

UNIVERZITA KARLOVA

Filozofická fakulta

Ústav východoevropských studií

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**Otázka svobody a osobnosti  
v raném díle N. A. Berďajeva**

The Question of Freedom and Personality in Early  
Works of N.A. Berdyaev

Autor: Jakub Můčka

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

Praha 2017

Prohlašuji, že jsem svou bakalářskou práci vypracoval samostatně a všechny prameny jsem řádně citoval. Práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 6. 1. 2017

S velikou vděčností se obracím k Mgr. Ondřeji Švecovi Ph.D., který mě v průběhu psaní doprovázel svými jemnými postřehy a podněty, které inspirují k další práci. Vážím si jeho vedení, pomoci i zájmu o mé téma.

**Anotace:**

I přesto, že téma svobody a osobnosti je pro filosofii N. A. Berd'ajeva klíčové, v raném díle autora ještě není přímo tematizováno. Stojí však na pozadí jeho vývoje. V následující práci bude otázka svobody a osobnosti studována v raném myšlení autora v letech 1900-1905, kdy Berd'ajev procházel ideově zvláštní cestou od tzv. legálního marxismu, přes různé varianty idealismu (novokantovství, nietzscheánství) až k definitivnímu příklonu ke křesťanství, tj. náboženství boholidství. V bakalářské práci se pokusím nejen studovat autorovo osobité pojetí filosofické antropologie včetně jeho případných proměn, ale také posoudit, nakolik bylo téma svobody a osobnosti u Berd'ajeva stěžejním pro jeho vývoj k zralé tvorbě.

**Abstract:**

Even though the theme of freedom and personality is crucial in the philosophy of N. A. Berdyayev, the topic is not found directly in the early work of the author. However it stands in the background of its development. I study in my following work the question of freedom and personality in an early work of the author in the years 1900 -1905, when Berdyayev went through a special ideological path from so called Legal Marxism, through different variants of idealism (neo-Kantianism, Nietzscheism) to a definite inclination to Christianity, ie. religion of God-humanity. In my work I try to not only study the author's original concept of philosophical anthropology including any potential changes, but also to assess to what extent was the theme of freedom and personality of Berdyayev crucial for his development to his mature work.

## Obsah

Úvod .....	5
Berďajev kritickým marxistou.....	6
Setkání s marxismem.....	6
Paradoxní volba marxismu .....	7
Berďajevovo chápání marxismu .....	10
Berďajev kantovským idealistou v marxismu.....	12
Marxismus jako humanismus.....	12
Marxismus jako cesta osvobození osobnosti .....	17
Marxismus jako proměna lidského vědomí .....	19
Amoralismus marxismu .....	22
Marxismus metafyzický .....	25
Mladý Berďajev jako „mladý Marx“? .....	29
Berďajev „transcendentálním individualistou“ .....	31
Člověk iracionální a „podzemní“ .....	31
Filosofie tragédie .....	35
Berďajevův „nadčlověk“ .....	38
Berďajev mystickým existencialistou .....	40
Filosofie nebytí .....	40
Osobnost je boholidská .....	44
Osobnost přetváří svět.....	47
Závěr .....	50

## Úvod

Ačkoliv je Nikolaj Alexandrovič Berďajev ve filosofické tradici vnímán jako „filosof svobody“ či „filosof osobnosti“, v jeho raném převážně marxistickém díle otázka svobody a osobnosti nestojí dlouho přímo v centru pozornosti. Jak ale sám Berďajev přiznává v r. 1906 v krátkém úvodu k novému vydání sebraných esejů předchozích let *Sub specie aeternitatis*, tato otázka stála na pozadí jako ústřední hybný motiv autorova ideového vývoje; existence člověka jako svobodné osobnosti byla základní zkušeností, ze kterého vycházelo jeho filosofování: „*Moje první i poslední idea je neměnná idea o osobnosti, o osvobození. Hledám cesty k jejímu všeobecnému potvrzení, ke spojení se světovým Logem. Ve svých člancích přicházím k Boholidství, vtělení Ducha ve společnosti, mystickému spojení lásky a svobody. Od marxistické ‚lžisobornosti‘<sup>1</sup>, od dekadentně-romantického individualismu jdu k sobornosti mystického neokřesťanství.*“<sup>2</sup>.

Berďajevovo myšlení je od počátku orientováno silně antropocentricky. Na jeho zvláštní cestě přes marxismus, kantovský idealismus a nietzscheovský individualismus se postupně ukazuje, že právě pojetí člověka-osobnosti pro něj určuje či dokonce usvědčuje danou filosofii, každé podřízení a redukce člověka na abstraktní a obecné by znamenaly pouze lživé spekulativní filosofování. Berďajevovo hledání se stává hledáním celistvé filosofie, která by obraz člověka nezužovala, plně ospravedlnila jeho existenci, a ve které by smysl světa sám z člověka vyrůstal a nabízel cestu k jeho osvobození i ustavení uvnitř světa, ve kterém lidská osobnost tak často nemá žádné místo.

Přestože se ve své práci budu zabývat studiem autorova filosofického vývoje, nechci psát historický přehled. Spolu s Berďajevem se chci pokusit dokázat, že úplné řešení otázky svobodné osobnosti vyžaduje odmítnutí veškerého filosofického objektivismu. Budu sledovat roli této otázky a způsob Berďajevova řešení v jednotlivých stádiích jeho vývoje na základě komparace jeho osobitého pojetí s aktuálně přijímanými systémy i skrze vlastní kritické hodnocení úspěchu jeho řešení vzhledem k autorovým výchozím hodnotám. Berďajevova

---

<sup>1</sup> Sobornost: ruský církevní termín „соборность“ – konciliarita, označuje pravoslavný sněm, v přeneseném významu, zejména u ruské náboženské filosofie: svobodná jednota lidí v lásce.

<sup>2</sup> N. Berďajev: *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, socialnye i literaturnye*, Kanon+, Moskva 2002

cesta dává možnost nahlédnutí do povahy jednotlivých systémů nově z perspektivy hodnot svobody a osobnosti, všímá si jejich pojetí i prostoru, který uvnitř systémů získávají. Považuji proto za užitečné zabývat se v sekundární literatuře dosud opomíjenými texty raného Berďajeva.

Rané období Berďajeva filosofického hledání a utváření vymezují roky 1900, kdy mu vychází první publikace, a 1905, kdy se explicitně přihlásí k pravoslavnému křesťanství s jeho antropologií tzv. boholidství, čímž můžeme mluvit o dozrání Berďajeva personalismu. Tímto okamžikem se také zřídá marxismu, ke kterému se dosud formálně hlásil, a který chtěl neustále modifikovat vzhledem ke své vyvíjející se personalistické pozici.

Pro snazší komparaci a obecně účely této práce uzavírám jednotlivá stádia Berďajeva filosofického vývoje do pevných celků-kapitol, uznávám však, že sám autor by můj schematizující výklad právem považoval za násilné zvěčňování jeho hledání. Berďajevovo myšlení nikdy nebylo z principu možné řadit do obecných systémů, a také zde je spíše neustálou kontinuální cestou, proto je mé rozdělení třeba vnímat pouze jako pracovní.

## **Berďajev kritickým marxistou**

### Setkání s marxismem:

Berďajevovo první setkání s marxismem proběhlo během jeho studia, zahájeného roku 1894 na kyjevské univerzitě. Tehdejší ruský marxismus jakožto ucelenou filosofii utvářela především silně materialistická a pozitivistická Plechanovova interpretace dosud vydaných Marxových textů (texty „ranného“ Marxe byly vydána až v pozdních 20. letech 20. století). Marxismus byl v této době v Rusku novým rodícím se fenoménem. Přitahoval svým systematickým propracováním, historiosofickým rozměrem a zejména dojmem „vědeckosti“ (na rozdíl od tzv. narodnické filosofie), díky níž s objektivní jistotou předpovídal blízký příchod, pro ruskou inteligenci tolik vysněné, socialistické revoluce. Marxismus byl v 90. letech v Rusku široce rozšířeným proudem, který spíše módně a nekriticky přijímala dokonce také inteligence liberální. *„Pocítil jsem, že v ruském životě povstává něco nového a že je nezbytné definovat vztah k tomuto proudu. (...) Nemohl jsem se připojit k socialistům-narodníkům, nebo k socialistům-revolucionářům, jak se začali nazývat. Byl mi cizí*

*psychologický typ starých ruských revolucionářů. Nebyl jsem narodnikem podle svých názorů. Kromě toho, odpuzoval mě bod o teroru, k němuž jsem se vždy stavěl odmítavě. Marxismus označoval dokonale novou formaci, byl krizí ruské inteligence. Na konci 90. let se vytvořilo marxistické hnutí, které mělo mnohem vyšší kulturní úroveň než ostatní hnutí revoluční inteligence. Byl to typ velmi málo podobný tomu, z něhož později vyšel bolševismus. Stal jsem se kritickým marxistou, a to mi dalo možnost zůstat idealistou ve filosofii.“<sup>3</sup> I přes v prvních Berďajevových člancích deklarovaný zájem přijímat tehdejší marxismus celistvě, jeho myšlení nikdy neobsahovalo skutečný materialismus a pozitivismus, bylo v jádru vždy idealistické, později mysticky-realistické. Berďajev často mluvil o odchování a prvním formování Kantem, Schopenhauem, Dostojevským, Tolstým a Ibsenem, setkání s Marxem bylo až pozdější.*

### Paradoxní volba marxismu:

*„V centru mé pozornosti pro mě stál problém osvobození individuality, prvenství osobnosti nad společností.“<sup>4</sup>*

Vůči personalisticky hodnotovému zabarvení Berďajevova způsobu myšlení se může zdát volba marxismu na počátku jeho ideové cesty paradoxní a nelogická. Tato pozice skutečně pro autora nebude dlouze udržitelná, přesto se pokusím ukázat povětšinou etické důvody této volby, zejména pomocí jeho - velmi hrubě řečeno - „deníku“, přesněji „pokusu o filosofickou autobiografii“, knihy *Sebepoznání* z roku 1949. Kniha je autorovým jediným pramenem nahlížejícím introspektivně své vlastní vnitřní motivy. Velmi nosné jsou zde také Berďajevovy práce zabývající se tradicí ruské filosofii a pozdější osobité kritiky marxismu, které v mnohém shrnují autorovu osobní zkušenost, a tím umožňují jistý vnitřní vhled do tohoto systému.

Revoluční postoj vůči vnější skutečnosti byl jedním z určujících zdrojů pro Berďajevovo myšlení po celý život. Pozdější zralý boj s tzv. objektivací<sup>5</sup>, do které svět upadl,

---

<sup>3</sup> N. Berďajev: *Vlastní životopis*, Refugium, Olomouc 2005, str. 141

<sup>4</sup> Tamtéž, str. 154

<sup>5</sup> Objektivace: jeden z klíčových pojmů zralého Berďajevova myšlení. Objektivace jako zvěcnění, zvnějšnění člověka, jeho podřízení obecnému a universálnímu. Objektivace je neosobností, rozpuštěním člověka v determinovaném světě. Autor bude mluvit dokonce o stavu světa, který „upadl do objektivace“.



je vyjádřen v jeho rané tvorbě vzdorem vůči světu nesvobody, se kterým se mladý student Berďajev setkává v průběhu 90. let v Rusku:

Tehdejší samoděržavné, tj. absolutistické carské Rusko stále popíralo lidské svobody nejen politické, občanské, ale polovičatostí v hospodářských a sociálních reformách také svobody sociální a materiální. Silně agrární Rusko zanechávalo, de facto i přes institucionální zrušení, rolníka v nevolnickém vztahu vůči pánovi, od kterého si půdu pronajímal, či vůči rolnickému sdružení tzv. občině, která nakonec rozhodovala patriarchálně nad rolníkem dokonce ve věci problémů rodinných a jiných osobních. Od 80. let 19. století se v carském Rusku začal divoce rozvíjet také kapitalismus, který rychle vytvářel dělnický proletariát. Vše doprovázel útlak národnostních menšin (zejména židovské pogromy), ostře reakční chování vlády, panovačná státní pravoslavná církev vedená ultrakonzervativním prokurátorem Svátého synodu – Konstantinem Pobědonoscevem, masová negramotnost a jiná zaostalost ruského obyvatelstva, násilné potlačování všech rolnických, dělnických i studentských protestů a v neposlední řadě pronásledování jediné zformované tehdejší opozice – inteligence.

Chápání světa přímo jako „lživého a zlého“ bude v mnohém dáno také četbou románů Tolstého, které Berďajevovo vnímání i vědomí značně formovaly již během studentských let, kdy se také setkává s marxismem. „*Opodstatnění socialismu bylo u mne etické, a tento základ jsem přenesl i do svého marxismu*“<sup>6</sup>. Revoluci, byť nyní přijatou v rámci marxismu, chápal však Berďajev primárně „duchovně“, ne jako politické vystavění nového světa: „*Revolučnost, vlastní mé podstatě, je především revolučností duchovní, je povstáním ducha, to znamená svobody a smyslu, proti otroctví a nesmyslnosti světa.*“<sup>7</sup> Tato v jádru individualistická orientace bude jednou z klíčových pro pozdější odsouzení marxistické revoluce jako „zotročující lidského ducha“, vytvářející „stádního člověka“<sup>8</sup>. Na druhou stranu marxismus byl Berďajevovi také nástrojem k překonání „buržoazní“, tj. měšťácké mentality člověka: „*Odpor vůči tomu, co se nazývá ‚buržoazností‘ nejen v sociálním, ale i v duchovním smyslu, byl vždy mým hybatelem*“<sup>9</sup>. Odpor k falešné skutečnosti povede Berďajeva k hledání „světa jiného“, oproti odmítanému světu zdejšímu. Tento motiv jej přivede jak k revoluci, tak později náboženství. Berďajevovo myšlení bude vždy orientováno eschatologicky.

---

<sup>6</sup> Tamtéž, str. 140

<sup>7</sup> Tamtéž, str. 132

<sup>8</sup> Viz. Berďajevovy pozdější knihy: *Prameny a smysl ruského komunismu, Říše ducha a říše císařova, Ruská idea, O otroctví a svobodě člověka* aj.

<sup>9</sup> Tamtéž, str. 140

Marxistická vize budoucí beztřídní společnosti, kdy odpadne také násilí státu, byla mladému Berďajevovi velmi blízká pro jeho celoživotní odpor ke státu a moci. Již jako mladý angažovaný student se musel nejen potýkat s carským režimem (byl několikrát vězněn), ale díky vztahům své rodiny s carskými gubernátory i generály nahlédl lež a panovačnost carského světa také osobně z blízka. Vztah ke státu jako instituci bude později zrát, jisté psychologické rozpoložení utvořené v letech dospívání, které vnímá stát v obraze jako principiálně znesvobodňujícího, ale cítíme i u pozdních prací. *„Metafyzicky je mi vlastní anarchistické, personalisticko-anarchistické zaměření, je mi tak vlastní nyní, jako mi bylo vlastní, když jsem byl ještě chlapcem a jinochem.“*<sup>10</sup>

Marxův odpor k německému idealismu, který často přehlížel empirickou realitu člověka, pro Berďajeva vyjadřoval také jistý obrat ke konkrétnu: konkrétnímu člověka v jeho životní praxi a společenském prostředí. Marxismus neviděl abstraktního zidealizovaného člověka, ale živou pracující bytost, která je uvnitř pracovních poměrů často vykořisťována-zvěčňována.

Marxismus chápal Berďajev především jako osvobození a emancipaci člověka jak z odcizení uvnitř kapitalistické společnosti, tak z podřízenosti na přírodě, která člověka determinuje. Člověk je zde schopen přírodu sám ovládnout a přetvářet ji. Celá historiosofie marxismu dávala mladému filosofovi cestu k nové skutečnosti, novému světu. V jedné z pozdních kritik marxismu *„Prameny a smysl ruského komunismu“* z r. 1937 Berďajev snad nevědomě přiznává poslední silný motiv, který jej k marxismu přitáhl, když odkrývá vnitřní povahu marxismu v jeho náboženskosti (eschatologické odkrytí nové říše svobody), mesiášské víře ve vše-vykupující proletariát a existenciálním pojetí vysvobození díky člověku-tvůrci a jeho aktivitě, která dokazuje idealistickou hodnotu „lidského ducha“: *„Marxismus je totiž nejen učení historického nebo ekonomického materialismu o úplné závislosti člověka na ekonomice, marxismus je také učení o vykoupení, o mesiášském poslání proletariátu, o nadcházející dokonalé společnosti, ve které člověk už nebude závislý na ekonomice, na moci a vítězství člověka nad iracionálními silami přírody a společnosti. Duše marxismu je tady, a ne v ekonomickém determinismu. (...) Proletariát musí bojovat proti zvěčnění člověka, proti dehumanizaci hospodářství, musí ukázat všemohoucnost lidské aktivity.“*<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Tamtéž, str. 137

<sup>11</sup> N. Berďajev: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, Sergej Khelemendik-press, Bratislava 1991, str. 99

## Berďajevovo chápání marxismu

Obecně můžeme říct, že Berďajev z marxismu plně přijímal jeho část politickou, utvářenou socio-ekonomickou kritikou kapitalismu, vůči části filosofické (respektive marxismu jakožto celistvému filosofickému systému) bude mít ale vždy výhrady, i proto je řazen k tzv. kritickým marxistům<sup>12</sup> Marxismus Berďajev volil vždy především eticky: *Politicky jsem zůstal revolucionářem. Ale morálně jsem byl bojujícím individualistou.*<sup>13</sup>

Berďajev už ve svém prvním textu *F.A. Lange a kritická filosofie* z r. 1899 volá po sloučení marxismus s kantovskou kritickou filosofií, chce jej rozvinout o moment transcendentálního vědomí a Kantovy gnozeologie, čímž nabourává sám materialistický obsah v marxismu. Vědomí, které není utvářeno jako přímý odraz materiální základny i rozlišení roviny fenomenální a noumenální můžeme chápat jako úvodní odpor k čistému objektivismu přehlížejícímu subjektivitu konkrétního člověka. Marxismus tak vždy bude chtít upravit, nebude jej vnímat jako objektivní vědu s objektivním pojetím člověka, dějin i společnosti, ale jako možnost k přetvoření jevové – předmětné roviny světa a jako osvobození ne třídy, ale konkrétních živých lidí – subjektů. Marxismus chápal jako nástroj k dosažení tzv. individualistického socialismu, tj. jako cesty k osvobození individua v nové skutečnosti. Odkud ale bere takové „contradictio in adjecto“?

