendentní harmonii nového světa.

II. Velký inkvizitor

Velký inkvizitor zosobňuje Ivanovu tíživou otázku po smyslu svobodné lidské vůle ve vtahu k lidskému štěstí a blahu reflektovanou ne z pozice víry ale z pozice rozumu. Tento problém se u románových postav Dostojevského vine od Raskolnikova přes Šigaljova až po inkvizitora v onom šíleném rozetnutí lidstva na dvě nepoměrné části – hrst vyvolených, schopných nést absolutní svobodu a vládnout tak oné mase miliónů, za cenu jejich otrocky mrzkého štěstí.

Člověk (rozumějme u Ivana za tímto slovem spíše pojem lidstvo) je slabý a neschopný nést od Boha takové břímě, jakým je svoboda vůle. Je to od Boha pro člověka neúměrně těžký dar. Ivan tak nesouhlasí se slovy sv. Pavla z 1K 10,13, že Bůh pro nás nikdy nepřipravil zkoušku, ve které bychom nemohli obstát. Proti této větě křičí Ivanova nasbíraná fakta. Dar svobody vede jen k utrpení, všeobecné zkáze a neštěstí. Nutno zdůraznit, že Ivan svobodu pojímá v její absolutizované

²⁰ Bratři Karamazovi, str. 261.

formě – vše je dovoleno, protože zkušenost lidstva ukázala, že každá její mez byla člověkem zbořena. Člověk je od přirozenosti buřič, který v ráji nemohl unést břímě svobody a jaksi z přirozenosti musel uskutečnit skok do ne-pozice ochutnáním zapovězeného jablka. A co teprve v tomto světě, kde je před člověka postaven nespočet takovýchto voleb! Svoboda je iracionální a skok k Bohu stejně jako odpadnutí, skok do ne-pozice tak stojí mimo Ivanovo euklidovské chápání.

Postava inkvizitora je situována do Španělska 16. století, do období inkvizičních procesů, okázalých upalování kacířů ku ‚větší slávě boží‘. Do tohoto běsnění přichází Kristus, všemi prostými lidmi ihned poznáván a slaven, jen inkvizitor nemá plnou jistotu, zda je to skutečně On. Ježíš je inkvizitorem zajat a podroben v cele jeho ospravedlňující řeči. Vytýká mu, že lidstvo zbavil Zákona a ještě více rozmnožil svobodu a tedy i lidské utrpení a církvev tak musela po dlouhých staletích ‚opravit‘ jeho poselství, aby spaseni byli všichni. Aby Ježíš lidi učinil šťastnými, měl přijmout nabídku ďábla na poušti, vyhovět jeho trojímu pokušení. Toto odmítnutí nabídky je pro inkvizitora vinou a odpovědností Ježíše za veškerá lidská zla a utrpení, protože člověk je tvor příliš slabý pro svobodu.

Následující popis Kristova pokušení ponechávám pro snazší sledování chladnosti Ivanovy logiky v citacích jeho postavy Velkého inkvizitora. Pokušení svázat člověka jinak než skrze svobodnou lásku v Boha a bližního byla tato:

1.) Pokušení zázraku „Chceš jít do světa a jdeš tam s holýma rukama, jen s jakýmsi slibem svobody, který lidé ve své prostomyslnosti a vrozené nezřízenosti nemohou ani pochopit, kterého se bojí a děsí, neboť pro člověka a *lidskou společnost* nebylo nic nesnesitelnějšího než svoboda! Ale vidíš tyto kameny v nahé a žhavé poušti? Proměň je v chleby a lidstvo za tebou poběží jako stádo... Ale Tys nechtěl vzít člověku svobodu a odmítls to, neboť jaká svoboda, soudil jsi, je-li poslušnost koupena za chléb?“²¹

Velký inkvizitor se odvolává na historickou zkušenost a praktickou znalost lidstva. Věda určí že je jen hladové lidstvo, které je potřeba nasytit. Pak teprve může přijít v úvahu nějaká ctnost. Touha po nasycení (ráji na zemi) ospravedlní jakýkoli čin a nebude tak fakticky existovat žádný zločin ani hřích. Církvev dá lidstvu nevinné štěstí, jaké bylo před prvním pádem člověka, což již sice nebude vpravdě

²¹ Bratři Karamazovi, str. 278.

proveditelné, ale dá alespoň menší náhražku v podobě odnětí břímě svobody, a lidé budou vděční, spokojení a šťastní. Církev²² bude určovat, co je hřích, bude hřích tolerovat a povolovat a podle toho spravedlivě rozdělovat chléb. Bude to chléb pozemský (tj. ráj pozemský), připravený lživě ve jménu Ježíše, mnohem chutnější než Jím slibovaný vzdálený chléb nebeský. A lidé budou ochotni k otrocké poslušnosti za tento pozemský chléb.

