

UNIVERZITA KARLOVA

Filozofická fakulta

Ústav východoevropských studií

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Filosofie naděje N. A. Berd'ajeva

Berdyaev's Philosophy of Hope

Autor: Bc. Jakub Múčka

Vedoucí práce: Mgr. Tereza Matějčková, Ph.D.

Praha 2020

Chtěl bych tímto vyjádřit velkou vděčnost za veškerou pomoc dr. Tereze Matějčkové, která mě velmi obětavě a vytrvale doprovázela po celý čas psaní této práce. Její osobní zájem o studované téma pak motivoval k dalšímu budoucímu rozpracování.

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 14. 8. 2020

Anotace:

Křesťanskému pojetí naděje bývá často vytýkáno, že je vůči našemu přítomnému světu asketické, rezignující a pasivně očekávající příchod Božího království v „budoucím věku“. Eschatologie v křesťanské filosofii N. A. Berďajeva oproti tomu mluví o nutnosti aktivního přetváření světa člověkem, které je podmínkou příchodu Božího království. Úkolem diplomové práce je proto analýza tohoto pojetí naděje ve vztahu ke světu, který je ve stavu odcizení a objektivace, a následné vztažení do kontextu podobně eschatologicky zaměřené Filosofie naděje Ernsta Blocha, Politické teologie J. B. Metzse a Teologie naděje J. Moltmanna. Práce se pokusí nahlédnout, nakolik může být Berďajevovo myšlení stále nosné i pro současné debaty o křesťanské filosofii naděje.

Klíčová slova: křesťanská filosofie, personalismus, filosofie naděje, filosofie dějin, křesťanská eschatologie, politická teologie

Abstract:

The Christian concept of hope is often criticised for the asceticism, renouncement, and passiveness in expecting the arrival of God's kingdom in "future time". On the contrary, the eschatology of Nikolai Berdyaev in Christian philosophy speaks about the necessary transformation of the world by the human itself, determining the arrival of God's kingdom. The aim of this thesis is to analyse the concept of hope related to the world, which is currently estranged and objectified. This approach is further looked upon in the context of similarly eschatologically-orientated Ernst Bloch's Philosophy of hope, Jürgen Moltmann's Theology of hope, and Johann Baptist Metz's Political theology. The thesis aims to evaluate the extent of the transferability of Berdyaev's thinking into current debates about the Christian philosophy of hope.

Keywords: Christian philosophy, Personalism, Philosophy of hope, Philosophy of history, Christian eschatology, Political theology

Obsah

1. Úvod	6
2. Obraz světa	10
2. 1. Svět po „vyhnání z ráje“:	10
2. 2. „Říše ducha“ a „říše císařova“:	13
2. 3. Ukřižovaný Bůh.....	16
2. 4. Dějiny jako putování „slzavým údolím“:	20
2. 5. Existuje naděje?	23
3. V co mohu doufat?	25
3. 1. Boží království jako „nové stvoření“:	25
3. 2. Boží království vyžaduje konec dějin:	28
3. 3. Boží království jako vzkříšení mrtvých	34
4. Bůh potřebuje člověka	35
4. 1. Člověk je středem světa	35
4. 2. Boholidství.....	37
4. 3. Člověk přetváří svět	40
4. 4. Tvorba nového stvoření	44
5. Boží království se realizuje v dějinách	46
5. 1. Dvojitý rozměr dějin	46
5. 2. „Vždyť Boží království je mezi vámi“	49
6. Závěrečné zhodnocení.....	51
7. BIBLIOGRAFIE:.....	54

1. Úvod

Křesťanství se dnes z úzce privátní sféry „uspokojování náboženských potřeb jednotlivce“¹ podobně jako jiná světová náboženství znovu vrací do světa. Křesťané se veřejně angažují, aby v rámci pomyslného protiútoky vůči moderní sekularizaci znovu utvářeli politický a společenský charakter dnešního světa. Dokladem budiž příklon ke křesťanství ze strany krajně-pravicových politiků typu Donalda Trumpa, Vladimíra Putina, Viktora Orbána a dalších²; jejichž aktuální politický úspěch můžeme číst také jako pomyslné obnovení tradice „konstantinovského křesťanství“, které chce zaváděním moderních „křesťanských států“ znovu integrovat společnost pod jednu závaznou křesťanskou identitu.

Ve většině případů však nejde o budování posvátné teokracie či snad chiliastické očekávání „tisícileté říše“, která se má realizovat nyní na zemi před druhým Ježíšovým příchodem. Toto angažmá se ukazuje jako motivované pouhým odporem dané části křesťanů vůči „radikální pluralitě“³ současného globalizovaného světa, případně neochotou řešit složité sociální jevy jako jsou migrace, chudoba ve světě či klimatická změna. Projekt „křesťanských států“ pak v praxi umožňuje zajištění pevných jistot křesťanů v náročném světě, který současně s potřebou nezávislého hledání a rozhodování od nich často žádá osobní aktivitu a nasazování se ve prospěch druhých.⁴

Ponecháme-li nyní stranou možné příčiny této volby socio-ekonomické, generační, psychologické nebo morální, nabízí se interpretovat aktuální mentalitu dané skupiny křesťanů podobným způsobem, jako její paralelu v meziválečné Evropě četl Nikolaj Berd'ajev, totiž

¹ Takto hodnotili stav křesťanství v 60. letech 20. století také J. Moltmann a J. B. Metz, kterým se budeme v této práci speciálně věnovat.

² Ironicky se chce dodat, že dnes snad není krajně-pravicového politika ve světě, který by se takticky nehlásil k jednomu ze světových náboženství (k ilustraci také dalších náboženství zmiňme námátkou vztah tureckého prezidenta Erdogana k islámu, indického premiéra Módiho k hinduismu nebo barmský režim, který dnes s odkazem na buddhismus páchá genocidu muslimských Rohingů).

³ Ta je jedním z podstatných rysů postmodernity, jejíž naplnění se stává náročným úkolem: „Postmoderna' je náročná koncepce, ne scénář relaxace. Jako takový scénář je všude diskriminovaná. A ruinovaná v přechodu k němu.“ *in* Welsch. W. (1994). *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, s. 165.

⁴ Viz propojování konzervativních křesťanů se sekulární krajní-pravicí do společné aliance proti liberalismu na pozadí tzv. Uprchlíkové krize: Kratochvíl. P. (2019). Religion as a Weapon: Invoking Religion in Secularized Societies. *The Review of Faith & International Affairs*, 17(1), 78-88. Dostupné z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15570274.2019.1570760>

jako projev úzce *asketického modelu křesťanství*. Takové křesťanství podle Berd'ajeva je zaměřeno primárně k péči o vlastní duši, neboť vnímá svět důsledkem „prvotního hříchu“ jako radikálně padlý, bezbožný. Bůh sám v něm působí pouze ve svátostném životě církve. Ježíš jako Bohočlověk přišel do dějin pouze proto, aby umožnil věřícímu člověku jeho očišťování od hříchu. A také proto jím založená církev má ve svém evangelizačním poslání předně za úkol rozšiřovat poznání Boha tak, aby i noví věřící mohli pečovat o své duše, a tím přebývat niterně v Boží blízkosti, po své smrti pak obstát při individuálním soudu. Lásku k bližnímu pochopitelně není možné z víry odstranit, stává se však nanejvýš otázkou citlivosti jednotlivce či plněním povinnosti věřícího, ke které jej opakovaně Ježíš v evangeliích zavazuje. Hlubší smysl ale angažmá křesťana v „padlém“ světě přirozeně postrádá. Zvěstované Boží království asketické křesťanství nepopírá (ostatně jen těžko bychom mohli opomenout jeho příslib, když Ježíš zavázal své učedníky v ústřední modlitbě k Otci prosit denně za jeho příchod – „Přijď království Tvé“ (Lk 11,2)), je však odkládáno mimo tento svět, do vzdálené budoucnosti, která nemá s našimi lidskými dějinami nic společného. Boží království nastane jako radikálně (ontologicky) nová skutečnost po druhém Kristově příchodu na zemi a po jeho následném ukončení světa (na základě hrůzných obrazů Janovy Apokalypsy se nabízí při doslovném čtení mluvit o jeho zničení) a hromadném soudu. Teprve po oddělení „ovcí od kozlů“ (Mt 25, 32) bude vytvořeno „nové nebe a nová země“ (Zj 21,1). Jelikož je však tento budoucí nový svět plně v rukou Božích, nezbyvá než jeho příchod pasivně očekávat, v lepším případě se snad modlit za jeho uspišení.

Starost o svět a dějiny tak v asketickém křesťanství přirozeně přebírá právě instituce „křesťanského státu“, která pečuje o spásu lidí: zavedením pevné identity a organizace společnosti jsou lidé chráněni před ztrátou víry (ta sama je spíše nutným vědomím či věděním o pravdě Boží) a odstraněním individuální svobody je odstraněno riziko hříchu. Úkol této instituce v dějinách je z perspektivy *ekonomie spásy* jednotlivců i lidstva natolik klíčový, že jsou jí asketičtí křesťané ochotní připustit i vysokou cenu, kterou se stávají často hrubě nekřesťanské poměry na území těchto států ⁵ „nebe“ přeci není na „zemi“, tudíž je možné zde připustit i jinak nepřipustné události: „Popírání eschatologické povahy křesťanství

⁵ Dané krajně-pravicové režimy běžně systematicky porušují základní svobody a lidská práva, posvěcují strukturální nerovnosti a chudobu vyloučených lidí, dokonce jsou schopné vyvolávat nenávisť a násilí vůči vybraným sociálním skupinám, viz represe vůči menšinám v Rusku, odmítání blízkovýchodních a latino-amerických imigrantů v USA, genocida muslimské menšiny v Barmě aj.

znamenaloby vždy přizpůsobení se podmínkám zpředmětnělého světa, kapitulaci před dějinným časem.“⁶

V této situaci se dnes nabízí znovu vrátit k důrazům na eschatologickou povahu křesťanství, které během 60. let 20. století do křesťanských teologií (mezikonfesně) vnesly *Teologie naděje* Jürgena Moltmanna a *Politická teologie* Johanna Baptista Metze. Boží království se podle nich totiž neodehrává mimo naše dějiny, nýbrž je jejich vyvrcholením, nadějí, a to jako univerzální spása pro celé lidstvo: „Spása, k níž se křesťanská víra v naději vztahuje, není žádná privátní spása. Proklamace této spásy dovedla Ježíše ke smrtícímu konfliktu s veřejnou mocí jeho doby. Jeho kříž není v *privatissimu* individuálně-osobní sféry ani v *sanctissimu* sféry čistě náboženské. Je za prahem chráněného privátního či ryze náboženského prostoru: je ‚venku‘, jak to formuluje teologie Listu Židům. Chráněná opona byla definitivně roztržena. Pohoršení a zaslíbení této spásy jsou veřejná.“ Obnovení vědomí naděje jako horizontu lidských dějin zde pak přirozeně přerůstá v politicko-společenskou odpovědnost křesťanů, kteří mají ve světě vstříc Ježíšovým zaslíbením Boží království podle Moltmanna *anticipovat*, slovy Metze pak být na základě této *nebezpečné vzpomínky* neúnavnou kriticko-osvobozující silou ve společnosti.

Tyto nové teologie (včetně navazující *Teologie osvobození*, *Černé teologie*, *Teologie třetího světa* a dalších) dokázaly po nebezpečné redukci křesťanství do úzce privátní sféry niternosti⁹ navrátit jeho dějinný význam: právě prizmatem této tradice je ostatně možné

⁶ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 212

⁷ Citace překladu in Gibellini, R. (2011). *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s. 317

⁸ Zmíňme však již oficiální dokument 2. vatikánského koncilu *Gaudium et Spes* z roku 1965, ve kterém se naznačuje propojení dějin Božího království s dějinami lidstva, viz: „Očekávání nové země však nesmí oslabit, nýbrž spíše povzbudit úsilí o zvelebení této země, kde roste tělo nové lidské rodiny, která již může poskytnout jakýsi nástin nového věku. I když je třeba pečlivě rozlišovat pozemský pokrok od růstu Kristova království, má přesto tento pokrok pro Boží království veliký význam, pokud přispívá k lepšímu uspořádání lidské společnosti. (...) Toto království je tajemně přítomno už zde na zemi; s příchodem Páně však bude dovršeno.“ in *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. (2002). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s. 196

⁹ Moltmann i Metz toto kladou za vinu existenciální a personalistické teologii.

rozumět nezvykle politickému pontifikátu současného papeže Františka¹⁰. Ten se však přirozeně – také spolu s ostatními zastánci zmiňovaného teologického myšlení – dnes stává terčem globálně se rozšiřujícího asketického modelu křesťanství. A právě v kontextu aktuální „války“ dvou modelů křesťanství chci jako možné posílení eschatologicky orientované teologie nabídnout aktualizované čtení křesťanské filosofie Nikolaje Alexandroviče Berďajeva (1874–1948). Ten, vycházející z existencialisticko-personalistických „objevů“ hodnoty lidské osobnosti a vnímání Boha jako plně osobního, křesťanství nezredukoval na pouhou niternost či etiku, nýbrž nabízí jej jako eschatologické rozřešení tragédie člověka v nelidském světě, jako jeho definitivní osvobození Bohem. Boží království je zde metafyzickou transformací našeho světa, která se realizuje postupně, skrze člověka a jeho láskyplné jednání spějící k humanizaci světa. Berďajev tak předkládá naději, která podobně jako u Moltmanna a Metzky není odtržená od dějin, dokonce ale není ani plně v možnostech Boha samotného, neboť je nutně boho-lidským procesem. *Asketické křesťanství* se proto musí v Berďajevově pojetí neustále obrozovat v *křesťanství aktivně-tvůrčí*.

V této práci se proto pokusím zanalyzovat v kontextu Moltmannovy a Metzky teologie (včetně odkazů na Blochovu filosofii naděje, která je jejich sekulárně-humanistickou paralelou a inspirací) pojetí naděje napříč Berďajevovým dílem. Ten nikdy nese-psal vlastní systematickou filosofii naděje, analýzou jeho obrazu světa ve stavu objektivace, vize Božího království a klíčové role člověka pro jeho finální vítězství, je ale možné tuto mozaiku sestavit. Tím se chci také pokusit představit autora jako originálního křesťanského „filosofa naděje“, který může daným teologiím nabídnout filosofickou podporu v obtížných místech propojení dějin světa s Božími dějinami spásy, respektive v otázce po reálné přítomnosti Božího království v politicko-spoločenském angažmá křesťana.

¹⁰ Srovnej „Anticipace a růst Království se týká všeho a připomíná nám ono kritérium rozlišování, které navrhoval Pavel VI. v souvislosti s opravdovým rozvojem ‚celého člověka a celého lidstva‘. Víme, že ‚evangelizace by nebyla úplná, kdyby nebrala v úvahu i vzájemný těsný vztah mezi evangeliem a konkrétním osobním i společenským životem člověka‘. Jde o kritérium univerzality, které je vlastní evangelní dynamice, poněvadž Otec touží po tom, aby byli spaseni všichni lidé, a jeho plán spásy spočívá v tom, že v Kristu sjednotí všechno, co je na nebi i na zemi. (...) Pravá křesťanská naděje, která hledá eschatologické království, vždy plodí dějiny.“ in Papež František. (2014). *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v dnešním světě*. Praha: Nakladatelství PAULÍNKY, s. 115-116

2. Obraz světa

2. 1. Svět po „vyhnání z ráje“:

Berďajevova reflexe světa není abstraktní, racionální dedukcí z pojmů, není psaná takřkajíc od stolu (ostatně jako celá jeho filosofie, která je primárně expresí života, interpretací duchovní zkušenosti), nýbrž stojí na jeho osobních prožitcích utrpení, nelidskosti a zla ve světě¹¹, které jsou podle něj ostatně klíčovými existenciálními zkušenostmi člověka v životě vůbec. Jeho křesťanský obraz světa je tudíž formovaný otázkou teodiceji:

Svět, ve kterém žijeme, byl podle Berďajeva stvořen svrchovaně dobrým, láskyplným, a tudíž vůči člověku nejvýše lidským Bohem. Právě proto však nemohl být stvořen v té podobě, v jaké jej nyní prožíváme: dříve než začaly dějiny, než započal čas a prostor, došlo podle Berďajeva v *meta-dějínách* světa k události vyhnání z ráje, která metafyzicky proměnila svět. Následkem prvotního hříchu svět odpadl od Boha jako svého stvořitele a životního zdroje, Bůh v něm již více nevládne, a proto se stal nelidským, prostoupeným nepřátelstvím, rozdělením, utrpením a v konečném důsledku smrtí. Svět upadl do stavu *objektivace*, která se stala jeho aktuální metafyzickou strukturou.

Berďajevova reflexe – zkušenost *objektivace* zde znamená zvrácení poměru v bytí, které je nyní formováno objektivitou. Objektivace jako zvnějšnění pravého bytí, života, jako zajetí veškeré empirické reality světa zákony determinismu, nutnosti, nelidskosti. V tomto světě se vše objektivuje, věci jsou silnější než existence, člověk jako svobodná osobnost proto ve světě nevládne, je neustále zotročován přírodou, společností, a nakonec sám sebou. V tomto světě není prostor pro svobodu ani lidskost, subjektivita je v něm podřízená a ničená. V přírodě probíhá neustálý boj o přežití, v rámci kterého vítězí ti silnější. Celý hmotný svět objektivací upadl do času a prostoru, a tudíž rozdělení a omezení. Konečným výrazem ztráty pravého života (jazykem evangelií „života věčného“) je pak utrpení a smrt, které prostupují

¹¹ Vzpomeňme zde, že autor na vlastní oči zažil poměry pozdního předrevolučního Ruska ve fázi urychlené industrializace a s ní spojené prekarizace dělníků, chudinské podmínky nově osvobozených nevolníků, sám byl jakožto člen mladé studentské opozice proti carismu několikrát vězněn, angažoval se v době ruských revolucí i během hladomoru během následné občanské války, z Ruska byl bolševiky vyhoštěn pod hrozbou trestu smrti, ve Francii následně zažil radikalizující se mentalitu 30. let a nacistickou okupaci a bombardování.