Od 80. let odumírající narodnictví (narodnický socialismus) nahrazuje marxistický socialismus jako poslední fáze ruského socialismu. Marxismus sám byl v nemálo bodech rozchodem s tradičním myšlením levicové inteligence v 19. století, přesto na předchozí myšlení nejen navazuje, když se stal jistým dialektickým završením dosavadního vývoje, ale v mnohém s ním také sdílí motivy v tzv. ruské ideji. Tu později v r. 1946 Berďajev sám analyzuje ve stejnojmenné knize věnované studiu ruského myšlení v 19. století obecně<sup>14</sup>. Toto studium je pro autora do jisté míry autobiografické, neboť tradiční povahu ruské filosofie sdílel, a z jejich motivů a podnětů vycházel také. Odkrývání paradoxů a pro ruské myšlení

---

<sup>12</sup> Viz. řazení Berďajeva v sekundární literatuře: T.G.MASARYK: *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku*. Praha: Ústav T.G. Masaryka, 1996; a I. SMIRNOV: *Ot marksizma k idealizmu: M.I. Tugan-Baranovskii, S.N. Bulgakov, N.A. Berďaev*. Moskva: Russkoe knigoizdatel'skoe tovarishchestvo, 1995

<sup>13</sup> N. Berďajev: *Vlastní životopis*, Refugium, Olomouc 2005, str. 155

<sup>14</sup> N. Berďajev: *Ruská idea*, Oikoymenh, Praha 2003

typických povahových rysů tak bude z velké části odkrýváním jeho rysů vlastních. „Ruskou ideu“ Berďajev přiřazuje nejsilněji právě k velmi specifické tradici ruského socialistického myšlení, které bylo již od Bělinského, tj. počátku této cesty v 30. letech 19. století, orientováno „individualisticky“.

Bělinskij, který se stal ve svém proti-hegelovském obratu pomyslným „ruským Feuerbachem“, vykoná zvláštní vzpouru ve jménu živého a konkrétního jednotlivce nejen proti Hegelově abstraktnímu a odosobňujícímu myšlení, které podřizuje individuum ve jménu „rozumné skutečnosti“ obecnému a universálnímu (např. společnosti), nakonec ale také proti celistvé skutečnosti jako takové. Osobnost postaví jak proti universálnímu duchu a ideji, tak proti historickému dění a světové harmonii vůbec. *„Osud subjektu, individua, osobnosti je důležitější než osud celého světa a zdraví čínského císaře (tzn. hegelovská Allgemeinheit).“*<sup>15</sup> Následná spíše sentimentální volba socialismu v až duchovním obrazu lidského bratrství, který je pro Bělinského obrazem radikálně jiné skutečnosti vytvářející prostor, obhajobu a potvrzení lidské osobnosti, bude volbou osudovou pro další ruské sociální myšlení s jeho paradoxností. Bělinského „kult sociálnosti“ vytvářející nový, jiný svět (*„fanatická láska ke svobodě a nezávislosti lidské osobnosti je možná pouze ve společnosti založené na pravdě a ušlechtilosti“*<sup>16</sup>) mladý Berďajev jako by přímo kopíroval.

Podobně personalisticky motivovaný socialismus nalzáme dále u Bělinského současníka Gercena, v 60. letech u ústředních „nihilistů“ Černyševského s Pisarevem a i v 70. letech u hlavních teoretiků tzv. narodnictví Lavrova a Michajlovského, kterého Berďajev jako mladý student aktivně studoval, a se kterým bude později polemizovat ve své první knize *Subjektivismus a individualismus ve filosofii společnosti*. Zvláštní ruský socialismus (povětšinou anarchistický, založený na rolnických tzv. občinách) chápali levicovní intelektuálové jako alternativu proti západnímu liberalismu, s jeho městskou „buržoazností“ a kapitalismem, který jednotlivého člověka redukoval na nástroj a funkci. Až socialismus měl zajistit skutečnou svobodu a důstojnost člověka, který bude hodnotou „cílovou“, individualitu mužíka měl přímo chránit! Socialismem chtěli téměř existencialisticky osvobodit konkrétního člověka, nikoli abstraktní princip, společnost či civilizaci. Obdivovali vesnickou komunitárnost, která měla být tradiční ruskou opozicí vůči západnímu legalismu a mechaničnosti, na nichž byly údajně postaveny mezilidské vztahy v Evropě. Osudovým

---

<sup>15</sup>Tamtéž, str. 73

<sup>16</sup> Tamtéž, str. 74

paradoxem, jak si později uvědomí Berd'ajev a další ruští kritičtí marxisté, byla snaha vytvořit obhajobu lidské osobnosti i rozřešit dichotomii jednotlivec-společnost na půdě filosofického materialismu a pozitivismu. Pozdější logicky důslednější a méně emocionálně ladění revolucionáři (dosud můžeme mluvit o socialistech nevědomě idealistických), budou podobně jako Lavrov již zdůrazňovat pro osobnost konstitucionální prvek ve společnosti. To po nejrůznějších krizích posledního stádia ruského socialismu – narodnictví - vytvoří prostor nové epoše marxismu: *„Lavrov byl pro antropologismus ve filosofii a kriticky myslící osobnosti považoval za základní hybatele historického procesu. Hlásá povinnost osobnosti rozvíjet se. Mravní přednosti osobnosti se však podle něj vytvářejí ve skupině a ve straně. Lavrovův personalismus má své hranice. Člověk jako samostatný jedinec pro něj vlastně neexistuje. Vytváří se teprve ve společnosti. U Lavrova jsou už přítomny prvky marxismu.“*<sup>17</sup>

Osudovým paradoxem, jak si později uvědomí Berd'ajev a další ruští kritičtí marxisté, byla snaha vytvořit obhajobu lidské osobnosti i rozřešit dichotomii jednotlivec-společnost na půdě filosofického materialismu a pozitivismu.

## **Berd'ajev kantovským idealistou v marxismu**

### Marxismus jako humanismus:

Ačkoliv Marx ve svých raných dílech mluví o člověku jako osobnosti, díky svému pozdějšímu historickému materialismu vykládajícímu vědomí člověka-osobnosti jako přímého odrazu ze stavu výrobních sil a vztahů (tj. materiální ekonomické základny), je možné jeho redukování osobnosti na obecné zákonitosti socio-ekonomické, vnímání subjektu jako produktu vnějších podmínek a skutečnosti spolu s podřizováním vědomí individuálního subjektu vědomí kolektivnímu číst přímo jako deterministické, alespoň doslovně chápané Marxovy teze k této interpretaci vedou: *„Souhrn výrobní sil, kapitálů a forem sociálních styků, které přejímá každé individuum a každá generace jako něco daného, je reálný základ toho, co si filosofové představovali jako ‚substanci‘ a ‚podstatu člověka‘, co oslavovali i*

---

<sup>17</sup> Tamtéž, str. 109

potírali...“<sup>18</sup> „Avšak lidská podstata není žádné abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských poměrů.“<sup>19</sup>

Tato redukce je příznakem „absolutního objektivismu“, jak k Berd'ajevovi dobově Marxovy texty interpretuje Masaryk (pozn. rané Marxovy texty, které ještě nemají povahu čistého objektivismu, byly publikovány až v pozdních 20. letech 20. století) : „*Absolutní objektivismus je, pokud jde o člověka, humanismem, ale humanismem čistě objektivistickým (,reálním‘): společnost a historie je prius, nikoliv individuum; proto se jeví absolutní objektivismus sociálně jako extrémní absolutní socialismus-komunismus a absolutní historismus. Marxismus je principiální negace individualismu.*“<sup>20</sup> Radikální objektivismus ve skutečnosti prostor pro subjektivní - „psychické“ vylučuje. Jako podobně problematické z hlediska autonomnosti subjektu můžeme vnímat Marxovo pojetí „*rodové podstaty člověka*“. V takovém pojetí člověk snadno přestává být sám autonomním subjektem, nýbrž pouze objektem uvnitř kolektivu třídy nebo celku společnosti, která má nad ním primát. Obecné a kolektivní se zde stává reálnější, než jednotlivce. „*Vlastní podstata člověka projevuje se (v marxismu) v historii. Člověk neznamena individuum, nýbrž druh, lidstvo, masa.*“<sup>21</sup> V očích Berd'ajeva je tím fatálně ohrožena důstojnost člověka, která pro něj tkví vždy právě v jeho bytí svobodnou osobností. Důsledky tohoto deterministického objektivismu i možnosti modifikace marxismu směrem ke kritické filosofii Kantově, která by uvnitř marxistického monizmu uchránila prostor pro subjekt a jeho subjektivní (nyní „psychickou“) sféru, jsou ústředním zájmem prvních Berd'ajevových textů, nyní zejména jeho první knihy *Subjektivismus a objektivismus ve společenské filosofii*.

Marxistický psychologický objektivismus s koncepcí obecné třídní psychologie podle Berd'ajeva zachází s konkrétním člověkem jako abstraktním a neživým, když jeho subjektivní vztahování se ke společenským jevům vykládá jako určené třídním vědomím. Během polemiky s ruským sociologem Michajlovským (celá kniha je koncipována explicitně jako polemika s jeho údajně naivním pokusem o řešení vztahu objektivismus-subjektivismus) Berd'ajev za pomoci Kantovy gnozeologie dokazuje, že čistý objektivismus vždy musí předpokládat poznávajícího člověka v jeho obecnosti (tj. objekt) s pevně danou přirozeností (v

<sup>18</sup> K. Marx: *Německá ideologie*, Nakladatelství Svoboda, Praha, str. 47

<sup>19</sup> K. Marx: *Marx o Feuerbachovi* (6. teze) in *Německá ideologie*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1952, str. 90

<sup>20</sup> T. G. Masaryk: *Otázka sociální II.*, Masarykův ústav AV ČR, Praha 2000, str. 163

<sup>21</sup> T. G. Masaryk: *Otázka sociální II.*, Masarykův ústav AV ČR, Praha 2000, str. 165

pozitivismu biologickou), na místo psychologického subjektu, který je podmínkou a předpokladem poznání, a který se do poznání přímo otiskuje („*proces poznání probíhá v životě a ne v prostoru bez vzduchu*“<sup>22</sup>) Skutečný, živý člověk existuje vždy pouze jako jednotlivý, individuální, konkrétní a historický – tj. osobnost. Pro Berďajeva je každé jiné chápání člověka nejen neskutečné, ale také eticky nepřijatelné.

Kritická filosofie Kantova nutně předpokládá existenci subjektu, pro kterého je zde vždy pravda, mimo subjekt je její vědomí pouhou iluzí. Objekt je ustavován ve vědomí subjektu skrze jeho apriorní podmínky, neexistuje sám o sobě ani bezprostředně uvnitř člověka, vždy se subjektu jeví, a to jako fenomén. Subjekt (transcendentální „já“) je sám nicméně objektivně nepoznatelný, během aktu poznávání je vždy předpokladem, který nemůže být objektivován. Každá objektivace uvnitř objektivismu by znamenala redukci člověka-osobnosti na předmět, na nutné, zákonité, kolektivní a v širších ontologických koncepcích bytí (materiálního, ale také ideového) by vedla také k podřízení, případně až determinování obecným (podstatou, základním principem, dialektikou, třídou atd.).

Vedle apriorních logických podmínek (formy a kategorie), které do poznání vkládá „transcendentální logické vědomí“, mluví ale Berďajev proti Kantovi již nyní také o „apriorních podmínkách psychologických“ ve smyslu čistě subjektivních přání, postojů, životních zkušeností osobnosti aj.: „*Termín ‚a priori‘ nepoužíváme pouze v přísném gnozeologickém smyslu. Psychologické a priori v našem smyslu slova je vždy produktem zkušenosti, vytváří se životem, ale můžeme ho chápat jako předpoklad (samozřejmě ne logický) sociální vědy) – jde o relativní a priori.*“<sup>23</sup>).

Pro ochranu nedotknutelné psychické sféry osobnosti Berďajev rozlišuje nejen dvojí pojetí Pravdy (tzv. Pravdy – *istiny* s Pravdou, jakožto *spravedlností*<sup>24</sup>), ale také dvojí vědomí v člověku: „*Zdrojem objektivismu v poznání je transcendentální logické vědomí, individuální psychologické zase zdrojem subjektivismu.*“<sup>25</sup> Pravda-istina jakožto logická je objektivně

<sup>22</sup> N. Berďajev: *Subjektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii: Kritičeskij etjud o N. K. Michajlovskom*. Sankt Peterburg: O. N. Popova, 1901, str. 36

<sup>23</sup> Tamtéž, str. 37

<sup>24</sup> Ruský jazyk rozlišuje sám toto dvojí pojetí pravdy. Pravda-истина označuje pravdu samu o sobě, která je základem veškeré skutečnosti, je univerzální - Logos. Правда-spravedlnost je pravdou, která má zavládnout ve světě, které se má dosahovat apod.

<sup>25</sup> N. Berďajev: *Subjektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii: Kritičeskij etjud o N. K. Michajlovskom*. Sankt Peterburg: O. N. Popova, 1901, str. 24

všeobecně platná a závazná, protože u každého individua jsou nejvyšší kategorií tytéž „transcendentální elementy vědomí“. Objektivně jsou tak určeny hodnoty etických a logických norem. Pravda-spravedlnost však zůstává subjektivní, poznatelná pouze na rovině vědomí psychologického. Pojetí a výklad jednotlivých druhů vědomí později Berd'ajev upravuje, rozlišení na objektivní a subjektivní však zůstává jako ustavující a podstatný základ. Nerozlišující smíchávání kategorií subjektivního a objektivního vede ke zpředmětnění či k vytváření abstraktního pojmu člověka, jak jsme viděli výše. U mladého Berd'ajeva však zároveň kategorie nestojí v neslučitelné opozici. K poznání objektivní pravdy-spravedlnosti je třeba vzájemné harmonické shody obou vědomí, jelikož vědomí psychologické („vědomí volní“) podmiňuje transcendentální („vědomí nutnosti“) - protiklad logiky k psychice by podle Berd'ajeva nyní vedl k pouze k falešnému poznání. Nástrojem k dosažení tohoto souladu má být právě marxismus, který podle něj umožňuje spojení teorie poznání se sociologií.

Berd'ajev nepřipouští možnost „třídní pravdy“ jakožto objektivní, jak ji předpokládá historický materialismus. Pravda kolektivní neexistuje stejně tak, jako neexistuje kolektivní vědomí (odmítá kolektivní psychologii, která by měla být pouze souhrnem psychologií individuálních) – v obou případech by šlo o stále tentýž abstraktní objektivismus, který Berd'ajev musí odmítnout. Pravda-objektivní ze své podstaty musí zůstat univerzální a obecně poznatelná díky transcendentálnímu logickému vědomí uvnitř každého z nás, i proto bude později Berd'ajev vyčítat marxismu obecný relativismus, když přisuzuje pravdu pouze některým - zejména ve věci morálky. Oproti nesmyslné „třídní pravdě“ však zdůrazňuje existenci „třídní lži“, jelikož psychologické vědomí jednotlivce je podmíněno (ne determinováno) sociálním prostředím a sociální skupinou, která situuje psychologické vědomí do různých vztahů k transcendentálnímu logickému vědomí. Vědomí tak může být zaslepeno před objektivní pravdou – spravedlností. Právě „historická pokroková třída“ (myšleno soudobý proletariát) v sobě aktuálně nese základ budoucí jednoty subjektivismu s objektivismem jakožto souladu „*subjektivních přání s objektivní nutností*“, jelikož vědomí těchto osobností není zatíženo „třídní lží“.

Pokrok Berd'ajev vnímá jako cestu k objektivně poznatelné a všeobecně závazné spravedlnosti, sama cesta zde ale není objektivně-zákonitou silou dějin jako je tomu o Marxe, předpokládá prostor subjektivní-volní. Idea obecné spravedlnosti se tak pro Berd'ajeva stává teleologickým principem, spíše než kategorií nutnosti. Opak by namísto dosažení spravedlnosti mohl vést k posvěcení násilné nespravedlnosti, čímž Berd'ajev poprvé předjímá



antinomičnost revolucí. Objektivní historický proces historického materialismu má být doplněn „všesvětovým vývojem“, tj. etickým zlepšením: „*Rozdíl mezi horším a lepším, mezi dobrem a zlem je dán a priori našemu transcendentálnímu vědomí; my sami vnášíme do historického procesu regulativní ideu všeobecně-závazného cíle.*“<sup>26</sup> . Odstraněním špatného subjektivismu bude otevřena cesta dosažení objektivní mravnosti. „Postulát mravního řádu světa“ je ideálním cílem, uskutečňuje se však v „jedinečném reálném světě jevů“, prostředky jsou tedy materiální – sociální. Činitelem dějin zde ale zůstává sám člověk, nikoliv abstraktní dialektické zákony. I proto Berd'ajev mluví o pokroku jako „sociálním rozvoji“, kterým jeho marxismus osvobozuje lidské vědomí k poznání své mravní podstaty.

Mravní zákon je uvnitř nás díky našemu transcendentálnímu logickému, tedy také mravnímu vědomí (morálka je objektivně poznatelná), přijímáme jej však svobodně: „*Člověk svobodně přijímá mravní zákon jako ten, který si přeje, a který pramení z úkrytu jeho vlastní bytosti; v tom je založena mravní autonomnost osobnosti a svatost lidské důstojnosti; svobodná vůle je vůle mravní.*“<sup>27</sup> Kantovo esencialistické chápání člověka jako mravní a rozumové bytosti je u Berd'ajeva již nyní jasně narušeno zdůrazněním role psychologického vědomí, kterému mravnost vrozená není. Později bude právě tento moment subjektivní uvnitř lidské osobnosti dále rozvíjet směrem k filosofii existence.