Nasycením lidstva pozemským chlebem má církev uspokojit problém, který byl vázaný na svobodu: „Koho uctívat?“ – tedy problém, komu odevzdat svobodnou vůli a svědomí, jako nositele důvodu pro život.

2.) Pokoušení tajemství víry „Chceš-li poznat, zda jsi Syn Boží, spustiž se dolů (pozn. z vrcholu jeruzalémského chrámu), neboť psáno jest o něm, že andělé Ho uchopí a ponosou, i neupadne a neporaní se.“²³

To je pokoušení tajemství víry v Boha (Otce). Člověk je ale těžko schopen věřit něčemu, co není zjevné (poznámávám zjevné rozumu). To je zneužití iracionálního skoku víry jakýmsi racionálním zákonem zachování energie, jakýmsi prostým vyvážením. Víra v transcendentního Boha je tak *podmíněna* a vyžaduje projev také něčeho, co není z tohoto světa. Logické zdůvodnění by znělo asi takto: „Jsi-li jedinečný Bůh, pak se nám ukaž, učiň něco jedinečného ve chvíli, kdy se to od tebe očekává!“ Ale jakmile rozum a věda dospějí, zavrhnou nadpozemský zázrak a s ním (v logice věci) i transcendentního Boha. Utrpení lidstva ale neskončí, protože, co zůstane je zase břímě skutečně absolutizované svobody. Teprve tehdy se zmatené lidstvo s radostí navrátí zpět pod křídla církve hlásajícího ‚opraveného‘ Krista.

3.) Pokoušení autority a světovlády Posledním pokoušením je celosvětové sjednocení lidstva do universálního všelidského celku ovládaného jedním imperátorem vševládcem, celku nezaložené na svobodném souhlasu jednotlivců, ale na podrobení se Ježíše ďáblu, který by jej získal za odměnu. V tomto smyslu se považuje Velký inkvizitor, s celou římskokatolickou církví tím jediným spasitelem opravdu schopným ‚zachránit‘ všechny slabé.

²² Myšleno římsko katolická církev. Velký inkvizitor je také Dostojevského výpadem proti římskému katolicismu, který v osobě papeže představuje 3. ďáblovu pokoušení po celosvětovém mocenském impériu.

²³ Bratři Karamazovi, str. 281.

III. Pozemský ráj Velkého inkvizitora

Jako Šigaljev z Běsů, vidí Velký inkvizitor jediné možné řešení pro blaho lidstva na tomto světě v absolutní despotii. Paradoxem jednoty a univerzální spásy všech je šigaljevštinou popsané rozetnutí společnosti na absolutně svobodné vládce trpící za lež a břímě svobody a na nesvobodné šťastné, na masu materiálu. Inkvizitor opět není atheistou ale antitheistou. Nepopírá jsoucnost Boha, jen nevěří v jeho dobrotivost, lásku a soucit.

Z argumentace Velkého inkvizitora je „cítit“ Smerďakov. Lokajská duše postrádající byt' jen jednu osobní pevnou charakterovou zásadu. Jeho logická struktura myšlení je vnějškově zdánlivě chaotická, nejasná, ohebnější než klas ve větru, plná falše a bázně, ale při bližším pohledu logicky ne nesprávná. Velký inkvizitor i Smerďakov jsou oba mistři rozumem tepané výmluvy a obhajoby lidské slabosti a nízkosti, jen s tím rozdílem, že inkvizitor je síla panství absolutní svobody a Smerďakov slabost otroctví a úlisnosti.

Závěr

I. Od Prométhea k Sisyfovi

Osudy postav z antické řecké mythologie Prométhea a Sisyfa symbolizují odvěkou lidskou touhu po svobodě a emancipaci vůči božstvu. Řeční bohové však nebyli vůči světu transcendentními jsoucnými stojícími vně světa bez omezenosti jako jediný Bůh, židů křesťanů a muslimů. Naopak měli omezenost, jak časovou tak prostorovou, byli součástí tohoto, jednoho ohraničeného celku světa, který zde byl v materii od věčnosti a zformován byl pak z Chaosu.

Prométheus naučil lidi zacházet s přírodními silami a oblíbil si je do té míry, že ukradl z Olympu oheň a dal jej lidstvu k užívání. Za své *vzdorování* Diovi byl přikován ke skále na pokraji světa a orel mu každý den přilétal vyklovat játra, která pak přes noc dorůstala. Přes tato muka navíc v sobě uchovával cenné vědění a tajemství o možném konci Diovy vlády a měl jej tak přes svou neoblomnost a vzdor ve své moci. Za prozrazení tohoto tajemství Diovi byl nakonec osvobozen ze svých muk a povolán na Olymp.