život každé bytosti, přírody i celého kosmu. „Je zřejmé, že v našem přirozeném světě triumfuje nesmysl. Vládne v něm pomíjivost a smrt, zloba a nenávisť, egoismus a rozklad.“¹²

Také lidské vědomí je podle Berďajeva zatíženo objektivací, a proto tíhne k dalšímu zvěčňování světa. Člověk má tendenci se klanět velikosti, síle a moci, ochotně se zříká vlastní svobody a stává se poslušným. Existence „jiného“ světa se mu jeví nereálná, a proto proti tomuto světu neprotestuje, spíše jej racionalizuje a ospravedlňuje. Snaží se v něm zabydlet, vlastní individuální existenci pak pohodlně zajistit. I proto tíhne ke zbožšťování kosmu či k vytváření ontologických systémů. Za účelem konstrukce jednoty a harmonie vědomí abstrahuje z dílčích jevů, popírá vše jedinečné a individuální – existenciální, konkrétní zkušenost bolesti a zla relativizuje důrazem na obecné a podstatné, kterému přikládá primát a vlastní existenci, to ono je pravou realitou. Vše subjektivní pokládá za pouze relativní psychologizování, případně za odvozené z obecného bytí. Veškerý ontologismus, respektive vytváření objektivních metafyzických systémů není podle Berďajeva ničím jiným než odvozováním ideálního bytí z „padlého světa předmětnosti“, racionalizací skutečnosti, hypostazováním pojmů vědomí, a proto nakonec pouhou projekcí vědomí do jevů: „Bytí je pojem, tzn. cosi, co prošlo objektivovanou myslí, je poznamenáno abstrakcí, a proto také zotročuje člověka stejně jako každá objektivace. V prvotní subjektivitě existence není bytí vůbec dáno, nemáme zkušenost danosti bytí.“¹³

Objektivizující vědomí nepřipouští existenci ničeho, co není objektivní, tj. předmětně uchopitelné a závazně poznatelné. Proto také tíhne k popření vlastní svobody a jedinečné osobní existence, které se vždy vymykají objektivaci (lidská existence není poznatelná objektivně). Právě skutečnost iracionální svobody a nepředmětné existence však jednorozměrný model plně objektivního světa vždy problematizují, narušují jeho čistě monistickou představu: „Je třeba si vybrat ze dvou filosofii - filosofie uznávající primát bytí nad svobodou a filosofie uznávající primát svobody nad bytím. Tato volba nemůže být rozhodnuta pouze myšlením, ale celým duchem, tzn. také vůlí. (...) Každý objektivizovaný intelektualistický systém je systémem deterministickým. Vyvozuje svobodu z bytí, svoboda se stává determinovanou bytím, tzn. koneckonců, že svoboda je produktem nutnosti. Bytí se stává ideální nutností, nejsou v něm možné proluky, bytí je jednolitě, je absolutní jednotou.

¹² Berďajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 218

¹³ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 60

Ale svobodu nelze odvodit z bytí, svoboda je zakořeněna v nicotě, v bezednosti, v nebytí, máme-li užít ontologické terminologie.“¹⁴

Vůči objektivizujícímu myšlení však existuje obrácená varianta *vědomí subjektivního*, které se vzdává nároků na dokazatelné a obecně zavazující poznání. Vědomí se v této jiné struktuře otevírá intuitivní a neobjektivující reflexi sama sebe, vlastní existenci pak přiznává reálnost a život. Zkušenost člověka s vlastní existencí se nakonec stává i východiskem k naději: „Není pravda, že svět je nesmyslný a absurdní, ale nalézá se jen v nesmyslném stavu. Tento svět, jež vidíme tělesnými očima, je světem padlým, vítězí v něm absurdní a nesmyslná smrt. Jiný svět, svět smyslu a svobody se otevírá pouze duchovní zkušenosti.“¹⁵

Sebepoznání¹⁶ se tak stává podle Berďajeva cestou k poznání v konečném důsledku nikoliv sebe sama, ale niternou transcendencí (přesněji *trans-subjektivací*) ke světu „jinému“, k pravé nepředmětné univerzalitě, který je hlubší rovinou tohoto „padlého světa“. Vnější předmětný svět poté nabývá pouze částečné, sekundární bytí, jako pravá realita se ukazuje tento tajemný (meta-racionální) *svět duchovní*, který se dává poznat člověku skrze vlastní *duchovní zkušenost*, existenciálně, tj. na rovině subjektu a v subjektivitě: „Realita není před poznávajícím subjektem, nýbrž za ním, v jeho existenciálnosti!“¹⁷ Tato mystická zkušenost umožňuje setkání s plnou Pravdou – Logem, která je skutečným Smyslem a Nadějí světa. Ve světě předmětném se ukazuje vždy pouze jako částečná, zastřená, objektivovaná: „Plná pravda je Bůh. A paprsky této božské Pravdy Logu dopadají i na vědecké, tedy dílčí poznání obrácené k dané, objektivní realitě světa. Odhalování pravdy je tvůrčím aktem ducha, lidským tvůrčím aktem, jímž se člověk vymaňuje z otročení světu objektů. Poznání je aktivní, nikoliv pasivní.“¹⁸

¹⁴ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 62

¹⁵ Berďajev, N. A. (2005). *Říše ducha a říše císařova*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 23

¹⁶ Svou autobiografickou knihu, která se stala jeho pomyslným závěrečným „vyznáním“, nazval v originále Berďajev příznačně: *Sebepoznání (zkušenost filosofické autobiografie)*.

¹⁷ Бердяев, Н. А. (2013). *Опыт эсхатологической метафизики. Сборник научных трудов 1937 - 1948*. Москва: Книжный клуб Книговек, s. 239

¹⁸ Berďajev, N. A. (2005). *Říše ducha a říše císařova*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 14

2. 2. „Říše ducha“ a „říše císařova“:

Berďajevova filosofie je tak v pravém smyslu symbolickou expresí jeho *duchovní* zkušenosti a následnou snahou o racionální vyvození tohoto v osobní intuici zakoušeného *duchovního světa*, který ve své poslední knize příznačně nazývá „říši ducha“, která stojí proti padlému světu „říše císařovy“¹⁹.

Namísto tradiční *objektivní metafyziky* (Berďajev se zde plně hlásí ke Kantově kritice, která prý skvěle připravila půdu pro odhalení pravého *duchovního světa*) je potřeba nyní postavit metafyziku novou, subjektivní, mystickou, tak jak ji anticipovaly dlouhé dějiny evropské i východní mystiky²⁰. Ta nebude ontologicky monistickou ani dualistickou, ale obhájí pravý dualismus „symbolický“ jako dualismus dvou úrovní jednoho světa. V této protiobjektivaci obrácené perspektivě se svět empirický, předmětný stává světem fenomenálním, původním světem noumenálním - „o sobě“ (Berďajev skutečně nabízí svou metafyziku jako další rozpracování Kantovy ontologie) je pak právě svět *ducha*. Ten tudíž neznamená jinou substanci, nýbrž subjektivní rovinu tohoto světa, *duch* je existenciálností, která předchází veškerou předmětnost a neosobnost. Proto jediným „důkazem“ tohoto „hlubšího světa“ může být pouze lidská existenciální zkušenost sebe sama či jiné osoby. Jako racionální anticipaci *ducha* se však nabízí hodnotit právě otázku iracionální svobody a konkrétní nepředmětné lidské existence, které - jak jsme již viděli - nemohou být odvozeny z bytí determinovaného předmětného světa, jinak by svoboda byla pouhou „poznanou nutností“²¹ a člověk bytostí neosobní, bez vlastní individuality a jedinečnosti.

Říše ducha zde neznamená svět určovaný Duchem svatým (Berďajev zřetelně odlišuje ducha a Ducha svatého jakožto třetí božskou osobu), natož Boží království, nýbrž právě samotnou svobodu (a s tím spojenou konkrétní subjektivitu a existenci každého z nás), která předchází objektivované bytí: „Svoboda není ontická, je me-ontická. Bytí vzniká druhotně, svoboda je v něm už vždy ohraničená, jde o vyhaslý a ochlazený oheň. Svoboda je přítom

¹⁹ Viz Berďajev, N. A. (2005). *Říše ducha a říše císařova*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

²⁰ Zvláštní pocty věnuje Berďajev vždy Mistru Ekhartovi, Angelu Silesiovi a především Jakobu Böhme, který se stal jeho hlavní filosofickou inspirací vůbec.

²¹ Tuto kritiku věnuje Berďajev především dialektickému materialismu, který překládá skutečnou svobodu lidí jako dialektické vyvrcholení dějin hmoty, jinak určených otroctvím a nutností.

svým původem plamenná. Objektivace je tímto ochlazením ohně, tuhnutím svobody²² V jádru našeho světa tak stojí tajemství iracionální svobody, pojmem Jakoba Böhme *Ungrund*, propadlina světa, která je nebytím, nicotou, předchází veškerému stvoření i Bohu²³. Na této rovině světa se však odehrávají celé dějiny spásy²⁴, tedy pravé dějiny, zde přebývá Bůh, a zde došlo také k „prvotnímu hříchu“²⁵, který způsobil vyvržení světa ze svého existenciálního středu do vnějšího světa objektivace - „říše císařovy“: „Bytí je pouze ztuhlou, ztvrdlou částí života, životem vyvrženým do předmětnosti.“²⁶

Říše ducha zde není ještě sama v sobě něčím pozitivním, není Bohem ani jeho královstvím, je tajemným jádrem světa²⁷, svobodou, odkud vyrůstá Dobro i zlo. Berďajev se napříč svým dílem věnuje otázce zla velmi důrazně, jeho celé pojetí objektivace můžeme vnímat jako prosáknutí světa zlem, které působí veškerou nelidskost a utrpení. Obraz „císaře“ je zde možné číst jako aluzi na Ježíšova „vládce tohoto světa“ (Jn 16, 11), stejně jako v případech evangelí se však ani zde nejedná o hypostazování zla, které by mělo vlastní bytí, nejde o d'ábla či Demiurga, který stojí proti Bohu, a který vytváří nějaký svůj jiný „zlý svět“: „Není žádná říše zla ve smyslu pozitivního bytí, existujícího někde vedle království Božího, vedle Božího bytí. Zlo je vždy prázdné, pouhá negace, která hubí život i bytí, zabíjí sebe samé, není v něm nic pozitivního.“²⁸ Zlo pochází z nebytí a je nebytím, popřením jediného skutečného *bytí*, které je v Bohu jako božský *věčný život*: „Zlo je lež bytí, jeho karikatura,

²² Бердяев, Н. А. (2013). *Опыт эсхатологической метафизики. Сборник научных трудов 1937 - 1948*. Москва: Книжный клуб Книговек, s. 254

²³ Berďajevovi bylo často vytýkáno, že údajně tímto vytváří další ontologický dualismus, kterým v neposlední řadě snižuje Boží všemohoucnost a popírá stvoření světa i svobody v něm jako Boží dílo. Ne-bytí *Ungrund* zde však neznamená jinou substanci, jiné bytí, nýbrž čistou existenciálnost, která je hlubinou všeho bytí, srovnej: Losskij, N. O. (2004). *Дějiny ruské filosofie*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, s.r.o., s. 381

²⁴ Srovnej: „Když je řečeno, že Božský život předpokládá temnou propast nebo *Ungrund*, neznamená to, že *Ungrund* existoval v časovém významu před Bohem, nýbrž ve významu, ve kterém si německý filosof Schelling představoval Božský život jako vyrůstající věčně z temného základu nebo propasti, kterou rozum nemůže nijak charakterizovat ani uchopovat.“ in Copleston, F. C. (1986). *Philosophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev*. Tunbridge Wells, Kent: Search Press, s. 378

²⁵ Viz „Prvotní hřích je událostí duchovního světa. V tomto ohledu je událostí předsvětou, k níž došlo dříve, než povstal čas, a naše nešťastná doba je jeho důsledkem.“ in Berďajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část I*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 49

²⁶ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 67

²⁷ Jabůrek nabízí pojmenovávat toto Berďajevovo pojetí *me-ontologií*, viz Jabůrek, M. (2013). *Eschatologický existencialismus Nikolaje Berďajeva*. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury).

²⁸ Berďajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část I*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 227

znetvoření a nemoc. Zlo znamená narušení božské hierarchie bytí, které přichází z nebytí, je to sesazení hierarchického centra, ponížení vyššího a povýšení nižšího, odpadnutí od prvotního zdroje a centra bytí, jež všemu dává náležité postavení ve světě. Zlo je především lež.²⁹ Zlo samé nemůže mít žádný smysl, jeho přisuzování Bohu jako jeho pomyslné pedagogice člověka³⁰ vnímal Berd'ajev jako doslova hrubou urážku Boha, který je (alespoň podle evangelijních obrazů) na rozdíl od lidí plně soucitný, milosrdný a „lidský“. Zlo je především tajemstvím, není možné je racionalizovat, můžeme pouze konstatovat jeho existenci. Ospravedlnit Boha jako stvořitele v tomto „zlém světě“ plném utrpení je podle Berd'ajeva přesto velmi obtížné a povede jej až k odmítnutí tradiční představy o Boží prozřetelnosti a jejím působení v chodu světa. Tradiční odůvodnění zla jako dopouštěného všemocným Bohem pouze z respektu k lidské svobodě se jeví tváří v tvář všemu utrpení ve světě jako nedostatečné, obrazné „vrácení Bohu jeho vstupenky do ráje“³¹ Ivanem Karamazovem vnímá Berd'ajev jako oprávněné, nutící nás k novému obrazu Boha ve světě, který by byl očištěný od všech sociomorfismů. Později se proto sám pokusí o revizi tradiční představy Boží Prozřetelnosti.

„Říše ducha“ je tedy existenciální hlubinou světa. V žádném případě však nemá jít o tradiční dualismus hmoty a ducha, hmotný svět sám o sobě není zlý, pouze je zotročený objektivací: „Niterně, z hloubky do sebe duch pojímá jak tělo, tak hmotu, stejně jako duši, jeho realita je však jiná, duch patří k jinému řádu. Přirozenost není duchem popírána, nýbrž je v něm prosvětlována.“³² Duch prostupuje hmotou, jeho realizace proto předpokládá také její osvobození, respektive zduchovnění hmoty, což je nejvíce patrné na člověku, který je podle Berd'ajeva bytostí *tělesně-duševně-duchovní*. Ničení lidského těla se tak stává bolestí duchovní: „Práva lidského těla souvisí s důstojností osobnosti právě proto, že nejhorší potupa osobnosti je především potupou těla. Mořeno hladem, bito a zabíjeno je především lidské tělo a skrze tělo i sám člověk. Ducha jako takového nelze ani bít, ani zabíjet.“³³

²⁹ Tamtéž, s. 226

³⁰ Viz častá lidová vyjádření o Bohu, který si vzal daného člověka ve smrti k sobě, aby ostatním přinesl nějaké ponaučení. Kritika může ale jít dál, např. k Dostojevskému, který ospravedlňoval utrpení jako cestu k poznání, jako očistu člověka aj.

³¹ Viz „Já bych odmítl jít do ráje, kdyby to mělo stát jen jednu slzu nějakého chudého dítěte.“ in Dostojevskij, F. M. (1965). *Bratři Karamazovi I*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, s. 282-283

³² Berd'ajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část I*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 33

³³ Berd'ajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 28

Dualismus je zde protikladem dvou *stavů* světa (jinde jej Berďajev nazývá dualismem *přírody a ducha*), které spolu pomyslně svádí boj o finální povahu světa, o její strukturu, o to, která hierarchie bude vládnout, a tudíž zda bude ve světě převládat objektivace či subjektivace. V praxi jde o souboj světa nutnosti se světem svobody³⁴, nelidskosti s lidskostí, nebytí s pravým životaplným „bytím“. „Svět je objektivovaný, tj. od sebe sama odcizený duch. Lze to říci ještě jinak: bytí je odcizením a objektivací, proměnou svobody v nutnost, individuálního v obecné, osobního v neosobní, triumfem rozumu, jenž ztratil spojení s lidskou existencí. Avšak osvobození znamená návrat ducha k sobě, tzn. ke svobodě.“³⁵

2. 3. Ukřižovaný Bůh

Bůh sám je v Berďajevově pojetí existencí, *duchem*, nikoliv esencí světa, předmětem či jinou entitou předmětného světa. Svět v této podobě nestvořil. Bůh není součástí objektivace, následkem „prvotního hříchu“ jej tudíž ztratil, respektive svět i člověk se mu odcizil. Vnímání Boha jako prvotního aktu, který ustavuje bytí světa či jako svrchovaného vládce kosmu, který řídí chod věcí, je podle Berďajeva opět pouze produktem *objektivujícího vědomí*, lidskou projekcí, která odvodila Boha z objektů našeho přírodního či společenského světa (představa Boha jako Pána je podle něj historickým odvozením ze zkušenosti starověkých vládců): „Boha nelze myslet deterministicky, Bůh nic nedeterminuje, nelze ho myslet kauzálně, Bůh není příčinou ničeho. Stojíme tu tváří v tvář Tajemství a vůči Tajemství nelze použít žádných analogií s nutností, příčinností, panováním, s příčinností přírodních jevů, s panováním jako jevem společenským.“³⁶

Bůh, který by vládl v našem světě, tj. ve světě nutnosti, by byl sám Bohem mocným, člověka zotročujícím. Případně by byl pouze dalším objektem předmětného světa, tudíž neosobním principem či řádem světa. „Naturalistický vztah k Bohu jako nehybnému, substanciálnímu a transcendentnímu metafyzickému bytí je poslední formou modloslužby v

³⁴ Nucho mluví o paradoxu svobody a nutnosti, který prostupuje naším světem na všech jeho úrovních. *Svět nutnosti* pak interpretuje jako Berďajevův ekvivalent k Ježíšovu „světu“ (J 15,12), který je spojován s nepřátelstostí a hříšností, viz Nucho, F. (1966). *Berdiaev's philosophy: the existential paradox of freedom and necessity: a critical study*. 1st. ed. Garden City, NY: Anchor Books, s. 55

³⁵ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 63

³⁶ Tamtéž, s. 68

dějínách lidského ducha. (...) Kdo je ztročen přírodou, chápe Boha jako vnější, strašlivou sílu, jako ‚nadpřirozenou‘ moc, ve všem podobnou moci ‚přirozené‘.³⁷ Takový Bůh by nakonec nemohl stvořit člověka, který je *existenciálním středem světa*, jako osobnost neodvoditelným z vnějšího řádu bytí. Člověk sám je důkazem existence *říše ducha*, jako *Boží obraz* tudíž i poukazem na skutečnou povahu Boha, který nepochází z objektivovaného světa.

