

Člověk v ruské filozofii 20. století

Jaromír Feber

Feber, J.: Člověk v ruské filozofii 20. století. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 2.

The Concept of Man in the Russian Philosophy of 20th Century

Author explores the materialistic and religious conceptions of man as two antithetic worldview approaches that have found their radical expression in the Russian philosophy of 20th century. Philosophical bases of both alternatives are outlined, and basic anthropological ideas are emphasized, including attempt at their classification. Within the materialistic tradition, the concept of man as a summary of social relations and the subject of practice is emphasised. Within the religious tradition, existentialism, sophiology and philosophy of everyday life anthropological approaches are earmarked.

Keywords: Russian religious philosophy, Russian materialistic philosophy, concept of man, essentialism, existentialism

Úvod

Pod pojmem „ruská filozofie“ budeme mít v našem textu na mysli veškerou filozofii, která vznikla a postupně vzniká v ruském jazykovém prostředí. Takto je pojata ruská filozofie v systematickém díle *Historie ruské filozofie*[\[1\]](#), které mapuje její vývoj od 11. století po dnešek.

Ruská filozofie prošla v průběhu minulého století dramatickým vývojem. První dvě desetiletí měla značně pluralitní charakter. (Srov. [5], 543-555). Postupně se zformovaly dva protikladné filozofické proudy: náboženský a materialistický. Vítězství socialistické revoluce znamenalo nastolení monopolního postavení materialistické filozofie[\[2\]](#) a vývoj náboženské filozofické tradice byl na půdě Ruska přerušen. Samotná tradice však nezanikla, protože po svém vystěhování z Ruska pokračovali představitelé náboženské filozofie ve své filozofické tvorbě v emigraci.

Provádíme-li určitou rekapitulaci filozofického poznání člověka v té podobě, jak se rozvíjelo v ruské filozofii 20. století, pak rozhodně nemáme ambici systematicky vyložit celou paletu antropologických koncepcí. Upozorníme jen na alternativu náboženského a materialistického přístupu, která je pro ruskou filozofii určující. Materialistická filozofie měla institucionalizovanou podobu a její vývoj kulminoval koncem osmdesátých let. Důsledkem této skutečnosti je, že výklad materialistické tradice se vyznačuje určitou mírou anonymity a abstrahuje se od přístupů, které měly pro oficiální filozofii jen marginální význam. Naopak náboženská tradice podobnou institucionalizaci postrádá, a proto se její výklad opírá o několik stěžejních filozofických postav.

Člověk v materialistické tradici ruské filozofie

Ruská materialistická filozofie vychází z předpokladu, že předmětem filozofie je svět jako celek: „filozofie nabízí lidem více či méně celistvý a obecný pohled na přírodu, společnost a vědomí lidí.“[\[3\]](#) Celkový způsob jak člověk rozumí sobě a světu je označován jako světový názor. Ruská materialistická filozofie má ambici stát se „teoretickým jádrem světového názoru.“[\[4\]](#)

Tvoří-li jádro světového názoru vztah člověka a světa, pak se základním předmětem filozofie stává „univerzální v systému <člověk-svět>.“[\[5\]](#) Vztah člověka a světa je pojímán asymetricky. Vychází se z

předpokladu, že ten, kdo si světový názor vytváří, kdo prostřednictvím něho vyjadřuje svůj postoj ke světu (nejen poznávací, ale i hodnotový) a kdo se následně může světovým názorem řídit, je výhradně člověk. Ruská materialistická filozofie je programově antropocentrická, protože nejen považuje člověka za smyslový střed světa (právě jen člověka se světový názor bezprostředně týká), ale navíc odmítá podřizovat člověka jakýmkoli hodnotám, které by člověka přesahovaly.

Specifické pro sovětskou filozofii je, že je sice antropocentrická, protože člověk tvoří konstitutivní jádro filozofického systému a středobod jejího zájmu, ale antropologické téma nebylo zkoumáno samostatně a nevyčlenila se filozofická antropologie jako zvláštní filozofická disciplína na způsob například etiky, estetiky nebo logiky. Filozofická reflexe člověka byla včleněna do filozofického systému a stala se organickou součástí řešení hlavních filozofických otázek v rámci materialistické dialektiky (respektive dialektického a historického materialismu).[\[6\]](#)

V rámci materialistického pojetí člověka lze vyčlenit dvě základní tendence. První tendencí bylo pojímat člověka primárně jako souhrn společenských vztahů a druhou tendencí bylo pojímat člověka jako subjekt praxe. Obě tendence se odvolávají na K. Marxe. První lze interpretovat jako rozvíjení 6. teze o Feuerbachovi: „*Feuerbach převádí náboženskou podstatu na lidskou podstatu. Ale lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů.*“[\[7\]](#) A druhou jako rozvíjení 8. teze o Feuerbachovi: „*Společenský život je ve své podstatě praktický. Všechna mystéria, která svádějí teorii k mysticismu, jsou racionálně řešena lidskou praxí a chápáním této praxe.*“[\[8\]](#)