Berd'ajevovo základní východisko člověka jako svobodné osobnosti nalezne vyjádření také v Kantově primární hodnotě člověka - autonomní osobnosti, která je cílem sama v sobě, nesmí se stát nástrojem. Každá redukce na nutné, obecné i kolektivní by byla útokem na jeho důstojnost, což zaznívá ve všech Berd'ajevových úpravách marxismu. Proto také odmítá vnímání společnosti jako organismu, ve kterém je jednotlivá osobnost dílčím „orgánem“: „*Za každou společenskou silou se skrývají živí lidé. (...) Společnost nemá samostatné zájmy, které by stály proti zájmům osobnosti.*“<sup>28</sup> Každé obětování jedné nevinné osobnosti v zájmu společnosti by bylo nespravedlností a lží na člověku. (Srovnej MARX, 1953<sup>29</sup>) Má-li být osobnost cílem sama v sobě, stává se logicky také cílem celých dějin. Celý „historický proces“, respektive všesvětový vývoj proto probíhá na cestě osvobození lidstva. Tato perspektiva vyvrcholí dokonce v Berd'ajevově, vůči marxismu paradoxním, přijímání sociální

<sup>26</sup> N. Berd'ajev: *Subjektivizmus i individualizmus v občestvennoj filosofii: Kritičeskij etjud o N. K. Michajlovskom*. Sankt Peterburg: O. N. Popova, 1901, str. 81

<sup>27</sup> Tamtéž, str. 110

<sup>28</sup> Tamtéž, str. 165

<sup>29</sup> V úvodu ke Kapitálu I. mluví Marx o společnosti jako organismu.

diferenciace, která umožňuje individualizaci: „*Jenom složité sociální prostředí může vytvořit bohatou osobnost.*“<sup>30</sup>

### Marxismus jako cesta osvobození osobnosti:

Jak jsem uvedl v první kapitole, Berd'ajev vnímá svět jako radikálně upadlý, ve stavu nutnosti (pozdějším termínem ve stavu tzv. objektivace), odkud musí být vysvobozen. Nutnost zde upírá svobodu osobnosti a její vůli, ničí její důstojnost, proto vývoj musí být postupnou proměnou světa. Základním prvkem nesvobody je sama příroda se svou neúprosností přírodních zákonů. Právě marxismus je pro Berd'ajeva nástrojem postupného překonávání přírody, když skrze rozvoj výrobních sil umožňuje člověku jeho nadvládu porážet a osvobozovat se. Zde také sám nejvíce souzní s Marxovým návrhem emancipace člověka ze světa zpředmětnění. Spolu s rozvojem výrobních sil je podle Berd'ajeva pro překonání, naší svobodné lidské vůli nepřátelské skutečnosti, opět důležitá také role vědomí. „*Měřítkem vývoje je stupeň vítězství člověka nad přírodou, síla i moc člověka. Vyšší formy lidství mohou vyrůst pouze na této bázi.*“<sup>31</sup> Důraz na proměněné vědomí člověka-tvůrce bude u Berd'ajeva postupně zesilovat, čímž dojde později až k otevření sféry „ducha“: „*Antagonismus se umenšuje se zesílením vlády člověka nad přírodou, s růstem vědomí, a proto historický proces je vítězným průvodem lidské svobody.*“<sup>32</sup>

Berd'ajev v dějinách přisuzuje člověku – osobnosti klíčovou roli tvůrce, není tedy pouze funkcí či nástrojem světových sil, není dokonce ani jejich produktem. Důraz na naši tvořivost jej vede k odmítnutí determinismu jakékoliv povahy, proto i historický materialismus, ke kterému se explicitně stále hlásí, má být očištěn od této degradace. Rozvoj výrobních sil sám vyžaduje aktivitu, předpokládá vůli, je otevřenou možností, ne neúprosným „fatem“ abstraktních sil socio-ekonomických, který by opět nahlížel na člověka jako neživého, jako abstraktní stín - objekt. „*Ekonomický proces výroby není procesem mechanickým, probíhá skrze ruce člověka a skrývá se za ním opět vůle.(...) Není možné*

---

<sup>30</sup> N. Berd'ajev: *Subjektivizmus i individualizmus v obščestvennoj filosofii: Kritičeskij etjud o N. K. Michajlovskom*. Sankt Peterburg: O. N. Popova, 1901, str. 147

<sup>31</sup> Tamtéž, str. 128

<sup>32</sup> Tamtéž, str. 111

*substancializovat ekonomiku.*<sup>33</sup> Berd'ajev zde také poprvé nabízí svou definici svobody a povahu vztahu svoboda – nutnost, která je u Kanta chápána jako nespojitelná antinomie. Berd'ajevův koncept odpovídá jeho aktuálnímu pojetí vztahu objektivismus – subjektivismus: „*Svoboda a nutnost nepředstavují vůči sobě navzájem žádný principiální rozpor a být stavěny proti sobě, jelikož jde o docela odlišné kategorie. Nutnost je kategorie gnozeologická. (...) Svoboda kategorie psychologická.*“<sup>34</sup> Poznání je vázáno na zákony transcendentálního vědomí (zejména příčinnost), které vkládáme v poznávacím aktu do objektů, proto neexistuje svobody v poznávacím procesu. „*Poznávací subjekt nezná svobodu.*“<sup>35</sup> Svoboda jakožto kategorie psychologická je naopak vázána na vědomí psychologické (jinak „subjekt konající“), jde o naši životní činnost, která se v praktickém životě nerovná vědeckému poznání: „*Účelnost a ne příčinnost je základním principem našeho života, naší činnosti.*“<sup>36</sup> Důraz na rozdílná vědomí chrání Berd'ajevovo pojetí člověka jakožto sebe sama určujícího, který má příčinu v sobě samém. Zde se ale již opět naznačuje také autorův brzký posun od Kantova pojetí člověka dál směrem k člověku jako existenci, jako otevřené možnosti.

Přesto můžeme v kontextu aktuálního Berd'ajevova myšlení cítit jisté rozpory, případně alespoň zranitelná a pevně nevyjasněná místa (i proto bude brzy některé své motivy dále rozvíjet a upravovat). Důraz na svobodnou tvořivost člověka vedle s objektivní morální nutností cíle, kterou uznává naše logické transcendentální vědomí a kam musí směřovat na cestě k osvobození, spolu s nepřímým uznáním Kantovského vnímání člověka jako mravní a rozumové bytosti ze své podstaty - je velmi obtížně spojitelný, respektive snadno zde dochází k umenšení prvního momentu pod druhým, což může vést k posvěcení „dobrého přinucení“. Sám Berd'ajev často osciluje mezi zdůrazněním nutnosti a respektováním svobody: „*Přizpůsobení se lidské psychiky, lidské vůle k požadavkům sociálně-historického procesu není násilím nad lidskou osobností, protože lidská osobnost jenom v přizpůsobení se k sociálnímu vývoji uskutečňuje svoji pravdivě lidskou podstatu.*“<sup>37</sup> V těchto momentech se skrývá potenciálně velké nebezpečí pro ospravedlnění revolučního násilí spojeného s nutností třídního boje vedené jednou „pokrokovou třídou“, s čímž Berd'ajev-marxista nyní souhlasí.

---

<sup>33</sup> Tamtéž, str. 114

<sup>34</sup> Tamtéž, str. 106

<sup>35</sup> Tamtéž, str. 107

<sup>36</sup> Tamtéž.

<sup>37</sup> Tamtéž, str. 108

Zde se ukazují stále jisté limity v Berd'ajevově dosavadním řešení problému svobody a nutnosti, dané snad jeho snahou zůstat nadále plně uvnitř marxismu, který sám je objektivismem.

Berd'ajev sám brzy uzná, že každá racionalizace svobody spolu se stavěním podstaty člověka je upřednostněním nutnosti a může vést k zavádění Engelsovské „poznání nutnosti“, jakožto radostného osvobozujícího poznání člověka. Svoboda v sobě z povahy věci musí obsahovat prvek iracionality, alespoň "na počátku", tj. při volbě našeho jednání. Překonání nynějšího rozporu jej povede jak přes odmítnutí tradičního esencialismu, tak obecně cestou od monismu k přiznání nutnosti dualismu, a to dokonce ontologického v kantovském smyslu „dvou stavů světa“ – světa svobody a světa nutnosti.

Nicméně trvale nosným motivem ve věci výkladu svobody, který si Berd'ajev odnáší z marxismu, zůstává důraz na nemožnost plného odtržení svobody našeho psychologického vědomí od světa jinak determinovaného, ve kterém žijeme, a do kterého vždy vstupuje naše jednání: *„Z lidské duše není možné odstranit vědomí rozdílu mezi činy, které jsou vyvolány vnitřními psychickými příčinami a vyrůstají tak z naší svobodné vůle a činy vnucenými nám z vně, mechanickými příčinami, které jsme donuceni uskutečňovat bez ohledu na naši vůli.“*<sup>38</sup> Opak by byl naivní idealistickou abstrakcí, která by opět vytrhování konkrétního člověka z jeho života (tedy také ze života společenského, politického a ekonomického) člověka objektivovala v pojem svého spekulativního myšlení, i proto bude Berd'ajev celý život vděčný Marxovi, za jeho odkrytí reálného zpředmětnění člověka v kapitalismu 19. století. *„Svoboda je náš cíl a ne příčina ve smyslu možnosti zahájit řadu jevů bez předchozích příčin. Dějiny musí vytvořit svobodnou osobnost.“*<sup>39</sup>

### Marxismus jako proměna lidského vědomí:

Předpokladem pro osvobození osobnosti a jejího psychologického vědomí, jak jsme již řekli, je nejen rozvoj výrobních sil, který umožňuje ovládnutí zotročující přírody, ale také proměna sociálního prostředí a sociální skupiny, která může psychologické mravní vědomí osobnosti zaslepovat „třídní lží“, a tím jej odvádět od „správné subjektivnosti“, respektive od

---

<sup>38</sup> Tamtéž, str. 109

<sup>39</sup> Tamtéž, str. 110

mravního základu naší bytosti (vše vytváří na začátku kapitoly zmíněný nesoulad objektivního se subjektivním). Sám antagonismus společnosti a osobnosti, který je důsledkem upadlého stavu „*skrývá skutečný antagonismus společenských skupin, třídní boj, a tento antagonismus naplňuje sám sebou historický proces.*“<sup>40</sup> Až ukončení třídního boje a vytvoření beztřídní společnosti bude vytvářet prostor pro svobodnou osobnost.

Oproti Marxovi však Berd'ajev zdůrazňuje nesamozřejmost překonání antagonismu společnost – osobnost v budoucí beztřídní společnosti a vytvoření harmonické budoucí mezilidské jednoty, když oproti Marxovi tematizuje roli individuální osobnosti, která sama mezilidské vztahy vytváří, a která musí také utvářet sebe sama. Beztřídní společnost má být pouze předpokladem (jde o nástroj, ne cíl!) vystoupení osobnosti do její nové kvality skrze mezilidské vztahy, čímž již Berd'ajev předjímá své personalistické ustavení osobnosti v sobě samé skrze nový obsah k vlastnímu cílenému naplnění a aktualizaci. Tento moment bude postupně Berd'ajev neustále rozvíjet a s jeho proměnou také měnit celé své filosofie. Nejen kolektivismus, ale také čistý individualismus ponizuje osobnost člověka na úroveň primitivního nelidského zvířete: „*Společnost nejen že není nepřítelem osobnosti, ale je dokonce vším pro ni; vším tím, co povyšuje osobnost nad zvířecí stav a zlidšťuje ji, je osobnost zavázána společnosti, sociálnímu rozvoji; vně společnosti není pro osobnost dokonce ani žádných logických a etických norem, zůstává zde pouze biologický zbytek, fyziologické podněty.*“<sup>41</sup> Filosofický individualismus opět podle Berd'ajeva objektivuje individuum v abstraktní ideu, když neuvažuje o potřebě reálného naplnění individua universálním obsahem, myšleno zatím neurčitě interpersonálních vztahů a morálky. Berd'ajev zde mluví poprvé, byť zatím neurčitě, o „vyšším bytím nad námi“: „*takovým bytím je zejména společnost ve smyslu psychické vzájemnosti lidí.*“<sup>42</sup> Jen toto naplnění osobnosti novým obsahem ji přivádí k „vyššímu vědomí“.

Berd'ajevův předpoklad - můžeme říci duchovního - vytváření společnosti na základně mezilidských vztahů čteme za jeho osobitou kritikou darwinismu (Berd'ajev zde má na mysli přímo darwinistický „evolucionismus“ ve smyslu materialistického výkladu dějin, ne čistě Darwinův přírodovědecký popis). Dějiny, které by byly pouze biologickým procesem, říká Berd'ajev, by nikdy samy nevytvořily sociální prostředí, které vzniká uměle v lidském boji o

---

<sup>40</sup> Tamtéž, str. 167

<sup>41</sup> Tamtéž, str. 169

<sup>42</sup> Tamtéž, str. 173

život proti přírodě, tj. v historickém procesu, který má příčiny v lidské psychice, nikoliv v přírodě: „*V historickém procesu nevládnou biologické faktory, jak to předpokládají darwinisti, ale faktory čistě sociální, které vyvolávají zvláštní, biologickému procesu cizí, efekty.*“<sup>43</sup>. Sociální prostředí je mu vyšší sférou života, stává se fakticky „kulturou“, jelikož „*sociální proces je zejména psychická vzájemnost lidí, rozvíjející se na půdě společného boje za život. (...) Vláda člověka nad přírodou i spojení člověka s člověkem – to je podstata sociálního života. Rozvoj člověka je cílem a výsledkem sociálního života.*“<sup>44</sup> Uvážíme-li i z kontextu Berd'ajeva aktuální myšlení, že interpersonální vzájemnost je možná pouze na rovině svobody a lásky, můžeme mluvit o duchovní povaze této mezilidské vyšší sféry, kterou zde již implicitně Berd'ajev rýsuje. Každé jiné utváření by bylo pouze násilnou kolektivitou. O to paradoxněji nyní zaznívá jeho opětovný nečekaný příklon k objektivistické nutnosti ve věci třídního boje soudobé „pokrokové třídy“, která plně sama vytvoří novou harmonickou společnost: „*Je potřeba říci, k jakým silám dané společnosti se osobnost přizpůsobuje, na čí stranu se staví ve společenském boji. Z veškerého našeho výkladu je dostatečně jasné, že považujeme pokrokovým pouze přizpůsobení k těm společenským silám, které nesou za sebou formy budoucího, to znamená přizpůsobení se k požadavkům vývoje - zlepšení.*“<sup>45</sup> Na těchto místech Berd'ajev opět počáteční antagonismus osobnost – společnost přehlídí, celé vytváření vyšší sféry bytí mezilidských vztahů je opět redukováno na vytvoření nové společnosti čistě vnějšími podmínkami třídního boje, tj. revoluce.: „*Osobní a společenský počátek nemohou být v principu protikladné, takové a priori postavení otázky je nemyslitelné; vítězství společnosti, vítězství obecně-lidského vědomí je spolu s tím vítězstvím lidské osobnosti, její humanizace a individualizace; historie pracuje nad vytvořením lidské osobnosti obtížnou, ale jedinou možnou cestou zápasu společenských skupin, a nejasné odražení tohoto zápasu nám představuje antagonismus osobnosti a společnosti.*“<sup>46</sup> K poslední až bolševické tezi více komentáře netřeba: „*Reakční síly, jakýmkoliv orgánem by holdovaly, musí umřít, jako nepřizpůsobivé, odporující tendencím sociálního rozvoje. (...) Věříme v existenci jediného*

---

<sup>43</sup> Tamtéž, str. 197

<sup>44</sup> Tamtéž, str. 195

<sup>45</sup> Tamtéž, str. 203

<sup>46</sup> Tamtéž, str. 215

*„systému pravdy‘, jeho zbraní je přizpůsobení se (ne hanebné, ale ušlechtilé): pouze touto zbraní ona (pravda) ničí zlo a zjednává dobro.“<sup>47</sup>*

Tyto momenty jako by usvědčovaly již nynější rozpornost, a tedy neudržitelnost Berd'ajevových pozicí vůči marxismu, ve kterém se sám tolik vehementně snaží zůstat. Právě marxistický systém jej se svým monismem a odosobňujícím objektivismem podle mého názoru neustále svádí k pokušení kolektivismu redukujícího lidskou osobnost pouze na nástroj společenských sil, vytváření budoucí společnosti, v jejímž jménu je možné přinášet oběti či obecně vnějších podmínek, které mají produkovat osobnost v celé její šíři, tj. včetně morálky (nyní např. třídní boj). I proto musí Berd'ajev na své cestě hledání filosofie svobody a osobnosti pokračovat.

### Amoralismus marxismu:

Ve svých dalších stále explicitně „marxistických“ člancích z roku 1901 a 1902 Berd'ajev na předchozí motivy navazuje a snaží se rozřešit vnitřní rozpory svého myšlení zdůrazněním autonomní hodnoty morálky i obecně oprošťováním „ortodoxního marxismu“ od veškerého materialismu, pozitivismu a determinismu, které „*duchovně ponižují člověka*“<sup>48</sup>.

Ačkoliv Marx ve svém historizujícím myšlení roli morálky marginalizuje (stává se pouze obrazem materiálním základny, pouze výjimečně ovlivňující také zpětně výrobní vztahy), podobně jako většina jiných filosofí je i jeho materialistické pojetí vývoje nepřiznaně motivováno eticky jako utilitaristické dosahování štěstí co největšího počtu lidí v budoucí společnosti. Při hedonistické perspektivě cíle ve štěstí (nerozlišuje se jeho povaha) se však člověk sám snadno může stát nástrojem pro budování společnosti produkující spokojenost, nemluvě o podřízení štěstí osobního štěstí kolektivu (jinak fiktivnímu, jelikož kolektiv je vždy pouze souborem samostatných individuí, nemá tedy vlastní existenci). Touha po štěstí se snadno stává skrytou tyraníí „*altruistického hedonismu*“<sup>49</sup>, který svůj altruismus přikazuje. Aby Berd'ajev uchránil absolutní hodnotu člověka jako cíle sama v sobě,

---

<sup>47</sup> Tamtéž, str. 205

<sup>48</sup> N. Berd'ajev: *Borba za idealizm in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 15

<sup>49</sup> N. Berd'ajev: *Etičeskaja problema v svete filosofskovo idealizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 81

zdůrazňuje pojetí morálky, která je nejen samostatnou hodnotou, ale dále také kvalitou uvnitř vědomí osobnosti. Ustavení osobnosti před jejím odosobňujícím se rozpuštěním v kolektivu bude u Berďajeva vyžadovat její rozvinutí na rovině vědomí.