Až křesťanství podle Berďajeva vyjevilo světu Boha jako *duchovního*, tj. osobního, láskyplného a osvobozujícího: „Křesťanství není zjevením Boha jako absolutního monarchy, před tím nás chrání křesťanské zjevení Syna Božího, obětovaného, trpícího, ukřižovaného. Bůh není absolutním monarchou, Bůh je Bůh trpící spolu se světem a člověkem, je ukřižovaná Láska, Osvoboditel; zjevil se ne v moci, ale jako ukřižovaný. Vykupitel je Osvoboditel a ne Boží účetní evidující naše prohřešky. Bůh se odkrývá jako Lidskost. Lidskost je také hlavní vlastností Boží, nikoli všemohoucnost, vševědoucnost atd., ale lidskost, svoboda, láska, schopnost oběti.“³⁸

Skutečný Bůh podle Berďajeva tak musí být sám Láskou, je Životem, stává se zdrojem absolutního bytí, které jediné mohlo stvořit člověka a svět. Ve světě nutnosti a otroctví však tento Bůh nejen nevládne, ale nemá v něm ani sám prostor. Svět je Bohu odcizený, je opuštěným místem, kde je sám Bůh neustále zabíjen a týrán. Ve svém obrazu (v každém jednotlivém člověku) i historicky sám v osobě Ježíše Krista. Na tomto místě se nabízí i velmi blízká paralela s Moltmannem, který také vnímá tradiční teistický obraz všemohoucího a nad celým kosmem panujícího Boha jako lidskou projekci těch, kteří v dějínách sledují pouze úspěch, sílu a vítězství na cestě historického optimismu, a kteří všechny slabé a poražené odhazují jako nepotřebné: „Kdo je jejich Bůh? Je to Bůh akce, mocný Bůh, který má na své straně vždy silnější vojenské prapory, Bůh, který vítězí bitvy a vede jeho vlastní k vítězství. Ten je idolem lidských ‚dějin úspěchu‘. Tento Bůh je síla, a proto pouze úspěšná víra dělá dojem.³⁹ Skutečný Bůh, jak jej zjevilo křesťanství v osobě Ježíše Krista je *Ukřižovaným Bohem*, tj. Bohem, který vstoupil do dějin, aby v nich zakusil ponížení, utrpení a smrt. Boží Syn zde není mocným Mesiášem, nýbrž otrokem všech, který visí na kříži, sám se stal nejposlednějším. Ve své smrti navíc zakouší absolutní opuštěnost

³⁷ Berďajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 51

³⁸ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 70

³⁹ Moltmann, J. (1975). *The experiment hope*. London: SCM Press Ltd, s. 71

Bohem, tj. absolutní podstatu našeho padlého světa, který je v pravém smyslu bez-božným, je nicotou a popřením skutečného bytí. Toto utrpení navíc není redukovatelné pouze na Syna, jak často uváděla tradiční křesťanská filosofie, aby rehabilitovala Boha jako prvotní akt všeho bytí, v ponížení na kříži se světu ukazuje sám Bůh – Otec: „Když je ukřižovaný Ježíš nazván ‚obrazem neviditelného Boha‘, pak to skutečně znamená, že toto je Bůh, že Bůh vypadá takto. Bůh není větší, než je on ve svém ponížení. Bůh není krásnější, než je on ve svém sebeodevzdání. Bůh není silnější, než jen on ve svém bezmocnosti. Bůh není božštější, než je on ve své lidskosti.“⁴⁰ A Moltmann ještě pokračuje: Bůh Otec v umučení svého syna sám zakouší utrpení z vlastní lásky k ponížení a ztrátě Syna¹. Otec a Syn zakouší na kříži nejhlubší odloučení, Duch je pak spojuje právě v této oběti. Podle Moltmanna tak v tomto momentu božská Trojice celá vstupuje do našich dějin, událost kříže se stává událostí uvnitř Trojice. „Nejde o Boží podstatu, která by byla za či nad dějiny, nýbrž dějiny Boha v této Kristově události. A jestliže všechno historické trápení je přijato Kristovým křížem, pak Boží dějiny mohou být nazvány ‚dějinami dějin‘. Kdokoliv bych chtěl říct, kým je Bůh, musí proto vyprávět příběh o umučení Krista jako příběh o Bohu samém.“⁴²

Ukřižovaný Bůh proto v dějinách nestojí na straně vítězů, nýbrž poražených. Každé lidské utrpení bere na sebe a obráceně v utrpení se člověk dotýká nejen nicoty světa, ale také s ním trpícího Boha. Bůh je tak u Moltmanna stejně jako u Berďajeva⁴³ přítomen v bolesti, ponížení a slabosti, ne ve slávě lidských dějin, které vždy oslavují pouze vítěze. Současně jej však neumisťuje do *říše ducha*, nýbrž především do budoucnosti. Bůh se v dějinách postupně *stává*, vyvrcholení ale nalezne až ve zvěstovaném Božím království. „Bůh není ‚nad námi‘ nebo ‚v nás‘, nýbrž před námi v horizontu budoucnosti, která je nám otevřená v jeho zaslíbeních“. Je to právě utrpení, respektive stejně jako u Berďajeva otázka teodiceji, která jej

⁴⁰ Moltmann, J. (1993). *The crucified God: the cross of Christ as the foundation and criticism of christian theology*. Minneapolis: Fortress Press, s. 205

⁴¹ Srovnej: „Je-li Bůh Osobností a nikoli Absolutnem, není-li pouze *essentia*, ale též *existentia*, otevírá-li se v něm osobní vztah k jinému, k mnohému, pak k němu patří utrpení, nese v sobě cosi tragického. Jinak by Bůh nebyl osobností, nýbrž abstraktní ideou či podstatou, bytím eleatů. Syn Boží trpí nejen jako člověk, ale též jako Bůh. Existuje též Boží, nikoli jen lidské utrpení. Bůh má účast na utrpení lidí. Bůh touží po svém jiném, po odpovědi lásky. (...) Připisuje-li se Bohu schopnost lásky, musí mu být též připsána schopnost trpět.“ in Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 43

⁴² Moltmann, J. (1975). *The experiment hope*. London: SCM Press Ltd, s. 81

⁴³ „Bůh je přítomen v dítěti ronící slzy, ne v řádu světa, jímž bývají ospravedlňovány tyto slzy.“ in Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 72

nutí revidovat obraz Boha ve světě. Jestliže by Bůh sám byl svrchovaným vládcem tohoto světa, pak by musel sám zodpovídat za veškeré zlo v něm, respektive i ono by bylo jeho odrazem. Boží zaslíbení Božího království, které bylo dáno Izraeli a později v Ježíšově smrti a vzkříšení poprvé reálně anticipováno, je ostatně tím, co má křesťany vést k pravé reflexi tohoto světa. Naděje učí realistické vnímavosti vůči veškerému zlu a bolesti, usvědčuje veškerá falešná království, nakonec dává sílu překonávat temnotu padlého světa.

Berd'ajev ani Moltmann proto nezlehčují moderní ateismus, který stojí právě na otázce teodiceji, a který je často – jako v případě Ivana Karamazova – projevem velmi citlivého vědomí, které reflektuje konkrétní bolest lidí ve světě kolem sebe, a kterému nestačí tradiční odbytí poukazem na Boží respekt k lidské svobodě. Aby víra v Boha vůbec mohla být připuštěna (Moltmann i Metz se podobně ptají, zda existuje možnost dále mluvit o Bohu po zkušenosti holokaustu), je podle Berd'ajeva nutné zásadně revidovat tradiční pojetí Boží Prozřetelnosti. Jak jsme již viděli, svět nemůže být dále vnímán ve svém aktuálním stavu jako Bohem stvořený a řízený, jinak by bylo nutné spolu s Karamazovem Bohu vrátit jeho vstupenku: „Žádná světová harmonie, žádný řád světa nemůže ospravedlnit nespravedlivé utrpení byť jedné jediné bytosti, slzičku utýraného dítěte. Lístek do harmonického světa musí být vrácen. Svět nemohl být stvořen, spočíval-li na nespravedlivém utrpení. A svět je plný nespravedlivého utrpení, slz, nevykoupeného zla.“⁴⁴ Je však nutné pokračovat dál a odmítnout také bezprostřední přítomnost Boha ve světě, který by jej postupně vedl k jeho naplnění: „Je-li vše od Boha, je-li vše Bohem vedeno k blaženosti, jedná-li Bůh také v moru, choleře, v inkvizici, v mučírnicích, ve válkách a v zotročování jiných, pak při důsledném domýšlení musíme dojít k popření existence zla a nespravedlnosti ve světě. Boží Prozřetelnost ve světě, kterou lze v každém případě připustit jen jako nevysvětlitelné tajemství, je racionalizována různými teologiemi a to je vždy urážka jak důstojnosti Boží, tak důstojnosti člověka.“⁴⁵ Domýšlením Berd'ajevova pojetí se tak nabízí odpovědět, že Bůh nemá možnost ve vnějším světě bezprostředně zasáhnout. Není žádnou přírodní silou, která by zastavila ruku trýznitele, nemá možnost zastavit nemoc, přírodní katastrofu, smrt člověka není jeho rozhodnutím, byť sám autor na některých místech připouští možnost Božího zázraku – ten však byl možný jen skrze Božího Syna. Bůh jak jsme viděli není apatický, nestojí mimo dějiny, trpí lidskou bolestí, má však jako čistě duchovní ve vnějším světě vůbec nějakou možnost působení?

⁴⁴ Berd'ajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 71

⁴⁵ Tamtéž, s. 73

Podle Berd'ajeva existuje pouze jedno místo ve světě, kde se setkává reálně objektivace se subjektivací, a tím je člověk. Finální odpovědí na teodiceu proto bude, jak uvidíme později, aktivita člověka, respektive angažmá Boží ve světě skrze ruce člověka: „Bůh působí nikoli v řádu světa, jenž jakoby ospravedlňuje utrpení osobnosti, ale v boji osobnosti, v boji svobody proti řádu světa.“⁴⁶

2. 4. Dějiny jako putování „slzavým údolím“:

Berd'ajev se napříč svým dílem věnoval *objektivaci* především na úrovni lidského poznání, i proto její překonání často v raných textech spojoval s objevením *nového křesťanského vědomí* či nového křesťanství jako *náboženství ducha*. V kontextu probíhající náboženské renesance v Rusku na počátku 20. století se dokonce sám chvíli vnímal jako svědek této právě nastávající *nové epochy*.

Až později potvrzoval objektivaci jako reálný stav našeho světa, jako jeho metafyzickou strukturu. Ve vrcholné knize *O otroctví a svobodě člověka* si tak citlivě všímá otroctví člověka, přírody i Boha na nejrůznějších úrovních, z vnější svobody přechází na vnitřní, ze světa kosmického a společenského do světa každodenního, inter-subjektivního a niterného.

Není to tak, že by *říše ducha* ve světě byla absolutně potlačena, člověk je subjektem a tento jeho osobnostní existenciální charakter nelze popřít ani v podmínkách nejtěžších vězení, *říše císařova* se však v každodenní praxi tohoto světa a v jeho dějinách neustále ukazuje jako silnější, řád světa se buduje v nutnosti, nikoliv ve svobodě. Tak se člověk stává běžně nástrojem druhých lidí, kterým slouží k jejich vlastním cílům. Stává se částí společnosti, ve které vládne kolektiv etnický, rasový, třídní či náboženský. Jen v krátkých okamžicích dějin se společnost personalizuje, tj. když uznává hodnotu každé jednotlivé lidské osobnosti v tomto světě jako posvátnou a nedotknutelnou. A ještě méně v ní vznikají pravá bratrská společenství jako svobodná a na lásce vystavěná mezilidskost. Sama instituce státu a jeho donucovacích prostředků je důkazem potřeby nutnosti, bez které není možné organizovat společnost. Původcem společenského otroctví je však opět sám člověk, který ve svém *objektivizujícím vědomím* nevidí nic než sebe sama, své *já* a proti němu stojící neosobní svět

⁴⁶ Tamtéž, s. 72

ne-já. A také proto se stává egocentrikem, který vidí druhé pouze jako nehodnotné prostředky pro sebe sama. Současně sám sebe ztotožňuje s vnějším světem objektivita a nutnosti, neboť jiný nevidí. Tak při snaze o zajištění a rozvinutí své vlastní existence tento člověk absolutizuje vše relativní a zabydluje se v iluzorním „věčném světě“ národních států, kolektivů či v pohodlné a veškerou životní bolest přehlížející každodennosti, konzumu a v hromadění majetku, který mu dává pocit naplnění a moci. To těmto iluzím ochotně odevzdává svou svobodu, čímž se egocentrik nakonec stává otrokem svých iluzí. A když se člověk není schopen plně stát osobností, posiluje znovu další nadvládu *říše nutnosti*, jak uvidíme podrobně později. „Člověk, který byl stvořen jako Boží obraz a jako svobodný, se namísto toho vlastní manipulací stejně jako vnějšími silami mimo svou kontrolu stává zvířetem umístěným do klece nutnosti.“⁴⁷

Říše ducha prohrává také na úrovni přírody, v níž se člověkem běžně reflektovaný harmonický stav v praxi stává každodenním bojem o přežití, ve kterém vládne zákon silnějšího. Dokonale uspořádaný životní cyklus zde není ničím jiným než nekonečným vzájemným zabíjením se v honbě za potravou a zajištěním životního prostoru. Člověk sám se v dějinách postupně podle Berd'ajeva osvobozoval ze zajetí přírody vytvářením civilizace a hospodářství, které mu zajistily chleba, teplo a bezpečí. V dosud nejvyspělejší soudobé technické civilizaci však vytváří nakonec nová otroctví nejen svá (když se ve stejné ekonomice sám stává „zbožím“), ale podobně z nově podrobené přírody činí „zboží“ k zajištění dalšího růstu své životní úrovně. Tak se také dějiny vztahu člověka s přírodou stávají nekonečným soubojem o nadvládu.

Konečně se nedaří ukončit zajetí hmoty, která je rozdělená prostorem a uvnitř času se stává jen neustále se vyčerpávající energií, která směřuje k definitivnímu vyhasnutí, ke konci vesmíru. To skrze hmotu a její fyzikální zákony jsme jako hmotné bytosti rozdělení a neustále omezování, skrze hmotu vzniká lidská osamocenost, hlad i smrt. A právě smrt se stává nejhlubším dokladem lidské odcizenosti v tomto objektivovaném světě: „Největší úzkost zakouší člověk ze smrti. Známe hrůzu ze smrti, smrtelný stesk. Člověk je bytost prožívající agonii, a to ještě během života. Smrt je tragická především pro osobnost, pro všechno neosobní tato tragédie neexistuje. Vše smrtelné přirozeně musí umřít. Osobnost je však

⁴⁷ Nucho, F. (1966). *Berdiaev's philosophy: the existential paradox of freedom and necessity: a critical study*. 1st. ed. Garden City, NY: Anchor Books, s. 97

nesmrtelná, je tím jediným nesmrtelným, je stvořena pro věčnost. Právě smrt znamená pro osobnost největší paradox jejího osudu. Osobnost se nemůže stát věcí a právě to, že se člověk věcí stane, což nazýváme smrtí, se nemůže týkat osobnosti. Smrt znamená prožitek trhliny v osudu osobnosti, přerušení kontaktů se světem. (...) Tragédie smrti je především tragédií loučení.“⁴⁸

Dokonce ani po uvědomění si vši bolestnosti tohoto světa a po následném boji člověka proti jeho odcizenosti v něm však nenastává vysvobození. Životní zkušenosti lidí po tisíce let podle Berďajeva jen potvrzují, že každá aktivita je na úrovni času našeho světa relativizovanou, že chvilkové zlepšení brzy střídá vyčerpání a zapomnění. *Duch* je hlubší rovinou světa, jeho průnikem, tj. osvobození exteriorizovaného bytí je možné, tyto výsledky se však zákonitě opět vrací do staré struktury, protože determinismus vnějšího světa je v našich dějinách vždy silnější. Tak je láskyplné a vysoce lidské jednání rozjížděno pod koly tanků, velké osobnosti jsou popravovány, revoluce a touha po osvobození je vykupována zabitím nepřátel, namísto slibovaného „ráje na zemi“ často vzniká ještě větší „peklo“. Páni zotročují své poddané, aby ti se pak po osvobození krutě za svůj osud pomstili. Člověk je tak neustále zabíjen a jako mrtvý zůstává zapomenutý. Vždyť i Bůh sám je v tomto světě „ukřižovaný“. Naše dějiny jsou nekonečným soubojem dvou říší, ještě nikdy v něm však nevznikla skutečná „říše svobody“. Na tomto místě by se přirozeně nabízelo proti Berďajevovi namítnout, že jeho filosofie dějin je krajně pesimistická, že dějiny jsou zde pouze temné a absurdní, že jsou nekonečným „slzavým údolím“. „Protivníci křesťanství obvykle poukazují na to, že příchod Krista Spasitele nepřinesl světu osvobození od utrpení a zla. Uplynuly už téměř dva tisíce let od příchodu Vykupitele a svět stále po starém prolévá krev, lidstvo se svíjí v mukách, zla a utrpení ještě přibýlo. Tento starý židovský argument se zdá být pravdivý. Za pravého Mesiáše je považován ten, kdo lidstvo jednou pro vždy zbaví zla a utrpení.“⁴⁹

⁴⁸ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 45

⁴⁹Berďajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 233

2. 5. Existuje naděje?

V reflexi stavu světa se Berd'ajev s Moltmannem, Metzem i Blochem plně shoduje. Všichni nahlízejí svět antropocentricky, tj. perspektivou konkrétního člověka a jeho situace. Proto jej hodnotí jako nelidský, člověk je v něm odcizen sám sobě i světu, který je mu protikladný, a tím jej ubíjející. Subjekt zde není v souladu s objektem. Člověk tak nežije ve své pravé vlasti, svět nemůže být jeho původním domovem. ⁵⁰ V tomto světě je tudíž pouze poutníkem na cestě k budoucímu „království svobody“, kde bude překonáno veškeré odcizení.

Jak jsme viděli výše, pro Moltmanna i Metze je zdrojem naděje ve světě Boží zaslíbení k budoucímu Božímu království jakožto „osvobození celého sténajícího stvoření z jeho trápení“⁵¹. Toto zaslíbení je očekáváním budoucnosti, zároveň se obrací zpět do minulosti, neboť je plně *historickým*. Bůh totiž vstoupil v osobě Ježíše Krista jako jeho Syna do dějin, jím zvěstované Boží království sice bylo nejdříve „přibyto na kříž“, vzkříšení Syna Otcem se však stalo reálným potvrzením existence této naděje, a v tomto momentu právě také historickou anticipací Božího království. *Ukřižovaný Bůh* se sám stává nadějí pro všechny trpící, je jejich *silou budoucnosti* a základem *osvobození*⁵²: „Kříž Kristův je znakem Boží naděje na zemi pro všechny, kdo zde žijí ve stínu kříže. (...) V ukřižovaném Kristu vidíme budoucnost Boha. Všechno jiné jsou jen sny, fantazie a obrazy přání“⁵³. Tímto způsobem Moltmann s Metzem odpovídají na Blochovu výzvu po *konkrétní naději*, která by nebyla nerealistickým snilkovstvím, ale opírala se o reálné základy ve skutečnosti. Naděje v jejich případě má tedy základ v Bohu, současně je pro křesťany „dokázána“ momentem vzkříšení, které se již uskutečnilo v dějinách našeho světa.