První tendence, která pojímá člověka jako primárně společenského tvora, by mohla být začleněna do tradice esenciálního nebo substančního modelu ve filozofii člověka, kdy je podstata člověka odvozována z určité substance, která člověka přesahuje a tvoří konstantní obecnou podstatu (esenci) každého jednotlivého člověka. Druhá tendence, která primárně pojímá člověka jako praktického tvora, by mohla být pojata jako variace existenciálního přístupu, ve kterém se prvotní antropogenní silou stává sám člověk, který svobodně vůči objektivní determinaci (tj. nezávisle na předem dané substanci či své esenci) tvoří sám sebe.[\[9\]](#) Originalita prvního přístupu spočívá v tom, že na rozdíl od tradičních substančních přístupů není v materialistické dialektice substancí člověka Příroda nebo Bůh, ale Společnost. Originalita druhého přístupu spočívá v tom, že na rozdíl od existenciálních přístupů není svoboda pojímána jen jako individuální duchovní síla, ale síla praktická, tj. síla materiálně-duchovní mající společenský charakter.

Pojetí substance jako společenské substance a pojetí svobody jako praxe umožňuje obě tendence v rámci materialistického pojetí člověka (esenciální a existenciální) propojit v organický celek. Člověk je definován i jako nositel určité obecné rodové podstaty a zároveň jako svobodný tvor. Praxe jako tvůrčí činnost se zpředměťuje ve společenské substanci, která je takto sice subjektivním (svobodným) výtvozem člověka, ale jako zvěcnělá činnost se stává objektivní substancí člověka. Ta je však vystavena subjektivnímu působení a permanentně je dotvářena lidskou praxí.[\[10\]](#)

Překonává se tím na jedné straně nedostatek tradičního existencialismu, který absolutizací individuální svobody neumožňuje objasnit reálnou obecnou jednotu lidí, která se projevuje v přítomnosti určitých antropologických konstant u každého jednoho člověka umožňující identifikovat libovolného jedince jako představitele lidského rodu. Na druhé straně se překonává nedostatek tradičního substancialismu, který zase není schopen objasnit fakt variability lidských projevů jako svědectví lidské svobody, která je předpokladem a nutnou podmínkou lidské mravní existence.

Mnohé práce v oblasti dialektiky[\[11\]](#) umožňují interpretovat Marxovu 6. tezi o Feuerbachovi způsobem, který koresponduje se systémovým přístupem ve vědě.[\[12\]](#) Esenciální filozofická antropologie chce v pojmu člověka vyjádřit jeho obecnou podstatu (substanci), která je u každého

člověka stejná, ale různě se na úrovni jednotlivce projevuje. Kategorie substance označuje tradičně ve filozofii obecný základ jednotlivých věcí, takovou vyšší podstatu, které je vlastní subsistence, tj. samostatnost neboli schopnost existovat prostřednictvím sebe sama.^[13] Substancialita je trojjedností tří hlavních aspektů: atributivního – substance je nositelem řady atributivních vlastností, které jsou společné všem částem, genetického – jediná substance je příčinou svého vlastního vývoje a tím i svých částí, nomologického – zákony substance jsou všeobecnými zákony částí.

Pokus aplikovat takto vymezenou kategorii „substance“ k deskripci a explanaci lidského bytí předpokládá řešení základní otázky: „Co tvoří substanci člověka?“ Tuto otázku navíc provází pochybnost, existuje-li vůbec v rámci lidského bytí něco podobného, existuje-li reálný referent, který by tato kategorie mohla označovat. Podobnou pochybnost nesdílí E. Iljenkov, který přímo tvrdí, že člověka jako myslící tělo lze poznat jedině jako součást substance: *„Jen když bude vycházet z pojmu substance, může myslící tělo postihnout sebe sama i tu skutečnost, uvnitř které a se kterou vzájemně působí a o které myslí.“*^[14] Předpoklad objektivního významu pojmu substance ve vztahu k člověku vychází z evidence lidské příbuznosti, reálné jednoty, která umožňuje zařazovat lidské jedince přes veškeré individuální zvláštnosti mezi lidi.

Vydeme-li z vymezení pojmu substance, pak je zřejmé, že substanci nemůžeme hledat na úrovni jedince, protože jedinec není z ontologického hlediska autonomní. Jeho individuální reprodukce předpokládá společenský celek, protože znaky tvořící lidskou podstatu (jako například schopnost abstraktního myšlení, schopnost symbolického dorozumívání, schopnost odlišovat dobro a zlo jako předpoklad mravní existence...) nejsou vrozené a není v lidských silách si je vytvořit úplně samostatně. Proto lze odůvodněně tvrdit, že substancí je právě společenský celek jako univerzální systém lidského bytí. Společenský systém, jehož podstatu tvoří souhrn společenských vztahů, je relativně autonomní podmínkou života lidských jedinců. Společnost pojatá jako substance je nositelkou atributů lidství, které jsou vyjádřením systémové kvality společnosti. Kvalita společenské substance vyjádřená v attributech se ve vztahu k člověku projevuje jako systém jeho obecných a podstatných znaků (obvykle označovaných jako antropologické konstanty nebo antropina).