Sama touha po štěstí nemá být dále neurčitou a bezobsažnou, nýbrž eticky nutnou tendencí k často bolestivému dosahování štěstí „*harmonicky rozvinuté osobnosti*“<sup>50</sup>, štěstí, které je „*důsledkem mravního života člověka*“<sup>51</sup>, tedy jeho osobnostního rozvoje-naplnění jako bytosti mravně-rozumové: „*Rozumové rozvinutí je přiblížení se k pravdě, mravní k dobru a estetické ke kráse. Naplněním života lidské osobnosti vyšším obsahem se nevyhnutelně opíráme o ideje pravdy, dobra a krásy, které se stávají vyššími nad každým štěstím a spokojeností, jelikož pouze ony dělají štěstí vyšším, důstojným člověka a ne vepře.*“<sup>52</sup> – zdůrazňuje Berďajev oproti pohodlnému rozpuštění se osobnosti v kolektivu a společnosti.

Oproti deklarované empirické „*etice*“ Marxově, samostatně neexistující, vždy kopírující a vycházející z již stávajícího jsoucího, Berďajev spolu s Kantem zdůrazňuje etiku jako realizaci náležitého (ideových hodnot mimo čas a prostor) ve jsoucím – jedinou skutečně revoluční etiku. Etika je nezávislá a nepoznatelná vědeckým poznáním svou apriorní povahou vycházející z vědomí subjektu: „*Zejména stavíme absolutní mravní zákon jako nutné, proti všemu empirickému světu jako jsoucímu, proto je velmi snadné dokázat, že ve jsoucím, které je pro nás objektem zkušenostního poznání, není žádné absolutní nutnosti k uskutečnění.*“<sup>53</sup> Opomínání dvojného vědomí (teoreticko-poznávajícího a mravně-praktického) empirismu nemůže pochopit dualismus kategorií nutného a jsoucího. Tímto způsobem podle Berďajeva pouze gnozeologie kritického idealismu „*široce odkrývá dveře svobodné mravní tvorbě lidského ducha.*“<sup>54</sup> Čistý evolucionismus ve své determinované zákonitosti by byl naivní abstrakcí přehlížející roli člověka v dějinách (viz. výše v kapitole „Marxismus jako humanismus“). Právě Kantova etika má ochránit marxismus před krajním a nebezpečným

---

<sup>50</sup> N. Berďajev: *Borba za idealizm in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 21

<sup>51</sup> Tamtéž, str. 22

<sup>52</sup> Tamtéž.

<sup>53</sup> N. Berďajev: *Etičeskaja problema v svete filosofskovo idealizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 75

<sup>54</sup> N. Berďajev: *Etičeskaja problema v svete filosofskovo idealizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 76



mravním relativismem: „*Absolutnost a věčnost mravního zákona nevidíme v tom, že by byl vždy a všude součástí empiricky jsoucího – to znamená v neměnnosti stávající morálky, ale v jeho neměnné hodnotě jako nutného, v tom, že tato hodnota nezávisí na empirické skutečnosti, že mravní zákon je autonomním zákonodárcem našeho vědomí a že nutná zkušenost nemá síly nad samostatnou hodnotou mravního blaha.*“<sup>55</sup>

Berďajevova etika se stává individualistickou ve smyslu morálky uskutečňující se na rovině individua oproti všem pojetím kolektivním, která jsou vždy skrytým násilím vůči jednotlivci. Proto i sama schopnost intersubjektivit již předpokládá mravní rozvoj mé osobnosti k jejímu naplnění, kde se otevírá schopnost vztahu: „*Mravnost je především niterným vztahem člověka k sobě samému, hledáním a uskutečněním svého duchovního ‚já‘, vítězství ‚normativního‘ vědomí ve vědomí ‚empirickém‘.*“<sup>56</sup> Právě toto „duchovní já“ je novou kvalitou v osobnosti, je jejím naplněním k lidskosti v opozici vůči egoismu, který je zotročením naší osobnosti i „altruismu“ (ve smyslu upřednostnění „ty“ nad „já“), který může dospět až k definitivnímu popření osobnosti, když nutí osobnost k přinášení oběti společnosti nebo historickému přizpůsobení.

Sám člověk v sociálním vývoji má překonat nejen třídní ohraničenost vědomí (viz v kapitole o „třídní lži“), ale překonat třídní antagonismus ve svém vědomí vůbec na cestě k utváření člověka všelidského: „*Každý krok v ideovém rozvinutí člověka je vítězstvím všelidského člověka nad třídním.*“<sup>57</sup> Utváření nových vládnoucích tříd by znamenalo stále upadající a nerozvinuté vědomí osobnosti, uzavřené (můžeme snad říct i „povýšené“) ve svém třídním vědomí, tj. neschopné vztahu a mravního rozvoje. Ideje tak nemohou mít zdroj v sociální materii s jejím vyjádřením v uzavřených sociálních skupinách (Berďajev nahrazuje pojem sociální skupiny třídě), ale pouze v univerzální „*ideové přirozenosti lidského ducha*“<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> N. Berďajev: *Etičeskaja problema v svete filozofskovo idealizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filozofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 83

<sup>56</sup> N. Berďajev: *Etičeskaja problema v svete filozofskovo idealizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filozofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 85

<sup>57</sup> N. Berďajev: *Kritika istoričeskovo materializma in Sub specie aeternitatis. Opyty filozofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 142

<sup>58</sup> Tamtéž.

## Marxismus metafyzický:

Kritika Marxovy „etiky“ (ve svém hédonismu a utilitarismu redukcující osobnost na nástroj, spolu se zpochybněním reálné hodnoty morálky, která již není pouze obrazem ekonomické základny) nutí Berďajeva opětovně také k další úpravě marxistického pojetí pokroku a teorie historického vývoje vůbec, jelikož nevytváří v upadlých a nesvobodných dějinách skutečný prostor pro osvobození osobnosti vyžadující dále své „harmonické rozvinutí“, když neumožňuje pro Berďajeva tolik potřebný pokrok jako rozvoj k „vyšším formám života“<sup>59</sup>, uskutečňujícím se pouze v rovině morální.

Cíl vývoje u Berďajeva zůstává stále stejný (ostatně po celý tvůrčí život se tento motiv u autora nemění) – osvobození člověka jako lidské osobnosti, nyní však v důsledku nově pojaté etiky připouští, že člověk sám je „*duchovní bytostí*“<sup>60</sup> vůbec: „*Člověk – nedotknutelný cíl sám v sobě není tvorem přežvykujícím potravu a získávajícím z toho příjemné uspokojení, ne, je duchovní bytostí, nositelem pravdy (Logos), dobra a krásy, je realizací vyšší pravdy (spravedlnosti).*“ Je-li člověk mravně utvářen uvnitř sebe sama na základě ztotožnění se se svým logickým-mravním (transcendentálním) vědomím a setkáním s neempirickými hodnotami, a ne vnějšími podmínkami (např. kolektivní-stádní morálkou, státem či společenským pokrokem), není tedy ani sám plně produktem pouze vnějšího materiálního světa. Osobnost sama dokazuje existenci vyšších, neempirických hodnot i vyšší, neempirické sféry bytí vůbec.

Má-li být v historickém vývoji osobnost naplněna novým obsahem, tyto ideové hodnoty již musí být reálnými, stojícími mimo čas a prostor uvnitř vývoje, jako jeho vnitřní „materiál“, který má být rozvinut. Vývoj ve smyslu rozvoje z nižšího na vyšší sám nemůže být vývojem „*nihilo ex nihilo*“: „*Život se nemůže rozvíjet z nepřítomnosti života, psychické z nepřítomnosti psychického, mravní z nepřítomnosti mravního, poznání z nepřítomnosti poznání, krásy z nepřítomnosti krásy. Vždy musí být to, co se rozvíjí.*“<sup>61</sup> Již sama potencialita vyjádřená lidskou touhou po těchto hodnotách, značí nutnost hlubší, nemateriální roviny

---

<sup>59</sup> N. Berďajev: *Etičeskaja problema v svete filosofskovo idealizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 81

<sup>60</sup> N. Berďajev: *Borba za idealizm in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 24

<sup>61</sup> Tamtéž, str. 27

světa. Podobně „ideologická nadstavba“ nemůže být vytvářena automaticky z ekonomického rozvoje výrobních sil a vztahů, tedy z ničeho jí sourodého, nemá-li se stát historický materialismus sám spekulativní metafyzikou, která by vystavěla zvláštní vztah mezi principem výrobní síly/vztahu a principem myšlené ideje/hodnoty ve vědomí člověka. (Nyní se Berd'ajev pochopitelně snaží jít hlouběji k návrhu historického materialismu jako filosofie, ne tedy chápání ideologie s veškerým jejím – také mravním – obsahem pouze jako diktovaného myšlení vládnoucí třídy – Marx s Engelsem přeci společně předpokládají také zrod nového vědomí člověka v budoucí beztrždní společnosti) *„Ideologie se neutváří automaticky ekonomickým rozvojem, ale duchovní prací lidí. Ideologický rozvoj je odkrytím duchovních hodnot, které mají věčný, od jakékoliv evoluce nezávislý – obsah.“*<sup>62</sup> *„Společenský vývoj vytváří půdu pro vnější projev vnitřního mravního základu.“*<sup>63</sup>

Na pozadí přicházející moderny v umění (do Ruska na počátku 90. let 19. století spolu s etablováním dekadence a symbolismu) Berd'ajev oceňuje nejen v literatuře novým estetickým postojem prosazovanou hodnotu krásy, která „zlušlečt'uje člověka“, ale zejména skrze odkrytí nových iracionálních hloubek naší osobnosti, které realismus ve svém abstraktním typologizování a vytváření psychických šablon, potvrzuje individualitu lidské duše. Berd'ajevovo hledání nyní povahy a konceptu metafyzického idealismu bude ve znamení hledání systému, který by uhájil absolutní a reálné hodnoty Pravdy, Dobra a Krásy spolu s individuální a tajemnou lidskou osobností.

Objektivismus 19. století (nejen marxistický pozitivismus) ve svém pokrokařském optimismu nahlížel člověka pouze jako vnějšího, jako objektivovaný předmět. Odtud také čerpala svoji sílu marxistická redukce vědomí osobnosti spolu s její morálkou a idejemi na sociologii a ekonomii, až moderní umění s „objevením“ tragismu v životě a vnímání osobnosti (předznamenáno Nietzscheho kultem dionýského principu jako tragické krásy) začalo odkrývat člověka „vnitřního“. Naše setkání s empirickou tragédií smrti, neuskutečnitelné lásky v životě, pouze částečné možnosti našeho poznání (neexistuje absolutní poznání) i neuskutečnitelné svobody se na půdě čistého materialismu stává bezvýhodnou situací zoufalosti. Sama touha po naději a vnitřním smyslu ale nenaznačuje

---

<sup>62</sup> N. Berd'ajev: *Borba za idealizm in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 35

<sup>63</sup> N. Berd'ajev: *Kritika istoričeskovo materializma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 130

pouze potřebu hodnot metafyzických intuitivně nacházených uvnitř naší duše (obraz moderního umělce „cítícího“ vyšší smysl uprostřed ticha a samoty), skrze tragismus vyjevuje také duchovní přirozenost člověka odtrženého od bezprostřední empirické reality, které není prostým odrazem. Obraz osobnosti, která je světlem naděje v temném světě skrze odkrývání nového duchovního obsahu uvnitř sebe sama i skrze tvorbu, překonávající svět směrem k jeho duchovní proměně, bude Berďajev postupně vykreslovat v dalším - již brzy mystickém - postupu svého myšlení.

Sám materialismus marxismu je nakonec nejzávažnější objektivací individuality člověka, když ve svém filosofickém monismu jediného základu vše individuální, jedinečné a mnohotvárné převádí na stejné, do zobecněné jednoty. Dialektický materialismus mluví o vývoji, redukuje však subjekt, který je subjektem tohoto vývoje, tedy jeho podmínkou, na historické síly. Vývojem vyprodukovaný subjekt by byl jen neživou abstrakcí. Sám dialektický-materialismus ale Berďajev shledává abstraktní spekulativní filosofií, když v zájmu vytváření dialektiky racionalizuje materii, čímž ji převádí idealisticky na obraz Logu. „*Ultra-empirická, realistická a materialistická teorie poznání se ukazuje jako ultra-racionalistická, jelikož se zakládá na nepochopitelné víře v rozumnost materiálního světového procesu, víře v logiku hmoty.*“<sup>64</sup> (srovnej MASARYK, 2000<sup>65</sup>) Každá zkušenost je zde a priori racionalizovaná, vše je převáděno na abstraktní zákony. Dialektika je možná pouze na rovině metafyziky, v bytí, které je ideou. Pro své vlastní myšlení otázku metafyziky, která sama je z principu vždy monismem (mluvíme-li o tradiční objektivní idealistické metafyzice), nechává nyní otevřenou. Již na těchto místech však naznačuje, že celý monismus ve filosofii je racionalizací (můžeme připojit – objektivací) bytí.

Ve své hrubě racionalistické definici svobody jako „poznané nutnosti“ Engels sám usvědčuje vlastní pojetí svobody jako pouze iluzorní, když neumožňuje prvek iracionality ve svobodě. Svobodná vůle člověka, která nemá na výběr, která je nucena k danému rozhodnutí, je pouze hrou na svobodu. Nechce-li Engels spolu s Marxem upustit od spíše romantické (svou nepochopitelností a skokem do jiného bytí pojetí až nábožensko-mystického) víry v překročení z Království nutnosti a nesvobody do Království svobody silami nutnosti

---

<sup>64</sup> N. Berďajev: *Katechizis marksizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 267

<sup>65</sup> T. G. MASARYK: *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické*. 6. české vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, 166: „Objektivní dialektiky není, objektivistický historismus Marxův je de facto nekritický subjektivismus.“

dialektického vývoje ekonomické základny, musí uznat, že takové objektivní myšlení na rovině nutnosti v jádru vždy produkuje pouze svobodu jako „poznanou nutnost“, tedy pokračující nutnost a nesvobodu. Ba co více: svoboda nemůže být produktem nutnosti, logicky dokazuje Berďajev: „(Engelsova) svoboda je produktem materiálního sociálního rozvoje a spolu s tím výsledkem vítězství poznání, rozumu. Jak pochopit tajemství přerodu nutnosti ve svobodu, jestliže nebylo alespoň potenciality svobody, jakým zázrakem matérie vytváří ducha?“<sup>66</sup> Svoboda jako možnost tvorby a tvořící síly zde zaznívá jako skutečný prvek „z jiného světa“, mimo naši nutnost, bez ní však k historickému osvobození nemůže dojít. Zde se Berďajev opět potkává s Kantovým pojetím Říše svobody a Říše nutnosti, když jeho svoboda náleží sféře transcendentální. „Svoboda je sebeurčení osobnosti, pečeť svobody leží na všem tom, co souhlasí s ‚já‘, co vytéká z jeho vnitřní bytosti.“<sup>67</sup> Růst lidské osobnosti je „vítězstvím království svobody v království nutnosti“<sup>68</sup>

Berďajev chce ve své ustavující se filosofii stále zůstat na pozici marxismu, snad v zájmu uchránění se před krajní abstrakcí čistého idealismu relativizujícího tělesnou skutečnost světa i nás (v plném souladu s Marxovou kritikou německého klasického idealismu). Materialistický obsah marxismu však vnímá jako jeho úpadek, deformaci, která jej paradoxně staví na roveň reakčním směrům buržoazie, které se obdobně (ve své pragmatické touze po obohacení) brání idealismu a metafyzice, tj. v dějinách jediným skutečně revolučním a obrodným prvkům umožňujícím osvobození světa. Nový reformovaný marxismus má být sám sociálně-ekonomickým osvobozením, tedy osvobozením materiálních podmínek pro následný mravní a duchovní rozvoj osobnosti, má vytvořit prostor pro naplnění společnosti novým idealistickým obsahem. Zde již Berďajev důsledněji rozlišuje dualismus cíle a nástroje: „Marxismus poprvé ustanovil, že pouze materiální společenská organizace může být základnou pro ideové rozvinutí lidského života, že lidské cíle se uskutečňují pouze při materiálních podmínkách ekonomické nadvlády nad přírodou; prakticky pouze on staví

---

<sup>66</sup> N. Berďajev: *Katechizis marksizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 272

<sup>67</sup> N. Berďajev: *Eticeskaja problema v svete filosofskovo idealizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 111

<sup>68</sup> Tamtéž.

„lidské příbytky“.<sup>69</sup> „Vnést v sociální hnutí idealistický duch“<sup>70</sup> zůstává úkolem naší doby, předkládá Berd'ajev.

Politickým vyjádřením s Kantem sdílené idealistické etiky chápající důstojnost člověka v jeho neredukovatelnosti na nástroj je pro Berd'ajeva koncept přirozených lidských práv, které „vycházejí z hlubin lidského ducha a jsou odkrytím věčným morálních hodnot“<sup>71</sup> a jejichž nositelem je člověk rozvinutý, povýšený nad třídní ohraničenost – člověk všelidský. Nový marxismus tak bude marxismem lidsko-právním.

### Mladý Berd'ajev jako „mladý Marx“?

Berd'ajevovo marxistické stádium můžeme hodnotit jako snahu očistit marxismus od všech svých lidskou osobnost determinujících „deviací“, jako osvobození samostatného ortodoxního systému od tendence k objektivismu, který osobnost nutně zpředměťuje, a tedy redukuje na kolektiv, materiální základnu či historické principy. Nyní je však otázkou, co z díla Marxova a Engelsova ještě zůstává po odpreparování – jak obecně soudíme – klíčových prvků historického a dialektického materialismu spolu s jejich pozitivistickou gnozeologií a romanticko-eschatologickým historismem. V Berd'ajevově pojetí nového marxismu totiž musí jít především o osvobození individua, osvobození jeho tělesné existence i vnitřního subjektivního „psychologického“ vědomí, které je zatíženo „třídní lží“. Plné osvobození je podle něj dokonce možné až v ustavení „rozvinuté“ osobnosti v nové kvalitě skrze morální obsah – „být osobností“ znamená „být schopen vztahu“. I přes svůj rodící se filosofický personalismus však sám autor tvrdošíjně uvnitř marxismu zůstat chce, snad zde i nadále kdesi v hloubi cítí možnost osvobození od reálného „odcizení“ a zvěčnění člověka-osobnosti uvnitř dějin.