Oproti tomu Bloch vyvozuje naději především z člověka samého, z jeho odcizeného bytí v dějinách, které se ještě nerozvinulo, které zůstává v potencialitě. Člověk je podle Blochova materialismu čistě hmotnou existencí, přesto je nejvyšším rozvinutím hmoty, bytostí, která má na rozdíl od zvířat schopnost tvořivého aktu, a tím možnost realizovat *ještě-nenastalé*, skutečné *Novum* ve hmotě, které bude překonáním světa v jeho odcizenosti a

⁵⁰ Viz Blochova vize finální utopie jakožto „domova“.

⁵¹ Moltmann, J. (1975). *The experiment hope*. London: SCM Press Ltd, s. 46

⁵² Tamtéž, s. 51

⁵³ Tamtéž, s. 57

momentem přiblížení se k budoucí *říši svobody*, ve které skutečně dějiny teprve začínají. Naděje zde ale není pouze ontologickým vyvozením z podstaty člověka, Bloch vypráví o existenciálním prožitku okamžiku *Nyní*, momentu, ve kterém člověk zakouší temnotu svého bytí, odcizenost vůči sobě samému, s tím však také metafyzicky pravé bytí, které ještě nenastalo, cítí okamžik pravých dějin, které mají teprve vzniknout v budoucnosti, tj. věčnosti „Ne čas, ale okamžik jako tento, který je v čase, nicméně mu nenáleží, komunikuje s věčností, které je pouze čistá radost měřítkem.“⁵⁴ Jde o plně subjektivní zkušenost, která není podobně jako v případě Berd'ajeva mystického setkání s božským Logem objektivizovatelná, proto se vyjadřuje symbolicky v umění, v příbězích a v obrazech. Touhu po *ještě-nenastalém* současně Bloch spojuje s podvědomím, které není sférou potlačené minulosti, nýbrž skrze sny a naděje se v něm vyjadřuje *hlad a touha* po budoucí říši svobody, která formuje a neúnavně pohání nové *utopické vědomí* člověka, které jediné je schopné přiblížit konec tohoto světa a vznik nového bytí. Právě toto vědomí, jestliže přechází v praxi práce a revoluce, je momentem již se realizující naděje. „Kořen dějin je však pracující, tvořící, danosti přetvářející a překonávající člověk. Jakmile se uchopí a založí skutečně demokratické bytí bez zvnějšnění a odcizení, vznikne ve světě něco, co všem v dětství zasvitlo a kde ještě nikdo nebyl: vlast.“⁵⁵

Pojetí naděje u Berd'ajeva můžeme vnímat jako pomyslné propojení obou motivů. Také zde příslib budoucího Božího království vychází z Ježíšova zvěstování, jeho vzkříšení je první mystickou realizací tohoto nového světa v dějinách: „Jakmile padla na zem první kapka Kristovy krve prolité na Golgotě, země se proměnila, obnovila.“⁵⁶ Bůh je zde však čistě *duchovní*, nemůže proto sám proměnit svět objektivace, a tím rozřešit problematiku světa. Ve světě a v dějinách je jediným průsečíkem *dvou světů* člověk. I proto se Bůh musel v osobě Syna stát člověkem – Bohočlověkem, jinak by do vnějších předmětných dějin nemohl vstoupit, a tím překonat smrt, která není duchovní povahy. Důkazem, či přesněji poukazem na *říši ducha*, na hlubší rovinu světa je existence člověka jako osobnosti. Jen on je subjektem, skrze své cítění, individualitu, schopnost tvorby a svobodu je *existenciálním středem světa*, pomyslným mikrokosmem, ve kterém se odehrávají dějiny spásy. Člověk je z přírody neodvoditelnou bytostí, svou nezávislostí a svobodou se vytrhuje z veškeré struktury nutnosti, ji překračuje, a tím naznačuje nejen hlubší sféru *ducha*, ale také možnou naději, neboť

⁵⁴ Bloch, E. (1986). *The Principle of Hope*. Cambridge, MA: MIT Press, s. 1310

⁵⁵ Cituji překlad v Skalický, K. (1995) *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek, s. 17

⁵⁶ Berd'ajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 242

podobně jako u Blocha ve svém životě zakouší odcizení světu i sobě samému, cítí, že tento svět není jeho „domovem“: „Osobnost v člověku znamená jeho nezávislost na materiálním světě, jenž je materiálem pro práci ducha. A zároveň je osobnost universem, naplňuje se universálním obsahem. Osobnost nevzniká z rodového kosmického vývoje, nerodí se z otce a matky, ale pochází od Boha, vyjevuje se z jiného světa, je svědectvím toho, že člověk je průsečíkem dvou světů, že v něm probíhá boj ducha a přírody, svobody a nutnosti, nezávislosti a závislosti.“⁵⁷ Berd'ajevova naděje je tak stejným způsobem jako u Blocha „konkrétní“ a „reálná“, neboť vyrůstá právě z každodenní zkušenosti odcizenosti v našem vlastním světě, z potřeby lásky, ze stesku po ztracených blízkých, potvrzuje se v utrpení i v boji za „lepší svět“. Existence „jiného“ světa je neustále dokazována v touze po něm.

3. V co mohu doufat?

3. 1. Boží království jako „nové stvoření“:

Naděje je nadějí budoucího světa, ve kterém již nebude žádné lidské ponížení, bolest ani smrt. Je nadějí na *Boží království*, ukončení tohoto světa bolesti a zahájení „nových dějin“, jednotně prohlašují Berd'ajev, Moltmann, Metz i Bloch. Všichni ale ponechávají obraz tohoto budoucího světa pouze v náznacích, metaforách, neustále jej napříč svým dílem anticipují, popsat budoucí svět systematicky a podrobněji se však zdráhají. Snad se zde nabízí Berd'ajevovo vlastní vysvětlení: také eschatologické představy jsou zatížené objektivací, neboť objektivizované vědomí nevidí nic jiného než realitu aktuálního „padlého“ světa předmětnosti, proto také představy o budoucím světě vyvozuje ze světa denně jím zakoušeného, jde o projekci světa objektivovaného do světa, který již objektivací zatížený být nemá. I proto je podle Berd'ajeva třeba pravdivé obrazy Božího království ponechat pouze jako obrazy, a vykreslovat je metodou tzv. apofatické teologie z negace, jako opak toho, co dnes jest.

Nadějí světa, který upadl do objektivace je tak podle Berd'ajeva jeho opak: svět, který je osvobozený z nadvlády objektivace, ve kterém metafyzickou strukturu utváří subjektivita a existenciálnost. „Radostná zvěst o příchodu království Božího je v protikladu k řádu světa,

⁵⁷ Berd'ajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 31

znamená konec falešné harmonie, založené na vládě obecného⁵⁸ Překonání objektivace je obrácením hierarchie, kdy *říší císařovu* dobíjí, a tudíž nahrazuje *říše ducha*. Noumenální sféra vyjde na povrch, prostoupí aktuální sféru fenomenální. Vládne-li *duch* všemu bytí, není-li již potlačován a interiorizován, ale určuje nově strukturu jsoucna, pak je celý kosmos „subjektivní“, lidský, veškerá odcizenost je překonána skutečným osvobozením. Tímto způsobem interpretuje Berďajev Ježíšem zvěstované Boží království, které má být vládou Boha ve světě, „Jeho“ královstvím. Vráti-li se Bůh do světa, vrátí se spolu s ním také člověk ve svém naplnění, tj. bez jakéhokoliv otročení. Boží nadvláda zde nebude panováním a nutností, nýbrž plnou svobodou a personalitou „Božích dětí“, spolu s nimi pak „Božího stvoření“. „Království Boží je především personalistické, je královstvím osobnosti a svobody, nikoli jednotou stojící nad osobní existencí, ale sjednocením, společenství lásky.“⁵⁹ Univerzální Bůh bude prostupovat plně subjektivitou každé osobnosti, podobně osvobozenou přírodou - „bude všechno ve všem“ (1 Kor 15, 28). Jelikož *duch* není v opozici vůči hmotě, Boží království bude také hmotné, fyzikální, bude přírodou a kosmem, však s novou hmotou, která již více nepodléhá rozdělení, rozkladu a umírání. Subjekt nebude stát v opozici k objektu, proto také člověk bude plně v harmonii s přírodou a s druhými lidmi. Nebude sám zotročován, a skrze vlastní niterné naplnění božským životem (o tom podrobněji v dalších kapitolách) bude absolutní svobodu a sebe-naplnění cítit v lásce k Bohu i bližním, skrze Boha dojde k plnému rozvinutí sebe sama: „Boží nekonečnost je jiná než nekonečnost v tomto světě. Znamená aktuální životní plnost, po níž člověk touží, ale ne potlačení konečného člověka.“⁶⁰ Boží království bude nakonec „novým stvořením“ po ukončení dějin objektivace, tedy vnějších dějin, které se odehrávaly v čase a v prostoru, které byly následkem „vyhnání z ráje“. Finální spása proto bude ukončením času a prostoru a vystoupením z nich do skutečné *věčnosti*. Ta však nebude zmrtvělým „patřením na Boha“ mimo veškerou dynamiku života, nýbrž novým životem, který již čas a prostor neomezují: „Otroctví člověka vůči času, nutnosti, smrti, iluzím vědomí zanikne. Vše vstoupí do opravdové reality subjektivity a duchovnosti, do božského, nebo lépe boholidského života.“⁶¹

⁵⁸ Tamtéž, s. 73

⁵⁹ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 74

⁶⁰ Tamtéž, s. 76

⁶¹ Tamtéž, s. 213

Také Boží království odvozené teologicky z obrazu *Ukřižovaného Boha*, nemůže být podle Moltmanna obdobou království „tohoto světa“, nemůže být další nadvládou a zotročením člověka, nýbrž „královstvím svobody a spravedlnosti, lidí, kteří již nejsou dále odcizení, nýbrž vykoupení a proměnění“⁶². Na kříži Kristus sám na sobě zakouší odcizení člověka v tomto světě, popření veškeré lidskosti, a tím odhaluje pravou podstatu světa jako Bohem opuštěnou. Jeho vzkříšení Duchem je pak poražením tohoto světa a zpřítomněním jeho budoucí univerzální spásy: „Jeho smrt je zakoušena a ukazuje se jako opuštěnost Bohem, jako soud, prokletí, jako vyloučení ze zaslíbeného života, jako věčné zatracení. V kontextu očekávání života tak musí být jeho vzkříšení rozuměno ne pouze jako návrat k životu jako takovému, nýbrž jako poražení smrtelnosti smrti – jako poražení opuštěnosti Bohem, jako poražení soudu a prokletí, jako začátek naplnění zaslíbeného života, a tak jako poražení všeho co je mrtvé ve smrti, jako negace negace (Hegel), jako negace negace Boha.“⁶³ Vzkříšení se tak stává anticipací zaslíbeného „Nového nebe a nového Jeruzaléma“ (Zj 21, 1–3), které budou „totalitou nového bytí“⁶⁴. Boží království bude skutečnou „negací negace“ (tj. všeho popření člověka i Boha ve světě), vyvrcholením dějin po jejich ukončení a celkově „novým stvořením“, ve kterém zavládne slibovaná „Boží spravedlnost ve všech věcech, naplnění vzkříšení mrtvých, které je zaslíbeno v jeho vzkříšení a naplnění vlády ukřižovaného nad všemi věcmi, jak je slíbeno v jeho chvále.“⁶⁵ Podobně jako u Berďajeva zde Boží království bude pomyslnou transformací (ode vší odcizenosti, tedy nakonec také od smrti) a následným zbožštěním světa, dnes pomíjející a časné stvoření se stane věčným, protože všechny bytosti budou mít podíl na Boží věčnosti, namísto dnešní prostorové roztržitosti a omezení se celý kosmos stane jedním velkým „chrámem“, neboť Bůh bude sám bezprostředně „všechno ve všem“ (1Kor 15,28) : „Nové eschatologické přebývání Boha v ‚novém nebi a v nové zemi‘ je přítomností Boha v prostoru jeho stvořených bytostí. (...) Přítomnost naplní a prostoupí velké prostory ‚nebe a země‘, a nakonec všem nebeským a pozemským bytostem přinese věčný život a dokonalou spravedlnost a pravdivost: Boží Šekina.“⁶⁶

⁶² Moltmann, J. (1975). *The experiment hope*. London: SCM Press Ltd, s. 40

⁶³ Moltmann, J. (1993). *Theology of hope: on the ground and the implications of a christian eschatology*. Minneapolis: Fortress Press, s. 211

⁶⁴ Tamtéž, s. 207

⁶⁵ Tamtéž, s. 229

⁶⁶ Moltmann, J. (1996). *The coming of God: christian eschatology*. Minneapolis: Fortress Press, s. 266

Nakonec i Blochovo budoucí „království svobody“⁶⁷ je možné číst jako Berd'ajevovo finální překonání objektivace subjektivací v Božím království, neboť půjde nikoliv pouze o beztrždní společnost⁶⁸, ale o novou totalitu bytí (dnes se jeví v mysticky zakoušeném *Nyní* jako *utopie*), která ukončí veškeré lidské odcizení: mezi lidmi i mezi člověkem a přírodou. Člověk bude plně v souladu s přírodou, když příroda bude humanizována, on sám naturalizován. Skončí rozdělení na subjekt a objekt: „Souzvuk nezvěčněného objektu s projevivším se subjektem, nezvěčněného subjektu s projevivším se objektem.“⁶⁹ Odcizená existence člověka nalezne své nové bytí, které již nebude ničím omezováno, nebude zažívat utrpení. V novém člověku a v nové přírodě dokonce nebude existovat ani smrt, která patří pouze existenci v jejím aktuální stavu (tj. v aktuálním stavu dialektického vývoje dějin). Na konci dějin vznikne pravá *vlast, domov* člověka, ve kterém bude on konečně sám sebou, tj. dojde naplnění jeho pravé identity: „Ve skutečnosti samo VŠE není nic jiného než totožnost k sobě přišedšího člověka s jeho pro něj vydařeným světem“⁷⁰. Právě toto *Absolutno*, které bude důsledkem finálního stavu hmoty na konci dějin, je skutečným *Božím královstvím*, právou „transcendencí bez transcendence“⁷².

3. 2. Boží království vyžaduje konec dějin:

Boží království, jako naděje tohoto světa, však nemůže být jeho produktem, nemůže se zrodit evolucí světa objektivace, předpokládá konec dějin, shodují se Berd'ajev s Moltmannem. „Vše, co není věčné, nelze transformovat, vše v životě vzácné, není-li věčné, ztrácí svou hodnotu. Ale v čase kosmickém a dějinném, v přírodě i dějinách vše pomíjí a zaniká. Proto také musí skončit. Nebude více času. Otroctví člověka vůči času, nutnosti,

⁶⁷ Bloch, E. (2000). *The Spirit of Utopia*. Stanford: Stanford University Press, s. 216

⁶⁸ Podle Boldyreva Bloch vnímal komunismus nikoliv jako finální cíl, vždy pouze jako cosi přecházejícího konečnému „království“, viz Boldyrev, I. (2014). *Ernst Bloch and His Contemporaries. Locating Utopian Messianism*. London: Bloomsbury Academic, s. 30

⁶⁹ Překlad citace in Skalický, K. (1995) *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek, s. 17

⁷⁰ Tamtéž, s. 12

⁷¹ Křesťanské Boží království je podle Blocha pouze nejnižším výrazem touhy člověka po naplněném bytí v budoucím světě, viz „Bůh se tedy jeví jako hypostazovaný ideál ještě neuskutečněné bytnosti člověka, jeví se jako utopická entelechie duše, právě tak jako ráj byl představován jako utopická entelechie božího světa.“ in Skalický, K. (1995) *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek, s. 30

⁷² Bloch, E. (1986). *The Principle of Hope*. Cambridge, MA: MIT Press, s. 1288

smrti, iluzím vědomí zanikne.⁷³ Má-li jít o radikálně nové bytí, pak toto bytí nemůže být pouze pokračováním současného, snad ve zmírněnější podobě. Má-li jít o definitivní království svobody, ve kterém již nikdy nebude žádné otroctví, pak musí být svět nutnosti poražen jednou pro vždy. A tohoto finálního vítězství může dosáhnout pouze Bůh, který svět sám na počátku stvořil, a který jediný je zdrojem pravého *bytí a života*. Vzkříšený Kristus již jednou překonal ve smrti na kříži nejhlubší rovinu objektivace, překonal tento svět, proto má také sílu ve svém *Druhém příchodu* ukončit dějiny objektivace univerzálně a totálně, a následně po *Soudu* vzkřísit mrtvé k životu v *novém stvoření* (ontologicky novém bytí), které nebude návratem do prvotního ráje, nýbrž po skončení celých dějin spásy zahájených Božím darem lidské svobody, skutečným osmým dnem stvoření.