Vznik a vývoj řady základních obecných lidských znaků, které jsou nutnou podmínkou osobní existence, nutně předpokládá rozvinutou společnost. Subjektem (tvůrcem) obecně lidské podstaty je společnost ve svém historickém vývoji a pouze ve společnosti si svou lidskou podstatu může jedinec osvojit a rozvinout. Obecně lidské znaky jsou systémové kvality společenského celku a jako takové se stávají společným vlastnictvím všech, tj. tím, co je reálně obecné pro člověka a na čem se jednotliví lidé mohou v určité individuální míře podílet.

Druhý přístup, kdy je člověk definován jako subjekt praxe, byl v sovětské filozofické literatuře explicitně mnohokrát vyjádřen. Zřejmě naposledy v reprezentativní kolektivní monografii *Úvod do filozofie*, která shrnovala stav filozofického poznání v Sovětském svazu na konci osmdesátých let a měla sloužit jako učebnice filozofie na univerzitách. V ní se konstatuje, že: *„Kategorie praxe zaujímá zvláštní, klíčové místo v systému základních pojmů marxisticko-leninské filozofie. Právě s její pomocí se odhaluje místo člověka ve struktuře bytí, jeho vzájemné vztahy s neživou a živou přírodou, se sociální skutečností, jeho začlenění do systému materiální a duchovní kultury, odhaluje se podstata vědomí člověka, jeho duchovního a duševního života. Kategorie praxe stanovuje základní orientační body komplexního obrazu člověka ve vsí různorodosti jeho vzájemných vztahů se světem.“*^[15]

Praxe je všeobecně považována za základní marxistickou kategorii nejen v oblasti gnozeologie a logiky, kde plní funkci zdroje a kritéria pravdivosti veškerého poznání a myšlení, ale i v oblasti ontologie a filozofické antropologie. Marxistická interpretace lidské podstaty sice navazuje na materialistickou tradici, a proto uznává, že člověk je stejně jako i jiní živí tvorové součástí materiálního světa, ale zároveň zdůrazňuje, že způsob začlenění má principiálně odlišný charakter. *„Praxe je tedy specificky lidským způsobem bytí vyznačující se složitým systémem organizace, který*

zahrnuje: 1) reálné přetváření vnějšího prostředí za pomoci uměle vytvořených nástrojů a prostředků (subjekt-objektové vztahy), 2) komunikaci lidí v procesu přetváření (subjekt-subjektové vztahy) a 3) souhrn norem a hodnot (hodnotově-teleologické struktury), které existují v duchovní podobě a zajišťují cílevědomý charakter praktické činnosti.“[16]

V procesu přetváření světa člověk v konečném důsledku vytváří celou novou kulturní realitu jako nový systém životních podmínek, které nejsou objektivně dány přírodou. Vedle původního přírodního prostoru jako systému přírodních podmínek (fyzikálních, geografických, biologických...), tj. podmínek, které existují samy o sobě bez přičinění člověka, vzniká kulturní prostor jako systém kulturních podmínek, tj. podmínek, které uměle vytváří člověk svou vlastní činností. Na podmínky, které jsou primárně spojeny s materiální praxí, sekundárně navazují podmínky sociální (především ekonomicko-politické struktury a instituce). Praxe je proto definována jako univerzální tvůrčí činnost, při které člověk tvoří svůj vlastní svět, který je světem kulturním. Při vytváření kulturní reality člověk zároveň kultivuje sama sebe, vytváří a zdokonaluje své tvůrčí schopnosti.

Praxe vzniká historicky a postupně nahrazuje životní strategii, která dominuje ve zvířecím světě. Základní životní strategii zvířat je adaptace, kdežto člověk místo toho, aby se světu jen přizpůsoboval, začíná svět měnit. Nicméně i když tvůrčí možnosti člověka rostou v závislosti na jeho schopnostech a technických prostředcích, kterými disponuje a které mu dodávají nezbytnou moc prosazovat své subjektivní záměry, zůstává člověk ukotven v materiálním světě. Musí proto svou tvůrčí činnost neustále harmonizovat s jeho objektivními zákonitostmi. Uznání objektivní podmíněnosti praktické činnosti odlišuje marxistické pojetí od čistě subjektivistických interpretací praxe, které jsou charakteristické pro pragmatismus, ale objevují se i v neomarxismu, kde se praxe absolutizuje a mění se tak v substanci.

Objektivní determinace je důležitým faktorem praktické činnosti, nicméně na rozdíl od adaptace, která je uzavřeným systémem aktivit, je praxe systémem otevřeným, což znamená, že člověk neustále postupně překračuje zadané objektivní podmínky a rozšiřuje tak hranice svých tvůrčích možností. Toto transcendování objektivní skutečnosti (jak přírodní, tak sociální) je označováno jako svoboda. Svoboda znamená, že život člověka není určován výlučně jen objektivními podmínkami, ale je spoluurčován i těmi cíli, které si člověk sám subjektivně v činnosti klade. Celá historie lidstva je interpretována jako proces realizace takto pojaté svobody.

Člověk v náboženské tradici ruské filozofie

Kromě sovětské materialistické filozofie, která se programově snaží rozvíjet marxistickou filozofii, se v Rusku první poloviny 20. století vyvinula i svébytná náboženská filozofie charakterizovaná především pokusem o syntézu filozofie a pravoslavného křesťanství. Jejím specifickým znakem je zdůvodňování a důsledné uplatňování odlišného, avšak principiálně možného způsobu filozofování – „filozofování ve víře“.[17] Zásadním východiskem ruské náboženské filozofie je konstituování prostřednictvím křesťanství nové antropologie. Člověk je křesťanstvím představen ne ve dvou dimenzích (tělo a duše), ale ve třech: tělo, duše a duch, kde právě duch znamená formu participace s božským prostřednictvím víry. Duch znamená otevřenost člověka vůči božímu slovu a umožňuje mu tak podílet se na boží moudrosti.

Ruská náboženská filozofie se formovala jako přímý oponent materialistické filozofie. Nehledě na zásadní svetonázorovou protikladnost však obě vykazují určitou formální podobnost. Vedle ambice vytvořit na filozofickém základě celistvý světový názor je to především jejich antropocentrická orientace. Ruská náboženská filozofie, i když je založena na víře v Boha, není teocentrická, protože metafyzické hledání absolutního základu bytí je organicky propojeno s klíčovými otázkami vztahujícími se k podstatě lidské existence. V. Zeňkovskij v díle *Dějiny ruské filozofie* oprávněně tvrdí, že „když už vzniká potřeba stanovit určité obecné charakteristiky ruské filozofie (což samo o sobě nemůže aspirovat na úplnost a přesnost), pak bych na první místo navrhl

antropocentrismus...“[18]

Antropocentrismus ruského myšlení je především spojen se stanoviskem, že od sebe nelze oddělovat teoretickou a praktickou sféru, tzn. sféru čistě poznávací a sféru morálního života člověka. „V neoddělitelnosti teorie a praxe, abstraktního myšlení a života, jinak řečeno v ideálu celistvosti je obsažena hlavní inspirace ruské filozofické mysli.“[19] Je však nutné upozornit na to, že pojem „praxe“ v ruské náboženské filozofii, na rozdíl od marxistické filozofie, označuje především mravní život člověka.

Antropocentrická je výrazně filozofie V. Solovjova, na kterou ruská náboženská filozofie 20. století ideově navazuje. Člověk je podle Solovjova vrcholem stvoření a v lidské historii má být dosaženo konečného cíle vývoje světa. „Člověk (lidstvo) je tvor, který v sobě obsahuje boží ideu, tj. všejednotu neboli bezpodmínečnou úplnost bytí, a uskutečňuje tuto ideu prostřednictvím rozumné svobody v materiální přírodě.“[20]

Antropologická témata jsou nejen organickou součástí ruské náboženské filozofie, ale člověk se v ní rovněž stává předmětem speciálního zkoumání. V rámci ruské náboženské filozofie explicitně vzniká filozofická antropologie jako filozofická tematizace člověka. Ta vzniká jako reakce na, z pohledu náboženské filozofie, neadekvátní způsob teoretické reflexe člověka. N. A. Berdajev přímo zdůrazňuje, že žádný ze stávajících typů antropologických koncepcí, které se zformovaly v dějinách evropského myšlení, nelze považovat za uspokojivý a vyčerpávající. Když analyzuje hlavní typy antropologických koncepcí, vyčleňuje především křesťanskou antropologii (obsahující částečně odlišné přístupy v rámci katolického, protestantského a pravoslavného křesťanství), a dále antropologie orientované přírodovědecky a sociologicky. Uznává, že z vědeckého hlediska vyznívá nejpůsobivěji vymezení člověka jako výrobce nástrojů. Nicméně v takovém případě zůstává nevysvětlitelnou záhadou, jakým způsobem se člověk propojuje s rozumem a vyššími ideálními hodnotami.[21] Zformuloval proto programový cíl překonat jednostranné přístupy s cílem vytvořit integrální koncepci člověka.

Dle jeho názoru jsou v antropologii idealizmu, naturalistického evolucionismu, sociologizmu a psychopatologie sice zachyceny jednotlivé zásadní rysy člověka, ale stále chybí jeho celkové uchopení: „člověk je bytost, která v sobě nosí rozum a hodnoty, je bytostí, která se vyvíjí, je bytostí sociální, a také bytostí, která je nemocná konfliktem vědomí s nevědomím. Ale žádný z těchto směrů nevyjadřuje lidskou podstatu, jeho celistvost.“[22]

Dle ruských filozofů se novověká filozofie nepropracovala k adekvátnímu porozumění lidské podstaty, protože v ní absentoval metafyzický ponor odhalující náboženské základy. N. Berdajev v této souvislosti vyjádřil základní stanovisko, které lze považovat za společný jmenovatel všech významných představitelů ruské náboženské filozofie: „Nadpřírodní počátek tvoří konstitutivní základ lidského bytí.“[23] Tento postulát Berdajev konkretizuje v souladu se svým existencialismem následovně: „Člověk není jen produktem přírody a přírodních procesů. Závisí na přírodních procesech, ale zároveň humanizuje toto prostředí, vnáší do něho principiálně nový počátek. Tvůrčí akt člověka má kosmogonický význam a znamená nové stádium kosmického života... Otázka člověka je zcela neřešitelná, bude-li člověk zkoumán jen jako produkt přírody a ve vztahu k přírodě. Porozumět člověku lze jen v jeho vztahu k Bohu. Nelze přece poznat člověka na základě toho, co stojí níž než člověk, ale jedině na základě toho, co stojí výše než on. Proto se otázka člověka stavěla ve vsí hloubce jedině v rámci náboženského vědomí.“[24]

Cílem filozofické antropologie v rámci ruské náboženské filozofie je snaha odhalit metafyzickou podstatu člověka. Člověk není z tohoto pozemského světa, je v tomto světě cizincem, ale právě a jedině z jeho jinakosti a cizosti vůči světu lze porozumět jeho pravé podstatě, která se projevuje především tím, že se člověk stává tvůrcem. Tvůrčí charakter lidského života lze objasnit jedině tím,

že člověk pochází z reality, která pozemský svět přesahuje. Člověk není jen pouhá součást podřízená silám přírodního světa, ale stále vědomě se od pro něj cizího světa distancuje a tvůrčím aktem ho mění v souladu se svou nadpozemskou podstatou.

Pojetí člověka jako spolutvůrce světa je v konečném důsledku vyjádřeno v ideji „boholidství“. Obsahem této ideje je tvůrčí lidská součinnost s Bohem na uskutečnění dobra, tzn. na tvorbě lepšího světa, ve kterém člověk a Bůh dosáhnou jednoty. Empirický člověk (reálně žijící jednotlivec) se může odcizit své vnitřní podstatě pocházející od Boha a vést v tomto smyslu neautentický život. Vyším posláním člověka je toto odcizení překonat, najít v sobě Boha a žít v souladu s ním. Vítězství vyšších hodnot pocházejících od Boha není v lidském společensko-kulturním světě automatickým procesem. Ale závisí na lidské dobré vůli a schopnostech. Z toho vyplývá odpovědnost člověka za stav sebe a svého světa, kterou by člověk neměl, kdyby byl jen čistě přírodním tvorem.

N. A. Berdajev v práci *O otroctví a svobodě člověka* prohlašuje, že člověk není ani elementem ani etapou evoluce přírody či společnosti, jak tvrdí biologové a sociologové. O tom, že člověk není prostou součástí světa, svědčí nedeterminovanost osobnosti. Podmíněnost ze strany světa (přírody a společnosti) má jen fenomenální význam, naopak duch, svoboda, tvorba má význam noumenální. A právě touto svou podstatou se člověk shoduje s Bohem a jen z něho proto může pocházet.^[25]

Tvorba je brána nejen jako způsob realizace člověka ve světě, ale především jako faktor, který odhaluje samotnou podstatu člověka. Bůh je tvůrcem člověka a světa, a člověk jako jeho obraz se v určité míře na božské tvorbě podílí. Svou tvorbou transcenduje pozemský svět a dokazuje svůj božský původ. Člověkem v pravém slova smyslu se jedinec stává tehdy, když začíná tvořit sebe i vnější svět podle božských zákonů. Podle P. A. Florenského se člověk tím jak dotváří sám sebe, mění v umělecké dílo a odhaluje v sobě božský počátek, který je krásný. Nejnádhernějšími se stávají géniové a světci: „specifickým znakem světců není jejich dobrota..., ale oslňující duchovní krása osobnosti.“^[26]

Rovněž S. L. Frank klade zásadní důraz na schopnost člověka tvořit a právě v podobě tvůrce si člověk nejvíce uvědomuje sebe jako obraz Boha. „Člověk je tvůrce... Člověk může být vymezen jako tvor, který se vědomě účastní Boží tvorby. Nikde se bohoidská podstata neprojevuje tak zřetelně jako v této roli odvozeného tvůrce.“^[27]

Celkově se může jevit, nehledě na společné křesťanské základy, ruská filozofická antropologie jako poměrně nesourodá směs různých koncepcí a názorů. Je to zřejmě dáno tím, že významnější náboženští myslitelé působili více méně autonomně mimo pevně daný institucionální rámec, a jejich díla proto mají charakter zvláštních samostatných duchovních světů, bez výraznější provázanosti aplikovaných postupů či jednotlivých myšlenek. Proto také dodnes neexistuje obecně přijímaná klasifikace. Nicméně i když lze pro klasifikaci antropologických koncepcí zvolit různé základy, jako účelné se jeví rozdělení ruské filozofie podle toho, co se stává východiskem filozofického poznání člověka. Analýza a zobecnění jednotlivých koncepcí nás přivádí k závěru, že východiskem je buď lidská osobnost, nebo svět jako celek. Na tomto základě lze v ruské náboženské filozofii vyčlenit dva odlišné antropologické přístupy: existencialismus a sofiologii. Východiskem existencialismu je individuální lidské bytí a východiskem sofiologie je univerzum.^[28]

K existenciálnímu směru ruské náboženské filozofie řadíme především N. A. Berdajeva a L. Šestova. Za existencialisty lze oba myslitele považovat proto, že předmětem svého filozofování nečinili ani spekulativní podstaty tradiční metafyziky ani empirické danosti vědeckého poznání, ale lidskou existenci jako prožívání člověkem svého bytí ve světě. Podle N. A. Berdajeva je specifickým znakem existencialistů to, že do své filozofie kladou sebe: „Já nazývám existenciálním filozofem toho, u kterého mysl vyjadřuje totožnost osobního a světového osudu.“^[29] Existenciální filozofie nedává do protikladu subjekt a objekt, ale „je vyjádřením mé lidskosti, která získává metafyzický význam.“^[30]

N. A. Berďajev vychází z předpokladu, že svět, ve kterém žijeme, je realitou lidských významů, tj. hodnot a smyslů. Sám o sobě je svět ničím, je jen potenciální realitou. Mimo lidskou kulturu žádná skutečná realita neexistuje. To, co nazýváme realitou je jen projekce lidského „Já“ navenek. „Objektivní svět není skutečným reálným světem... Objekt je produktem subjektu.“^[31] Je-li z hlediska Berďajevovy filozofie tvorba nejen vyjádřením lidské podstaty, ale rovněž určujícím prvkem celé reality, pak je zřejmé, proč se právě ona stává ústředním předmětem jeho antropologické koncepce. Lidský subjekt je tvůrcem své reality, z čehož rovněž vyplývá, že jedině skrze subjekt je také realita poznatelná.

Rovněž filozofie Lva Šestova potvrzuje význam „existence“ jako individuálního a svobodného bytí. Šestov odmítá snahu filozofie odhalovat obecné zákonitosti a podstatu jevů.^[32] Hlavním tématem jeho filozofie je zdůraznění neslučitelnosti pravdy rozumu a pravdy víry (zjevení). Víra stojí mimo obecné charakteristiky, mimo rozum, a začíná tam, kde začíná prvotní Božská svoboda. Je nerozumným a neodůvodněným osobním setkáním s Bohem, které otevírá nemožné. Víra skrze přijetí Boha vnáší do našeho myšlení svobodu jako naprosto neodůvodněný svévolný počátek. S. L. Frank proto přilehavě označil Šestova za „krajního náboženského anarchistu.“^[33]

Alternativním přístupem ve srovnání s existencialismem je sofiologie. Jestli na jedné straně existencialismus inklinoval k odmítání stávající skutečnosti, empirického bytí jako sféry nenáležité objektivace (Berďajev) či tragického absurdu (Šestov), pak sofiologie naopak hledala cesty plného smíření člověka se světem, který je pojímán jako projev Božského Rozumu (Sofie). Sofiologicalký přístup byl zřetelně představen například v tvorbě S. Bulgakova.

S. Bulgakov přímo tvrdil, že příklon ke křesťanství ho nepřivedl jako Berďajeva ke konfliktu se světem, ale naopak ho přiměl hlouběji tento svět pochopit. Jeho filozofické dílo je prodchnuto snahou obhájit kosmos i lidskou historii. Sofie je světem ve svém ideálním stavu, v tom stavu jak ho zamýšlel Bůh. Aktuální skutečnost však plně neodpovídá Sofii. Ve *Filozofii hospodářství* S. N. Bulgakov píše: „Sofie vládne dějinám jako objektivní zákonitost.“^[34] Díky Sofii máme záruku, že dějiny směřují k náležitému cíli a mají smysl. Podobný přístup vedl S. N. Bulgakova k negativnímu vztahu ke svobodě a tvorbě. Snaha člověka o sebeurčení mimo Sofii je škodlivá a hříšná, protože znamená opovrhování Boží milosti a v konečném důsledku je zdrojem zla.

Jako určitý kompromis mezi krajnostmi existencialismu a sofiologie lze považovat dílo S. Franka, kterého považujeme za hlavního představitele metafyziky všejednoty jako dominantního směru ruské náboženské filozofie.^[35] Organické propojení antropologických a ontologických motivů, které je charakteristické pro Frankovu tvorbu zralého období, se stalo předmětem i nejnovějších výzkumů Frankovy koncepce, ve kterých se poukazuje na personalistický obsah jeho koncepce.^[36]

Frankova antropologická koncepce je rozpracována především v knize *Realita a člověk. Metafyzika lidského bytí* ^[37], které bylo Frankem zamýšleno jako kulminace jeho filozofie. Cílem bylo zdůraznit prvek tvořivosti, který Frank začal chápat jako klíčový moment bytí a života. Tvůrčí princip měl prolomit mechanistický, statický, přísně deterministický pohled na svět a doplnit ho prvkem svobody. Princip tvorby měl vyřešit základní rozpor filozofie všejednoty: jak objasnit faktickou nedokonalost světa (zlo), když se realita shoduje s absolutním (a tedy dokonalým a ve své dokonalosti dobrým) Bohem. Ve filozofii všejednoty zdánlivě není místo pro nedokonalost. Drama tvorby, tj. procesu postupné realizace božského počátku má vyřešit tento rozpor. Člověk je spolupracovníkem Boha na procesu tvorby.

Záměrem knihy *Realita a člověk* byla snaha dovést problémy lidské existence (téma existenciální filozofie) k syntéze s pravou (náboženskou) metafyzikou. Jsou v ní rozpracovány metafyzické základy lidského bytí a podstata lidské osobnosti jako zvláštního rozměru reality. Frank byl odpůrcem jednostranného existencialismu, který ztotožňoval s ideou, že prvotní realitou je uzavřená, pro

každého jedince zvláštní sféra vnitřního osobního života. Naopak Frank se důsledně snaží ukotvit člověka ve vyšší realitě, chce pojmut absolutní základ lidské existence. V díle *Realita a člověk* získává metafyzika všejednoty nové antropologické rozvinutí.