Právě na tomto místě bych chtěl nabídnout nárys možné vnitřní podobnosti Berd'ajevova aktuálního myšlení s tzv. mladým Marxem, tedy autorem Ekonomicko-

---

<sup>69</sup> N. Berd'ajev: *Borba za idealizm in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 17

<sup>70</sup> N. Berd'ajev: *Borba za idealizm in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 29

<sup>71</sup> N. Berd'ajev: *Kritika istoriceskovo materializma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 148

filosofických rukopisů, a to i přes fakt nemožnosti studia tohoto spisu Berďajevem samotným v době tvorby námi studovaných textů (Ekonomicko-filosofické rukopisy byly zveřejněny až ve 20. letech 20. století). Raný Marx zde ještě bez přílišného zatížení objektivismem (jeho materialismus je nyní ještě stále silně prodchnut duchem romantického, tj. nedeterministického materialismu Feuerbachova) rozvíjí koncept osvobození individua z jeho sobě odcizeného stavu uvnitř kapitalismu (doplňme kriticky kapitalismu 19. století), který můžeme číst také jako osvobození existence ze stavu upadlosti, odosobnění a ztráty individuální svobody. Odcizení individua své rodové podstatě (zde je základ Marxova budoucího kolektivismu) Berďajev sdílet nemůže, přesto tuto tezi můžeme metaforicky číst jako úpadek do egoismu a uzavřenosti, která je pro Marxe ztrátou společenskosti individua ve smyslu lidskosti, etického humanismu, který má být naší životní hodnotovou orientací, naším postojem otevřeným k druhým. Spolu s Berďajevem bychom potom tento motiv mohli číst pouze jinými slovy jako odcizení individua své vlastní osobnosti, tj. morálně naplněné schopnosti intersubjektivní. „*Zrušení soukromého vlastnictví je tedy úplnou emancipací všech lidských smyslů.*“ *V této základní větě je vyjádřena hlavní podmínka možnosti dovršeného humanismu. Lidská emancipace smyslů podmiňuje politicko-ekonomické osvobození od zlořádu soukromého vlastnictví. Osvobozuje od neautentického způsobu existence v chamtivosti a od základního naladění závisti. Uvolňuje člověka dělníka pro autentický, smyslově všestranný pobyt v bohatství jeho fyzické a duchovní životní činnosti. Tato emancipace od panství chamtivosti obnoví opět svobodný vztah člověka k přírodě a technice, k umění a řeči, k lásce a přátelství, především ale k práci lidí s lidmi. Jen ona umožní dobré fungování nových technických a politických sil společnosti.*<sup>72</sup> Emancipace člověka je tak nejen podmínkou k důstojnému životu, ale také k možnosti stát se plně osobností, duchovní proměna zde potřebuje proměnu objektivní (byť nejde o přísnou zákonitost, i člověk trpící může být schopen lásky).

Jak jsem naznačoval již v průběhu této kapitoly, aktuální Berďajevovo myšlení však stále obsahuje četné rozpory, přinejmenším nevyjasněná místa, která mohou umožnit opětovný pád do nutnosti, podřízení osobnosti obecnému a ztráty prostoru pro autonomní a z principu iracionální a tajemnou personalitu člověka. Berďajev sám si již brzy uvědomí, že Kantův logicko-racionalistický idealismus (zejména ve věci etiky) může být podobně jako v případě marxismu neosobním objektivismem, jak to už naznačuje aktuální Berďajevovo pojetí

---

<sup>72</sup> W. Janke: *Filosofie existence*, Mladá fronta, Praha 1994, str. 73

nutného vývoje a pokroku vyjádřeného např. zdůrazněním role tzv. historické pokrokové třídy v revolučním boji. Stejně tak metafyzická ontologie je tímtéž monismem jako materialismus, pouze obráceným. Každý primát nutného-racionálního nad iracionální osobností je však vždy schválením „dobré nutnosti“, tedy také „dobrého podřízení“ a jiného násilí. Výrazem stávající rozpornosti může být, i přes obhajobu lidských práv, fakt, že Berd'ajev dosud netematizuje Marxovy vize a řešení v beztřídní společnosti, politicky jako komunismu, tedy totálně organizovaného společensko-politického systému na vědecké bázi. Pro Berd'ajeva bude aktuální politická koncepce vždy plně projekcí stavu jeho vlastního myšlení filosofického.

I proto musí Berd'ajev na své cestě hledání filosofie plně obhajující primát lidské osobnosti s její svobodou (ne svobodou jako radostné nutnosti – viz „poznaná nutnost“ Engelsova) dále pokračovat.

## **Berd'ajev „transcendentálním individualistou“**

### Člověk iracionální a „podzemní“:

Kantovu kritickou filosofii je možné číst také jako obhajobu autonomnosti člověka – subjektu, naší individuální osobnosti, která jako transcendentální nemůže být objektivizována, která je nedotknutelným a tajemně nepoznatelným východiskem každého našeho poznání (spolu s Kantem rozvažování a následného souzení) a jednání. Je to naše vědomí, které se otiskuje do světa věcí-jevů a ne obráceně. Při značné radikalizaci Kantovy pozice bychom mohli navrhnout, že člověk nejen není produktem vnějšího světa, ale tento svět je dokonce jeho vlastním produktem. Právě touto perspektivou se bude dále ubírat Berd'ajevovo myšlení.

Jak budu postupně v této práci dokazovat, Berd'ajev z hlediska svých hodnot a východisek nemůže přijmout většinu Kantovy značně moralistické a normativní etiky, přesto z ní přebírá moment autonomnosti (viz první kapitola "Marxismus jako humanismus") a zejména jeho rozvinutí v koncepci transcendentální svobody, která bude pro Berd'ajeva náčrtem jeho vlastní „me-ontologie“<sup>73</sup>.

Když Kant mluví o člověku jako „bytosti o sobě“ a o jeho svobodné vůli uvnitř časově-prostorového, předmětného přírodního světa se svou přísnou zákonitostí, mluví o potřebě přiznání svobody, která náleží vlastní „inteligibilní“ kazuistice. Svoboda je zde

---

<sup>73</sup> Termín používá Martin Jabůrek in *Eschatologický existencialismus Nikolaje Berd'ajeva*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013



nadsmyslovou, tedy empiricky nepoznatelnou „věcí o sobě“. Z hlediska obhajoby důstojnosti člověka jako nezávislé a mravně-zodpovědné bytosti je však třeba ji přijmout jako logický postulát. Tím se naše „inteligibilní existence“ stává občanem náležejícím dvěma světům: „říši svobody a říši přírody“, světu inteligibilnímu a světu materiálnímu. Tato slova bude Berd'ajev číst důsledně „ontologicky“ jako popis světa, který se nachází ve dvou stavech. Ve stavu determinace a zvěcnění – svět fenomenální a ve stavu svobody subjektu – svět „o sobě“, noumenální. Nejde o ontologický dualismus rozložení světa na dvě oddělené části příroda-duch, ale jeho dvě roviny. Berd'ajev bude mluvit o říši nutnosti a říši svobody, která je hlubinným základem světa. Právě naše existence svou povahou a původem ukazuje na hlubší a prvotnější říši svobody, která svrchní vrstvu nutnosti prostupuje. Říše nutnosti bude objektivací říše svobody.

Jak jsme viděli v předchozí kapitole, Berd'ajev z Kantovy etiky přebírá také potřebu morálky, která umožňuje nejen ochranu důstojnosti člověka neredukovatelného na předmět, ale také mravní rozvoj individua na cestě k nové kvalitě, k ustavení osobnosti uvnitř našeho já. Metafyzické hodnoty Dobra, Krásy a Pravdy mají být novými obsahy, kterými se naplňuje naše já ve své subjektivitě. Objektivní morálka kategorických imperativů našeho logického vědomí je však u Kanta příkazem, vůči kterému se – bez ohledu na své citové sklony – musí individuální lidská vůle podřídít. Takový mravní zákon již není mým zákonem, který si volí má vůle ve své spontaneitě (když Kant přisuzuje svobodě spontaneitu, přiznává její iracionální charakter). Jde o morálku neosobní, která opět podřizuje mou osobnost obecným zákonům – Kant dokonce chápe rozvíjení tohoto logicko-mravního „lidství“ v naší osobě jako její naplnění, důstojnost a nejvyšší projev naší autonomie. Zde se již vyjevují paradoxy pramenící snad z Kantova dosud ještě stále esencialistického chápání člověka jakožto mravní a „rozumové bytosti“<sup>74</sup>. Podřízení vlastní podstatě má být naším štěstím a radostí, je však skrytým násilím a donucením zákona. Každá racionalizace člověka včetně jeho morálky může vést až k velmi nebezpečným sociálně-politickým důsledkům. Kant se tomuto paradoxu brání přiznáním potřeby svobody, která stojí nejen na konci, ale také na počátku mravního rozvoje člověka, je podmínkou každého morálního zákona. K dotažení svých radikálních etických návrhů nezávislosti člověka by však bylo třeba ještě dále pokračovat k obrazu člověka konkrétní osoby - "já", která je nezávislá také na jakémkoliv obecném a neosobním určení či příkázání.

---

<sup>74</sup> I. Kant: *Základy metafyziky mravů*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1990, str. 91

K novému posunu antropologie dochází u Berďajeva v článku „Tragédie a povinnost“ z r. 1905, když přijímá novou inspiraci zejména u Dostojevského a jeho objevu tzv. podzemního člověka.<sup>75</sup> Dostojevský nahlíží člověka skrze jeho vertikální rozměr, skrze jeho vlastní "já": zajímá jej člověk iracionální a šílený, vykořeněný při ztrátě svého formovaného a organizovaného (třeba objektivní mravností) vědomí. Dostojevský se nezabývá člověkem vnějším, vědomým a racionálním, tj. duševním, odhaluje jeho hlubinu skrze podvědomí a jiné neracionalizovatelné rozměry. Odhaluje nový způsob existence nezakotvené a ničemu nepodřízené: „*Odhaluje lidskou přirozenost, zkoumá ji nikoli v nehybné průměrnosti, ne v obvyklé každodennosti jejího života, v normálních a normovaných formách její existence, nýbrž v podvědomí, v šílenství a zločinu. Hlubina lidské přirozenosti se otevírá v šílenství, ne ve zdraví, ve zločinu, ne v zákonnosti, v podvědomém, nočním živlu, ne v denním životě, ne ve světle vědomě organizované duše, právě zde jsou zkoumány meze a hranice lidství.*“<sup>76</sup>

Právě v běsnících, svévolných a šílených, často sebedestruktivních Dostojevského hrdinech se vyjevuje nový hlubinný rozměr člověka, rovina, na které probíhá jeho vnitřní svět, zde se odehrává jeho duchovní osud. Až právě zde je ale člověk skutečně sám sebou, byť by se dohnal k sebevraždě – viz Kirillovova svoboda k sebevraždě, kterou se prý stavíme i na roveň Boha.<sup>77</sup> Dostojevský svým hrdinou z podzemí definitivně otřese s novověkým esencialistickým konceptem člověka a jeho tradiční přirozenosti jako rozumné bytosti. Světlého, křišťálově průzračného a objektivního člověka (zejména jeho jasné vědomí) nahrazuje člověk temný, iracionální a démonický, nyní plně paradoxní, dynamický a nepochopitelný, tj. neracionalizovatelný – neobjektivizovatelný. Jen tento člověk je pro něj skutečně živoucím, na rozdíl od všech vyprázdněných karikatur lidství.

Hrdina z podzemí bourá svět racionálně-organizovaný, byť by byl sebeharmoničtější a sebeblahobytnější, nechce být v tomto „*křišťálově čistém paláci*“ pouhou „*pianovou klávesou*“<sup>78</sup> Je hrdinou vyvrženým ze světa objektivity, vědění i vědomí do světa „podzemí“, do temnot čisté iracionality, však svobody. Otázka po člověku a jeho „nové přirozenosti“ je pro Dostojevského otázkou po svobodě. Jeho hrdina se zříká racionality (je jedno, zda ve věci

<sup>75</sup> Viz obraz Dostojevského „antihrdiny“ v novele *Zápisky z podzemí*.

<sup>76</sup> N. Berďajev: *Dostojevského pojetí světa*. Praha: Oikoymenh, 2000, str. 17

<sup>77</sup> Jeden z „běsovských“ hrdinů Dostojevského románu *Běsi*.

<sup>78</sup> F. M. Dostojevskij: *Zápisky z podzemí*. 4. vyd. Přeložil Ruda HAVRÁNKOVÁ, ilustroval Petr SKÁCEL. Praha: Odeon, 1989, str. 141

poznání či jednání) ve jménu své vlastní svobodné vůle. Je ochoten přijmout utrpení, šílenství i sebezničení, jen aby si dokázal, že opět může žít podle své vlastní vůle, chce být sám sebou, již ne ničím ani nikým jiným: „*Jak na to všichni ti mudrci přišli, že člověku je třeba jakéhosi normálního, ctnostného chtění? Odkud to vzali, že si člověk může přát jen to, co je rozumné a prospěšné? Člověku je třeba jedině samostatného chtění, stůj ho ta samostatnost, co stůj a přived' ho, kam přived'.*“<sup>79</sup> Svoboda se ukazuje jako základní hodnota nás samých, byť bychom se stali uzavřenými individualisty ve svém osamění, kteří volí zločin, jen aby si dokázali „právo na svobodnou vůli“, podobně jako Dostojevského hrdinové. Iracionální svoboda je zde podivným běsem, který ve své maximalizaci vede k sebezničení a tedy ztrátě svobody, zároveň je paradoxně tím jediným, co utváří nás samé, co nám dává naši vlastní důstojnost. „*Chcete-li tvrdit, že i chaos, temno a prokletí, všechno se dá vypočítat podle tabulek, že pouhá možnost předběžného výpočtu v tom člověku zabrání a že rozum zvítězí – v tom případě se člověk sám raději zblázní, aby neměl rozum a mohl provést svou. Jsem si tím jist, ručím za to, protože celá podstata člověka spočívá, zdá se, v tom, aby si co chvíli dokazoval, že je člověk, a ne nýtek.*“<sup>80</sup> Bez svobody jsme pouhým „nýtkem“ odkázaným do rukou Velkého inkvizitora.<sup>81</sup> Svobodná, třeba svévolná vůle je pro Dostojevského tím, co je nad logickými zákony. Vůle rozbíjí „2 a 2 jsou 4“, a s tím také celý tento svět objektivit jen pro své vlastní prosté „Nechci!“: „*Dvakrát dvě zůstanou čtyři i bez mé vůle. Tomuhle se přece neříká vlastní vůle! (...) Dvakrát dvě jsou čtyři, to už není život, pánové, to je začátek smrti.*“<sup>82</sup> Dostojevský volí raději utrpení a vykořeněnost, jen aby obhájil svobodu. Bez svobody totiž není osobnosti, nejsme „já“, nýbrž pouhá věc.

Berďajev již ve své první knize naznačoval iracionální prvek v člověku díky „psychickému vědomí“, nicméně až nyní díky Dostojevskému dochází k novému zásadnímu posunu v obhajobě lidské osobnosti utvářené svobodou, která má svůj nezpochybnitelný iracionální prvek, jak dokazuje Dostojevského Hrdina z podzemí. Vedle této iracionální,

---

<sup>79</sup> F. M. Dostojevskij: *Zápisky z podzemí*. 4. vyd. Přeložil Ruda HAVRÁNKOVÁ, ilustroval Petr SKÁCEL. Praha: Odeon, 1989, str. 137

<sup>80</sup> Tamtéž, str. 141

<sup>81</sup> Viz obraz „opraveného Kristova odkazu“ Velkým inkvizitorem v Dostojevského románu *Bratři Karamazovi*. Inkvizitor zde nabízí možnost nového křesťanství, které „konečně zvítězí nad světem“, když rezignuje na nutnost svobody a přitaká potřebě podřízení člověka.

<sup>82</sup> F. M. Dostojevskij: *Zápisky z podzemí*. 4. vyd. Přeložil Ruda HAVRÁNKOVÁ, ilustroval Petr SKÁCEL. Praha: Odeon, 1989, str. 143

řekněme primární a počáteční svobody (svoboda volby) bude Berďajev spolu s Dostojevským odhalovat také svobodu druhotnou, cílovou (svoboda v dobru), opomenutí prvního by však opět bylo redukcí člověka. Obhajoba svobody jako iracionální, paradoxní a tajemné je zásadním příspěvkem k uchránění a ustavení osobnosti. Díky této svobodě a osobnosti pak Dostojevský Berďajevovi naznačil také celý hlubinný rozměr člověka, který bude Berďajev dále rozvíjet jako kategorii „ducha“, právě jí bylo ono „podzemí“. Dostojevský se ukázal ne jako psycholog, ale jako metafyzik odkrývající duchovní rozměr člověka, tj. rozměr tajemné personality v člověku.

### Filosofie tragédie

Odkrytí „podzemí“ je pro Berďajeva spojeno s modernistickým tematizováním individuální tragédie člověka. Právě ve jménu své vlastní životní tragédie se člověk bouří všem představám „šťastným zítřků“ budoucího lidstva pokroku. Pokrok či obecněji rozvoj vnějších podmínek života – sám o sobě nutný – neřeší mou vlastní tragédii, přehlíží ji, často ji dokonce činí stavebním kamenem budoucího kolektivního štěstí (kolektivistické obětování jednoho nepatřičného v zájmu potřeby většiny). Motiv tragédie je natolik silný, že bourá celý novověký - objektivní humanismus.

Tragédie je podle Berďajeva vždy důsledkem střetu individuálního lidského osudu s osudem světa, s objektivními silami, při ztrátě svých zájmů, nadějí, smyslu, vůle i života: „*Podstata tragédie je tam, kde se splétá individuální s univerzálním*“<sup>83</sup>. Individualita pro Berďajeva nesmí být nikdy ztracena a obětována, skutečnost životní tragédie je tudíž třeba přijmout nejen z hlediska lidského soucitu s trpícím člověkem, ale také v zájmu uchránění individuality každého. Tragédie je nepochopitelná a nemůže být racionalizována (Berďajev odmítá jakékoliv ospravedlňování tragédie jako ostře nemorální), sám fenomén tragédie však odkrývá pozitivně nové skutečnosti.

Tragédie usvědčuje novověkou – snad až náboženskou – víru v dobro, pokrok a vědu. Tyto obecné hodnoty podřizují individualitu jejich objektivním nárokům ne pouze ve věci svobody, ale také v nutnosti obětování celého svého života (poznání, mravnosti, práce atd.), samy však nemají nic co naší existenci „nabídnout“ tváří v tvář tragédii smrti. Nabízejí pouze potřebu obětovat se pro samy ušlechtilé principy a pro rodovost, ve které údajně náš

<sup>83</sup> N. Berďajev: *Tragedija i obydennost in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 289

individuální život pokračuje i po smrti. Tyto hodnoty neznají skutečný život a živoucího člověka s jeho utrpením, radostmi, touhami, city a nadějemi. Vybízejí pouze k slabému odosobněnému člověku smířenému se svou konečností, a to i přesto, že si žádají až nábožensky celistvé sebeobětování lidského života. Tragédie usvědčuje z nesmyslu a prázdnoty těchto hodnot, zároveň dokazuje individualitu člověka, která je zde reálnější, nechceme-li popřít sám fakt utrpení. I proto pozitivismus i idealismus s hodnotami dobra (zde myšleno objektivní morálky kategorických imperativů), pokroku a vědy přehlížejí tragédii, a vůbec vše problematické v existenciálním životě člověka. Znají totiž člověka pouze abstraktního a obecného jako mrtvý objekt neprožívající život. Až absurdním vykreslením tohoto konstatování může být marxismus, který fenomén individuální smrti člověka dokonce ani nepřipouští, netematizuje jej, jako by nešlo o nejsilnější životní zkušenost naší vlastní existence. Fenomén tragédie paradoxně – můžeme říct - člověku navrácí život. Berd'ajev zde spolu se Lvem Šestovem a jeho tzv. filosofií tragédie (proti tzv. filosofii povinnosti) vyzývá k odhození všech pohodlných iluzí a vyjití na jedinou pravou cestu nejistoty a temnoty, na cestu „vykořeněnosti“<sup>84</sup>: *„Jenom tehdy až nezůstanou ani skutečné, ani smyšlené naděje nalezení spásy pod pohostinným krovem pozitivistického a idealistického učení, lidé zanechají své věčné sny a vyjdou z té polotmy ohraničených horizontů, které se do teď nazývaly hlasitým jménem pravdy, ačkoliv znamenaly pouze podvědomý strach konzervativní lidské přirozenosti před tou tajemnou nevědomostí, která se nazývá tragédie.“*<sup>85</sup> Filosofie tragédie nemá být systémem postaveným na principu tragédie-objektu, ale filosofií, která přiznává v životě skutečnost tragédie a pokusí se z ní vyjít jako ze základního existenciálního fenoménu na cestě k nalezení skutečné naděje, která utrpení překonává. Jen zde bude nalezena skutečná morálka a skutečný humanismus, skutečná svoboda a skutečná věčnost. Skutečnost tragédie definitivně ukončuje vládu racionalismu a jeho „říše nutnosti“, ukončuje *„každý monismus, každé násilí rozumu nad živou, konkrétní, individuální skutečností.“*<sup>86</sup>

Přijetí tragédie však nemusí být zoufalstvím a amoralismem: *„Myslím, že zkušenost tragédie je hlavní, základní materiál pro morální filosofii, jenom vyrovnává se s tragédií je*

---

<sup>84</sup> Lev Šestov zde připisuje existenciální vykořeněnosti pozitivní moment: vykořeněnost bourá všechny falešné iluze vědomí. K přijetí vykořeněnosti je však třeba duchovní síly.

<sup>85</sup> N. Berd'ajev: *Tragedija i obydennost in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 293

<sup>86</sup> Tamtéž, str. 282

možné vystavit etiku.“<sup>87</sup> Motiv tragédie Berďajeva a jeho etiku poprvé posouvá na pozici mystické náboženské filosofie. K překonání morálky nutnosti, tj. norem a legalistického "dobra“ na jedné straně, i k vyhnutí se sebedestruktivnímu a sebezotročujícímu amoralismu na straně druhé, podle Berďajeva může dojít pouze na poli živé transcendence, která by jako jediná skutečná síla prostoupila lidskou osobnost a imanentně ji naplňovala i proměňovala. Vůči „podzemnímu člověku“ je vše jiné prázdné a bezmocné: „*Jenom transcendentní moc by se mohla vyrovnat s individuální tragédií, a ne nemohoucí ‚ideje‘, ovládající k nutnosti ‚normy‘. Filosofickým jazykem to musí být vyjádřeno přechodem od ‚morálky‘ k ‚metafyzice‘.*“<sup>88</sup> Zde pochopitelně Berďajev již nemůže mít na mysli metafyziku tradiční, nýbrž mluví o potřebě „transcendentálního individualismu“: „*Teorie poznání může obnovit právo intuice a názoru vůči dosud příliš vládnoucím pojetím; metafyzika může přiznat svým zdrojem zkušenost ne ohraničenou, podmíněnou a racionalizovanou, ale zkušenost transcendentní, nekonečnou. Filosofie může být ne monistickou, ale pluralistickou, může přiznat metafyzické existování i metafyzický smysl za individuálním, za konkrétní množinou bytí.*“<sup>89</sup> Jen tímto způsobem při reálné existenci absolutního dobra, věčnosti a smyslu, které jsou zakoušeny v tajemné mystické zkušenosti, mohou hodnoty skutečného dobra, pokroku i vědy nalézt svůj smysl.

Právě v tragédii, v prožitku naší individuality se rodí zkušenost této transcendence. Jen v setkání se sebou samým může dojít k setkání se svým „transcendentním já“, vyjadřuje se symbolicky Berďajev: „*Dobro je intimní vztah lidské bytosti k živoucímu, v něm nadlidskému základu*“<sup>90</sup>, dobro je zde naplněním absolutního bytí. Sama morálka je tak pro Berďajeva individuální, nerealizovatelná obecně, je otázkou vždy jedinečné existenciální cesty člověka: „*Dobro není zákon rozumu, ale vůle živé bytosti, vždy individuální.*“<sup>91</sup> Dobro není realizací zákona, ale osobním setkáním s touto plností. Jelikož se s dobrem podle Berďajeva setkáváme pouze na rovině subjektivní, ono samo logicky musí být individuální.

---

<sup>87</sup> Tamtéž.

<sup>88</sup>N. Berďajev: *Tragedija i obydennost in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 295

<sup>89</sup> Tamtéž, str. 300

<sup>90</sup> Tamtéž, 304

<sup>91</sup> Tamtéž, 304

## Berďajevův „nadčlověk“

V Nietzscheho proroctví nového člověka – „nadčlověka“, v jeho vůli k moci i odporu ke stádní rabské morálce zaznívají stejné motivy jako v případě Dostojevského „hrdiny z podzemí“. Nietzscheho revoltu a návrat k přirozenosti je možné číst také jako cestu osvobození individuality člověka z odosobnění, ke kterému dochází ve světě askeze, altruismu a ctnosti: „*lidé se zmenšili a neustále se zmenšují - a způsobila to jejich nauka o štěstí a ctnosti.*“<sup>92</sup> Návrat k životu a vůli mocného-panského člověka je zde poté návratem k sobě samému, k určování sebe samého z vlastní vůle, nikoli již z povinnosti obecné morálky. Každé asketické umrtvování a podřizování se či vyprazdňování se směrem k jinému – transcendenci je sebezřikáním vlastního „já“. Člověk slabý je člověkem mrtvým, pouze jako silná osobnost je živým a skutečným. Kvůli Nietzscheho obraznosti, paradoxnosti a protikladnosti často čteme jeho vzpouru proti morálce a metafyzice doslovně jako pozitivismus, naturalismus a amoralismus, takový „nadčlověk“ by však nebyl novou kvalitou člověka, ale opětovným návratem k zvířecímu stádiu, tedy k opětovné podřízenosti, neosobnosti a neautentičnosti, kterou jinak Nietzsche tolik odmítá.

Nietzscheho „nadčlověka“ je tak možné nakonec obrazně číst také jako naplněnou, rozvinutou osobnost skrze morálku jinou – vnitřní (blízké jsou tomu paradoxně zejména pasáže o Kristu v *Antikristu*), proto se Nietzsche pro Berďajeva stává dokonce zvěstovatelem nové individualizované morálky: „*Nietzsche touží po pozitivní mravnosti: ne po odmítání a ořezání ‚já‘, ale po utvrzení ‚já‘.*“<sup>93</sup> Ještě ve svém dřívějším kantovském článku naznačuje cestu k nadčlověku jako cestu k vertikálnímu rozvoji člověka: „*Mravní zákon především vyžaduje, aby člověk nikdy nebyl rabem, byť by to bylo otroctvím k cizímu strádání i slabosti a k němu vlastní lítosti. Vyžaduje, aby nehasil svého ducha, nezřikal se svých práv na silný život, na nekonečný rozvoj a zdokonalování se, i kdyby to mělo být zřeknutím se štěstí ve jménu štěstí druhých lidí a celé společnosti.*“<sup>94</sup> Taková morálka by musela být - na rozdíl od morálky objektivních příkazů – hodnotou samou o sobě, transcendencí, která by imanentně

<sup>92</sup> F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995, str. 154

<sup>93</sup> N. Berďajev: *Eticeskaja problema v svete filsofskovo idealizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filsofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 100

<sup>94</sup> Tamtéž, str. 102

prostupovala člověkem samým, jeho vůli. Ne morálka vnější, v mezích rozumu, ale tajemná a intuitivní, která se stává námi samými, naší vůli vlastní, tajemným životem v nás samých. „*Osudovou otázkou zůstává: jak učinit transcendentní imanentním, jak vnést do světa novou pravdu?*“<sup>95</sup> Na tuto otázku ale zatím Berďajev žádnou odpověď nezná. Jen tento „nadčlověk“, nechápeme-li jej nutně jako v sobě uzavřeného a tím sebezničujícího, by byl skutečně roven Bohu, ba co více, mohl by stát na jeho místě jako nový tvůrce světa. „*Člověk nejen že má právo, ale je dokonce povinen stát se ‚nadčlověkem‘, tak jako ‚nadčlověk‘ je cestou od člověka k Bohu*“<sup>96</sup> naznačuje již Berďajev nutnost dalšího posunu na poli své antropologie.

Nietzscheánské odmítání demokratismu v etice je pro Berďajeva ochranou individuality, na rovině práva a politiky (můžeme číst jako rovině objektivní) však logicky v témže zájmu morálka zákonů a norem přijata být musí: „*Právo je ta část morálky, která může být racionalizována. Demokratická etika je odporná hloupost, která v jádru odporuje individualismu, demokratické společenské zřízení však ze základů individualismu vychází. (...) Právo je také božské a transcendentní svou podstatou, nedopouští chaos, chrání před násilím*“<sup>97</sup> Odmítnutí objektivní morálky může vést k rozvratu kolektivity a mezilidských vztahů, jinak budovaných legalisticky hrozbami či ušlechtilými nutnostmi, taková morálka je ale vůči člověka nedůstojná a falešná: „*jestli pravda vede k chaosu, pak nechť je chaos!*“<sup>98</sup>

Odklon od Kantovy etiky nemá pro Berďajeva vést k amoralismu a rozvratu, jestliže Nietzsche volal po egoismu a existenci člověka, která se uzavírá sama do sebe, touží po moci, aby ovládala a nevidí nic než sama sebe, pak tato existence ztrácí svou svobodu, stává se otrokem sebe sama. Taková existence zbožšťuje své vlastní já, aby témuž já otročila, když není schopná vycházet ze sebe, když není schopná tvorby. Ztrácí veškerou svou sílu ke svobodě a bytí osobností, aby upadala paradoxně znovu do pohodlné neosobnosti, průměrnosti nebo obráceně do sebedestrukce. Berďajev nakonec přizná u Nietzscheho dvě tváře a dva obrazy člověka, o kterých bude brzy mluvit jako o dvou protikladných strukturách

---

<sup>95</sup> N. Berďajev: *Tragedija i obydenost in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 308

<sup>96</sup> N. Berďajev: *Eticeskaja problema v svete filosofskovo idealizma in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 103

<sup>97</sup> N. Berďajev: *Tragedija i obydenost in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 308

<sup>98</sup> N. Berďajev: *Tragedija i obydenost in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 305



existence: „boholidská“ a „člověkobožská“. Být plně svobodnou lidskou osobností bude vyžadovat velkou sílu, které člověk pouze sám ze sebe není schopen.

Berďajevův antropologický a etický posun můžeme chápat jako pokus o převzetí a dokončení Kantova odkazu, tj. etiky autonomnosti. Jen živá, autentická a otevřená osobnost, která je sama reálnější, než hodnoty „dobra, pokroku a vědy“ je pro Berďajeva skutečně autonomní, a to jak na světě zákonů, tak na své vlastní, zotročující sebelásce. Vše jiné je popřením osobnosti v nás, a tedy popřením naší důstojnosti. Pozdější zralý Berďajev bude mluvit o skrytých formách otroctví – tzv. objektivace, které vždy znamenají odosobnění, a tedy ztrátu sebe sama. Tato ztráta bude skutečným odpadnutím od „bytí“.

## **Berďajev mystickým existencialistou**

### Filosofie nebytí

Berďajevova apologie lidské individuality v celé její iracionálnosti nyní nachází projekci také v autorově stále osobitější ontologii, respektive v jeho destrukci tradiční spekulativní ontologie a v postupném vytváření mystické me-ontologie.

Soudobý neokantovský idealismus vnímá Berďajev jako poslední symbolické završující stádium idealismu vůbec. Právě neokantiánství vede do krajní míry abstrakce, čímž nakonec prý samo vyjevuje podstatu celého myšlení idealismu ve vztahu ke skutečnému živému bytí. Neokantovci podle Berďajeva definitivně ztratili kontakt s realitou i bytím, když veškerou jevovou stránku převrací pouze na ideje a kategorie rozumu. Bytí tak ztotožnili s myšlením, čímž veškerou skutečnost redukovali na abstraktní a neživé pojmy. Zde se idealismus stává pouze obrácenou stránkou pozitivismu, který také realitu rozkládá, respektive převrací do iluzorní reality logických zákonů. V tomto ideálním světě nejen není prostor pro skutečnost utrpení, pro Berďajeva tolik hybnou, ale zejména také pro subjekt, který je fakticky vždy nositelem poznání a idejí. Sám subjekt se v poznání ztratil, rozložil na objekt, čímž došlo k nelogickému paradoxu. Idealismus přirozeně racionalizuje a objektivizuje vše iracionální, čímž jej považuje za nebytí. Vše racionální a pojmově uchopitelné považují neokantovci za reálnější a skutečnější, než to, co je iracionální. Tím definitivně ztrácí kontakt nejen se živým člověkem, ale také se skutečným bytím. Až absurdní se pak jeví Windelbandova racionalizace také mravního života a etiky vůbec, když jsou pod vedením logických norem redukovány veškeré emoce a city v člověku, veškerá individualita a

svobodná vůle v člověku je podřízená povinnosti mravního „dluhu“, který je zde kategorií gnozeologickou i psychologickou. „*Tento dluh je zde produktem racionalizace celé lidské bytosti, která umrtvuje prožívání, připodobňuje konkrétní bytost logickému stroji.*“<sup>99</sup> Tato filosofie nakonec také uzavřela ve svém racionalismu prostor skutečné metafyzice, která pro Berďajeva není jednou z oblastí poznání, tj. kategorií gnozeologickou: „*Všechny tyto gnozeologické směry jsou nepřátelské metafyzickému poznání, jelikož se v nich ignoruje problém reality a neanalyzuje se pojem bytí nebo naše hluboké vědomí transcendentní reality, vědomí bytí vně pojmů. To se zde jeví fiktivním, zdánlivým, vše se přiznává imanentním našemu myšlení s jeho kategoriemi, vše se převádí na ideje bez nositele, bez jsoučího.*“<sup>100</sup> Berďajevův návrat ke Kantově neobjektivizovatelné sféře „věci o sobě“ zde bude stát na návratu k živé, pojmově neuchopitelné existenci, která překračuje a je reálnější než celá racionalizovaná sféra. Tím skutečnost existence dokazuje relativnost této sféry.

Základní chybou veškeré spekulativní filosofie je podle Berďajeva ztráta „živého transcendentního vědomí“, které je nahrazováno gnozeologickým subjektem, rozumem. „*Racionalismus rozsekává živý, bezprostřední, původní subjekt a vytváří cestou umělého a podmíněného protikladu subjektu a objektu druhotné, racionalizované vědomí, v jehož vládě probíhá náš běžný život.*“<sup>101</sup> Proto i bytí vnímáme skrze myšlení s jeho kategoriemi jako racionální. Návrat ke „skutečně jsoučímu“ je tak návratem k živému a konkrétnímu „já“, k existenci. Vždyť právě naše transcendentální vědomí racionalizuje a objektivizuje skutečnost kolem nás. Berďajev se zde plně vrací ke Kantovu pojetí nepředmětného a neracionalizovatelného subjektu, který sám utváří bytí. „*Jakým způsobem může rozum (myšlení) proniknout do skutečnosti, tedy v to, co je mu jiné a cizí a postihnout ji, začlenit se do ní?*“<sup>102</sup>, vyjadřuje autor základní dosud nevyřešenou otázku, spíše paradox dějin filosofického myšlení.

V oblasti poznání je tak třeba osvobodit zkušenost (Berďajev má na mysli zkušenost vnitřní - intuici, ne vnější zkušenost s jevy), která je v racionalismu podceňována a

<sup>99</sup> N. Berďajev: *Krizis racionalizma v sovremennoj filosofii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 339

<sup>100</sup> N. Berďajev: *O novom religioznom soznanii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 176

<sup>101</sup> N. Berďajev: *Krizis racionalizma v sovremennoj filosofii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 331

<sup>102</sup> Tamtéž.

v empirismu objektivizovaná a abstrahovaná. „*Názor i intuice musí být konečně osvobozeny od zatížení pojmů, které převrací i tzv. „zkušenost“.*“<sup>103</sup> Jen bezprostřední neracionalizované vědomí se může dotýkat hlubiny světa, která je nepředmětná. Jen zde uvnitř subjektu může dojít k překonání rozdvojení subjekt-objektového vztahu. V tomto dalším (definitivním) antropologickém posunu se Berd'ajev již poprvé dotýká mystiky a její sféry „nebytí“ (Berd'ajev bude později silně čerpat z německé mystiky a jeho pojetí nebytí, zejména z konceptu „Ungrund“ Jakoba Bohmeho): „*Je třeba vytrvale opakovat, že každé bytí transcendentního myšlení se neuzavírá do pojmů, ale je imanentní naší celistvé přirozenosti, metafyzické podstatě, proto je možná – řekněme - transcendentní, metafyzická zkušenost, nekonečný pohyb v oceánu vědomí, ve kterém se dotýkáme se jsoucím, a ne pouze podmíněná tzv. vědecká zkušenost a dedukce pojmů z rozumu.*“<sup>104</sup>

Nová metafyzika tak předpokládá nepředmětné bytí (nemá-li být podobně zpředmětňována iracionální a individuální lidská existence – osobnost), podle Berd'ajeva antropocentrismu bytí čistě subjektivní, tj. ne relativní, ale rozkládající se „na rovině subjektu“. „*Bytí nespočívá v proměnlivých zkušenostech empiriků a pozitivistů, není v kategoriích a pojmech kritiků, ani v ontologizovaných ideách racionalistů.*“<sup>105</sup> Právě subjektivní rovina je hlubinou, tajemným prazákladem („Ungrund“) světa: „*Každé bytí je vědomí, je živé a individuální, to znamená, že bytí je konkrétní duch, živá a individuální substance.*“<sup>106</sup> Zde Berd'ajev definitivně ukotvuje Kantovu ontologii dvou sfér světa (ontologicky je svět pouze jedním, dualismus chápe jako dualismus stavů): sféru fenomenální, zkušenostní, předmětnou a niternou podvědomou sféru noumenální, „duchovní“. Oproti jiným idealistickým a spiritualistickým koncepcím filosofické tradice vrcholícím v Hegelově systému, Berd'ajev vztahuje kategorii ducha k subjektivitě, a tedy svobodě a personalitě, nikoliv ke sféře ideových podstat. Jeho metafyzika tedy stojí mimo celou tradici platonismu.

Jen otevření sféry ducha umožňuje Berd'ajevovi plnou obhajobu svobodné a individuální osobnosti. „*Individualita je bytí v sobě, bytí prvotní. Všechny její stavy, její tvůrčí*

---

<sup>103</sup> N. Berd'ajev: *O novom religioznom soznanii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 193

<sup>104</sup> N. Berd'ajev: *O novom religioznom soznanii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 194

<sup>105</sup> Tamtéž, str. 195

<sup>106</sup> Tamtéž, str. 194

akty, její interakce s druhými předpokládají její vnitřní metafyzickou přirozenost: individualita nemůže být produktem vnějších proměnlivých procesů.“<sup>107</sup> Jestliže individuální nemůže být produktem vnější předmětné (nesvobodné) skutečnosti, jestliže individualita roste z jiných zdrojů, pak i bytí musí být individualizováno. Individualita je pro Berďajeva vůbec jádrem světa, opak by byl vždy redukcí individuálního jako části celku, podstaty. „Nižší přirozenost nemůže přerůst sebe sama ve svých vlastních produktech; vše vyšší musí mít jiný, samostatný zdroj, proto nutnost nikdy nerodí svobodu a vědomí absolutních práv nikdy nemůže být vyvedeno z faktického bezpráví. Boj s násilím musí mít vnitřní zdroj, protikladný veškerému násilí.“<sup>108</sup> Zde autor ještě prohlubuje pozdější Sartrovu obhajobu existence jako „otevřené možnosti“<sup>109</sup>. Definitivní kritiku pozitivismu i racionalismu tak Berďajev vede opět z hlediska obhajoby lidské osobnosti. Sféra ducha je tím, co se otevírá uvnitř každé jedinečné osobnosti, nejde o abstraktní kategorii. Veškeré bytí se zde vrací k živému konkrétnu. Jen postavení osobnosti do centra světa může osobnost uchránit její redukcí na pojem či předmět, jak to činí v jádru stejným způsobem pozitivismus i racionalismus. „Konkrétní spiritualismus je jediným možným metafyzickým systémem a jediným řešením problému individuálního, jediné zdůvodnění vůbec postavení otázky osobnosti.“<sup>110</sup>

Svoboda je podle Berďajeva „duchovní substancí“<sup>111</sup>, duch sám je svobodou oproti nutnosti. Vnější fenomenální svět je tedy sám ve stavu nutnosti a nesvobody. Duch však nesmí být sám věčným bytím, kategorií tradiční ontologie, jinak by sám byl opět předmětností, a tedy nutností. I proto později Berďajev přijde se slavným tvrzením „svoboda předchází bytí“<sup>112</sup>. Duch je zde podvědomým životem, je čistou svobodou a subjektivitou, sám však není zákonem, principem, předmětem ani osobou. Duch nestojí jako duše proti tělu, jak dualisticky tvrdí tradiční metafyzika, ale je celistvým prostoupením duše i těla, je osobností. Zde Berďajev překračuje samotné hranice ontologie a odkrývá vlastní „me-ontologii“, která sama je logicky nepoznatelná a tudíž nedokazatelná. Je možné pouze

---

<sup>107</sup> Tamtéž, str. 196

<sup>108</sup> Tamtéž, str. 200

<sup>109</sup> Viz. J.P. Sartre: *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, str. 15: „Člověk je tím, kým se učíní.“

<sup>110</sup> N. Berďajev: *O novom religioznom soznanii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 199

<sup>111</sup> Tamtéž, str. 200

<sup>112</sup> Viz. Berďajevova první, již plně zralá kniha *Smysl tvorčestva*.

obrazně vyjadřovat individuální duchovní zkušenost, vlastní intuici tohoto bytí. Berďajev nazývá svou gnozeologii „mystickým realismem“: *„Materiál prvotní, neracionalizované ‚mystické‘ zkušenosti může být zpracován metafyzickým rozumem, který toto vykonává bez vědomí podmíněného objektu. (...) Z druhé strany rozum vytváří svět racionalizované zkušenosti, podmíněný časoprostorový svět, na který se váže věda a ‚praktický‘ život. Tyto dva světy ale nejsou rozervány, transcendentní je zde imanentním a tato jednota se nachází v hlubině lidského prožívání. V této hlubině se jako v centru proplétají uzly dvou světů: pravdivě-metafyzického<sup>113</sup> a jevově empirického.“<sup>114</sup> Sám duch je mimo čas a prostor, vnějším vyjádřením, průnikem této sféry do světa (otevření hlubiny světa v jeho povrchové vrstvě „objektivace“) je však lidská tvář, která v sobě zrcadlí jedinečnou osobnost. To sám člověk jako by byl „občanem dvou světů“ (srovnej pozdější: Berďajev; 1997, str. 203<sup>115</sup>). Kantův dualismus říše přírody a inteligibilní sféry je s tímto pojetím v souladu, Berďajev na něm ale dále vystavěl celou vlastní me-ontologii, nejde pouze o logický předpoklad mravního jednání. „Své ‚já‘ vnímám jako bytost časově-prostorovou, relativní, jako ‚syna země‘, ale spolu s tím také jako bytost nepodmíněnou, vně-časovým a vně-prostorovým duchem – ‚synem nebe“<sup>116</sup>*

Není-li však ve světě svoboda, důstojnost a obecně prostor pro každou lidskou osobnost, svět sám se vyvrhuje, zvnějšňuje a odpadá od skutečného „bytí“. Proto nutné osvobození a zlidšťování světa bude jeho duchovní proměnou.

## Osobnost je boholidská

---

<sup>113</sup> Zde autor používá pro výraz pravdy ruské slovo „истина“, čímž se vrací na počátek své myšlenkové cesty, k rozlišení hlubinné pravdy-Logu (истина) a pravdy ve smyslu spravedlnosti, která se má uskutečnit ve světě – viz první kapitola mé práce.

<sup>114</sup> N. Berďajev: *Krizis racionalizma v sovremennoj filosofii* in *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 334

<sup>115</sup> N. Berďajev: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha 1997, str. 203: „Lidské vědomí podléhá různým iluzím v chápání vztahu mezi tímto světem, v němž se člověk cítí být zotročen, a jiným světem, v něm očekává osvobození. Člověk je průsečíkem dvou světů. Jedná z iluzí spočívá v chápání rozdílu dvou světů jako rozdílu substancí. Ve skutečnosti to je rozdíl v modu existence. Člověk přechází od otroctví ke svobodě, od podrobenosti k celistvosti, od neosobnosti k osobnosti, od pasivity k tvorbě, tzn. Přechází k duchovnosti. Tento svět je světem determinismu, odcizenosti a nepřátelství, světem zákona. „Jiný“ svět je světem duchovnosti, svobody, lásky a příbuzenství.“

<sup>116</sup> N. Berďajev: *Krizis racionalizma v sovremennoj filosofii* in *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 334

Tváří v tvář světu je lidská osobnost ubíjena, pro sféru ducha zde není prostor, říká každodenní životní zkušenost člověka. Spíše než svoboda a lidskost vítězí nesvoboda, násilí a popření osobnosti, její odosobnění jako falešný způsob existence. Celý svět je pod vládou smrti a konečnosti, není zde prostor pro skutečné bytí, které by mohlo být jedině na rovině ducha, tj. svobody. Svět (mluvíme o oné fenomenální sféře) se v tomto případě zřiká bytí, je prázdný a stává se skutečným nebytím, jestliže v něm převládá neosobnost, nesvoboda a nelidskost. Celá sféra ducha pro Berd'ajeva zásadně otevírá prostor pro náboženství, to zde je jeho místo. Bytí, jako naplnění života věčností, smyslem a realizovanou svobodou, jako překonání smrti, je základní náboženskou otázkou. Prázdnou uzavřenost do světa ve smyslu přitakání a zabydlení v něm bez naděje na překonání jeho upadlého stavu nazývá Berd'ajev „náboženstvím nebytí“<sup>117</sup>. Sem řadí jak pozitivismus jako jeho světskou podobu, tak třeba buddhismus, který ve svém odcházení ze světa do askeze a kontempace svět nepřetváří, přenechává jej ve stavu nebytí a smrti, fakticky tak nebytí přitakává. Existence člověka zde není schopná realizovat svou svobodu ve smyslu stát se osobností, která je vždy schopností lásky a dobra.

Zdrojem skutečného bytí – myšleno pouze absolutního – je pro Berd'ajeva Bůh. To on může naplnit člověka svým životem, a tím překonat prázdnotu nebytí. To On je zde garantem celé sféry ducha, když „stvořil člověka k obrazu svému“<sup>118</sup>. Člověk je tvor duchovní (přesněji tělesně-duševně-duchovní), stejně jako Bůh je duch. Berd'ajevovu kategorii ducha však nemůžeme ztotožňovat s Bohem nebo bytím, duch je symbolicky vyjádřená metafyzická hlubina světa, která předchází veškeré bytí, jak jej chápe tradiční ontologie. I proto člověk může ztrácet sám sebe, může se vyvrhovat do sféry předmětnosti – fenomenální, a tím upadat do nebytí. Jistá potencialita setkání s Bohem, a tedy také zformování své morální osobnosti zde ale zůstává neustále. Aby se však člověk mohl stát skutečnou osobností, a ne pouze uzavřeným egem, je třeba jeho naplnění božským životem, tím jediným absolutním a skutečným bytím: „*Vítězství nad smrtí ve světě i získání života absolutně plného a věčného*

---

<sup>117</sup> N. Berd'ajev: *O novom religioznom soznanii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 386

<sup>118</sup> Bible, SZ: Gn 1,27

*mohou být člověkem i lidstvem dosaženy pouze ve spojení s Bohem, zdrojem veškerého bytí.*<sup>119</sup>

Poslední odpověď tak Berďajev nachází v křesťanství, nutno říct velmi osobitě interpretovaném. Právě zde uzavírá své antropologické hledání v náboženství tzv. boholidství: „*Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem*“<sup>120</sup>. Koncept boholidství Berďajev přebírá od Vladimira Solovjova, toto nově pojaté náboženství zbožštěného lidství člověka však nevnímá pouze jako cestu individuální spásy duše, ale jako hlubinnou – duchovní proměnu celého světa, jako jeho osvobození.

V Ježíši Kristu, podle tradice Božím synu – Bohočlověku, byla zbožštěna lidská přirozenost, byla naplněna božským životem, tj. absolutním bytím lásky. Transcendentní se zde stalo imanentním, čímž byla překonána podstatná hranice mezi člověkem a Bohem, každý člověk se nyní duchovně může stát božským. Mystické křesťanství, jako je i ono Berďajevovo, poté chápe zbožštění člověka nyní a zde skrze „zrození Boha v člověku“, jako niterné prostoupení jeho osobností, jako cestu transsubjektivace. Jde vždy o osobní setkání Já a Ty s Kristem v srdci člověka, filosoficky řečeno v jeho celistvé osobnosti, tedy včetně jejího nevědomém základu. To zde se člověk existenciálně naplňuje věčností i božími schopnostmi lásky a svobody, které překonávají svět, a to skrze Kristův kříž až za hranici smrti. Pro Berďajeva je pak toto zbožštění zejména synonymem nové a plné svobody člověka, jen skrze niterné setkání se může člověk plně stát osobností. Jen skrze Boha, duchovně, se člověk může naplnit obsahem pravdy, dobra a krásy.

Podle způsobu naplnění a aktualizace svobodné existence člověka Berďajev rozlišuje dvojitý mód existence: „boholidská“ a „člověkobožská“. Toto rozlišení můžeme hodnotit jako autorovo konečné vyrovnání se s Nietzscheho „nadčlověkem“. Člověk, který se chce zbožštit pouze sám svými silami, sám ze sebe - tj. staví své já na místo Boha, respektive absolutizuje své já osaměle v sobě samém - uzavírá se do světa pouze vlastního ega. Lidská existence do sebe uzavřená a sebe-potvrzující se je sice také absolutizací iracionální svobody, ve své neschopnosti nést svobodu a utvářet svět se ale stává slabostí. „Nadčlověk“- člověkobůh“ se při odmítnutí imanentního božského života – bytí vyvrhuje do světa předmětnosti, nesvobody, jeho svoboda je skrytým otroctvím sebe sama i světa věcí, kterému se tato existence zpravidla

---

<sup>119</sup> N. Berďajev: *O novom religioznom soznanii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 387

<sup>120</sup> Athanasius: *On the Incarnation*, Christian Classics Ethereal Library, 54:3

snadno poddává. Osobnost jinak duchovní povahy se zde zříká sama sebe, stává se pouze „biologickým“ individuem-egem. Uskutečňování absolutní svobody je zde vždy destrukcí a svévolí, která ničí nakonec i sama sebe (viz obraz Dostojevského hrdiny Kirilova, který považuje za nejvyšší projev svobody sebevraždu). Egoista se dokonce často svobody bojí a raději se dobrovolně podřizuje a stává otrokem, dosahuje falešného vědomí nezávislosti od veškerého břemene rozhodování, hledání i zodpovědnosti. Svoboda bez obsahu-bytí, vyprázdněná a neschopná vztahu je pro Berd'ajeva opakem svobody, která je tvořivá. Tvořivá aktivita lásky je znakem božskosti v člověku. Tvorbu nechápe jako akt kulturních produktů, ale vždy jako metafyzický akt lásky, a tedy věčnosti v čase-dějích.

### Osobnost přetváří svět

Jak jsme psali výše v druhé kapitole, každý objektivní smysl dějin by byl smyslem pro člověka neosobním a abstraktním, nutil by jej k podřízení se, možná i oběti, tento smysl by nakonec paradoxně činil dějiny nesmyslnými a nelidskými. Pro Berd'ajeva nicméně dějiny smysl mají, jeho filosofie dějin a pojetí pokroku zde plně dovršuje vlastní antropologii, jelikož skutečné dějiny se utváří skrze člověka a jeho aktivitu.

Ve světě předmětném, neosobním a nesvobodném je právě existence-osobnost tím, kdo svět osvobozuje a přetváří. Pouze skrze osobnost schopnou svobodné lásky a života pro druhé musí probíhat pokrok, tolik nutný na všech rovinách světa (politické, právní, sociální, ekonomické, kulturní i mezilidské). Tento pokrok ale nemá být pouze vytvářením objektivních lidsky důstojných podmínek k životu, jak pojmu běžně rozumíme, má jít také niterně o vytváření „nového světa“.

Podobně jako naplněná osobnost duchovně prostupuje a přetváří svou duševní a tělesnou sféru, ve své aktivitě ve světě duchovně přetváří také svět sám. Každé zlidšťování světa je jeho duchovním prostoupením, jelikož duch je svoboda a subjektivita. *„Osvobození je zrušení závislosti na množství samostatných substancí, které sestavují ‚přírodu‘. Dosahuje se ho tím nasměrováním naší vnitřní svobody, při kterém se ze světa utváří Království Boží. (...) Nyní chápeme historický pokrok jako osvobození, které má smysl metafyzický a náboženský. Lidstvo musí tvůrčím úsilím osvobodit sebe i svět. Svoboda lidské osobnosti, její práva mají absolutní, transcendentní význam. Zápas za svobodu i právo se dotýká*



*věčnosti*.<sup>121</sup> Každá tvorba se svými výsledky se v objektivním - upadlém světě pochopitelně sama objektivizuje, na rovině fenomenální se tedy projevuje pouze změnami vnějších podmínek. Na rovině noumenální ale do světa nebytí vnáší právě akt každé jednotlivé tvorby člověka duchovně absolutní bytí-věčnost, vnitřně jej oživuje, jelikož svět osvobozuje ze stavu objektivace, jak bude autor ve svých dalších, již plně vyzrálých dílech dále rozvíjet.

I přes nyní již silně mystickou povahu svého myšlení si Berd'ajev i nadále upevňuje cit pro nutné rozlišování sféry objektivní a duchovní. Opakuji: nejde zde o tradiční rozlišování na hmotu a ducha, proto při slovech o oživování a zduchovňování světa nemá na mysli naivní představu úprav přírodních zákonů, překonání našeho časoprostoru jako takového nebo skutečnosti smrti uvnitř tohoto světa. Jeho metafyzické vnitřní proměňování se obrací k eschatologické perspektivě a ke konci dějin.

Pouze konec dějin samotným dějinám dodává smysl: *„Přiznat smysl všesvětové historie znamená přiznat pro ni konečný cíl, znamená potvrzovat konec této historie a vše v ní hodnotit podle vztahu ke konci, jako završení všeho. (...) Správná věčnost je věčností ne ve smyslu absence konce v času, ale jako překonání veškerého konce a času, jako mimočasovost.*“<sup>122</sup> S každou tvorbou člověka se přibližuje konec starého předmětného světa, přibližuje se tím ale také „počátek“ světa nového, plně antropocentricky obráceného, duchovního, tj. svobodného a personalistického. *„Idea konce je tím přitažlivá a krásná, že je sama také ideou začátku, ne smrti, ale věčného života. Tím také nutí ne k umrtvení tvořivé práce, ale naopak k jejímu posílení.*“<sup>123</sup> Svět plně duchovní nemá být světem mimo hmotu, ale světem osvobozených ze stavu zotročení a předmětnosti, na rovině hmoty jde tedy o osvobození hmoty ze zákonů času a prostoru, které jsou znakem nebytí této sféry. „Nový svět“ – Boží království nemá být ontologicky novou skutečností, ale pouze ovládnutím a plným prostoupením světa jeho noumenální sférou. Pouze zde mimo čas a prostor probíhá již nyní v čase setkání s věčností, jakožto kvalitativní plností skutečnosti. Svým pozdějším

---

<sup>121</sup> N. Berd'ajev: *O novom rusckom idealizme in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 212

<sup>122</sup> N. Berd'ajev: *O novom religioznom soznanii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 408

<sup>123</sup> N. Berd'ajev: *O novom religioznom soznanii in Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 409

slovníkem bude Berd'ajev pro srozumitelnější pochopení této me-ontologie a filosofie dějin rozlišovat čas i dějiny s ním podle tří rovin či forem: čas kosmický-přírodní (čas přírodních zákonů, probíhá cyklicky na rovině hmoty), čas historický (lineární čas dějin lidstva, který je rozdělen na minulost, přítomnost a budoucnost) a čas existenciální, který probíhá na rovině subjektu, tj. ducha. Pouze v tomto čase probíhají pro Berd'ajeva skutečně dějiny metafyzické. V tomto čase vertikálním se setkáváme s věčností v každém momentu tvorby, tj. momentu bytí, dobra, lásky, pravdy, plnosti. Konec dějin proběhne v čase objektivním, sám ale bude koncem objektivní sféry, koncem času i prostoru a plným rozvinutím duchovní sféry skutečnosti. Zde Berd'ajev nakonec jako by pouze filosoficky četl Janovo evangelium a obraz vzkříšeného Krista, jako toho, který se tělesně vrací do světa, jeho tělo je však již proměněné v nové kvalitě.

Berd'ajevovo eschatologické pojetí dějin a času není náboženskou nadstavbou jeho mystického existencialismu, má být plným rozvinutím do důsledků jeho „filosofie svobody a osobnosti“. Pouze v rovině eschatologické nachází lidská existence svůj smysl i svou důstojnost, jelikož v objektivních dějinách (přírody nebo kultury, tj. států a společností) vždy podléhá nelidskosti dějin, stává se nástrojem i obětí, není brán ohled na její individuální osud – je odsouzena k tragické smrti. Jednotlivý člověk se v dějinách ztrácí a jeho tragédie nemůže mít objektivní řešení. Navíc utopistické pojetí dějin, které chápe budoucí nový svět stále na rovině objektivního, tj. tohoto časoprostoru, by podle Berd'ajeva bylo falešným pojetím věčnosti - bylo by věčným koloběhem či návratem do pokaženého světa (zde je odkaz na Nietzscheho pojetí „věčného návratu téhož“), navíc by šlo o „věčnost“ nelidskou, vykoupenou smrtí jednotlivců v zájmu budoucí harmonie, což z hlediska svých hodnot musí autor odmítnout. Žádná jednotlivá lidská existence se nikdy nesmí stát nástrojem a částí neosobních celků, ve kterých by se rozpouštěla. Naději jako smysl může do dějin přinést pouze naděje na věčnost jako návrat k tomu, co existence prožila v životě mimo čas a prostor (na rovině ducha). Existuje-li osobnost člověka a s ní celá duchovní sféra skutečnosti, tato naděje zde existuje, jelikož existují i dějiny skryté, plně antropocentrické, které jsou utvářeny každou jednotlivou lidskou existencí, a které nemohou být definitivně zničeny, jelikož ani smrt není absolutní, ale pouze objektivní, tedy poplatnou relativnímu času a prostoru.

Tím, kdo nyní povolává člověka k přetvoření, a tedy konečné univerzální spáse světa, je sám Bůh. Každá boholidská osobnost je tvůrcem dějin. *„Narážíme zde na nejsložitější problém působení Boží prozřetelnosti ve světě a nad světem. Celé tajemství je v tom, že Bůh nepůsobí v determinované řadě zpředmětnělé přírody, ale pouze v dimenzi svobody,*

*prostřednictvím svobody člověka.*<sup>124</sup>. Celá Berďajevova me-ontologie dodává světu zdejšímu a přítomnému přes veškerý autorův zdánlivý pesimismus absolutní naději a smysl: *„Eschatologická perspektiva není pouze perspektivou vzdáleného konce světa, je perspektivou každého okamžiku života. V každém okamžiku života musí končit starý svět a počínat svět nový.*<sup>125</sup>

## Závěr

Berďajevovu filosofickou cestu můžeme hodnotit jako cestu uzrávajícího subjektivismu, v posledku velmi radikálního. Hodnoty svobody a osobnosti zde nebyly pouze jakýmsi průvodci po nahodilé cestě hledání, ale skutečným jádrem kontinuálního vývoje překonávání objektivistického pojetí člověka i celého světa, kde je svobodná osobnost vždy redukována na věc, část obecného či nad-osobního, na abstraktní a neživou ideu racionální „subjektivity“ nebo na logický a mechanický subjekt bez vůle a autonomie.

Na své cestě musel Berďajev z hlediska svých vycházejících hodnot myslím oprávněně překonávat systémy Marxe a jeho objektivismu materialistického, Kanta s objektivismem idealistickým i Nietzscheho, který dochází k novému popření osobnosti skrze její egoistické uzavírání se do sebe a absolutizaci svobody – svévole. Jednotlivé autory ale Berďajev neopouští zcela, vždy dále rozvíjí některé z jejich motivů a důrazů, které zasazuje do své vlastní celistvé filosofie, a tím je naplňuje novým obsahem. Výsledný Berďajevův mystický personalismus v sobě ponechává motiv Marxovy emancipace člověka a potřebu přetváření - osvobození světa z jeho stavu odcizení, zvěčnění a neosobnosti. Kantův „objev“ transcendentálního subjektu pro něj ukotvil osobnost jako nedotknutelnou, neobjektivizovatelnou a apriorní vůči celému světu jevů kolem nás. Berďajev pochopil Kantův dualismus světa „jevů“ a „světa o sobě“ jako vytvoření prostoru pro osobnost uvnitř světa jinak deterministického. Nietzsche spolu s Dostojevským mu nakonec pomohli zcelit obraz člověka jako živé, iracionální existence, která předchází veškerý svět nutnosti a racionální objektivity.

Berďajev nakonec přichází až k radikálně pojatému subjektivismu, který vyžaduje dualistické pojetí celistvého obrazu světa. Jeho dualismus ale svět nerozkládá ontologicky na

<sup>124</sup> N. Berďajev: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha 1997, str. 210.

<sup>125</sup> N. Berďajev: *Opyt eschatologičeskoj metafyziky. Tvorčestvo i objektivacija in Carstvo kesarstvo i carstvo ducha*. Moskva: Respublika, 1995, str. 286.

dvoji substancí, což by mohlo vést také k dezintegraci člověka, který je vždy celistvou tělesně-duševně-duchovní existencí. Berd'ajev přichází k pojetí dvou stavů světa, jakýchsi dvou rovin (předmětné a me-ontologické - „ne-bytí“), kdy jedna je podvědomou a nepoznatelnou apriorní hlubinou světa. Právě zde je podle Berd'ajeva jádro celistvého bytí, které je univerzální, neobjektivní, ale které niterně naplňuje při proměňování i celou svou odcizenou, předmětnou sféru. Tím autor došel k systému, který je radikálně obráceným antropocentrismem, doslova stojí právě na svobodě a osobnosti, které jsou základem celého světa. Toto pojetí ale není nějakým vulgárním mysticismem-subjektivismem, který by se stavěl protikladně vůči vědě, racionalitě, přírodním zákonům a vůbec celému empirickému světu skrze radikální dualismus a asketické „odcházení ze světa“ k čisté kontemplaci. Berd'ajev odkrývá univerzální tajemství světa, nachází smysl v neúnavném boji za lidskou důstojnost a v obecném zlidšťování světa i nakonec ukazuje eschatologickou naději pro budoucí definitivní osvobození celého světa, která ale zároveň přichází jedině aktivně s naší tvorbou. (Berd'ajevovo myšlení je třeba i v posledních mnou studovaných textech vidět stále jako mladé, zrající. Svou pozici už ale od tohoto momentu měnit nebude, pouze ji dále upevňovat a hlouběji rozpracovávat.)

Pohledem zpět nicméně zjišťuji zajímavou skutečnost, jakýsi kruhovitý návrat Berd'ajeva na počátek jeho cesty a jeho hledání. Ukazuje se, že nynější „mystický personalismus“ bychom mohli chápat jako svého druhu – samozřejmě s jistou nadsázkou – „křesťanský marxismus“. Právě nyní se hlouběji vyjevují pro autora ranné Marxovy motivy, které jako by posunul na novou úroveň – ve všech filosofických ohledech (ontologicky, gnozeologicky, eticky i antropologicky). Nové křesťanství tvorby, které je i pro katolickou nebo pravoslavnou teologii značně osobité a netradiční, ne však neortodoxní, vychází z původních marxistických motivů: emancipace člověka, přetváření světa k nové skutečnosti, role aktivního člověka – tvůrce a nositele dějin i eschatologického směřování k budoucímu světu svobody. Toto nové křesťanství se tak plně obrací k člověku, v němž vidí absolutní důstojnost „obrazu Božího“, tzn. že i Boha nachází jedině skrze člověka. Vyžaduje aktivní boj proti nelidskosti, neosobnosti a zvěcnění – „objektivaci“ (a to na všech rovinách lidského života), která je prázdnotou a nebytím. V člověku a jeho tvorbě vidí poslední pokračování „dějin spásy“, ve kterých Bůh dále mění a oživuje svět výhradně skrze člověka. A nakonec naději a smysl dějin spatřuje v budoucím Božím království, které však začíná už nyní uprostřed objektivních dějin kosmického a historického času uvnitř člověka. Toto království, svět svobody a věčnosti, přichází niterně právě nyní, v každém okamžiku dobra. Bude

poraženo smrtí, ne však definitivně, jelikož právě ono se dotýká hlubiny, tj. pravého bytí světa.

Studium Berďajevovy rané cesty proto považuji za užitečné z několika důvodů: lépe díky němu můžeme porozumět systému tohoto autora, nabízí osobitou personalistickou kritiku antropologie Marxe, Kanta spolu s obecně klasickým idealismem i Nietzscheho individualismu, a nakonec nám autor otevírá novou perspektivu pro otázky svobody a osobnosti člověka. Domnívám se, že jeho pojetí, samo o sobě velmi radikální až provokativní v některých aspektech, je nosné a umožňuje další tvořivé rozvíjení i v kontextu současné filosofie.

## BIBLIOGRAFIE:

### PRIMÁRNÍ LITERATURA:

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič: *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskije, socialnyje i literaturnyje*, Kanon+, Moskva 2002, str. 199

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Subjektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii: Kritičeskij etjud o N. K. Michajlovskom*. Sankt Peterburg: O. N. Popova, 1901

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Dostojevského pojetí světa*. Praha: Oikoymenh, 2000

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Filosofie svobody*. Olomouc: Votobia, 2000

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Smysl dějin: pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *O otroctví a svobodě člověka: pokus o personalistickou filosofii*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Vlastní životopis. Vyd. 1*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2005, 439 s. Studie (Refugium Velehrad-Roma).

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič: *Opyt eschatologiceskoj metafyziky. Tvorcestvo i objektivacija in Carstvo kesarstvo i carstvo ducha*. Moskva: Respublika, 1995

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Ruská idea: základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2003

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Pramene a zmysel ruského komunizmu, Sergej Khelemendik-press, Bratislava 1991*

DOSTOJEVSKIJ, Fedor Michajlovič. *Bratři Karamazovi: [román o čtyřech dílech s epilodem]*. Přeložil Prokop VOSKOVEC. Praha: Academia, 2004

DOSTOJEVSKIJ, Fedor Michajlovič. *Běsi*. Přeložil Bohumil MATHESIUS. Praha: Odeon, 1966

DOSTOJEVSKIJ, Fedor Michajlovič. *Zápisky z podzemí*. 4. vyd. Přeložil Ruda HAVRÁNKOVÁ, ilustroval Petr SKÁCEL. Praha: Odeon, 1989

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring: pana Evžena Dühringa převrat vědy*. 4., autoriz. vyd. Přeložil Ivan HÁLEK, přeložil Miluše SVATOŠOVÁ. Praha: Svoboda, 1952

KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1990

KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha : Svoboda, 1992

MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844. Vyd. 1. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961*

MARX, Karl. *Kapitál: kritika politické ekonomie. Díl první, kniha první. Výrobní proces kapitálu*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953

MARX, Karl, Otakar FRANĚK, Antonín VERBÍK a Friedrich ENGELS. *Komunistický manifest*. Brno: Blok, 1973

MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Německá ideologie*. Praha: Svoboda, 1952

MARX, Karl. *Úvod ke kritice politické ekonomie*. Praha: Svoboda, 1946

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995

NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*. Olomouc: Votobia, 2001

## SEKUNDÁRNÍ LITERATURA:

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Vyd. v tomto překl. 3., v nakl. Academia 2. Praha: Academia, 1994

ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. 2. vyd. Přeložil Jana FRAŇKOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2013

ATHANASIOS: *On the Incarnation*, Christian Classics Ethereal Library

BUBER, Martin. *Já a ty*. Olomouc: Votobia, 1995

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad*. 22. (13. opravené) vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2016

CAYARD, W. Wallace. *Bibliographie des études sur Nicolas Berdiaev*. Paris : Institut d'études slaves, 1992

CORETH, Emerich. *Co je člověk?*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996

ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*. V tomto souboru 1. vyd., první sešit 3. vyd., druhý sešit 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992

FROMM, Erich. *Obráz člověka u Marxe*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2004

- JABŮREK, Martin. *Eschatologický existencialismus Nikolaje Berd'ajeva*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013
- JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1995
- KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006
- KLEPININA, Tamara. *Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiaev*. Paris : Institut d'études slaves, 1978
- LOSSKIJ, Nikolaj Onufrijevič. *Dějiny ruské filosofie*. Vyd. 1. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku*. Praha: Ústav T.G. Masaryka, 1996
- MASARYK, Tomáš Garrigue, SROVNAL, Jindřich, ed. *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické*. 6. české vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000
- MEN', Aleksandr Vladimirovič. *Ruská náboženská filozofia: (prednášky)*. Bratislava: Kalligram, 2005
- NEJESCHLEBA, Tomáš, Václav NĚMEC a Monika RECINOVÁ. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011
- NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jean-Paula Sartra*. Praha: Filosofia, 1998
- OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Vyd. 2., rozš. Praha: Academia, 2005
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997
- POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*. Druhé, revidované vydání. Přeložil Jana ODEHNALOVÁ, přeložil Josef MOURAL. Praha: OIKOYMENH, 2015
- PORUS, V.N. *Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev*. Moskva : ROSSPÈN, 2013
- RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie*. Přeložil Jindřich KARÁSEK. Praha: OIKOYMENH, 2015
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004
- SCRUTON, Roger. *Krátké dějiny novověké filosofie: od Descarta k Wittgsteinovi*. 2. vyd. Brno: Barrister & Principal, c2005
- SMIRNOV, I. *Ot marksizma k idealizmu: M.I. Tugan-Baranovskii, S.N. Bulgakov, N.A. Berdiaev*. Moskva: Russkoe knigoizdatel'skoe tovarishchestvo, 1995



SOLOV'JEV, Vladimir Sergejevič a Josef HRDLIČKA. *Čtení o bohodivství*. Přeložil Pavel HROCH. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Vyšehrad, 1999

ŠESTOV, Lev Isaakovič a Ladislav ZADRAŽIL. *Apoteóza vykořeněnosti: (pokus o nedogmatické myšlení)*. Přeložil Miluše ZADRAŽILOVÁ. Praha: Herrmann, 1995

ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996

THURNHER, Rainer, Wolfgang RÖD a Heinrich SCHMIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století. III*, Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2009

VEBER, Václav. *Mikuláš II. a jeho svět: Rusko 1894-1917*. Praha: Karolinum, 2000

VOLKOGONOVA, Olga. *Berdjajev*. Moskva: Molodaja gvardija, 2010

ZENKOVSKIJ, Vasilij Vasiljevič, *A history of Russian philosophy*, Vyd. 2. New York: Columbia University Press, 1953