Berďajev shodně s Moltmannem však neinterpretuje *Druhý Kristův příchod* a jeho *Poslední soud* jako tragédii světa, jakou temnou katastrofu, jak o ní hrůzně vyprávějí obrazy Janovy Apokalypsy. Bůh, který je absolutní Láska, nemůže podle nich nikoho soudit, natož posílat do věčných trestů pekelných muk. „Definitivní vítězství Boha nad silami pekla nemůže být rozdělením na dvě království, na Boží a d'ábelské, na spasené a na zavržené k věčným mukám, ono může být pouze jediným královstvím. Soudní rozdělení světa a lidstva patří k vezdejšímu, a nikoliv onomu světu.“⁷⁴ Jak obrazy Apokalypsy, tak krutá Ježíšova podobenství, ve kterých pán rozděljuje lidi, a ty, kteří nesplnili jeho vůli, vyhání do temnoty, kde bude „pláč a skřípění zubů“ (Mt 13, 50), vysvětluje Berďajev jako Ježíšovo varování, jako nemožnost vyjádřit čistě duchovní pravdy hrubému vědomí lidí dané doby, snad jde i o jeho zoufalý výkřik vůči všem, kteří mají zatvrzelá srdce a páchají násilí: „Všechno, co je v křesťanství a dokonce v evangeliích v protikladu s věčným božským lidstvím, je exoterické, je pro vnější upotřebení, pedagogické, přízpusobené porušené lidské podstatě.“⁷⁵ Poslední soud tedy nebude Kristovým rozdělením na dobré a zlé⁷⁶, nýbrž soudem, ve kterém „vládce tohoto světa je již odsouzen“ (Jn 16,11), tedy definitivním poražením *říše císařovy* a finálním

⁷³ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 213

⁷⁴ Berďajev, N. A. (2005). *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., s. 384

⁷⁵ Tamtéž, s. 387

⁷⁶ I když Berďajev nepopírá, že člověk může „odsoudit sám sebe“, když ve své svobodě odmítne Boží dobrotu a zvolí si temnotu hříchu a zla. Nejde však o akt rozhodnutí Boha jakožto soudce. Bůh bude i člověku na konci vždy pomoci, bude se snažit člověka zachránit před jeho vlastní temnotou.

osvobozením ze všech falešných království, kterým člověk otročil⁷⁷. Skrze Kristův *Sestup do pekel* se pak tento soud stává podle Moltmanna dokonce nadějí pro všechny zavržené: „Eschatologický smysl prohlášení ‚Posledního soudu‘ je vykupující království Boží. Soud je stranou věčného království, která je obrácená směrem k historii. V tomto soudu všechny hříchy, každá špatnost a každý akt násilí, veškerá nespravedlnost tohoto vražedného a trpícího světa, bude odsouzena a zničena, protože Boží rozsudek uskutečňuje to, co prohlašuje. V božském Soudu všichni hříšníci, zlomyslní a násilní, vrazi a děti Satana, Ďábel i padlí andělé budou osvobození a zachráněni z jejich věčného zatracení skrze transformaci do jejich pravého stvořeného bytí, protože Bůh zůstává sobě pravdivý a neopouští to, co jednou stvořil a potvrdil, respektive nenechá své stvoření ztratit.“⁷⁸

Jestliže by však Boží království mělo uspět zde v tomto vnějším světě objektivace, v dějinách, pak by podle Berďajeva muselo být jeho povahy, muselo by užívat nástroje *říše císařovy*, a tak se stát také jejím posledním vítězstvím. Aby vytvořilo jednotu a bratrství všech, muselo by odepřít lidskou svobodu a použít donucení, aby Bůh získal lidskou poslušnost, musel by použít strach a sílu. Boží království však „není z tohoto světa“ (Jn 18,36), není jeho povahy, a proto se také nemůže realizovat v tomto čase. Může se týkat určitého okamžiku, jak ještě uvidíme v dalších kapitolách, nemůže však zvítězit uvnitř dějin. Překonat objektivaci nelze jen dalším znevolněním a nutností, další objektivací, nýbrž pouze ukončením vší objektivace jako takové. Očekávání realizace Božího království v dějinách nazýval Berďajev „falešným chiliasmem“ či „falešným utopismem“, a právě tuto kritiku můžeme vztáhnout i na Blochovo *království svobody*, které je v jeho pojetí vrcholem dialektických dějin hmoty.

Jak jsme viděli již dříve, objektivace není pouze přechodným stavem lidského vědomí, který je možné nahradit stavem novým, nýbrž je metafyzickou strukturou našeho kosmu, který vzniká jako vyvržení duchovního světa do dějin předmětnosti, do času a prostoru. Je strukturou bytí, a tím i samotné hmoty, očekávat proto její vlastní kvalitativní růst a překonání sebe sama, by bylo podle Berďajeva již nepřiznaným očekáváním metafyzické síly, která bude vůči hmotě skutečným *novem*, když její předmětnost nahradí existencialitou. Hmota

⁷⁷ Spinka dokonce v tomto kontextu interpretuje *peklo* jako aktuální svět objektivace: „Jediné peklo, které existuje, je to, které jsme sami vytvořili, je to naše vlastní objektivace. Peklo a zlo náleží tomuto světu. Bůh je nikdy nestvořil.“ in Spinka, M. (1950). *Nicolas Berdyaev. Captive of Freedom*, s. 187

⁷⁸ Moltmann, J. (1996). *The coming of God: christian eschatology*. Minneapolis: Fortress Press, s. 255

neexistuje mimo čas a prostor, je sama časoprostorem, proto nemůže logicky tuto sféru opustit. Není-li hmota mechanická, nýbrž je dynamickou energií, jak o tom soudí moderní fyzika, pak je sama neustálým směřováním k vyčerpání se, ke konci. Smrtelnost je vlastností časoprostorového bytí. A proto ani sama hmota nemůže překonat smrt, jak tomu Bloch věří v závěru své filosofie naděje⁷⁹, nemůže opustit nutnost, „překročit vlastní stín“, a vstoupit tak do sféry svobody. Právě proto Berďajev hodnotil již historický materialismus Marxův a Engelsův jako profétický, jako náboženské očekávání říše svobody, která bude dialektickým vyvrcholením dějin říše nutnosti - do revoluce se zde vkládá náboženské očekávání nové metafyzické skutečnosti, proletariát se stává mesiášským Vykupitelem⁸⁰

Tento utopismus je podle Berďajeva dokonce krajně nebezpečný. Ve vědomí budoucí jednoty a absolutní harmonie přehlíží člověka v jeho aktuálním stavu. Vnímá jej jako bytost z podstaty dobré a kolektivní, která se dopouští zlého pouze vinou vnějšího zotročení (např. ve vlastnickém vykořisťování a v odcizené práci⁸¹), odstranění vnější nesvobody pak má samo vytvořit nového člověka, který bude plně láskyplný, a který bude sebe nacházet v životě pro druhé, a tedy v obětavé práci pro všechny (společnost). Tím tento utopismus přehlíží konkrétní skutečnost člověka jako autonomní individuální osobnosti, jejíž iracionální svoboda může vyústit také ve volbu zlého. A následně vytváří abstraktní obraz budoucího člověka, v jehož jménu je možné v revolučním násilí obětovat člověka dnešního (viz Blochovo volání po *militantním optimismu*⁸²). Budoucí člověk se sám stává společností, když ve své vůli žije pro druhé, jeho osobní svoboda se realizuje ve svobodě kolektivní, a proto je možné osvobozeného člověka v socialismu organizovat společensky a plně racionálně. Sen o budoucí harmonii bez zla se tak překlápí v realitu totalitarismu: „Předpokladem svobody je, že život

⁷⁹ Viz Boldyrev, I. (2014). *Ernst Bloch and His Contemporaries. Locating Utopian Messianism*. London: Bloomsbury Academic, s. 21

⁸⁰ Viz „Marxismus není jen doktrínou historického nebo ekonomického materialismu o úplné závislosti člověka na ekonomice, marxismus je také učení o vykoupení, o mesianistickém poslání proletariátu, o budoucí ideální společnosti, v níž lidé již nebudou na ekonomice závislí, o síle a vítězství člověka nad iracionálními silami přírody a společnosti. Jádrem marxismu je v tomhle, nikoli v ekonomickém determinismu.“ in Berďajev, N. A. (2012). *Prameny a smysl ruského komunismu*. Praha: PROSTOR, s. 109

⁸¹ Viz vnímání podstaty člověka jako *rodové bytosti* u raného Marxe: „Bezprostřední důsledkem toho, že je člověk odcizen produktu své práce, své životní činnosti, své rodové bytosti, je *odcizení člověka člověku*. Stojí-li člověk naproti sobě samému, stojí proti němu *druhý člověk*. Co platí o vztahu člověka k jeho práci, k produktu jeho práce a k němu samému, to platí o vztahu člověka k druhému člověku, i k práci a předmětu práce druhého člověka.“ in Marx, K. (1961). *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.

⁸² Viz Skalický, K. (1995) *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek, s. 26

nebude dokonale regulován a racionalizován, že v něm působí zlo, jež musí být přemoženo svobodným úsilím ducha.⁸³

Tímto způsobem se podle Berďajeva revoluce snaží ze světa radikálně odstranit veškeré zlo otroctví (což je samo správné a potřebné), nové lidské i přírodní bytí ale vytvářejí skrze dokonalou organizaci společnosti, případně jako u Blocha věří v jeho následné přirozené vyplynutí z osvobozeného bytí, neboť budoucí idealita je v hmotě již imanentní, je jeho potencialitou, která se má rozvinout. Utopismus se snaží odstranit veškeré zlo a tragiku života⁸⁴, nikdy se mu však nedaří odstranit poslední tragédii, jíž je právě smrt. Podle Boldyreva⁸⁵ si Bloch byl této skutečnosti vědom, a proto se pokusil vypracovat „eschatologii“, ve které by i smrt odpadla. Smrtelnost je stavem dnešní hmoty, jelikož však nevíme, čím bude budoucí hmota ve finále svého dialektického vývoje, můžeme otevřeně věřit, že bude novou hmotou, která již smrtelnosti nepodléhá, bude tedy i vůči ní osvobozená. Když se však Bloch snaží nabídnout naději člověku, který umírá v dnešním světě, který ještě nepřekonal smrt, a když tedy mluví o námi každodenně dnes zakoušené smrti individuálního člověka, řeší ji nadějí budoucího obecného člověka, lidstva, které jednou již nebude více podléhat smrti, a jehož je každé já již dnes součástí. Proto když „rudí hrdinové“ umírali na barikádách revoluce bez jakékoliv naděje na posmrtný život, zakoušeli pravou věčnost: „Přesto však tento materialista umírá, jakoby celá věčnost byla jeho. To znamená: on už předem přestal své Já považovat za tak důležité, on má třídní vědomí. Osobní vědomí bylo tak pohlceno třídním vědomím, že oné osobě už nikterak nepřipadá důležité, zda na cestě k vítězství, v den vítězství se na ni vzpomene či ne.“⁸⁶ „Zde je revolučním osvobozovacím dílem svým bohatýrům sám bohatýrský trvalý stav duše. On je jim duší onoho prosvítajícího budoucího lidství, pro které jsou hotovi jít věrně na smrt.“⁸⁷ Proto se také nabízí Moltmannovo varování, že marxisté smrt relativizují, že neberou vážně „smrtelnost smrti“⁸⁸, když přenášejí její individuální tragiku do života „věčných“ kolektivů, které ve své abstrakci

⁸³ Berďajev, N. A. (2005). *Říše ducha a říše císařova*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 160

⁸⁴ A jak Berďajev správně dodává, utopie se v dějinách již mnohokrát realizovaly, viz Francouzská revoluce, bolševická revoluce či třeba utopie teokratické, jimiž byly všechny křesťanské monarchie.

⁸⁵ Viz Boldyrev, I. (2014). *Ernst Bloch and His Contemporaries. Locating Utopian Messianism*. London: Bloomsbury Academic, s. 21

⁸⁶ Překlad citace in Skalický, K. (1995) *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek, s. 35

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ Moltmann, J. (1975). *The experiment hope*. London: SCM Press Ltd, s. 38

žádnou tragiku neprožívají⁸⁹ (kolektivy nemají své vědomí, svůj *existenciální střed*, který by mohl trpět, jak již dříve upozorňoval Berd'ajev).

Blochova filosofie naděje je tak především nadějí na budoucnost, která se týká budoucích lidí. Rolí dnešního člověka je pouze obětování se ve prospěch lidí budoucích. Ponechme zde již více stranou, zda nějakí budoucí lidé vůbec vzniknou, nejzávažnější kritika jeho eschatologie spočívá právě v tomto momentu: naděje zde není nadějí dnešních lidí, není mou nadějí. A připojíme-li originální postřeh Metzův, pak není ani nadějí všech již zemřelých, minulých. Humanistické dějiny lidské emancipace, a vůbec každý historický optimismus, s sebou podle Metze nesou v upřeném pohledu k budoucímu osvobození zapomenutí všech již zemřelých, všech v dějinách poražených. Tak se stávají emancipací pouze silných a úspěšných, kteří v dějinách obstojí: „Abstraktní dějiny svobody nejsou ničím jiným než imitací dějin přírody. V jedněch i druhých platí právo silnějšího, selektivní princip přežití. Takováto svoboda se rozmnožuje a roztahuje po zádech mrtvých, kteří tvoří *massa damnata*. Utrpení otců však nenachází útěchu ve štěstí vnuků a minulé utrpení je hnojivem pro budoucí harmonii, jak to ve vší hořkosti vyjádřil Ivan Karamazov. Ve vztahu k minulému utrpení a svobodě mrtvých a poražených převládá darwinismus jiného řádu, objektivní cynismu⁹⁰. Památka na ukřižovaného Ježíše je přitom *nebezpečnou vzpomínkou*, ve které se Bůh staví na stranu každého utýraného, poraženého a zemřelého, v Boží perspektivě, v jeho dějinách spásy, má význam každý jednotlivý člověk ztracený v dějinách padlého světa, v boji o svobodu a zlidštění jde tak také o něj. Revoluce zaměřená k budoucnosti proto musí být revolucí také vůči minulosti: „Ve světle dějin vykoupení neexistuje jen jakási ‚solidarita směrem dopředu‘ - solidarita s budoucími pokoleními, ale i ‚zpětná solidarita‘ - praktická vzpomínková solidarita s umlčenými a zapomenutými ve smrti, solidarita, která hledí na světové divadlo dějin z pozice poražených a obětí.“⁹¹

⁸⁹ Docela shodně kritika Berd'ajevova, viz: „Nejubožejší a zcela marná je snaha (marxistů) zvítězit nad největší tragédií lidské existence - nad smrtí. O to lze usilovat jenom proto, že se na smrt úplně zapomnělo, že člověk byl vydán zcela napospas kolektivu a vědomí jeho osobnosti bylo zatemněno.“ in Berd'ajev, N. A. (2005). *Říše ducha a říše císařova*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 157

⁹⁰ Metz, J. B. (2007). *Viera v dejinách a spoločnosti: štúdie k praktickej fundamentálnej teológii*. Bratislava: Vydavateľstvo SERAFÍN, s. 186

⁹¹ Tamtéž, s. 187

3. 3. Boží království jako vzkříšení mrtvých

Má-li náš aktuálně žitý život získat smysl, a má-li dokonce získat zpětně smysl i život všech již zemřelých, nabízí se na základě předchozích argumentů potvrdit, že Boží království musí být především vzkříšením, musí jít o prodloužení našich životů v novém stvoření, ve kterém již nebude žádná bolest ani omezení. Víra v budoucnost radikálně jiného světa, stejně tak jako úzce individuální pojetí spásy, které vidí naději v opuštění tohoto světa a v platónském přebývání individuální duše v nazírání Boží blízkosti v čisté duchovnosti⁹² - jsou popřením kontinuity našich životů. Smysl může získat jen takový životní příběh, který neskončí smrtí ani koncem dějin, nýbrž nalezne nové naplnění, návrat v očištěné podobě a vzkříšení k životu, který již neumírá. Tím se však Boží království nestává radikálně novým světem, nýbrž spíše transformací našeho světa. Konec je zde chápán pouze jako konec objektivace, konec nadvlády falešných království, a pomyslné očištění světa ke království novému, skutečně svobodnému. Dokladem budiž opět Kristovo vzkříšení, které není probuzením k radikálně novému bytí, nýbrž návratem do těla, a tudíž také do dějin - viz evangelijní obrazy Ježíšových setkání s učedníky, ve kterým jim ukazuje své rány, spolu s nimi večeří, zároveň jeho tělo již nepodléhá žádnému časoprostorovému omezení, když prochází zavřenými dveřmi. A proto také již nikdy nebude podléhat smrti.

Skládá-li se Boží království z příběhů našeho světa, jsou-li pouze naše životy (a nikoho jiného) jeho pomyslnou matérií, pak se o jeho vítězství rozhoduje v tomto světě. Jak jsme ale viděli výše, jeho finální realizace vyžaduje konec tohoto světa, který jediný umožňuje vznik nového - osvobozeného a Božím životem naplněného - bytí. Snad právě tuto paradoxnost vyjadřuje Ježíšovo těžko srozumitelné lokalizování: „Království Boží nepřichází tak, abyste to mohli vypožorovat; ani se nedá říci: ‚Hle je tu‘ nebo ‚je tam‘! Vždyť království Boží je mezi vámi!“ (Lk 17, 20-21). A snad právě proto ve svých podobenstvích také neustále vykresluje Boží království jako kvas či hořčičné zrnko, které prorůstá postupně celý svět.

Boží království je tak spíše než jako „jiný svět“ možné hodnotit jako *naš svět, proměněný v budoucnosti*. A proto se pozornost od Božího *Soudu* a *Druhého Kristova příchodu* opět obrací zpět ke člověku a jeho roli v dějinách: „Druhý příchod Kristův v moci a slávě závisí na tvůrčím aktu člověka. Člověk je povolán k tomu, aby připravil Druhý příchod, jemuž musí jít aktivně vstříc. (...) Apokalypsu nelze chápat jako fatum. Konec historie, konec

⁹² Tak nebe pojímá v úvodu této práce popisované *asketické křesťanství*

světa není fatální. Konec je dílo Boho-lidské, které se nemůže uskutečnit bez lidské svobody, bez ‚společného díla‘, k němuž je člověk povolán.“⁹³

4. Bůh potřebuje člověka

4. 1. Člověk je středem světa

Jestliže spása světa znamená jeho transformaci k novému, od objektivace očištěnému stvoření, pak také centrem Božích dějin spásy je znovu člověk, který je středem tohoto světa a středem dějin. Je to každá jednotlivá lidská osobnost, která je *existenciální středem světa*, pouze člověk je ve své svobodě „průsečíkem dvou světů“, je mikrokosmem, ve kterém zápasí *říše ducha s říší císařovou*. V Berďajevově pojetí je svět radikálně antropocentrický. Jde o svět člověka, jeho vlastní, ve kterém je on sám pánem (i když toto panství mělo za následek vlastní lidské otroctví). To skrze lidskou svobodu svět upadl do objektivace, pouze skrze tuto svobodu může být také finálně přetvořen. Boží království tuto antropocentričnost neruší, Bůh i v tomto novém bytí tvoří svět pro člověka - pouze jako svět, ve kterém bude člověk definitivně svoboden. A proto toto v pravém smyslu „lidské“ království nemůže být člověku vnuceno, jinak by bylo jen dalším potvrzením nadvlády nelidské objektivace. Boží království se realizuje v člověku a skrze člověka, skrze jeho vlastní naplnění.

Bůh sám, jak jsme viděli v druhé kapitole, je světu odcizený, nevládne v něm a jako čistý *duch* v něm nemůže ani bezprostředně působit. Jeho království je budoucí nadějí světa, On sám může ukončit dějiny a vzkřísit mrtvé, nemůže však uvnitř dějin objektivaci sám překonávat. Pouze člověk může sám jako obyvatel tohoto světa v něm povstat a vyhlásit boj vší nelidskosti. Bůh tak k záchraně světa, a s tím každého jednotlivého člověka, potřebuje člověka. Tím nakonec v Berďajevově pojetí Bůh klade na každého z nás tu nejvyšší roli: máme se stát spolu-tvůrci dějin spásy.