Závěr

Rozdíl mezi materialistickým a idealistickým (náboženským) pojetím člověka nespočívá v odlišném výčtu jednotlivých atributů člověka. Ty mohou být a mnohdy také jsou v obou přístupech stejné a podobný je i způsob jejich vymezení. Na jedné straně materialisté nepopírají, že člověk je vědomý tvor. Naopak idealisté nemohou popřít, že člověk je tvor společenský, který vyrábí, a že výrobní činnost (práce) je důležitým faktorem formující člověka. Zásadní rozdíl spočívá ve stanovení určující příčiny, která konstituuje podstatu člověka jako specifické bytosti. Tato otázka je řešena v rámci tématu o původu člověka. A právě zde stojíme před zásadní světonázorovou alternativou, která následně rozhodujícím způsobem determinuje celkové pojetí člověka. Pochází určující příčina konstituující podstatu člověka z našeho světa, anebo z našeho světa nepochází? Ruské filozofické prostředí dvacátého století lze vnímat jako historicky realizovaný filozofický experiment, který explikoval východiska, možnosti a dopady obou světonázorových přístupů.

V náboženském pojetí tvoří podstatu člověka jeho vztah k Bohu. Materialisté odmítají nadpřirozené působení a vycházejí z předpokladu, že lze nalézt světské příčiny původu člověka. Obecně se přiklonili k názoru, že onou světskou příčinou člověka je společenská praxe.

Literatura

- FEBER, J.: Metodologické poznámky nejen ke studiu ruské náboženské filozofie. In: *Filosofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 5., s. 721-738.
- FILKORN, V. – ČERNÍK, V. – VICENÍK, J.: Vedecký a metodologický odkaz K. Marxa. In: *Filozofia*, roč. 38, 1983, č. 3., s. 262-283.
- HRUŠOVSKÝ, I.: *Dialektika bytia*. Bratislava: Pravda 1990.
- JAKOVENKO, B.: *Dějiny ruské filozofie*. Praha: Orbis 1938.
- KOSÍK, K.: *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. Praha: Academia 1966.
- MARX, K. – ENGELS, V.: *Spisy*, Sv. 3. Praha: SNPL 1958.
- NEZNÍK, P. *Metafyzika lásky a egoizmu (mechanika slobody a zla)*. In: FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J. a kol. *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠB-TU 2015.
- PETRUCIJOVÁ, J.: *Křižovatky antropologie – změny paradigmát*. Ostrava: OU v Ostravě 2010.
- АЛЕКСЕЕВ, П. В. – ПАНИН, А. В.: *Диалектический материализм (общие теоретические принципы)*. Москва: Высшая школа 1987.
- АЛЯЕВ Г. Е.: *Семен Франк*. СПб: Наука 2017.
- БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Самопознание*. Л.: Лениздат 1991.
- БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О назначении человека*. Москва: Республика 1993.
- БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Царство духа и царство Кесяра*. Москва: Республика 1995.
- БРОДСКИЙ А. И. – РЫБАС А. Е.: *Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна*. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та 2013.
- БУЛГАКОВ, С. Н.: *Сочинения. В 2 т. Том 1*. Москва: Республика 1993.
- Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Гл. ред. Фролов, И. Т.* Москва: Политиздат 1989.
- ГРИГОРЬЯН, Б. Т.: *Философия о сущности человека*. Москва: Политиздат 1973.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. В.: *История русской философии в II. Т.* Ленинград: Прометей 1991.
- ИЛЬЕНКОВ, Э. В.: *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. Москва: Политиздат 1984.
- История русской философии*. Редкол. М. А. Маслинин и др. Москва: Республика 2001.
- КУЗЬМИН, В. П.: *Принцип системности в теории и методологии К. Маркса*. Москва: Политиздат 1986.

Марксистско-ленинская философия. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат 1969.
Материалистическая диалектика как научная система. Под ред. Шепулина. Москва: МГУ 1983.

СОЛОВЬЕВ, В. С. *Собрание сочинений в 10-ти томах. Том 2*, СПб. 1912.

СПИРКИН, А. Г. *Основы философии: Учебное пособие для вузов*. Москва: Политиздат 1988.

ФЛОРЕНСКИЙ, П. А.: *Столп и утверждение истины*. Москва: Правда 1990.

ФРАНК, С. Л.: *Духовные основы общества*. Москва: Республика 1992.

ФРАНК, С. Л.: *Реальность и человек*. Москва: Республика 1997.

P o z n á m k y

[1] *История русской философии*. Редкол. М. А. Маслинин и др. Москва: Республика 2001.

[2] V Sovětském svazu byla označována jako marxisticko-leninská nebo také sovětská filozofie.

[3] *Марксистско-ленинская философия*. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат 1969, s. 5.

[4] *Материалистическая диалектика как научная система*. Под ред. Шепулина. Москва: МГУ 1983, s. 25.

[5] АЛЕКСЕЕВ, П. В. – ПАНИН, А. В.: *Диалектический материализм (общие теоретические принципы)*. Москва: Высшая школа 1987, s. 12.

[6] Objevily se sice i monografie, které explicitně tematizovaly materialistické pojetí člověka, ale ty neměly ambici stát se svébytnou teorií, ale jen rekapitulovaly antropologická východiska a poznatky, které byly organickou součástí systému materialistické filozofie. Např. ГРИГОРЬЯН, Б. Т.:

Философия о сущности человека. Москва: Политиздат 1973,

[7] MARX, K. – ENGELS, V.: *Spisy, Sv. 3*. Praha: SNPL 1958, s. 19.

[8] Tamtéž, s. 19.

[9] Srov. PETRUCIJOVÁ, J.: *Křížovatky antropologie – změny paradigmat*. Ostrava: OU v Ostravě 2010.

[10] Obdobně vypovídá významný český filozof K. Kosík, který praxi vymezuje jako zpředměťování člověka a realizaci lidské svobody. „V jejím dění, v němž se vytváří specificky lidská skutečnost, se současně určitým způsobem děje skutečnost, která existuje nezávisle na člověku.“ KOSÍK, K.: *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. Praha: Academia 1966, s. 156.

[11] Z metodologického hlediska jsou významná dvě zásadní díla: *Dialektická logika* E. V. Iljenkova ИЛЬЕНКОВ, Э. В.: *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. Москва: Политиздат 1984, a *Princip systémovosti v teorii a metodologii K. Marxe* V. P. Kuzmina КУЗЬМИН, В. П.: *Принцип системности в теории и методологии К. Маркса*. Москва: Политиздат 1986.

[12] Obdobnou metodologii u nás rozpracovával ve svém díle z oblasti metodologie vědy V. Filkorn, který rovněž propojuje materialistickou dialektiku se systémovým přístupem a vytváří teorii konkrétního všeobecného, ve které konkrétno jako jednotu rozmanitého pojímá z historického, vývojového hlediska. Smysl vědecké revoluce, kterou uskutečnil K. Marx, spočívá podle něj v tom, že „podstata věcí se začíná chápat jako historicky vzniklý systém vztahů.“ [3], 274) FILKORN, V., – ČERNÍK, V. – VICENÍK, J.: Vedecký a metodologický odkaz K. Marxa. In: *Filozofia*, roč. 38, 1983, č. 3., s. 274.

[13] HRUŠOVSKÝ, I.: *Dialektika bytia*. Bratislava: Pravda 1990, s. 90.

[14] ИЛЬЕНКОВ, Э. В.: *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. Москва: Политиздат 1984, s. 46.

[15] *Введение в философию: Учебник для вузов*. В 2 ч. Гл. ред. Фролов, И. Т. Москва: Политиздат 1989, s. 272.

[16] Tamtéž, s. 275.

[17] FEBER, J.: Metodologické poznámky nejen ke studiu ruské náboženské filozofie. In: *Filosofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 5., s. 721-738.

[18] ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. В.: *История русской философии в II. Т.* Ленинград: Прометей 1991, s. 16.

[19] Tamtéž, s. 17.

- [20] СОЛОВЬЕВ, В. С. *Собрание сочинений в 10-ти томах*. Том. 2, СПб. 1912, s. 160
- [21] БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О назначении человека*. Москва: Республика 1993, s. 54-61.
- [22] Tamtéž, s. 61.
- [23] Tamtéž, s. 55.
- [24] Tamtéž, s. 61.
- [25] БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Царство духа и царство Кесяра*. Москва: Республика 1995, s. 288-310.
- [26] ФЛОРЕНСКИЙ, П. А.: *Столп и утверждение истины*. Москва: Правда 1990, s. 99.
- [27] ФРАНК, С. Л.: *Реальность и человек*. Москва: Республика 1997, s. 365.
- [28] БРОДСКИЙ А. И. – РЫБАС А. Е.: *Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна*. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та 2013, s. 77-102.
- [29] БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О назначении человека*. Москва: Республика 1993, s. 105.
- [30] БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Самопознание*. Л.: Лениздат 1991, s. 218.
- [31] Tamtéž, s. 277.
- [32] Trefně charakterizuje filozofický postoj L. Šestova P. Nezník: „... všechno zdánlivě pevné, stabilní a neochvějné je ve skutečnosti tím nejhorším zlem pro člověka, protože mu vnucuje namísto života a pravdy jen iluzi a pasivitu, rodnou sestru smrti.“ NEZNÍK, P. *Metafyzika lásky a egoizmu (mechanika slobody a zla)*. In.: FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J. a kol. *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠB-TU 2015, s. 68.
- [33] ФРАНК, С. Л.: *Духовные основы общества*. Москва: Республика 1992, s. 641.
- [34] БУЛГАКОВ, С. Н.: *Сочинения. В 2 т.* Том 1. Москва: Республика 1993, s. 171.
- [35] FEBER, J.: *Metodologické poznámky nejen ke studiu ruské náboženské filozofie*. In: *Filozofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 5., s. 721-738.
- [36] АЛЯЕВ Г. Е.: *Семен Франк*. СПб: Наука 2017.
- [37] ФРАНК, С. Л.: *Реальность и человек*. Москва: Республика 1997.

Prof. PhDr. Jaromír Feber, CSc.
Trnavská univerzita v Trnave
Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: jaromir.feber@truni.sk