Prométheus symbolizuje všelidské osvobození od božstva, to o které tolik usilují liberálové z Dostojevského románů. Přenesení Prométheova příběhu do křesťanské kultury nového věku je symbolem snahy a odvážné lidské touhy činit dobro bez transcendence Boha vlastními lidskými silami. Na počátku stojí zdánlivě dobrý úmysl, který je zároveň i sebestvrzujícím aktem individuality člověka či celku veškeré lidské společnosti. Ovšem chybou, která je v tomto aktu opomíjena je právě ona individualizační snaha – touha učinit dokonalou společnost vlastními silami – pocit: „To je naše lidské dílo.“ (viz Babylonská věž, nebo Běsi a poéma Štěpána Trofimoviče Verchovenského).

Je chybou, když člověk vytěsňuje ze svého celistvosti bytí prvek transcendence. Tato cesta sebestvrzení je cestou zvrácenou – sebestvrzení (člověka či společnosti) v pýše, v odpadu od určujícího principu, a pýcha je zárodek hříchu.

Když se dokonalé lidské dílo nedaří uvést ve skutečnost, a člověk nestydatě očekává okamžitý účinek, obětují se ve prospěch této stavby i ty nejcennější principy a ideje, které byly základy této stavby – svoboda jednotlivce a jeho jedinečnost a neredukovatelnost na objekt (materiál). Revoluce požírá své děti. A když cíl stavby je definitivně v nedohlednu (ἑσχατον πάντων), tak cílem se stává pouhé dění bez cíle – tedy stavba sama a člověk je opět otrokem této stavby – materiálem, který ovládá jen hrstka výjimečných architektů, kteří již ztratili (ale spíše roztrhali) své plány k dokonalé stavbě.

Sisyfos naopak symbolizuje ryze soukromou emancipaci a vzdor vůči božstvu skrze lstivé vítězství nad smrtí. Po dopadení je odsouzen k jednomu z nejkrutějších trestů – smyslu postrádající činnosti. V podsvětí musí vyvalit kámen na vysokou horu, když těsně před vyvalením tohoto přetěžkého balvanu se kámen svalí zpět do údolí.

Sisyfos v perspektivě existencialismu Alberta Camuse, po zkušenostech hrůz dvou světových válek, nese se svým trestem nový vztah ke světu a k životu v tomto světě. Je to pocit cizoty vzdálenosti a absurdnosti. Člověk mající takovýto pocit v duši zpočátku říká tomuto stavu „ne“, odmítá se s ním prázdnou odcizení od světa smířit. Východiska jsou jen dvě. Sebedestrukce, která je zbabělým únikem od problému a Camus ji zavrhuje, nebo rychlé nalezení smyslu, proč žít. Situace je opravdu vážná. Není žádný transcendentní ani vůbec žádný jiný Bůh. Na světě je jen

sám člověk se svou svobodou (a to v prvním poznání samoty bez Boha svobodou absolutní). Není žádné nesmrtnosti, žádného transcendentního přesahu pro život, žádná berlička naděje. Jedinou záchranou člověka před sebezničením je paradox – přijetí *absurdna* okolního světa a svého vlastního života, proti kterému protestují právě za nosný smysl pro své bytí. To je camusovská revolta, která je životní hodnotou, která oproti revoluci neboří, ale zpevňuje, říká „ne“, ale zároveň i „ano.“

Absurditu světa a konečného lidského života bez naděje na nesmrtnost symbolizuje nesmyslná práce daná za trest Sisyfovi. Ale chvíle, kdy Sysifos sestupuje pro svůj balvan do údolí je moment, kdy je naprosto sám pro sebe svobodný. Svoboda a jeho svobodné nevy nucené přitakání svému absurdnímu údělu bez naděje, je jeho vítězstvím nad celým trestem. Právě přitakání absurdnu je nemyslitelné bez svobody jednotlivce. Žádný člověk nikdy ale nemá právo si nárokovat svobodu druhých, protože absurdní hrdinové žijí z revolty, která je hodnotou pro jejich bytí a revolta je „ne“ i „ano“ vyřčené svobodným duchem.

II. Tajemství kruhu tajemství Boží

Navracím se závěrem zpět k již popsané paralele kruhové tvaru, kterou jsem si pomohl při výkladu theodiceje a původu morálního zla na zemi v první části diplomové práce.

Kruhový tvar symbolizuje již od starověku plnost, dokonalost, celek, jednotu, harmonii. A zvědavý lidský rozum se jej snažil *přesně* spočítat a definovat vzorcem, podobně jako čtverec nebo pravoúhlý trojúhelník, ale bez úspěchu. Vzorce sice máme, ale je v nich obsažena s přesností a definitivou nikdy neurčitelná proměnná π , tedy i výpočet obvodu nebo obsahu bude fakticky vždy jen pouhou aproximací.

Toto tajemství mi připomíná právě onen kruhový pohyb člověka na jeho putování světem. Můžeme se sebevíce snažit pochopit a odpovědět si na otázku: „Proč zlo?“, ale pro euklidovský rozum stejně nebude na tomto světě nikdy dána uspokojující odpověď. Lidský rozum vzpurný proti tomuto tajemství se může sice pokusit kruh přetřhnout a narovnat jej v přímku, získá ale tímto skokem pouze jinou pokřivenou kvalitu tvaru, která tajemství posvátného kruhu stejně nevysvětlí. Zrušení tvaru kruhu – to jsou nikdy nedostavěné babylonské věže a křišťálové paláce. To je onen starověký geometrický problém kvadratury kruhu – převoditelnosti kruhu na čtverec

o stejném obsahu, pouze za pomoci kružítka a pravítka, který, jak čas ukázal, nemá řešení.

Literatura

- Aurelius Augustinus: O obci Boží knih XXII (De civitate Dei libri XXII), Vyšehrad, Praha 1950.
- Aurelius Augustinus: Vyznání, Kalich, Praha 1992.
- Berďajev, N.: Dostojevského pojetí světa. OIKOYMENH, Praha 2000.
- Berďajev, N.: Filosofie svobody. Původ zla a smysl dějin. Votobia, Praha 2000.
- Bible – český ekumenický překlad. Česká biblická společnost 1996.
- Buber, M.: Obrazy dobra a zla. Votobia, Olomouc 1994. (Mariánské n.).
- Camus, A.: Člověk revoltující. Český spisovatel, Praha 1993.
- Camus, A.: Mýtus o Sisyfovi. Svoboda, Praha 1996.
- Descartes, R.: Úvahy o první filosofii. Svoboda, Praha 1970.
- Dostojevskij, F. M.: Běsi. Academia, Praha 2000.
- Dostojevskij, F. M.: Bratři Karamazovi. Academia, Praha 1997, reprint 2004.
- Dostojevskij, F. M.: Idiot. Lidové noviny, Praha 2005.
- Dostojevskij, F. M.: Výrostek. Máj, Praha 1974.
- Dostojevskij, F. M.: Zápisky z podzemí. Slovart, Praha 1998.
- Dostojevskij, F. M.: Zločin a trest. Máj, Praha 1966.
- Feuerbach, L.: Podstata křesťanství. Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1954
- Hegel, G. W. F.: Fenomenologie ducha. Československá akademie věd, Praha 1960, 1. vydání.
- Hegel, G. W. F.: Filosofie dějin. Nová tiskárna, Pelhřimov 2004
- Hromádka, J. L.: Dostojevskij a Masaryk. Vydavatelské oddělení YMCA, Praha 1931.
- Journet, Ch.: Zlo. Krystal, Praha 1998.
- Kautman, F.: Dostojevskij - věčný problém člověka. Rozmluvy, Praha 1992
- Komenský, J. A.: Labyrint světa a ráj srdce. Nakladatelství Lidové noviny, Česká knihovna, Praha 1998.
- Le Goff, J.: Zrození očiště. Vyšehrad, Praha 2003.
- Leibniz, G. W.: Theodicea. OIKOYMENH, Praha 2004.
- Patočka, J., Floss, P.: Mikuláš Kusánský – život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika. Vyšehrad, Praha 2001.

- Spinoza, B.: Etika. Dybbuk, Praha, 2001 – druhé vydání, v Dybbukku první.
- Sv. Tomáš Akvinský: Summa proti pohanům-III. kniha, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993.
- Sv. Tomáš Akvinský: Teologická summa – česky a latinsky, [on-line]. [citace 2006 – 08 – 22] .Dostupné z: <<http://krystal.op.cz/sth/sth.php>. >.
- Svoboda, K.: Zlomky předsokratovských myslitelů. Československá akademie věd, 1962.
- Svoboda, L. a kol.: Encyklopedie antiky. Akademia, Praha 1974.
- Tresmontant, C.: Teodicea neboli otázka zla. Knižná dielňa Timotej, Košice 1997 (Mariánské).

Periodika:

- Balabán, M.: Fenomenologie zlého v Bibli. Křesťanská revue, r. 65, č. 5 (1999), str. 114-119.
- Balabán, M.: Radiace zla. Křesťanská revue, r. 67, č. 3 (2000), str 63 – 69.
- Drápal, D.: Dobro a zlo ve Starém zákoně. Křesťanská revue, r. 36 (1969), str. 186 – 189.
- Šprunk, K: Zlo jako argument proti Boží existenci. Teologické texty, r. 13., č. 2 (2002), str. 46 – 48.