Proto je také podle Berďajeva spiritualita *asketického křesťanství* projevem lidského egoismu, neboť člověk se zde stará pouze o vlastní individuální spásu, celý život věnuje péči o svou duši, svět s druhými lidmi ale ponechává svému osudu. Ve své víře v radikálně jiný nebeský svět (zpravidla svět čistě v platónském smyslu „duchovní“, nehmotný) z toho světa

⁹³ Berďajev, N. A. (2005). *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., s. 381

neustále pohodlně „odchází“, tím ale nevědomě jen dále potvrzuje nadvládu objektivace a odsuzuje realizaci Božího království k dějinnému krachu.

Když Bůh podle Bible stvořil člověka k „obrazu svému“ (Bible - Gn 1,27), pak jej podle Berd'ajeva zavázal k tomu, stát se plně osobností, a rozvinout tak v sobě tuto „boholidskou“ potenci. Stát se Bohu-podobným zde znamená být stejně svobodným, být jedinečným *já*, které není v sobě uzavřeným egem, ale obráceně milující osobou, jejíž svoboda nic neničí, nedělá z druhého objekt svého profitu, nýbrž která je *tvořivá*. Člověk se tedy nemůže asketicky zříkat sebe sama, nemůže ani pohodlně svou svobodu odevzdávat druhým, naopak ji musí proměnit, zrodit se sám vnitřně k novému životu, respektive k nové kvalitě života: „Svoboda osobnosti není vůbec jejím právem, to by byl povrchní pohled. Svoboda osobnosti je povinností, splněným posláním, realizací Boží ideje člověka, odpovědí na Boží výzvu. Člověk musí být svobodný, nesmí být otrokem, neboť musí být člověkem. Taková je Boží vůle.“⁹⁴ V takovém momentu ostatně dochází k prvnímu překonání objektivace, jde o první záblesk vítězství Božího království v dějinách.

Člověk však zároveň v praxi objektivovaného světa zpravidla není této svobody schopen, jak jsme viděli v kapitole o objektivaci. Aby se člověk pozvedl k tomuto životu, musel by se naplnit novou životní kvalitou (*život věčný*), ze které by tato svoboda přirozeně pramenila. Musel by se spojit s Bohem, který je sám tímto Životem. A proto musel Bůh vstoupit do dějin, a to v podobě, kdy se stal člověku bližším, než je on sám sobě, transcendentní Bůh se musel stát člověku imanentním - a to niterně, na úrovni jeho vlastní existence, tj. v *duchu*. Jen tak si mohl Bůh člověka „podrobit“ skutečnou silou, totiž *silou lásky*, beze všeho vnějšího donucení, které by bylo jen dalším zotročením člověka. „Kristus je svobodný, je nejsvobodnějším ze synů lidských, je svoboden od světa, spoutává pouze láskou. Kristus hovořil jako ten, kdo má moc, ale neměl vůli k moci a nebyl pánem.“⁹⁵

⁹⁴ Berd'ajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 41

⁹⁵ Tamtéž, s. 51

4. 2. Boholidství

Berďajev často kritizoval *soudní křesťanství*, kterým nazýval tradici právní interpretace vykoupení založenou sv. Anselmem z Canterbury. Podle ní si Bůh žádá spravedlnost, když byl člověkem zrazen - člověk formálně porušil jeho vůli. Chce „smírnou oběť za naše hříchy“ (Jan 1, 2), žádá si výkupné, které by utišilo jeho hněv. A tímto výkupným se mohl stát pouze jeho Syn, jen on se mohl stát ve svém utrpení na kříži dostatečnou obětí, po které je nyní Bůh ochoten člověku odpustit jeho hřích. Takové křesťanství podle Berďajeva však nejen vnímá Boha ve starém pohanském obrazu, který jej pokládá za „strašného vládce tvrdě trestajícího každou nepolušnost, žádajícího výkupné, zástupnou oběť a prolití krve. (...) K jeho přirozenosti pak patří vztek, pomsta, výkupné a kruté tresty.“⁹⁶ Ale v tomto pojetí zůstává tragédie dějin nerozřešená, neboť člověk nepotřebuje odpuštění svých hříchů, ale především jejich překonání, potřebuje se zrodit k nové kvalitě životě, k nové existenci, ve které bude konečně plně „smířen“ s Bohem. Jinak by člověk nikdy nemohl dosáhnout své naděje v Božím království, nemohl by dosáhnout božské věčnosti, a tím ani být vzkříšen.

Bůh se musel stát člověkem, aby jej učinil božským, a jen tak jej zachránil pro život věčný, navazuje Berďajev na známou větu Athanasia ⁹⁷. Právě východní patristika nabídla ve své koncepci *teózis* člověku naději, neboť interpretovala Kristovu spásu nikoli jako záchranu před strašným soudem, nýbrž jako možnost *zbožštění člověka*, a s ním pak celého kosmu. „Příchod Kristův a vykoupení mohou být duchovně pochopeny pouze jako pokračování stvoření, jako osmý den stvoření, jako příchod Nového Adama, tedy jako proces kosmogonický a antropogonický, projevení Boží lásky ve stvoření jako nové stadium lidské svobody.“⁹⁸ Když se v Kristu jako pravém *Bohočlověku* spojila božská přirozenost s lidskou, pak se Kristus stal pro člověka novým stvořením - *Novým Adamem*. Bůh v tomto nejednal pouze ve prospěch vlastního Syna, jehož vtělení a oběť by nedávala smysl, ale především ve prospěch člověka. V Kristu se lidská přirozenost naplňuje novým obsahem, stává se Božskou, je plna *věčného života*, života z Ducha sv. V Berďajevově interpretaci - v návaznosti na moderní rozpracování F. Dostojevským a V. Solovjovem - pak přináší Kristus člověku skrze

⁹⁶ Berďajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 234

⁹⁷ Schaff, P., & Wace, H. (Ed.). (1944). *Nicene and post-nicene fathers. Second series, Volume 4, St. Athanasius: select works and letters*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 54:3. Dostupné z: https://ccel.org/ccel/schaff/npnf204/npnf204/Page_65.html

⁹⁸ Berďajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 239

toto zbožštění nejen naději na překonání smrti, ale ještě dále možnost nového lidství, nové existence: *boholidské*. „Kristus jako Bohočlověk je totiž dokonalým spojením obou pohybů, od Boha k člověku a od člověka k Bohu, dokonalým zrozením Boha v člověku a člověka v Bohu, naplněním tajemství dvojí přirozenosti, tajemství boholidství.“⁹⁹

Vtělení Bohočlověka bylo událostí historickou, Ježíš v něm kázal o přicházejícím Božím království, zároveň událostí *duchovní*, která se odehrávala v dalším okamžiku dějin spásy (tedy metadějin, o kterých ještě uslyšíme). Podobně jako meta-historická událost *Vyhnání z ráje* je tato událost nyní plně univerzální, mimo omezenost času a prostoru. Bůh - Otec ve svém Synu *duchovně* vytvořil novou *boholidskou přirozenost člověka*, a ta se nyní univerzálně skrze *duchovní* působení Ducha sv. stává přístupnou každé lidské existenci¹⁰⁰, a to bez jakéhokoliv časoprostorového omezení, tj. člověk již nikdy nebude sám a Bohu odcizen, ať by se ocital v jakémkoliv místě našeho vesmíru. A jelikož byla tato událost podle Berďajeva *duchovní*, člověk ji nezakouší vnějškově, boholidství není vázané na přijetí církevní svátosti (její roli Berďajev vnímá spíše jako nápomocnou, člověka očišťující), ani na vědomí člověka (tj. na jeho stav poznání, skutečnost víry či vědomého rozhodnutí), nýbrž pouze existenciálně, na rovině subjektu.

Stát se *boholidským* je přesto pro člověka náročným úkolem, který vyžaduje jeho svobodné rozhodnutí. Právě zde je třeba podle Berďajeva skutečná askeze, jakožto schopnost překonat svobodně vlastní egoistické uzavření a objektivizující vědomí, jen silou vůle může osobnost překročit vlastní *já* (respektive takové já, které nevidí nic než sebe) a vystoupit směrem k transcenci. Ta však opět není člověku vnější, není žádným přinucením, které by rozpouštělo individuální *já* člověka, nýbrž je směřováním člověka dovnitř sebe sama, k hlubší rovině vlastní existence, kde dochází k tajemnému (většinou podvědomému) setkání s univerzalitou, s Božským bytím. „Transcendence znamená přechod k *trans-subjektivitě*, nikoli k objektivitě. Tato cesta vede hlubinou existence, na ní dochází k existenciálnímu setkávání s Bohem, s druhým člověkem, s niterným bytím světa, není to cesta objektivního sdělování, nýbrž existenciálního sdílení“¹⁰¹.

⁹⁹ Berďajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 2*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 8

¹⁰⁰ Na tomto místě by se nabízelo Berďajeva rozvinout úvahou, zda se tato nová existence tak zpřístupňovala skrze svůj meta-historický charakter také lidem, kteří žili historicky před Ježíšovým narozením.

¹⁰¹ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 26

A právě tehdy člověk v sobě zakusí novou *sílu*, kterou nemůže pojmenovat, je mu nepochopitelnou (obvykle ji lidé nazývají *vnitřním hlasem svědomí*), ale právě ona v něm probouzí touhu po nezištné lásce, po dobru, po setkání s druhým, tehdy citlivě vnímá veškerou nelidskost světa, bolest druhých, a také proto touží po naději, která by rozřešila tuto bolest, a která by všem trpícím vrátila život. Boholidství je podle Berd'ajeva opět symbolickým vyjádřením duchovní (tj. životní, existenciální) zkušenosti, pro pojmové myšlení je představa dvojí přirozenosti nepochopitelným paradoxem. V těchto momentech však člověk vnitřně zakouší svou Boží podobnost, je o ní vnitřně přesvědčen: „Humanistická filosofie se nikdy nepozvedla k pochopení paradoxní pravdy boholidství. A teologická filosofie se snažila tuto pravdu racionalizovat. Všechny teologické doktríny o milosti znamenaly pouze formulování pravdy o boholidství člověka, o niterném působení božského na lidské.“¹⁰²

Tato *síla*, vnitřní život, který v nás koluje a pobízí k rozumem nepochopitelnému dobru, však není podle Berd'ajeva ničím jiným, než právě Božským životem v nás. Stává se existenciálním setkáním (opět zdůrazněme, že často nevědomým) lidské osobnosti s osobností Boha Otce, theologicky vyjádřeno: ztotožněním člověka s Kristem a jeho boholidskou existencí v síle Ducha sv. A důsledkem tohoto spojení je skutečné naplnění osobnosti, neboť lidské já zde již není uzavřené do sebe sama, ale skrze novou vnitřní sílu cítí schopnost samo ze sebe vycházet do jinak nepřátelského světa, cítí, že se již nechce nikomu ani ničemu podřizovat, touží pouze po lásce a *přetváření světa* - protože Bůh v nás je absolutní Láskou. „Božské je člověku transcendentní a zároveň je tajemně sjednoceno s lidským v obraze bohočlověka. Pouze proto se může ve světě objevit osobnost neztročená světem.“¹⁰³ Podle Berd'ajevovy interpretace tak smyslem Ježíšova života nebylo vytvoření učení, které by člověku zajistilo spásu, ale metafyzické osvobození lidství k novému životu: „Amen, amen, pravím tobě, nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího.“ (J 3, 5) „Kdo věří ve mne, proudy živé vody poplynou z jeho nitra.“ (J 7, 38)

¹⁰² Berd'ajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 38

¹⁰³ Tamtéž, s. 39

4. 3. Člověk přetváří svět

Jen v této nové *božské síle* je lidská osobnost schopná naplnit sebe sama, unést těžké břemeno vlastní svobody a stát se plně osobností. Osobnost v Berďajevově pojetí stojí pomyslně na začátku i na konci cesty člověka, stává se naplněním individuální a jedinečné existence, novou existenciální kvalitou (bez popření kontinuity!). „Člověk jako individuum prožívá izolaci, je egocentricky pohlcen sám sebou a povolán vést bolestný boj o život, bránit se číhajícím nebezpečím. Z těžkostí se dostává konformismem, přizpůsobením. Člověk jako osobnost, tentýž člověk, překonává svou egocentrickou uzavřenost, otevírá v sobě universum, ale hájí svou nezávislost a svou důstojnost vůči okolnímu světu.“¹⁰⁴

Tak je Berďajevovo odlišení *individua* a *osobnosti* možné interpretovat také jako dva různé módy téže individuální existence, téhož člověka. *Individuum* zde znamená způsob lidské existence, která se stará předně o sebe sama a ve svém přirozeném *objektivizujícím vědomí* tíhne k egocentrické izolaci, když vidí pouze sebe, své vlastní *já* a zbytek světa jako *ne-já*. Egocentrik není schopen vlastní svobodu naplnit jinak, než jako další potvrzení vlastního ega, neboť jiný obsah nevidí, přesněji „necítí“. Tak se stává otrokem vlastního *já*, jehož rozvíjení obětuje celý svůj život. A když nevidí skutečně *duchovní svět*, tj. existenci druhé osoby (lidské či Božské), zabydluje se ve *světě objektivace*: „Egocentrik je v moci objektivace, již chce proměnit v nástroj sebepotvrzení, a stává se tak nejzávislejší bytostí, propadlou věčnému otroctví. Zde je skryto největší tajemství lidské existence. Člověk je otrokem okolního vnějšího světa, protože je otrokem sebe sama, svého egocentrismu. (...) Egocentrici obyčejně bývají konformisté“¹⁰⁵. Oproti tomu člověk, který dokáže silou vlastní vůle překročit vlastní izolaci, a který se tak otevírá *trans-subjektivnímu* setkání s Bohem, a skrze něj i s druhým člověkem, v sobě „ucítí“ *nový život*. Tehdy v sobě nachází sílu svou vlastní svobodu rozvinout nikoli k egocentrismu, nýbrž k *bytí osobností*, která v Berďajevově pojetí znamená schopnost překonávat veškerá otroctví (včetně otročení sobě samému) a navazovat vztahy. Člověk-osobnost nepotřebuje k potvrzení sebe sama zotročovat druhé, jako to ve vztahu k *rabu* dělá Hegelův *Pán*. Tento člověk je plně svobodným, a tedy schopným respektovat *Ty* v druhém člověku. Ještě více, je schopen *lásky-agapé*, která znamená soucit s druhým, sklánění se k jeho potřebám a život pro druhého. „Láska charitativní je skloněním,

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 31

¹⁰⁵ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 107

nehledá nic pro sebe, pro své obohacení, ale odevzdává, obětuje, je ponořena do trpícího světa umírajícího v temnotách. (...) Láska-lítost vidí jiného v opuštěnosti Bohem, v pádu do temnot světa, v utrpení, v ohavnosti.“¹⁰⁶

V *boholidské existenci* je tak osobnost schopná svou svobodu realizovat v lásce k druhým. Její úkol se však zde nevyčerpává, člověk, který se stal osobností, stále žije v nelidském světě objektivace, a proto se musí nejen ze soucitu k bližnímu, ale také z Božího povolání stát *tvůrcem*. A právě zde spatřujeme originalitu Berďajevova křesťanského existencialismu, neboť existence zde nekončí v láskyplném sebenaplnění, nekončí na úrovni existence své či *bližních*¹⁰⁷, ale vrací se znovu do světa, který musí celkově přetvořit¹⁰⁸. Takto rozvinutý člověk cítí ve světě odcizenost svou i druhých, cítí roli utrpení a chce tento svět učinit lidským, chce jej humanizovat, tedy překonat překonat nadvládu objektivace subjektivací. Vždyť osobnost v Berďajevově pojetí nenáleží plně *tomuto světu*, nýbrž *duchu*, a finálně naplnit se tak může až v Božím království jako humanizaci - osvobození světa. Být osobností-subjektem proto znamená jít neustále do konfliktu se světem, snažit se jej přetvořit v „říši svobody“: „Osobnost se nemůže stát plně občanem světa ani státu, osobnost je občanem království Božího. Proto je osobnost elementem revolučním v nejhlubším slova smyslu.“¹⁰⁹

Jestliže by nově naplněná osobnost ponechávala svět v jeho aktuálním nenaplněném stavu a naději zužovala pouze pro sebe samu, jak se tomu děje v úzce individuálním modelu spásy, pak bychom mohli říct, že osobnost propadla poslednímu typu otroctví, neboť svůj *nový život a novou sílu* ponechala sama sobě, nerozvinula jej v boji s objektivací, které nakonec přenechala nadvládu nad tímto světem a jeho dějinami. A tím i jako nově osvícená propadla nejskrytějšímu typu egoismu, neboť z vnitřního života lásky učinila pouze „dobrý pocit“ pro vlastní existenci a vlastní duši. Berďajev o tomto pokušení nemluví, mohli bychom jej ale nazvat posledním stádiem objektivace, neboť rezignuje-li osobnost na svůj úkol ve světě, nebude již nikoho, kdo by mohl uprostřed dějin objektivaci porážet a přetvářet.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 46

¹⁰⁷ Tak bychom mohli hodnotit např. pojetí Gabriela Marcela.

¹⁰⁸ Zde se ke srovnání nabízí Metzova kritika existencialismu, který podle něj opomíjel společenský rozměr existence: „Každá existenciální a personální teologie, která nechápe existenci jako politický problém v nejširším slova smyslu, zůstává dnes vůči existenciální situaci jednotlivce abstraktní.“ in Metz, J. B. (1994). *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKYOMENH.

¹⁰⁹ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYOMENH, s. 32

Tímto způsobem by nakonec také Bůh utrpěl v dějinách definitivní porážku, neboť On sám jedná v dějinách právě skrze *tvůrčí osobnost*. Boholidská existence zde není útěchou člověka uprostřed temného světa, jeho nadějí na osobní spásu, natož privilegiem - v celkovém kontextu Berd'ajevova pojetí je možné hodnotit právě ji jako Boží *hřivnu*, o které Ježíš mluvil ve svých podobenstvích. Právě tímto způsobem Bůh vstoupil do dějin, takto probíhají jeho dějiny spásy světa. Milost boholidské existence se stává darem, snad dokonce pomyslnou duchovní „výzbrojí“, skrze kterou má člověk jakožto *služebník* jít znovu do světa, aby svou svobodu rozvinul v obtížném, a svým způsobem k prohře předem odsouzeném, zápase s objektivací, s *říší císařovou* - neboť vše lidské, svobodné a *duchovní* je na rovině dějin světa vždy slabší.

Dějiny světa tak po Kristově vtělení a vzkříšení nejsou plně nelidské a Bohu odcizené, neboť Bůh v nich zápasí na straně člověka proti vši nadvládě nutnosti, otroctví, bolesti i smrti. Tento zápas se nemůže odehrávat pouze na úrovni vědomí člověka, jak měli existencialisté často sklony tvrdit, ale musí přecházet na všechny úrovně světa a musí se stát jeho subjektivováním, a pouze tím pravým *zduchovněním*. Když Berd'ajev již ve svém zralém díle mluvil o *epoše ducha* či *epoše Ducha sv.*, neměl tím na mysli rozvoj náboženského vědomí či spirituality, ale humanizaci světa, přesněji jeho *personalizaci*. Duch se v praxi světa realizuje právě jako proměna jeho struktury, ve které je nově primátem hodnota lidské osobnosti. „Vnitřně získává osobnost sílu a svobodu skrze boholidství, vnějšně se celý svět, celá společnost a celé dějiny proměňují a osvobozují skrze lidství, skrze svrchovanost osobnosti. (...) Osobnost musí být boholidská, kdežto společnost musí být lidská.“¹¹⁰ A toto zlidštění se má týkat všech úrovní struktury světa: od struktury individuálního vědomí, přes společenské subjekty rodiny, obce, třídy, etnika, společnosti, až ke státu, mezinárodním vztahům i boji za osvobozenou přírodu a hmotný svět vůbec. Proto se také *tvorba* rozhodně nevyčerpává na rovině politicko-společenských systémů, tím spíše se netýká pouze politicky angažovaných osobností (*tvorba* se nerovná politické aktivitě), ale je láskyplným jednáním, ke kterému je vyzván každý člověk, vždy podle své aktuální situace a možnosti. *Tvorba* se proto stává bojem, který se nezastavuje při dosažení systémových výsledků, jde o každodenní neustálé překonávání veškeré omezenosti, rozdělení a bolesti. Stává se naplňováním vši hmotné skutečnosti lidskou důstojností, svobodou a láskou. I proto nejvyšším výrazem tvorby je podle

¹¹⁰ Berd'ajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 40

Berďajeva boj člověka se smrtí a snaha navrátit život zemřelým, po kterých člověk oprávněně (jde o projev lásky!) teskní. Boho-lidskou odpovědí na dějiny „slzavého údolí“, na beznaděj světa, je tak lidský boj, angažmá a obětování se.

Na tomto místě se Berďajevova role člověka v *Božích dějinách* plně překrývá s očekáváními, které vůči křesťanům překládají Moltmann a Metz¹¹¹. *Teologie naděje* zde plynule přechází v *Politickou teologii*. Je to právě naděje na budoucí Boží království, která ukazuje pravou povahu aktuálního světa v dějinách, ukazuje jeho nelidskost, tedy protikladnost budoucímu naplnění v „říši svobody“. Spolu s tím však jde o království, které je budoucností - i když proměněnou - právě tohoto světa, protože Bůh sám vstoupil historicky do tohoto světa, to zde Ježíš své království zvěstoval, a také pro nesoulad tohoto zvěstovaného království s tehdejší *světem* byl ukřižován jako „kacíř“ a „politický buřič“. Tato podle Metze *eschatologická vzpomínka* má dnes probouzet křesťany z jejich pohodlné měšťácké zabydlenosti ve světě a z jejich apatie vůči situaci lidí, ve kterých je popřena jejich lidskost, a to nejen vůči aktuálně žijícím, ale jak jsme viděli dříve, dokonce vůči všem již zemřelým. Paměť utrpení (nejen Ježíšova na kříži, ale právě také všech lidí) má mobilizovat k praktickému politicko-spoločenskému angažmá, proto se tato paměť bude také mnohými vnímat jako *nebezpečná*. Následování Krista a jím zvěstovaného budoucího Království se tak stává praktickým angažmá křesťanů ve světě, jejich univerzální solidaritou vůči každému Bohem stvořenému *subjektu*: „Víra křesťanů je praxe v dějinách a společnosti, jež si rozumí jako solidární naděje v Boha Ježíšova jako Boha živých a mrtvých, který všechny volá k tomu, aby se před jeho tváří stali subjekty.“¹¹² V Moltmannově pojetí se dar naděje stává pro univerzální Církev jejím *mesiášským povoláním* ve světě, neboť vědoma si jeho *horizontu očekávání budoucího eschatologického naplnění* musí svět s touto novou silou měnit, a Boží království v něm tak *anticipovat*: „Křesťanská Církev nemá lidstvu sloužit tak, aby svět zůstával takovým, jakým je nebo snad aby jej v tomto stavu zachovávala, nýbrž aby se svět transformoval a stal se takovým, jak je mu přislíbeno. Z tohoto důvodu ‚Církev pro svět‘ nemůže znamenat nic jiného než ‚Církev pro Boží království‘ a obnovu světa.“¹¹³ A tato

¹¹¹ Noble nazývá Berďajevovo pojetí etiky příznačně *politickou teologií*, viz Noble, I., Noble, T., Bauerová, K., & Parushev, P. (2016). *Monohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), s. 159

¹¹² Metz, J. B. (1994). *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKYOMENH, s. 29

¹¹³ Moltmann, J. (1993). *Theology of hope: on the ground and the implications of a christian eschatology*. Minneapolis: Fortress Press, s. 327

obnova je určována obrazem *Ukřižovaného Krista*, proto musí znamenat reálné osvobození člověka i přírody z každého otroctví a popření. Kristova naděje je nadějí pro všechny slabé a utlačované, pro „království tohoto světa“ se jeho kříž stává porážkou a odsouzením. Církev proto ve své misi musí vždy stát na straně těch, kteří zakoušejí bolest a utrpení, a ne se snad sama stávat jednou z „mocných tohoto světa“. „Společenství s Ukřižovaným nemůže být žito jinak než ve společenství s tím nejposlednějším z bratří Syna člověka.“¹¹⁴

4. 4. Tvorba nového stvoření

Ani Boží účast v lidském zápase se světem objektivace však nemůže znamenat její finální překonání. Boholidská aktivita - *tvorba* se stává novým typem lidské aktivity, novou schopností, která jediná je schopná netvořit další otroctví a nelidskost, nýbrž svět osvobodovat a naplňovat jej láskou. I tento v pravém smyslu *duchovní akt* (tj. osvobozený a pravým bytím naplněný) ale vstupuje do dějin světa v jeho determinovaném stavu, ve kterém je *příroda* a *objektivita* vždy nakonec silnější než *duch* a *subjektivita*, jak jsme viděli dříve. Tvorba přináší osvobození, v životní praxi se ale neustále setkáváme s jeho křehkostí. Vláda objektu je nahrazena subjektivitou pouze dočasně, brzy se vyčerpává: sociálním aktivitám dochází energie, lidé se vyčerpávají, noví zapomínají, duchovní revoluce se ochlazuje v šedé každodennosti, láska vyprchá. Boží království v dějinách nevzniká, neboť jeho zdánlivý úspěch brzy střídají nové tyranie, ideologie, znevolnění, sobectví či apatie. Berďajev by proto musel oponovat Moltmannově a Metzově víře v *prostředkování*, přípravu a *anticipaci* Božího království, vnímal by je jako naivní, snad dokonce jako nebezpečné přecenění možností lidské aktivity v tomto světě, respektive výsledků, které tyto aktivity mohou reálně dosáhnout. „Drama světa spočívá v tom, že tvořené nové se podrobuje zákonům tohoto objektivovaného světa. Proto se v dějinách rozevírá jen špatná nekonečnost. Tvůrčí akt člověka prožívá v dějinách svůj tragický osud. A právě to dává možnost potvrdit determinismus a odmítnout samotnou možnost lidské tvorby.“¹¹⁵

¹¹⁴ Moltmann, J. (1992). *The church in the power of the spirit: a contribution to messianic ecclesiology*. London: SCM Press Ltd, s. 98

¹¹⁵ Бердяев, Н. А. (2013). *Опыт эсхатологической метафизики. Сборник научных трудов 1937 - 1948*. Москва: Книжный клуб Книговек, s. 296

Berďajevova *tvorba* se tím však nevrací cyklicky do zdánlivé beznaděje a absurdity dějin. Skutečně boholidská (tj. opět *duchovní*) *tvorba* není pouhým přeskupováním objektivovaného bytí, neděje se pouze na vnější úrovni. Tvorba zde má stejně jako *duch prvotní* a *druhotný* rozměr, *vnější* a *vnitřní*. Tvorba ve světě vytváří své dočasné *produkty*, které se brzy vyčerpávají, a které jsou opakovaně poráženy, její samotný *akt* však nepochází z tohoto světa, ale z *říše ducha*, z *nebytí*, z noumenální sféry, neboť vůči světu skutečně *nové* podle Berďajeva nemůže pocházet z něj samého, svoboda nemůže pocházet z nutnosti, právě *bytí* z aktuálního objektivovaného, a tedy vyprázdněného a exteriorizovaného „bytí“: „Tajemství tvorby je tajemstvím svobody. Tvorba je možná pouze z bezedné svobody, neboť jen z bezedné svobody je možné vytvoření nového, které dosud nebylo. Z něčeho, z bytí nelze vytvořit nové, nebývalé, nýbrž pouze uplynutí, rození, přerozdělení. Tvorba je proto průlomem z ničeho, z nebytí, ze svobody v bytí a svět. Tajemství svobody se odkrývá v biblicko-křesťanském mýtu o stvoření světa Bohem. Bůh stvořil svět z ničeho, tj. svobodně a ze svobody. Svět nebyl emanací Boha, rozením nebo evolucí, ale tvorbou, tedy absolutně novým, nebývalým. Tvorba ve světě je možná nakonec jen proto, že svět byl stvořen, že existuje Stvořitel.“¹¹⁶ Reálné výtvoření se tedy stávají symboly metafyzicky *nového*, které probíhá na hlubší, *existenciální* rovině světa, v každém jednotlivém aktu tvorby - lásky. Tvorba se v objektivovaném světě exteriorizuje a propadá jeho padlosti, niterně jeho pustotu však překonává. Skrze své božské naplnění se stává vstupem *věčnosti*, a tedy skutečného *bytí* do daného existenciálního okamžiku, skrze něj se pak znovu dotýká světa vnějšího, který někdy dokonce chvilkově proráží (čímž vzniká moment vnějšího osvobození světa). A v tomto naplnění pravým *bytím* tvůrčí akt již objektivaci překonává eschatologicky, neboť se stává metafyzickým zpřítomněním jeho budoucího stavu - Božího království: „Tvorba je koncem tohoto světa, začátkem světa nového. Svět se tvoří nejen Bohem, ale také člověkem, jde o Boholidské dílo. Zakončení procesu tvorby světa znamená konec tohoto světa.“¹¹⁷

Tak se *tvorba* stává nejen „přetvářením“ světa, nýbrž metafyzicky také tvorbou *nového světa*, *nového stvoření*, stává se obrazně oním osmým dnem Stvoření světa. A tím se také právě tvorba stává odpovědí na naši každodenní zkušenost smrti, neboť v tomto okamžiku se přibližujeme setkání se zemřelými - když přibližujeme eschatologický konec,

¹¹⁶ Бердяев, Н. А. (2019). *О назначении человека. Опыт парадоксальной этики*. Москва: Амрита-Русь, s. 199

¹¹⁷ Бердяев, Н. А. (2013). *Опыт эсхатологической метафизики. Сборник научных трудов 1937 - 1948*. Москва: Книжный клуб Книгоvek, s. 299

který přinese vzkříšení, navracíme jim život. Člověk proto již nemůže své mrtvé pouze oplakávat, jejich vzkříšení musí aktivně připravovat. Tímto způsobem Berďajev originálně navázal na tolik fascinující úkol *aktivního kříšení*, který je podle jeho předchůdce Nikolaje Fjodorova jedinou možnou odpovědí na naši lásku vůči zemřelým, respektive je projevem naší paměti všech mrtvých a zapomenutých v *dějínách utrpení*, jak si přál Metz.

Tvorba tak probíhá v *tomto světě*, který se jí stává jeho *matérií*, podobně jako *duch* není mimo hmotu a nerealizuje se tak mimo tento svět, v rovině idejí či v prostoru čistého vědomí. Vnitřní tvorba *nového světa* u Berďajeva prostupuje pozemským bojem za osvobození, který je jeho vnějším projevem, *symbolem*. Zůstává však nejasné, nakolik také obráceně moment vnějšího osvobození je nutný pro niternou proměnu. Tvorba pochází z nitra, z nebytí a v božském životě je její zdroj, nepředpokládá však již počáteční vnější svobodu člověka? Může se také hladovějící, bitý, nemocný či umírající stát tvůrcem? Pak by vstup Božího království do světa skutečně předpokládal vnější *prostředkování*. Na tomto místě by se podle našeho názoru nabízelo propojení Berďajevova pojetí metafyzické *tvorby nového* s politicko-společenskými předpoklady Božího království, jak o nich mluví Moltmann a Metz. Eschatologická filosofie by zde měla přecházet do politické filosofie (a obráceně), podobně jako se *Teologie naděje* prolнула s *Politickou teologií*.

5. Boží království se realizuje v dějinách

5. 1. Dvojitý rozměr dějin

Boží království je tak v Berďajevově pojetí přítomné ve světě, v jeho dějinách, není odkázáno k ontologicky „jinému světu“. Zároveň se však v dějinách nemůže naplnit, respektive ne v jejich čase, který se jako poslední důsledek objektivace roztrhl na minulost, přítomnost a budoucnost. Vše minulé se v něm ztrácí a zapomíná, přítomné je pouze nepostřehnutelným okamžikem a budoucnost je odsouzena ke stejnému osudu. V dějinách tak nenastává žádná věčnost, vše je prostoupeno neustálým odumíráním: „Budoucnost je vrahem každého minulého okamžiku, zhoubný čas je roztržen na minulost a budoucnost, mezi nimiž se nachází jakýsi nepostižitelný bod. Budoucnost požívá minulost, aby se pak sama stala

minulostí, která bude postupně pohlcena další budoucností.¹¹⁸ *Dějinný čas* postupuje lineárně kupředu, neustále ubíhá, nenese s sebou však žádný kvalitativní posun, nerealizuje v sobě pokrok, neboť přináší vůči individuálnímu lidskému osudu stále jen novou smrt. Jakékoliv zvěčnění jisté fáze dějinného času (nejčastěji pak ve vztahu k budoucnosti, jak to činí idea pokroku nebo také náboženský chiliasmus) by vždy bylo zapomenutím na zemřelé, kterým je tato věčnost nedostupná. Naše dějiny tak mohou nalézt smysl jedině tehdy, existuje-li naděje na jejich ukončení a vzkříšení všech v něm zemřelých. To však předpokládá také *jiný čas*, který by prostupoval *časem vnějším*, předmětným, a který by mohl dojít zvěčnění, bez kterého není vzkříšení jako navrácení zemřelých k životu věčnému možné. „Dějinný čas je časem rozpadlým, nezná plnost v žádné přítomnosti (minulost a budoucnost je vždy zároveň jakousi přítomností). V přítomnosti člověk necítí plnost času a hledá ji tedy v minulosti nebo budoucnosti, zvláště ve zlomových a bolestných obdobích dějin. Taková je iluze dějinného pokušení. Přítomnost, jež došla plnosti a dokonalosti, není součástí času, ale existuje mimo něj, není atomem času, ale atomem věčnosti, jak říká Kierkegaard.“¹¹⁹

V dějinách tak musí existovat také *jiný čas*, skrze který by v průběhu *vnějšího času* mohlo docházet k imanenci Božího království a jeho věčnosti. Podle Berďajeva je to opět čas nepředmětný, *duchovní*, který se realizuje na rovině subjektu: *čas existenciální*. Tento čas je objektivovanému vědomí v běžném životě opět nepřístupný, nevnímá jej jako reálně existující, přitom je to čas našich individuálních životů. Jen tento čas narozdíl od dějinného je nám vlastní, žije v nás, proto jej nahlížíme opět pouze v subjektivní sebereflexi. *Dějinný čas* člověk nemůže vlastnit, zachytit, neustále mu utíká a on sám se v něm ztrácí. *Existenciální čas* však neprobíhá, je uvnitř vnějšího času jeho vertikálním rozměrem, kvalitativním okamžikem: „Děni v existenciálním čase probíhá po vertikále, nikoli po horizontále. Na horizontále je to pouze bod, skrze nějž dochází k průlomu z hlubiny na povrch. Události existenciálního času jsou znázorňovány jako přímka vedoucí po horizontální rovině v důsledku pohybu těchto bodů spjatých s průlomem z hlubiny. Je to zvnějšnění něčeho, co zvnějšnit nelze, objektivace něčeho, co nelze objektem vyjádřit. Každý tvůrčí čin se odehrává v čase existenciálním a do času dějinného se pouze promítá.¹²⁰ *Existenciální čas* tak není časem v pravém smyslu, je spíše hlubinou našeho čase, kterou zakoušíme v okamžiku utrpení,

¹¹⁸ Berďajev, N. A. (1995). *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: OIKOYMENH, s. 57

¹¹⁹ Berďajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 207

¹²⁰ Tamtéž, s. 208

lásky, tvorby, touhy, při setkání se sebou samým i druhým. V běžném jazyce jej nazýváme „psychologickým časem“, nevnímáme jej však jako reálný, neboť se odehrává subjektivně. To však v Berd'ajevově metafyzice znamená, že právě tento čas je tím reálným, jelikož vše objektivované je pouze zvnějšněním *duchovního*, tj. subjektivního. Podobně jako je člověk bytostí *dvou světů*, jako náleží *říši císařově* i *říši ducha*, tak uprostřed dějin sám jako dějinná bytost existuje ve dvou časech: vnějším *čase dějinném* a a vnitřním *čase existenciálním*. Jen člověk sám ve své hlubinném rozměru *čas existenciální* dokazuje, oba časy pak spojuje, a právě proto je schopen skrze svou boholidskou *tvorbu* bojovat ve vnějším světě, v našich dějinách.

Existenciální čas se nerovná věčnosti. Je to však „prostor“, skrze který jediný se může věčnost v průběhu dějin realizovat. Ta v Berd'ajevově pojetí totiž neznamena nové bytí mimo náš čas a prostor, které se může realizovat až po konci tohoto světa, ve světě jiném. Již dějinná událost Kristova vtělení, ukřižování a vzkříšení ukázala, že věčnost do dějin vstoupit může. Boží dějiny spásy prostoupily naše dějiny a dále se právě v nich odehrávají. Což je možné pouze na úrovni subjektu, tj. v existenciálním čase. Jen v jeho okamžicích se Boží dějiny stávají *meta-dějiny*, které prostupují naše dějiny. A věčnost se tak stává naplněním času v kvalitativním rozměru vždy tehdy, když pravé Božské *bytí* prostupuje vertikálně objektivované *ne-bytí*. Věčnost v Kristu duchovně vchází do světa, svět se jí však brání, neboť je „z jiného světa“ (J 18, 36), proto je Kristus ukřižován. Po třech dnech však musí být vzkříšen, neboť věčnost je silnější než *ne-nebytí* objektivovaného světa. Dějiny tak mají nakonec smysl právě jen proto, že v nich existuje také jiný čas, skrze který může věčnost vstupovat do dějin. Jen díky němu nepodléhá vše časnosti a smrti, nýbrž smrt překonává a skrze vzkříšení pokračuje do eschatologického Božího království. „Tento život je život věčný, život zvítězivší nad smrtí. Nesmrtelnost představuje příchod království Božího, nikoli nějakou metafyzickou vlastnost bytí.“¹²¹ Dějiny světa vyžadují konec, jak jsme viděli již dříve, tento eschatologický konec se však nemůže týkat pouze finálního konce času a prostoru na konci dějin jako takových, musí se realizovat kvalitativně již nyní, v každém dějinném okamžiku jako překonání objektivace, protože věčnost nemůže nastat zničením tohoto světa (vždyť žádný jiný ani neexistuje!), ale pouze jeho přetvořením. Eschatologie v Berd'ajevově pojetí

¹²¹ Berd'ajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 71

tak neznamená nutně časovou budoucnost, spíše je metafyzickým překonáním nebytí světa v jeho dějinném stavu, které se děje v průběhu dějin, na jejich hlubinné *existenciálním* úrovni.

5. 2. „Vždyť Boží království je mezi vámi“

Berďajevova naděje se tak neobrací do budoucnosti. Budoucnost sama nepřináší nic nového, v co by bylo možné doufat, nemůže proto přinést ani *nové stvoření* Božího království. V budoucnu dojde pouze ke konci dějin, když se čas a prostor definitivně vyčerpají. Spolu s nadvládou objektivace odumře také veškeré *ne-bytí*, tj. odumře vše, co nebylo naplněno věčností, pravým Božským *bytím*. Tehdy po tomto *Soudu* Bůh nebude tvořit žádný *nový svět* pro své jiné vyvolené, nýbrž skrze vzkříšení obnoví v nové osvobozené podobě tento náš svět, se všemi jeho příběhy. Boží království se finálně naplní teprve nyní po konci, samo však nebude znamenat nic jiného než návrat ke všemu věčnému v dějinách.

Boží království tak není žádným „nebem“, které stojí proti naší „zemi“, a do kterého vstoupíme po smrti či po finálním ukončení dějin, soudu a vzkříšení. Není ontologicky jiným bytím (věčností), které na nás čeká po tom, co opustíme falešné bytí našeho světa. V Berďajevově pojetí se toto království nachází právě zde v našem světě a realizuje se pouze skrze dějiny, které jsou jeho „materií“. Není to jiný svět, je to náš svět - proměněný, osvobozený a zvěčněný. Jeho přítomnost ve světě není pouze částečná, nejde o Moltmannovu *anticipaci*, ani budoucí naději. Toto království je reálně přítomné v každém historickém okamžiku, ve kterém je objektivace porážena subjektivací, ve kterém Boží *bytí* oživuje a naplňuje vnější *ne-bytí*. Je všude tam, kde se lidský život naplňuje svobodou schopnou lásky, kde se lidé stávají plně osobnostmi, kde vzniká pravé mezilidské bratrství, kde lidé vnímají odcizenost svou i druhých a touží po věčnosti, a nakonec všude tam, kde se lidé angažují v boji za osvobození světa. Právě toto jsou právě *plody Ducha svatého*.

Bůh a jeho království se v průběhu dějin nikdy nestane vnějším, jakákoliv teokracie bude vždy znamenat pouze iluzorní zbožštění vnější nadvlády. Bůh jako *duch* se sám nikdy nestane vládnoucím. Ve všech produktech lidské tvorby, ve veškeré vnější předmětné podobě bude Bůh přítomen *symbolicky*, reálně pak uvnitř lidské existence, jako její vlastní *duchovní*

hlubina.¹²² Proto také osud Božího království plně záleží na člověku a jeho aktivitě. Jeho reálná přítomnost se děje pouze skrze člověka, tudíž pouze člověk ve své vůli rozhoduje také o jeho úspěchu¹²³. „Ve skutečnosti je jiný svět, svět duchovnosti, království Boží nejen očekáván, ale též vytvářen lidskou tvorbou, je to tvůrčí proměna světa, postiženého nemocí objektivace. Je to duchovní revoluce. „Jiný“ svět nemůže být vytvořen pouze lidskými silami, ale ani bez tvůrčí aktivity člověka.“¹²⁴ Tak se dějiny spásy stávají skutečně boho-lidskými. A naděje tím pro člověka tou nejvyšší odpovědností, neboť jeho pozemským úkolem již není nic jiného, než realizovat ve svém vlastním životě i v životě druhých Boží království, a právě tím nacházet naději pro svůj život i život svých blízkých.

A právě v tomto místě nakonec spatřujeme Berd'ajevův posun vůči Metzovi i Moltmannovi, neboť Boží království zde neznámá pouhé budoucí zaslíbení lidstvu, které se v dějinách skrze náš osvobozovací boj v Duchu sv. *prostředkuje a anticipuje*¹²⁵. Podobně to není ani budoucí stav tohoto světa po jeho proměnění, nýbrž je to v každém dějinném okamžiku již duchovně proměněný tento svět, který v budoucím vzkříšení pouze nalezne své konečné osvobození. Člověk tak v dějinách není odsouzen pouze k touze po budoucí vlasti, kterou ve svém vlastním angažmá přibližuje, jeho naplnění se však nemůže dožít, jak jsme viděli u Blocha. To právě v jeho životě se odehrává zápas o věčnost, to v každém dějinném okamžiku, na rovině existence se realizuje *již-nastalé*¹²⁶, absolutní plnost. Eschatologická perspektiva se zde stává vědomím hlubšího rozměru našeho života, který tento svět při svém naplnění metafyzicky překonává již v tomto čase, a právě proto tento život a jím tvořený *duchovní svět* již nepodléhá smrtelnosti, která je sama nejhlubší podstatou bytí tohoto světa.

¹²² Proto také univerzální Církev podle Berd'ajeva není sama Božím královstvím, nýbrž jako obec věřících symbolizací Boha ve světě. A tento symbol se naplňuje svým obsahem pouze tehdy, když se v Církvi zpřítomňuje sám Bůh, tedy když se křesťané aktivně naplňují Duchem sv.

¹²³ Copleston na tomto místě zdůrazňuje, že prostředkované Boží království tudíž může v dějinách zkrachovat, i když si to Berd'ajev sám skrze svou osobní víru v člověka příliš nepřipouštěl, viz Copleston, F. C. (1986). *Philosophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev*. Tunbridge Wells, Kent: Search Press, s. 387

¹²⁴ Berd'ajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 203

¹²⁵ *Anticipace* zde znamená, že Boží království v dějinách působí v síle Duch sv. A právě skrze tuto sílu (*osvobozující Boží vláda*) jsou lidé schopni ve světě bojovat, překonávat veškerá lidská odcizení, která tento náš svět přibližují (přesněji snad připodobňují) jeho jedinému správnému stavu. K realizaci Božího království samotného však dojde až v budoucnosti, v *novém stvoření*: „Anticipace ještě není naplnění. Ale je to již přítomnost budoucnosti v podmínkách historie. Je to fragment přicházejícího celku. Je to platba daná před celistvým naplněním a částečné vlastnictví toho, co má stále přijít.“ in Moltmann, J. (1992). *The church in the power of the spirit: a contribution to messianic ecclesiology*. London: SCM Press Ltd, s. 193

¹²⁶ Srovnej s Blochovým „ještě-nenastalým“, které se plně realizuje teprve na konci dějin v novém království svobody.

Tak se Berd'ajevova naděje stává novým způsobem realistickou, neboť se naplňuje již v tomto čase, její dosažení je každému člověku bližší „než je on sám sobě“.

6. Závěrečné zhodnocení

Vrátíme-li se na úvod této práce k aktuálnímu globálnímu fenoménu *asketického křesťanství*, ukazuje se tak nyní po podrobně probírané kritice ze strany Berd'ajeva i Moltmanna a Metze jako křesťanství, které při svém odmítání tohoto světa paradoxně popírá křesťanskou naději. Když vnímá tento svět jako radikálně padlý a hříšný, zapomíná na historickou událost Božího vtělení právě do tohoto světa. Dějiny přenechává instituci *křesťanského státu*, namísto působení Ducha sv. Naději vkládá do jiného světa, do nehmotného nebe (případně Božího království), ve kterém bude lidská duše po své smrti přebývat v „blaženém patření na Boha“. Tak jsou křesťané schopni Boha a jeho království ze světa odsunout do *říše idejí*, poměry „na zemi“ pak nejen ponechávat v jejich každodenní nelidskosti, ale dokonce lidskou odcizenost ještě posilovat donucovací silou *křesťanských států*¹²⁷. Lidské životy v tomto světě tak nejen ztratily jakýkoliv smysl, kvůli nevěře v budoucí vzkříšení ale dokonce naději, neboť v nehmotném nebi neexistuje žádná kontinuita našich pozemských příběhů. *Asketické křesťanství* se svým úzce individuálním modelem spásy se tak ukazuje v praxi nejen jako egoistické, ale dokonce dále posilující nadvládu objektivace. Bůh zde není osobním, člověka zachraňujícím a v dějinách trpícím (dokonce zabitým!), ale přísným soudcem, který si vynucuje lidskou poslušnost. A toto nelidské vnímání Boha vede k nelidskému vnímání člověka. Pocit vlastní vyvolenosti a záchráněnosti (většinou spojované s prostým patřením k církvi, které samo zajišťuje spásu i toho nejtěžšího hříšníka) se přitom v praxi každodenního života křesťanů obrací do jejich spokojeného zabydlování se v tomto světě. Tím se z *asketického křesťanství* stává slovy Metze *křesťanství měšťácké*. Není poté divu, že nachází-li se tito křesťané ve společnosti sami ve vyšší či střední třídě (což je dnes v globálním měřítku celá společnost tzv. Severu), politicky často dokonce brání aktuální

¹²⁷ Srovnej: „K první redukci nebe na něco jiného došlo v samotném křesťanství: v té míře, v jaké ustupovala realistická eschatologie Božího království, bylo nebe prohlašováno za místo spásy pro duši. Modlitba za příchod království ‚jak v nebi, tak i na zemi‘ byla nahrazena touhou po ‚přijít do nebe‘. Království Boží slávy a spása celého stvoření byly redukovány na nebe a nebe bylo redukováno na spasení duše. Tato náboženská redukce vedla k zpusťování země a k obětování její budoucnosti. Kdo zaměňuje Boží království za nebe, proměňuje svou naději v rezignaci.“ in Moltmann, J. (1999). *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*. Praha: Vyšehrad, Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), s. 146

strukturální podmínky proti jakémukoliv *přetváření*, které by chtělo ze všech lidí učinit subjekty, tj. navrátit jim jejich boholidskou důstojnost ¹²⁸. Na základě Berd'ajevova pojetí pak můžeme říct, že toto *asketické křesťanství* dokonce brání uskutečnění Božího království a skutečné spásy světa.

Politicko-společenské problémy globalizovaného světa dnes přirozeně oživují tradici různých variant *Politické teologie* ¹²⁹, které ostře kritizují zabydlenost křesťanů v tomto světě, respektive jejich neochotu svět měnit. Boží království skrze Kristův kříž a vzkříšení již jednou vstoupilo do dějin, dále se tak stává budoucím zaslíbením tohoto světa, které mají křesťané skrze své humanizující angažmá *anticipovat*. Jakmile se však boj křesťanů začne setkávat s porážkami a vyčerpáním a slibované budoucí naplnění bude stále velmi daleko, nová frustrace se může přirozeně stát rezignací na vnímání smyslu v tomto světě a jeho dějinách. Takové frustraci hrozí, že se v krajní variantě nakonec stane novým vítězstvím *asketického modelu*, který nesmyslnost a protivenství vnějšího objektivovaného času ztotožní s radikální bezbožností celého světa.

A právě v tomto místě se podle našeho soudu může Berd'ajevova filosofie naděje stát posilou politicky chápaných teologií, neboť Boží království nesměruje do budoucnosti, ale skrze neobjektivizující *novou metafyziku* do subjektivní roviny světa, tj. na úroveň jednotlivé existence každého z nás. To zde v *duchu* se člověk setkává s Bohem, a skrze naplnění jeho Životem v boholidském módu své existence se stává schopným ne-bytí předmětného světa naplňovat věčností. Tak se každodenní zápas člověka s objektivací (láskyplná *tvorba*) stává reálným uskutečňováním Božího království již v dějinném okamžiku, a to i přes porážky, které člověk zákonitě zakouší ve vnějším *fenomenálním* světě.

Berd'ajevovo pojetí tak přináší nový smysl našim dějinám, které se jako tragické a absurdní jeví již pouze na své vnější předmětné úrovni. V jejich hlubině, která zde neznámá popření dějin či vystoupení z nich, nýbrž lidskou existencialitu a osobnost, se postupně realizují *jiné dějiny*, *Boží dějiny spásy*, které jsou mocnější než tento svět. Člověk bude i nadále zažívat nesvobodu, utrpení a smrt, ve své *tvorbě* však bude tvořit *nový svět*, který nemůže již nikdy ztratit.

¹²⁸ Tak se konzervativní křesťané v dnešním světě ochotně spojují s krajní pravicí, viz úvod této práce.

¹²⁹ Viz Losonzi, P., Luomo - AHO, M., Singh, A. (2012). *The future of political theology: religious and theological perspectives*. London: Routledge, s. xii

Tak se Berd'ajevova naděje ukazuje jako hluboce lidská, neboť Boží království se zde stává zvěčněním, a proto v budoucnu po konci dějin a následném vzkříšení návratem každého jednotlivého života, který člověk žije právě v tomto světě. Jen tím podle našeho názoru může člověk dosáhnout slovy Blocha skutečné *vlasti*, ve které se naplní jeho identita.

Současně se však tato naděje stává člověku velmi náročnou, obtížným břemenem, když od něj žádá převzetí odpovědnosti nejen nad svým životem a životem svých milovaných, nýbrž nad osudem celého světa. Vítězství Božího království nemůže nic zastavit, ostatně v Ježíšově vzkříšení již jednou překonalo tento svět, zda však dokáže proměnit celý náš svět, to záleží pouze na člověku. Tak se mystické *dějiny spásy* stávají dramatem, ve kterém Bůh potřebuje pomoc každého z nás.

7. BIBLIOGRAFIE:

1. Berd'ajev, N. A. (1995). *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: OIKOYMENH.
2. Berd'ajev, N. A. (1997). *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
3. Berd'ajev, N. A. (2005). *Říše ducha a říše císařova*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
4. Berd'ajev, N. A. (2005). *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o.
5. Berd'ajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
6. Berd'ajev, N. A. (2009). *Filosofie svobodného ducha, část 2*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
7. Berd'ajev, N. A. (2012). *Prameny a smysl ruského komunismu*. Praha: PROSTOR.
8. Бердяев, Н. А. (2013). *Опыт эсхатологической метафизики. Сборник научных трудов 1937 - 1948*. Москва: Книжный клуб Книговек.
9. Бердяев, Н. А. (2019). *О назначении человека. Опыт парадоксальной этики*. Москва: Амрита-Русь.
10. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. (1992). Praha: Česká biblická společnost.
11. Bloch, E. (2000). *The spirit of utopia*. Stanford: Stanford University Press.
12. Bloch, E. (1986). *The principle of hope*. Cambridge, MA: MIT Press.
13. Boldyrev, I. (2014). *Ernst Bloch and his contemporaries. Locating utopian messianism*. London: Bloomsbury Academic.
14. Copleston, F. C. (1986). *Philosophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev*. Tunbridge Wells, Kent: Search Press.
15. *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. (2002). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
16. Dostojevskij, F. M. (1965). *Bratři Karamazovi I*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
17. Gibellini, R. (2011). *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

18. Jabůrek, M. (2013). *Eschatologický existencialismus Nikolaje Berd'ajeva*. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury).
19. Kratochvíl, P. (2019). Religion as a weapon: invoking religion in secularized societies. *The review of faith & International affairs*, 17(1), 78-88. Dostupné z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15570274.2019.1570760>.
20. Losonzi, P., Luomo - AHO, M., Singh, A. (2012). *The future of political theology: religious and theological perspectives*. London: Routledge.
21. Losskij, N. O. (2004). *Dějiny ruské filosofie*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, s.r.o.
22. Marx, K. (1961). *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
23. Metz, J. B. (1994). *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKYOMENH.
24. Metz, J. B. (2007). *Viera v dejinách a spoločnosti: štúdie k praktickej fundamentálnej teológii*. Bratislava: Vydavateľstvo SERAFÍN.
25. Moltmann, J. (1975). *The experiment hope*. London: SCM Press Ltd.
26. Moltmann, J. (1992). *The church in the power of the spirit: a contribution to messianic ecclesiology*. London: SCM Press Ltd.
27. Moltmann, J. (1993). *The crucified God: the cross of Christ as the foundation and criticism of christian theology*. Minneapolis: Fortress Press.
28. Moltmann, J. (1993). *Theology of hope: on the ground and the implications of a christian eschatology*. Minneapolis: Fortress Press.
29. Moltmann, J. (1993). *The trinity and the kingdom: The doctrine of God*. Minneapolis: Fortress Press.
30. Moltmann, J. (1996). *The coming of God: christian eschatology*. Minneapolis: Fortress Press.
31. Moltmann, J. (1999). *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*. Praha: Vyšehrad, Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury).
32. Noble, I., Noble, T., Bauerová, K., & Parushev, P. (2016). *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury).
33. Nucho, F. (1966). *Berdiaev's philosophy: the existential paradox of freedom and necessity: a critical study*. 1st. ed. Garden City, NY: Anchor Books.

34. Papež František. (2014). *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v dnešním světě*. Praha: Nakladatelství PAULÍNKY.
35. Schaff, P., & Wace, H. (Ed.). (1944). *Nicene and post-nicene fathers. Second series, volume 4, St. Athanasius: select works and letters*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc. Dostupné z: https://ccel.org/ccel/schaff/npnf204/npnf204/Page_65.html.
36. Skalický, K. (1995) *Blochova filosofie naděje*. Praha: Ježek.
37. Spinka, M. (1950). *Nicolas Berdyaev: captive of freedom*. Philadelphia: The Westminster Press.
38. Welsch, W. (1994). *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon.