

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Katedra filozofie

IDEOVÉ PREDPOKLADY TOTALITNÝCH REŽIMOV
V PERSPEKTÍVE FILOZOFIE
N. A. BERĎAJEVA

Disertační práce

Mgr. Miroslava Klečková

Školitel a konzultant: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

2017

Prehlasujem, že dizertačnú prácu som vypracovala samostatne pod odborným vedením prof. PhDr.Ivana Blechu, CSc. a všetky použité zdroje sú uvedené v zozname použitej literatúry na konci tejto práce.

V Čadci

.....

Miroslava Klečková

Za cenné rady, trpezlivosť a usmernenie pri písaní tejto práce chcem vyjadriť poďakovanie pánovi prof. PhDr. Ivanovi Blechovi, CSc.

Ďakujem tiež mojej rodine a manželovi za podporu a v neposlednom rade i Danke Lengyelfalusyovej a jej manželovi Tomášovi za ich povzbudivé slová.

OBSAH

Úvod	- 5
1. Pôvod a povaha totalitarizmu v Berďajevovej filozofii	- 10
1.1. Človek a dejiny	- 10
1.2. Totalitarizmus – imanentnosť versus kontextuálnosť	- 15
1.3. Paralely totalitných režimov a nedostatočnosť teoretických konceptov totalitarizmu	- 20
1.4. Vojna a jej dedičstvo	- 25
2. Ilúzie demokracie	- 30
2.1. K rizikám tyranie väčšiny	- 34
2.2. Ideové vákuum demokracie	- 37
3. Politický utopizmus a pookúšenia Veľkého inkvizítora	- 44
3.1. Ilúzia kráľovstva Božieho na zemi	- 48
3.2. Utópia a doktrína progresu	- 56
3.3. Veda v perspektíve utópie	- 59
3.4. Utópia, totalitarizmus a ich ideologická symbióza	- 65
4. Fenomén sakralizácie politiky	- 73
4.1. Totalitarizmus a politické náboženstvo	- 73
4.2. Dajte cisárovi, čo je Božie	- 86
4.3. Fenomén politických náboženstiev v Berďajevovom uvažovaní	- 98
5. Mesianizmus a jeho milenaristická transformácia v dráme ruskej idey	- 114
5.1. Ruská idea	- 114
5.2. Milenarizmus a idea „tretieho Ríma“	- 120
6. Dehumanizácia	- 133
6.1. Dehumanizácia, jej determinanty a prejavy	- 133
6.2. Antisemitizmus a moderná dehumanizovaná spoločnosť	- 145
Záver	- 162
Summary	- 165
Zoznam použitej literatúry	- 166

Úvod

Obdobie dramatických udalostí prvej polovice 20. storočia bolo žriedlom pozoruhodných úvah Nikolaja Alexandroviča Berďajeva, ruského mysliteľa, ktorého osobitosť a filozofický vplyv zostávajú ešte stále vo viacerých aspektoch nerozpoznané. Príčinou azda nie je ani tak množstvo jeho publikovaných diel, z ktorých podstatná časť je prístupná len v ruskom jazyku, ako skôr neakademický štýl jeho tvorby. Prejavuje sa dynamickým splývaním výkladov jednotlivých téz, nezriedka neočakávaným nastolením zdanlivo nesúvisiacej problematiky a vzápätí objasnením jej na prvý pohľad nie zrejmej, často prekvapivej súvislosti s pôvodnou témou. Tieto črty prispievajú k obsahovej mnohoznačnosti Berďajevových textov, v ktorých absentuje jasne vymedzená obsahová a chronologická línia. Charakteristická je tiež špecifická selekcia jazykových prostriedkov prejavujúca sa najmä istým stupňom výrazovej expresívnosti. To sú dôvody, prečo Berďajevove dielo odoláva snahám o tematickú či formálnu kategorizáciu. Napokon sám Berďajev priznáva:

„Chýba mi to, čo sa nazýva premýšľaním, diskurzívnym, konkluzívnym myslením, moje myslenie nemá logickú väzbu. V podstate neviem rozvíjať svoju myšlienku, dokazovať. Analýza je pomerne slabou stránkou môjho myslenia.“¹

Napriek štylistickým a formálnym osobitostiam Berďajevovej tvorby je možná pomerne nekomplikovaná interpretácia jeho postojov voči náboženským, kultúrnym, spoločenským či politickým fenoménom. Dôvodom je priamočiarosť vo vymedzení protikladov v axiologickej rovine, odolávanie postmodernému trendu relativizácie v hodnotení a formulovanie vyhraneneho stanoviska. Nezanedbateľná je tiež Berďajevova snaha vyhýbať sa terminologickým špekuláciám a invencii metapojmov. Navyše Berďajev sa zvykne k problematike svojich diel navracat'. Fundamentálne idey, ktoré sú prítomné už v jeho ranej tvorbe², zostávajú predmetom rôznych interpretačných

¹ BERĎAJEV, N. A. *Sebapoznanie. Pokus o filozofickú autobiografiu*. Bratislava : Agora, 2005. 300 s. ISBN 80-968-686-8-3. S. 180. (Citované ďalej ako: BERĎAJEV, N. A. *Sebapoznanie*.) (V ruskom texte: „Но самое главное то, что мой процесс мысли и познания протекал иначе, чем обыкновенно его описывают. Во мне нет того, что называют обдумыванием, дискурсивным, выводным мышлением, нет систематической, логической связи мысли. Я, в сущности, не могу развивать своей мысли, доказывать. Анализ сравнительно слабая сторона моей мысли.“ BERĎAJEV, N. A. *Samopoznanije. Opyt filozofskoj avtobiografii*. Moskva : Meždunarodnye otnošenija, 1990. 336 s. ISBN 5-85207-006-8. S. 207. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Samopoznanije*.)

² Porov.: BERĎAJEV, N. A. *Sebapoznanie*, s. 178.

variácií, akoby sa snažil nájsť novú perspektívu, vhodnejšie slová, zdokonaľiť argumentáciu. Evgueny Lambert uvažuje, že Berďajev sa pravdepodobne pokúšal o nájdenie pravdy kvôli sebe samému a spôsob jeho tvorby reflektuje úsilie zachytiť nepokojný a neutíchajúci prúd myšlienok.³ V jeho filozofickom úsilí tiež nachádza podobnosť s tvorbou sochára, kresajúceho z kusa kameňa opakovanými údermi dláta konečnú podobu umeleckého diela.⁴

Berďajev chce byť filozofom hľadajúcim pravdu. Uvedomujúc si, že tá „*nepadá zhora v hotovej a stuhnutej podobe*“⁵, sa napriek pocitu vlastnej vzdialenosti a „cudzosti“ v spoločnosti a vo svete odhodláva k aktívnemu kontaktu so sociálnym prostredím. Vyhladáva rôznorodé debaty a polemiky v presvedčení, že formujú jeho myslenie a názory.⁶ Jeho angažovanosť prispieva k výnimočnej reflexii významných spoločenských a politických fenoménov prvej polovice 20. storočia. Definuje ju prekvapivá prezieravosť, anticipácia budúcej transformácie spoločenských a politických trendov, ich možných úskalí a deformácií. Prejavuje sa v nej Berďajevova „vášeň“ voči otázkam spoločenského poriadku.⁷ Tú podnecujú najmä historické okolnosti poznačené formovaním totalitných ideológií a neskôr vznikom, existenciou a charakterom totalitných režimov. Berďajevova vlastná negatívna skúsenosť s totalitnou mocou vplýva na jeho záujem o odhalenie jej podstaty a tiež nebezpečenstva, ktoré so sebou prináša. Vnímanie hrozby, ktorú predpokladá v „prebúdajúcich“ sa totalitných ideológiách, sa prejavuje vo formálnych charakteristikách jeho uvažovania o politických a spoločenských fenoménoch. Patrí medzi ne didaktický tón, spoločensky nepríjemná adresnosť a nestranná kritika. No hoci je nesporné, že práve uvažovanie o podobe modernej spoločnosti a jej smerovaní je v značnej časti Berďajevových diel dominantné, je pomerne problematické hovoriť o jeho politickej filozofii. Jeho myslenie totiž bez ohľadu na stanovenú tézu zasahuje celé spektrum filozofických oblastí a tak sú jeho „politické úvahy“ zároveň náboženskou reflexiou, antropologickým skúmaním, prejavom špecifického výkladu ontologickej danosti sveta či osobitou explikáciou

³ LAMPERT, E. *Nikolas Berdyaev and the Middle Ages* [online]. London : Jems Clarke, 1913. 105 s. S. 25. [cit. 2014-05-25] Dostupné na: <<https://archive.org/details/nicolasberdyaeva00lampuoft>>. (Ďalej citované ako: LAMPERT, E. *Nikolas Berdyaev and the Middle Ages*.)

⁴ *Ibid.*, s. 27.

⁵ BERĎAJEV, N. A. *Sebazpoznanie*, s. 180. (V ruskom texte: „(...) нет искания истины, которая не падает сверху в готовом и застывшем виде (...)“ BERĎAJEV, N. A. *Самознание*, s. 207.)

⁶ BERĎAJEV, N. A. *Sebazpoznanie*, s. 27.

⁷ *Ibid.*, 28.

filozofie dejín. Práve snaha podať ucelený výklad niektorých aspektov jeho filozofie čelí výzve formálnej osobitosti Berďajevových diel. V tejto súvislosti sám konštatuje:

„Nikdy neuvažujem o forme, tá prichádza sama od seba, moje myslenie je dokonca od začiatku späté s vnútorným slovom. To, čo som napísal, takmer nikdy neopravujem a neuvažujem nad tým. Môžem to dať vytlačiť v takej podobe, ako som to pôvodne napísal. Preto je v štýle môjho písania nedbalosť. Robím len nevelké vsuvky a zavše tým narušujem konzekventnosť myslenia. Môj štýl písania, ako som už zmienil, je aforistický, hoci táto pre mňa prirodzená forma je nedostatočne vypracovaná a konzekventná.“⁸

Berďajevove slová naznačujú možné komplikácie snáh o podrobenie jeho myslenia akademickým štandardom systematického výkladu. Napriek uvedomeniu si rizík týchto snáh a z ich podcenení vyplývajúcich viac či menej závažných nedostatkov, sa táto práca pokúša o výklad Berďajevovho uvažovania o zložitom politickom fenoméne – ideových predpokladoch totalitných režimov prvej polovice 20. storočia. Práca vychádza prioritne z Berďajevových diel, ktoré analyzujú vzťah človeka k svetu, ktorý však nie je bezpodmienečne limitovaný horizontom dejinného obdobia korešpondujúceho s pôsobením totalitnej ideológie či existenciou totalitných režimov. Po zohľadnení spomínaných osobitostí Berďajevovej tvorby sme za vhodné považovali tiež objasnenie jeho myšlienok v komparácii s niektorými výkladmi zaoberajúcimi sa problematikou totalitarizmu, domnievajúc sa, že tento postup umožňuje poukázať na originalitu Berďajevových myšlienok, tak obsahovú, ako aj historickú.

Štruktúra práce vychádza z požiadavky zrozumiteľne predstaviť Berďajevove uvažovanie o predpokladoch totalitných režimov, zohľadňujúc pritom ich vzájomnú súvislosť, predovšetkým ideovú, niekde však i časovú. V niektorých častiach práca nadväzuje na skôr publikované príspevky, ktoré boli produktom doktorandského štúdia.

Prvá kapitola s názvom *Pôvod a povaha totalitarizmu v Berďajevovej filozofii* sa v úvode zaoberá Berďajevovou tendenciou interpretovať spoločenské fenomény ako

⁸ BERĎAJEV, N. A. *Sebazpoznanie*, s. 180. (V ruskom texte: „Я никогда не обдумываю формы, она сама собой выливается, моя мысль даже изначально связана с внутренним словом. Я почти никогда не исправляю и не обдумываю написанного, могу печатать в таком виде, как первоначально писалось. Поэтому в моей манере писать есть небрежность. Я делаю лишь небольшие вставки и иногда этим нарушаю последовательность мысли. Манера писать у меня, как я говорил уже, афористическая, хотя эта естественно свойственная мне форма недостаточно выработанная и последовательная.“ BERĎAJEV, N. A. *Саторопзnanije*, s. 208.)

súčasť dejinného zámeru, význam ktorého chápe v intenciách vlastnej náboženskej viery. V historických udalostiach je tak podľa Berďajeva možné vzhladnúť pôsobenie transcendentných síl a z tejto perspektívy odvodiť charakter drámy ľudských osudov. Kapitola sa ďalej pokúša naznačiť miesto Berďajevovho uvažovania v kontexte teoretických prístupov k problematike totalitarizmu a predstaviť jeho reflexiu vplyvu prvej svetovej vojny na vznik totalitných režimov.

Kapitola *Ilúzie demokracie* predstavuje Berďajevov kritický postoj k tendenciám modernej spoločnosti a k rizikám, respektíve slabým stránkam demokracie. Snaží sa sledovať niektoré demokratické princípy, ktoré Berďajev považuje za deformovateľné a zneužiteľné, a ktoré môžu podľa jeho názoru predznamenávať príklon k autokratickému politickému zriadeniu. Táto časť tiež poukazuje na cennú kritickú reflexiu ideálov modernej spoločnosti. V demokracii Berďajev akcentuje utopizmus, ktorý hodnotí ako jav zvlášť nebezpečný práve v oblasti politickej sféry. Jeho predpoklady i implikácie sú predmetom analýzy v časti *Politický utopizmus a pokušenia Veľkého inkvizítora*. Jej zámerom je predstaviť Berďajevove stanovisko k problematike politického utopizmu na základe jeho vlastnej analýzy Dostojevského *Legendy o Veľkom inkvizítovi*. Dopĺňa ju podkapitola venujúca sa *doktríne progresu*, ktorá bola pre viaceré utopické koncepty určujúcou motiváciou. Nadväzuje na ňu časť poukazujúca na zneužitie vedy a jej metód v rámci politickej praxe uplatňujúcej sa pri realizovaní utopických projektov. Posledná podkapitola tretej kapitoly tiež zohľadňuje súvis medzi politickým utopizmom a totalitnými ideológiami. Osobitne však odkazuje na Berďajevovu tézu o náboženskej inšpirácii moderných utopických tendencií v oblasti politiky. Tie ďalej pôsobia na prejavy fenoménu nazývaného sakralizácia politiky. Venuje sa mu časť s názvom *Fenoméni sakralizácie politiky*. Jej súčasťou je objasnenie problematiky *politických náboženstiev* a tiež Berďajevova explikácia totalitarizmu ako fenoménu, ktorému je možné porozumieť po zohľadnení jeho náboženskými predstavami motivovanej inšpirácie. Súčasťou tejto kapitoly je i komparácia niektorých Berďajevových úvah s tézami Erica Voegelina, výsledkom ktorej je poukázanie na zaujímavé korelácie ich filozofického myslenia.

Piata kapitola *Mesianizmus a jeho milenaristická transformácia v dráme ruskej idey* tematicky nadväzuje na predchádzajúcu, konkretizuje však niektoré osobitosti fenoménu politických náboženstiev v súvislosti s dejinami Ruska a konceptom „ruskej idey“. Taktiež predstavuje problematiku milenarizmu ako osobitú súčasť politických náboženstiev a špecificky moderných totalitných ideológií. Akcentuje milenaristické

vízie v inšpiráciách revolučných hnutí a poukazuje na špecifiká *revolučnej mentality* formovanej takýmito víziami.

Záverečná kapitola *Dehumanizácia* sa sústreďuje na Berďajevove uvažovanie o predispozíciách modernej spoločnosti k etablovaníu istej formy totalitného režimu. Kapitola ozrejmjuje schopnosť Berďajeva identifikovať závažné riziká v niektorých aktuálnych spoločenských trendoch. Poukazuje tiež na Berďajevovu dispozíciu porozumieť na prvý pohľad problematcky postihnutelným spoločenským zmenám a komplexnejším psychologickým prejavom spoločnosti. Súčasťou tejto kapitoly je i podkapitola *Antisemitizmus a moderná dehumanizovaná spoločnosť* predstavujúca uvažovanie Berďajeva o probléme antisemitizmu a tiež jeho argumenty, prostredníctvom ktorých upozorňoval na jeho nebezpečenstvo a bezpochyby i klarifikoval vlastnú perspektívu týkajúcu sa amorálností totalitných režimov.

V záujme dôslednej interpretácie Berďajevových myšlienok uvádzame v rámci poznámkového aparátu citáty z Berďajevových diel aj v ruskom jazyku. Vzhľadom k neustálenej forme akademickej transliterácie sme sa ich rozhodli ponechať v pôvodnej, teda netransliterovanej podobe. V prípade bibliografických odkazov postupujeme podľa požiadaviek stanovenej normy a uvádzame text v prepise grafického systému ruského jazyka do latinského písma, ktorý dopĺňa i pôvodná, netransliterovaná verzia textu v zozname použitej literatúry.

Predkladanú prácu zaiste nemožno považovať za ucelený výklad Berďajevovej „politckej“ filozofie. Nenárokuje si ani byť jedinou správnou interpretáciou jeho uvažovania o fenoméne totalitarizmu. V jej zámere je azda len poukázať na novú perspektívu, z ktorej sa dá uvažovať o filozofickom dedičstve Nikolaja Alexandroviča Berďajeva, a ktorá tiež môže prispieť k predstaveniu zaujímavých úvah o ideových predpokladoch jednej z najtragickejších epoch ľudských dejín.

1. Pôvod a povaha totalitarizmu v perspektíve Berd'ajevovej filozofie

1.1. Človek a dejiny

Život Nikolaja Alexandroviča Berd'ajeva zasiahlo obdobie dramatických udalostí prvej polovice 20. storočia. Kontúry zmieneného obdobia boli definované vojenskými konfliktmi globálneho charakteru a formovaním nových politických systémov extrémne autoritatívneho typu. V značnej časti svojich diel sa Berd'ajev pokúša o analýzu týchto udalostí a ich predpokladov. Zámer o "historické ukotvenie" argumentov je však možné identifikovať takmer v celej jeho tvorbe. Napovedá o úsilí adekvátne uchopiť realitu a porozumieť jej príčinám. Berd'ajev sa ale nebráni zovšeobecneniam ani subjektívnemu pohľadu na minulosť. Z jeho textov je možné dedukovať hodnotiace stanovisko postojov a rozhodnutí človeka. V pozadí historického príbehu ho zaujíma moment a charakter ľudskej voľby. Táto skutočnosť korešponduje so všeobecne akceptovaným názorom, podľa ktorého je možné považovať Berd'ajeva za *filozofa slobody*.⁹

Berd'ajev sa povznáša nad historický determinizmus a v dejinách sleduje ľudské pôsobenie, jeho motívy a dôsledky. Neopomína emócie, city, incentívy konania. Berd'ajevov spôsob poňatia dejín tak v určitom aspekte definuje psychologizujúci rozmer. Historické exkurzy jeho tvorby sú vzdialené nezaujatým konštatovaniam či faktografickým zhrnutiam. Od pozitivistickej tradície historiografie sa odkláňajú vo forme i obsahu. Tento prístup Berd'ajevovi umožňuje preklenúť hmlisté kontúry vývoja jednotlivých názorov a ideí a hľadať súvislosti tam, kde by ich inak snaha o prísnu historickú objektivitu predpokladala len s ťažkosťami. Jeho úvahy o dejinách sú najmä antropologickou výpoveďou o človeku. Závažnosť politických a spoločenských udalostí v období jeho aktívnej tvorby podstatne formuje podobu tejto výpovede. Tá, reflektujúci neustávajúci pohyb života, sa sama stáva cenným prameňom historickej vedy. Berd'ajevov prístup k dejinám je možné ilustrovať slovami Christophera Dawsona, domnievajúcim sa, že intuícia a predstavivosť sú nevyhnutnými nástrojmi historiografickej zručnosti:

„Akademický historik má pravdu v tom, keď trvá na význame techník historickej kritiky a výskumu. Ale zvládnutie týchto techník nie je predpokladom veľkej histórie,

⁹ Porov. JABŮREK, M. *Eschatologický existencialismus Nikolaje Berd'ajeva*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013. 189 s. ISBN 978-80-7325-319-6. S. 99-100. (Ďalej citované ako: JABŮREK, M. *Eschatologický existencialismus Nikolaje Berd'ajeva*.)

tak ako ním nie je zvládnutie metrického systému pre jedinečnú poéziu. Je za tým niečo viac – intuitívne chápanie, tvorivá predstavivosť a nakoniec univerzálna vízia presahujúca relatívne obmedzenia historickej štúdie. “¹⁰

Berďajev prezentuje dejiny ako nositeľa ontologického významu. Majú byť priestorom realizácie dualistickej koncepcie bytia. Jej korene spočívajú v nekompatibilite dvoch svetov – sveta slobody a sveta limitov, obmedzení. Sloboda, ktorú Berďajev chápe ako výsostne duchovnú kategóriu, je so svetom zákonov a nutnosti, teda svetom dostupným zmyslovej skúsenosti, v protirečení a konflikte.¹¹ Človek, “vhodený” do tohto priestoru, je v antinómnom vzťahu voči všetkému, čo gniavi a obmedzuje jeho slobodné vyjadrenie. Dejiny teda sprostredkujú spor medzi človekom a tým, čo ho obklopuje. Táto paradoxná situácia má len obmedzené možnosti riešenia – človek buď volí zápas za vlastnú slobodu, alebo indiferentný súhlas so svojim vlastným obmedzením, otroctvo. Situácia človeka je však o to komplikovanejšia, že nemôže žiť inak, ako paralelne v dvoch rôznych svetoch. Ide o zvláštnu dichotómiu bytia, ktorej zachovanie je podmienkou rozvoja ľudského potenciálu slobody. V uskutočňovaní vlastnej slobody je nutné prijať nevyhnutnosť a determináciu. To však nemá byť predpokladom fatalistickej rezignácie, ale uvedomenia si možností tvorivej slobodnej sebarealizácie nezávislej od nedostatočností nášho sveta. Berďajev formuluje imperatív, ktorý umožnil interpretáciu časti jeho tvorby ako blízku k existencializmu, hoci on sám sa od neho dištancuje.¹²

V dejinách sa podľa Berďajeva prejavuje tendencia k negovaniu dimenzie slobody a k zamieňaniu, respektíve splyvaniu sféry slobody a sféry limitov. Hoci by bolo možné v zápase medzi človekom a svetom očakávať nestrannosť dejín, v skutočnosti ide

¹⁰ Pôvodný text: „*The academic historian is perfectly right in insisting on the importance of the techniques of historical criticism and research. But the mastery of these techniques will not produce great history, any more than a mastery of metrical technique will produce great poetry. For this something more is necessary – intuitive understanding, creative imagination, and finally a universal vision transcending the relative limitations of the historical study.*” DAWSON, C. *Dynamics of World History*. Wilmington : ISI Books, 2002. 512 s. ISBN-13: 978-1882926794. S. 309-310.

¹¹ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha : Oikoymenh, 1997. 216 s. ISBN 80-86005-50-X. S. 203. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka.*)

¹² Porov.: BERĎAJEV, N. A. Sartr i sud'ba ekzistencializma [online]. In BERĎAJEV, N. A. *Istina i otkrovenije*. Sankt-Petěrburg : Izd-vo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 1996, s. 296 - 309. [cit. 2014-10-23] ISBN 5-88812-029-4. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyae/1946_sartr.htm>.

o determináciu, ktorá je voči človeku krajne *nemilosrdná*.¹³ Berďajevov pesimizmus zohľadňuje najmä vzťah dejín k efemernej ľudskej existencii. V perspektíve ich nesúmerateľnosti vystupuje čas ako konštanta marginalizujúca syzifovské snaženie človeka. Čas marí ľudské plány a prognóza jeho vývoja je nejasná. Dejiny sa tak stávajú svedectvom ľudského jarma a márneho úsilia.¹⁴

Berďajev pripúšťa tvárnosť dejín spôsobenú ľudskou tvorivou aktivitou. Dodáva však, že dielo človeka sa stáva súčasťou objektivizovaného sveta, je teda limitované jeho zákonmi a možnosťami.¹⁵ Všetko, čo našlo svoje vyjadrenie v čase a priestore podlieha determinácii a je v protiklade so slobodou, ktorá sa vymyká tomuto obmedzeniu. V tom spočíva žriedlo sklamaní i protirečenie ľudskej existencie ukotvenej v nezastaviteľnom plynutí minút. Pretrvávajú pocity zmárnených snáh, nezrozumiteľných zvrátov, absurdity. Berďajevov negativizmus reflektuje naivitu utopických vízií o ovládnutie dejín a ilúzií o ich chápaní. Nie je v silách človeka určiť dejinám smerovanie a význam. Naopak, jeho život sa odohráva v ich zajatí.¹⁶ Berďajev dodáva: „*Человек je odsouzen k životu v dějinném celku a z něj musí čerpat smysl své existence překonávající každоденность, být by jeho existence была tímto celком rozдрцена.*”¹⁷

Berďajev je presvedčený, že dejiny odolávajú komplexnému pochopeniu a negujú možnosť presnejšej prognózy. Ich význam totiž presahuje predpoklady interpretácie založenej na zmyslovej skúsenosti. Odvoláva sa na Hegela, prostredníctvom ktorého argumentuje, že práve ontologický význam dejín bráni ich porozumeniu.¹⁸ Poznomenáva: „*К dějinám patří nesмыслность poukazující на мимодějinný смysl.*”¹⁹ Ten sa prejavuje predovšetkým v období vojen a katastrof zvestujúcim blížiaci sa koniec určitej historickej etapy. V diele *Novoje sredněvekov'je (Nový stredovek)*, napísanom v roku 1924, poukazuje na cyklickosť historických javov, pričom nejde o opakovanie minulosti,

¹³ BERĎAJEV, N. Sud'ba človeka v sovremennom mire. K ponimaniju našej epochi. In *Filosofija svobodnogo ducha*. Moskva: Respublika, 1994, s. 318-363. ISBN 5-250-02453-X. S. 319. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire.*)

¹⁴ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 319.

¹⁵ Ibid., s. 319.

¹⁶ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 203.

¹⁷ Ibid., s. 205. (V ruskom texte: „*Человек обречен жить в историческом целом и в нем черпать смысл своего существования, превышающий обыденность, хотя бы его существование было раздавлено этим целым.*” BERĎAJEV, N. A. O rabstve i svobodě človeka. Opyt personalističeskoj metafiziki. In BERĎAJEV N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*. Moskva : Respublika, 1995, s. 4-162. ISBN 5-250-02408-4. S. 154. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě človeka.*)

¹⁸ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 318.

¹⁹ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 205. (V ruskom texte: „*В истории есть бессмыслица, которая указывает на лежащий за пределами истории смысл.*” BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě človeka*, s. 154.)

ale o pokračovanie jej transformovanej podoby v nových podmienkach.²⁰ Prechod medzi historickými etapami je prejavom pôsobenia *Prozreteľnosti*.²¹ Znakom tohto prechodu je odmietnutie starých historických paradigiem a ich nahradenie novými. Berďajev anticipuje v spomínanom diele konzekvencie tohto “prerodu” v nadchádzajúcom období jeho života. Názov *Novoje sredněvekov'je* má evokovať nový obsah určujúcich ideových princípov blížiacej sa epochy. Tá sa odvráti od ideovej platformy novoveku, z ktorej vyrástli myšlienky humanizmu, ekonomického liberalizmu, demokracie a v určitom zmysle až dogmatická preferencia racionalizmu.²² Berďajev je presvedčený, že budúcnosť budú definovať zmenené a modernej dobe prispôsobené stredoveké myšlienkové tendencie majúce sakrálne či religiózne rozmer. Tvrdí:

„Rozklad prostředního, neutrálního království a obnažení polárně protikladných principů znamená konec nenáboženské epochy novověku a počátek náboženské epochy, epochy nového středověku. To neznamená, že by v novém středověku nutně muselo kvantitativně zvítězit náboženství pravého Boha, náboženství Kristovo, ale znamená to, že je v této době celý život ve všech svých projevech spojen s náboženským bojem, náboženskou polarizací, s vyjevením mezních náboženských principů.”²³

Týmito slovami Berďajev poukazuje na nový typ očakávaného náboženského prežívania presahujúceho hranice osobnej kontemplácie. Reflektuje jav, ktorý sa neskôr stal témou významného teoretického konceptu sakralizácie politiky.

Z dnešného pohľadu je možné v Berďajevovom diele identifikovať zaujímavú predikciu ideových zvrátov súviciacich s formovaním totalitných režimov. Berďajev

²⁰ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk. Úvahy o osudu Ruska a Evropy*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2004. 142 s. ISBN: 80-86818-05-5. S.16-21. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*.)

²¹ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 16.

²² Ibid., s. 19-20.

²³ Ibid., s. 22-23. (V ruskom texte: „Разложение серединно-нейтрального, секулярного гуманистического царства, обнаружение во всем полярно-противоположных начал и есть конец безрелигиозной эпохи нового времени, начало религиозной эпохи, эпохи нового средневековья. Это не значит, что в новом средневековье обязательно количественно победит религия истинного Бога, религия Христа, но это значит, что в эту эпоху вся жизнь со всех своих сторон становится под знак религиозной борьбы, религиозной поляризации, выявления предельных религиозных начал. Эпоха обостренной борьбы религии Бога и религии дьявола, начал христовых и начал антихристовых будет уже не секулярной, а религиозной, сакральной эпохой по своему типу, хотя бы количественно побеждала религия дьявола и дух антихриста.” BERĎAJEV, N. A. *Novoje sredněvekov'je. Razmyšlenije o sud'be Rossii i Jevropy* [online]. In BERĎAJEV, N. A. *Filosofija tvorčestva, kul'tury i iskusstva*. Moskva : Iskustvo, Liga, 1994, s. 408-486. [cit. 2012-09-11] ISBN 5-210-23330-6. S. 415. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyae/1924_21.html>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Novoje sredněvekov'je*.)

predpokladá vyčerpanie myšlienkového prínosu *liberalizmu, demokracie, parlamentarizmu, konštitucionalizmu, právneho formalizmu, humanistickej morálky*.²⁴ Konštatuje: „*Nadchází epocha universalismu a kolektivismu.*”²⁵ Nevyjadruje však sklamanie z končiaceho novoveku. Je presvedčený o nutnosti takéhoto vývoja vzhľadom k *bezobsažnosti* proklamovaných novovekých princípov:

„*Novověký člověk na konci své epochy není duchovně svobodný, kvůli svobodě se nebouří a nebojuje a ani Pravdu nepopírá kvůli ní. Nachází se v moci jemu neznámého vládce, nadlidské a nelidské síly, jež ovládá společnost, která si nepřeje znát Pravdu, Pravdu Páně. Pouze v komunismu se poodhalila moc tohoto vládce.*”²⁶

V Berďajevovom poňatí dejín sa objavuje motív náboženskej konfrontácie dobra a zla. Jej prejavom je konflikt medzi človekom a dejinami. V interpretácii podstaty tohto konfliktu sa dostávame k Berďajevovej metafyzickej koncepcii. Na tomto mieste zostaneme len pri zjednodušenom hľadaní vhodnej symbolickej analógie tohto konfliktu. Azda by ho vystihovala spomínaná polarita slobody a determinácie. Sloboda obsiahnutá v tvorivom potenciáli jedinečnej bytosti je v antagonistickom vzťahu voči determinácii spôsobenej neosobným, neredukovateľným a netransformovateľným faktorom či princípom. V Berďajevovej tvorbe sú osobná sloboda a neosobná determinácia v neustálom konflikte, ktorého dynamika sa prejavuje v zásadných dejinných zvratoch. Za doposiaľ najvyhrotenejšiu podobu tohto konfliktu považuje Berďajev práve obdobie začiatkom tridsiatych rokov 20. storočia.²⁷ Jeho podstatu predstavil v diele *Sud'ba človeka v sovremennom mire (Osud člověka v modernom svete)* dokončenom v roku 1934. Dielo sa vyznačuje dôsledným pozorovateľským vhlľadom a tiež schopnosťou autora predpokladať pravdepodobné konzekvencie reflektovaných spoločenských a politických fenoménov. Berďajev v úvode uvádza potrebu revidovať staršie názory týkajúce sa politického diania v dielach *Novoje sredněvekov'je (Nový stredovek)* a *Smysl*

²⁴ Ibid., s. 27.

²⁵ Ibid., s. 27. (V ruskom texte: „*Наступает универсалистическая, коллективистическая эпоха.*” BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 418.)

²⁶ Ibid., s. 29. (V ruskom texte: „*He свободен духом человек нового времени, человек кончающейся новой истории, и не во имя свободы совершает он свои восстания и бунты, не во имя 'свободы отрицает он Истину. Он находится во власти неведомого ему господина, сверхчеловеческой и нечеловеческой силы, которая овладевает обществом, не желающим знать Истины, Истины Господа. Лишь в коммунизме приоткрылась власть этого господина.*” BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 419.)

²⁷ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 320.

*istorii (Zmysel dejín).*²⁸ Téma všetkých troch je však spoločná: blížiaci sa koniec celej jednej historickej etapy.²⁹ To naznačuje eschatologický rozmer Berďajevovho uvažovania, ktorý je do značnej miery relevantný pre porozumenie jeho názorov týkajúcich sa problematiky sociálno-politických javov. V diele *Sud'ba človeka v sovremennom mire* je prepojenie dejín a ľudského osudu konfrontované so závažnými politickými zmenami medzivojnového obdobia. Tým sa toto dielo stáva i cenným historickým prameňom sprostredkujúcim svedectvo o vnímaní vzrástajúcich sa moderných autokracií. Berďajev v diele upozorňuje na vzrastajúcu “moc” dejín nad človekom. Dejinné procesy doposiaľ zmietajúce spoločenskými skupinami, národmi či štátmi sa po prvýkrát “zaujímajú” o komplexnosť človeka. Nárokujú si na jeho duchovno, myslenie, intímnu sféru.³⁰ Berďajev tak pre seba príznačným spôsobom vyjadruje obavu zo vzrastajúcej moci neosobných politických a spoločenských síl nad človekom. Jedinec je pohltý kolektívom vyžadujúcim jeho bezvýhradné odovzdanie sa „*spoločnosti, štátu, triede, rase, národu.*”³¹ Táto črta komplexnosti v nárokoch ovládania človeka je bežne považovaná za atribút totalitarizmu.

1.2. Totalitarizmus – imanentnosť versus kontextuálnosť

Problematika totalitarizmu prestupuje celým Berďajevovým dielom. Nie je však súčasťou tradične ponímaného konceptu politickej filozofie či aktuálnou dobovou reflexiou s cieľom podať dôsledný historický popis. Totalitarizmus sa v Berďajevovej tvorbe vymyká oklieštenej definícii spoločenského a politického javu a stáva sa predmetom jeho antropologicky orientovaného intelektuálneho úsilia. Hoci Berďajev akcentuje spoločenské a politické predeterminanty formovania tohto fenoménu³², svoju pozornosť sústreďuje najmä na motívy a predpoklady, ktoré vedú človeka do področia totalitarizmu či k revolte voči nemu. Takéto zameranie umožňuje uchopenie problematiky totalitarizmu nezávisle na konkrétnom historickom kontexte. Na mieste by teda mohla byť úvaha, že v diskusii o pôvode totalitarizmu by sa Berďajev priklonil na stranu

²⁸ Ibid., s. 318.

²⁹ Ibid., s. 318.

³⁰ Ibid., s. 320.

³¹ V ruskom texte: „*От человека требуют, чтобы он все без остатка отдал обществу, государству, классу, расе, нации.*” BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 320. Tiež: „*И русский коммунизм, и фашизм как явления мировые порождены войной и могут быть названы детонацией войны.*” BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 337.

³² Osobitne sa Berďajev venuje problematike totalitarizmu ako produktu prvej svetovej vojny. I tu sa však jeho záujem odvracia od analýzy politických predpokladov a sústreďuje sa najmä na zmenu ľudského charakteru. Porov.: BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 320 – 323.

primordialistov, zdôrazňujúcich jeho korene predispozíciami človeka či spôsobom konštituovania spoločenskej existencie. Z ich radov tiež zaznieva presvedčenie, že totalitarizmus je človeku vlastný a nie je limitovaný konkrétnou dobou ani priestorom. Prejavuje sa totiž ako „rys imanentný ľudskej povahe”³³. Berďajev tvrdí:

„Onen hrozný jev života, jenž nyní nazýváme totalitním státem, není vůbec dočasným a náhodným jevem určité epochy, je to projev pravé podstaty státu, království. Totalitní stát chce sám být církví, organizovat lidské duše, panovat nad nimi, nad svědomím, nad myšlením a neponechat místa pro svobodu ducha, pro oblast království Božího.”³⁴

Teoretická spornosť súvisiaca s pôvodom totalitarizmu dodnes predstavuje zásadnú tému v diskurze o tomto fenoméne. Nespočet definícií svedčí o problematickosti adekvátneho a čo možno najkomplexnejšieho uchopenia povahy totalitných režimov. Rôzne prístupy k otázke o ich pôvode anticipujú i líšiace sa metodologické postupy skúmania. Berďajevova nesystematickosť podstatne sťažuje jednoznačné priradenie k jasne vytýčenému stanovisku. Hoci náboženské zameranie jeho úvah a predovšetkým dualistická koncepcia *riše cisárovej* a *riše Božej* naznačujú pôvodnosť totalitných ambícií v povahe človeka, interpretácia prejavov totalitarizmu v súvislosti s modernými fenoménmi v Berďajevovom diele túto možnosť komplikuje. Je to prejav všeobecnej nedostatočnosti definície totalitarizmu, respektíve jej aktuálnych podôb. Sporná je najmä identifikácia a dištinkcia historických korelátov totalitarizmu. Vágnosť a povrchnosť v používaní tohto termínu sa osobitne prejavuje v súvislosti s jeho aplikáciou v historiografickej praxi a jej možnostiach vo vytváraní komparatívnych modelov.³⁵ Balík s Kubátom poukazujú na pomerne oprávnenú námietku voči definíciám *totalitarizmu*

³³ BALÍK, S. – HOLZER, J. Moderní teorie totalitarismu a její česká reflexe. In *Totalitarismus : interdisciplinární pohled*. Budil, I. T. (Ed.) Plzeň : Fakulta filozofická Západočeské university v Plzni, 2005, s. 10-23. ISBN 80-87025-03-2. S. 12. (Ďalej citované ako: BALÍK, S. – HOLZER, J. *Moderní teorie totalitarismu a její česká reflexe*.)

³⁴ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 114. (V ruskom texte: „*То жуткое явление жизни, которое сейчас именуется тоталитарным государством, совсем не есть временное и случайное явление известной эпохи, это есть выявление истинной природы государства, царства. Тоталитарное государство само хочет быть церковью, организовывать души людей, господствовать над душами, над совестью и мыслью и не оставляет места для свободы духа, для сферы «царства Божия».*“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 83.)

³⁵ Porov.: GEYER, M. Introduction: After Totalitarianism – Stalinism and Nazism Compared. In *Beyond totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*. Geyer, M. – Fitzpatrick, S. (Eds.) Cambridge : Cambridge University Press, 2009, s. 1 – 37. ISBN-13 978-0-511-46355-6. (Ďalej citované ako: GEYER, M. *Introduction: After Totalitarianism – Stalinism and Nazism Compared*.)

vychádzajúcu z nepostačujúcich historických explanácií genézy a metamorfóz totalitných režimov.³⁶ Juan Linz pokladá za dôležité upozorniť tiež na možnú *pejoratívnu hodnotiacu konotáciu* tohto termínu formovanú pod vplyvom studenej vojny. Tým sa *totalitarizmus* stáva súčasťou repertoáru politicky motivovanej diskusie, čo komplikuje možnosť jeho praktickej nezaujatej aplikácie.³⁷ Berďajev je voči politickej terminológii všeobecne kritický:

„Jen se pokuste na epochy světových dějin použít svá kritéria reakčnosti či revolučnosti, pravicovosti či levicovosti. Teprve tehdy se ukáže plná směšnost těchto kritérií, celý žalostný provincialismus myšlení, užívajícího těchto kategorií.“³⁸

Jedným z najznámejších pokusov o prekonanie spomenutých terminologických úskalí, dnes hodnotený ako nie celkom úspešný, je teoretický počín Carla Joachima Friedricha a Zbigniewa Brzezinského. Tí považovali historické zovšeobecnenie totalitarizmu a hľadanie analógií medzi ním a despotickejšími spoločnosťami minulosti za dôsledok chybných interpretácií.³⁹ Preto v snahe eliminovať terminologické nejasnosti vytvárajú teoretický koncept, podľa ktorého totalitné režimy vykazujú šesť základných znakov.⁴⁰ Na tie je však možné prihliadať ako na kritériá, ktoré sú uskutočniteľné len v prostredí,

³⁶ BALÍK, S. – KUBÁT, M. *Teorie a praxe nedemokratických režimů*. 2. vyd. Praha : Dokořán, 2012. 216 s. ISBN 978-80-7363-266-3. S. 52. (Ďalej citované ako: BALÍK, S. – KUBÁT, M. *Teorie a praxe nedemokratických režimů*.)

³⁷ LINZ, J. J. *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. London: Lynne Rienner Publishers, 2000. 343 s. ISBN 978-15-5587-890-0. S. 129. (Ďalej citované ako: LINZ, J. J. *Totalitarian and Authoritarian Regimes*.)

³⁸ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 18. (V ruskom texte: „Попробуйте применить к эпохам всемирной истории ваши критерии реакционности или революционности, правости или левости. Тогда понятна станет вся смехотворность этих критериев, весь жалкий провинциализм мысли, протекающей в этих категориях.“ BERĎAJEV, N. A. *Novoje srednėvekov'je*, s. 412.)

³⁹ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. 2nd Edition. Cambridge : Harvard University Press, 1965. 456 s. ISBN-10: 0674332598. S. 17. (Ďalej citované ako: FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*.)

⁴⁰ Podstatou konceptu vypracovaného Friedrichom a Brzezinským, s cieľom umožniť vytvorenie pomerne neproblematickej definície totalitného režimu, bolo vytýčenie nasledovných znakov:

1. existencia prepracovanej ideológie, ktorá umožňuje odôvodnenie konkrétnej politickej moci i spôsob jej realizácie,
2. pôsobenie masovej strany s prísnu hierarchickou štruktúrou predstavujúcou mocenský monopol,
3. všetky represívne prostriedky sú pod kontrolou strany, resp. jej vodcu,
4. kontrola verejných oznamovacích prostriedkov, ktorá slúži záujmom propagandy,
5. zavedenie teroru ako nástroja politickej moci, slúžiaceho tiež prepracovanému systému kontroly spoločnosti,
6. riadenie ekonomiky prostredníctvom zavádzania centrálného hospodárskeho plánovania.

(BALÍK, S. – KUBÁT, M. *Teorie a praxe nedemokratických režimů*, s. 43.)

v ktorom došlo k dosiahnutiu určitého minimálneho stupňa technologického, ekonomického a politického rozvoja. Podľa Francois Fureta je práve *triumf technológie* často menovanou dištinkciou medzi totalitným režimom a inými formami tyranii.⁴¹

Špecifikum politického, spoločenského, hospodárskeho a technologického kontextu sa tak stalo súčasťou jednej z najznámejších definícií totalitného režimu. Ten je popisným spôsobom prezentovaný ako konkrétny prejav politickej praxe, ktorý je vzhľadom na svoje vlastnosti fenoménom moderných dejín.⁴² Friedrich⁴³ tvrdí: „*Totalitná diktatúra je v istom zmysle adaptáciou autokracie na industriálnu spoločnosť 20. storočia.*”⁴⁴ A tiež: „*Totalitná diktatúra sa tak javí ako systém vládnutia realizujúci totalitné zámery v moderných politických a technologických podmienkach, ako nový typ autokracie.*”⁴⁵ Zasadenie tohto fenoménu do časového rámca možno zjednodušuje definíciu a zužuje perspektívu skúmanej oblasti, ignoruje však možnosti interpretácie totalitarizmu ako mimočasového fenoménu. Tomuto konceptu sa tradične vytyka povrchnosť a statickosť.⁴⁶ Friedrich sa snaží vyhnúť zjavnej problematike novej definície a upozorňuje na potrebu zavedenia termínu *totalizmus (totalism)*, ako termínu všeobecného charakteru bez náležitosti ku konkrétnej dejinnej epoche.⁴⁷ V súčasnosti je skôr akceptovaná dištinkcia medzi totalitarizmom ako abstraktným konštruktom spôsobu vnímania moci a totalitným režimom ako historickou skutočnosťou.⁴⁸

⁴¹ FURET, F. *Lies, Passions, and Illusions: The Democratic Imagination in the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2014. 128 s. ISBN 13: 978-0-226-15730-6 (e-book). S. 40. (Ďalej citované ako: FURET, F. *Lies, Passions, and Illusions*.)

⁴² Názor, že totalitarizmus nie je atribútom človeka, ale ide o spoločenský fenomén spätý s výdobytkami modernej doby a spôsobom organizácie masovej spoločnosti zastáva pomerne početná skupina mysliteľov, ktorí sú radení k tzv. k modernistom. Balík k nim radí Hannah Arendtovú, Juana José Linza či Giovanniho Sartori. (BALÍK, S. – KUBÁT, M. *Teorie a praxe nedemokratických režimů*, s. 13.)

⁴³ Keďže dielo *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* bolo z veľkej časti zostavené Carlom J. Friedrichom a v roku 1957 bolo v Nemecku vydané už len pod jeho menom (prvé vydanie bolo v roku 1956 vo vydavateľstve Harvard University Press, Cambridge), odvolávame sa v súvislosti s dielom na Friedrichovo autorstvo. (Porov.: VORÁČEK, E. *Vznik teoretického hodnocení nových mocenských systémů diktatur a některé aspekty geneze jednoho z interpretačních modelů: teorie totalitarismu. K problému komparace nacizmu a stalinismu a vývoje interpretačních modelů diktatur ve 20. století*. In *Totalitarismus : interdisciplinární pohled*. Budil, I. T. (Ed.) Plzeň : Fakulta filozofická Západočeské university v Plzni, 2005, s. 102-116. ISBN 8090341233. S. 112. (Ďalej citované ako: VORÁČEK, E. *Vznik teoretického hodnocení nových mocenských systémů diktatur*.)

⁴⁴ Pôvodný text: „*Totalitarian dictatorship, in a sense, is the adaptation of autocracy to twentieth-century industrial society.*“ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, s. 15.

⁴⁵ Pôvodný text: „*Totalitarian dictatorship then emerges as a system of rule for realizing totalist intentions under modern political and technical conditions, as a novel type of autocracy.*“ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, s. 17.

⁴⁶ VORÁČEK, E. *Vznik teoretického hodnocení nových mocenských systémů diktatur*, s. 112-113.

⁴⁷ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, s. 17.

⁴⁸ BALÍK, S. – KUBÁT, M. *Teorie a praxe nedemokratických režimů*, s. 26-27.

Emil Voráček okrem typického, statického konceptu Friedricha a Brzezinského rozlišuje i takzvanú historicko-popisnú teóriu totalitarizmu. Ako jej predstaviteľku uvádza Hannah Arendtovú. Inšpiráciu ďalšieho typu teórie totalitarizmu vidí Voráček v dejinách ideí a do istej miery je ho možné považovať za koncept primordialistický. Zdôrazňuje totiž staršiu ideovú inšpiráciu totalitarizmu a jeho pôvod kladie mimo rámec moderných dejín.⁴⁹ Berďajevov prístup je možné identifikovať najmä v treťom spomínanom koncepte. Konkrétnejšie súvislosti budú predmetom nasledovných častí tejto práce.

Ivo Budil poukazuje na Greiffenhagenovu typológiu výkladu totalitarizmu. Tá pracuje so štyrmi modelmi. Prvý predstavuje totalitarizmus ako autokraciu extrémneho typu, druhý uvažuje o modernom fenoméne gnosticizmu, tretí vychádza z machiavellistického poňatia moci a štvrtý prezentuje totalitarizmus ako dedičstvo politického myslenia 18. storočia, najmä Jean-Jacques Rousseaua.⁵⁰ Budil sám pritom redukuje teoretické prístupy k problematike na dva všeobecné výklady: prvý akcentuje predpoklady modernej spoločnosti upriamujúc záujem na jej technologickú vyspelosť, druhý sa sústreďuje na problém politickej imaginácie.⁵¹ Politická imaginácia sprostredkováva symboliku ideálneho spoločenského zriadenia a umožňuje prekonanie absencie ideovej inšpirácie demokracie.⁵² Berďajevove úvahy majú bližšie k druhému výkladu, ktorý umožňuje analýzu totalitarizmu v perspektíve jeho antropologického zamerania. Tomu korešponduje napríklad problematika ideovej inšpirácie politických doktrín a ich dogmatického charakteru, téma otroctva a zotročenia, utópie či ľudskej slobody.

V Berďajevovom diele nenachádzame explicitné rozlíšenie medzi totalitarizmom a totalitným režimom. Charakteristický štýl jeho tvorby, v ktorom prevažuje metafora a alúzia, sa i v tomto prípade prejavuje terminologickou nejasnosťou. Potreba kritického popisu problémov súvisiacich s danou témou mu však umožňuje prekvapivo dôkladnú analýzu napriek nevyhranenému používaniu jednotlivých pojmov. V súvislostiach s formovaním totalitných režimov sa Berďajev sústreďí na javy, ktoré sú súčasťou

⁴⁹ VORÁČEK, E. *Vznik teoretického hodnocení nových mocenských systémů diktatur*, s. 106 – 107.

⁵⁰ BUDIL, I. T. *Moderní totalitarismus a síla politické imaginace*. In *Totalitarismus : interdisciplinární pohled*. Budil, I. T. (Ed.) Plzeň : Fakulta filozofická Západočeské university v Plzni, 2005, s. 24-36. ISBN 8090341233. S. 29. (Ďalej citované ako: BUDIL, I. T. *Moderní totalitarismus a síla politické imaginace*.)

Porov.: GREIFFENHAGEN, M. *The concept of totalitarianism in political theory*. In *Totalitarianism reconsidered*. Menze, E. A. (Ed.) Port Washington, N.Y. : Kennikat Press, 1981, s. 34-57.

⁵¹ BUDIL, I. T. *Moderní totalitarismus a síla politické imaginace*, s. 29.

⁵² *Ibid.*, s. 31.

viacerých teoretických prístupov k problematike totalitarizmu. Patrí k nim: vplyv vojny, vynálezy technickej povahy a ich súvislosť s mechanizáciou života, transformácia spoločnosti vplyvom kapitalizmu (špecificky jej hodnotovej orientácie voči človeku v intenciách chápania jeho ekonomického prínosu), strata pocitu spolupatričnosti a organizovanie sa do neosobných kolektívov, formovanie masovej spoločnosti, preferovanie autoritatívneho typu riadenia spoločnosti, eliminácia tradičného náboženského svetonázoru a hodnotovej orientácie, internalizácia propagovanej ideológie, fenomén sakralizácie politiky.⁵³

1.3. Paralely totalitných režimov a nedostatočnosť teoretických konceptov totalitarizmu

Berďajev rešpektuje zaužívané rozlišovanie konkrétnych politicko-spoločenských foriem totalitarizmu prvej polovice 20. storočia. V jeho tvorbe je tak možné sledovať reflexie fašizmu, komunizmu a nacizmu. Zdôrazňuje ich vzájomné reakcionárstvo, ale i spoločnú inšpiráciu. Tá podľa neho pramení v „*oprávnenom proteste voči degenerácii formálne deklarovanej slobody, znamenajúcej skepticizmus, bezbožnosť a ľahostajnosť k pravde.*“⁵⁴ Tento protest však nesmeruje k náprave pomerov, ale naopak – dochádza k znevažovaniu človeka a okliešteniu jeho slobody. V tomto jave existuje medzi totalitnými režimami zaujímavá jednota v dôraze na špecifický egalitársky prístup: všetci sú si rovní v podriadenosti voči štátu či spoločnosti. Reakcia totalitných režimov na aktuálne spoločenské a politické podmienky má podľa Berďajeva deštruktívny charakter. Prejavuje sa procesom stupňujúcej *dehumanizácie* a *depersonalizácie*, a to i napriek tvrdeniam politickej propagandy uisťujúcej o opaku.⁵⁵ Berďajevove úvahy privádzajú k záveru, že problém totalitných režimov je problémom uchopenia podstaty človeka. Ľudská bytosť je redukovaná na úroveň nahraditeľného komponentu početného kolektívu a jeho hodnota je určovaná na základe predpojatej predstavy spoločenského ideálu. Tento rys je typický pre všetky formy totalitného systému. V čom sa však odlišujú, je napríklad miera násillia, prostredníctvom ktorého dochádza k vynucovaniu tohto ideálu a selekcia jeho obetí.

⁵³ Porov.: BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 320-322.

⁵⁴ Pôvodný text: „ (...) справедливо восстают против вырождения формальной свободы, означающей скептицизм, безверие и равнодушие к истине (...).“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 337.

⁵⁵ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 337.

V komparácii nacizmu s fašizmom a komunizmom sa prejavuje deštruktívnosť a krutosť nacistickej ideológie, založenej na extrémnej forme nacionalizmu a dogmatickom rasizme. Berďajev pokladá rasizmus za formu novodobého mýtu, z ktorého sa stal nástroj politickej demagógie. Zdôrazňuje nevedeckosť teórií o rasovej nadradenosti a koncept árijskej rasy považuje len za vágnu domnienku.⁵⁶ Za príčinu deštruktivity nacizmu označuje práve ideológiu rasizmu, transformujúcu sa do „*kolektívneho náboženského šialenstva*.”⁵⁷ Berďajev upozorňuje, že *ortodoxnosť rasizmu* zachádza ďalej než *ortodoxnosť* komunistickej diktatúry.⁵⁸ Svoje tvrdenie odvodzuje zo skutočnosti realizovanej biopolitiky v nacistickom režime a úlohy, akú zohrávala v jeho ideológii. Nacizmus podľa Berďajeva redukuje vnímanie hodnoty človeka na úroveň biologického materiálu akceptovateľného alebo neakceptovateľného k budovaniu národa “čistej rasy”. Prístup k ľudskému životu získava podobu šľachtiteľského regulatívu zoológie. Berďajev pripomína sterilizáciu, eugeniku, štátne zásahy do intímneho života.⁵⁹ Materialistická redukcia ceny ľudského života predznamenáva charakter politických praktík nemeckého národného socializmu i zarážajúcu mieru spoločenskej tolerancie voči nemu.⁶⁰

V porovnaní s nacizmom je podľa Berďajeva možné pokladať fašizmus za menej tyranický režim, kladúci dôraz predovšetkým na symbol a mýtus štátnosti.⁶¹ V súčasnosti prevláda presvedčenie, že fašizmus nie je možné radiť ku klasickým totalitným režimom, respektíve ide o *un totalitarisme inachevé*, či *nenaplnený totalitarizmus*.⁶² Juan Linz používa termíny ako *ustrnulý totalitarizmus (arrested totalitarianism)* či *totalitarizmus neúspešný (failed totalitarianism)*.⁶³ Medzi teoretikmi totalitarizmu zaznieva tiež názor, že fašizmus je skôr formou autoritaritívneho režimu s charakterom *postdemokratickej*

⁵⁶ BERĎAJEV, N. A. Mnogobožije i nacionalizm [online]. In *Žurnal "Put"*, 1934, № 43, s. 3-16. S. 6. [cit. 2013-10-12]. Dostupné na: <<http://odinblago.ru/path/43/1>>.

⁵⁷ Pôvodný text: „*Расизм в Германии принимает формы коллективного религиозного помешательства*.” BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 349.

⁵⁸ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 350.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 347.

⁶⁰ Komunistický režim v Rusku pristúpil k politickému odsúdeniu eugeniky ako signifikantnému prvku „fašistickej vedy“. Tento akt mal predstavovať jeden z príkladov oficiálnych snáh o určenie odlišností medzi fašistickou a komunistickou ideológiou. Porov.: HOFFMANN, D. L. – TIMM, A. F. Utopian Biopolitics: Reproductive Policies, Gender Roles, and Sexuality in Nazi Germany and the Soviet Union. In *Beyond totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*. Geyer, M. – Fitzpatrick, S. (Eds.) Cambridge : Cambridge University Press, 2009, s. 83-129. ISBN-13 978-0-511-46355-6. S. 103.

⁶¹ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 337.

⁶² BUDIL, I. T. *Moderní totalitarismus a síla politické imaginace*, s. 26.

⁶³ LINZ, J. J. Fascism and non-democratic regimes. In *Totalitarianism and Political Religions. Volume III*. Maier, H. (Ed.) Abingdon : Taylor & Francis e-Library, 2008, s. 225-292. ISBN 0-203-41352-0 (e-book). S. 237. (Ďalej citované ako: LINZ, J. J. *Fascism and non-democratic regimes*.)

mobilizácie. Tento termín súvisí so snahou o nájdenie adekvátneho pojmu postihujúceho moment historickej transformácie viac či menej demokratických systémov do podoby moderných autokracií.⁶⁴

Hannah Arendtová ako dôkaz “netotalitného” charakteru fašizmu v porovnaní s nacizmom a komunizmom uvádza pomerne mierny postup voči politickej opozícii.⁶⁵ Francois Furet pokladá za „*skutočne orwellovské režimy storočia*” nacizmus a stalinský komunizmus, zatiaľ čo „*taliansky fašizmus nepatrí z tohto hľadiska do tej istej kategórie ako nacizmus: nemá jeho totalitnú schopnosť, neničí štát, ale ho riadi; a napokon ani zďaleka nie je strojom národnej pohromy rovnakého druhu.*”⁶⁶

Friedrich je presvedčený, že istá forma umiernenosti vo fašizme bola spôsobená pretrváváním pozostatkov tradície liberálnej a právnej spoločnosti.⁶⁷ Michael Geyer podobne upozorňuje na skutočnosť, že z diskusie o probléme totalitarizmu bol fašizmus často vyňatý. V politologickej praxi sa totiž nezriedka definoval ako fenomén radikálne pravicových či ultranacionalistických hnutí a štátov, zatiaľ čo pojem *totalitarizmus* sa používal nezávisle na spektre ľavicovo-pravicovej orientácie.⁶⁸

Fašizmus sa zvykne považovať za modernú diktatúru, ktorej nechýbajú násilné prejavy, snaha o monopolizáciu moci a neadekvátne sankcie, absentuje v nej ale tendencia k absolútnemu potlačeniu prejavov nielen vzdorujúcej aktivity, ale i indiferentnej pasivity voči politickej moci. Podľa Linza je tento psychologický aspekt možné považovať za jeden z dištinkčných znakov totalitného režimu.⁶⁹ Vo fašizme sa neprejavuje priorita klásť dôraz na „*povinnosť tyranizovaných denne hlásať svoju lásku k tyranom*”⁷⁰, ktorú Furet chápe ako atribút totalitných režimov. Friedrich zdôrazňovanie tohto rozmeru v definícii totalitného režimu prezentuje ako súčasť antropologickej teórie totalitarizmu.⁷¹

Problematika komparácie nacizmu s fašizmom a komunizmom získava v Berďajevovom diele špecifickú dimenziu reflektujúcu historický spor, ktorý kulminoval niekoľko desaťročí po jeho smrti. V tomto spore išlo o tému historických súvislostí a ideologických podobností medzi jednotlivými totalitnými režimami, pričom sporným

⁶⁴ LINZ, J. J. *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, s. 129.

⁶⁵ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu. I – III*. 2. vyd. Praha : Oikoymenth, 2013. 680 s. ISBN 978-80-7298-483-1. S. 447-448. (Ďalej citované ako: ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*.)

⁶⁶ FURET, F. *Minulost' jednej ilúzie. Esej o ideji komunizmu v 20. storočí*. Bratislava : Agora, 2000. 432 s. ISBN 80-967-210-4-6. S. 227. (Ďalej citované ako: FURET, F. *Minulost' jednej ilúzie*.)

⁶⁷ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, s. 20.

⁶⁸ GEYER, M. *Introduction: After Totalitarianism – Stalinism and Nazism Compared*, s. 4.

⁶⁹ LINZ, J. J. *Fascism and non-democratic regimes*, s. 257-258.

⁷⁰ Pôvodný text: „(...) *the obligation of the tyrannized to proclaim daily their love of the tyrants.*“

FURET, F. *Lies, Passions, and Illusions*, s. 40.

⁷¹ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, s. 16.

bolo určenie statusu nacizmu. Furet je presvedčený, že v medzivojnovom období prevažovali názory, podľa ktorých podobnosti medzi totalitnými režimami boli signifikantnejšie, a z hľadiska historických konzekvencií i závažnejšie, než odlišnosti medzi nimi.⁷² Priebeh druhej svetovej vojny však teoretickú diskusiu kardinálne zmenil. Obete na strane Červenej armády pri oslobodzovaní podstatnej časti Európy nútili k opatrnosti nad výrokmi usvedčujúcimi Sovietsky zväz z ideologickej príbuznosti s nacistickým Nemeckom. Ani obdobie vrcholiacej studenej vojny však neprinieslo okamžité prehodnotenie prístupu k možným súvislostiam a vzájomným prepojeniam medzi jednotlivými totalitnými režimami. Furet považuje dielo Arendtovej v tomto ohľade za výnimočné.⁷³ Pripisuje jej zásluhu analýzy totalitných režimov vychádzajúcej z predpokladu, že medzi nimi a atomizovanou demokratickou spoločnosťou disponujúcou novými prostriedkami je príčinná súvislosť.⁷⁴ Reflektuje tak pre pochopenie totalitarizmu konštitutívnu ideologickú a historickú motiváciu. Dielo Berďajeva poukazuje na túto spojitosť už na konci prvej svetovej vojny, kedy varuje pred vznikom novej formy tyranie vyrastajúcej na demokratických princípoch.⁷⁵

V prostredí nemeckej historiografie sa téma “stierania hraníc” medzi totalitnými režimami v interpretácii nemeckého historika Nicka Nolteho stala príčinou rozdelenia odbornej historickej verejnosti. Konflikt známy ako *Historikerstreit* kulminoval v rokoch 1986 a 1987. Príčinou bol Nolteho príspevok v časopise *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v júni v roku 1986 s názvom *Minulost', ktorá nechce pominúť. Reč, ktorá mohla byť napísaná, ale nie povedaná*.⁷⁶ Nolteho téza šokovala:

„Nepredchádzalo snád' súostrovie Gulag Osvienčimu? Nebolo bolševické vraždenie celých tried logickým a faktickým precedensom “rasového vraždenia” národného socializmu? Nemôžu byť Hitlerove najtajnejšie skutky vysvetlené skutočnosťou, že

⁷² FURET, F. *Lies, Passions, and Illusions*, s. 54-55.

⁷³ *Ibid.*, s. 53.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 60.

⁷⁵ Porov.: BERĎAJEV, N. A. *Filosofija nĕravenstva*. Pis'ma k nĕdrugam po social'noj filosofii [online]. In BERĎAJEV, N. *Sobranije sočinĕnij. T. 4*. Pariž : YMCA-Press, 1990, s. 438-461. [cit. 2015-04-21] ISBN 2-85065-186-9. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyae/1918_20_01.html>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Filosofija nĕravenstva*.)

⁷⁶ Pôvodný text: *Vergangenheit, die nicht vergehen will: Eine Rede, die geschrieben, aber nicht mehr gehalten werden konnte*.

*nezabudol na potkanie klietky?*⁷⁷ *Nespočívá prvotná príčina Osviečimu v pretrvávajúcej minulosti?*⁷⁸

Ostrá kritika, ktorej predstavitelia boli napríklad Jürgen Habermas, Paul Nolte, vydavateľ týždenníku *Der Spiegel* Rudolf Augstein či Eberhard Jäckel sa vzniesla predovšetkým na Nolteho snahu hľadať medzi zločinami totalitných režimov paralely a kauzálnu súvislosť. To niektorí pokladali za istú formu revizionizmu. Spomína sa i Nolteho tendencia k *trivializácii holokaustu*⁷⁹, alebo sa jeho metóda hodnotí ako *komparatívna trivializácia*⁸⁰. Naopak, Furet oceňuje Nolteho zásluhu v narušení historického tabu študovať totalitné režimy ako vzájomne súvisiace fenomény. Furet je presvedčený, že: „*dve ideológie (komunistickú a fašistickú, pozn. autorky) nemožno študovať oddelene: obe radikálne rozvíjajú protirečenia liberalizmu a ich komplementárnosť – rivalita zaplnila celé naše storočie.*“⁸¹ Chronologické hľadisko podľa Fureta nie je dostatočným kritériom pre pochopenie totalitných režimov. Furet nachádza v totalitných režimoch spoločnú inšpiráciu a podobný spôsob reakcie na politické a spoločenské výzvy vyjadrený predovšetkým formou represíí a zastrasovania. Oba tieto aspekty sú podľa Fureta dedičstvom prvej svetovej vojny: „*Bolševizmus a fašizmus po sebe nasledovali, navzájom sa splodili, napodobňovali a bojovali proti sebe, no predtým sa zrodili z rovnakej pôdy, z vojny; sú plodmi tých istých dejín.*“⁸²

⁷⁷ Termín „potkania klietka“ podľa Nolteho označoval techniku mučenia používanej v minulosti na území Ruska, predovšetkým v prvej polovici 20. storočia tajnou službou bolševického režimu. Historik Eberhard Jäckel odmieta toto tvrdenie a je presvedčený, že Nolte uvádza chybnú interpretáciu termínu. Podľa Jäckela pomenovanie označuje väzenie v Ljubljanke a v interpretácii potkanej klietky v súvislosti s mučením odkazuje na propagandu z čias ruskej občianskej vojny. (JÄCKEL, E. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen läßt sich nicht leugnen [online]. In *ZEIT ONLINE*, Die elende Praxis der Untersteller, 1986, Nr. 38. (12.9.1986) [cit. 2013-05-25]. Dostupné na: <<http://www.zeit.de/1986/38/die-elende-praxis-der-untersteller>>.

⁷⁸ Pôvodný text: „*War nicht der "Archipel GULag" ursprünglicher als "Auschwitz"? War nicht der "Klassenmord" der Bolschewiki das logische und faktische Prius des "Rassenmords" der Nationalsozialisten? Sind Hitlers geheimste Handlungen nicht gerade auch dadurch zu erklären, daß er den "Rattenkäfig" nicht vergessen hatte? Rührte Auschwitz vielleicht in seinen Ursprüngen aus einer Vergangenheit her, die nicht vergehen wollte?*“ NOLTE, E. Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte [online]. In *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1986, 6. Juni 1986 [cit. 2013-05-25]. Dostupné na: <<http://www.staff.uni-giessen.de/~g31130/PDF/Nationalismus/ErnstNolte.pdf>>.

⁷⁹ PAXTON, R. - HESSLER, J. *Europe in the Twentieth Century*. 5th Edition. Wadsworth : Cengage Learning, 2011. 752 s. ISBN 9781133171126. S. 609.

⁸⁰ *The Nazi Holocaust. Historical Articles on the Destruction of European Jews. Part 1: Perspectives on the Holocaust*. Marrus, M. R. (Ed.) London : Walter de Gruyter, 1989. 447 s. ISBN 0-88736-252-4. S. 420.

⁸¹ FURET, F. *Minulosť jednej ilúzie*, s. 204.

⁸² *Ibid.*, s. 205.

1.4. vojna a jej dedičstvo

Berďajev usudzuje, že prvá svetová vojna bola do značnej miery spoluzodpovedná za ďalšie smerovanie dejín. Jej vplyv vníma nielen v politických či hospodárskych súvislostiach, ale uvažuje najmä o zmenách vo vedomí človeka. Je presvedčený, že vojna spolu s následnými revolučnými udalosťami mala pre osud ľudstva *metafyzický význam*.⁸³ Umožnila akumuláciu hnevu a nenávisť v spoločnosti a týmto pocitom prepožičala zdanie oprávnenosti, hlásajúc: „*Všetko pre vojnu.*“⁸⁴ Krutosť a nezáujem o osud iného človeka vo vojne považuje Berďajev za dôsledok inštrumentalizácie ľudského života. Tento proces podľa neho začal už pred vojnou v dôsledku zavádzania kapitalistických princípov do spoločenského života a vojna ho zavŕšila. „*Vojna odhalila, že niet nijakého spoločenstva ani jednoty ľudí, okrem väzby kasárenskej disciplíny.*“⁸⁵ Vo vzťahu k totalitným režimom mala byť vojna zrejmom anticipáciou spoločenského vývoja:

*„Vojna odhalila osobnosť našej civilizácie. (...) Vojna sama o sebe bola už formou komunizmu, formou fašizmu. Znížila hodnotu ľudského života, naučila človeka nebrať v úvahu ľudský život a osobnosť, ale považovať človeka za prostriedok a nástroj v rukách osudu dejín.“*⁸⁶

Vojna je predeterminantom novej formy organizácie života. Tú charakterizuje vojenská disciplína a zavádzanie noriem napodobňujúcich neosobnosť sveta techniky. Moc autorít oproti minulosti vzrastá a zároveň sa vo viacerých sférach spoločnosti objavuje silná tendencia k direktívnemu spoločenskému riadeniu.⁸⁷ Berďajev upozorňuje na *diskreditáciu liberálnych princípov*.⁸⁸ Konštatuje: „*Po vojne človek nielenže súhlasí, ale chce žiť v nútenom organizovanom chaose, chaose vyjadrenom v autoritatívnom spôsobe života.*“⁸⁹

⁸³ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 320.

⁸⁴ Pôvodný text: „*Все для войны.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 320.

⁸⁵ Pôvodný text: „*Война обнаружила, что нет никакой общности и соединенности людей, кроме прикованности их друг к другу в казарменной дисциплине.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 321.

⁸⁶ Pôvodný text: „*Война обнаружила лживость нашей цивилизации. (...) Война сама по себе была уже и своеобразным коммунизмом, и своеобразным фашизмом. Она страшно обесценила человеческую жизнь, приучила ставить ни во что человеческую личность и ее жизнь, рассматривать ее как средство и орудие фатума истории.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 320.

⁸⁷ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 321.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 321.

⁸⁹ Pôvodný text: „*И после войны человек не только согласен, но и хочет жить в принудительно организованном хаосе, хаосе, выражающем себя в авторитарном строе жизни.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 322.

V skoršej práci *Psichologija vojny i smysl vojny (Psychológia a zmysel vojny)* z roku 1915, publikovanej v roku 1918 v diele *Sud'ba Rossii (Osud Ruska)*⁹⁰, vyjadruje Berďajev presvedčenie, že vojnu je nutné chápať ako vonkajší prejav hlbokého rozporu odohrávajúceho sa vo sfére *duchovnej reality (duchovnoj dejstviteľ'nosti)*. Vojna je symbolom páchania násilia a pôsobenia zla na úrovni, ktorá presahuje hranice materiálneho a zmyslami vnímateľného sveta:

„Fyzické násilie, ktoré vyvrcholilo vraždou, nejestvuje samo osebe ako nezávislá realita – je znamením duchovného násilia páchaného v duchovnej realite zla. (...). Vojna nie je zdrojom zla, ale jeho reflexiou, svedčí o existencii vnútorného zla a choroby. Povaha vojny je symbolická. Taká je povaha akéhokoľvek fyzického násilia – to je vždy sekundárne, nie primárne.“⁹¹

Berďajev zdôrazňuje, že udalosti politického a spoločenského charakteru je potrebné chápať ako manifestáciu duchovných rozporov a zápasov. Vojnu posudzuje ako prejav morálneho a duchovného úpadku ľudstva, symptóm jeho choroby. Prvú svetovú vojnu vníma ako erupciu nahromadených pocitov nenávisťi, nepriateľstva a hnevu.⁹² Dodáva: *„Zlo vojna nestvorila, len ho spravila viditeľným.“⁹³* Berďajev je presvedčený, že vojne predchádzala *smrť duší*, otupenie duševných schopností a znecitlivenie voči utrpeniu iných.⁹⁴ *Duchovná smrť (smert' duchovnaja)* je však podľa neho *strašnejšia* ako smrť fyzická a preto prichádza k záveru, že desivý charakter vojny, jej tragédie a utrpenie sú v skutočnosti odrazom niečoho omnoho hrozivejšieho, odohrávajúceho sa v hĺbkach duchovnej reality. Vojna teda nemá len geopolitický, spoločenský či ekonomický význam, ale najmä význam ontologický. Je totiž symptómom skutočného konfliktu odohrávajúceho sa mimo našich zmyslov.: *„Dole je odraz všetkého, čo je nahore, na zemi*

⁹⁰ BERĎAJEV, N. A. *Psichologija vojny i smysl vojny* [online]. In BERĎAJEV, N. A. *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii vojny i nacional'nosti*. Moskva : G. A. Leman i S. I. Sacharov, 1918. V s.+240 s. [cit. 2015-04-11]. Dostupné na: < http://www.krotov.info/library/02_b/berdyae/1918_15_0.html>.

(Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Psichologija vojny i smysl vojny*.)

⁹¹ Pôvodný text: *„Физическое насилие, завершающееся убийством, не есть что-то само по себе существующее, как самостоятельная реальность, - оно есть знак духовного насилия, совершившегося в духовной действительности зла. ... Война не есть источник зла, а лишь рефлекс на зло, знак существования внутреннего зла и болезни. Природа войны - символическая. Такова природа всякого материального насилия, - оно всегда вторично, а не первично.“*

BERĎAJEV, N. A. *Psichologija vojny i smysl vojny*.

⁹² BERĎAJEV, N. A. *Psichologija vojny i smysl vojny*.

⁹³ Pôvodný text: *„Война не создала зла, она лишь выявила зло.“* BERĎAJEV, N. A. *Psichologija vojny i smysl vojny*.

⁹⁴ BERĎAJEV, N. A. *Psichologija vojny i smysl vojny*.

všetkého, čo je na nebesiach. A hore, na nebesiach, Boží anjeli bojujú s anjelmi Satana.“⁹⁵ To je podľa Berďajeva dôvodom, prečo je nemožné očakávať svet bez vojen či utrpenia. Triezvo konštatuje, že obdobie zdanlivého mieru je častokrát rovnako násilnícke a kruté ako obdobie vojny. Vojnu však nemožno vnímať inak ako tragickú a militantný optimizmus hodnotí ako neprípustný a nemorálny. Rovnako negatívne však hodnotí nájstojčivú snahu pacifizmu udržať mier za cenu akýchkoľvek ústupkov a kompromisov.⁹⁶

Totalitné režimy podľa Berďajeva preberajú vojenské normatívy a transformujú ich na organizačné princípy novej spoločnosti. Vzniká nový typ štátu, ktorý sa vymyká novovekým spoločenským ideálom odmietajúc kategóriu legitimacy ako nezodpovedajúcu reálnym požiadavkam doby. Povaha právneho štátu sa stráca. „*Nikdo už nevní v žiadné právne ani politické formy, nikdo už nedá na konstituce. Vše se řeší silou.*“⁹⁷ Berďajev už v prvej polovici dvadsiatych rokov upozorňuje v súvislosti s postupmi totalitných režimov na proklamovanú potrebu jednat', aktívne konať bez ohľadu na dôsledky a právne požiadavky. Reflektuje tak ich výrazný militarizačný akcent. Pomerne verne predikuje i absenciu dôkladnejšie pripravených programových postupov v politickej praxi totalitných režimov: „*Fašismus neví ve jménu čeho jedná (...)*“.⁹⁸

V aktivizme odmietajúcom podriadenie vopred určeným pravidlám vidí Berďajev *princíp sily* a spontánneho prejavu neriadenej životnej energie nepodliehajúcej racionalite. Ide o prejavy *nového stredoveku*, ktoré identifikuje vo fašizme a komunizme.⁹⁹ Berďajev týmto spôsobom poukazuje na vplyv iracionálneho prvku v dejinách, takzvaný *tretí element*. Tento element nepatrí ani Bohu, ani človeku.¹⁰⁰ Zaujímavé poňatie súvisí s osobitou metafyzickou koncepciou Berďajeva, v rámci ktorej sa objavuje problematika meontologického poňatia slobody. Sloboda je vo vzťahu k bytiu

⁹⁵ Pôvodný text: „Внизу отражается то же, что и наверху, на земле то же, что и на небе. А вверху, на небе, ангелы Божьи борются с ангелами сатаны.“ BERĎAJEV, N. A. *Psichologija vojny i smysl vojny*.

⁹⁶ BERĎAJEV, N. A. *Psichologija vojny i smysl vojny*.

⁹⁷ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 29. (V ruskom texte: „Никто более не верит ни в какие юридические и политические формы, никто ни в грош не ставит никаких конституций. Все решается реальной силой.“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 420.)

⁹⁸ Ibid., s. 30. (V ruskom texte: „...фашизм не знает, во имя чего он действует.“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 420.)

⁹⁹ Ibid., s. 30.

¹⁰⁰ BERĎAJEV, N. A. *Stolknovenije roka i razuma* [online]. In *Novaja Rossija*, 1938, № 53–54, s. 4–7 [cit. 2014-02-15] Dostupné na: <<http://philhist.spbu.ru/index.php/biblioteka/istochniki/49-stolknovenie-roka-i-razuma>>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Stolknovenije roka i razuma*.)

pôvodnejšia a teda od bytia nezávislá: „*Slobode patrí primát nad bytím, v ktorom už sloboda vychladla.*“¹⁰¹

Berďajev v nadväznosti na myšlienku Jakoba Böhma rozpracúvava koncept nebytia:

„*Nebytie je teda ničotou, bezodné oko večnosti; zároveň je i vôľou, vôľou na ničom nezávislou, bezodnou, ničím neobmedzenou. Je ničím, ktoré je ale 'Ein Hunger zum Etwas'. V Ungrund je sloboda. V jeho tme vzbĺka oheň, ktorý je slobodou, meonickou, potenciálnou slobodou. (...) Hlad slobody, bezodnej vôle po niečom, musí byť uspokojený.*“¹⁰²

Berďajev uvažuje, že *hlad slobody z ničoho* je možné považovať za príčinu niečoho. Tak napríklad sloboda vzbĺkajúca z nebytia umožňuje vznik prírody: „*Z túžby ničoho sa rodí niečo.*“¹⁰³ Sloboda však môže byť rovnako *hladná* po dobre, ako aj po zle. Táto ontologická kauzalita je podstatná i pre chápanie Berďajevovej filozofie dejín. V dejinách, v bytí pôsobí iracionálna vôľa bažiacia po niečom. V prevahe jej pôsobnosti nad ľudským porozumením a úsilím sa prejavuje osudovosť dejín. Berďajev sa zámerne nevyhýba negatívnej konotácii termínu osud. Z istej perspektívy je tiež možné chápať osud ako analogón *determinácie*. V príspevku z roku 1938 s názvom *Stolknovenije roka i razuma (Zrážka osudu a rozumu)* dáva do súvisu pojem osud s Hitlerovým pôsobením:

„*Vedú racionálnu politiku, podriadenú racionálnemu kriticizmu a hodnoteniu, hoci, samozrejme, z tohto pohľadu môžu robiť chybu. Hitler predstavuje úplne iný svet. Za Hitlerom nestojí rozum ani kalkulácia, ale osud, fátum. A sila osudu určuje jeho víťazstvo a dobývanie. Vôľa k moci je osudom. Človek osudu ale nemusí mať*

¹⁰¹ BERĎAJEV, N. A. *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006. 196 s. ISBN 8071498386. S. 35. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Duch a realita*.) (V ruskom texte: „*Свободе принадлежит примат над бытием, которое есть уже остывшая свобода.*“ BERĎAJEV, N. A. *Duch i real'nost'*. Osnovy bogočelovečeskoj duchovnosti. In BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobodnogo ducha*. Moskva : Respublika, 1994, s. 364-462. ISBN 5-250-02453-X. S. 379. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Duch i real'nost'*.)

¹⁰² Pôvodný text: „*Таким образом, Ungrund есть ничто, безосновное око вечности и вместе с тем воля безосновная, бездонная, недетерминированная воля. Но это — ничто, которое есть «ein Hunger zum Etwas».* Вместе с тем Ungrund есть свобода. В тьме Ungrund'a возгорается огонь, и это есть свобода — свобода меоническая, потенциальная. (...) Голод свободы, безосновной воли к чему-то должен быть насыщен.“ BERĎAJEV, N. A. *Opyt eschatologičeskoj metafiziki*. In BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i carstvo kesarja*. Moskva : Respublika, 1995, s. 164-286. ISBN 5-250-02408-4. S. 217. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Opyt eschatologičeskoj metafiziki*.)

¹⁰³ BERĎAJEV, N. A. *Opyt eschatologičeskoj metafiziki*, s. 218.

výnimočné intelektuálne či morálne kvality, má byť médiom neľudských síl osudu.“¹⁰⁴

Kritizujúc Chamberlainovu a Daladierovu naivitu v očakávaní utlmenia nemeckých expanzionistických nárokov po udalostiach v Mníchove v septembri 1938, upozorňuje Berďajev na rôznosť ideového a metodického fundamentu politickej aktivity Nemecka a západnej Európy. Vžitosť s princípmi demokratickej politickej kultúry, liberalizmu a politickej racionality znemožnila chápanie podstaty Hitlerových nárokov a jeho postupov. Berďajev naznačuje hlbšiu príčinu totalitných režimov, čím snahy o ich pochopenie značne komplikuje: „*Totalitárni stát je královstvom Satanovým.*“¹⁰⁵ Osobitá interpretácia svedčí o náboženskej motivácii Berďajevových úvah. Zároveň poukazuje na potrebu vnímať nielen problematiku totalitných režimov, ale vôbec dejín v jeho tvorbe v rovine metafyzickej. Napriek presvedčeniu o mimozmyslovom rozmere dejín a bytia sa však Berďajev pokúša o analýzu totalitarizmu v intenciách dostupných faktov a teórií.

S určitým zovšeobecnením je možné konštatovať, že ideovú platformu formujúcich sa totalitných režimov považuje Berďajev za spoločnú. V dôraze na ich spojitosť sa analogické väzby medzi nimi stávajú dominantnými. Odlišnosti totalitných režimov prvej polovice 20. storočia sa javia ako formálne špecifiká vyplývajúce z kultúrneho a historického kontextu. Ideový predpoklad moderných totalitných režimov je rovnaký – ide o problém chápania človeka a jeho esenciálneho atribútu, slobody, v meniacich sa spoločenských a politických podmienkach. Odrazilo sa v ňom i poňatie ideálnej spoločnosti reflektovanom v demokratickom politickom koncepte.

¹⁰⁴ Pôvodný text: „*Они ведут рациональную политику, подлежащую рациональной критике и оценке, хотя могут, конечно, с этой точки зрения делать грубые ошибки. Гитлер представляет совсем иной мир. За Гитлером стоит не разум, не расчет, а рок, фатум, и сила рока определяет его победы и завоевания. Воля к могуществу есть рок. Человек рока совсем не должен обладать особенными интеллектуальными и моральными качествами, он должен быть медиумом нечеловеческих роковых сил.*“ BERĎAJEV, N. A. *Stolknovenije roka i razuma.*

¹⁰⁵ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 120. (V ruskom texte: „*Тоталитарное государство есть царство сатаны.*“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 88.)

2. Ilúzie demokracie

Berďajev je presvedčený, že demokracia je *starým* spoločenským princípom, ktorý je možné datovať už do obdobia antiky. Nestotožňuje ho však s konkrétnou politickou formou, ale chápe ho ako abstraktnú ideu prioritujúcu vôľu ľudu.¹⁰⁶ Kritizuje optimizmus tejto idey, ktorý podľa neho tkvie v domnení o mravne hodnotnom základe človeka. O tom sa predpokladá, že sa prejaví v spoločensky vhodných podmienkach. Sociálne prostredie sa tak zdá byť určujúcim faktorom ľudského charakteru.¹⁰⁷ Korene takéhoto uvažovania Berďajev identifikuje v tvorbe Jeana Jacquesa Rousseaua, ktorého pokladá za *duchovného otca demokracie*.^{108 109} Rousseau si podľa Berďajeva nebol vedomý možného negatívneho dopadu demokratizácie. Ako príčinu Berďajev uvádza jeho „neochotu“ pripustiť existenciu zla v človeku, respektíve predpokladať, že väčšina spoločnosti môže zlu podľahnúť.¹¹⁰ Berďajev upozorňuje na všeobecnú naivitu liberálnej interpretácie demokracie.¹¹¹ Tvrdí:

„Človek je protirečivá a paradoxná bytosť. Je chybou domnievať sa, že všetko zlo ľudského života je dôsledkom egoizmu. Naopak, človek je schopný úžasného odovzdania a obete v mene zla. Človek je náboženským živočíchom a má nezničiteľnú potrebu uctievať niečo vyššie, skláňať sa pred svätyňou. A v zle človek uctieva nie seba, ale skôr ideály a idoly, v mene ktorých je schopný najvyššej obete.“¹¹²

¹⁰⁶ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija neravenstva*, s. 439.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 441.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 441.

¹⁰⁹ V podobných súvislostiach uvažuje i Jacob Talmon, podľa ktorého je pôsobenie J. J. Rousseaua podstatné pre formovanie nielen demokratickej tradície, ale aj politického mesianizmu predstavujúceho významný atribút moderného totalitarizmu. Robert O. Paxton uvádza, že je možné takto viesť chronologické bádanie po koreňoch fašizmu – ide o spôsob „po stopách ľavice“. Sledujúc korene pravicovej fašistickej tradície, je možné dostať sa až k Josephovi de Maistre. Paxton tak poukazuje na značnú názorovú roztrieštenosť nielen v otázke konkrétnych prejavov fašizmu, ale i jeho ideového základu. (PAXTON, R. O. *The Five Stages of Fascism*. In *The Journal of Modern History*, 1998, Vol. 70, No. 1., s. 1-23. [cit. 2014-02-15] Dostupné na: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0022-2801%28199803%2970%3A1%3C1%3ATFSOF%3E2.0.CO%3B2-3>>. (Ďalej citované ako: PAXTON, R. O. *The Five Stages of Fascism*.)

¹¹⁰ BERĎAJEV, N. A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 467.

¹¹¹ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija neravenstva*, s. 438-441.

¹¹² Pôvodný text: „Человек — противоречивое и парадоксальное существо. Ошибочно думать, что все злое в человеческой жизни есть проявление эгоизма. Наоборот, человек способен проявлять изумительное бескорыстие и жертвоспособность во зло. Человек — религиозное животное и у него есть неистребимая потребность в поклонении высшему, в благоговении к святыне. И в зле человек поклоняется не себе, а идеалам и кумирам, он способен совершенно пожертвовать своим человеческим для этих идеалов и кумиров.“ BERĎAJEV, N. A. *Mnogobožije i nacionalizm*. In *Žurnal "Put"*, 1934, No. 43, s. 3-16. S. 6 [cit. 2014-05-18]. Dostupné na: <<http://odinblago.ru/path/43/1>>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Mnogobožije i nacionalizm*.)

Berďajev uvažuje nad vzťahom medzi totalitnými režimami a demokraciou. Neinterpretuje ho ale ako vzťah antagonistický. Opakovane sa stretávame s tvrdeniami poukazujúcimi na riziká, ktoré môžu predstavovať propagované demokratické princípy. Je možné predpokladať, že Berďajev chápe demokraciu ako možný predstupeň totalitných režimov. Naznačuje napríklad, že korene fašizmu spočívajú v uznávaní zvrchovanej suverenity ľudu v zmysle demokratického kritéria početnosti. Osobitne upozorňuje na potenciálne riziko obmedzovania nekonformného správania odporujúceho predstavám majority spoločnosti.¹¹³ O fašizme uvažuje ako o zvrátenej forme demokracie.¹¹⁴ Toto poňatie je späté s problémom redukovania ľudskej slobody ospravedlňovanom záujmom spoločnosti. Berďajev nepodáva systematickú analýzu stavu slobody v transformujúcich sa demokratických spoločnostiach na nové formy moderných diktatúr, ale upozorňuje na tento fakt najmä prostredníctvom dehumanizácie človeka v prostredí masovej a na prospech orientujúcej sa spoločnosti.

Nielen Berďajev nachádza súvislosti medzi demokraciou a totalitnými režimami. Ivo Budil akcentuje pomerne široké zastúpenie teoretických konceptov totalitarizmu predpokladajúcich vzťah medzi ním a princípmi modernej spoločnosti. Ich menovateľom je presvečenie, že:

*„(...) totalitní tendence jsou ve větší či menší míře přítomny ve všech moderních politických systémech a mohou být vyvolány rostoucí centralizací, byrokratizací, militarizací a společenskou homogenizací, to znamená původními rysy modernizace.“*¹¹⁵

K tejto problematike sa vyjadruje i Eduard Heimann, podľa ktorého sa komunizmus aj fašizmus odvolávajú na tradíciu demokratických princípov. V ich mene zneužívajú mocenské postupy, čím sa ich politická prax dostáva do rozporu s demokratickými ideálmi. Napriek tomu sa však prezentujú ako ideálna podoba demokratického poriadku.¹¹⁶ Moment, ktorým sa začína ich odklon od tradičného poňatia demokracie v perspektíve klasického liberalizmu, je odsúdenie slobody ako *buržoázneho*

¹¹³ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 338.

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 338.

¹¹⁵ BUDIL, I. T. *Moderní totalitarismus a síla politické imaginace*, s. 24.

¹¹⁶ HEIMANN, E. *Communism, Fascism or Democracy?* [online] New York : W. W. Norton, 1938. 292 s. S. 15[cit. 2013-10-24]. Dostupné na: <<https://www.questia.com/library/82250486/communism-fascism-or-democracy>>. (Ďalej citované ako HEIMANN, E. *Communism, Fascism or Democracy?*)

predsudku.¹¹⁷ Heimann uvažuje o komunizme a fašizme ako o *transformáciách demokracie*.¹¹⁸

Brzezinski a Friedrich poukazujú na skutočnosť, že totalitné režimy majú s demokraciou spoločný nielen historický kontext, ale i ideologickú platformu. Vyjadrujú presvedčenie, že totalitné režimy sa mohli uplatniť „iba v kontexte masovej demokracie a moderných technológií.“¹¹⁹ K tomuto názoru dospievajú analyzujúc koncept štátu, ktorý sa formoval v prostredí západnej Európy. Problém suverenity považujú za konštitutívny parameter štátnosti, ktorý zároveň zodpovedá pôsobnosti a možnostiam štátu. Umožňuje preniesť na štát symboliku záruky prospešného spoločenského poriadku.¹²⁰ To samozrejme predpokladá výraznú mieru autority a moci štátu. Tie sú nevyhnutné vzhľadom k výkonu jeho legislatívnych a exekutívnych úloh. Friedrich s Brzezinským upozorňujú na skutočnosť, že politická filozofia novoveku chápala právo na zachovanie subjektu, ktorý je podriadený štátu, za hranicu tejto moci.¹²¹ Sú ale presvedčení, že koncept štátu vykazuje vo vzťahu k potrebnej suverenite a zároveň požadovanej právnej viazanosti značnú kontradiktórnosť:

„Pôvodný koncept štátu volá po absolútnom vládcovi, autokratovi. Doktríny, akými sú „demokratický centralizmus“ či „masový spôsob vládnutia“ práve tak, ako Hitlerov Führerprinzip, konštituuju návrat k autokratickému poňatiu štátu.“¹²²

Protirečivosť mocenskej povahy štátu a problematickosť dosiahnuť a udržať ideálne ekvilibrium medzi aktívnou štátnou politikou a čo najmenším možným obmedzovaním slobody v rámci jej pôsobnosti, sa stávajú predispozíciou autokracie. K jej vývoju môže dôjsť v prípade viac či menej aktuálnym požiadavkám zodpovedajúceho rozšírenia právomoci štátu na úkor individuálnej slobody. Toto riziko je prítomné

¹¹⁷ HEIMANN, E. *Communism, Fascism or Democracy?*, s. 15.

¹¹⁸ Porov.: *Ibid.*, s. 65- 245.

¹¹⁹ Pôvodný text: „*In summary, these regimes could have arisen only within the context of mass democracy and modern technology.*“ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, s. 27.

¹²⁰ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, s. 6.

¹²¹ *Ibid.*, s. 6.

¹²² Pôvodný text: „*The genuine state concept calls for an absolute ruler, an autocrat. Doctrines such as that of „democratic centralism“ or the „mass line of leadership,“ just as much as Hitler’s Führerprinzip, constitute a return to this autocratic conception of the state.*“ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, s. 7 – 8.

i v demokratickom systéme, ktorý sa môže zvrhnúť do podoby autokratickej demokracie.¹²³

Erich Fromm, analyzujúc historické premeny ekonomického, sociálneho a politického kontextu Západu, taktiež prichádza k záveru, že postupujúci proces demokratizácie spoločnosti nie je bez rizík. Oslobodzujúce sociálno-politické procesy, ktorých dôsledkom je vzráňajúca sa individuálna nezávislosť, vedú podľa Fromma k pocitom izolácie a úzkosti. Tieto pocity sú pre človeka neúnosné a spôsoby, akými sa s nimi človek vyrovnáva, sú dva: „*bud' uniknúť bremenu vlastnej slobody do nových závislostí a podriadeniu, alebo postúpiť k plnému využívaniu pozitívnej slobody, ktorá je založená na jedinečnosti a individualite človeka.*”¹²⁴ Fromm je však presvedčený, že väčšina ľudí nedosahuje dostatočnú mieru duchovnej nezávislosti, objektivity a racionality, ktorá je potrebná pre pozitívne uplatnenie vlastnej slobody.¹²⁵ Jej neúnosnosť predstavuje imanentnú hrozbu demokracie. V časoch ekonomického strádania, spoločenskej anómie či politickej nestability je podstatná časť ľudí ochotná načúvať populistickým príslubom zavedenia istoty a poriadku, a to i napriek zrejmému riziku monopolizácie moci. Fromm cituje Johna Deweyho v presvedčení, že ohrozenie demokracie spočíva v osobných postojoch človeka voči jeho možnostiam presunúť mieru svojej slobody i zodpovednosti na externú autoritu, oprávnenú vyžadovať absolútnu disciplínu a poslušnosť.¹²⁶ Predpokladá, že v demokracii je hrozba totalitarizmu prítomná ako neustále riziko. Berďajev k tomuto riziku dodáva: „*Sloboda môže prechádzať do svojej protikladnosti. Otróctvo môže byť výplodom nesprávne zameranej slobody.*”¹²⁷ Hans Morgenthau podcenenie tohto rizika v demokracii vníma ako kľúčové zlyhanie teórie klasického liberalizmu. Tá podľa neho ignoruje skutočnosť, že človek rovnako

¹²³ FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, s. 25.

¹²⁴ Pôvodný text: „(...) either to escape from the burden of his freedom into new dependencies and submission, or to advance to the full realization of positive freedom which is based upon the uniqueness and individuality of man.“ FROMM, E. *Escape from Freedom*. Kindle Edition. New York: Open Road, 2013. xviii s.+309 s. ISBN B0007DOIMQ (e-book). S. x. (Ďalej citované ako: FROMM, E. *Escape from Freedom*.)

¹²⁵ FROMM, E. *Escape from Freedom*, s. xvi.

¹²⁶ Ibid., s. 2.

¹²⁷ BERĎAJEV, N. A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003. 144 s. ISBN 80-7149-548-4. S. 75. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova*.)

(V ruskom texte: „Свобода может переходить в свою противоположность. Рабство может быть порождением ложно направленной свободы.“

BERĎAJEV, N. A. Carstvo ducha i carstvo kesarja. In BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*. Moskva : Respublika, 1995, s. 288-356. ISBN 5-250-02408-4. S. 326. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*.)

inklinuje k vízii slobody ako i k vízii poriadku a za obe je ochotný zomrieť.¹²⁸ Zaujímavá je i Furetova poznámka ku vzťahu medzi fašizmom, bolševizmom a moderným liberalizmom vzájomne sa usvedčujúcich z ideologického príbuzenstva:

*„Pre fašistov je bolševizmus budúcnosťou liberálnej demokracie, keďže fašisti vidia liberálnu demokraciu ako živnú pôdu bolševizmu. Pre bolševikov, naopak, je liberálna demokracia živnou pôdou fašizmu (...). Takže máme tri tábory, z ktorých ten v strede je len tranzitom k ďalším dvom.“*¹²⁹

Furet dodáva, že moderné totalitné režimy je možné chápať ako produkty demokracie, ako formu negatívnej reakcie. Bolševizmus demokraciu pranieru hlásajúc doktrínu univerzalizmu a nacistický režim vzyva k idei národa a štátu.¹³⁰ Podľa Berďajeva je tak tendencia univerzalizmu, ako i tendencia *individualizujúca* opakujúcim sa motívom v politických dejinách. Problém nevidí Berďajev v nich samotných, ale v ľudskej snahe uprieť jednej z nich ideovú hodnotu a druhú povýšiť na dominantný spoločenský a politický princíp.¹³¹ Tak sa rovnako fenomén národa, ako aj fenomén ľudstva, abstraktné depersonalizované kategórie povýšené nad konkrétnosť človeka, stávajú predmetom uctievania. Tým sa utvára asymetria vo vzťahu medzi človekom a *abstraktnou generalizáciou* národa či ľudstva. Hrozí, že táto generalizácia „*pohlí, depersonalizuje či zničí ľudskú existenciu.*“¹³²

2.1. K rizikám tyranie väčšiny¹³³

Dôraz na väčšinový postoj sa ukázal ako zásadný formálny spoločenský princíp totalitných režimov. Prostriedkom uplatňovania ich moci, aj keď azda len ideologickým, sa stali široké masy, potvrdzujúc tak Berďajevovo tušenie, že demokratizácia spoločnosti

¹²⁸ MORGENTHAU, H. Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy [online]. In *Social Research*, 1977, Vol. 44, No. 1, Hannah Arendt (SPRING 1977), s. 127-131. [cit. 2013-11-29] Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/40970275>>.

¹²⁹ Pôvodný text: „*For Fascists, bolshevism is the future of liberal democracy, because fascists see liberal democracy as the breeding ground of Bolshevism. For Bolsheviks, to the contrary, liberal democracy is the breeding ground of Fascism (...). Consequently there are three camps, and the one in the middle is merely a passage leading to the two others.*“ FURET, F. *Lies, Passions, and Illusions*, s. 56.

¹³⁰ FURET, F. *Lies, Passions, and Illusions*, s. 62.

¹³¹ BERĎAJEV, N. A. *Mnogobožije i nacionalizm*, s. 5.

¹³² Pôvodný text: „*(...) она поглощает, обезличивает и даже истребляет личное человеческое существование.*“ BERĎAJEV, N. A. *Mnogobožije i nacionalizm*, s. 5-6.

¹³³ Termín *tyrania väčšiny* (*tyranny of majority*) použil vo svojej práci *Democracy in America* Alexis de Tocqueville. Berďajev toto dielo poznal, čo dosvedčuje i jeho poznámka v stati *O demokratii* v diele *Filosofija neravenstva*. (BERĎAJEV, N. A. *Filosofija neravenstva*, s. 438.)

neznamená samozrejmosť rešpektu voči individuálnej slobode, respektíve individuálnemu menšinovému nesúhlasu. Berďajev varuje, že: „*Absolutistický lid může ohrozit svobodu lidí, může je svobody zcela zbavit.*”¹³⁴ Demokracia totiž presadzuje majorizáciu spoločnosti na úkor hodnoty individuálneho presvedčenia a môže tak predstavovať len formálnu deklaráciu spoločnosti slobody. V skutočnosti môže viesť k nekontrolovateľnému popretiu slobody s ospravedlnením nároku väčšiny. Berďajev tvrdí:

„*Je priveľmi známe, že v demokraciách vôbec nemusí byť ozajstná sloboda. V jakobínskej demokracii, ktorú inšpiroval Rousseau, sa môže utvrdzovať princíp totalitného štátu, autokracia ľudovej suverenity*”¹³⁵

Berďajevova kritika demokratického kritéria väčšiny je založená na presvedčení, že vo vzťahu k pravde a spravodlivosti je toto kritérium nedostatočné a neobhájiteľné. Stavia sa tak proti konsenzuálne definovanej pravde. Idealizovanie väčšinového princípu je podľa Berďajeva dôsledkom *hypnózy ideou rovnosti*.¹³⁶ V presadzovaní rovnostárskeho prístupu anticipuje nové formy tyraníí. Snaha o absolútnu rovnosť vedie k unifikovanosti spoločnosti, v rámci ktorej sú kvalitatívne odlišnosti vnímané ako nežiadúce deviácie. Dôsledkom môže byť popieranie jedinečnosti, snaha o potlačenie výnimočnosti, priemernosť. Podľa Berďajeva je rovnostársky prístup v spoločnosti prístupom zameraným proti človeku. Nie je možné stotožniť ho s kresťanským princípom bratskej lásky ani lásky k blížnemu: „*Křesťanské bratrství není demokratické vyrovnávačství.*”¹³⁷ Argumentuje, že kresťanstvo sa nesnaží o potlačenie jedinečnosti človeka, je náboženstvom osobnosti. V ideí demokracie víťazí ale myšlienka zjednoteného ľudu, sila jeho homogénnosti nad konkrétnosťou a jedinečnosťou. V snahe o rovnostárstvo je

¹³⁴ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 113. (V ruskom texte: „*Самодержавный народ может насиловать совесть людей, может лишать какой угодно свободы.*“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 468.)

¹³⁵ BERĎAJEV, N. A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 77. (V ruskom texte: „*Слишком известно, что в демократиях может совсем не быть настоящей свободы. В яacobинской демократии, вдохновленной Руссо, может утверждаться принцип тоталитарного государства, самодержавие народного суверенитета.*“ BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 327.)

¹³⁶ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija něravenstva*, s. 446.

¹³⁷ BERĎAJEV, N. A. *Filosofie nerovnosti*. Olomouc : Kitěž, 2004. 168 s. ISBN 80-903383-1-3. S. 101. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Filosofie nerovnosti*.) (V ruskom texte: „*Христианское братство не есть демократическое равенство.*“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija něravenstva*, s. 456.)

možné reflektovať i potrebu potlačiť prirodzený konflikt medzi kultúrou a požiadavkou demokracie, konflikt medzi tým, čo prekračuje normu a jej kritériom:

„(...) všetky vysoké kultúrne kvality vlastné aristokratickému princípu sú vystavené veľkému riziku procesu demokratizácie a úpadku spôsobenému nadvládou nás. Žijeme v období plebejskej revolúcie voči všetkým aristokratickým princípom kultúry.“¹³⁸

Berdajev je presvedčený, že pôvodná zameranosť demokratickej idey sa v období moderných dejín vymaňuje obmedzenej spojitosti s politickým a rozširuje sa na demokratizáciu celej duchovnej kultúry človeka, náboženstvo nevynímajúc. V súvislosti s týmto javom netajú svoje obavy, ktoré sprevádza „náboženský dës z víťezného pochodu demokracie“.¹³⁹ Tým vyjadruje svoj postoj voči miznúcemu náboženskému vedomiu a tiež voči oklieštenému vnímaniu duchovnej kultúry prispôbenej kritériám väčšiny. Priemernosť v kultúre je súčasťou demokratizačného procesu v období novovekých dejín ako forma ústupku voči masám, ktoré sa stávajú predmetom tohto procesu. Berdajev zdôrazňuje v protiklade k tomuto fenoménu potrebu aristokratickej duchovnej kultúry, kultúry nerešpektujúcej štandardy prispôbené majorite. Vymanenie sa z priemernosti nie je iba jej účelom, ale cieľom celého duchovného života človeka. Slobodná tvorba popiera demokratické štandardy prekonávaním priemernosti, prekračovaním racionálnych očakávaní, protirečivou nekonformnosťou.¹⁴⁰ Je nezávislá na forme externých podmienok.¹⁴¹ Táto skutočnosť pramení z nekompatibility *riše* obmedzených možností a *riše*, v ktorej sa rodí duchovná podstata a ktorú definuje sloboda. Tá je i predpokladom tvorivej aktivity človeka, prostredníctvom ktorej človek prekonáva limity tohto sveta. Demokratická kultúra je však

¹³⁸ Pôvodný text: „(...) что всякой высокой культуре присуще аристократическое качественное начало, которое подвергается величайшей опасности от процесса демократизации и уравнения, от господства масс. Мы живем в эпоху плебейского восстания против всякого аристократического начала в культуре.“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 355.

¹³⁹ BERĎAJEV, N. A. *Filosofie nerovnosti*, s. 93. (V ruskom texte: „(...) религиозный ужас от поступательного хода демократии, (...)“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija nëravenstva*, s. 439.)

¹⁴⁰ *Ibid.*, s. 100.

¹⁴¹ Fromm napríklad vyjadruje názor, že odstránenie externých podmienok spôsobujúcich obmedzenie rozvoja individuálnych predispozícií nie je automatickou zárukou schopností tento rozvoj uskutočniť. Podľa Fromma je nutné zvážiť možnosť, či spoločnosť poskytujúca podobnú formu “pohodlia” nie je istým spôsobom *antiindividualistickou*. (FROMM, E. *Escape from Freedom*, s. 109-110.)

len vyjadrením všeobecnej spoločenskej inklinácie náchylnej sledovať momentálne podsúvanú inšpiráciu, často súvisiacu s fyzickými potrebami.

Okrem úpadku kultúry sa Berďajev v súvislosti s demokraciou obáva dôsledku prílišnej racionalizácie spoločnosti. Upozorňuje na tendencie modernej spoločnosti racionalizovať vlastné fungovanie do takej miery, že eliminuje “iracionálnu” zložku ľudskej povahy: „*Společnost založená na kvantitativní mechanice, na všeobecném volebním právu, která člověka chápe jen jako matematický bod, je zcela racionalizovaná společnost.*”¹⁴²

Iracionalitu poníma Berďajev ako súčasť výnimočnosti človeka, jeho neredukovateľnej hodnoty vyplývajúcej z jeho podobnosti s Bohom. Pokus o prísnu racionalizáciu je podľa Berďajeva snahou o absolútnu kontrolu človeka a eliminovanie jeho nepredikovateľnosti. Spolu s úsilím o zavedenie rovnostárskeho princípu predstavujú tendenciu zjednodušiť ľudskú podstatu na kvantifikovateľnú spoločenskú jednotku. Berďajev varuje pred degeneráciou demokracie, hypertrofiou jej vlastných princíпов do podoby novej tyranie:

„Čistá, abstraktní a absolutistická demokracie je nejstrašnější tyranie. Zabijí člověka. Neomezená vláda všech je horší než tyranie jednoho. (...) Suverénní lid může člověku vzít vše, co se mu zlíbí, co shledá potřebné pro své tupé štěstí. Lidový absolutismus je nejstrašnější absolutismus (...).”¹⁴³

2.2. Ideové vákuum demokracie

Berďajev pristupuje k demokracii ako k systému regulatívov upravujúcich spôsob fungovania spoločnosti. Ozrejmjuje, že demokracia nemá vytýčený cieľ, je obsahovo prázdna, zaujíma ju proces tvorby a uskutočňovania politickej moci:

„Demokracie je lhostejná ke směrování a obsahu vůle lidu a nemá v sobě žádná kritéria, aby rozhodla o jejich pravdivosti či nepravdivosti a posoudila vůli lidu z

¹⁴² BERĎAJEV, N. A. *Filosofie nerovnosti*, s. 98. (V ruskom texte: „*Общество, основанное на механике количеств, на всеобщем избирательном праве, принимающем человека за математическую точку, и есть совершенно рационализированное общество, не терпящее вторжения.*“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija nĕravenstva*, s. 450-451.)

¹⁴³ Ibid., s. 99. (V ruskom texte: „*Чистая, отвлеченная, самодержавная демократия есть самая страшная тирания, она убивает человека. Неограниченная власть всех страшнее тиранической власти одного. (...) Суверенный народ может отнять у человека всё, что захочет, что найдет нужным для своего блага. Самодержавие народа — самое страшное самодержавие, ибо в нём зависит человек от непросветленного количества, от темных инстинктов масс.*“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija nĕravenstva*, s. 452.)

kvalitatívni stránky. (...) Demokracie nezná pravdu a proto přenechává její objev většinovému rozhodnutí.”¹⁴⁴

V tejto súvislosti Arendtová upozorňuje na hrozby späté s iluzórnosťou demokracie. Medzi jej prejavy patrí očakávanie aktívnej participácie uvedomelého občana. Arendtová je naopak presvedčená, že podstatnú časť demokratickej spoločnosti tvoria *indiferentné masy*, ktorých *mlčanie* a *ľahostajnosť* má rovnakú váhu ako inštitucionálne demokratické usporiadanie.¹⁴⁵

Procesuálna stránka uskutočňovania demokracie, závislá na kritériu dostatočného počtu, otvára teoreticky neobmedzené možnosti etablovania rôznych komplexov hodnôt za predpokladu, že nenarúšajú formálnu stránku demokracie. Eventuálne ale, ako vyplýva z histórie, môže tiež formálne fungovanie demokracie ochromiť možnosť výkonu politickej moci natoľko, že to vedie k spochybneniu podstaty demokracie ako spoločenského a politického systému, či presvedčeniu o jeho neefektívite vedúcom k jeho odmietnutiu. Arendtová upozorňuje na fakt, že v čase vzniku totalitných režimov sa podarilo priviesť dovedy pomerne ľahostajné masy k presvedčeniu, že parlamentné väčšiny v skutočnosti nereprezentujú väčšinové názory spoločnosti a princíp parlamentnej a straníckej demokracie je falošný.¹⁴⁶

Pri pokuse o realizáciu demokracie dochádza k zrúteniu jej deklarovaného ideálu – vôle ľudu. Jednotiaci princíp či cieľ, ku ktorému by spoločnosť mohla smerovať, sa v zápase politických frakcií stráca. Vôľa ľudu predstavuje spôsob politickej participácie, matematické vyjadrenie účasti na politickom rozhodnutí, nejde o spoločnú víziu či stanovený cieľ. Obsahový význam vôle ľudu je v demokracii nepodstatný. Možná je akákoľvek alternatíva prijatého rozhodnutia za predpokladu dostatočnej väčšiny.¹⁴⁷ Furet, pátrajúc po historickom vysvetlení tohto fenoménu uvádza, že v rodiacej sa demokratickej spoločnosti zohral úlohu konflikt medzi demokratickou ideou univerzalizmu a politicky presadzovaným nacionalistickým cítením.¹⁴⁸ Z dejinného

¹⁴⁴ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 110-111. (V ruskom texte: „*Демократия безразлична к направлению и содержанию народной воли и не имеет в себе никаких критериев для определения истинности или ложности направления, в котором изъясляется народная воля, для определения качеств народной воли. (...) Демократия не знает истины, и потому она предоставляет раскрытие истины решению большинства голосов.*“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje srednjevov'je*, s. 466.)

¹⁴⁵ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 438.

¹⁴⁶ *Ibid.*, s. 438.

¹⁴⁷ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija něravenstva*, s. 445.

¹⁴⁸ FURET, F. *Lies, Passions, and Illusions*, s. 23.

hľadiska išlo o dve rozdielne politické vízie, ktoré sa formovali spolu s demokratizačnými spoločenskými procesmi. Furet pripomína, že Francúzska revolúcia priniesla nové chápanie univerzálnych pojmov ako ľudstvo a národ.¹⁴⁹ Oba pojmy boli späté s predstavou spoločenského pokroku etablojúceho heslá Francúzskej revolúcie. V skutočnosti však tieto vízie boli vo vzájomnom rozpore. Univerzalizmus vo vnímaní ľudstva odporoval parciálnosti povyšovania národného. Tento rozpor má pomerne ľahko predikovateľný scenár. Univerzalizmus je v priestore politickej reality často nefunkčný, limitovaný vlastnými problematcky realizovateľnými ambíciami, podľa Fureta neschopný akcie a trpiaci politickým deficitom¹⁵⁰. Politický realizmus ho dokonca vníma ako formu utópie s negatívnym dôsledkom na politickú prax. Dôsledkom zlyhania univerzalistického vízie demokracie je ideové vákuum, ktoré je pre demokratické zriadenie vzhľadom k možnosti jeho fungovania dôležitým predpokladom. Umožňuje názorovú protichodnosť a minimálne formálnu diskusiu. Zároveň však, podľa Berďajeva, predznamenáva všeobecný spoločenský relativizmus. Furet je taktiež presvedčený, že v demokratickom zriadení dochádza k obmedzeniu vízie univerzálnej hodnoty ľudstva na abstraktný ideál, často len formálne deklarovaný v preambulách či politických prejavoch, zatiaľ čo dôraz je kladený na podmienky garantujúce individuálnu slobodu predovšetkým vo vzťahu k súkromnému vlastníctvu. Furet sa k tomuto javu stavia ako k prirodzenému dôsledku historického prepojenia demokracie a klasického liberalizmu, zdôrazňujúc, že demokracia je predovšetkým konzekvenciou liberálnych princípov.¹⁵¹

Uplatňovanie demokratického princípu chápe Berďajev ako dôsledok nihilizačných a relativizačných prejavov v spoločnosti. Hodnoty ako pravda a spravodlivosť strácajú nielen všeobecne akceptovateľnú vážnosť, ale taktiež i možnosť dostatočne platnej definície, v dôsledku čoho vzniká predpoklad uznania formy demokracie ako kritéria všeobecnej spoločenskej spravodlivosti. Berďajev uvádza, že: „*Demokracie je skeptická spoločenská gnoseologie.*“¹⁵² Uznanie primátu abstraktnej vôle ľudu chápe ako podmienku relativizovateľnosti „vyššej pravdy“. Berďajev nepodáva explicitné vysvetlenie tohto termínu, je možné sa však domnievať, že jeho výklad vyplýva z Berďajevovej kresťanskej náboženskej orientácie. Jej personalistická dimenzia sa prejavuje dôrazom na podobnosť ľudskej a Božskej podstaty. Interpretácia koncepcie

¹⁴⁹ Ibid., s. 62.

¹⁵⁰ Ibid., s. 28.

¹⁵¹ Ibid., s. 30.

¹⁵² BERĎAJEV, N. A. *Filosofie nerovnosti*, s. 94. (V ruskom texte: „*Демократия есть скептическая общественная гносеология.*“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija nĕravenstva*, s. 441.)

imago Dei sprostredkováva jeho názor na univerzálne hodnoty – hodnoty života a tvorby. Podriadenie týchto hodnôt arbitrárnosti vôle ľudu vedie k nebezpečenstvu spochybnenia ich samozrejmosti, ospravedlňovanému presvedčením o spoločenskej prospešnosti. Kritérium prospešnosti zastiera hodnotu človeka a spolu s ňou i určenie zločinu na ňom páchanom.

*„Už v samé ideji vlády lidu, ničím neomezované a ničemu vyššiemu se nepodřizující, není žádná pravda ani spravedlnost. Nevidíme tu žádnou pravdu o člověku, o jeho obraze, o jeho duchovní povaze bez konce, protože bez vztahu k ní nejsou možná žádná násilí.“*¹⁵³

V demokratickom systéme môže dôjsť k vyprázdnenosti zákonných noriem, právny systém sa stáva bezobsažným. Dôraz na formu a procesúalnu stránku fungovania umožňuje predstierať podobnosť s optimálnym výkonom demokratických byrokratických štruktúr, v skutočnosti však ide o zdanie legitimacy, stavajúce oponentov systému mimo zákon. To môže iniciovať proces smerujúci k totalitnému zriadeniu. Ten podľa Arendtovej prebieha postupne, prostredníctvom *medzištádií*.¹⁵⁴ Dôležitú úlohu v tomto procese zohráva tendencia k idealizovaniu spoločenského vývoja. Dochádza k postupnému obmedzovaniu ekonomických a politických nárokov, k upieraniu dovtedy samozrejmych spoločenských práv, akými sú napríklad slobodné uzavretie manželstva či možnosť voľného pohybu. Porušovanie a popieranie prirodzených ľudských práv môže predstavovať vyvrcholenie tohto procesu. Arendtová v tejto súvislosti poukazuje na problém vyňateľnosti zo systému práva v totalitných režimoch.¹⁵⁵ Ide o predpoklad relativizovateľnosti kategórie trestu a viny. Práve pozbavenie právneho statusu je podľa Arendtovej predpokladom spochybnenia práva na život.¹⁵⁶ Táto interpretácia je viazaná na realitu moderných spoločností, ktorých fungovanie sa riadi právnymi regulatívami. Arendtová je presvedčená, že princíp koncentračného tábora spočíva v absencii kauzálneho vzťahu medzi aktom porušenia zákonnej normy a punitívnou reakciou – človeku mimo právneho systému sa spolu s možnosťou individuálnej viny upiera

¹⁵³ Ibid., s. 99 (V ruskom texte: „В самой идее народовластия, ничем не ограниченного и ничему высшему не подчиненного, нет никакой правды, нет и правды о человеке, о человеческом образе, о его бесконечной духовной природе, на которую недопустимы никакие посягательства. Священные права человека не заключены в демократии и не вытекают из нее.“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija neravenstva*, s. 452.)

¹⁵⁴ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 595.

¹⁵⁵ Ibid., s. 605.

¹⁵⁶ Ibid., s. 416.

i zrozumiteľná sankcia: „Za žiadných okolností se nesmí koncentrační tábor stát trestem, s nímž se dá pro přesně vymezené zločiny počítat dopředu.“¹⁵⁷

Dôležitou súčasťou či azda podmienkou relativizácie hodnôt, spoločenských a právnych noriem je atomizácia spoločnosti. Ide o sociologickú implikáciu demokratizačného procesu. Atomizovaná spoločnosť predstavuje nesúrodú koexistenciu vzájomne odcudzených individuí. Táto situácia podľa Fromma vyvoláva potrebu organizovať sa do väčších kolektívov, politických strán a záujmových skupín na základe určitých politických, ekonomických, spoločenských či kultúrnych preferencií.¹⁵⁸ Podľa Arendtovej atomizácia spoločnosti spolu s *extrémnou individualizáciou* prispieva k vzniku masových hnutí.¹⁵⁹ Hľadajú v nich útočisko dezorientovaní a istotu hľadajúci ľudia, ktorých život sa odohráva v nezrozumiteľnom svete s nejasným smerovaním, riadenom neznámymi princípmi. Arendtová sa domnieva, že „znakem masového človeka není brutalita či primitivnost, nýbrž osamocení a nedostatek normálních sociálních vztahů.“¹⁶⁰

Berďajev chápe atomizovanú spoločnosť ako stav nepokoja a zápasu, *večné provizórium*, stav nejednoty a nesúladu.¹⁶¹ Arendtová podobne poukazuje na *rivalitnú štruktúru* demokracie, ktorej charakter je do istej miery potláčaný členstvom v strane.¹⁶² Prostredníctvom tohto členstva dochádza k parciálnej realizácii predstáv aktuálnej väčšiny, avšak demokratická tendencia ku kompromisom môže v skutočnosti transformovať pôvodný zámer do čiastkových riešení. Podľa Berďajeva sa tak môže snaha o propagovanú realizáciu slobody zmeniť na realizáciu ústupkov. Je to daň za skutočnosť, že sa demokracia drží „formálneho a bezobsažného momentu svobodné volby.“¹⁶³

Ďalším špecifickým fenoménom modernej demokracie je podľa Berďajeva úsilie o odstránenie súkromnej sféry. Dnešná sebaaprezentácia v rámci sociálnych sietí, potreba byť zastihnuteľným a viditeľným, rušenie privátnych tabu a pritakávanie občas nezmyselnej excentrickosti sú azda vhodnou ilustráciou. Berďajev konštatuje: „Democracie ve svém extrémním projevu nechce připustit práva na soukromý život. Má

¹⁵⁷ Ibid., s. 605.

¹⁵⁸ Porov.: FROMM, E. *Escape from Freedom*, s. 18-30.

¹⁵⁹ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 443.

¹⁶⁰ Ibid., s. 444.

¹⁶¹ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 114-115.

¹⁶² ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 444.

¹⁶³ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 115. (V ruskom texte: „Демократия слишком задерживается на формально бессодержательном моменте свободы выбора.“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje srednevekov'je*, s. 469.)

tendenci změnit celý lidský život na veřejný.”¹⁶⁴ Tieto vety, napísané v roku 1918, anticipujú jednu z možných deformácií západných demokracií. Definuje ju potreba absolútnej kontroly nad životom obhajovaná naliehavosťou ochrany poriadku či vízie spoločnosti. Tieto tendencie pripomínajú orwellovský motív spoločenskej dystópie a zároveň predstavujú fundamentálnu požiadavku totalitnej ideológie.

Berďajevov predpoklad o možnom zlyhaní či deformácii propagovaných demokratických ideálov môžeme, poučení znalosťami neskorších udalostí, vnímať ako prognózu ďalšieho politického vývoja. Už v diele *Filosofija nĕravenstva (Filozofia nerovnosti)* používa Berďajev v súvislosti s možnou transformáciou demokratického zriadenia termíny ako *tyrania*, *absolutizmus* alebo *despotizmus*. Berďajev tak diskredituje tradičný politický ideál uvažovaním o jeho možných negatívnych konzekvenciách. Berďajevove kritické názory na demokraciu ale nie je možné interpretovať ako príklon k autoritatívnemu politickému zriadeniu. Je pravdepodobnejšie, že ide o prejav tradičného rysu ruského filozofického myslenia poznačeného pesimizmom v otázkach spoločenského a politického smerovania. Do značnej miery sú Berďajevove úvahy formované pre ruskú kultúru špecifickým vnímaním apokalypsy, ktorej problematika je spätá so všeobecným negativizmom.¹⁶⁵ Hoci dôrazný apel a výrazný konfrontačný tón, charakteristický pre Berďajevov pisateľský štýl, čitateľa zvyknutého na idealizovanie demokratického systému do istej miery mátie, jeho úsilie smeruje k odhaleniu skrytých hrozieb demokracie, nie k propagácii iného spoločenského či politického systému. Snaží sa poukázať na riziká formálneho prístupu k človeku a okliešteného vnímania jeho slobôd na prejavy občianskej a politickej participácie či ekonomického presadzovania. V pokusoch realizovať predstavy o ideálnom spoločenskom usporiadaní vidí Berďajev nepochopenie nevyhnutnej rozpoltenosti ľudskej existencie a utopickú trúfalosť:

¹⁶⁴ BERĎAJEV, N. A. *Filosofie nerovnosti*, s. 99. (V ruskom texte: „Демократия в крайнем своем выражении не хочет допустить прав частной жизни, она имеет тенденцию превратить всю человеческую жизнь в публичную.“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija nĕravenstva*, s. 452.)

¹⁶⁵ Podľa Hasa Gunthera je pre ruské intelektuálne prostredie začiatku 20. storočia typická eschatologická doktrína v uvažovaní o dejinách. Špecifiká tohto uvažovania je možné postihnúť predovšetkým v konfrontácii tzv. západnej a ruskej utópie. Kým na Západe sa utopické myslenie formuje v intenciách racionálnych, hoci nepochybne príliš optimistických očakávaní, v Rusku naopak rezonuje apokalyptická predstava konca dejín. (GUNTHER, H. *Revoljucija — utopija — apokalipsis*. Social'nye aspekty utopičeskogo soznaniija [online]. In *Russkaja utopija. Meždunarodnyj žurnal issledovanij kul'tury /elektronnoje izdanije/*, 2012, 4(9), s 10-14. [cit. 2014-01-30] ISSN 2079-1100. Dostupné na: <[http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04\(9\)_2012.pdf](http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04(9)_2012.pdf)>. (Ďalej citované ako: GUNTHER, H. *Revoljucija — utopija — apokalipsis*.)

„V odmietnutí neodvratného dualizmu nášho padlého sveta medzi ríšou Božou a ríšou cára, duchom a prírodou, slobodou a nevyhnutnosťou, osobnosťou a spoločnosťou spočíva zdroj despotizmu a tyranie. Skutočné prekonanie tohto dualizmu by znamenalo transformáciu sveta, novú zem a nové nebo. Ale ríša cára, preživšia rôzne metamorfózy, chce prekonať dualizmus démonickým a tyranským spôsobom.“¹⁶⁶

¹⁶⁶ Pôvodný text: „Отрицание неизбежного в падшем мире дуализма Царства Божьего и царства кесаря, духа и природы, свободы и необходимости, личности и общества есть источник деспотизма и тирании. Подлинное преодоление этого дуализма означает преобразование мира, новую землю и новое небо. Но царство кесаря, переживающее разнообразные метаморфозы, хочет преодолеть дуализм в этом демонически-тираническом направлении.“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 354.

3. Politický utopizmus a pokušenia Veľkého inkvizítora

*„Mysleli si, že myslí, mysleli, že mluví, mysleli, že jdou
cokoli a kamkoli se jim uráčí
a zatím se smekali po hladké stěně nálevky malströmu
v kruzích stále menších
s jedinou svobodou zrn obilních, jež mají být rozdrčena
pro potravu obrů tak nelidských
že kamení nad tím nařikalo ...”*

(Znamení moci, Jan Zahradníček)

Objasnenie Berďajevovho myslenia vo vzťahu k predpokladom totalitarizmu sa nezaobíde bez analýzy jeho postoja k fenoménu politického utopizmu. V jeho dielach opakovane nachádzame námietky vznesené voči rôznym formám politických či sociálnych utópií. Okrem nich sa nezriedka objavujú i expresívne varovania pred rizikami ich realizácie. V stati *Děmokratija, socializm i teokratija (Demokracia, socializmus a teokracia)* Berďajev píše:

„Socialistické utopie, jež mnohým připadaly jako zlatý sen lidstva, nikdy neslibovaly žádné svobody. Vždy rýsovaly plány svrchovaně despotických států, v nichž byla svoboda beze zbytku potlačena. V utopii Thomase Mora nebyl svobodný pohyb z jednoho místa na druhé o nic snazší než v těch nejhorších letech socialistické republiky. V Utopii Cabetově existují pouze jedny vládní noviny a jiný, svobodný tisk, není vůbec připuštěn. Utopie špatně znaly anebo zapomněly na nemožnost svého uskutečnění a zároveň po uskutečnění příliš toužily. Ale utopie se ukázaly být snáze uskutečnitelné než se dříve zdálo. A tak nyní vyvstává jiná závažná otázka: jak zabránit jejímu definitivnímu uskutečnění.“¹⁶⁷

¹⁶⁷ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 122. (V ruskom texte: „Социалистические утопии, которые слишком многим представлялись золотыми снами человечества, никогда не обещали никаких свобод. Они всегда рисовали картины совершенно деспотических обществ, в которых свобода была истреблена без остатка. В утопии Томаса Мора свободное передвижение из одного места в другое оказывалось не более легким, чем в самые тяжелые годы существования советской социалистической республики. В утопии Кабэ существует лишь одна правительственная газета и совершенно не допускается существование свободных органов печати. Утопии плохо знали или забыли и слишком воздыхали о невозможности их осуществления. Но утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их осуществления.“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 474.)

Postoj, ktorý Berďajev zaujal, sa zvykne považovať za antiutopický. Hans Gunther nachádza dôvody tejto skutočnosti v širšom historickom kontexte. Vysvetľuje, že utopické myslenie je osobitým znakom kultúrneho vývoja Západu, a hoci je možné nájsť utopické motívy najmä v ruských ľudových legendách a ruskej beletrii, pripomína, že: „(...) *utópia, ako racionálny konštrukt ideálnej budúcnosti, bol v Rusku importom Západu a z tohto dôvodu bol odmietaný väčšinou ruských mysliteľov.*”¹⁶⁸

Lyman T. Sargent identifikuje v antiutopickom postoji tendenciu považovať utópiu a utopické snenie za istú formu politickej a spoločenskej inšpirácie, schému či návrh budúcnosti, takzvaný *blueprint*.¹⁶⁹ Za osobnosť najvýraznejšie prezentujúcu tento postoj považuje Karla R. Poppera, od ktorého pojem *blueprint* preberá.¹⁷⁰ Sargent dodáva, že chápanie utópie v takýchto intenciách je príznačné najmä pre oblasť politickej filozofie 20. storočia, ktorá konštruje špecifickú utopickú sociálnu teóriu.¹⁷¹ V jej centre je presvedčenie, že „*utópia je návrhom toho, čo jej autor považuje za dokonalú spoločnosť.*”¹⁷² Sargent polemizuje so správnosťou takejto interpretácie a spochybňuje samozrejmosť politických aspirácií v utópiách. Poukazuje na existenciu odlišného stanoviska, v rámci ktorého zástancovia utopického uvažovania vyzdvihujú potenciál viac či menej exponovanej kritiky voči aktuálnej spoločenskej a politickej realite. Kritika má byť zreteľná v kontraste medzi existujúcim spoločenským systémom a *snením* v podobe literárnej fikcie utópie. Sargent zovšeobecňuje tento postoj nasledovne:

„(...) *utópia slúži ako zrkadlo súčasnej spoločnosti, poukazujúc na jej silné či slabé stránky, tie predovšetkým. To je jedna z jej najdôležitejších funkcií. Jej autor nemusí mať v úmysle realizáciu špecifik ním preferovanej spoločnosti.*”¹⁷³

¹⁶⁸ Pôvodný text: „(...) *утопия как рациональная конструкция идеального будущего в России оказалась импортом с Запада и по этой причине отвергалась большинством русских мыслителей.*” GUNTHER, H. *Revoljucija — utopija — apokalipsis*, s. 11.

¹⁶⁹ SARGENT, L. T. Authority & Utopia: Utopianism in Political Thought [online]. In *Polity*, 1982, Vol. 14, No. 4, s. 565-584. S. 562 [cit. 2015-10-18]. Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/3234464?seq=1#page_scan_tab_contents>. (Ďalej citované ako: SARGENT, L. T. *Authority & Utopia*.)

¹⁷⁰ SARGENT, L. T. The Three Faces of Utopianism Revisited [online]. In *Utopian Studies*, 1994, Vol. 5, No. 1, s. 1-37. S. 24 [cit. 2015-10-11]. Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/20719246?loginSuccess=true&seq=1#page_scan_tab_contents>. (Ďalej citované ako: SARGENT, L. T. *The Three Faces of Utopianism Revisited*.)

¹⁷¹ SARGENT, L. T. *The Three Faces of Utopianism Revisited*, s. 22.

¹⁷² Pôvodný text: „*A utopia is a blueprint of what the author believes to be a perfect society.*” SARGENT, L. T. *The Three Faces of Utopianism Revisited*, s. 24.

¹⁷³ Pôvodný text: „(...) *utopia serves as a mirror to contemporary society, pointing to strengths and weaknesses, more often the latter. This is one of its most important functions. The author need not intend that the details of her or his preferred society should be adopted.*” SARGENT, L. T. *Authority & Utopia*, s. 579.

Interpretácia utópie zdôrazňujúca najmä jej literárny charakter nastoľuje otázku nie nepodobnú tej, ktorú si položil Eric Voegelin vo svojej stati o Moreovej *Utópii* – nakoľko je úmyslom autora utópie podať kritiku aktuálnej spoločnosti a tiež jej vlastnej paradigmy o ideálnom spoločenskom zriadení:

„Moreova vlastná práca je považovaná za vzor svojho druhu; predpokladá sa, že More písal o “ideálnom štáte” tak, ako by sa očakávalo od “utopického mysliteľa”, hoci práve to je otázka – do akej miery bol More skutočne presvedčený, že inštitúcie Utópie sú naozaj “ideálne”.“¹⁷⁴

Vnímanie utópie ako snenia je podľa Sargenta v protiklade voči interpretácii, ktorá ju vymedzuje ako schému ideálneho spoločenského fungovania.¹⁷⁵ Z protirečenia týchto dvoch výkladov povahy a funkcie utópie odvodzuje komplikovanosť jej definície.¹⁷⁶ Spomenutá spornosť však predznačuje i nejasné rozlišovanie medzi prístupom k utópii ako forme literárneho žánru a stanoviskom reflektujúcim utópiu ako sociálno-politický fenomén. Prvý prístup v nej vidí predpoklad slobodnej realizácie a možnosť progresu civilizácie, v druhom je obsiahnutá domnienka o vplyve utópií na charakter spoločnosti či smerovanie jej ďalšieho vývoja, čo však vzhľadom na princípy utópie nevyklučuje jej nepriaznivý spoločenský dopad. Sargent prezentuje druhý prístup pomerne vyhranene – ako presvedčenie, že utópia je jav nevyhnutne vedúci k použitiu sily a totalitarizmu.¹⁷⁷

Voegelin k tejto problematike dodáva, že utópia je fenomén, ktorý prestupuje z teoretickej roviny literárnej fikcie do dimenzie praktickej politiky:

„Pojatie ideálneho stavu vecí môže byť vyjadrené vo fiktívnej podobe, v prepracovanej konštrukcii ideálnych spoločenských inštitúcií. V širšom slova zmysle môže slovo utopický znamenať každý prejav politických ideálov; pokiaľ sa

¹⁷⁴ Pôvodný text: “More’s own work has been treated as a specimen of the genus; More was supposed to have written an “ideal state” as it befits a “utopian thinker”—though it is precisely the question precisely to what extent the institutions of Utopia were considered “ideal” by their author.”

VOEGELIN, E. More’s Utopia. In *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 10*. Published Essay 1940-1952. Sandoz, E. (ed.) Columbia : University of Missouri Press, 2000, s. 197-217. ISBN-13: 978-0826214829. S. 198. (Ďalej citované ako: VOEGELIN, E. *More’s Utopia*.)

¹⁷⁵ Terminologickú nejasnosť *utópie* sa snaží riešiť napríklad Vjačeslav Šestakov, ktorý vymedzuje oproti utópii (*utopija*) pojem utopizmus (*utopizm*). Utópiu chápe ako literárny a kultúrny fenomén, zatiaľčo utopizmus ako “črtu mnohých spoločenských, politických a náboženských doktrín.” (ŠESTAKOV, V. P. Utopija kak problema rossijskoj mental’nosti [online]. In *Meždunarodnyj žurnal issledovanij kul’tury* [online], 2012, (4(9)), s. 6-9. S. 6 [cit. 2015-09-20]. Dostupné na:

<[http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04\(9\)_2012.pdf](http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04(9)_2012.pdf)>.)

¹⁷⁶ SARGENT, L. T. *Authority & Utopia*, s. 568.

¹⁷⁷ SARGENT, L. T. *Authority & Utopia*, s. 576.

tieto ideály javia ako viac-menej z akéhokoľvek dôvodu nespĺniteľné, potom môže mať toto slovo pejoratívnu konotáciu. Spoločenský vplyv slova je tak silný, že prenikol do politickej vedy. Zdá sa, že všeobecne treba považovať za samozrejmé, že existuje niečo také, ako utopické myslenie v politike, dokonca máme dejiny utopického myslenia (...).“¹⁷⁸

S mienkou, že utópia predstavuje možný menovateľ spoločenských či historických procesov, súhlasí i Berďajev. Utópie považuje za *hybnú silu* dejín a zároveň upozorňuje, že je chybou ich stotožňovať s utopickými románmi.¹⁷⁹ Názorom o ich zásadnom význame naznačuje dôležitý aspekt vlastnej filozofie.

Berďajev prichádza k záveru, že v utopickom myslení je obsiahnuté presvedčenie, že aktuálna nerealizovateľnosť zámerov utópie bude v budúcnosti prekonaná:

„Predpokladá totiž, že ciele svetových dejín lidstva bude dosaženo v budúcnosti, že v dejinách lidstva príjde okamžik, kedy bude dosaženo najvyšší dokonalosti a v tomto naprosto dokonalém stavu budú usmíreny všetky protiklady naplňujúci lidské dejiny, a budú tak naplněny veškeré záměry.“¹⁸⁰

Utópia tak podľa Berďajeva sama aspiruje na vykročenie zo sveta fantázie do sveta reálneho dejinného stavu.¹⁸¹ Snenie prítomnosti sa usiluje premeniť na realitu budúcnosti. Jej podoby sa však Berďajev obáva. Je presvedčený, že jediná možná realizácia utópie

¹⁷⁸ Vlastný preklad: „*A thinker's conception of such a perfect state of things may be expressed in fictional form, in the elaborate construction of ideal social institutions. Beyond such formal, fictional expressions, the word utopian has come to signify any expression of political ideals; and if the ideals look more or less unrealizable for one reason or another, the word may have a pejorative connotation. The social impact of the word was so strong that it penetrated into political science proper. It seems widely to be taken for granted that there exists such a thing as utopian thought in politics; (...).*“ VOEGELIN, E. *More's Utopia*, s. 198.

¹⁷⁹ BERĎAJEV, N. A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 128.

¹⁸⁰ BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*. Praha : Oikoymenh, 1995. 160 s. ISBN 80-85241-91-9. S. 134. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*.) (V ruskom texte: „*Но утопия земного рая есть вера, что если этого не могло быть до сих пор, то наступит момент, когда что-то абсолютное, наконец, окончательно в исторической, относительной действительности осуществится.*“ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*. Moskva : Mysl', 1990. 173 s. S. 150. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*.)

¹⁸¹ Presvedčenie o realizovateľnosti utópií v dejinách zdieľa i Karl Mannheim, ktorý tvrdí, že vzťah medzi utópiou a realitou je dialektický. Myslí tým, že každé obdobie ľudských dejín operuje s ideami, ktoré jeho súčasníci považujú za nerealizovateľné. Zároveň Mannheim vidí práve v týchto ideách predpoklad ďalšieho vývoja a prekonávania limitov existujúceho spoločenského poriadku. MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London : Routledge & Kegan Paul, 1954. 318 s. S. 179. (Ďalej citované ako: MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia*.)

spočíva v jej dystopickej konverzii: „(...) *utópie sú uskutočniteľné, ale pod záväznou podmienkou ich znetvorenia*”.¹⁸²

Optimistickú ambíciu zmeny sveta k lepšiemu Berďajev hodnotí ako márnú a považuje ju za znak ľahostajnosti voči trpkkej dejinnej skúsenosti ľudstva. Vlastnú dezilúziu vnáša do vyhlásenia:

„V dejinných osudech človeka se vlastně nepovedlo nic a je velmi pravděpodobné, že se ani nic vést nebude. Nesplnil se ani jeden úmysl postavený uvnitř dějin. Nikdy se nesplnilo nic ze záměrů a cílů jakékoliv historické epochy, nic z toho, co bylo vyzvedáno jako idea, jež měla být tak či onak uskutečněna.“¹⁸³

3.1. Ilúzia kráľovstva Božieho na zemi

Podľa Zygmunta Baumana je pre utópiu príznačná teoretická produkcia iného, odlišného univerza. To má byť potencionálnym dielom tvorivej aktivity človeka, zodpovednej zároveň za podobu a princípy tohto univerza. Utópia pritom stavia na predpoklade, že človek je dostatočnou zárukou vzniku i fungovania takejto reality.¹⁸⁴ Bauman sa domnieva, že dôvera v ľudské schopnosti spolu s potrebou pretvorenia sveta predstavujú atribúty modernej utópie.¹⁸⁵

Karl Mannheim identifikuje v utópii snahu narušiť, celkovo alebo čiastočne, aktuálny stav spoločnosti.¹⁸⁶ Konštatuje, že utópia je vyjadrením negatívneho postoja a zároveň manifestom potreby revolučnej reakcie. Utopické predstavy tak polarizujú realitu a možnosti jej transformácie určením negatívnej hodnoty aktuálnemu spoločenskému, politickému, ekonomickému či vedeckému systému a vyzdvihnutím pozitívnych atribútov očakávanej zmeny.

Za zdroj utopických predstáv pokladá Popper ideologický či historický kriticizmus, ktorý obsahuje požiadavku nevyhnutnej transformácie:

¹⁸² BERĎAJEV, N. A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 128. (V ruskom texte: „Умонуи всегда осуществлялись в извращенном виде.” BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 353.)

¹⁸³ BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*, s. 141. (V ruskom texte: „В исторической судьбе человека, в сущности, все не удалось, и есть основание думать, что никогда и не будет удаваться. Не удался ни один замысел, поставленный внутри исторического процесса. Никогда не осуществлялось то, что ставилось задачей и целью какой-либо исторической эпохи, что преподносилось как идея, которая должна быть, так или иначе, осуществлена.” BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 154-155.)

¹⁸⁴ BAUMAN, Z. *Living in Utopia*. A public lecture at the London School of Economics and Political Science, October 27, 2005 [online]. S. 3 [cit. 2015-08-12]. Dostupné na: <<http://www.lse.ac.uk/publicEvents/pdf/20051027-Bauman2.pdf>>. (Ďalej citované ako: BAUMAN, Z. *Living in Utopia*.)

¹⁸⁵ BAUMAN, Z. *Living in Utopia*, s. 4.

¹⁸⁶ MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia*, s. 173.

„(ideologický alebo historický kriticizmus; doplnila autorka) útočí na súčasnú spoločnosť v mene spoločnosti zajtrajška (...) a navrhuje schému radikálne odlišného poriadku, v ktorom človek naplní svoje skutočné poslanie”.¹⁸⁷

V konštruovaní nového poriadku Popper postihuje túžbu po dokonalosti a kráse, túžbu:

„(...) vybudovať svet ne jen o trochu lepší a racionálnejší než ten náš, nýbrž zbavený vši ohavnosti: nikoli strakatý prehoz, mizerně záplatovaný starý oděv, nýbrž zcela nové roucho, skutečně krásný nový svět.”¹⁸⁸

Howard B. White usudzuje, že motív ideálneho stvárnenia spoločenského zriadenia v utópii je zásadným menovateľom politického vývoja moderných dejín. Priznáva tak utópii status významného historického determinantu. White sa osobitne zaujíma o dôvod, ktorý umožnil infiltráciu utopických fikcií do praktickej politickej sféry a ktorý z nej tak vytvára politický fenomén.¹⁸⁹ Odkrýva ho v presvedčení o možnosti pretvoriť svet do podoby, ktorá je alúziou na Baconovu požiadavku uplatniť ľudské poznanie „pre slávu Božiu a pomoc človeku s jeho údelom”¹⁹⁰. Kľúčový je pravdepodobne prísľub poskytnúť „konečné a radikálne riešenie minulých, súčasných i budúcich problémov človeka, ako i definitívne a bezodkladne vyliečiť všetky útrapy a bolesti vyplývajúce z rozpoloženia človeka.”¹⁹¹

Podľa Berďajeva je okrem sociálnej motivácie rozhodujúcim impulzom pre vznik politickej utópie i motivácia morálna, ktorá vychádza z odsúdenia nepravostí a krívd sveta. V hľadaní ideálneho spoločenského poriadku *pravdy a spravodlivosti* identifikuje inšpiráciu v židovskom náboženskom mesianizme:

¹⁸⁷ Pôvodný text: „(...) there is ideological or historical criticism, which attacks the present society in the name of a society to come, (...) and sketches out the blueprint of a radically different order, in which man will fulfil his true vocation.” POPPER, K. R. *The Opium of the Intellectuals*. New Brunswick : Transaction Publishers, 2011. 358 s. ISBN 9781412813907. S. 211. (Ďalej citované ako: POPPER, K. R. *The Opium of the Intellectuals*.)

¹⁸⁸ POPPER, K. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*. I. 2. opr. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2011. 392 s. ISBN 978-80-7298-272-1. S. 169. (Ďalej citované ako: POPPER, K. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*.)

¹⁸⁹ WHITE, H. B. *Peace Among the Willows: The Political Philosophy of Francis Bacon*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1968. 266 s. S. 1. (Ďalej citované ako: WHITE, H. B. *Peace Among the Willows*.)

¹⁹⁰ Pôvodný text: „(...) for the glory of the Creator, and the relief of man's estate.” BACON, F. *The Advancement of Learning*. The Project Gutenberg eBook [online]. 2014 [cit. 2015-08-22]. Dostupné na: <<http://www.gutenberg.org/files/5500/5500-h/5500-h.htm>>.

¹⁹¹ Pôvodný text: „(...) the ultimate and radical solution to human problems past, present and future, and the ultimate and radical cure for the sorrows and pains of human condition.” BAUMAN, Z. *Living in Utopia*, s. 11.

„Je to prastará židovská idea mesiánskeho završeni dějin, příchodu budoucího Mesiáše, pozemského završeni osudu Izraele, jenž se stal osudem všech národů, je to idea příchodu Království Božího, království dokonalosti, království pravdy a spravedlnosti, jež se dříve či později musí stát skutečností.“¹⁹²

Táto idea je vo svojej transformovanej podobe základom eschatologickej koncepcie kresťanského náboženstva. Vízia druhého príchodu Krista a konečného nastolenia Božieho kráľovstva na zemi sa však podľa Berďajeva stala problematickou. Jej interpretácia sa totiž viazala na historický proces či konkrétnu očakávanú historickú realitu. Berďajev sa domnieva, že práve deformovaná interpretácia kresťanského mesianizmu je žriedlom moderného politického utopizmu rodiaceho sa v prvej polovici 19. storočia.¹⁹³ Ten reagoval na nepriaznivé sociálne a politické okolnosti výzvou na zmenu vedúcu k lepšej a šťastnejšej budúcnosti. Proklamovaným dôvodom malo byť odsúdenie a opovrhnutie aktuálnym stavom sveta, potreba radikálneho odstránenia jeho nedostatkov. No nekompromisnosť týchto požiadaviek na zmenu a nápravu reality skrýva podľa Berďajeva vážnu spoločenskú hrozbu. Je presvedčený, že tento fenomén objasňuje *Legenda o Veľkom inkvizitorovi*, ktorú pokladá za vrchol Dostojevského myslenia.¹⁹⁴ Jej tému považuje za univerzálnu pre chápanie podstatnej časti filozofie dejín a osudu ľudstva vôbec. Zároveň ju vníma ako dielo prorocké.¹⁹⁵ Dostojevskij sám prostredníctvom literárnej postavy Ivana Karamazova vyjadruje presvedčenie, že tri pokušenia Krista¹⁹⁶, ktoré sú v centre literárnej narácie *Legendy*, naznačujú smerovanie i problémy ľudských dejín:

¹⁹² BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*, s. 133. (V ruskom texte: „Это—старинная, древняя юдаистическая идея о мессианском разрешении истории, о грядущем Мессии, о земном разрешении судьбы Израиля, которая превратилась в судьбу всех народов, идея о наступлении Царства Божьего, царства совершенства, царства правды и справедливости, которое, раньше или позже, должно осуществиться.“ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 145.)

¹⁹³ BERĎAJEV, N. A. *Vojna i eschatologija* [online]. In *Put'*, 1939, №61, s. 3-14. S. 9 [cit. 2015-07-15]. Dostupné na: <<http://www.odinblago.ru/path/61/1/>>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Vojna i eschatologija*.)

¹⁹⁴ BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*. Praha : OIKOYMENH, 2000. 148 s. ISBN 80-7298-020-3. S. 120. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*.)

¹⁹⁵ BERĎAJEV, N. A. *Velký inkvizitor*. In *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*. (Kol.) Praha : Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 274-308. ISBN: 80-86045-29-3. S. 281. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Velký inkvizitor*.)

¹⁹⁶ Viz *Nový Zákon*, Mt 4, 1-11; Lk 4, 1-13; Mk 1, 13.

„Lebo tie tri otázky akoby boli zhrnuti do jedného celku a predpovedali celé ďalšie dejiny ľudstva, ukázali tri výjavy, v ktorých sa stretnú všetky neriešiteľné historické protirečenia ľudskej prirodzenosti na celej zemi.“¹⁹⁷

Legendu Berďajev interpretuje ako hrozbu *babylonských veží* – projektov zameraných na dosiahnutie ideálneho spoločenského a politického stavu.¹⁹⁸ V sprostredkovaných obrazoch pokúšania Krista na púšti reflektuje domnelé predstavy o garanciách ľudského šťastia a spokojnosti. Spôsoby, akými majú byť dosiahnuté, ale podľa Berďajeva nevyhnutne vedú k eliminácii slobody.

Berďajev akcentuje skutočnosť, že v *Legende* je postava Veľkého inkvizítora symbolom revolucionára, ktorý svoj postoj zdôvodňuje tým, že svet je amorálny a utrpenie a nešťastie v ňom neakceptovateľné. Dostojevskij zvolil v opise jeho postavy symboliku náboženského asketizmu a pohrdania profánnym ako zdôraznenie jeho presvedčenia o vlastnom mravnom, spravodlivom, no predovšetkým milosrdnom postoji k človeku a svetu: „(...) má oblečený len svoj starý hrubý mníšsky habit.“¹⁹⁹ Berďajev považuje Veľkého inkvizítora za martýra sužovaného ľútosťou nad ľudským údelom a posadnutého myšlienkou jeho zlepšenia.²⁰⁰

Kolízia Dostojevského *Legendy* začína vznesením inkvizítorovho obvinenia voči Kristovi za zlo a utrpenie, ktorému čelí ľudstvo. Postava Krista však mlčí, neodpovedá a ani sa obvineniam nebráni. Miloš Ferko upozorňuje na dvojveršie, ktoré je sémantickým spojivom medzi jednotlivými časťami *Legendy*: „*Tomu ver čo srdce napovie Ti, z neba nedostaneš záruky.*“²⁰¹ Dostojevskij zdôrazňuje význam tohto dvojveršia v dialógu medzi Ivanom a Aľošom vzťahujúcom sa k reakcii postavy Ježiša Krista na obvinenia Veľkého inkvizítora:

„A väzeň tiež mlčí? Pozerá naňho a nepovie ani slova?“

„Tak to aj musí byť, v každom prípade.“²⁰²

¹⁹⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. M. Veľký inkvizítora. (Úryvok). In *Rozjímanie o Veľkom inkvizítora*. (Kol.) Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2005, s. 6-29. ISBN 80-8061-224-2. S. 13. (Ďalej citované ako: DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Veľký inkvizítora*.)

¹⁹⁸ BERĎAJEV, N. A. *Veľký inkvizítora*, s. 274.

¹⁹⁹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Veľký inkvizítora*, s. 10

²⁰⁰ BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*, 121.

²⁰¹ FERKO, M. Apoteóza neriešiteľná. In *Rozjímanie o Veľkom inkvizítora*. (Kol.) Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2005, s. 44-49. ISBN 80-8061-224-2. S. 44-45. (Ďalej citované ako: FERKO, M. *Apoteóza neriešiteľná*.)

²⁰² DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Veľký inkvizítora*, s. 11.

Môžeme usudzovať, že Dostojevskij naznačuje absenciu záruky v náboženskej viere, vyvstávanie neprestajných pochybností a otázok bez odpovedí.

Veľký inkvizítor navrhuje spôsob riešenia všetkých problémov ľudstva a je odhodlaný podujat' sa na túto úlohu. Jeho návrhy odrážajú vnímanie človeka ako zväčša jednoduchej bytosti, ktorej šťastie je závislé na uspokojení niekoľkých primárnych potrieb. Prehliada komplikovanosť ľudského charakteru, jeho argumenty sú zrozumiteľné v perspektíve praktického prežívania človeka. V *Legende* sa postupne odhaľuje inkvizítorovo pohrdanie ľudstvom a tiež mienka, že väčšina ľudí je príliš prízemných na to, aby niesla bremeno vlastnej slobody a zodpovednosti:

„(...) ani nemôžu byť slobodní, lebo sú slabosi, nerestníci, naničhodníci a buriči. Ty si im slúbil chlieb nebeský, ale znova sa spytujem: znesie ten chlieb v očiach slabošského, večne nerestného a večne nevďačného ľudského plemena porovnanie s chlebom pozemským?“²⁰³

Riešenie útrap a mizérií sveta nachádza inkvizítor v akceptovaní toho, čo Kristus odmietol svojmu púštitel'ovi na púšti. Presviedča: *„Keby si bol prijal chleby, bol by si vyhovel všeobecnej a odvekej túžbe človeka ako jednotlivca i všetkého ľudstva ako celku dospieť k rozhodnutiu: „Komu sa klaňať?“²⁰⁴* Zázrakom nasýtenia hladných by Kristus zbavil ľudstvo ťaživej slobody, neistoty v tom čo a koho nasledovať, čo je správnym zmyslom života a kde a ako ho nájsť. Inkvizítor tiež naznačuje, že nasýtenie človeka chlebom, ktorý nevzišiel z jeho vlastnej práce, je cestou k uznaniu moci a autority:

„Ale vidíš tamtie kamene v tejto holej rozpálenej púšti? Premeň ich na chleby a ľudstvo pobeží za tebou ako stádo, vďačné a poslušné, i keď večne zmiatané strachom, že odtiahneš svoju ruku a oni stratia Tvoje chleby.“²⁰⁵

Berďajev identifikuje akceptovanie prvého pokušenia v socializme ako forme moderného náboženstva, ale tiež i v historických podobách štátnej a cirkevnej moci.²⁰⁶ Socializmus ašpirujúci na status politického náboženstva nahrádza podľa Berďajeva Boha svojím konceptom ľudstva a jeho učenie sa opiera o potrebu nasýtenia a rovnakosti.

²⁰³ Ibid., s. 14.

²⁰⁴ Ibid., s. 15.

²⁰⁵ Ibid., s. 13-14.

²⁰⁶ BERĎAJEV, N. A. *Veľký inkvizítor*, s. 283, 286.

Proklamovaná socialistická spolupatričnosť a súdržnosť bráni narúšaniam konceptu priemernosti a napokon vedie k spoločnosti hlásajúcej: „*Bud'te vsichni nepatrní a chudí, navždy se vzdejte své svobody, a pak se vám dostane pozemského chleba, dojděte pokoje a vsichni budou blaženi.*“²⁰⁷ Berďajev spochybňuje logiku takéhoto uvažovania a značne expresívnym spôsobom demaskuje kontradiktórnosť utopických východísk a cieľov: „*(...) člověk je nic, a proto bude vším. Je jenom červ a proto se má stát králem. Člověk není svým původom božský, ale právě proto se má božským stát.*“²⁰⁸

K druhému pokúšeniu Veľký inkvizítor dodáva, že človek je príliš slabým tvorom, aby sa zaobišiel bez zázraku. Ponechaný bez jasných znamení a ich presvedčivosti bezmocne tápa medzi svojimi prízemnými pohnútkami. Je presvedčený, že absenciu zázraku bude človek kompenzovať v rôznych podobách modlárstva, mágie či profánnych náboženstiev:

„*A keďže člověk nie je schopný vydržať bez zázraku, navyrába si nové, už vlastné zázraky, a bude sa koritiť už aj zarietkavačovým čarám a babskému bosorovaniu, hoc by bol sto ráz buričom, kacírom a bezbožníkom.*“²⁰⁹

Berďajev reflektuje inkvizítorov postoj v autorite štátnej moci presadzujúcej sa ako záruka šťastnej spoločnosti, mieru a blahobytu, ale tiež i v postoji moci úslužnej cirkvi. Poukazuje na sektárstvo sľubujúce sprostredkovanie mystéria, náboženstvo humanity, všetky ambície ovládať a kontrolovať človeka prostredníctvom ilúzie poznania tajomstva či konania zázraku.²¹⁰ Berďajev útočí na klamlivé učenia s cieľom udržať človeka v nevedomosti, či brániť mu v slobodnom poznávaní. Nevyhýba sa ani konfrontácii s vyjadreniami stúpcov katolíckej cirkvi zastávajúcich názor o zlučiteľnosti pováh

²⁰⁷ BERĎAJEV, N. A. *Velký inkvizitor*, s. 285. (V ruskom texte: „*Будьте все малы, бедны, всегда отказывайтесь от своей свободы, тогда получите хлеб земной, тогда успокоитесь, тогда будет всем благо.*“ BERĎAJEV, N. A. *Velikij Inkvizitor* [online]. In *Hovoe religioznoe soznanije i obščestvennost'*. Izdanije M. V. Pirožkova, 1907, s. 1-32. [cit. 2016-05-18] Dostupné na: <<http://www.vehi.net/berdyaev/velinkv.html>>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Velikij Inkvizitor*.)

²⁰⁸ BERĎAJEV, N. A. *Filosofie svobody. 2. díl. Původ zla a smysl dějin*. Praha : Votobia, 2000. 164 s. ISBN 80-7198-490-6. S. 7. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Původ zla a smysl dějin*.) (V ruskom texte: „*(...) человек – ничто и потому будет всем, человек – червь и потому будет царем, человек не божествен по своим истокам и потому именно будет божественным.*“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody* [online]. Moskva : Put', 1911. 280 s. S. 133 [cit. 2015-10-06]. Dostupné na: <http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/filosofia_svododi#>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*.)

²⁰⁹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Velký inkvizitor*, s. 18.

²¹⁰ BERĎAJEV, N. A. *Velký inkvizitor*, s. 289.

cirkevnej a svetskej moci.²¹¹ V cirkevných politicko-mocenských aspiráciách rozoznáva zreteľné kontúry *uvažovania ducha Veľkého inkvizítora*.²¹²

Akceptovanie posledného pokušenia mohlo podľa postavy Veľkého inkvizítora v Dostojevského Legende zaručiť

„(...) zjednotenie všetkých do nesporného a harmonického mraveniska, lebo potreba celosvetového zjednotenia je treťou a poslednou výzvou. (...) Keby si bol prijal cisársky purpur, bol by si založil svetovú ríšu a dal celému svetu mier.“²¹³

Berďajev chápe toto pokušenie ako najsilnejšie a v dejinách najzreteľnejšie.²¹⁴ Uvažuje, že jeho pôsobenie sa prejavuje vo všetkých formách autoritatívnej politickej moci, nevynímajúc katolícke či pravoslávne cirkevné hierarchie. Tie boli ochotné pristúpiť na kolaboráciu s mocenskými autoritami, čím sa v nich zakorenil *násilný štátny duch*.²¹⁵ V súvislosti s politickým dianím v Rusku a Európe Berďajev obviňuje katolicizmus, že prispôbením svojich cirkevných inštitúcií mocenskému príkladu Rímskej ríše poskytol príklad modernému socialistickému hnutiu, ktoré sa po jeho vzore rozhodlo vytvoriť univerzálnu ríšu uctievajúcu moc kolektívu. Dodáva však, že nielen katolicizmus sa nechal zväbiť *tretím pokušením* a že Dostojevského ostrá kritika katolicizmu je neadekvátna a povaha Legendy smeruje väčšmi na kritiku materialistického socializmu: „*Budoucí království Velikého inkvizitora není spjato s katolictvím, nýbrž s atheistickým a materialistickým socialismem.*“²¹⁶

²¹¹ Na Dostojevského kritiku katolicizmu v Legende o Veľkom inkvizítovi sa zameriava T. G. Masaryk v treťom zväzku diela *Rusko a Evropa*. Masaryk si všima najmä Dostojevského postoj ku katolíckemu dogmatizmu a jeho dejinné pôsobenie v úlohe vykonávateľa politickej moci či jej asistencie. Dostojevskij ostro odsudzuje pôsobenie jezuitov a to najmä v súvislosti s ich úlohou v katolíckej inkvizícii. Masaryk píše: „*Ve svém zápisníku Dostojevskij prohlašuje velmi určitě, že Kristus by nebyl spaloval kacíře – proto je inkviziční tribunál nemravný; inkvizitor, říká Dostojevskij, je již proto nemravný, poněvač v jeho srdci, v jeho svědomí se mohla zakořenit myšlenka o nutnosti spalovat lidi.*“ (MASARYK, T. G. *Rusko a Evropa. Studie o duchovních prouděch v Rusku*. Díl III. část 2. a část 3. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 1996. 458 s. ISBN 80-901971-7-5. S. 48. Ďalej citované ako: MASARYK, T. G. *Rusko a Evropa III.*)

²¹² BERĎAJEV, N. A. *Velký inkvizitor*, s. 289.

²¹³ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Velký inkvizitor*, s. 20.

²¹⁴ BERĎAJEV, N. A. *Velký inkvizitor*, s. 289.

²¹⁵ *Ibid.*, s. 290.

²¹⁶ BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*, s. 128. (V ruskom texte: „*Инквизитора связано не с католичеством, а с атеистическим и с материалистическим социализмом.*“ BERĎAJEV, N. A. *Mirosozercanie Dostojevskogo* [online]. Praga : YMCA-PRESS, 1923. 238 s. S. 208 [cit. 2016-04-05]. Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1923_018_00.htm#1>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Mirosozercanie Dostojevskogo*.)

Podľa Berďajeva Dostojevského *Legenda* prezrádza, že nedostatok viery v Boha a Bohu sa prejavuje nedostatkom viery v človeka. Postava Veľkého inkvizítora sa búri voči Bohu, ktorého usvedčuje zo zodpovednosti za svet plný utrpenia. Viní ho, že na bedrá človeka zložil náklad neúnosnej slobody a zodpovednosti. Inkvizítor nástojí: „*Prisahám Ti, že človek je stvorenie slabšie a horšie, ako si sa nazdával!*“²¹⁷ Presviedča o nevyhnutnosti obmedzenia slobody človeka v záujme jeho šťastia. Berďajev dodáva:

„*Velký inkvizitor chce z člověka sejmout břímě svobody a zbavit ho poslední náboženské svobody volby, vábí ho proto vidinou pokoje. Slibuje lidem štěstí, ale především jimi pohrdá, neboť nevěří, že by mohli nést břímě svobody a že jsou hodni věčnosti.*“²¹⁸

Berďajev sa domnieva, že vyústením tohto postoja je *systém Veľkého inkvizítora, ľudské mravenisko*,²¹⁹ v ktorom sa človek vzdáva vlastného predurčenia a slobody a vyznáva „*náboženství pozemského, omezeného lidského blaha.*“²²⁰ Tvrdí, že *Legenda* diskredituje akýkoľvek projekt *kráľovstva Božieho na zemi* ako protikresťanský a slobode nepriateľský. Posolstvo *Legendy* sumarizuje ako „*odmítnutí jakékoli lidské moci, jakéhokoli zbožštění lidské vůle a pozemského zřízení.*“²²¹ Berďajevov vlastný postoj voči politickej moci a jej aspiráciám realizovať trufalý projekt dokonalého sveta reflektujú nasledovné vety:

„*Pojímáme dějiny jako celek, pak základním neúspěchem, jenž otrásl dějinami, přiznejme si, bylo, že se v nich nepovedlo ustavit Království Boží a pokud vůbec bylo dějinám určeno jako něco, co završí lidské osudy, pak se nejen nikdy neuskutečnilo, ale ani jsme se mu nikdy nepřiblížili.*“²²²

²¹⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Velký inkvizitor*, s. 18.

²¹⁸ BERĎAJEV, N. A. *Velký inkvizitor*, s. 280.

²¹⁹ *Ibid.*, s. 299.

²²⁰ *Ibid.*, s. 281. (V ruskom texte: „(...) религия земного, ограниченного блага (...).” BERĎAJEV, N. A. *Velikij Inkvizitor*.)

²²¹ *Ibid.*, s. 292. (V ruskom texte: „Eto otpisanie vcyakogo chelovekovlactiya, vcyakogo obogotvopeniya cheloveckoy voli, vcyakogo ustpoeniya zemli, vo imya Bogovlactiya, coedineniya zemli c nebom.” BERĎAJEV, N. A. *Velikij Inkvizitor*.)

²²² BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*, s. 141. (V ruskom texte: „Если взять исторический процесс в целом, то коренной неудачей, которая этот процесс поражает, нужно признать, что в нем не удается Царство Божие, что если Царство Божие было задано в историческом процессе как разрешение судьбы человеческой, то оно никогда в этом историческом процессе не осуществлялось и никогда приближения к осуществлению Царства Божия не происходило. Если взять отдельные периоды в истории с теми задачами, которые в них ставились, то они также

3.2. Utópia a doktrína progresu

„... ve skutečnosti jsem byl vědec reformátor společnosti
mou opravdovou vášní byla antropometrie
vymyslel jsem lože na míru dokonalého člověka
a porovnával s ním pochytané poutníky
přiznám bylo nesnadné vyhnout se roztahování klobů
utínání končetin ...“
(Damastes řečený Prokrustes mluví, Jan Zahradniček)

Neoddeliteľnou súčasťou moderného utopizmu je podľa Berďajeva doktrína progresu. Identifikuje v nej požiadavku podriaďiť dejiny teleologickému princípu a stanoviť im cieľ.²²³ Jej inšpiráciu nachádza v židovskom mesianizme a opäť zdôrazňuje túžbu vytvoriť kráľovstvo Božie na zemi, vládu *dokonalosti, pravdy a spravodlivosti*.²²⁴ Doktrína progresu je však pre moderný utopizmus zvlášť dôležitá tým, že sa prostredníctvom nej usiluje preukázať opodstatnenosť svojich zámerov. Vychádza z presvedčenia, že prehlbovanie ľudského poznania v oblasti exaktných vied, zlepšovanie technologickej vybavenosti a ekonomický rast sú nevyhnutne späté so zlepšovaním ľudského života, bez jasnejšej explikácie významu tohto procesu. Progres sa tak stáva nadradenou normou spoločenskej existencie a politickej činnosti. Jacob Talmon identifikuje počiatok tejto doktríny v 18. storočí, ktoré je podľa neho obdobím zrodu novej spoločenskej idey – idey „*soustavného směřování ke konečnému rozuzlení historického dramatu, myšlenec doprovázené jasným vědomím podstatné a nevyčísitelné krize současné společnosti*.“²²⁵

Berďajev je voči doktríne značne kritický.²²⁶ Je možné interpretovať dva kľúčové argumenty jeho postoja. Prvý vychádza z predpokladu, že doktrína progresu patrí do

были поражены внутренней болезнью и внутренней неосуществимостью этих задач.“

BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 154-155.)

²²³ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 145.

²²⁴ Ibid., s. 145.

²²⁵ TALMON, J. L. *O původu totalitní demokracie: politická teorie za Francouzské revoluce a po ní*. Praha : Sociologické nakladatelství, 1998. 332 s. ISBN 80-858-5019-2. S. 231. (Ďalej citované ako: TALMON, J. L. *O původu totalitní demokracie: politická teorie za Francouzské revoluce a po ní*.)

²²⁶ Radoslav Tsanoff upozorňuje, že hoci Berďajev doktrínu progresu odmieta, vychádzajúc z predpokladu, že ide o sekularizovanú formu kresťanského mesianizmu, zároveň zdôrazňuje, že mesianizmus a eschatologické chápanie dejín sú esenciálnymi pre zmysluplnú koncepciu filozofie dejín. Berďajev tvrdí: „*Dějiny mají pozitivní smysl pouze tehdy, jestliže mají konec. (...) Kdyby dějiny byly nekonečným procesem, špatným nekonečnem, pak by postrádaly smysl.*“ BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*, s. 146. (V ruskom texte: „*История только в том случае имеет положительный смысл, если она кончится. Вся метафизика истории, которую я пытался раскрыть в своей книге, ведет к сознанию неизбежности конца истории. Если бы история была бесконечным процессом, плохой бесконечностью, то история не имела бы смысла.*“ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 160) Berďajev sa tak v kritike doktríny pokroku navracia k svojmu náboženskému presvedčeniu o nutnom

kategórie vedeckých mýtov, ktorého východiskom je neverifikovateľná hypotéza či skôr očakávanie určitého stavu budúcnosti. V Berďajevovom postoji je možné nájsť paralely s uvažovaním Poppera. Ten naznačuje, že moderný politický utopizmus prekonáva model symbiózy vedeckého progresu a politickej reality v ich imaginárnom stotožnení. Z konkrétnych vedeckých úspechov sa mylne odvodzuje politický potenciál vedy v ťažko predikovateľnom prostredí sociálnej reality. Popper odmieta možnosť, že by aplikácia nejakej exaktnej metódy plánovania mohla spoločnosti priniesť stav želananej dokonalosti. Ak je vôbec možný nejaký pozitívny efekt, tak je to „navzdory prijatej metodě, nikoli díky ní.“²²⁷ Je presvedčený, že:

*„(...) neexistuje žádná racionální metoda k určení konečného cíle, a existuje-li vůbec jaká, jde o jistý druh intuice. Při absenci racionálních metod musí teda jakýkoli názorový rozdíl mezi utopickými inženýry navzájem vést k použití moci místo rozumu, tj. k násilí.“*²²⁸

Berďajev hodnotí doktrínu progresu nielen ako nevedeckú, ale tiež ako istý druh viery. Tvrdí:

*„Učení o pokroku samo o sobě představuje náboženské vyznání, víru, protože učení o pokroku jednoduše nelze zdůvodnit vědecko-pozitivně a také proto, že vědecko-pozitivně je možné zdůvodnit leda učení o evoluci, zatímco učení o pokroku může být jedině předmětem víry, naděje.“*²²⁹

Uvádza mená Comteho, Hegela, Spencera a Marxa ako príklady filozofov, ktorí jej uverili.²³⁰ Dodáva, že v 19. storočí sa táto doktrína transformovala do špecifickej formy náboženskej viery, a to predovšetkým v prostredí, v ktorom predtým dominovalo

dejinnom vyústení, ktoré však odporuje doktríne pokroku predstavou o transcendentnom vyústení dejín, ich konečným naplnením vo večnosti. Viz TSANOFF, R. A. *Civilization and Progress*. Lexington : University Press of Kentucky, 2015. 384 s. ISBN 081316477X. S. 171.

²²⁷ POPPER, K. R. *Otevřená společnost a její nepřítelé*, s. 166.

²²⁸ Ibid., 1 s. 166.

²²⁹ BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*, s. 134. (V ruskom texte: „Учение о прогрессе представляет из себя религиозное исповедание, верование, потому что обосновать научно-позитивное учение о прогрессе нельзя, потому что научно-позитивно можно обосновать только теорию эволюции, учение же о прогрессе может быть только предметом веры, упования.“ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 146.)

²³⁰ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 147.

kresťanské náboženstvo.²³¹ Poukazuje tak na ideologické dôsledky deformovaného kresťanstva.

Druhý argument Berďajevovej kritiky je založený na predpoklade vážnych etických a praktických dôsledkoch doktríny progresu. Berďajev vyslovuje názor, že utopická idea progresu je: „zbožštením budúcnosti na úkor prítomnosti a minulosti, neodôvodneným ani vedecky, ani filosoficky, ani morálne.“²³² Varuje pred aplikáciou vízie pokroku na ospravedlnenie zneužitia súčasných generácií v mene utopickej ilúzie budúcnosti:

„Pokrok proměňuje každé lidské pokolení, každou lidskou osobnost, každou epochu dějin v prostředek a nástroje konečnému cíli – dokonalosti, moci a блаженности будущего lidstva, в němž никто з нас nebude mít místo.“²³³

Idea pokroku stavia minulosť a prítomnosť do „pozície“ predstupňa, či prípravy šťastnej a dokonalej budúcnosti, čím tak znižuje ich význam na úroveň prostriedku. Hodnota minulých a prítomných generácií sa tak stáva závislou od interpretácie ich praktického prínosu v realizácii cieľov významných pre chápanie pokroku. Berďajev si všíma, že dôsledkom pôsobenia doktríny progresu v spoločnosti je postupujúci proces dehumanizácie.²³⁴ Jeho vplyv identifikuje v prvej polovici 20. storočia v komunizme, fašizme a národnom socializme.²³⁵ V súvislosti s ním tvrdí: „Человек stratil najvyššiu hodnotu; vlastne prestal mať akúkoľvek hodnotu.“²³⁶ Naznačuje, že tento stav súvisí s postupným podriaďovaním človeka spoločnosti a s priorizovaním jej záujmov. Uvažuje, že učenie o pokroku prisudzuje vyššiu hodnotu ideálu ľudstva ako konkrétnemu človeku. Podobne tak všetko, čo sa v tomto učení spája s predstavou o želanom spoločenskom stave je cenené ako pozitívne a prínosné. Berďajev pripomína, že fenomén dehumanizácie predchádza idolatrii nových spoločenských hodnôt. Uvádza príklady

²³¹ Ibid., s. 146.

²³² BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*, s. 133. (V ruskom texte: „Учение о прогрессе есть, прежде всего, совершенно ложное, не оправданное ни с научной, ни с философской, ни с моральной точки зрения обоготворение будущего за счет настоящего и прошлого.“ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 146.)

²³³ BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*, s. 134. (V ruskom texte: „Прогресс превращает каждое человеческое поколение, каждое лицо человеческое, каждую эпоху истории в средство и орудие для окончательной цели— совершенства, могущества и блаженства грядущего человечества, в котором никто из нас не будет иметь удела.“ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 147.)

²³⁴ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s.327.

²³⁵ Ibid., s. 325.

²³⁶ Rôvodný text: „Человек перестал быть не только высшей ценностью, но и вообще перестал быть ценностью.“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s.325.

uctievania moci, techniky, rasy, národnosti, štátu, triedy či kolektívu.²³⁷ Doktrína progresu tak podľa Berďajeva spôsobuje premenu sociálnej reality.

Berďajev považuje dehumanizáciu za proces prestupujúci celou kultúrou a spoločenským životom. Vzhľadom na dôležitosť, ktorú jej prisudzoval vo vzťahu k politickým udalostiam prvej polovice 20. storočia, bude potrebné sa k jej problematike vrátiť. Nateraz je azda postačujúce poukázať na Berďajevove uvažovanie o vzťahu medzi fenoménom dehumanizácie a utopickou doktrínou progresu a tiež na jeho stanovisko k tejto doktríne:

„Není nejmenší důvod dávat přednost tomu pokolení, jež nastoupí někdy na vrcholu dějin a jemuž bude připraven blažený a šťastný život, před všemi pokoleními, jimž bylo souzeno žít v bídě, utrpení a nedokonalosti. Žádná budoucí dokonalost nemůže vykoupit všechno utrpení předcházejících generací.“²³⁸

3.3. Veda v perspektíve utópie

*„Smysluplná vysvětlení
umocňují neklid
pána Cogito*

*vždyť dokonce i to
co nám probíhá přímo před
očima
se vymyká číslům
ztrácí lidský rozměr*

*někde musí být chyba
fatální defekt přístrojů ...“*

(Pan Cogito o potřebě přesnosti, Zbigniew Herbert)

Zjavný nesúlad medzi podmienkami reálneho sveta a fikciou nezostáva v utópii len predmetom deskriptívneho popisu, ale mení sa na podnet manifestácie morálneho poslstva. V akcentovaní súvislosti medzi spoločenským systémom a všeobecným

²³⁷ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s.327.

²³⁸ BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*, s. 135. (V ruskom texte: „Нет никаких внутренних оснований предпочитать судьбу того поколения, которое явится когда-то на вершине и для которого будет уготовано блаженство и счастье всем тем поколениям, которым в удел остались лишь страдания, муки и несовершенство. Никакое грядущее совершенство не может искупить всех мучений предшествующих поколений.“ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 147-148.)

spoločenským blahom je naznačená miera pôsobnosti a zodpovednosti človeka. Spočíva v nich možnosť prispôbiť realitu tak, aby boli zabezpečené požiadavky *lepšej budúcnosti*. Táto sebedomá výzva odzrkadľuje pozitívne predstavy o zárukách vedeckého progresu a nastoľuje nové kritérium ľudského poznania s nezanedbateľnou axiologickou dimenziou. Veda má poskytnúť adekvátne riešenia akútnych spoločenských problémov a predstavovať záruku ich eliminácie. Utópia tak predstavuje tematiku triumfu vedy a poznania. White tento aspekt utópie chápe ako prejav nekritického presvedčenia v nespochybniteľný benefit vedy a tiež ako formu osobitej viery.²³⁹ Takto poňatá forma viery stojí v centre narácie modernej utópie. White pripomína, že nejde o zjednodušený pohľad opomínajúci deštruktívny vedecký potenciál, ale o presvedčenie, že vedecký prístup je zárukou pozitívnej aplikácie výsledkov vedeckého bádania. Toto vnímanie implikuje možnosť, že veda je schopná hodnoty sama vytvárať, presadzovať a uzákoniť.²⁴⁰ Berďajev v takomto postoji identifikuje posadnutosť požiadavkou racionálnosti – *racionálne šialenstvo umocňované racionálnym mýtom*.²⁴¹ Nebezpečenstvo *racionálneho šialenstva* rozoznáva v snahe podriaďiť svet a ľudskú existenciu regulatívom rešpektujúcim ľudské vnímanie harmónie a dokonalosti. To sa zväčša snaží eliminovať prvok iracionality, náhody či možnosť odchýlky. V tomto prípade Berďajev prejavuje výrazný pesimizmus voči možnostiam aplikácie štandardizovaných postupov a prísnych regulatív inšpirovaných praxou vedeckého skúmania do oblasti spoločenskej reality.²⁴²

V utópii Berďajev nachádza *rojčenie o celistvom svete*²⁴³, ktoré má blízko k túžbe po regulovateľnosti a racionalizácii princípov sveta. Človek túži poznať mystérium bytia a života, no zároveň ho chce prispôbiť vlastným kognitívnym schopnostiam a preferenciám. Svet má byť predikovateľným miestom, ktorému môžeme rozumieť

²³⁹ WHITE, H. B. *Peace Among the Willows*, s. 2-3.

²⁴⁰ *Ibid.*, s. 5.

²⁴¹ BERĎAJEV, N. A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 129.

²⁴² Vo vzťahu k Berďajevovej filozofii je dôležité pripomenúť, že neodmieta vedu ani vedecký pozitívizmus. Negatívny postoj k nim považuje za romantické blúznenie, v ktorom tiež vidí formu utópie obracajúcej sa k minulosti: „*V probléme idealizujúceho vzťahu k minulosti narážame na dobový paradox. Minulosť, ktorá sa nám tak páči a ktorá nás tak priťahuje, nikdy neexistovala. Táto minulosť prešla našou tvorivou obrazotvornosťou, očistou, vidíme ju oslobodenú od niekdajšieho zla a znetvorenia*” BERĎAJEV, N. A. Človek a stroj. In *Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia*. Komorovský, J. (ed.) Košice : Byzant, 2011, s. 219-232. ISBN. 978-80- 85581-60-7. S. 225. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Človek a stroj*.) Vedeckému progresu neupiera praktické zásluhy na zlepšení životných podmienok. Ako problematický vníma duchovný a mravný stav človeka, ktorý je určujúci vo vzťahu k využitiu vedy i techniky (BERĎAJEV, N. A. *Človek a stroj*, s. 227.) Upieranie hodnoty života a pravdy v prospech budovania či prežitia vedeckej, či pravdepodobne skôr pseudovedeckej idey chápe ako nebezpečné fantazировanie.

²⁴³ BERĎAJEV, N. A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 128.

a ktorý je možné vysvetliť. K takejto podobe sveta môže podľa utopických predstáv ľudstvo dospieť prostredníctvom vlastnej činnosti. Vedecké poznanie a metódy sa majú zaslúžiť o vybudovanie spoločenských inštitúcií, ktoré by konečne odstránili negatíva znemožňujúce uskutočnenie vízie dokonalej spoločnosti. Talmon poukazuje na skutočnosť, že v priestore mocenských aspirácií dochádza k deklarovaniu súvisu medzi utilitaristickými cieľmi a základnými kategóriami etiky: „Čo je užitočné, je zároveň mravné a pravdivé.“²⁴⁴

Eric Voegelin upozorňuje, že požiadavka inštitucionálnej transformácie je prítomná už v Moreovej utópii. Moreove *múdre inštitúcie* mali odstrániť najzávažnejšiu príčinu spoločenských a politických problémov – *superbiu*, pýchu. Voegelin je presvedčený, že zo strany Mora ide len o formu intelektuálnej či literárnej fikcie: „*Dobro človeka nahradené dobrom inštitúcií; zásadný problém duše vyriešený technickým zariadením. More sám si bol však dostatočne vedomý neuskutočniteľnosti takejto požiadavky.*“²⁴⁵

Presvedčenie, že zmena inštitucionálnych pomerov odstráni nedostatky spoločnosti, považuje Voegelin za jeden z atribútov modernej politiky, ktorá, na rozdiel od Morea, mení fikciu na stratégiu.²⁴⁶ Charakter nových inštitúcií je podľa Voegelina určený simplifikovaným obrazom človeka. Ten vychádza z domnienky, že človeka je buď možné pretvoriť na dobrého a dokonalého, a teda zmena spoločnosti musí zasiahnuť predovšetkým výchovnú oblasť spoločenského pôsobenia, alebo že je ľudská podstata nezmeniteľná a musia byť navrhnuté a vytvorené také inštitúcie, ktoré budú nedokonalosť človeka potláčať a obmedzovať.²⁴⁷ Popper chápe snahu o využívanie vedeckých metód v spoločenskom plánovaní za účelom dosiahnutia ideálneho stavu spoločnosti ako súčasť *utopického inžinierstva*:

„*To, co kritizují jakožto utopické inženýrství, doporučuje přestavbu společnosti jako celku, tedy vše postihující změny, jejichž praktické následky se vzhledem k našim omezeným zkušenostem dají těžko předem určit. Utopické inženýrství hlásá racionální plánování celé společnosti, přestože vůbec nemáme k dispozici faktické poznatky, jakých by bylo k uskutečnění něčeho tak ambiciózního třeba. V současné*

²⁴⁴ TALMON, J. L. *O původu totalitní demokracie*, s. 43.

²⁴⁵ Původný text: „*The goodness of the institutions substitutes for the goodness of man; a technical device solves the problem of the substantive order in the soul. More himself still had enough substance to know that such stuff can lead only to Nowhere. Nevertheless, he indulged in the play.*“ VOEGELIN, E. *More's Utopia*, s. 211.

²⁴⁶ VOEGELIN, E. *More's Utopia*, s. 211.

²⁴⁷ *Ibid.*, s. 212-213.

době prostě neexistuje sociologické vědění nezbytné pro inženýrství ve velkém měřítku. „²⁴⁸

Berďajev je presvedčený, že *viera vo vedu*, či skôr *vedecký mýtus* prezentovaný modernou politickou utópiou predstavuje pre vedu vážnu hrozbu.²⁴⁹ Narúša totiž jej status a povahu snahou o nachádzanie a prezentáciu domnelej spätosti medzi ňou a utopickou fikciou budúcnosti. Podľa Berďajeva túto hrozbu umocňuje kumulácia lží, ktoré slúžia ako ideologické nástroje na udržanie či zmenu spoločenskej reality. Tie zároveň umožňujú prežitie spoločenských mýtov napriek ich rozporuplnému a lživému charakteru. Berďajev tvrdí:

„Klamstvo sa považuje za prospešné pre organizovanie a udržanie života komunity a má sociálnu funkciu. (...) Lož je pragmaticky zdôvodnená, zatiaľ čo pravda je vnímaná ako nebezpečná a škodlivá. Najvznešenejšie myšlienky získavajú charakter konvenčnej lži.”²⁵⁰

Výsledkom je skutočnosť, v rámci ktorej sa i sama veda ocitá v zajatí spoločenského konvencionalizmu. Tomu sa musia zodpovedať aj vedci – výberom témy, metódy či formou prezentácie:

„Spoločensky organizovaná veda stojí v nemalej miere na konvenčnej lži. Vedci, ovládaní poverčivým strachom z vedy, sú často jej služobníkmi, nie pánmi. Sloboda úsudku je znemožnená. Konvenčné vedecké názory sú tyranské, represívne a potláčajú slobodu v usudzovaní.”²⁵¹

²⁴⁸ POPPER, K. R. *Otvorená spoločnosť a její nepřítelé*, s. 166.

²⁴⁹ BERĎAJEV, N. A. *Filosofie svobody*. Olomouc: Votobia, 2000. 141 s. ISBN 8071984868. S. 41-43. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Filosofie svobody*.)

²⁵⁰ Původný text: „*Ложь признается полезной для поддержания и организации человеческого общежития и несет социальную функцию. (...) Ложь прагматически оправдывается. Истина же, правда, часто представляется опасной и вредной. Самые возвышенные идеи приобретают характер условной лжи.*” BERĎAJEV, N. A. *O naznačení člověka*. Moskva : Respublika, 1993. 383 s. ISBN 978-5-250-01866-1. S. 147. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *O naznačení člověka*.)

²⁵¹ Původný text: „*Социально организованная наука пользуется в широких размерах условной ложью. Ученые испытывают суеверный страх перед наукой и являются сплошь и рядом ее рабами, а не господами. Свобода их суждений засорена и замутнена. Есть условное общественное мнение научности, очень тираническое, давящее и лишающее свободы суждений.*” BERĎAJEV, N. A. *O naznačení člověka*, s. 147.

Veda sa v perspektíve utopickej vízie stáva obeťou ideologicky zdôvodnených spoločenských záujmov. Je jej predurčená úloha efektívneho nástroja a v tomto politicky podmienenom zneužití sa uplatňuje mechanizmus intelektuálnej manipulácie. Berd'ajevove úvahy vykazujú zaujímavé analógie s myšlienkami Voegelina, ktorý v súvislosti s danou problematikou rozpracúva teóriu intelektuálneho podvodu. Táto teória objasňuje možnosť malformácie utopických predstáv do dystopickej podoby zneužitia vedy. Voegelin ju ozrejmuje v diele *Science, Politics and Gnosticism (Veda, politika a gnosticizmus)* publikovanom v roku 1968).

Voegelin je presvedčený, že predstava „*vlastnej spásy prostredníctvom poznania má svoju osobitú príťažlivosť, ale táto príťažlivosť nie je neškodná.*”²⁵² Rozpracúva koncept moderného gnosticizmu, v centre ktorého je i utopický zámer – „*(...) zničenie starého sveta a prechod k novému. Nástrojom spásy je gnosis – poznanie.*”²⁵³ Voegelin demonštruje problém moderných utópií práve v súvislostiach s gnosticizmom: „*Gnostik si neželá viac s obdivom vnímať vnútornú harmóniu kozmu. Svet sa pre neho stal väzením, z ktorého chce uniknúť.*”²⁵⁴ Poznanie má predstavovať cestu k jeho oslobodeniu a tiež k zmene sveta. V konečnom dôsledku sa však samo podriaďuje svojmu cieľu. Takúto účelovosť chápe Voegelin ako osobitý fenomén moderných dejín s vážnymi dôsledkami pre proces poznávania i vedy: „*(...) objavil sa fenomén antike neznámy, ktorý prestupuje spoločnosťou do takej miery, že jeho všadeprítomnosť nám sotva ponecháva priestor ho vôbec zahliadnuť: prohibíciu spochybňovania.*”²⁵⁵ Voegelin odlišuje tento fenomén od prejavov lipnutia na tradičných výkladoch či emotívnom odmietaní argumentov. Chápe ho ako prejav vedomého odmietnutia správnych kritických postojov v prípade, ak sú v rozpore s vytýčeným cieľom paradigmy: „*(...) sme konfrontovaní s ľuďmi, ktorí chápu skutočnosť, že ich názory neobstoja pred kritickou analýzou a vedia aj dôvod,*

²⁵² Pôvodný text: „*Self-salvation through knowledge has its own magic, and this magic is not harmless.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*. Washington : Regnery Publishing, 2012. 114 s. ISBN 9781596983038. S. 32. (Ďalej citované ako: VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*.)

²⁵³ Pôvodný text: „*(...) the aim always is destruction of the old world and passage to the new. The instrument of salvation is gnosis itself – knowledge.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*, s. 31.

²⁵⁴ Pôvodný text: „*Gnostic man no longer wishes to perceive in admiration the intrinsic order of the cosmos. For him the world has become a prison from which he wants to escape.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*, s. 30.

²⁵⁵ Pôvodný text: „*(...) there has emerged a phenomenon unknown to antiquity that permeates societies so completely that its ubiquity scarcely leaves us any room to see it at all: all prohibition of questioning.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*, s. 40.

a ktorí práve preto zakážu skúmať premisy svojej dogmy.“²⁵⁶ Svoje tvrdenie simplifikuje nasledovne: „*Gnostický mysliteľ skutočne pácha intelektuálny podvod a je si toho vedomý.*“²⁵⁷

Voegelin objasňuje dialektiku tohto intelektuálneho počinu. Vytvára schému, na základe ktorej je možné odvodiť spôsob prezentácie postojov a proces argumentácie zástancov utópie.²⁵⁸ Voegelin ju chápe ako znázornenie úrovne zavádzania, respektíve klamu či sebaklamu v otázke určitej dogmy. Na prvej úrovni môže mať podobu chyby v logickom usudzovaní či výsledku dezinterpretácie. Psychologický kontext však svedčí o úmysle klamať či zavádzať (i seba samého), hoci tento úmysel nemusí byť zreteľný. Na druhej úrovni nastupuje vedomie o nepravdivosti alebo nesprávnosti tvrdenia, činu či argumentu, ale presvedčenie o nadradenosti dogmy nad kritériom pravdivosti neumožňuje zmenu postoja. Tretia úroveň odhaľuje zámerné zavádzanie ospravedlňované motívom *metafyzickej revolty*, ktorá utvrdzuje v potrebe lživosti: „*Na treťom stupni je odhalená vzburá proti Bohu, rozpoznaná ako motív tohto podvodu.*“²⁵⁹ Voegelin dodáva, že: „*(...) intelektuálny podvod je ospravedlnený odkazom na požiadavky historickej budúcnosti, ktorá je špekulatívne projektovaná v systéme gnostického mysliteľa.*“²⁶⁰ Tento rozmer uvažovania nachádza v konkrétnych historických príkladoch moderných dejín: v socializme marxistického typu, v pozitivizme a národnom socializme.²⁶¹ Voegelinov názor korešponduje s Berďajevovými úvahami. Ten v spojitosti s ruskými dejinami a ich ideologickým pátosom tvrdí:

„*(...) láska k rovnostárskej spravodlnosti, k obecnému dobru a k národnému prospěchu ochromila lásku k pravdě a skoro úplně zničila zájem o pravdu. (...) Základní morální postulát inteligence je obsažen v této větě: at' zhyne Pravda, pokud její zánik pomůže k lepšímu životu (...).*“²⁶²

²⁵⁶ Pôvodný text: „*(...) we are confronted here with persons who know that, and why, their opinions cannot stand up under critical analysis and who therefore make the prohibition of the examination of their dogma.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*, s. 40.

²⁵⁷ Pôvodný text: „*The gnostic thinker really does commit an intellectual swindle and ho knows it.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*, s. 50.

²⁵⁸ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*, s. 50-51.

²⁵⁹ Pôvodný text: „*In the third stage the revolt against God is revealed and recognized to be the motive of the swindle.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*, s. 51.

²⁶⁰ Pôvodný text: „*The intellectual swindle is justified by referring to the demands of the historical future, which the gnostic thinker has speculatively projected in his system.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*, s. 61

²⁶¹ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism*, s. 89

²⁶² BERĎAJEV, N. A. *Filosofická Pravda a "pravda" intelligence*. In *Věchi*. Mesnjankina, I. (ed.) Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2003, s. 15-45. ISBN 80-903047- 8-8. S. 23. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Filosofická Pravda a "pravda" intelligence*.)

3.4. Utópia, totalitarizmus a ich ideologická symbióza

Vzťah medzi utópiou a totalitarizmom je podľa Berďajeva jednoznačný: „*Utópia je vždy totalitná a totalizmus je vždy utopistický v podmienkach nášho sveta.*”²⁶³ S týmto názorom sa v Berďajevovej tvorbe stretávame opakovane. Rezonuje v jeho úvahách o viacerých fenoménoch, medzi ktorými sú napríklad: idea dokonalého spoločenského zriadenia; presvedčenie o možnosti uskutočnenia utopickej vízie vychádzajúce z predpokladu, že ide o nevyhnutné vyústenie historického či prírodného procesu; tvrdenia o racionálnej zdôvodniteľnosti utopického konceptu a zdôrazňovanie jeho etickej dimenzie. V tejto súvislosti je vhodné upozorniť na skutočnosť, že Berďajevove názory týkajúce sa utópie sa neobmedzujú na problematiku moderného totalitarizmu. Berďajev ale akcentuje, že utopické holistické ašpirácie sa podarilo s najväčším úspechom realizovať práve moderným totalitným režimom. V naliehaní Veľkého inkvizítora, zohľadňujúc metaforu utopickej idey, sa podľa Berďajeva skrýva veľké pokušenie ľudstva – ideologický diktát, *diktatura mirosozercanija*.²⁶⁴ Hrozivú podobu jeho dôsledkov nachádza práve v komunizme a nacionálnom socializme.²⁶⁵

Tomu, že Berďajev zdôrazňuje súvis medzi utópiou, ideologickým diktátom a totalitarizmom, nasvedčujú i alúzie na dve diela v jeho analýze Dostojevského *Legendy o Veľkom inkvizítovi*: na Solovjovovu *Legendu o Antikristovi* a na dystopickú fikciu Roberta Hughona *Pán sveta*.²⁶⁶ V oboch dielach sa plánuje vytvorenie lepšieho sveta spája s názorom, že ideologická homogénnosť, vytvorenie spoločnosti prioritizujúcej rovnosť, či skôr rovnakosť a materialisticky podmienený výklad ľudského šťastia sú pre zamýšľaný cieľ nevyhnutné.

Berďajev upozorňuje, že vytváranie ideologických systémov myslenia je v totalitných režimoch podmienené potrebou dosiahnuť *duchovnú jednotu* ľudí s politickou mocou.²⁶⁷ Ideologická totalita má totiž umožniť realizáciu ambícií

(V ruskom texte: „*Основное моральное суждение интеллигенции укладывается в формулу: да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше жить, если люди будут счастливее (...).*” BERĎAJEV, N. A. *Filosofskaja istina i intelligentskaja Pravda* [online]. In *Vechi. Sbornik statěj o russkoj intelligencii*. Moskva, 1909. [cit. 2015-10-05] Dostupné na: <<http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0121112>>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Filosofskaja istina i intelligentskaja Pravda*.)

²⁶³ BERĎAJEV, N. A. *Riša Ducha a riša Cisárova*, s. 129. (V ruskom texte: „*Утопия всегда тоталитарна, и тоталитаризм всегда утопичен в условиях нашего мира.*” BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 355.)

²⁶⁴ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 338.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*, s. 129.

²⁶⁷ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 337.

utopického projektu formovaním požadovaného spoločenského stavu. O tom sa predpokladá, že sa navonok prejavuje akceptovaním a identifikáciou s predkladaným konceptom spoločenskej a politickej dokonalosti. Ihor Kamenetsky poukazuje na ideologickú účelovosť ako na esenciálne kritérium totalitarizmu. Tvrdí, že napriek značným politickým problémom, ktorým čelili totalitné režimy, viac-menej verne nasledovali svoj utopický cieľ načrtnutý ideológiou, a to vytvorenie spoločnosti, ktorá bude aspoň vo svojich vnútorných štruktúrach nekonfliktnou, podobne ako jej fungovanie, ciele a hodnoty.²⁶⁸ Hana Arendtová postihuje tento fenomén slovami: „*Totalitní zákonnost se vychloubá, že našla způsob, jak ustanovit vládu spravedlnosti na zemi (...)*.“²⁶⁹

Utópiu teda môžeme ponímať ako konštitutívny prvok politickej ideológie. Je v centre propagovaného ideologického zámeru a potenciál pôsobnosti ideológie je v istom zmysle závislý od charakteru utópie. Utópia musí reflektovať aktuálnu krízu a načrtnúť teoretický koncept jej riešenia. Čím zúfalejšie sú podmienky, v ktorých sa človek nachádza, tým výraznejšie dokáže zasiahnuť jeho život; čím viac ľudí pociťuje nespokojnosť vo svojom živote, tým väčší počet sa ich bude utiekať k utópii ako riešeniu.

Podľa Balíka s Kubátom je totalitná ideológia nástrojom, na základe ktorého politická moc prezentuje vlastnú obhajobu mocenských nárokov a mocenských prostriedkov. Všímajú si, že koncept politickej ideológie je pomerne sporný a buď zvykne označovať „*všechny soubory politických idejí nebo „-ismy“*“, alebo nadobúda „*pejorativní význam ve smyslu dogmatický, doktrinářský, extrémní a podobně*.“²⁷⁰ Berďajev by pravdepodobne súhlasil s oboma interpretáciami.

Chápanie politickej ideológie v negatívnom zmysle zdôrazňuje jej názorovú intoleranciu a tiež jej nároky na všeobecné uznanie jej proklamovaných zámerov a spôsobov ich realizácie. Podľa Balíka s Kubátom je ideológia budovaná na určitom vieroučnom systéme, pre ktorý je charakteristický *fixný základ* a *uzatvorená kognitívna štruktúra*. To, že sa tento ideologický konštrukt pomerne neproblematicky infiltruje medzi široké vrstvy obyvateľstva, má umožňovať práve prvok utópie:

²⁶⁸ KAMENETSKY, I. Totalitarianism and Utopia [online]. In *Chicago Review*, 1994, Vol. 16, No. 4., s. 114-159. S. 117 [cit. 2015-10-06]. Dostupné na:

<http://www.jstor.org/stable/25293809?seq=3#page_scan_tab_contents>. (Ďalej citované ako: KAMENETSKY, I. *Totalitarianism and Utopia*.)

²⁶⁹ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 623.

²⁷⁰ BALÍK, S. – KUBÁT, M. *Teorie a praxe nedemokratických režimů*, s. 117.

„Ideologie se relativně snadno šíří mezi masami. Způsobuje to zřejmě utopická vize, která je jeho nezbytnou součástí, a která umožňuje upírat zraky k toužebně očekávané budoucnosti, jež vyřeší všechny problémy.“²⁷¹

Berďajev sa nazdáva, že masy sa nechajú zviest' predovšetkým ideou, ktorá vykazuje „jednoduchý a elementárny symbolizmus“.²⁷² Tento fenomén pozoruje v prvej polovici tridsiatych rokov 20. storočia, kedy bolo publikované dielo *Sud'ba človeka v sovremennom mire*. Domnieva sa, že ide o obdobie „rozkladajúcej sa, falošnej a dekadentnej slobody na jednej strane a úplného odmietnutia slobody, svetonázorového diktátu na strane druhej.“²⁷³ Pritom tiež akcentuje spoločenský dopyt po riadení a regulácii, ktorý sa však netýka len výroby a hospodárstva, ale aj *oblasti ducha*: „*Chcú zaobchádzať s duchovnom ako s materiálom, aplikovať naň metódy organizácie a regulácie finančného a hospodárskeho života.*“²⁷⁴ Dôsledky sú podľa Berďajeva zrejme: „*To vedie k diktatúre svetonázoru, k diktatúre nad duchom. Je to evidentné tak v komunizme, ako i vo fašizme a čoraz väčšmi i v národnom socializme.*“²⁷⁵

Berďajev si je vedomý, že ideologická jednota je len fiktívnym modelom a okrem násilnej indokrinácie nejestvuje iný spôsob, ako ho dosiahnuť. Snahu o jednotu myslenia považuje Berďajev za prirodzený predpoklad rastúcej represívnej a kontrolnej moci štátu.²⁷⁶ Tento fenomén identifikuje v prítomnej politickej realite, no zároveň upozorňuje na jej ďalší znepokojivý rozmer:

„Žijeme vo svete poznačenom vôľou k vražde, k prelievaniu krvi v tyranských štátoch. Moderný ekonomizmus, moderný technicizmus, moderný nacionalizmus i rasizmus, moderný etatizmus i césarizmus sú posadnuté krvilačnosťou, živene nenávisťou.“²⁷⁷

²⁷¹ Ibid., s. 118.

²⁷² Pôvodný text: „*Массы бывают одержимыми лишь идеями, которые допускают простую и элементарную символику.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 323.

²⁷³ Pôvodný text: „*Мир сдавлен сейчас между разлагающейся, лживой и упадочной свободой и полным отрицанием свободы, диктатурой мирозерцания, диктатурой над духом.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 335.

²⁷⁴ Pôvodný text: „*Сейчас хотят организовать материю, регулировать экономику, но хотят также перенести на дух методы организации и регуляции материальной, экономической жизни.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 334.

²⁷⁵ Pôvodný text: „*Это ведет к диктатуре мирозерцания как диктатуре над духом. Это одинаково проявляется в коммунизме, в фашизме и более всего в национал-социализме.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 334.

²⁷⁶ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 338.

²⁷⁷ Pôvodný text: „*Мир сейчас находится под знаком воли к убийству, к пролитию крови в тиранических государствах. Современный экономизм, современный техницизм, современный*

V jeho vyjadrení je možné nájsť historickú referenciu k Arendtovej definícii totalitného režimu, ktorá jeho podstatu spája s terorom.²⁷⁸ Špecifikum teroru v totalitnom režime nie je podľa Arendtovej založené na absencii zákonnosti, ako tomu bolo v období známych historických foriem tyranie, ale na *zámere umožniť realizáciu historických a prírodných síl*.²⁷⁹ Totalitná vláda svoj zámer chápe ako prejav nevyhnutnosti prírodného či historického pohybu. Zoči voči sile tohto „hnacieho motívu“ je hodnota ľudského života bezvýznamná. Je možné uvažovať nad súvislosťou tejto explikácie a pôsobením fenoménu, ktorý Berďajev nazýva *doktrínou progresu*. Berďajev v nej identifikoval riziko chápania človeka ako prostriedku k uskutočneniu vízie o šťastnej a harmonickej budúcnosti. Arendtová v totalitnom terore reflektuje hrozbu likvidácie jednotlivcov či rás ako urýchlenie *prírodného procesu*, či spoločenských tried ako *procesu historického*.²⁸⁰ Tiež argumentuje, že totalitná ideológia vychováva prostredníctvom teroru ľudí k akceptovaniu *historickej* či *prírodnej zákonitosti*. Tým ich má pripraviť na to, že sa môžu rovnako stať obeťou, ako i vykonávateľom moci.²⁸¹

Zohľadňujúc praktické mocenské ambície totalitného režimu je možné konštatovať, že jeho ideologická pôsobnosť zaiste narastá, ak sa viaže na proklamáciu o historickej či prírodnej nevyhnutnosti a nielen na mocenskú svojvôľu tak typickú pre klasické tyranie. Berďajev túto skutočnosť akcentuje v súvislosti s bolševizmom, ktorého prístup v predrevolučnom období hodnotí ako realistickejší než postoj a očakávania politického liberalizmu.²⁸²

Arendtová taktiež upozorňuje na skutočnosť, že ideológie sa pokúšajú o vlastné vedecké zdôvodnenie. Tento zámer je implikovaný diktátom „vedeckého“ prístupu k realite. Podľa Arendtovej sa ideológia usiluje o výklad svojich téz prostredníctvom deformovanej dialektickej logiky, ktorá sa v ideológii stáva nástrojom na zdôvodnenie, či skôr zastieranie ideologických kontradikcií.²⁸³ Takáto forma špecifickej logickej argumentácie nepripúšťa nijaký rušivý element v podobe nového poznatku nekonzistentného s jej pôvodnou premisou a nástojčivo trvá na prísne limitovanej

коммунизм, современный национализм и расизм, современный этатизм и цезаризм одержимы каждой кровью, питаются ненавистью. BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 355.

²⁷⁸ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 627.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*, s. 629.

²⁸¹ *Ibid.*, s. 631

²⁸² BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Bratislava : Kalligram, 2004. 206 s. ISBN 8071496340. S. 77. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*.)

²⁸³ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 632-633.

dedukcii. Arendtová usudzuje, že:

„Ideologie vždy předpokládají, že jediná idea postačuje k vysvětlení všeho rozvojem od premisy a že žádná zkušenost nemůže přinést nějaké ponaučení, protože vše je již zahrnuto v tomto konzistentním procesu logické dedukce.“²⁸⁴

Takúto logiku zároveň považuje za príčinu *premeny ideológií na zbraň*.²⁸⁵ Zisťuje, že:

„Od svých předchůdců se tito noví, totalitní ideologové lišili v tom, že už je nepřitahovala v první řadě idea určité ideologie – třídní boj a vykořisťování dělníků nebo rasový boj a starost o germánské národy, nýbrž logický postup, který se dal na jejím základě rozvíjet.“²⁸⁶

Arendtová zohľadňuje pragmatiku takejto logiky v deštrukcii schopnosti vnímať a posudzovať realitu; dochádza k stagnácii myslenia.²⁸⁷ Berďajev v podobných súvislostiach poukazuje v stati *Paradoks lži* publikovanej v roku 1939 na dôsledky *„nesebeckého, takmer umeleckého typu klamstva, keď človek nerobí rozdiel medzi realitou a vlastnou fikciou.“²⁸⁸* Tento fenomén, kedy sa individuálne vedomie javí ako fikcia a kolektívne vedomie ako realita, definuje Berďajev ako spoločenskú lož, *lož' social'naja*. Vníma ju ako vážnu degeneráciu štruktúry vedomia.²⁸⁹ Tá sa okrem chýb v racionálnom úsudku prejavuje v potláčaní osobného svedomia, čo považuje za obzvlášť závažné. Berďajev si všíma, že jeho doba sa vyznačuje nezvyčajnou mierou presunu individuálneho vedomia a svedomia na kolektív. To umožňuje všeobecnú akceptáciu obsahu i formy spoločenskej lži, ktorá sa ideologickou proklamáciou snaží priblížiť *„národnému, cirkevnému, štátnemu, vojenskému, triednemu, straníckemu“* svedomiu spoločenského kolektívu.²⁹⁰ Dostojevskij vyjadril zaujímavý poznatok: *„Ale vládu nad slobodou lidí získa len ten, kto uspokojí ich svedomie.“²⁹¹* Kolektívne vedomie

²⁸⁴ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 633.

²⁸⁵ *Ibid.*, s. 636.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*, s. 639.

²⁸⁸ Pôvodný text: *„Есть тип лжи бескорыстной, почти художественной, когда человек не делает различия между реальностью и собственной выдумкой.“* BERĎAJEV, N. A. *Paradoks lži* [online]. In *Sovremennye zapiski*, Paříž, 1939, №69, s. 272–279. [cit. 2016-03-15] Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1939lozh.html>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Paradoks lži*.)

²⁸⁹ BERĎAJEV, N. A. *Paradoks lži*.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Velký inkvizitor*, s. 16.

a svedomie prispieva podľa Berďajeva k moci diktatúr. Dodáva:

„Pre osobné vedomie a svedomie je zrejmé, že predstavitelia starej komunistckej garnitúry popravení v ZSSR boli presvedčenými komunistami až do konca, a nie fašisti ani špióni. Ale pre kolektívne vedomie vedúcej línie komunistckej strany je klamstvo o týchto komunistoch realitou (...).“²⁹²

Podľa Berďajeva je spoločenská lož človeku vnútená ako povinnosť v mene všeobecného blaha. Hoci takéto klamstvo Berďajev identifikuje ako univerzálny základ spoločenských štruktúr majúci podobu uznávaného spoločenského mýtu, nazdáva sa, že podoba modernej spoločenskej lži je špecifická. Upozorňuje na ideový vplyv machiavellizmu, Nietzscheho, Marxa a pragmatizmu, ktoré umožnili, že pravda bola stotožňovaná s mocou, životaschopnosťou, sociálnym nárokom či úžitkom.²⁹³ Deformovaný pohľad na pravdu dokladá Berďajev spomienkou na udalosť z obdobia krátko pred vymenovaním Hitlera za ríšskeho kancelára. Spomína si na správu čítanú na medzinárodnom podujatí v Nemecku týkajúcu sa nemeckých študentov a požiadavku, aby namiesto pravdy hľadali moc.²⁹⁴

Berďajev je presvedčený, že spoločenská lož je podmienkou existencie totalitného režimu. Táto lož sa zdôvodňuje *svätou povinnosťou voči rase, štátu či triede* a môže sa javiť ako *jediná pravda*.²⁹⁵ V jej podstate Berďajev odhaľuje *relativizáciu logiky*, prostredníctvom ktorej dochádza k *relativizácii pravdy*.²⁹⁶ Berďajev tak naznačuje to, čo Arendtová chápe ako podriaďovanie logického usudzovania vopred stanovenej premise.²⁹⁷ *Relativizácia pravdy* má umožňovať manipuláciu s ľudským vnímaním

²⁹² Pôvodný text: „Для личного сознания и совести ясно, что расстрелянные в СССР старые коммунисты были убежденными коммунистами до конца, а не фашистами и не шпионами. Но для коллективного сознания генеральной линии Коммунистической партии ложь о старых коммунистах есть реальность (...).“ BERĎAJEV, N. A. *Paradoks lži*.

²⁹³ BERĎAJEV, N. A. *Paradoks lži*.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Pre zaujímavosť je možné uviesť monológ jednej z postáv Dostojevského románu *Diablom posadnutí*, Šigaleva, ako jednu z literárnych referencií na problém relativizácie logiky v ideách Veľkého inkvizítora (Viz BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*, s.129): „Venujúc svoju energiu štúdiu otázky o sociálnom usporiadaní budúcej spoločnosti, ktorá vystrieda terajšiu, dospel som k názoru, že všetci tvorcovia sociálnych systémov, od najstarších čias po náš rok 187(...), boli rojkovia, rozprávkarí, hlupáci (...). Platón, Rousseau, Fourier, stĺpy z hliníka, všetko to je súčasť zla pre vrabce a nie pre ľudskú spoločnosť. Keďže však spoločenská formácia je nevyhnutná práve teraz, keď sa konečne my všetci chystáme k činom, aby sme už prestali filozofovať, navrhujem svoj vlastný systém usporiadania sveta. Tu je! – poklepal po zošite. (...) Zamotal som sa vo vlastnom materiáli a môj názor je v priamom rozpore s pôvodnou ideou, z ktorej vychádzam. Vychádzajúc z neobmedzenej slobody, končím neobmedzeným

reality a tiež slúži na zastieranie politického zámeru. Berďajev prezieravo poukazuje na vojenské ambície Nemecka a Talianska a tiež na budúci postup komunistických režimov voči „triednemu nepriateľovi“ vo vykonštruovaných politických procesoch:

„Takzvaný antikomunistický front je klamstvom a podvodom. V Nemecku ide jednoducho o medzinárodnú politiku a zastretú túžbu po rozdelení Ruska. Vo všeobecnosti nejde o nič iné, ako o koncentráciu nenásytného kapitalizmu a fašistických síl. Ale taktiež antifašistický front, napriek existencii reálnej fašistickej hrozby, je klamstvom, keďže za fašistu je označený každý antikomunista, čo je samozrejme nepravdivé.“²⁹⁸

Berďajev sa vo svojej krátkej stati o lži navracia k problematike *Legendy o Veľkom inkvizítovi*, modifikujúc Dostojevského domnienku o vzťahu katolicizmu a postoji Veľkého inkvizítora. Uvažuje, že ide o všeobecný problém kresťanstva:

„Celé historické kresťanstvo vedelo, akým spôsobom je možné pretvoriť kresťanskú pravdu o apokalyptickom završení sveta do podoby moci adaptovateľnej na tento svet, na jeho životné záujmy.“²⁹⁹

Berďajev chápe tento fenomén ako vážny problém, no zároveň i výzvu kresťanstva. Upozorňuje, že duch Veľkého inkvizítora sa v dejinách objavuje v rôznom prestrojení, *napravo i naľavo*.³⁰⁰ Snaží sa formulovať pravdivé posolstvo kresťanského učenia, ktoré by spočívalo v obmedzení politickej moci: *„Ale stát, který zná své hranice, nikdy není projevem ducha Velikého inkvizitora, nečiní svobodě ducha žádné násilí.“³⁰¹* Zostáva však pesimistom a hodnotí vlastnú súčasnosť: *„Nejen „intelligence“, nýbrž i „lid“ snadno*

despotizmom. Dodávam však, že okrem môjho riešenia spoločenského usporiadania nie je možné iné.“
DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Diablom posadnutí*. 2. vyd. Bratislava : Ikar, 2003. 648 s. ISBN 80-551-0468-9. S. 359. (Ďalej citované ako: DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Diablom posadnutí*.)

²⁹⁸ Pôvodný text: *„Так называемый антикоммунистический фронт есть ложь и шантаж. В Германии это есть просто орудие международной политики и прикрытие желания раздела России. Вообще же это есть концентрация корыстных капиталистических и фашистских сил. Но антифашистский фронт, несмотря на существование реальной опасности фашизма во всем мире, тоже включает в себе ложь, ибо фашистами называют всех антикоммунистов, что, конечно, неверно.“* BERĎAJEV, N. A. *Paradoks lži*.

²⁹⁹ Pôvodný text: *„Все историческое христианство сумело превратить христианскую истину, которая есть апокалиптический взрыв мира, в силу, приспособленную к этому миру, к витальным интересам этого мира.“* BERĎAJEV, N. A. *Paradoks lži*.

³⁰⁰ BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*, s. 127.

³⁰¹ *Ibid.*, s. 125-126. (V ruskom texte: *„Но государство, знающее свои границы, никогда не есть выражение духа Великого Инквизитора, не насилует свободы духа.“* BERĎAJEV, N. A. *Mirosozercanie Dostojevskogo*, s. 204.)

podlehl třem pokušením a zřekl se prvotní svobody ducha.“³⁰² Jeho slovám, publikovaným v roku 1923, korešponduje ďalší politický vývoj Ruska a Európy. Vystihuje ho presvedčivé literárne vyjadrenie v Dostojevského diele, ktoré udivuje presnosťou svojej predikcie. V nasledujúcich riadkoch je naznačená povaha ideologického pôsobenia totalitného režimu a atmosféra skutočnej dystópie, ktorá, ako tvrdí Krishan Kumar, prenasleduje ako tieň každú utópiu.³⁰³

„(...) dokážeme im, že sú slabí, že sú len úbohé deti, ale že detské šťastie je zo všetkých najsladšie. Stanú sa bojzlivými, budú pozerat' na nás a túliť sa k nám v strachu ako kurence ku kvočke. Budú plní obdivu a bázne pred nami Budú sa bezmocne triasť pred naším hnevom, ich mysle sa stanú plaché a oči náchylné na plač ako oči detí a žien, ale rovnako ľahko sa na náš pokyn začnú veseliť a smiať, oddávať sa čistej radosti a spievať si šťastnú detskú pesničku, Áno, donútíme ich pracovať, ale vo voľnom čase im zorganizujeme život ako detskú hru, s detskými pesničkami, zbormi, nevinnými tancami. Ba dovolíme im aj hriech, lebo sú slabí a bezmocní a budú nás milovať ako deti za to, že im dovolíme hrešiť.“³⁰⁴

³⁰² Ibid., s. 135. (V ruskom texte: „Не только «интеллигенция», но и «народ» легко пошел на соблазн трех искушений и отрекся от первородной свободы духа.“ BERĎAJEV, N. A. *Mirosozercanie Dostojevskogo*, s. 220.)

³⁰³ KUMAR, K. Utopia's Shadow. In *Dystopia(n) Matters: On the Page, on Screen, on Stage*. Fátima Vieira (ed.) Cambridge : Cambridge Scholarch Publishing, 2013, s. 19-23. ISBN (10): 1-4438-4743-7. S. 19.

³⁰⁴ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Velký inkvizitor*, s. 22.

4. Fenomén sakralizácie politiky

4.1. Totalitarizmus a politické náboženstvá

„Přesně tak, jak si to přáli hlasatelé Šťastného
Živočicha
bylo prázdno před očima a bylo prázdno za očima
Vychvalování zubní pasty se neslo jak rouhání
v samém sousedství chrámů, jejichž zvonům
a jejichž varhanám bylo z nedopatření ještě dopřáno
úpět a oslavovat ...“

(Bylo k zalknutí, Jan Zahradníček)

Bertrand Russel po svojej návšteve Sovietskeho Ruska v roku 1920 napísal v diele *The Practice and Theory of Bolshevism* nasledujúce vyjadrenie:

„Nemôžem zdieľať bolševické túžby o nič viac, než túžby egyptských pustovníkov; obe považujem za nešťastné bludy, ktorých cieľom je priviesť na svet stáročia temnoty a násilia. Princípy kázania na vrchu (5., 6. a 7. kapitola z Matúšovho evanjelia; doplnila autorka) sú obdivuhodné, ale ich účinok na priemernú ľudskú prirodzenosť bol veľmi odlišný od jeho úmyslu. Tí, ktorí nasledovali Krista, sa nenaučili milovať svojich nepriateľov ani nastaviť druhé líce. Naučili sa namiesto toho používať inkvizíciu a hranice, podrobiť ľudský intelekt jarmu neznaleho a netolerantného kňazstva, degradovať umenie a umlčať vedu na tisíc rokov. Jednalo sa o nevyhnutné následky, nie však učenia, ale fanatickej viery v jeho výklad. Túžby, ktoré inšpirujú komunizmus, sú v podstate rovnako obdivuhodné ako tie z kázania na vrchu, avšak sú nasledované s rovnakým fanatizmom a pravdepodobne spôsobia rovnako veľa škody. Krutosť sa skrýva v našich inštinktoch a fanatizmus je kamufláž našej krutosti (...). Bolševizmus nahradil nové náboženstvo. Sľubuje úžasné veci: koniec nespravodlivosti bohatých a chudobných, koniec ekonomického otroctva, koniec vojny (...).“³⁰⁵

³⁰⁵ Pôvodný text: „I cannot share the hopes of the Bolsheviks any more than those of the Egyptian anchorites; I regard both as tragic delusions, destined to bring upon the world centuries of darkness and futile violence. The principles of the Sermon on the Mount are admirable, but their effect upon average human nature was very different from what was intended. Those who followed Christ did not learn to love their enemies or to turn the other cheek. They learned instead to use the Inquisition and the stake, to subject the human intellect to the yoke of an ignorant and intolerant priesthood, to degrade art and extinguish science for a thousand years. These were the inevitable results, not of the teaching, but of fanatical belief in the teaching. The hopes which inspire Communism are, in the main, as admirable as those instilled by the Sermon on the Mount, but they are held as fanatically, and are likely to do as much

Zdá sa, že Russelove slová odporujú bežne akceptovanému názoru, že v spoločensko-politickej sfére sa od čias Francúzskej revolúcie v priestore, ktorý podlieha kultúrnemu a politickému vplyvu Západu, prejavuje dominancia sekularizačného trendu. Ten sa chápe ako zámerná, ale i neúmyselná eliminácia väzieb medzi sakrálnym a profánnym, tak v oblasti súkromného života, ako i v oblasti spoločenskej reality. Nezriedka sa však objavujú názory, že fenomén popísaný Russelom je v skutočnosti jedným z produktov historického procesu bežne chápaného ako sekularizácia. Emília Hrabovec poukazuje na skutočnosť, že proces sekularizácie či laicizácie

„(...) vyústil do pravého opaku pôvodne deklarovaného cieľa: nie absolútna „nezávislosť“ človeka od akéhokoľvek druhu náboženskosti a vyššej autority stála na jeho konci, ale sakralizácia ľudských výtvorov, ktoré nastúpili na miesto, z ktorého bol vyhnaný Boh.“³⁰⁶

Ruská literárna tvorba niektorých spisovateľov v dvadsiatych rokoch 20. storočia reflektuje tento fenomén vo fiktívnych konštrukciách ľudských spoločností snažiacich sa o realizáciu vlastného spoločenského ideálu prostredníctvom anihilácie náboženstva predošlých generácií.³⁰⁷ Príkladom je scéna z diela Andreja Platonova *Čevengur*, popisujúca, ako je pri stavbe bolševickej priehrady použitý materiál z drevených krížov, z ktorých je odstránený obraz Krista.³⁰⁸

Michael Burleigh vo svojom diele *Sacred Causes* mapuje konkrétne historické udalosti a javy, ktoré nasvedčujú, že predstava o modernej sekularizovanej spoločnosti vyžaduje korekciu v zmysle Hrabovcovej námietky. Burleigh popisuje napríklad hnutie inšpirované Bogdanovom, Bazarovom, Lunačarskym a ďalšími s názvom *Bogostroitel'stvo*, ktoré sa snažilo v Rusku o vytvorenie eticko-filozofického systému

harm. Cruelty lurks in our instincts, and fanaticism is a camouflage for cruelty. (...) Bolshevism has supplied the new religion. It promises glorious things: an end of the injustice of rich and poor, an end of economic slavery, an end of war.“ RUSSEL, B. *The Practice and Theory of Bolshevism* [online]. London : George Allen & Unwin, 1921. 192 s. S. 16-17 [cit. 2014-06-08]. Dostupné na: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/17350>>.

³⁰⁶ HRABOVEC, E. Sekularizácia v európskych dejinách [online]. In *Impulz*, 2006, č. 3/2006. [cit. 2016-08-13] Dostupné na: <<http://www.impulzrevue.sk/article.php?130>>.

³⁰⁷ PEŠKOVÁ, M. Ruská literatúra 20. storočia – zrcadlo nastupujúcej totality. In *Totalitarismus 2*. Budil, I. – Zíková, T. (ed.) Plzeň: Fakulta filozofická Západočeské univerzity, 2006, s. 83-89. ISBN 80-87025-03-2. S. 86. (Ďalej citované ako: PEŠKOVÁ, M. *Ruská literatúra 20. storočia*.)

³⁰⁸ Podľa: PEŠKOVÁ, M. *Ruská literatúra 20. storočia*, s. 87.

integráciou marxistických téz a niektorých prvkov kresťanstva.³⁰⁹ Anatolij Lunačarskij, ľudový komisár pre vzdelávanie v rokoch 1917 až 1929, interpretoval socializmus ako najvyššiu formu náboženstva bez Boha a mysticizmu.³¹⁰ Snažil sa zdôrazniť paralelu medzi marxizmom a kresťanskou eschatológiou, utrpenie proletariátu prirovnával k utrpeniu Krista, socialistickú revolúciu k poslednému súdu a socializmus k realizácii proroctva o tisícročnej vláde Krista na zemi.³¹¹ Inšpirovaný Voltairom, Saint-Simonom a heretickým hnutím bogomilov sa pokúšal o infiltráciu „*tak trochu chladného a surového*“ „vedeckého“ socializmu medzi široké vrstvy obyvateľstva.³¹²

Zaujímavým fenoménom v rodiacom sa boľševickom režime bola i onomastická revolúcia. Jej súčasťou bol osobitý iniciačný rituál inšpirovaný kresťanským krstom. Počas neho boli deti *októbromané*, získavajúc tak mená ako *Oktobrina*, *Spartak* alebo *Giotin* (gilotína).³¹³

V sovietskom zväze postupne rástol aj trend písania politických hagiografií. Ilustruje ich Zinovjevov text o Leninovi:

„*Leninove dlhé roky v emigrácii boli skúškou askétu ... a on sa stal apoštolom vojnového komunizmu ... Lenin sa stal vodcom nevidanej úrovne, hybnou silou sveta ... Je jedným z miliónov, vyvolený vodca z milosti Božej.*“³¹⁴

Ani taliansky fašizmus sa nevyhol imitáciám náboženstva. Giuseppe Bottai, príslušník talianskej Národnej fašistickej strany, známy svojím radikálnym protižidovským postojom, spomína: „*Fašizmu bol pre mňa i mojich kamarátov len pokračovaním vojny a transformáciou jej hodnôt do akéhosi občianskeho náboženstva.*“³¹⁵ Roberto

³⁰⁹ BURLEIGH, M. *Sacred Causes. Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*. London : Harper Perennial, 2007. 557 s. ISBN 978-0-00-719575-6. S. 42. (Ďalej citované ako: BURLEIGH, M. *Sacred Causes*.)

³¹⁰ LUNAČARSKIJ, A. V. *K voprosu o filosofskoj diskussii 1908—1910 g* [online]. [Cit. 2016-09-13] Dostupné na: <<http://lunacharsky.newgod.su/lib/neizdannye-materialy/k-voprosu-o-filosofskoj-diskussii-1908-1910-gg>>. (Ďalej citované ako: LUNAČARSKIJ, A. V. *K voprosu o filosofskoj diskussii*.)

³¹¹ ROWLEY, D. G. "Redeemer Empire": Russian Millenarianism [online]. In *The American Historical Review*, 1999, Vol. 104, No. 5 (Dec., 1999), s. 1582-1602. S. 1582 [cit. 2015-09-10]. Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/2649352>>. (Ďalej citované ako: ROWLEY, D. G. "Redeemer Empire".)

³¹² Pôvodný text: „(...) его внешность несколько холодна и сурова.“ ЛУНАЧАРСКИЙ, А. В.: *К вопросу о философской дискуссии 1908—1910 гг.* LUNAČARSKIJ, A. V. *K voprosu o filosofskoj diskussii*.

³¹³ BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 51.

³¹⁴ Pôvodný text: „*Lenin's long years in emigration was the trial of an ascetic ... and he came to be an apostle of world communism ... Lenin became a leader of cosmic stature, a mover of worlds ... He is really the chosen one of the millions.*“ BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 53.

³¹⁵ Pôvodný text: „*Fascism was for my comrades and myself nothing more than a way of continuing the war, of transforming its values into a civil religion.*“ Podľa: BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 56-57.

Davanzati, fašista a akademik vyučujúci politické vedy na univerzite v Ríme známej ako La Sapienza, v roku 1926 deklaruje: „*Fašizmus je uzavretou politickou stranou, nie politicky, ale nábožensky. Akceptuje iba tých, ktorí veria v pravdu jeho viery.*“³¹⁶ Mussoliniho tvrdenie z rovnakého roku jeho presvedčenie potvrdzuje: „*Fašizmus nie je len stranou, je režimom, no nielen režimom, je vierou a nielen vierou, ale náboženstvom, ktoré dobýva masy pracujúcich talianskeho ľudu.*“³¹⁷

Tento aspekt si všíma i oponent talianskeho fašizmu, Giovanni Amendola: „*Fašizmus chce vlastniť svedomie každého občana, od Talianov vyžaduje ich konvertovanie ... Fašizmus si nárokuje byť náboženstvom ... bezmedzným a neústupným náboženským ťažením.*“³¹⁸

Povšimnutiahodná je tiež vedúca funkcia Mussoliniho synovca Vítu v Škole fašistického mysticizmu (*Scuola di Mistica Fascista*), ktorú spoluzakladal jeho otec, Mussoliniho brat Arnaldo v Miláne v roku 1930.³¹⁹ Jej úlohou bolo formovať budúcich lídrov fašistickej strany a utvrdzovať ich vo fašistickom presvedčení. Zámer režimu sa vykryštalizoval v roku 1932, keď bola vyhlásená *Dottrina del Fascismo*, hlásajúca, že fašizmus je náboženskou životnou koncepciou.³²⁰

V súvislosti s nemeckým nacizmom sa zvykne zdôrazňovať najmä rituálna stránka jeho pseudonáboženského charakteru. Príkladom sú oslavy *Pamätného dňa padlých 9. novembra 1923*, kedy zomrelo šesťnásť členov nacistickej strany snažiacej sa o politický puč v Mníchove. V roku 1942 osobitná komisia vypracovala plán verejných slávností, ktorých súčasťou mala byť i Hitlerova reč:

„*Vskutku, títo šesťnásť padlí oslávili vzkriesenie jedinečné vo svetových dejinách. Zázrakom je, že z ich obete vzišla jednota Nemecka, víťazstvo hnutia a idey, oddanosť celého národa. (...) Pre nás nie sú mŕtvi. Tento chrám nie je kryptou, ale večnou strážou. Tu bdie nad Nemeckom, drží stráž nad naším národom. Tu ležia ako*

³¹⁶ Pôvodný text: „*Fascism is a closed political party, not politically, but religiously. It can accept only those who believe in the truth of its faith.*“ Podľa: BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 61.

³¹⁷ Pôvodný text: „*Fascism is not only a party, it is regime, it is not only the regime, but a faith, it is not only the faith, but a religion that is conquering the labouring masses of the Italian people.*“ BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 57.

³¹⁸ Pôvodný text: „*Fascism wants to own the private conscience of every citizen, it wants the “conversion” of Italians ... Fascism has pretension to being a religion ... the overweening intransigence of a religious crusade.*“ Podľa: BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 61.

³¹⁹ PAYNE, G. S. *A History of Fascism*. Madison : University of Wisconsin Press, 1996. 632 s. ISBN 0299148734. S. 215. (Ďalej citované ako: PAYNE, G. S. *A History of Fascism*.)

³²⁰ PAYNE, G. S. *A History of Fascism*, .s. 215

*skutoční mučeníci nášho národa (...) títo šestnásti muži so srdcami naplnenými vierou, ktorí zomreli spôsobom, ktorý umožnil Nemecku znovu vzrásť.*³²¹

Krv týchto šestnástich obetí považoval Hitler za krstnú vodu Nemecka.³²²

Dôraz nacistickej propagandy na implementáciu prepracovaných rituálov, symbolov a politických hesiel do života spoločnosti dopĺňala tendencia prezentovať nacistickú ideológiu prostredníctvom kresťanskej terminológie. Charakteristické je Goebbelsovo vyjadrenie obsiahnuté v liste Hitlerovi napísanom v roku 1926:

*„Vyslovili ste katechizmus nového politického kréda uprostred zúfalstva upadajúceho bezbožného sveta. Nezostali ste mlčať. Boh vám dal silu vyjadriť naše utrpenie. Formulovali ste naše súženia slovami spásy, sebaisto ste sa vyjadrili o nadchádzajúcom zázraku.*³²³

V Nemecku vystupoval do popredia fenomén rasovej ideológie ašpirujúcej na rolu náboženstva.³²⁴ Podnietil ho Alfred Rosenberg, ktorý upozorňoval na esenciálnu úlohu náboženstva v politickom živote. Tradičné kresťanstvo však odmietal ako znehodnotenú a vypracoval koncept germánskeho náboženstva inšpirovaného ideou rasového zápasu v dejinách Európy.³²⁵ Rosenberg bol presvedčený, že úlohou nemeckého národa v 20. storočí je vytvorenie nového kresťanstva: *„Kdysi k sobě přitahoval tisíce lidí křížifix. (...) Dnes se objevuje nový symbol. (...) Nezpochybnitelným symbolem dnešní organické germánské pravdy je černá svastika.*³²⁶ Rosenbergova predstava nového

³²¹ Pôvodný text: *„Truly these sixteen who fell have celebrated a resurrection unique in world history. The miracle is that from their sacrifice came Germany's unity, the victory of a movement, of an idea, and the devotion of the entire people. (...) For us they are not dead. This temple is no crypt, but an eternal watch. Here they stand for Germany, on guard for our people. Here they lie as true martyrs of our movement. (...) We do it because these sixteen men, with believing hearts, died in a way that helped the German people to rise again.*” Zum 9. November 1942. Gedenktag für die Gefallenen der Bewegung [online]. In *Die neue Gemeinschaft*, 1942, 8 (September 1942), s. 492-502. [cit. 2016-07-12] Dostupné na: <<http://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/99feier.htm>>.

³²² BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 115.

³²³ Pôvodný text: *„What you uttered is the catechism of a new political credo amid the desperation of a collapsing godless world. You did not fall silent. A god gave you the strength to voice our suffering. You formulated our torments in redemptive words, formed statements of confidence in the coming miracle.*“ Podľa: BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 104.

³²⁴ GREGOR, J. A. *Totalitarismus a politické náboženství. Intelektuální historie*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2015. 371 s. ISBN 978-80-7325-361-5. S. 257. (Ďalej citované ako: GREGOR, J. A. *Totalitarismus a politické náboženství. Intelektuální historie*.)

³²⁵ GREGOR, J. A. *Totalitarismus a politické náboženství. Intelektuální historie*, s. 266-269.

³²⁶ *Ibid.*, s. 270

árijského Krista inšpirovala Hitlera, ktorý tvrdí: „Dokážem si predstaviť Krista len s blond vlasmi a modrými očami, diabla však len so židovským úškrnom.“³²⁷

Spomenuli sme len zopár príkladov z dejín krajín, v ktorých sa etabloval totalitarizmus ako forma politickej moci. Svedčia o fenoméne, ktorý sa snaží objasniť koncept takzvaných politických náboženstiev. Hans Maier je o ňom presvedčený, že môže slúžiť ako vhodný metodologický prístup k objasneniu historických špecifik totalitarizmu.³²⁸ Nazdáva sa totiž, že v politických dejinách sa objavuje nový fenomén,

„(...) nová kvalita politična: politická moc, ktorá nie viazaná v rámci vyvážených systémov, nie je vystavená konkurencii spoločenských síl, verejná moc, ktorej sa nedá vyhnúť, je všadeprítomná a zdá sa byť nevyhnutnou, znie z reproduktorov, hovorí z obrazov a symbolov, pôsobí na prehliadkach, hrozí vojenskými pochodmi a skandovaním – v skratke, politická moc, ktorá sa vymkla administratívnej a parlamentárnej kontrole a obsadila celú administratívu.“³²⁹

S jeho názorom súhlasí i Alain Besançon, ktorý zvažuje potrebu vzdialiť sa praxi tradičného historického výskumu v situáciách, ktoré sú v dejinách bezprecedentným narušením hraníc “morálneho”, zdevastovaním uznávaného ideálu dobra. *V záujme spravodlivosti* je podľa Besançona nutné prehodnotiť metodologický prístup k totalitným režimom. Názov kapitoly, v ktorej svoj názor predostiera, *Teológia*, naznačuje smerovanie jeho myšlienok.³³⁰ O charaktere totalitných režimov konštatuje:

„Veľmi dobre rozumieme zlodejom, smilníkom a vrahom: v našich dušiach je s nimi istá podobnosť. Nemusíme kopat príliš hlboko, aby sme našli nejakú tú nenásytnosť, žiadostivosť či násilie. Ale v tvárou tvár takémuto druhu konania (objavujúcemu sa v praktikách totalitného režim; doplnila autorka) sa cítime nesvoji, akoby sme sa

³²⁷ Podľa: BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 108.

³²⁸ MAIER, H. Concept for the comparison of dictatorships. *Totalitarianism and Political Religions. In Totalitarianism and Political Religions. Volume 1: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Maier, H. (ed.) Oxon : Routledge, 2004, s. 199-215. ISBN-10: 0714656097. S. 199. (Ďalej citované ako: MAIER, H. *Concept for the comparison of dictatorships*.)

³²⁹ Pôvodný text: „(...) a new quality of political: political power that is no longer bound within balanced systems, no longer exposed to the competition of social powers, power as public power that cannot be avoided, that is omnipresent and seems to be obligatory, that sounds for loudspeakers, speaks from images and symbols, impresses in parades, threatens in march-pasts and chants – in brief, power that has broken loose from administrative and parliamentary enclosures and has seized hold of entire administrative.“ MAIER, H. *Concept for the comparison of dictatorships*, s. 201-202.

³³⁰ BESANÇON, A. *A Century of Horrors. Communism, Nazism, and the Uniqueness of the Shoah*. Wilmington : ISI Books, 2007. 121 s. ISBN 1-933859-18-0. S. 53. (Ďalej citované ako: BESANÇON, A. *A Century of Horrors*.)

ocitli pred zázrakom; v skutku, ide o zázrak naruby, negatívnu výnimku v zákonoch prírody.“³³¹

Besançon si v spomínanom konaní všíma prevládajúcu ľahostajnosť ľudí voči zločinu a násiliu, spolu s absenciou ľudskosti, či už vo forme vášne, hnevu alebo potešenia. Zdôrazňuje tiež, že väčšina ľudí, priamo konfrontovaných s totalitnou ideológiou a totalitnými praktikami, sa podriaďuje násiliu prítomnému v totalitných režimoch napriek jeho zvrátenosti, nelogickosti a iracionálnosti. Vo vysvetlení týchto fenoménov sa odvoláva na tvrdenie, že totalitné režimy (špecifikuje nacizmus a komunizmus) predstavovali *perversa imitatio* židovského a kresťanského náboženstva.³³² Vyžadovali súhlas a podriadenie bez spochybňujúceho kladenia otázok či sebaspytovania.

V podobných intenciách uvažuje i Waldemar Gurian, ktorý historickú osobitosť totalitného režimu identifikuje v nároku na ovládanie spoločenského a privátneho priestoru, ktorý tradične spadal pod vplyv náboženstva či cirkvi.³³³

Podľa Maiera spočíva výhoda prístupu akcentujúceho podobnosť totalitných režimov s niektorými prvkami náboženských systémov predovšetkým v tom, že umožňuje *uchopiť neuchopiteľné*.³³⁴ Maier vychádza z predpokladu, že pochopenie podstaty totalitarizmu nevyhnutne vyžaduje sústredenie pozornosti na dva jeho kľúčové fenomény, a to Osvieňčim a gulag.³³⁵ Len tak je možné predpokladať, že človek určí špecifiká, ktoré prináležali totalitarizmu a môže sa pokúsiť im porozumieť. K týmto špecifikám Maier radí nekontrolovateľné násilie, ktoré je zároveň zdôvodňované a ospravedlňované; presvedčenie o existencii eliminovateľných politických nepriateľov, ktorých previnenie voči politickej moci spočíva v príslušnosti k určitej skupine definovanej ekonomicky, nábožensky či na základe rasových kritérií; fanatickú neobľomnosť v nasledovaní idey a presvedčenie o „dobre“ a správnosti vlastného konania.³³⁶ Výhodu konceptu politických náboženstiev vidí Maier v odhaľovaní spôsobu

³³¹ Pôvodný text: „*We understand very well the thief, the fornicator, and the murdered: we find points of correspondence in our souls, we do not have to dig too deeply into ourselves to find some greed, lust, and violence. But faced with this category of acts, we are disconcerted as we would be before a miracle; indeed, it represents an inverse miracle, a negative exception to the known laws of nature.*“

BESANÇON, A. *A Century of Horrors*, s. 54.

³³² BESANÇON, A. *A Century of Horrors*, s. 64.

³³³ Podľa: MAIER, H. *Concept for the comparison of dictatorships*, s. 203.

³³⁴ Pôvodný text: „*(...) an indispensable help in conceiving the inconceivable.*“ MAIER, H. *Concept for the comparison of dictatorships*, s. 209.

³³⁵ MAIER, H. *Concept for the comparison of dictatorships*, s. 209.

³³⁶ Ibid.

a motivácie ospravedlnenia mocenských nárokov totalitného režimu.³³⁷ Burleigh ju identifikuje v schopnosti postihnúť podobnosť v psychologických determinantoch násilných sklonov prejavujúcich sa v náboženskom fanatizme i v totalitnom režime.³³⁸ Maier tiež zdôrazňuje, že koncept akcentuje už známe fenomény, ktoré sa objavujú ako vzájomné paralely medzi totalitnými režimami a náboženstvami. Tie konkretizuje nasledovne:

- zdieľanie náboženského zážitku definovaného ako *mysterium tremendum et fascinans*³³⁹;
- snaha o totálny vplyv nad ľudským životom, jeho privátnou sférou i životom spoločnosti;
- osobitý dôraz kladený na rituálne prejavy;
- prísľub spásy;
- dichotomizácia spoločnosti na stúpencov a odporcov, resp. veriacich a neveriacich;
- fikcia sveta, ktorá nezodpovedá overiteľnej a vnímateľnej realite;
- *ekleziasticko-sociologické paralely*, spočívajúce v osobitom vnímaní členstva a spolunáležitosti, ktoré implikuje postavenie nesúhlasiacich či neparticipujúcich ako heretikov či renegátov a tiež v snahe o fúziu sekulárnej moci s ideologickou či náboženskou spoločenskou reprezentáciou.³⁴⁰

Maier je presvedčený, že aktuálna historická veda opomína prínos štúdia totalitarizmu prostredníctvom kategórií náboženstva a sociologických špecifik cirkví. Zároveň poukazuje na to, že ani historicko-filozofické a teologické interpretácie totalitarizmu v zmysle *re-divinizácie*, *politckej teológie*, etc. nie sú dostatočne skúmané.³⁴¹ Za prvého mysliteľa, ktorý sa venuje politickým náboženstvám, považuje Voegelina, autora knihy *Die politischen Religionen* (1938). Emilio Gentile však termín "politické náboženstvo"

³³⁷ Ibid., s. 209-210.

³³⁸ BURLEIGH, M. *Sacred Causes*, s. 117.

³³⁹ Termín použil Rudolf Otto vyjadrujúc ľudskú predstavu o mystériu, ktoré je zároveň fascinujúce i hrozivé, odpudzujúce i príťažlivé. Toto mystérium Otto spájal so sférou sakrálneho, voči ktorému človek pociťuje rovnako strach, ako i obdiv. Tento emocionálny typ prežívania Otto definuje ako numinózne cítenie (Podľa: MELAND, B. E. Rudolf Otto. German Philosopher and Theologian [online]. In *Encyclopaedia Britannica*, 7-20-1998. [cit. 2014-02-25] Dostupné na: <<https://www.britannica.com/topic/study-of-religion/Basic-aims-and-methods#ref420412>>.

Emilio Gentile je presvedčený, že tento typ prežívania pretrváva v politickej sfére projektujú nové sakrálne objekty – štát, národ, rasu, triedu, etc. (GENTILE, E. *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitarismem*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008. 223 s. ISBN 978-80-7325-153-6. S. 33-34. (Ďalej citované ako: GENTILE, E. *Politická náboženství*.)

³⁴⁰ MAIER, H. *Concept for the comparison of dictatorships*, s. 204-207.

³⁴¹ Ibid., s. 204.

nachádza už v skorších dielach Condorceta, Abrahama Lincolna, Reinholda Niebuhra a ďalších.³⁴²

Berďajev sa o fenoméne politických náboženstiev vyjadruje už v roku 1907, a to v diele *Novoje religioznoje soznaniye i obščestvennost' (Nové náboženské vedomie a spoločnosť)*.³⁴³ Podrobnejšie o ňom píše v stati *Religioznaja osnova bol'shevizma (Náboženské základy bolševizmu)*³⁴⁴, publikovanej v auguste roku 1917 v periodiku *Russkaya svoboda*, teda ešte pred bolševickou revolúciou. Azda najsystematickejšie sa tejto problematike venuje v diele *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm (Ruská náboženská psychológia a komunistický ateizmus)*³⁴⁵ z roku 1931. Posledné zo spomenutých bolo zakomponované do zväzku knižnej série s názvom *Essays in Order*, ktorá bola súčasťou úsilia Christophera Dawsona o vybudovanie platformy pre kooperáciu medzi kresťanskými humanistami 20. storočia. Dawsonova idea založiť *Christian Republic of Letters* mala predstavovať intelektuálnu spoluprácu kresťanských mysliteľov prekračujúcu politické hranice i druh kresťanskej denominácie a namierenú proti vzráhajúcim sa totalitným diktatúram.³⁴⁶ Berďajevove úvahy boli publikované spolu s textami Carla Schmitta a Michaela de la Bédoyère.³⁴⁷

V roku 1907 vyjadruje Berďajev svoje obavy týkajúce sa ašpirácii mnohých sociálnych-demokratov v Rusku:

„V skutočnosti sa sociálna-demokracia vážne zaoberá náboženstvom, keďže sama ním chce byť. (...) Sociálna demokracia nie je len politickou stranou, vlastne je málo pravdepodobné, že ide len o politickú stranu – je novou kultúrou, novým životom,

³⁴² GENTILE, E. *Politická náboženství*, s. 24.

³⁴³ BERĎAJEV, N. A. *Novoje religioznoje soznaniye i obščestvennost'* [online]. Sankt-Petěrburg : Izd. M.V. Pirožkova, 1907. 287 s. [cit. 2014-05-18] Dostupné na: <<http://e-heritage.ru/ras/view/publication/general.html?id=43330233>>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Novoje religioznoje soznaniye i obščestvennost'*.)

³⁴⁴ BERĎAJEV, N. A. *Religioznaja osnova bol'shevizma* [online]. In BERĎAJEV, N. *Sobranije sočinėnij. T. 4*. Pariž : YMCA-Press, 1990, s. 29-37. [cit. 2016-02-17] ISBN 2-85065-186-9. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_275.html>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Religioznaja osnova bol'shevizma*.)

³⁴⁵ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm* [online]. Paris : YMCA, 1931. 49 s. [cit. 2015-08-08] Dostupné na: <http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_ru_relig_psy/>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*.)

³⁴⁶ BIRZER, B. J. Introduction. In DAWSON, C. *The Movement of World Revolution*. Washington : CUA Press, 2013. 143 s. ISBN 0813220076. S. VXII.

³⁴⁷ Viz *Vital Realities*. (Ed. Carl Scmitt et al.) New York : MacMillan, 1932. 280 s.

*novým falošným náboženstvom a duch kázne sociálno-demokratického ateizmu spočíva v deifikácii ľudstva (...).*³⁴⁸

Už v roku 1917 definuje ruský bolševizmus ako *substitúciu náboženstva, prevrátene náboženstvo, pseudonáboženstvo*.³⁴⁹ Identifikuje v ňom manifestáciu náboženského poriadku, vlastný eschatologický princíp, všezahŕňajúci aspekt, osobitý svetonázor.³⁵⁰ Taktiež poukazuje na skutočnosť, že bolševizmus sa snaží o celého človeka, o úplnú kontrolu jeho života i myslenia:

*„Bolševizmus si robí nároky na podrobenie celého človeka, všetky jeho sily, snaží sa odpovedať na všetky jeho otázky, na všetky jeho trápenia. Bolševizmus nechce byť len záležitosťou, časťou niečoho, oddelenou sférou života, ale všetkým a všeobsahujúcim. Ako fanatická forma viery netoleruje nič mimo seba, nechce byť mimo ničoho, chce byť všetkým a vo všetkom.*³⁵¹

Giovanni Amendola píše ku koncu roku 1923, že najvlastnejším znakom talianskeho fašizmu je *totalitný duch*.³⁵² Práve o Amendolovi sa zvykne predpokladať, že po prvý krát použil termín „totalitný“ v súvislosti s politickou činnosťou, a to konkrétne v článku z 12. mája 1923, kedy fašistickú prax politickej eliminácie oponentov v rámci volebnej kandidatúry označil ako *sistema totalitario*.³⁵³ Z tohto dôvodu je Amendola považovaný za ideového pôvodcu konceptu totalitarizmu. Všetozahŕňajúce nároky totalitnej ideológie

³⁴⁸ Pôvodný text: „В действительности социал-демократии есть очень большое дело до религии, так как она сама хочет быть религией. (...) Но ведь социал-демократия не только политическая партия и даже менее всего она чисто политическая партия, это – новая культура, новая жизнь, новая лжерелигия, и всем духом своим проповедует социал-демократия атеизм, обоготворяет социалистическое человечество (...)“. BERĎAJEV, N. A. *Novoje religioznoje soznanije i obščestvenost'*, s. 73.

³⁴⁹ Pôvodný text: „Религиозная подмена, обратная религия, лжерелигия (...).“ BERĎAJEV, N. A. *Religioznaja osnova bol'shevizma*, s. 29.

³⁵⁰ BERĎAJEV, N. A. *Religioznaja osnova bol'shevizma*, s. 29.

³⁵¹ Pôvodný text: „Большевизм претендует захватить всего человека, все его силы, он хочет ответить на все запросы человека, на все муки человеческие. Большевик хочет быть не кое-чем, не частью, не отдельной областью жизни, не социальной политикой, а всем, всей полнотой. Как вероучение фанатическое, он не терпит ничего рядом с собой, ни с чем ничего не хочет разделить, хочет быть всем и во всем.“ BERĎAJEV, N. A. *Religioznaja osnova bol'shevizma*, s. 30.

³⁵² Podľa: PETERSEN, J. The History of the Concept of Totalitarianism in Italy. In *Totalitarianism and Political Religions. Volume 1: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Maier, H. (ed.) Oxon : Routledge, 2004, s. 3-21. ISBN-10: 0714656097. S. 7. (Ďalej citované ako: PETERSEN, J. *The History of the Concept of Totalitarianism in Italy*.)

³⁵³ Podľa: PETERSEN, J. *The History of the Concept of Totalitarianism in Italy*, s. 6.

však Berďajev identifikoval podstatne skôr, už v tendenciách ruskej sociálnej demokracie.³⁵⁴

Berďajev je presvedčený, že v prípade bolševizmu ide o formu náboženstva, ktorú je potrebné bližšie skúmať: „*Vo všetkých svojich formálnych rysoch bolševizmus predostiera náboženské nároky a je potrebné vymedziť, o aké náboženstvo ide a aký duch v sebe prináša svetu.*“³⁵⁵ Zároveň hodnotí, že sociologickú kategóriu náboženstva je možné aplikovať i na také javy, ktoré nie sú nevyhnutne spojené s ideou transcendentného Boha.³⁵⁶ To korešponduje s niektorými sociologickými teóriami náboženstva, medzi ktorými nájdeme i funkcionalistickú náboženskú teóriu Émila Durkheima.³⁵⁷

Durkheim nezdieľa názor, že idey nadprirodzenosti a božstva sú esenciálnymi náboženskými atribútmi:

*„Existujú tak rituály bez bohů i rituály, z nichž jsou bohové odvozeni. Ne všechny náboženské síly se odvozují od božských osob a existují kulturní vztahy, které mají jiný cíl, než spojit člověka s božstvem. Náboženství přesahuje ideu boha nebo duchů, a proto jej ani nelze definovat výhradně jejím prostřednictvím.“*³⁵⁸

V zmysle tradičnej percepcie náboženstva profanizuje jeho podstatu a definuje ho ako:

*„(...) jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtazitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev. (...) idea náboženství je neoddelitelná od ideje církve (...) náboženství je záležitost navýsost kolektivní.“*³⁵⁹

³⁵⁴ Porov.: KISELEVA, M. S. Understanding History: The Decisions of Nikolai Berdyaev [online]. In *Russian Studies in Philosophy*, 2015, 53:4, s. 305-323. ISSN 1061-1967 (Print). S. 315-317 [cit. 2016-05-25]. Dostupné na:

<http://www.rusliberal.ru/books/Kiseleva_Understanding_History_The_Decisions_of_Nikolai_Berdyaev.pdf>.

³⁵⁵ Pôvodný text: „*По всем своим формальным признакам большевизм претендует быть религией, и нужно определить, какого рода эта религия, какой дух она несет с собой в мир.*” BERĎAJEV, N. A. *Religioznaja osnova bolševizma*, s. 30.

³⁵⁶ BERĎAJEV, N. A. *Religioznaja osnova bolševizma*, s. 29.

³⁵⁷ Durkheimovu prácu Berďajev poznal, čo dosvedčujú aj jeho zmienky napríklad v diele z roku 1931 *O samobjstve* a v stati *Personalizm i marksizm* z roku 1935.

³⁵⁸ DURKHEIM, É. Definice náboženských jevů a náboženství. In LUŽNÝ, D. *Řád a moc*. Brno : Masarykova univerzita, 2005, s. 99 – 121. ISBN 80-210-3043-7. S. 110. (Ďalej citované ako: DURKHEIM, É. *Definice náboženských jevů a náboženství*.)

³⁵⁹ DURKHEIM, É. *Definice náboženských jevů a náboženství*, s. 121.

Durkheim vo svojom stanovisku identifikuje dve spoločenské tendencie, a to tendenciu inštitucionalizovať náboženstvo a tendenciu vnímať náboženstvo ako prvok posilňujúci kohéznosť spoločenskej skupiny. Berďajev aspekt inštitucionalizovania cirkvi dáva do súvisu s nebezpečenstvom ľudského zotročenia.³⁶⁰

Podľa Durkheima sa náboženstvo realizuje prostredníctvom sociálnej skupiny pociťujúcej osobitý vzťah k sfére nedostupného, pričom je tento vzťah objektivizovaný v rámci špecifických rituálov, ktoré sú predmetom skupinového konsenzu. Ak v týchto intenciách uvažujeme o fenoméne *politického náboženstva*, potom bude podľa Durkheimovho sociologického vymedzenia vykazovať nasledovné znaky:

1. Rozdiel medzi sakrálnym a profánnym je absolútny a radikálny: „*Síly těchto dvou světů prostě nejsou totožné s těmi, s nimiž se setkáváme ve druhém; jsou prostě mocnější, jsou jiného druhu.*“³⁶¹ Tento rozdiel vedie k dichotómii v ľudskom živote pociťovanom v okamihu voľby, kedy jedna možnosť vychádza z „imperatívov sakrálneho“. Zároveň je prítomný v rešpekte voči tomu, čo má byť „mocnejší“. Z hľadiska našej témy to môže byť relevantné pre vnímanie autority či vzťahu medzi „obyčajným“ a tým, čo je „jiného druhu“. Vzťah týchto dvoch sfér je vymedzený odstupom a kvalitatívnou odlišnosťou, nemožnosťou difúzie a zameniteľnosti.
2. Prítomnosť iniciácie, procesu „prechodu“ z profánneho do sakrálneho. Je súčasťou prvého kritéria a spôsobom nadobudnutia novej identity umožňujúcej kontakt so sakrálnym.³⁶²
3. Existencia vymedzenej skupiny osôb, ktorých vzťahy sú založené na istej hierarchickej štruktúre: „*morální společenství tvořené všemi vyznavači stejné víry – věřícími stejně jako kněžími.*“³⁶³ Tento znak súvisí so spoločenskou podmienenosťou náboženstva, existenciou skupiny osôb, ktorá sa podľa klasickej sociologickej definície vymedzuje vo vzťahu k ostatným skupinám alebo jednotlivcom vedomím vzájomnej spolupatričnosti a existenciou špecifických hodnôt, pravidiel a cieľov.

³⁶⁰ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 75.

³⁶¹ DURKHEIM, É. *Definice náboženských jevů a náboženství*, s. 113.

³⁶² Ibid.

³⁶³ Ibid., s. 119.

Mark Juergensmeyer k prvému znaku dodáva, že podľa Durkheima je náboženský potenciál združovať nepomerne najdôležitejším atribútom a „*jakákoliv dichotomizace posvátného a profánního*“ je v pomere k tomuto potenciálu dôležitá len vo význame, „*že strana posvátného bude vždy svrchovaně vládnout.*“³⁶⁴

Juergensmeyer nadväzuje na Durkheima a ďalej skúma fenomén náboženstva v intenciách historického vývoja modernej spoločnosti. Poukazuje na fakt, že „*náboženství na Západe ztrácelo svou političnost*“ a zároveň sa sekulárny nacionalizmus, nová forma politického vyjadrenia, stáva „*více náboženským.*“³⁶⁵ Juergensmeyer na základe funkčnej podobnosti vypracúva systematiku, v ktorej sekulárny nacionalizmus i náboženstvo spadajú pod rovnakú kategóriu rodu a ich druhová odlišnosť je podmienená istou formou vzájomného súperenia.³⁶⁶ Z hľadiska ďalšieho vymedzenia akcentuje vzťah medzi nimi (náboženstvo, sekulárny nacionalizmus) a človekom na základe kritérií sociológie a oba „druhy“ nazýva „*ideologiami řádu*“:

*„Jak náboženský, tak sekulárně nacionalistický systém myšlení uvažují o světě koherentním, zvládnutelným způsobem; oba naznačují, že za každodenním světem se skrývají úrovně významu, která dávají soudržnost věcem, jež nejsou vidět, a oba skýtají autoritu, která dáva sociálnímu a politickému řádu důvod k bytí. Tím jednotlivcům definují správný způsob bytí ve světě a vztahují osoby k sociálnímu celku.“*³⁶⁷

Berďajevove vyjadrenia v súvislosti s *novými politickými náboženstvami* korešpondujú s možnosťou rozšírenia definície náboženstva i na také fenomény, ktoré nie sú limitované ideou transcendentna. Akcentuje však ich pretrvávajúce, hoci pôvodnej náboženskej inšpirácii upínajúcej sa k transcendentnu vzdialené, eschatologické zameranie: „*Možná je sekularizovaná eschatológia, ktorá nezbožšťuje večný život, ale život budúcnosti.*“³⁶⁸ Potencionálne interpretačné variácie tejto eschatológie reflektuje v rôznych podobách politického utopizmu.³⁶⁹ Okrem tohto eschatologického prvku upozorňuje Berďajev

³⁶⁴ JUERGENSMEYER, M. Soupeřící ideologie řádu. In LUŽNÝ, D. *Řád a moc*. Brno : Masarykova univerzita, 2005, s. 171-182. ISBN 80-210-3043-7. S. 179. (Ďalej citované ako: JUERGENSMEYER, M. *Soupeřící ideologie řádu.*)

³⁶⁵ JUERGENSMEYER, M. *Soupeřící ideologie řádu*, s. 173.

³⁶⁶ *Ibid.*, s. 176.

³⁶⁷ *Ibid.*, s. 177.

³⁶⁸ BERĎAJEV, N. A. *Ríša Ducha a říša Cisárova*, s. 53.

³⁶⁹ Osobitosť nádeje ako eschatologického princípu v nových typoch náboženstiev, špecificky v socializme, akcentuje i Le Bon v diele *Psychologie du socialisme* (1895): „*Nová doktrína sa dokonale hodí k túžbam a nádejam súčasnosti. Objavila sa presne v okamihu konečného strácania spoločenských*

v súvislosti s politickými náboženstvami na problematiku, ktorá je známa ako sakralizácia politiky. Tá predchádzala vzniku politických náboženstiev totalitných režimov. Gentile interpretuje fenomén sakralizácie politiky ako súčasť moderného dejinného procesu, v rámci ktorého dochádza k zavádzaniu systému presvedčení, dogiem, mýtov a príkazov sledujúcich cieľ úplného podriadenia individuálnej ľudskej bytosti i kolektívnej existencie. Podriadenie sa uskutočňuje prostredníctvom rituálov a praktík, umožňujúcich transformáciu celej spoločnosti do davu permanentne účastného na liturgickom obrade vykonávanom k pocte politického kultu.³⁷⁰ Berďajev proces sakralizácie politiky chápe ako základný rys dejinnej epochy črtajúcej sa po prvej svetovej vojne. Nazval ju *novým stredovekom*.

4.2. Dajte cisárovi, čo je Božie

Berďajevove filozofické úsilie sa v nemalej miere orientuje na problematiku filozofie dejín. Každá epocha sa Berďajevovi javí ako nevyhnutný kúsok skladačky, ktorej finálna podoba sa zobrazí vo chvíli dejinného konca. Vtedy sa svet a celá jeho minulosť ukážu z perspektívy, z ktorej bude možné porozumieť tragédii dejín, nazrieť dôvod ľudskeho trápenia a bolesti a spoznať povahu zla. Človek konečne nahliadne zmysel vlastnej existencie a zmysel bytia. Cesta dejinami však podľa Berďajeva nie je „*progresivní návrat lidstva k Bohu přímou cestou, která musí končit dokonalostí tohoto světa.*“³⁷¹ Význam historického procesu vidí inde: „*Je to příprava na konec, v němž musí být stvoření znovu objeveno ve své ideji a ve svém významu, kdy budou lidstvo a svět*

a náboženských presvedčení našich otcov a je připravená obnovit sluby ich viery. (...) Akokoľvek nízka je jej hodnota, akokoľvek problematická jej realizácia, konštituuje nový ideál, ktorý prinajmenšom dáva človeku nádej, ktorú bohovia viac nedávajú a ilúzie, ktoré veda zakazuje. Ak je pravda, že šťastie človeka už po dlhú dobu spočíva v uchvacujúcej schopnosti tvoriť božstvá a veriť im, potom nemôžeme nechápať význam tejto novej viery.“

(Pôvodný text: „*The new doctrine fits to perfection the desires and hopes of the present hour. It appeared at the precise moment of the final disappearance of the social and religious beliefs by which our fathers lived, and it is ready to renew their promises. (...) However poor may be its value, however problematical its realisation, it constitutes a new ideal which at least possesses the merit of bestowing on man a hope which the gods no longer give, and illusions that science has forbidden. If it is true that the happiness of man must, for a long time yet, reside in the marvellous faculty of creating, and believing in, divinities, we cannot misconceive the importance of the new faith.*” Le BON, G. *The Psychology of Socialism*. Kitchener : Batoche Books, 2001. 303 s. S. 70. (Ďalej citované ako: Le BON, G.:*The Psychology of Socialism*.)

(Pôvodný text: „*The new doctrine fits to perfection the desires and hopes of the present hour. It appeared at the precise moment of the final disappearance of the social and religious beliefs by which our fathers lived, and it is ready to renew their promises. (...) However poor may be its value, however problematical its realisation, it constitutes a new ideal which at least possesses the merit of bestowing on man a hope which the gods no longer give, and illusions that science has forbidden. If it is true that the happiness of man must, for a long time yet, reside in the marvellous faculty of creating, and believing in, divinities, we cannot misconceive the importance of the new faith.*” Le BON, G. *The Psychology of Socialism*. Kitchener : Batoche Books, 2001. 303 s. S. 70. (Ďalej citované ako: Le BON, G.:*The Psychology of Socialism*.)

³⁷⁰ GENTILE, E. *Politická náboženství*, s. 47.

³⁷¹ BERĎAJEV, N. A. *Původ zla a smysl dějin*, s. 37. (V ruskom texte: „*Процесс истории не есть прогрессирующее возвращение человечества к Богу по прямой линии, которое должно закончиться совершенством этого мира (...).*” BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 161-162.)

osвобождены и очищены про последнюю волю между добром и злом.³⁷² Poznámka, ktorá je obsiahnutá v tomto citáte, je nanajvýš zaujímavá: koniec sveta postaví človeka pred konečnú, kardinálnu voľbu. Podľa Berďajeva je to teda človek, poučený súžením dejín a vlastnou bezmocnosťou svet tohto súženia zbaviť, ktorý rozhodne o svojej podstate a potvrdí tak princíp, z ktorého a pre ktorý bol stvorený – slobodu. Je to on, ktorý z moci vlastnej, Bohom zverenej slobody, vyriekne nad sebou posledný súd. Berďajevove tvrdenie dosvedčuje, že je právom považovaný za filozofa slobody. Tá je pomerne komplikovaným spôsobom začlenená do jeho sociálno-politickej filozofie a je neoddeliteľnou súčasťou jeho uvažovania o problematike politických náboženstiev.

Moment, kedy sa sloboda začína pre človeka problematizovať, nastáva podľa Berďajeva *roztržkou medzi Stvoriteľom a stvorením*. Táto roztržka je príčinou toho, že bytie *ochorelo ťažkou chorobou*.³⁷³ Jej hlavným symptómom sa stala temporalita, podriadenie času. Ďalšími prejavmi bolo zhmotnenie bytia a jeho následná subordinácia *nutnosti*, determinácii. Nastalo oklieštenie slobody v „chorom“ bytí. Berďajev dodáva: „*Bytí sa stalo nesmyslné logickým*.“³⁷⁴ Upresňuje dôvod *roztržky* ako vedomé a úmyselné odvrátenie sa, *odtrhnutie* stvorenstva od Boha. Toho chápe Berďajev ako absolútne, plné, ničím neobmedzované a ničomu sa nepodriaďujúce bytie:

„*Bytí prebýva v Božství. Božství je nositeľ absolútneho bytí. Je to jednota všeho, čo je. V Božství mizí rozdiel medzi bytím ako predikátom a bytím ako subjektom. Kosmos, ktorý predvčene trvá v Božství, je plné, harmonické a svobodné bytí. Je to realizované a potvrzené bytí všetkých bytostí, všetkých idejí Boha v jejich definitívnych sloučeních. V kosmu a v Božství existuje jedině to, čo je opravdové. Existuje v Nĕm jedině skutečné bytí a žádné falzifikace, žádné fikce, žádné zdánlivé a iluzorní bytí, ale jedině reálná osobnost a žádný přízrak sebepotvrzujícího se „já“.*“³⁷⁵

³⁷² Ibid. (V ruskom texte: „(...) он есть подготовка к концу, в котором должно быть восстановлено творение в своей идее, в своем смысле, освобождено и очищено человечество и мир для последнего выбора между добром и злом.“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 162.)

³⁷³ Ibid., s. 13.

³⁷⁴ Ibid. (V ruskom texte: „(...) бытие стало бессмысленно логичным.“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 139.)

³⁷⁵ Ibid., s. 18-19. (V ruskom texte: „Бытие пребывает в Божестве, Божество – носитель абсолютного бытия, единство всего, что бывает. В Божестве исчезает различие между бытием как предикатом и бытием как субъектом. Kosmos, предвечно пребывающий в Божестве, есть полное, гармоническое, свободное бытие, осуществленное и утвержденное бытие всех существ, всех идей Бога в их окончательном соединении. В космос входит и в Божестве пребывает лишь то, что подлинно есть, лишь настоящее бытие, а не фальсификация, не фикция, не кажущееся и иллюзорное бытие, лишь реальная личность, а не призрак самоутверждающегося «я».“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 144.)

Odrhnutie stvorenstva od Boha zároveň podľa Berďajeva umožňuje pôsobenie zla v stvorenom bytí. Berďajev vo svojom popise zla vychádza z *Genezis*: „*Zlo je stvoření, které samo sebe zbožštilo.*“³⁷⁶ Stotožňuje ho s prvým stvorením nebeskej a anjelskej hierarchie, ktoré na základe vlastnej voľby odpadá od absolútneho bytia, čím dochádza k „*porušení hierarchické spolupodřízenosti*“.³⁷⁷ Nazýva ho *diablom, satanom* či *antikristom* a usvedčuje ho zo snahy nahradiť Stvoriteľa.

Absolútne bytie Boha podľa Berďajeva *zlo* vylučuje a teda Boh nemôže byť ani jeho zdroj. Tvrdí: „*Zlo není založeno v bytí, nýbrž v nebytí.*“³⁷⁸ Zároveň ale upozorňuje: „*Jestliže ale zlo není bytí, neznamená to, že by neexistovalo.*“³⁷⁹ Nadôvažok pripomína, že existencia zla neznačí, že Boha a zlo je možné chápať ako dva rovnocenné antagonistické princípy.³⁸⁰

Podľa Berďajeva stvorenstvo, ktoré sa z vlastnej vôle odtrhlo od bytia Boha, sa prepadlo zo sféry plného bytia do „*sféry klamného bytí, tj. nebytí*“.³⁸¹ Nebytie je lžou, ilúziou, ktorú predostiera zlo vydávajúc ju za pravé bytie. Zlo stavia pred človeka prelud bytia, prekrúca pravdu, pokúša ho ideálom večného šťastia a spokojnosti. Človeka zvádza na cestu vlastnej deifikácie, láka ho obrazom veľkolepého autoportrétu. Keďže zlo samo nemôže byť počiatkom niečoho, zostáva mu len deformovať to, čo už bolo stvorené Bohom. Berďajev používa špecifické slovo – *karikatúra*.³⁸² Zlo karikuje Božský zámer, bytie zosmiešňuje zákonmi deteriorácie a zániku, pravdu ilúziou a sebaklamom, milosrdenstvo zákonnosťou. Berďajev poznamenáva:

„*Cesta zla je marné honění za přízrakem za pomoci klamných prostředků. Je to padělek a falzifikát bytí, lež a prelud, protože v něm panuje smrt, otroctví a utrpení. (...) Zlo není žádný specifický živel, ale jen přeměna všech živlů na nebytí. Je to*

³⁷⁶ Ibid., s. 21. (V ruskom texte: „*Зло есть творение, обоготворившее себя.*” BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 146.)

³⁷⁷ Ibid. (V ruskom texte: „*Зло есть то нарушение иерархической соподчиненности (...).*” BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 146.)

³⁷⁸ Ibid., s. 19. (V ruskom texte: „*Зло коренится не в бытии, а в небытии (...).*” BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 145.)

³⁷⁹ Ibid. (V ruskom texte: „*Если зло не бытие, то это не значит, что зла нет.*” BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 144.)

³⁸⁰ Ibid., s. 20-21.

³⁸¹ Ibid., s. 21. (V ruskom texte: „*Зло есть отпадение от абсолютного бытия, совершенное актом свободы, и переход в сферу призрачного бытия – небытия (...).*” BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 146.)

³⁸² Ibid., s. 22.

*falešná náhražka opravdových reálností fiktivními, je to obelhávání všech živlů bytí.*³⁸³

Berďajev rozhorčene vyzýva: „*Musí být usvědčeno z toho, že je jen mizerným padělkem.*“³⁸⁴

Všetka nedokonalost', pretváarka a márnost', ktorá preráža vo sfére nebytia na povrch, sa ukazuje v perspektíve nabádajúcej na kritiku Boha: „*Bůh prý měl kosmos stvořit násilím, měl stvořit lidi neschopné zla, měl bytí hned zpočátku uvést do dokonalého stavu, v němž by neexistovalo utrpení a smrt, takže by lidi přitahovalo jedině dobro.*“³⁸⁵ Berďajev však argumentuje, že práve ľudská sloboda dokazuje dokonalosť Božieho plánu stvorenia a pripomína jeho podobu s Bohom. V Dostojevského diele nachádza umelecky najkomplexnejšie vyjadrenú súvislosť medzi zlom a slobodou, respektíve jej popieraním, a v jej interpretácii vyslovuje dôležitý argument:

„Dostojevský chápal hlouběji než kdo jiný, že zlo je dítětem svobody. Chápal však také, že bez svobody není dobra. I to je dítětem svobody. S tím souvisí tajemství života, tajemství lidského osudu. Svoboda je iracionální, a proto může způsobit jak dobro, tak zlo. Odmítnou tak svobodu s poukazem na to, že může způsobit zlo, znamená způsobit zlo ještě větší. Neboť pouze svobodné dobro je dobrem, donucení však a otroctví lákající svou prospěšností, jsou antikristovým zlem.“³⁸⁶

³⁸³ Ibid., s. 23 (V ruskom texte: „*Вступив на путь зла, люди стали не богами, а зверями, не свободными, а рабами, попили во власть закона смерти и страдания. Все мнящие обещания зла оказались ложью, обманом, всякое следование злу ведет в сферу небытия. От духа небытия и лжи родился соблазн зла. Путь зла есть погоня за призраком призрачными средствами, есть подмена, подделка, превращение бытия в фикцию.*“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 147)

³⁸⁴ Ibid., s. 19 (V ruskom texte: „*(...) должно быть окончательно оттеснено в сферу небытия, должно быть уничтожено, изблечено во всем ничтожестве своего небытия, своей поддельности.*“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 145.)

³⁸⁵ Ibid., s. 23. (V ruskom texte: „*Безрелигиозное сознание мысленно исправляет дело Божье и хвастает, что могло бы лучше сделать, что Богу следовало бы насильственно создать космос, сотворить людей неспособными к злу, сразу привести бытие в то совершенное состояние, при котором не было бы страдания и смерти, а людей привлекало бы лишь добро.*“ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody*, s. 148.)

³⁸⁶ BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*, s. 58. (V ruskom texte: „*Достоевский глубже, чем кто-либо, понимал, что зло есть дитя свободы. Но понимал также, что без свободы нет добра. Добро есть также дитя свободы. С этим связана тайна жизни, тайна человеческой судьбы. Свобода — иррациональна, и потому она может создать и добро, и зло. Но отвергнуть свободу на том основании, что она может породить зло, значит породить зло еще большее. Ибо лишь свободное добро есть добро, принуждение же и рабство, соблазняющиеся добродетелью, есть антихристово зло.*“ BERĎAJEV, N. A. *Mirosozercanie Dostojevskogo*, s. 88.)

Roztržka medzi Bohom a stvorenstvom podľa Berďajeva započala svetové dejiny ako plán precitnutia ľudstva z ľži a preludu nebytia. V ňom sa javí sloboda ako chybný princíp, no ponaučenie z dôsledkov jej potlačania rezonuje celými dejinami vo vzburách, revolúciách či vojnových konfliktoch. Naznačujú tragédiu ľudského pádu a povolávajú človeka k vystúpeniu zo sféry nebytia k pravému bytiu potvrdením ľudskej slobody v tvorivom akte, ktorý umožňuje víťazstvo nad determináciou každodennej reality. Narušením jej zadaných hraníc, prekročením jej mantinelov sa človek v tvorbe stáva Bohu podobným a prebúda sa k bytiu.³⁸⁷ Berďajev si všíma, že Dostojevskij ilustruje človeka „jako propuštěného na svobodu, vystoupivšího zpod zákona, vypadlého z vesmírného řádu“.³⁸⁸ Akoby človek nevedel, čo si so svojou slobodou počať. Ako dieťa bez usmernenia skúša hranice svojich možností, niečo zničí a spoznáva následky, narážajúc na vlastné limity. No v momente fascinácie svetom tvorí a s údivom objavuje vlastné schopnosti a nové horizonty svojej, odrazu narastajúcej slobody. Oblasť spoločenskej a politickej reality však umožňuje človeku zvláštny druh sebarealizácie v konštruovaní rôznych reštrikcií a limitov, ktorých charakter nie vždy slúži k prospešnému organizovaniu ľudského spolunažívania. Naopak, nezriedka ide o hypertrofiu nutností a obmedzení ničiacu zárodoky slobody a slobodu potlačujúcu. To, že sama tvorivosť človeka sa stáva jej obeťou, je zrejmé z nespočetných „zrážok“ umenia či vedy s dogmatikou prevládajúcej spoločenskej paradigmy v rôznych historických obdobiach. Berďajev sa v diele *Novoje sredněvekov'je* obracia k dobe nastávajúcej po prvej svetovej vojne a hodnotí podmienky ľudskej tvorby: „Žijeme v epoše úpadku. Spíše se blížíme k počátkům středověku, kdy ničivé síly rozkladu převládaly nad tvořivými silami práce a umění.“³⁸⁹ Domnieva sa, že pre človeka nastáva obdobie zásadného významu, v ktorom môže človek rozhodnúť o svojom ďalšom osude: „Stále je však třeba mít na paměti, že lidstvo může kvůli svobodě kráčet dvěma cestami, že budoucnost je

³⁸⁷ Otázka vzťahu tvorby a slobody je jedným z esenciálnych problémov Berďajevovej filozofie. Venuje sa mu predovšetkým v diele *Smysl tvorčestva (Zmysel tvorby)* publikovanom v roku 1916. Vzhľadom na charakter a zámer práce však komplexnejšiu analýzu tohto problému opomenieme.

V rámci sekundárnej literatúry sa mu venujú napríklad: LAMPERT, E. *Nikolas Berdyaev and the Middle Ages*; taktiež: ŽUKOVA, O. A. *Filosofija novoj duchovnosti: tvorčeskij manifest N.A. Berďajeva* [online]. In *Filosofskije nauki*, 2014, 4, s. 37-51. ISSN: 0235-1188. [cit. 2016-06-15] Dostupné na: <<http://rucont.ru/efd/301960>>.

³⁸⁸ BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*, s. 31. (V ruskom texte: „Достоевский берет человека отпущенным на свободу, вышедшим из-под закона (...)“ BERĎAJEV, N. A. *Mirosozercanie Dostojevskogo*, 42-43.

³⁸⁹ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 41. (V ruskom texte: „Мы живем в эпоху упадка. Мы, скорее, приближаемся к началу средневековья, когда отрицательные процессы распада преобладали над положительными процессами сложения и творчества.“ BERĎAJEV, N. A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 427-428.)

dvojí.³⁹⁰ Pre toto obdobie volí pomenovanie *nový stredovek* (*новоје sredněвекov'je*). Obáva sa ale, že ľudské dejiny sa nebudú uberať k potvrdeniu pozitívnej hodnoty človeka a jeho slobody. Sama podstata slobody je totiž deformovaná a stáva sa obsahovo prázdnu a formálnou.³⁹¹ Neprekvapuje teda Berďajevova prognóza: „*Темные odstíny sú poněkud patrnější než světlé.*“³⁹²

Berďajev volí termín *nový stredovek* zámerne, v snahe naznačiť význam mimoriadnej odlišnosti dvoch možností vyplývajúcich z voľby človeka „*mezi Bohem a ďáblem, kdy bude život znovu naplněn konkrétním obsahem.*“³⁹³ Stredovek bol podľa Berďajeva obdobím špecifických protirečení a práve preto je vhodnou analógiou k blízkej budúcnosti. Stredoveká spiritualita ostro kontrastovala voči jeho *temným stránkam*. Berďajev akcentuje najmä jeho „*hrubost, násilí, otroctví, hlubokou neznalost věcí přírodních i historických, náboženský teror spojený s hrůzami pekelných trestů.*“³⁹⁴ Kontúry budúcnosti vníma z hľadiska kulminujúceho sporu dobra a zla, v ktorom víťazstvo jedného z nich má rozhodnúť o charaktere *nového stredoveku*:

„*Epocha vyostřeného boje náboženství Božího a ďábelského, Kristova a antikristova, už nebude sekulární, nýbrž religiózní, svýho druhu sakrální epochou, a to i kdyby kvantitativně vítězilo náboženství ďáblovo a duch antikristův.*“³⁹⁵

Význam tejto myšlienky upresňuje konštatovanie o nedávnej minulosti: „*Na konci novověku znovu vidíme, jak je pohanský partikularismus puštěn z pout a jak v něm probíhá smrtelný zápas a vzájemné vyhlazování.*“³⁹⁶ Takáto perspektíva podmieňuje osobitú Berďajevovu interpretáciu spoločenských a politických fenoménov 20. storočia.

³⁹⁰ Ibid., s. 31. (V ruskom texte: „*Но все время нужно помнить, что в силу присущей человечеству свободы оно может идти двумя путями, что будущее двойственно.*“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněвекov'je*, s. 421.)

³⁹¹ Ibid., s. 25.

³⁹² Ibid., s. 41. (V ruskom texte: „*Негативные черты схватить легче, чем позитивные.*“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněвекov'je*, s. 428.)

³⁹³ Ibid., s. 42.

³⁹⁴ Ibid., s. 40. (V ruskom texte: „*(...) варварство, грубость, жестокость, насильничест-во, рабство, невежество в области положительных знаний о природе и истории, религиозный террор, связанный с ужасом адских мук.*“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněвекov'je*, s. 427.)

³⁹⁵ Ibid., s. 23. (V ruskom texte: „*Эпоха обостренной борьбы религии Бога и религии диавола, начал христовых и начал антихристовых будет уже не секулярной, а религиозной, сакральной эпохой по своему типу, хотя бы количественно побеждала религия диавола и дух антихриста.*“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněвекov'je*, s. 415.)

³⁹⁶ Ibid., s. 37. (V ruskom texte: „*В конце новой истории мы вновь видим перед собой расковавшийся мир языческого партикуляризма, внутри которого происходит смертельная борьба и истребление.*“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněвекov'je*, s. 425.)

Rezonuje v nej dôraz kladený na tendenciu utiekať sa „k fikciám, jež navenek působí jako ta nejpravější realita.“³⁹⁷ Berďajev v tejto tendencii rozoznáva signifikantný faktor moderných dejín. Ide o prejav zvláštneho javu, ktorý nazýva *sakralizáciou moci*.³⁹⁸ Jeho príčinu vidí v ľudskej tendencii spájať *Božie s cisárovým*, chápať veci *Tajomna* v zjednodušenej optike ľudskeho nazerania.³⁹⁹ Dôsledkom je prisudzovanie kategórie *posvätného* objektom, ktoré prináležia do každodennej reality človeka, špecificky uplatňovaniu moci a politickej aktivite. Podľa Berďajeva ide o prejav skutočnosti, že človek je svojou podstatou nábožensky orientovaná bytosť. Svoje presvedčenie chápe ako *základnú pravdu antropológie* a tiež ako predpoklad správneho porozumenia konštitúcii sociálnych vzťahov. Tvrdí, že pre človeka je charakteristický nevykorenitelný sklon k idolatrii:

„(...) dokáže absolútne všetko, každý druh hodnoty premeniť v modlu. Vytvára modlu z poznania (scientizmus), umenia (estetizmus), národnosti (nacionalizmus), morálky (moralizmus), sociálnej spravodlivosti a organizácie (komunizmus).“⁴⁰⁰

Spolitizované náboženstvo či formy teokracií uvádza ako príklady z minulosti. Zároveň považuje *sakralizáciu moci* za zdroj jej totalitného uplatňovania: „*Apoteóza cisára je zdrojom totalitarizmu v jeho extrémnom prejave.*“⁴⁰¹

Podľa Berďajeva je *sakralizácia moci* dôsledkom neprijatia skutočnosti, že sféru ducha nemožno podriaďiť reštriktívnym kategóriám nášho sveta a každý takýto počín ducha zotročuje.⁴⁰² Berďajev, používajúc metaforu *riše cisárovej* a *riše ducha*, upozorňuje na problematiku dualizmu ľudskeho bytia. Zdôrazňuje riziko snáh o potlačenie či odstránenie tohto dualizmu a tiež ich dôsledok v zotročení ducha a obmedzení slobody:

³⁹⁷ Ibid., s. 31. (V ruskom texte: „(...) направляют жизнь человеческую к фикциям, которые производят впечатление на реальнейших реальностей.“ BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 421.)

³⁹⁸ BERĎAJEV, N. A. *Riša Ducha a riša Cisárova*, s. 54.

³⁹⁹ Ibid., s. 54, 55.

⁴⁰⁰ Pôvodný text: „(...) он обладает способностью решительно все превращать в идолов, все ценности. В идолов человек превращает и науку (сциентизм), и искусство (эстетизм), и национальность (национализм), и мораль (морализм), и социальную справедливость и организованность (коммунизм).“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 39.

⁴⁰¹ BERĎAJEV, N. A. *Riša Ducha a riša Cisárova*, s. 55. (V ruskom texte: „Апофеоз цезаря есть источник тоталитаризма в его предельном выражении.“ BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 314.)

⁴⁰² Ibid., s. 57.

„K miešaniu, ba stotožňovaniu riše Cisárovej a kráľovstva Božieho ustavične dochádzalo aj v životnej praxi, aj v myslení, aj v učení. Ľudia mali neprekonateľný sklon k monistickým a totalitným systémom. Takým systémom bola predovšetkým teokracia a v nezvyčajnej extrémnej forme teokracia byzantská. Ale takisto monistická a totalitárna je demokracia Rousseauova a jakobínov. To isté stotožnenie dvoch síl a dvoch poriadkov nachádzame u Hegela, Marxa, Augusta Comta, Spanna, v komunizme i fašizme.“⁴⁰³

Berďajev zdôrazňuje potrebu uznať v rámci spoločenskej reality nevyhnutný dualizmus *„cisára, moci, štátu, riše tohto sveta a ducha, duchovného života človeka, kráľovstva Božieho.“*⁴⁰⁴ Len tak môže byť eliminované riziko *tyranských tendencií* v akomkoľvek spoločenskom konštrukte usilujúcom o organizovanie a riadenie spoločnosti. Berďajev nesprávne chápanie biblického verša z Listu Rimanom (*„Každý nech sa poddá vyššej moci, lebo niet moci, ktorá by nebola od Boha. A tie, čo sú, ustanovil Boh“*; Rim 13,1) považuje za častý dôvod servilnosti voči politickej moci a ospravedlňovania jej prílišných ambícií. Pripomína však, že dôvodom Pavlových slov je historický kontext raného kresťanstva a jeho obava, že *„z kresťanstva sa môže stať anarchická revolučná sekta.“*⁴⁰⁵ Tiež chápe túto časť Nového zákona v súvislosti s potrebou existenčného pretrvania kresťanstva a jeho historickej úlohy v rámci konštituovania nových politických útvarov.⁴⁰⁶

Berďajev sa pokúša o formulovanie princípu, podľa ktorého je možné konštruovať politickú moc tak, aby nesiahala na to, čo spadá do *kráľovstva Božieho*, ale aby plnila funkciu, ktorá je nevyhnutná pre zachovanie spoločnosti rešpektujúcej slobodu ducha. Hlavným kritériom zostáva zachovanie dištinkcie medzi požiadavkami praktického riadenia spoločnosti a nárokmi zasahovať do života človeka za účelom jeho podrobenia moci: *„Štát má len funkčný a podradný význam. To, čo treba odmietat', je suverenita*

⁴⁰³ Ibid., s. 56. (V ruskom texte: *„Смешение и даже отождествление царства Кесаря и царства Божьего постоянно происходило и в практике жизни, и в мысли, и в учении. У людей была непреодолимая склонность к монистическим и тоталитарным системам. Такой системой была прежде всего теократия, и в необычайной крайней форме, теократия византийская. Но также монистична и тоталитарна демократия Руссо и якобинцев. То же отождествление двух царств и двух порядков мы находим у Гегеля, у Маркса, у О. Конта, у Шпанна, в коммунизме и фашизме.“* BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 315.)

⁴⁰⁴ Ibid., s. 50. (V ruskom texte: *„Есть две основные точки зрения на соотношения кесаря, власти, государства, царства этого мира и духа, духовной жизни человека, царства Божьего“* BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 312.)

⁴⁰⁵ Ibid., s. 51. (V ruskom texte: *„Павел боялся, что христианство может превратиться в анархическую, революционную секту.“* BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 312.)

⁴⁰⁶ Ibid.

štátu.⁴⁰⁷ Zároveň však zavrhuje neplodné utopické predstavy politického anarchizmu: „Je mi cudzia utópia blaženého bytia bez štátu. Funkcie štátu zostávajú v podmienkach tohto sveta.“⁴⁰⁸

Za „prekračovanie bezpečnej hranice“ politickou mocou považuje Berďajev nároky na suverenitu. V nich sa prejavuje snaha o absolútnu nadvládu. Berďajev uvádza, že totalitné aspirácie politickej moci sú súčasťou jej podstaty, sú jej špecifickým atribútom: „Štát mal vždy tendenciu prekračovať svoje hranice. A premenil sa na autonómnu sféru. Štát chce byť totalitný. Týka sa to nielen komunizmu a fašizmu.“⁴⁰⁹ Tým Berďajev poukazuje na nemiznúce riziko totalitarizmu a potrebu identifikovať a potlačiť ho už v jeho zrodke. Toto riziko vyvstáva zo skreslenej predstavy o realite a jej potrebách. K jej prejavom patrí i deformovaná idea Boha, akási poľudštená verzia odmeňujúceho a trestajúceho vládcu, čakajúceho na pochybenie a tešiacemu sa z úslužnej poddajnosti. Podľa Berďajeva je takáto predstava Boha možným zdrojom ľudského zotročenia. To nemusí primárne znamenať len asymetrický vzťah dvoch subjektov vo vzťahu k uplatňovaniu a zdroju moci, ale i stav ideologickej strnulosti prejavujúci sa nekritickým preberaním ideí či stanovísk, ktoré sú ďalej prezentované ako nespochybniteľné. Ich predispozíciou je ľudský strach alebo túžba zapáčiť sa. Berďajev varuje: „Náboženské otroctví, otroctví vůči Bohu a otroctví vůči církvi, tzn. vůči otrocké ideji Boha a otrocké ideje církve, bylo nejtěžší formou lidského otroctví a jedním ze zdrojů otroctví vůbec.“⁴¹⁰ Túto formu otroctva považuje Berďajev za dôsledok projekcie ľudských túžob či obáv v predstave Boha, realizáciu Feuerbachovho konceptu náboženskej viery: „Feuerbach měl pravdu (...). Člověk tvoří Boha k obrazu svému a vkládá do Boha nejen to nejlepší ze své povahy, ale i to nejhorší.“⁴¹¹ Predmetom náboženského uctievania sa stáva idea

⁴⁰⁷ Ibid., s. 52. (V ruskom texte: „Но государство имеет лишь функциональное и подчиненное значение. То, что нужно отрицать, так это суверенитет государства.“ BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 312.)

⁴⁰⁸ Ibid. (V ruskom texte: „Мне чужда утопия счастливого, безгосударственного бытия. Функции государства остаются в условиях этого мира.“ BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 312.)

⁴⁰⁹ Ibid. (V ruskom texte: „Государство всегда имело тенденцию переходить за свои границы. И оно превратилось в автономную сферу. Государство хочет быть тоталитарным. Это относится не только к коммунизму и фашизму.“ BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 313.)

⁴¹⁰ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 75. (V ruskom texte: „Рабство религиозное, рабство у Бога и рабство у церкви, т. е. у рабской идеи Бога и рабской идеи церкви, была самой тяжелой формой рабства человека и одним из источников рабства человека.“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě človeka*, s. 55.)

⁴¹¹ Ibid., s. 67. (V ruskom texte: „Фейербах был прав (...). Человек творит Бога по своему образу и подобию и вкладывает в Бога не только лучшее в своем образе, но и худшее.“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě človeka*, s. 49.)

dokonalého a nezdolateľného princípu, ktorý je mysliteľný v absolutizovaných kategóriách človeku prístupného sveta. Prejavom je postulovanie ľudských vlastností a možností ako Božských atribútov v kvalitatívne krajne vymedzenej miere – všemohúci, vševediaci, všeurčujúci, všerozhodujúci. Berďajev vznáša kritiku voči *sociomorfickým* a *antropomorfickým* kategóriám Boha ako simplifikovanému záveru ľudského uvažovania.⁴¹² V takomto uvažovaní Boh stráca svoje miesto ako bytosť a je nahradený spredmetnenou ideou Boha – človek sa snaží Boha podrobiť objektivizácii. Tak sa Boh stáva objektom skúmania, uctievania, strachu, hnevu či idolatrie. Takýto Boh neparticipuje na bytí človeka, ale mení sa na predmet ľudského uvažovania, Boh je odrazu fikciou: „*Tí, čo chceli vyvýšiť ideu Boha, strašne ju znížili, keď pridali Bohu vlastnosti prevzaté z ríše Cisárovej a nie z ríše Duchu.*“⁴¹³

Berďajev taktiež odmieta uvažovať o Bohu ako o dominancii, determinácii, prvej príčine:

*„Boha nelze charakterizovat přizemními kategoriemi panování. Bůh není pán a nepanuje (...) nepotřebuje otrocké uctívání nějakého nevolníka. (...) nelze použít žádných analogií s nutností, příčinností, panováním, příčinností přírodních jevů, s panováním jako jevem společenským.“*⁴¹⁴

Svoj názor zdôrazňuje tvrdením, že pochopiť Boha a vyjadriť jeho podstatu je nemožné. Znamená to tiež, že nijaké intelektuálne úsilie nedokáže vyvrátiť pochybnosti o jestvovaní Boha a akákoľvek snaha odôvodniť jeho existenciu je márna: „*Treba rozhodne uznať, že všetky tradičné dôkazy Božieho bytia – ontologické, kozmologické i fyzikálno-teologické nielenže neobstoja, ale vôbec nie sú potrebné, ba skôr sú škodlivé.*“⁴¹⁵ Ako jedinú možnú referenciu Božej existencie pripúšťa to, čo nazval

⁴¹² Ibid., s. 68.

⁴¹³ BERĎAJEV, N. A. *Ríša Duchu a ríša Cisárova*, s. 24. (V ruskom texte: „*Те, которые хотели возвысить идею Бога, страшно принизили ее, сообщив Богу свойства, взятые из царства Кесаря, а не царства Духа.*“ BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Duchu i Carstvo Kesarja*, s. 297-298.)

⁴¹⁴ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 68. (V ruskom texte: „*Но в Боге и в Его отношении к человеку и миру нет ничего похожего на социальные отношения людей, к Богу неприменима низменная человеческая категория господства. Бог не господин и не господствует. (...) Он не требует рабского поклонения невольника. (...) Тут мы стоим перед Тайной, и к Тайне этой неприменимы никакие аналогии с необходимостью, с причинностью, с господством, с причинностью в явлениях природных, с господством в явлениях социальных.*“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 49.)

⁴¹⁵ BERĎAJEV, N. A. *Ríša Duchu a ríša Cisárova*, s. 24. (V ruskom texte: „*Нужно решительно признать, что все традиционные доказательства бытия Божьего - онтологические, космологические и физико-теологические - не только несостоятельны, но и совершенно ненужны, скорее даже вредны.*“ BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Duchu i Carstvo Kesarja*, s. 298.)

antropologickým dôkazom, ktorý však nedokazuje, ale ukazuje na Božiu existenciu a jeho pôsobenie: „človek je bytosť patriaca k dvom svetom a nie je možné vtesnať ho do tohto prírodného sveta nevyhnutnosti, lebo sa transcenduje ako bytosť empiricky daná a prejavuje slobodu, ktorú nemožno vyvodit' z tohto sveta.“⁴¹⁶

Berďajev sa prostredníctvom svojich úvah o deformovanej idey Boha snaží poukázať na mieru ľudského sebaklamu. Schopnosť vlastného zavádzania či neochota mu vzdorovať môže predznamenávať nekritické velebenie idey či vízie, nezriedka tiež človeka alebo predmetu. Zdá sa, že človek sa ochotne dopúšťa modloslužobníctva najmä voči svojej vlastnej teologickej fabulácii. Modloslužobníctvo voči idey Boha sa podľa Berďajeva prejavuje v dogmatike katafatickej teológie a prispieva k zmätenosti človeka, v súvislosti s ktorou konštatuje: „*V dejinách lidského náboženství byl nejednou d'ábel uctíván jako Bůh.*“⁴¹⁷ Berďajev sa snaží ozrejmiť rozdiel medzi Bohom a ľudskou klamlivou ideou: „*Bůh se odkrývá jako lidskost. Lidskost je také hlavní vlastnost Boží, nikoli všemohoucnost, vševědoucnost atd., ale lidskost, svoboda, láska, schopnost oběti.*“⁴¹⁸ A toto požaduje, ako sa nazdáva Berďajev, Boh i od človeka:

„Boh dal člověku úlohu být slobodným a chránit' slobodu ducha bez ohľadu zložitost' takejto úlohy, na utrpenie, ktoré môže spôsobovať a obety, ktoré vyžaduje. Človek je zaviazaný rešpektovať a mať v úcte nielen vlastnú vlastnú slobodu, ale tiež slobodu svojho bližneho.“⁴¹⁹

S uvedenou požiadavkou však totalitné režimy prichádzajú nevyhnutne do konfliktu. Berďajev to chápe ako dôsledok snahy totalitnej moci *vymazať* dištinkciu medzi *rišou cisára* a *rišou Božou*, snahy ovládnuť všetok priestor, ktorý by teoreticky mohol byť

⁴¹⁶ Ibid. (V ruskom texte: „*Оно состоит в том, что человек есть существо, принадлежащее к двум мирам и не вмещающееся в этом природном мире необходимости, трансцендирующее себя как существо эмпирически данное, обнаруживающее свободу, из этого мира невыводимую.*“

BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*, s. 298.)

⁴¹⁷ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 69. (V ruskom texte: „*В истории человеческого богосознания нередко диавола принимали за Бога.*“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 50.)

⁴¹⁸ Ibid., s. 70. (V ruskom texte: „*Бог раскрывается как Человечность. Человечность и есть главное свойство Бога, совсем не всемогущество, не всеведение и пр., а человечность, свобода, любовь, жертвенность.*“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 51.)

⁴¹⁹ Původný text: „*Человек имеет возложенную на него Богом обязанность быть свободным, блюсти свободу духа, хотя бы она была тяжела, порождала страдания и требовала бы жертвы. И человек обязан уважать и соблюдать свободу другого человеку, а не только свою.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremenom mire*, s. 332.

ovplyvnený slobodou ducha a slobodou svedomia. Dodáva: „(...) *a toto vždy značí, že ríša Cisára sa snaží pohltiť kráľovstvo Božie.*“⁴²⁰

Totalitarizmus vzyva na vytvorenie jednotného sveta bez rušivých dichotómii prírodného a duchovného, nutnosti a slobody, spoločnosti a jedinečnej ľudskej bytosti. Utieka sa k predstave monolitnej reality, reality zjednotených protikladov, ktorá bude „*transfiguráciou tohto sveta, novým nebom i novým svetom.*“⁴²¹ Spôsob, akým sa snaží tento zámer uskutočniť, je podľa Berďajeva vždy násilný.

Totalitná moc zvykne prezentovať svoje návrhy a postupy ako jedinú možnú cestu z neblahej reality. Snaží sa o konštruovanie takých spoločenských štruktúr, ktoré by korešpondovali jej percepcii hodnôt. Zároveň požaduje bezvýhradné akceptovanie totalitnej ideológie a jej interpretácie kategórií dobra a zla. Prostredníctvom nich sa vysvetľuje a ospravedlňuje aplikácia totalitnej moci, na ich základe sa vyžaduje absolútne podriadenie človeka a eliminácia slobody.

Totalitný režim formovaním akejsi alternatívnej reality ustanovuje nové axiologické kritériá, ktoré predstavujú všeobecne záväznú spoločenskú dogmatiku. Jej neprijatie je predpokladom odsúdenia z herézy, trestom sa stáva exkomunikácia zo spoločenstva prisľúbenej budúcnosti. Totalitná moc požaduje uznanie svojich nárokov na základe vlastnej projekcie osobitej katafatickej teológie. Uzurpuje si vševedúcnosť, všemohúcnosť, absolútnu platnosť svojich zákonov. Požiadavku svojej suverenity odôvodňuje „*progresom*“ v realizácii utópie. Nezávislý pozorovateľ však vníma obraz deformovanej skutočnosti, karikatúru pôvodnej utopickej výzvy. Berďajevove úvahy o nebytí ako deformácii, prelude či fikcii bytia inšpirujú k úvahám nad zaujímavým vzťahom medzi politickým utopizmom a totalitarizmom. Človek je v odhodlaní vytvoriť lepší svet, fungujúci podľa kritérií jeho vlastného etického vnímania, schopný tých najdesivejších karikatúr bytia. V istom zmysle sa tak človek môže javiť ako obávaný demiurg spoločenskej dystópie. Berďajev postihuje podstatu totalitnej „*karikatúry bytia*“ vo svojom koncepte politických náboženstiev.

⁴²⁰ Pôvodný text: „(...) *и это всегда означает, что царство кесаря хочет поглотить Царство Божье.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 355.

⁴²¹ Pôvodný text: „(...) *преображение мира, новую землю и новое небо.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 355.

4.3. Fenomén politických náboženstiev v Berďajevovom uvažovaní

Berďajevove poňatie totalitarizmu v perspektíve sakralizácie moci a osobitne politických náboženstiev reflektuje postoj človeka k stavu sveta a spôsob jeho vysporiadania sa s ním. Zohľadňuje tiež špecifickú ideologickú motiváciu totalitarizmu, v súvislosti s ktorou upozorňuje Berďajev na fenomény, ktoré sa zvyknú interpretovať ako nábožensky relevantné. Ich štúdium považuje za nevyhnutné pre porozumenie totalitarizmu a jeho aspiráciám. Podobné stanovisko zastáva i Voegelin, ktorý v predhovore svojmu dielu *Die politischen Religionen* zdôvodňuje potrebu vnímať totalitný režim nielen ako *politický a morálny jav*, ale predovšetkým ako jav prináležiaci k náboženskej dimenzii.⁴²² Takáto interpretácia totiž podľa Voegelina umožňuje objasniť fascináciu radikalizmom totalitnej ideológie absentujúcej v umiernených liberálno-demokratických postojoch. Navyše je presvedčený, že oblasť politického pôsobenia „nelze vymezit jako profánní oblast, v níž by jsme měli co do činění jen s otázkami právní a mocenské organizace.“⁴²³

Berďajev i Voegelin vo svojich úvahách o politických náboženstvách operujú pojmom zla, no zatiaľ čo Voegelin v totalitarizme vidí zlo „nejen jako deficientní modus bytí“, ale ako *pravú, vo svete účinnú substanciu a moc*⁴²⁴, ktorú nemožno redukovať len na „méněcennou, hloupou, barskou, opovržením hodnou záležitost“⁴²⁵, Berďajev sa snaží vysvetliť, že práve vnímanie zla ako reálne pôsobiacej sily môže podnietiť zrod totalitnej ideológie. Podľa Voegelina totalitarizmus zamieňa zlo za dobro, falšuje a deformuje pohľad na základné etické kategórie. Berďajev usudzuje, že táto „faloš“ a „deformácia“ pramení v nepochopení skutočnosti, že zlo nemožno konštituovať ako ontologickú substanciu, zlu neprináleží status objektívnej reality ako kvalitatívneho protirečenia dobru. Zlo existuje len na úrovni duchovnej skúsenosti človeka.⁴²⁶ Chápanie zla ako priameho pôsobenia reálne jestvujúcej diabolskej bytosti je prejavom jeho objektivizácie a podľa Berďajeva prerástlo do *děmonologije* a *děmonolatrije*. Tie sa prejavili v domnienkach o existencii ríše zla a vo viere v démonoch a diabla.⁴²⁷ Podľa Berďajeva sa táto pseudonáboženská interpretácia infiltrovala do politickej sféry ako

⁴²² VOEGELIN, E. *Politická náboženství*. Praha : OIKOYMENH, 2015. 88 s. ISBN 978-80-7298-216-5. S. 8. (Ďalej citované ako: VOEGELIN, E. *Politická náboženství*.)

⁴²³ VOEGELIN, E. *Politická náboženství*, s. 8.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Ibid., s. 10.

⁴²⁶ BERĎAJEV, N. *Ekzistencial'naja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo* [online]. Paríž : YMCA-PRESS, 1952. 246 s. S. 111 [cit. 2014-12-08]. Dostupné na:

<http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_n_ekzistencialn/>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. *Ekzistencial'naja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo*.)

⁴²⁷ BERĎAJEV, N. *Ekzistencial'naja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo*, s. 111.

potreba identifikovať a zničiť údajného nepriateľa či škodcu. Tomu sú pripisované „diabolské“ vlastnosti, odopretý je mu status človeka, čo implikuje i zaobchádzanie s ním.⁴²⁸

Voegelin je presvedčený o potrebe účinnej opozície voči zlu manifestujúcemu sa v totalitnom režime, pričom špecifikuje národný socializmus. Povoláva ju z radov podľa neho disponujúcich dostatočnou radikálnosťou potrebnou pre účinný boj, majúcich „*kořen v religiozité*“⁴²⁹. Berďajev však upozorňuje, že takýto postoj môže byť značne rizikovým, keďže v mene služby svojej idei sa človek môže odhodlať k čomukoľvek. Poukazuje na *dialektiku* správania k nepriateľovi a zlu, v ktorej sa skrýva nebezpečenstvo, že v záujme dobra človek pristúpi na kompromis použitia všetkých dostupných metód, čím sa zlo nevyvracia, ale potvrdzuje.⁴³⁰ Berďajev pripomína: „*Jedine Kristovo učenie prekonáva znovuzrodenie nového zla z boja proti zlu v chápaní zatratenia hriešnika ako hriechu. Je nevyhnutné správať sa ľudsky a vládne i voči diabli.*“⁴³¹ Jeho slová ale neznačia podcenenie rizika zla, skôr snahu nabádať k reflexii vlastného odhodlania k jeho eliminácii. Obáva sa dôsledkov chybnjej interpretácie stavu sveta podmienenou kapituláciou pred ideou moci a jej pôsobením.

V odlišnosti Voegelinovho a Berďajevovho prístupu je možné akcentovať rozdielnu historickú skúsenosť. Voegelin na prahu vojny nabáda k dôraznému odsúdeniu totalitných praktík a totalitnej ideológie a apeluje na možnosti tradičného náboženstva, zatiaľ čo Berďajev už skutočnosť vníma z povojnovej perspektívy, poučený radikálnosťou rasových zákonov či boja proti triednemu nepriateľovi.⁴³² Voegelinovove stotožnenie s postojom anonymného autora spisu *Theologia Deutsch* však núti zamýšľať sa nad vzájomnými paralelami úvah oboch mysliteľov:

„*Když si tvor připisuje něco dobrého – jako bytí, život, vědění, poznání, schopnosti, zkrátka vše, co musíme označovat jako dobré – jako by tím byl nebo to měl, jako by mu to patřilo nebo z něj pocházelo, pak se odvrací. Co jiného udělal ďábel? Co jiného byl jeho pád a odvracení, než si namlouval, že něco je, a že chtěl být někdo*

⁴²⁸ Ibid., s. 112-113.

⁴²⁹ VOEGELIN, E. *Politická náboženství*, s. 8.

⁴³⁰ BERĎAJEV, N. *Ekzistenciální dialektika božestvenného i člověčeského*, s. 112.

⁴³¹ Původný text: „*Только Евангелие преодолевает это перерождение борьбы со злом в новое зло, признает осуждение грешников новым грехом. Нужно человечно, с добротой относиться и к дьяволу.*“ BERĎAJEV, N. *Ekzistenciální dialektika božestvenného i člověčeského*, s. 112.

⁴³² Berďajevovo dielo použité pre účely tejto časti bolo po prvý krát publikované v Paríži v roku 1947 pod názvom *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*.

*a mít něco vlastního? Tato domněnka a jeho „já“, „mne“, „mně“ a „moje“, to bylo jeho odvracení a pád.*⁴³³

Voegelin sa, podobne ako Berďajev, sústreďí na prejavy deformovaného vnímania reality v totalitnej ideológii a vytváranie fikcií o význame a poslaní politickej moci. V prípade, ak opomenieme, že Berďajevov štýl písania sa od Voegelinovho nápadne líši a Berďajev sa nevyjadruje systematicky ku *gnosticismu* ako k fenoménu, prostredníctvom ktorého je možné vysvetliť genealógiu politickej modernity a špecificky totalitarizmu, môžeme určiť niektoré spoločné postrehy. Berďajev napríklad adresuje gnosticizmus ako jeden z ideových zdrojov moderného totalitarizmu – osobitne sa venuje problému markionizmu (stať *Markionizm* z roku 1928). Podobnosti s Voegelinovými úvahami je možné vnímať najmä ak Voegelinov koncept gnosticizmu interpretujeme v perspektíve Ioana Culianu ako označenie pre „*široký apokalypticko-chiliastický proud, který provází křesťanství od počátku*“ a má teda zrejmy dejinotvorný potenciál.⁴³⁴

Voegelin predostiera koncept *gnosticismu* v roku 1951 v rámci prednášok na univerzite v Chicagu, ktoré boli súčasťou *Charles R. Walgreen lectures*. Je o ňom presvedčený, že umožňuje pochopiť charakter a motiváciu totalitných režimov a tiež dešifrovať ich (deformovanú) náboženskú dimenziu.⁴³⁵ Podľa Dietmara Herza koncept *gnosticismu* u Voegelina nahrádza jeho skorší koncept *politického* či *svetského náboženstva*.⁴³⁶ Totalitné režimy považuje Voegelin za prejav *gnostických masových hnutí súčasnosti*. Tie ale nie sú jedinými. Do rovnakej kategórie radí *progresivizmus, pozitivizmus, marxizmus, psychoanalýzu, komunizmus, fašizmus a národný*

⁴³³ Podľa: VOEGELIN, E. *Politická náboženství*, s. 82.

⁴³⁴ CULIANU, I. P. *Dualistické gnóze západu*. Praha : Argo, 2008. 380 s. ISBN 978-80-7203-930-2. S. 355. (Ďalej citované ako: CULIANU, I. P. *Dualistické gnóze západu*.)

⁴³⁵ Voegelinov prístup sa stal predmetom kritiky najmä vzhľadom na pomerne problematické používanie konceptu „gnosticismus“. Podľa niektorých názorov Voegelinovo poňatie značne presahovalo historicky akceptovanú definíciu tohto fenoménu a sťažovalo vnímanie heterogénnej povahy javov spoločne označovaných prívlastkom *gnostický*. (Podrobnejšie napríklad v dielach: WEBB, E. Voegelin's Gnosticism Reconsidered [online]. In *Political Science Reviewer*, 2005, 34, No. 1, 2005, s. 48-76 [cit. 2016-04-11]. Dostupné na: <<https://home.isi.org/taxonomy/term/342>>; HERZ, D. The Concept of Political Religions in the Thought of Eric Voegelin. In *Totalitarianism and Political Religions. Volume 1: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Maier, H. (ed.) Oxon : Routledge, 2004, s. 158-175. ISBN-10: 0714656097; RIEDL, M. Modernity as the Immanentization of the Eschaton – a Critical Reevaluation of Eric Voegelin's Gnosis-Thesis. In *Revolutions: Finished and Unfinished, From Primal to Final*, Caringella, P. et al. (eds.) Newcastle, UK : Cambridge Scholars Publishing 2012, s. 80-107. ISBN-13: 978-1443840392.)

⁴³⁶ HERZ, D. The Concept of Political Religions in the Thought of Eric Voegelin. In *Totalitarianism and Political Religions. Volume 1: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Maier, H. (ed.) Oxon : Routledge, 2004, s. 158-175. ISBN-10: 0714656097. S. 159. (Ďalej citované ako: HERZ, D. The Concept of Political Religions in the Thought of Eric Voegelin.)

socializmus.⁴³⁷ Matthias Riedl konštatuje: „*Inými slovami, gnostická téza pokrýva všetko, čo sa spoločne označuje ako moderné ideológie, najmä (ale nie výlučne) tie, ktoré sa zameriavajú na revolučnú reorganizáciu sveta.*“⁴³⁸

Príbuznosť *gnostických masových hnutí* odvodzuje Voegelin od šiestich, v menšej či väčšej miere spoločne zdieľaných charakteristík *gnostického postoja*:

1. nespokojnosť so stavom sveta a frustrácia z nej plynúca;
2. presvedčenie, že za stav sveta je zodpovedný spôsob jeho fungovania a nie primárne človek a jeho pôsobenie;
3. presvedčenie, že *spása sveta* a jeho očistenie od zla je možná;
4. realizácia nápravy sveta musí predstavovať historický proces, má ísť teda o proces či akt dejinám imanentný;
5. pôvodcom nápravy musí byť človek, čo zároveň značí, že je v ľudských silách uskutočniť takýto *akt spásy*;
6. konštruovanie programu vlastnej spásy a spásy sveta v presvedčení, že človek môže disponovať vedomosťou (*gnosis*), prostredníctvom ktorej je možné vytvoriť takýto program a ktorý je tiež možné s úspechom aplikovať.⁴³⁹

Na základe týchto šiestich znakov *gnostického postoja* je možné porozumieť povahe takzvaných *Religionsersatz*, či náhradných náboženstiev, ktoré Voegelin stotožňuje s *modernými gnostickými masovými hnutiami*. Voegelin vysvetľuje, že dôvodom tohto termínu i eseje s týmto názvom⁴⁴⁰ bola jeho snaha objasniť „*symbolizmus a psychológiu masových hnutí súčasnosti*“.⁴⁴¹ Identifikuje v nich inšpiráciu kresťanskou ideou Božieho kráľovstva. Tá sa prejavuje v teleologických a axiologických aspektoch gnostického učenia, podlieha ale vplyvu procesu *imanentizácie*.⁴⁴² V tomto procese dochádza k dezinterpretácii kresťanského eschatónu, teda predstavy, že:

⁴³⁷ VOEGELIN, E. Science, Politics and Gnosticism. In VOEGELIN, E. *Modernity without Restraint. The Political Religions, the New Science of Politics, and Science, Politics and Gnosticism*. Columbia and London : University of Missouri Press, 2000, s. 247-313. S. 295. ISBN 978-0-8262-1245-0. (Ďalej citované ako: VOEGELIN, E. Science, Politics and Gnosticism /2000/.)

⁴³⁸ RIEDL, M. Modernita ako imanentizácia eschatónu – kritické zhodnotenie gnostickej tézy Erica Voegelina. In *Studia Philosophica*, 2013, 60, 2, s. 85-111. ISSN 1803-7445. S. 87-88. (Ďalej citované ako: RIEDL, M. *Modernita ako imanentizácia eschatónu*.)

⁴³⁹ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 297-298.

⁴⁴⁰ Esej s názvom *Religionsersatz (Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit)* bola po prvý krát publikovaná v roku 1960 v rakúskom mesačníku *Wort und Wahrheit (Wort und Wahrheit, Vienna, 1960, XV, I, s. 5-18.)*

⁴⁴¹ Pôvodný text: „*a further elucidation of the symbolism and psychology of the mass movements of our time.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 247.

⁴⁴² *Ibid.*, s. 298.

„(...) konečný cieľ skúsenosti viery a dokonalosť nie sú reálne v imanentnom zmysle, a že realnosť tejto skúsenosti môže byť určená iba v transcendentom završení, ktoré je predmetom viery (a jedine viery, ak je vôbec možné, aby bolo jej predmetom) práve preto, lebo nie je objektom skúsenosti nášho sveta.“⁴⁴³

Imanentizácia kresťanského eschatónu spôsobuje podľa Voegelina jeho *hypostázu*, keďže

„(...) cieľ skúsenosti viery týkajúcej sa transcendentna je predkladaný ako svetská skúsenosť v tom zmysle, v akom Whitehead hovorí o chybnnej zámene konkrétneho a abstraktného. Ja to považujem za špekulatívnu lož, keďže sa používa pojem, ktorý je zmysluplný len vo vzťahu k skúsenosti transcendentna pre účely vnútrosvetských špekulácií.“⁴⁴⁴

Vo Voegelinových slovách nachádzame podobnosť s Berďajevou tézou o zamieňaní či nejasnom rozlišovaní medzi ríšou cisára a ríšou Božou, tézou o monistickom pojatí ľudskej existencie a ľudských dejín v perspektíve politickej moci. Niektoré analógie medzi uvažovaním Berďajeva a Voegelina vyvstávajú aj v bližšom určení spôsobu *imanentizácie* eschatónu Voegelinom, ktorý prebieha v dvoch, respektíve v troch rovinách (pričom tretia kombinuje prvé dve roviny). Teleologická rovina sa imanentizuje prostredníctvom priorizovania toho, čo Berďajev nazýva *doktrínou progresu* v rámci politickej idey. Voegelin ju identifikuje vo všetkých formách progresivizmu.⁴⁴⁵ *Imanentizovaním* axiologickej roviny sa v rámci politických aspirácií gnostických téz kladie dôraz na ideálny stav spoločnosti, uskutočnenie utopickej vízie. Chýba však jasné vyjadrenie k metódam a prostriedkom jej realizácie.⁴⁴⁶ V prípade *imanentizovania* tak teleologických, ako aj axiologických komponentov dochádza podľa Voegelina k formulovaniu *aktivistického mysticismu* (*activist mysticism*). Spoznáva ho v učení

⁴⁴³ Pôvodný text: „(...) understanding the final goal of an experience of faith and perfection as non-real in the immanent sense and assigning the reality status of this experience to a supramundane perfection which is believable as such (and which, if it is believable at all, must be believed) precisely because it is not an object of innerwordly experience.“ *Selected Correspondence: 1950-1984 (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 30)*. Hollweck, T. (ed.) Columbia : University of Missouri Press, 2007. 952 s. ISBN-10: 0826216722. S. 133. (Ďalej citované ako: *Selected Correspondence (Voegelin)*.)

⁴⁴⁴ Pôvodný text: „(...) the goal of an experience of faith concerning transcendence is posited as innerwordly reality in the sense in which Whitehead speaks of fallacy of misplaced concreteness, and I designated it a speculative fallacy because here an expression meaningful only when interpreting an experience of transcendence is being used for innerwordly speculation.“). *Selected Correspondence (Voegelin)*, s. 133.

⁴⁴⁵ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 299.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, s. 299-300.

Augusta Comta a Karla Marxa. Tento typ *imanentizácie* stanovuje cieľ, no tiež „pozná“ metódy, ako ho dosiahnuť.⁴⁴⁷ Berďajev napríklad v ruskom komunizme poukazuje na jeho zámer uskutočniť *kráľovstvo Božie na zemi* vyriešením sociálnej otázky a otázky spoločenskej rovnosti.⁴⁴⁸

Interpretácie oboch mysliteľov poukazujú na konštruovanie akýchsi sekundárnych realít.⁴⁴⁹ Pre tieto *reality* je príznačné vnímanie sveta ako priestoru pôsobenia bipolárnych síl zla a dobra. Culianu ilustruje toto chápanie na gnostickom modeli:

„Svět je stvořen. Je logické, že může být stvořen dobrem, zlem, tím i oním, ale také žádným z těch dvou. (...). Musí existovat něco, co by vysvětlovalo, proč se svět kazí, co by ospravedlňovalo jeho dnešní neradostný stav, co by objasňovalo i jeho bídu v minulosti (...) . Když se začne přemýšlet o zkušenostech světa takto komplexně, ďábel se jeví jako nezbytnost.“⁴⁵⁰

Voegelin i Berďajev toto poňatie chápu ako predpoklad nesúhlasu s takouto štruktúrou sveta a i snáh o jeho zmenu. Voegelin poznamenáva: „*Všetky gnostické hnutia sú zapojené v projektoch deštrukcie konštitúcie bytia, ktorú sa snažia nahradiť svetu imanentným stavom bytia, dokonalosť ktorého spadá do pôsobnosti človeka.*“⁴⁵¹ Tomuto projektu podľa Voegelina predchádza pôsobenie gnostického intelektuála načrtávajúceho taký koncept reality, ktorý bude úspešne eliminovať pochybnosti o vlastnej utopickosti a iluzórnosti.⁴⁵² Čo však umožňuje, že sa človek vzdáva svojho racionálneho úsudku a pochybností v súvislosti s politickou ambíciou nápravy sveta? Indície, ktoré by pomohli

⁴⁴⁷ Ibid., s. 300.

⁴⁴⁸ BERĎAJEV, N. A. Pravda i lož' kommunizma [online]. In *Put'*, 1931, №30, s. 3-34. S. 7-8 [cit. 2014-10-05]. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1931_366.htm>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Pravda i lož' kommunizma.*)

⁴⁴⁹ Toto je jeden z problémov, ktorý sa vytýka Voegelinovej teórii moderného gnosticizmu, respektíve používaniu termínu gnosticizmus v súvislostiach s modernými totalitnými režimami. Ako zdôrazňuje Matthias Riedl, poznatky vyplývajúce z neskoršieho historického výskumu gnosticizmu a objavy primárnych gnostických prameňov popierajú, že ich vzťah k svetu sa manifestuje prostredníctvom výzvy na jeho zmenu. Riedl uvažuje nad možným motívom Voegelinovho problematického konceptu gnosticizmu: „*Je nepravdepodobné, že by taký dôkladný čitateľ ako Voegelin mohol prehliadnuť tieto rozpory. Inými slovami, nedostatky predchádzajúcej verzie gnostického tézy nepramenili len z nedostatku empirického poznania. Ťažko sa možno vyhnúť záveru, že Voegelin v atmosfére studenej vojny a sprievodných ideologických konfliktov podľahol zvodom vše vyčerpávajúcej tézy a jej polemické hodnote.*“ RIEDL, M. *Modernita ako imanentizácia eschatónu*, s. 107.

⁴⁵⁰ CULIANU, I. P. *Dualistické gnóze západu*, s. 328.

⁴⁵¹ Pôvodný text: „*All gnostic movements are involved in the projects of abolishing the constitution of being, and replacing it with a world-immanent order of being, the perfection of which lies in the realm of human action.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 305.

⁴⁵² VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 305.

zodpovedať túto otázku môžeme nájsť v Berďajevovom diele z roku 1931 *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atěizm*.

Berďajev naznačuje, že nemôžeme očakávať, že rozhodnutiu smerujúcemu k realizácii fikcie nápravy sveta predchádzali výlučne racionálne argumenty či logické zdôvodnenia. Naopak, uvažujúc nad predpokladmi úspešnosti komunistického režimu v Rusku tvrdí, že určujúcou bola emóciami formovaná *schizmatická* a *eschatologická dispozícia* ruského národa. Jej prejavmi boli najmä strach a obavy z apokalyptického tušenia príchodu antikrista.⁴⁵³ Osobitú váhu táto dispozícia získala vďaka náboženskej schizme v 17. storočí, ktorá sa stala predpokladom rozkolu medzi veriacimi a cirkevnou hierarchiou. Richard Pipes k jej politickým dôsledkom poznamenáva:

„Reformy patriarchy Nikona, které ke schizmatu vedly, odcizily tradiční církvi její nejoddanější skupiny, zbavily ji větší části náboženského zanícení, které od té doby plynulo do odštěpeneckých náboženských skupin. Výsledkem se nakonec stala naprostá závislost církve na státu. Po schizmatu potřebovala ruská církev, aby jí stát vši silou podepřel, a zabránil tak masovým dezercím z jejich řad (...).“⁴⁵⁴

Berďajev za vplyv schizmy považuje skutočnosť, že zlo, vnímané a vyjadrované v pôvodne náboženských intenciách, sa odrazu „sformovalo“ do podoby cirkevného, spoločenského či politického oponenta. Dostalo tvár i stranícku príslušnosť, deklarovalo vierovyznanie. Tomáš Garrigue Masaryk v tejto súvislosti poznamenáva, že došlo k prevratu v ruskej apokalyptickej filozofii dejín, ktorá pôvodnú predstavu o antikristovi v pápežskej sutane pôsobiacom na Západe nahradila tézou, že priestorom antikristovho pôsobenia sa stala svätá Rus a ruská cirkev.⁴⁵⁵ Výsledkom bolo odpadlíctvo, napriek trestnoprávnym postihom za odchod z pravoslávnej cirkvi. Masaryk píše: „(...) *car je prohlášen za nástroj a služebníka Antikristova, rozkolníkovi se zakazuje jakkoli se zúčastnit státního života, zákony, soudy atd. se odsuzují jako dílo ďáblovo.*“⁴⁵⁶ Berďajev pripomína patriarchu Nikona či Petra Veľkého, ktorých ľudové legendy spájali s vtelením antikrista.⁴⁵⁷ Rusko vníma ako krajinu *raskol'nikov*, schizmatikov, krajinu

⁴⁵³ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atěizm*, s. 8-9.

⁴⁵⁴ PIPES, R. *Rusko za starého režimu*. Praha : Argo, 2004. 406 s. ISBN 80-7203-559-2. S. 288. (Ďalej citované ako: PIPES, R. *Rusko za starého režimu*.)

⁴⁵⁵ MASARYK, T. G. *Rusko a Evropa. I. Studie o duchovních proudech v Rusku. Díl I. a díl II. část I.* Praha : Ústav T. G. Masaryka, 1995. 400 s. ISBN 80-901971-1-6. S. 44. (Ďalej citované ako: MASARYK, T. G. *Rusko a Evropa I.*)

⁴⁵⁶ MASARYK, T. G. *Rusko a Evropa I.*, s. 44.

⁴⁵⁷ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atěizm*, s.6-8.

„apokalyptických a nihilistických tendencií, túžby po duchovnej čistote, popierania dejín a kultúrnych hodnôt, očakávaní katastrofického konca (...).“⁴⁵⁸ Táto národná črta prechádzala podľa Berďajeva postupnou transformáciou, v ktorej sa navonok oslabuje jej náboženská dimenzia, v skutočnosti sa však len mení predmet náboženskej orientácie z transcendentna na oblasť „sociálnych problémov, ktoré tak preberajú náboženský charakter. Na tomto základe sa vytvára špecifická forma sociálnej idolatrie.“⁴⁵⁹ Berďajev upozorňuje, že idolatria sa týka abstraktných téz, o ktorých sa však predpokladá, že sú nanajvýš realistické a že umožnia nápravu sveta. Uvádza príklady sociálnej spravodlivosti a spoločenského blahobytu.⁴⁶⁰ Práve tento predpoklad realistickej koncepcie sveta v koncepte gnostického intelektuála môže znemožňovať adekvátne porozumenie racionálnym výhradám voči nemu a tiež akceptovanie týchto výhrad. Samotný predpoklad však nie je nič viac, než hypotézou, očakávaním či objektom viery. Jeho interpretácia, ktorá sa oslobodila od náboženskej terminológie, respektíve sa otvorene voči náboženstvu a viere postavila, však sťažuje pochopenie jeho charakteru a prispieva k akceptovaniu mylných domnienok o jeho racionálnosti. Dôležitú úlohu tiež môžu zohrávať psychologické aspekty v rozhodnutí neprijat' námietky, bezpochyby logické, voči konceptu ideálneho sveta. Zaujímavé psychologické vysvetlenie predkladá napríklad Erich Fromm. Podľa neho je potrebné u ľudí, ktorých predmet uctievania je súčasťou sféry politična, predpokladať presvedčenie o racionálnosti ich konania. To im umožňuje klasifikovať ho ako objektívne a argumentovateľné:

„Budeme hovoriť s inteligentným stalinistom, ktorý má mimoriadne schopnosti využívať svoj mozek v mnoha oblastiach vied. Kedyž s ním ale začneme mluviť o stalinizme, najednou budeme konfrontovaní s uzavřeným myšlenkovým systémom, jehož jedinou funkciou je prokázat, že jeho příklon ke stalinizmu je v souladu s rozumem a ničím mu neodporuje.“⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Pôvodný text: „Нигилистические и апокалиптические настроения, жажда оголения, отрицание путей истории и ценностей культуры, ожидание катастрофического конца — психологически коренятся в расколе.“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 8.

⁴⁵⁹ Pôvodný text: „ (...) в сферу социальную, так что душевная энергия направляется на социальность, а социальность приобретает религиозный характер. На этой почве развивается своеобразная социальная идолатрия.“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 11.

⁴⁶⁰ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 13.

⁴⁶¹ FROMM, E. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha : Aurora, 2003. 123 s. ISBN 80-7299-066-7. S. 65-66. (Ďalej citované ako: FROMM, E. *Psychoanalýza a náboženství*.)

Ak zovšeobecníme toto tvrdenie, potom je možné uvažovať, že skica ideálnej spoločnosti disponuje vlastným druhom náboženskej dogmatiky, ktorej súčasťou je istá forma morálneho posolstva. V tejto dogmatike sú obsiahnuté princípy, ktorých degradácia či spochybnenie sa dostáva do konfliktu s výkladom akceptovanej morálky. To predznamenáva určenie charakteru spoločenskej deviácie a „miesta“ ideologických stretov. Návrh ideálnej spoločnosti sa nemôže vyhnúť vlastným teologickým dogmám a požiadavke ich akceptovania, ak je v jeho aspiráciách obsiahnutý prvok maximalizácie, čo vo vízii „dokonalosti“ nepochybne je. Voegelin v súvislosti s gnostickým modelom sveta poukazuje na problém *prohibície kladenia otázok*. Tá vyvstáva z domnelého poznania nárokov a požiadaviek historickej budúcnosti.⁴⁶² Demonštrácia tohto poznania znemožňuje pochybnosti o relevantnosti a možnostiach gnostických koncepcií sveta vychádzajúcich z jeho aktuálneho poznania: „*V strete medzi systémom a realitou je to realita, ktorá musí ustúpiť*“.⁴⁶³ Berďajev túto skutočnosť akcentuje v súvislosti s ruským komunizmom, o ktorom je presvedčený, že je inšpirovaný špecifickým druhom gnosticizmu – markionizmom.⁴⁶⁴

Berďajev venoval problematike markionizmu osobitnú stať publikovanú v roku 1928 v periodiku *Put'*.⁴⁶⁵ Problém markionizmu mu bol známy predovšetkým prostredníctvom diela Adolfa von Harnacka *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott*, publikovanom v roku 1921.⁴⁶⁶

Markionizmus vznikol na podnet Markióna zo Sinope v 2. storočí a zvykne sa radíť medzi gnostické hnutia.⁴⁶⁷ Culianu cituje Tertulliana, dokladajúc tak chápanie charakteru Markiónovho učenia jedným z jeho najväčších oponentov z radov ortodoxného kresťanstva: „*Najde se v Potu nenasytnější hlodavec, než tento, jež dokázal ohryzat evangelia? Už je to tak, Euxine, podařilo se ti na svět přivést divé zvíře které je dražší filosofům než křesťanům*“.⁴⁶⁸

Zjednodušene je markionizmus možné definovať ako dualistickú gnostickú koncepciu založenú na predstave pôsobenia dvoch božských princíпов – *Boha Stvoriteľa*

⁴⁶² VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 274-275.

⁴⁶³ Pôvodný text: „*In the clash between system and reality, reality must give away*.“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 274.

⁴⁶⁴ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atěžizm*, s. 14.

⁴⁶⁵ BERĎAJEV, N. A. Markionizm [online]. In *Put'*, 1928, 12, s. 116-121. [cit. 2016-02-18] Dostupné na: <<http://www.odinblago.ru/path/12/6>>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Markionizm*.)

⁴⁶⁶ BERĎAJEV, N. A. *Markionizm*, s. 117.

⁴⁶⁷ JONAS, H. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*. Boston : Beacon Press, 2001. 360 s. ISBN 978-0-8070-5801-5. S. 137-138. (Ďalej citované ako: JONAS, H. *The Gnostic Religion*.)

⁴⁶⁸ Podľa: CULIANU, I. P. *Dualistické gnóze západu*, s. 197.

a *Boha Vykupiteľa*, zjaveného v osobe Ježiša Krista.⁴⁶⁹ Podstatu *Stvoriteľa* odhaľuje Starý zákon v jeho spravodlivosti, prísnosti, všemohúcnosti. Ježiš však nie je synom *Stvoriteľa*, ale *Vykupiteľa*, Boha neznámeho a svetu cudzieho, ktorý sa z vlastnej milosrdnosti a dobroty rozhodol zachrániť človeka a *vykúpil* ho z moci sveta, no tiež i z moci Boha *Stvoriteľa*.⁴⁷⁰ Markión tak podľa Hansa Jonasa podnietil vznik interpretácie, ktorá sa ukázala ako veľmi nebezpečná pre kresťanské učenie.⁴⁷¹

Podľa Berďajeva sa v markionizme prejavuje akútnosť problému teodícey, ktorý nemá racionálne riešenie uspokojujúce ľudské morálne cítenie.⁴⁷² Markionistický postoj je postojom Ivana Karamazova, odmietajúceho Boží svet ako miesto utrpenia a nešťastia a poukazujúceho na “pravú tvár” jeho *Stvoriteľa*. Markión sa vzbúril voči Bohu “zodpovednému” za zlo vo svete a postavil voči nemu Boha, ktorý je svetu cudzí a pre svet nepoznatelný, ktorý však človeka v tomto svete milosrdne zachraňuje. V *Bohu Stvoriteľovi* Berďajev identifikuje chybnú predstavu o Bohu ako o despotovi, tyranskom vládcovi trestajúcom neposlušné ľudstvo.⁴⁷³

Moderný markionizmus podľa Berďajeva preberá interpretáciu *Boha Stvoriteľa* a používa ho pre svoje *propagandistické ateistické účely*.⁴⁷⁴ V nich sa prejavuje moralistický pátos v odmietaní pôvodcu zlého sveta: „*Markionizmus sa v našej dobe stal nástrojom povstania, vzbury proti Bohu v mene človeka, jeho blaha a šťastia, stal sa formou moderného humanizmu.*“⁴⁷⁵ Čo je však zvlášť dôležité, ruší tiež ideu dobrého *Boha Vykupiteľa* a predkladá túto vykupiteľskú úlohu pred človeka: „*Táto duchovná orientácia vyžaduje spásu mimo Boha a proti Bohu. A keďže jej zástancovia v Boha neveria, búria sa proti idei Boha ako škodlivej a neľudskej.*“⁴⁷⁶ Človek, väzeň i cudzinec v tomto svete, sa musí podujat' na boj za vlastné šťastie. Berďajev konštatuje:

⁴⁶⁹ CULIANU, I. P. *Dualistické gnóze západu*, s. 205-207; taktiež: JONAS, H. *The Gnostic Religion*, s. 141-143.

⁴⁷⁰ JONAS, H. *The Gnostic Religion*, s. 138-140.

⁴⁷¹ *Ibid.*, s. 141.

⁴⁷² BERĎAJEV, N. A. *Markionizm*, s. 117.

⁴⁷³ *Ibid.*, s. 120.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, s. 117.

⁴⁷⁵ Pôvodný text: „*Маркионизм в наше время сделался орудием богоборчества, восстанием против Бога во имя человека, во имя человеческого блага и счастья, он есть форма современного гуманизма.*“ BERĎAJEV, N. A. *Markionizm*, s. 120.

⁴⁷⁶ Pôvodný text: „*Эта духовная направленность требует спасения вне Бога и против Бога, но так как представители ее в Бога не верят, то они восстают против идеи Бога, как вредной и античеловечной.*“ BERĎAJEV, N. A. *Markionizm*, s. 120.

„*Dosiahnutie dokonalého života nie je otázkou zmeny človeka, ale zmeny spoločnosti. Dokonalý život je predovšetkým chápaný ako úľava od utrpenia a nastolenie šťastia.*“⁴⁷⁷

Rekonštrukcia sveta je spájaná s opovrhnutím jeho aktuálnym stavom a v tomto opovrhnutí sa rodí nový typ asketizmu – podľa Voegelina je to dôsledok snahy o spretfňanie väzieb medzi človekom a svetom.⁴⁷⁸ Berďajev tento *bezbožný* asketizmus považuje za nebezpečný prejav opovrhovania svetom a túžby zničiť ho a na jeho ruinách postaviť svet nový, svet slúžiaci blahu a šťastiu človeka stvorený z podnetu morálneho opovrhnutia.⁴⁷⁹ Tento postoj, kľúčový pre ruský nihilizmus 19. storočia, prenikol podľa Berďajeva do komunizmu. Navonok sa prejavil v opovrhovaní náboženstvom, filozofiou, umením, morálkou, skrátka všetkým, čo povyšuje ľudskú osobnosť.⁴⁸⁰ Komunizmus však negoval jednu zásadnú črtu ruského nihilizmu hlásiacemu sa k ateizmu – a to súcit, dôvod morálneho odsúdenia sveta.⁴⁸¹ V komunizme sa podľa Berďajeva naplno prejavilo konštituovanie nového božstva – idey spoločenského kolektívu, idey proletariátu. Nové božstvo manifestovalo postoj víťaza, „*budúceho mesiáša predurčeného vládnuť ríši tohto sveta.*“⁴⁸² Berďajev vysvetľuje zmenu súciteľného a sociálnymi otázkami inšpirovaného ruského socializmu v dobyvačný komunizmus ako psychologický posun podmienený konkrétnymi historickými udalosťami, vojnou a revolúciou.⁴⁸³ Všimá, že prvá svetová vojna spolu s Ruskou revolúciou umožnila vznik nového antropologického typu človeka a „*sústrastní, pravdu hľadajúci, utlačaní, prenasledovaní sa stali páni situácie a sami sa premenili v utlačovateľov a prenasledovateľov.*“⁴⁸⁴ Pozoruje prerod z obete v perzekútora v revolučných či vojnových podmienkach a varuje pred jeho konkvenciami. Nebezpečenstvo plynúce z postoja víťazných pomstiteľov nie je zanedbateľné:

⁴⁷⁷ Pôvodný text: „*Достижение совершенной жизни связывается не с изменением человека, а с изменением общества. Совершенная жизнь понимается прежде всего, как освобождение от страдания, как наступление счастья.*“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 20.

⁴⁷⁸ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 271.

⁴⁷⁹ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 21.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, s. 22.

⁴⁸¹ *Ibid.*, s. 30-31.

⁴⁸² Pôvodný text: „*(...) будущего мессии, призванного организовать мировое царство.*“

BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 31.

⁴⁸³ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 33.

⁴⁸⁴ Pôvodný text: „*(...) и сострадательные, стремящиеся к правде, угнетенные, гонимые стали господами положения и сами превратились в угнетателей и гонителей.*“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 32.

„Ked' sa ukrivdený a utlačovaný človek, ktorého mentálna perspektíva je formovaná pocitom krivdy, dostane k moci, je pre neho veľmi zložitú konať ušľachtilo a veľkoryso. Ušľachtilosť a veľkorysosť sú aristokratickými cnosťami prospievajúcimi v dušiach bez resentmentu.“⁴⁸⁵

Riziko pocitu ukrivdenosti je znásobené fanatickým presvedčením o vlastnej pravde. Berďajev poukazuje na skutočnosť, že obdobie prvej polovice 20. storočia je poznačené prevládajúcim sklonom k fanatizmu. Ten chápe ako prejav náboženskej bigotnosti, ktorý neproblematicky prechádza do politickej sféry, aj keď tá sa otvorene k náboženstvu nehlási, prípadne ho vyvracia: „V súčasnosti sa fanatizmus, pátos všeobecne záväznej ortodoxnej pravdy, odhaľuje vo fašizme a komunizme, v extrémnych formách náboženského dogmatizmu a tradicionalizmu.“⁴⁸⁶

Vo vyznávaní nového kultu kolektívneho dobra sa prejavila náboženská horlivosť „pravoverných“. Ich fanatické presvedčenie o pravde vlastnej idey nadobúdalo črty psychózy. Berďajev upozorňuje, že človek „posadnutý bludom perzekúcie, vidiaci všade naokolo nepriateľov, je veľmi nebezpečným tvorom, vždy sa stane perzekútorom (...).“⁴⁸⁷

Táto mánia podozrievavosti má podľa Berďajeva korene v náboženskej viere v moc zla, ktoré sa javí ako vždy prítomné, hoc skrývajúce sa v najrôznejších podobách. Politická sféra v zovretí tejto mánie konštruovala najrôznejšie nástroje mocenskej inkvizície – Berďajev uvádza Cheku ako príklad tajnej polície.⁴⁸⁸ Politickú inkvizíciu podľa Berďajeva živí predstava strachu zo „sprisahania slobodomurárov, Židov, jezuitov, bolševikov či okultnej spoločnosti zabijakov (...).“⁴⁸⁹ Prízrak hrozby šírený politickou propagandou vyvoláva dojem potreby jasnej identifikácie svojich sympatií k jednému

⁴⁸⁵ Pôvodný text: „Когда обиженный и угнетенный, чья душевная установка определяется ressentiment, получает господство и власть, ему трудно вести себя благородно и великодушно. Благородство и великодушие — аристократические добродетели, добродетели души свободных от ressentiment.“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psichologija i kommunističeskij atėizm*, s. 34.

⁴⁸⁶ Pôvodný text: „Сейчас фанатизм, пафос общеобязательной ортодоксальной истины обнаруживают себя в фашизме, в коммунизме, в крайних формах религиозного догматизма и традиционализма.“ BERĎAJEV, N. A. *O fanatizme, ortodoksii i istině* [online]. In *Russkije zapiski (1/1937)*. Paríž : Šanchaj, 1937, s. 180-191. [cit. 2016-01-06] Dostupné na: <<http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:01211105>>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *O fanatizme, ortodoksii i istině*.)

⁴⁸⁷ Pôvodný text: „Человек, одержимый манией преследования, который чувствует себя окруженным врагами, -очень опасное существо, он всегда делается гонителем (...).“ BERĎAJEV, N. A. *O fanatizme, ortodoksii i istině*.

⁴⁸⁸ BERĎAJEV, N. A. *O fanatizme, ortodoksii i istině*.

⁴⁸⁹ Pôvodný text: „(...) мирового заговора масонов, евреев, иезуитов, большевиков или оккультного общества убийц (...).“ BERĎAJEV, N. A. *O fanatizme, ortodoksii i istině*.

z táborov – priateľskému či nepriateľskému. Táto výlučnosť voľby dokresľuje charakter fanatickej intolerancie – s nami alebo proti nám, s “dobrom“ alebo so “zlom“.

Ideologická vyhranenosť totalitných režimov podľa Berďajeva potvrdzuje ich náboženský charakter, a to napriek formálnej deklarácii ateizmu. Berďajev je presvedčený, že komunistický ateizmus nemožno zamieňať so slobodomyselným, liberálnym ateizmom.⁴⁹⁰ V skutočnosti ide o súčasť propagandy vlastnej náboženskej teológie namierenej proti každému odlišnému výkladu sveta či pravdy. V perspektíve komunizmu je tak akýkoľvek pokus o odlišnú interpretáciu sociálnej spravodlivosti a rovnosti herézou, neprípustnou deformáciou. Berďajev tvrdí, že komunistický totalitný režim hlásajúci militantný ateizmus uplatňoval nezvyčajnú náboženskú horlivosť voči vlastnému teologickému výkladu sveta. Komunistickú stranu stotožňuje s náboženskou ateistickou sektou.⁴⁹¹

Berďajev vo vzťahu k fanatizmu obklopujúcom totalitné režimy uvádza zaujímavý postreh: „(...) *pátos fanatickej neznášanlivosti v našej dobe nie je výsledkom vášnivej viery a presvedčenia, ale neprirodzeného napätia, často štylizácie, čo je výsledkom kolektívnej agitácie a demagógie.*“⁴⁹² Upozorňuje tak na vplyv politickej propagandy a povahu más. Je pravdepodobné, že týmto vyjadrením nechce spochybniť mieru fanatizmu totalitných režimov, naopak, poukázať na motív, ktorý zdanlivú indiferentnosť más umožňuje pretvoriť na horlivé nadšenie. Berďajev totiž usudzuje, že u väčšiny ľudí nemožno predpokladať neoblomné ideologické oduševnenie. To chápe ako dominantné najmä vo vzťahu k presvedčeným bolševikom a nacistom. V prípade talianskeho fašizmu uvažuje o istej miere politického skepticizmu a podozrievavosti voči politike.⁴⁹³

Zdá sa, že Berďajev akcentuje nový fenomén prejavujúci sa v totalitarizme, ktorý bol doteraz dejinám neznámy, a to potrebu masového súhlasu a možnosti jeho zneužitia v uplatňovaní politickej moci. Organizácia spoločnosti sa totiž v pomerne krátkom období ľudských dejín stala záležitosťou spoločenskej participácie. Možnosť celého spektra obyvateľstva zapojiť sa do procesu rozhodovania a politicky determinovať realitu signifikuje kvantitatívnu i kvalitatívnu transformáciu spoločenských štruktúr. Masy už

⁴⁹⁰ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atėizm*, s. 41.

⁴⁹¹ BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 174.

⁴⁹² Pôvodný text: „(...) *пафос фанатической нетерпимости в наше время есть результат не страстной веры и убежденности, а искусственного взвинчивания, часто стилизация и есть порождение коллективных внушений и демагогий.*“ BERĎAJEV, N. A. *O fanatizme, ortodoksii i istině*.

⁴⁹³ BERĎAJEV, N. A. *O fanatizme, ortodoksii i istině*; taktiež: BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 337.

nie sú len prihliadajúcim, hroziacim či oslavujúcim zhlukom anonymných tvárí bez vážnejšieho dosahu, ale predstavujú rozhodujúci element formovania budúcnosti. Gustave Le Bon hovorí o ére davov.⁴⁹⁴ Berd'ajev poukazuje na skutočnosť, že v tejto ére moderný človek akoby náhle vypadol zo zrozumiteľnej štruktúry sveta organizovanej prostredníctvom idey posvätnej náboženskej autority. Nazdáva sa, že pocit vlastnej „stratenosti“ kompenzuje nárokmi na obligatórnu organizáciu ako jediného prostriedku eliminácie chaosu a degenerácie.⁴⁹⁵ Sklon človeka k autoritatívnemu zriadeniu je podľa Berd'ajeva prirodzený. V modernej masovej spoločnosti sa prejavuje posväcovaním moci kolektívneho zriadenia, glorifikáciou más. S ich súhlasom, v rôznej miere racionálnym a uvedomovaným, dochádza k odovzdaniu moci do rúk novej autority, ktorá sa z „požehnaní ľudu“ stáva „mocou absolutistickejšou než moc predošlých pomazaných monarchov.“⁴⁹⁶ Le Bon sa domnieva, že ide o dôsledok zmeny vo vnímaní poslania más. Masám sa pripisuje nová hodnota, majú symbolizovať akýsi vyšší zámer, čím nahrádzujú tradičný monarchistický koncept prezentujúci spojitosť medzi svetskou a nadprirodzenou mocou. Revolučná „kráľovražda“ vo Francúzsku spolu s popravou cára je vyjadrením nového potenciálu más.⁴⁹⁷

V politickom vývoji medzivojnového Nemecka a Ruska identifikuje Berd'ajev *kolektívne šialenstvo*.⁴⁹⁸ Dodáva: „*Ľudská spoločnosť viac nie je schopná individualistického života. Môže existovať len v zoskupeniach, spoločenstvách, korporáciách či kolektívoch.*“⁴⁹⁹ Ľudský život sa upäl k novým formám posvätnej autority a nachádza útechu v liturgickom obrade masových politických či vojenských ceremónií. Berd'ajev konštatuje:

„Hľadanie vodcu, ktorý povedie masy, poskytne úľavu od trápenia, vyrieši problémy, jednoducho znamená zlyhanie klasických autorít, tak monarchie, ako

⁴⁹⁴ Le BON, G. *The Crowd: A Study of the Popular Mind* [online]. Ontario : Batoche Books, 2001. 303 s. S. 7 [cit. 2012-07-23].

Dostupné na: <<http://socserv.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/lebon/Crowds.pdf>>. (Ďalej citované ako: Le BON, G. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*.)

⁴⁹⁵ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 322.

⁴⁹⁶ Pôvodný text: „*Авторитет рождается из новых коллективов, и эти новые коллективы наделяют своих вождей еще более абсолютной властью, чем в старых священных монархиях.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 322.

⁴⁹⁷ Porov. „*The divine right of the masses is about to replace the divine right of kings.*“ Le BON, G. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, s. 9.

⁴⁹⁸ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 323.

⁴⁹⁹ Pôvodný text: „*Индивидуалистически жить человеческие общества более не могут. Они могут жить соединениями, содружествами, корпорациями, коллективами.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 342.

*i demokracie, ktoré musia byť nahradené novými autoritami zrodenými z kolektívneho vlastníctva nás.*⁵⁰⁰

A masy nepotrebujú veľa, chlieb a hry ich dostatočne uspokoja. Berďajev však vyhlasuje, že prinajmenšom na chvíľu postačí masám namiesto chleba nenávisť, kŕmená podozrením a strachom z nepriateľov, záškodníkov a zradcov.⁵⁰¹ Ide o prejav náboženskej neznašanlivosti, jednu z dištinkcií totalitarizmu.

V závere tejto kapitoly pripomeňme, že Berďajev formuluje hlavné tézy svojej teórie politických náboženstiev už v roku 1917 vymedzením niektorých špecifik ruského komunizmu. Ten považuje za náboženstvo konkurujúce kresťanstvu v akceptovaní ponuky *Kristovho pokušiteľa*, v zaujatí stanoviska *Veľkého inkvizítora*.⁵⁰² Je presvedčený, že pre praktickú politickú realizáciu komunizmu je kresťanská idea viery a obety nepostrádateľnou.⁵⁰³ Podobne i Voegelin konštatuje, že „*moderné gnostické masové hnutia vo svojom symbolizme prezrádzajú istú deriváciu kresťanstva a skúsenosť viery.*“⁵⁰⁴

Náboženský element komunizmu nachádza Berďajev v jeho úsilí o celostnú nadvládu nad ľudským životom a vedomím, v jeho eschatologickej orientácii a seba prezentácii ako riešenia všetkých problémov sveta.⁵⁰⁵ Pekuliárne ideologické divadlo totalitarizmu spočíva v skutočnosti, „že sa „*absolútne zlo vydáva za dobro, že toto zlo je na prvý pohľad nemožné odhaliť, že zlo koná v mene ľudského blaha, v mene vznešených, spravodlivých a nádherných vízií, v mene rovnosti a bratstva.*“⁵⁰⁶

V roku 1931 v stati s názvom *Pravda i lož' kommunizma (Pravda a lož komunizmu)* dopĺňa Berďajev ďalšie charakteristiky politického náboženstva:

⁵⁰⁰ Pôvodný text: „*Искание вождя, который поведет за собой массы и даст избавление, разрешит все вопросы, означает, что все классические авторитеты власти, авторитеты монархий и демократий пали и необходима замена их новыми авторитетами, порожденными коллективной одержимостью масс.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 323.

⁵⁰¹ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 323.

⁵⁰² BERĎAJEV, N. A. *Duchovnye osnovy russkoj revoljucii* [online]. In BERĎAJEV, N. A. *Sobranije sočiněnij. T. 4.* Paříž : YMCA-Press, 1990, s. 29-37. ISBN 2-85065-186-9. S. 31 [cit. 2015-11-29]. Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyae/1918_275.html>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Duchovnye osnovy russkoj revoljucii*.)

⁵⁰³ BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 174.

⁵⁰⁴ Pôvodný text: „*The gnostic mass movements of our time betray in their symbolism a certain derivation from Christianity and its experience of faith.*“ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 313.

⁵⁰⁵ BERĎAJEV, N. A. *Duchovnye osnovy russkoj revoljucii*, s. 29.

⁵⁰⁶ Pôvodný text: „*(...) что этого последнего зла нельзя различить по внешности, что злая сила действует во имя блага человечества, во имя высоких, справедливых, прекрасных целей, во имя равенства и братства, во имя всеобщего счастья и благополучия.*“ BERĎAJEV, N. A. *Duchovnye osnovy russkoj revoljucii*, s. 32.

- snaha odpovedať na všetky fundamentálne otázky ľudského života;
- snaha všetkému určiť význam;
- existencia vlastného katechizmu;
- bohatý repertoár dogmatických učení;
- vyznávanie špecifického kultu;
- výzvy na entuziastické prežívanie ideologickej pravdy;
- požiadavka prinášať obeť.⁵⁰⁷

Podľa Berďajeva komunizmus týmito prejavmi imituje kresťanské náboženstvo. Postihuje v ňom tiež nevedomý prežitok dualizmu gnostického manicheizmu.⁵⁰⁸ Ten spolu s markionizmom, montanizmom a inými kresťanskými herézami chápe ako inšpiráciu každej *revolučnej ideológie* predstavujúcej malformáciu kresťanskej pravdy.⁵⁰⁹ V súvislosti s politickými udalosťami dvadsiatych rokov 20. storočia konštatuje: „*Je veľmi zaujímavé sledovať, ako ožívajú v modernizovanej forme staré kacírstva, staré revolty voči kresťanstvu.*“⁵¹⁰

Moderné kacírstva oprašujú tiež starú židovsko-kresťanskú mesianistickú ideu a dávajú nový rozmer milenaristickým víziám. Berďajev o komunizme prehlasuje, že ide o sekularizovanú formu starovekého židovského chiliazmu. Ten považuje za „*jadro*“ komunistického náboženstva.⁵¹¹

⁵⁰⁷ BERĎAJEV, N. A. Pravda i lož' kommunizma [online]. In *Put'*, 1931, №30, s. 3-34. S. 8-9 [cit. 2013-03-16]. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1931_366.htm>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Pravda i lož' kommunizma*.)

⁵⁰⁸ BERĎAJEV, N. A. *Pravda i lož' kommunizma*, s. 18.

⁵⁰⁹ BERĎAJEV, N. A. *Markionizm*, s. 120.

⁵¹⁰ Pôvodný text: „*Очень интересно следить, как возрождаются в модернизированной форме старые ереси, старые возражения против христианства.*“ BERĎAJEV, N. A. *Markionizm*, s. 120.

⁵¹¹ BERĎAJEV, N. A. *Pravda i lož' kommunizma*, s. 18.

5. Mesianizmus a jeho milenaristická transformácia v dráme ruskej idey

5.1. Ruská idea

Ruské kultúrne dejiny sú do značnej miery formované fenoménom, pre ktorý sa zaužíval pojem s nejasným obsahom a problematickou definíciou: *ruská idea* (*Russkaja idėja*). O tomto pojme je možné uvažovať ako o koncepte, prostredníctvom ktorého je poukazované na presvedčenie o osobitosti ruskej národnej identity. Táto *osobitosť* má vymedzovať ruský národ voči ostatným národom, a to predovšetkým na základe viery v jeho zvláštne historické poslanie, nezriedka interpretované ako poslanie náboženské. Používanie pojmu *ruská idea* vo vzťahu k predpokladanej historickej úlohe ruského národa stavia koncept *ruskej idey* na úroveň národného mýtu. A hoci sa v dnešnom Rusku stretávame s občasnými tendenciami odmietnuť otázku ruskej národnej identity ako anachronizmu⁵¹², predsa je možné *ruskú ideu* vnímať ako kľúč k pochopeniu podstatnej časti kultúrneho dedičstva Ruska.

Berďajev sa k problematike *ruskej idey* vyjadruje najmä v rovnomennom diele *Ruská idea* (*Russkaja idėja. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i načala XX veka*). Dielo bolo prvý krát publikované v roku 1946 v Paríži a Berďajev v ňom predostiera intelektuálne dejiny ruského národa. Jeho zámerom je načrtnúť *abstraktný obraz* Ruska prostredníctvom intuitívneho výberu najdôležitejších historických momentov a analýzy ich ideových zdrojov.⁵¹³

Ruská idea predstavuje jeden z hlavných problémov filozofického uvažovania v Rusku v 19. a 20. storočí. Jeho nastolenie zodpovedá pokusom o národnú sebareflexiu a hľadaniu ciest národného smerovania. Môžeme ho vnímať ako snahu odhadnúť či pripraviť sa na historické zmeny prostredníctvom teoretických úvah o charaktere ruského národa a ruských dejín, ktoré v priamej konfrontácii so Západom odhaľujú rozdielnosť dvoch „svetov“. Tim McDaniel sa pokúša nájsť dostatočne obsiahlu definíciu *ruskej idey* a dochádza k záveru, že ide o „*presvedčenie, že Rusko má svoju vlastnú, sebestačnú*

⁵¹² GROJS, B. V očakávaní ruskej kultúrnej identity. In: *Ruské eseje. Výber z tvorby konca tisícročia*. Gyurkyová, K. (ed.) Bratislava : Kalligram, 2006, s. 805-807. ISBN 80-7149-809-2. S. 805.

⁵¹³ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea. Základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Praha : Oikoymenth, 2003. ISBN 80-7298-069-6. S. 176. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*.)

a neobvyčajne hodnotnú kultúrnu a historickú tradíciu, ktorou sa odlišuje od Západu, a ktorá garantuje jeho budúcu prosperitu.”⁵¹⁴

Robert Williams vníma fenomén *ruskej idey* najmä ako reakciu na stret ruskej kultúry so západným nacionalizmom.⁵¹⁵ Podľa McDaniela však nie je možné *ruskú ideu* redukovať len na istú formu obrany voči hrozbe politickej a ekonomickej hegemonie Západu. McDaniel zdôrazňuje, že ruská kultúra je nositeľkou komplexu hodnôt výrazne odlišných od hodnôt iných socio-kultúrnych systémov a táto skutočnosť sa naplno prejavuje predovšetkým v konfrontácii so Západom. Má na mysli napríklad v minulosti protirečivý vzťah k súkromnému vlastníctvu v širokých kruhoch ruskej spoločnosti, či všeobecne akceptovanú predstavu o egalitariánstve, často hraničiacom so sociálnym anarchizmom, ako o najvhodnejšom spoločenskom usporiadaní. Špecifickým znakom *ruskej idey* je i skutočnosť, že je formovaná skúsenosťou pravoslávia a jeho pevným zväzkom s oficiálnou politickou mocou, či presnejšie, negatívnou reflexiou tohto zväzku.⁵¹⁶ McDaniel podotýka, že historické a kultúrne osobitosti Ruska boli predmetom úvah sekulárnej inteligencie 19. a 20. storočia v snahe uchopiť a formulovať osobitosti ruského národa.⁵¹⁷ V týchto úvahách bolo ruské pravoslávie prezentované ako determinant tradičnej dištinkcie *Rusko – Západ*, a to i napriek skutočnosti, že v minulosti bol vzťah medzi obyvateľmi Ruska a oficiálnou pravoslávnu cirkvou poznačený množstvom rozporov.⁵¹⁸

Williams za dôvod úsilia o formuláciu *ruskej idey* považuje vplyv nemeckého romantizmu v Rusku v prvej polovici 19. storočia. Prejavil sa vo vnímaní minulosti ako žriedla skutočných kultúrnych hodnôt, v rámci ktorých boli náboženstvo a vzťah k pôde dominantnými.⁵¹⁹ *Ruskú ideu* je tak možné chápať aj ako sondu do duše ruského človeka a ruských dejín. Práve *ruská duša* (*Russkaja duša*) zohráva v rámci konceptu *ruskej idey* centrálnu úlohu. Hoci samotný termín je sporný a spochybniteľný, jeho existencia

⁵¹⁴ Pôvodný text: „(...) the conviction that Russia has its own independent, self-sufficient, and eminently worthy cultural and historical tradition that both sets it apart from the West and guarantees its future flourishing.“ McDANIEL, T. *The Agony of the Russian Idea*. Princeton : Princeton University Press, 1996. 212 s. ISBN: 9780691002484. S. 10-11. (Ďalej citované ako: McDANIEL, T. *The Agony of the Russian Idea*.)

⁵¹⁵ WILLIAMS, R. C. *The Russian Soul: A Study in European Thought and Non-European Nationalism* [online]. In *Journal of the History of Ideas*, 1970, Vol. 31, No. 4 (Oct. - Dec., 1970), s. 573-588. [cit. 2012-07-13] Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/2708261>>. (Ďalej citované ako: WILLIAMS, R. C. *The Russian Soul*.)

⁵¹⁶ McDANIEL, T. *The Agony of the Russian Idea*, s. 26.

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ Ibid., s. 27-28.

⁵¹⁹ WILLIAMS, R. C. *The Russian Soul*, s. 575.

a závažnosť, aká sa mu prisudzovala, svedčí o netypickom nazeraní na dejiny ruského národa. *Ruská duša* reflektuje presvedčenie, že je možné postihnúť všeobecnú psychológiu národa, jeho charakterové vlastnosti, typizovať model “národného správania” a určiť tak vzorec budúcich národných reakcií. Termín mal byť svojim spôsobom odpoveďou na aktuálne spoločenské dianie a podľa Williamsa je ho možné chápať ako súčasť ruských nacionalistických tendencií objavujúcich sa v 19. storočí.⁵²⁰ Williams pripomína, že v Rusku sa tradičný, štátny typ nacionalizmu líšil od nacionalizmu, ktorý sa šíril medzi vrstvami ľudu. Tento typ nacionalizmu idealizoval podobu tradičného roľníckeho života a náboženstva, ktorému nezodpovedal variant štátneho pravoslávia, ale náboženské predstavy a praktiky jednoduchého človeka, predovšetkým ruského roľníka.⁵²¹ Práve neštylizovaná podoba ruského vidieka, jednoduchosť životných podmienok a spätosť s pôdou sa stali zdrojom pre kvalitatívny popis *ruskej duše*. Podľa Williamsa išlo o dôsledok vplyvu nemeckého romantického idealizmu, kritického voči dôsledkom socio-ekonomického vývoja Západu. Z neho tiež vyrástlo voči Západu vymedzujúce sa ruské národné zmýšľanie.⁵²² To v prvej polovici 19. storočia definovala predovšetkým obava zo straty duchovného rozmeru zoči voči postupujúcej industrializácii západných krajín. V Rusku táto obava dominuje najmä v kruhoch *slavjanofilov*, ktorí hlásajú ruský nacionalizmus založený na vzťahu k ruskej roľníckej tradícii a religiozite. Podľa Pipesa bol vplyv idealizmu v prostredí ruskej inteligencie dominantným až do druhej polovice 19. storočia. Pipes je presvedčený, že vzťah medzi nemeckým idealizmom a jeho vplyvom na formovanie ruskej filozofie dejín prispel k predstave o historickom smerovaní k „neurčito definovanému cieľu, ktorým je dokonale slobodná a racionálna existencia.”⁵²³

Williams sa snaží datovať moment vzniku diskusie o charaktere *ruskej duše* v ruskom kultúrnom prostredí. Za prvotný impulz považuje publikáciu skrátenej verzie prvého „listu“ zo série *Filozofických listov* Piotra Jakovleviča Čaadajeva v moskovskom časopise *Teleskop* v roku 1836. Tento „list“ mal odštartovať intenzívnu debatu o smerovaní Ruska.⁵²⁴ Čaadajevov postoj vyjadrený v texte „listu“ bol voči súdobému Rusku nezvyčajne kritický: „*Opuštění ve světě, nic jsme světu nedali a ničemu ho nenaučili; nepřidali jsme k souhrnu idejí lidstva jedinou ideu, ničím jsme nepřispěli*

⁵²⁰ Ibid., s. 574.

⁵²¹ Ibid.

⁵²² Ibid., s. 576.

⁵²³ PIPES, R. *Rusko za starého režimu*, s. 318.

⁵²⁴ WILLIAMS, R. C. *The Russian Soul*, s. 579.

k rozvoji lidského rozumu a všechno, čeho se nám od myšlenkového pokroku dostalo, jsme překroutili.“⁵²⁵ Zároveň nastoľoval otázku o charaktere ruskej histórie a kultúry a o ďalšom smerovaní Ruska:

„Patříme k národům, které snad ani netvoří součást lidstva a existují jen proto, aby udělili světu jakousi významnou výchovnou lekci. Poslání, k němuž jsme byli vyvoleni, jistě nepřijde nazmar: kdo se však odváží říci, kdy se konečně navrátíme mezi ostatní lidstvo a kolik strážní je nám souzeno vytrpět, než se naše předurčení naplní?“⁵²⁶

Čaadajev vyzdvihoval hodnotu Západom preferovanej individuálnej slobody a prikláňal sa k názoru, že Rusko sa má stať integrálnou súčasťou Európy a teda priblížiť sa k Západu, k čomu ho “predurčuje” spoločný duchovný základ.⁵²⁷ Berďajev prisudzuje Čaadajevovi zásluhu vo vypracovaní filozofie dejín Ruska, v centre ktorej stojí sklamanie z minulosti a prítomnosti a optimistické očakávanie budúcnosti. Podľa Berďajeva tak Čaadajev určil motívy ruskej sebareflexie, ktorej trpká kritika reality a nadšená oslava vízie budúcnosti formovala *atmosféru historiografického myslenia Ruska*.⁵²⁸

Po Čaadajevovom “vystúpení” nasledovala “debata” o otázkach Ruska a *ruskej duše*. Jej výsledok bol rozpačitý – “debata” prispela k značnej názorovej roztrieštenosti vo vzťahu k problematike *ruskej idey*. Dva základné názorové protichodné prúdy *slavjanofilov* a *západníkov* sa ďalej trieštili v sporných bodoch možností realizácie *ruskej idey*.

V spore medzi západníkmi a slavjanofilmi sa do popredia dostáva otázka budúcnosti Ruska vo vzťahu k Západu. Slavjanofili preferovali obraz suverénneho politického, kultúrneho a náboženského územia, ktoré sa bude snažiť o svoju izoláciu. Jej hlavným deklarováňým dôvodom mala byť potreba morálnej obrody ruského národa, požiadavkám ktorej nezodpovedal obraz o neblahom kultúrnom stave Západu. Nepochybne dôležitým bolo však i presvedčenie o ruskej nadradenosti. Obroda ruského národa mala čerpať z duchovného dedičstva pravoslávia, čo mnohých priviedlo k záveru, že hlavným rozporupľným elementom medzi slavjanofilmi a západníkmi nie je otázka

⁵²⁵ ČAADAJEV, P. N. *Filozofické listy. Apologie bláznova*. 2. vyd. Praha : Oden, 1989. 231 s. S. 48.

(Ďalej citované ako: ČAADAJEV, P. N. *Filozofické listy. Apologie bláznova*.)

⁵²⁶ ČAADAJEV, P. N. *Filozofické listy. Apologie bláznova*, s. 44.

⁵²⁷ *Ibid.*, s. 203-204.

⁵²⁸ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 36.

národná, ale náboženská.⁵²⁹ K takejto interpretácii prispievajú názory z prostredia slavjanofilov o tom, že Rusko je obdarené silou viery a ducha a je predurčené naplniť svoju osobitú historickú úlohu.⁵³⁰ Pipes konštatuje: „*Groteskně idealizovaný obraz ruské minulosti dovoľoval slavjanofilům tvrdit, že Rusko je zemí budoucnosti, předurčenou k tomu, aby vyřešila problémy sužující lidstvo.*“⁵³¹ V týchto súvislostiach zaznievajú názory o tradičnom ruskom mesianizme. Podľa Berďajeva je možné v slavjanofilskom poňatí dejín postrehnúť kontúry utópie determinujúcej budúce politické smerovanie.⁵³²

Ideový protiprúd, ktorý mal reprezentovať tábor západníkov, bol podľa Pipesa viacmenej len umelým konštruktom. Pipes zdôrazňuje, že všeobecne zaužívaný termín *západník (Zapadnik)* mylne vyvoláva dojem homogénneho opozičného prúdu voči slavjanofilom. Názorové platformy západníkov zasahovali do takmer každého spektra sociálno-filozofického uvažovania a ich spoločným menovateľom bolo azda len odmietanie slavjanofilskej idey.⁵³³ Praktický príklad tohto stanoviska Pipes deteguje v negatívnom postoji voči ruskej kultúre:

„*Západničtí historici nepírali, že Rusko se liší od Západu, ale tuto odlišnost vysvětlovali spíše zaostalostí než unikátností. V Rusku nespátřovali v podstatě nic, co by stálo za zachování: to málo, co tu v tomto ohledu existovalo, vytvořil stát, a zejména pak Petr Veliký.*“⁵³⁴

Berďajev o vzťahu západníkov a slavjanofilov poznamenáva: „*Jedni i druzí milovali Rusko, slavjanofilové jako matku a západníci jako dítě.*“⁵³⁵

Podľa McDaniela v centre *ruskej idey* v poňatí tak slavjanofilov, ako aj západníkov zostáva vízia konečného cieľa – či už náboženského alebo sociálneho charakteru.⁵³⁶ Orientácia naň, respektíve budúcnosť, v rámci ktorej sa má realizovať, je ústrednou témou

⁵²⁹ Viz NAZAROV, M. Rozdíel medzi zapadnikmi a počvennikmi pramení vo viere. In *Ruské eseje. Výber z tvorby konca tisícročia*. Gyurkyová, K. (ed.) Bratislava : Kalligram, 2006, s. 288-298. ISBN 80-7149-809-2.

⁵³⁰ VLČEK, R. Rusko a Západ. In *Dějiny kultury a civilizace Západu v 19. století*. Hanus, J. (ed.) Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 142-172. ISBN 80-7325-006-3. S. 157. (Ďalej citované ako: VLČEK, R. *Rusko a Západ*.)

⁵³¹ PIPES, R. *Rusko za starého režimu*, s. 326.

⁵³² BERĎAJEV, N. A: *Ruská idea*. s. 42

⁵³³ PIPES, R. *Rusko za starého režimu*, s. 327.

⁵³⁴ Ibid.

⁵³⁵ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 40-41. (V ruskom texte: „И те и другие любили Россию, славянофилы, как мать, западники, как дитя.“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja idėja*. Sankt-Petěrburg : Azbuka, 2012. 318 s. ISBN 978-5-389-03511-9. S. 69. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Russkaja idėja*.)

⁵³⁶ McDANIEL, T. *The Agony of the Russian Idea*, s. 33.

celého spektra názorov a teórií, ktoré prispievajú ku konceptu *ruskej idey*. Presvedčenie, že život sa má riadiť podľa stanoveného cieľa, ideálu, sa transformovalo do spoločenského normatívu. McDaniel pripomína, že v Rusku vznikla domnienka, že len vláda a politické zriadenie rešpektujúce vytýčený spoločenský ideál môžu nadobudnúť skutočnú legitimitu.⁵³⁷ Šťastie a uspokojovanie potrieb v duchu “západných” predstáv o blahobyte ustupujú vyššej hodnote, vízii, viere v *ideál*. A ten, ako zdôrazňuje McDaniel, je v rámci konceptu *ruskej idey* hodný utrpenia.⁵³⁸ Práve toto presvedčenie sa dostáva do popredia s činnosťou radikalizujúcich sa vrstiev inteligencie v období druhej polovice 19. storočia. Šesťdesiate roky 19. storočia prinášajú snahy o zručenie starého spoločenského poriadku a svetonázoru za účelom vytvorenia nového. Cieľom má byť tiež nový typ človeka – „*praktický, osvobozený od všetkých náboženských a filozofických predsudkov, zkrátka “rationálny egoista”, a pritom zároveň oddaný služebník spoločnosti a bojovník za spravodlivý život.*”⁵³⁹

Podľa Vjačeslava Šestakova ide o vplyv západného utopického myslenia, ktoré od 18. storočia formovalo nielen čoraz populárnejší literárny žáner, ale tiež uvažovanie v spoločenských a politických intenciách.⁵⁴⁰ Podľa Šestakova bolo toto myslenie ovplyvnené nadšením zo zemepisných objavov a sekularizáciou predovšetkým v oblasti poznávania. Tieto faktory mali prispieť k formovaniu nového typu vedomia, čoraz viac sa odkláňajúceho od tradičného kresťanského svetonázoru v otázkach stvorenia sveta a predurčenosti ľudského osudu.⁵⁴¹ Podľa Hansa Gunthera sa však ideál progresu, esenciálneho prvku západného utopizmu, stretáva v Rusku s nejednoznačným prijatím. Gunther vymenúva Dostojevského, Solovjeva, Bulgakova a Berďajeva ako jeho kritikov. Namiesto neho sa podľa Gunthera „*orientovali nie na utopickú, ale na apokalyptickú paradigmu, ktorá je hlboko zakorenená v ruskej tradícii.*”⁵⁴² V jej perspektíve je možné rozoznať osobitosti ruského milenarizmu.

⁵³⁷ Ibid.

⁵³⁸ Ibid.

⁵³⁹ PIPES, R. *Rusko za starého režimu*, s. 331.

⁵⁴⁰ ŠESTAKOV, V. P. *Utopija kak problema rossijskoj mental'nosti*, s. 7.

⁵⁴¹ Ibid., s. 8.

⁵⁴² Pôvodný text: „(...) ориентировались не на утопическую, а на апокалиптическую парадигму, которая глубоко укоренена в русской традиции.“ GUNTHER, H. *Revoljucija — utopija — apokalipsis*, s. 11.

5.2. Milenarizmus a idea *tretieho Ríma*

Berďajev opakovane poukazuje na skutočnosť, že eschatologické očakávanie a mesianistická túžba predstavovali dôležité determinanty dejín ruského národa. Ten, vystavený skúškam despotického vládnutia, utrpeniu a útlaku, nachádza útechu vo víziách o vlastnej predurčenosti stať sa „*nositeľom a ochráncem pravého kresťanství, pravoslaví.*“⁵⁴³ Povaha týchto vízií bola ambivalentná. Kontemplatívne náboženské zdôvodnenie vlastného utrpenia totiž alterovala mocenská vízia s praktickým politickým a spoločenským vplyvom: „*Ruské náboženské poslání je posláním výjimečným, je spjaté se silou a mocí ruského státu a s výjimečným postavením ruského cara. Imperialistické pokušení patří k mesianizmu.*“⁵⁴⁴

Dôsledok *deformácie mesianizmu imperialistickou ideou*⁵⁴⁵ ilustruje Berďajev na príklade Ivana Hrozného a Josifa Volockého. Josif Volockij, igumen Volokolamského kláštora, mal zosobňovať princíp štátneho pravoslavia, náboženstva s mocenskými aspiráciami. Berďajev o ňom tvrdí: „*Je stoupencem křesťanství krutého, až sadistického a panovačného, zastáncem pronásledování a poprav kacířů, nepřitelem jakékoliv svobody.*“⁵⁴⁶ Deformácia náboženského mesianizmu ruského národa sa však podľa Berďajeva v plnej miere ukázala v súvislosti s vládou Ivana Hrozného, spájaného s ideou Moskvy ako *tretieho Ríma*. Za tvorca tejto idey sa zvykne považovať pskovský mních Filofej (1465(?) – 1542), ktorý cárovi Vasilijovi III. v prvej polovici 16. storočia adresuje text s názvom *Poslanije na zvězdočetov*. Z neho Berďajev vyberá nasledujúce posolstvo: „*Stolcem obecné a apoštolské církve stala se církev Přesvaté Bohorodice v Bohem vyvoleném městě Moskvě, jež zazářila namísto církve římské a konstantinopolské a jedině ona zalévá svět září jasnější nad slunce.*“⁵⁴⁷

⁵⁴³ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 13. (V ruskom texte: „(...) быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja idėja*, s. 38.)

⁵⁴⁴ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 14. (V ruskom origináli: „Русское, религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского шара. Империалистический соблазн входит в мессианское сознание.“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja idėja*, s. 38.)

⁵⁴⁵ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 178.

⁵⁴⁶ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 12. (V ruskom texte: „Он сторонник христианства жестокого, почти садического, властолюбивого, защитник розыска и казни еретиков, враг всякой свободы.“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja idėja*, s. 36.)

⁵⁴⁷ Podľa: BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 13. (V ruskom texte: „Богородицы в богоносном граде Москве, просиявшую вместо Римской и Константинопольской, иже едина во всей вселенной паче солнца светится.“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja idėja*, s. 37.)

Hoci viaceré teórie spochybňujú, že idea *tretieho Ríma* bola už od vlády Ivana Hrozného zámerne používaným nástrojom politickej ideológie vládcov Ruska,⁵⁴⁸ Berďajev je presvedčený o opaku. Tvrdí, že táto idea korešponduje s mesianistickým charakterom ruského národa a prostredníctvom nej sa Rusko tradične snažilo potvrdiť a zdôvodniť vlastnú expanzionistickú politiku.⁵⁴⁹ Uvádza príklad teokratického vládnutia Moskovskej Rusi, ktorú charakterizuje ako totalitnú: „*Ideologie Moskvy jako třetího Říma nepřispívala k rozkvětu církve, nýbrž vedla k upevnění moci moskevského státu a carského samoděržaví.*“⁵⁵⁰ Ideu *tretieho Ríma* tiež považuje za fundamentálny prvok repertoáru politickej propagandy boľševickej ideológie:

„*Namiesto tretieho Ríma sa v Rusku podarilo uskutočniť Tretiu internacionálu, na ktorú sa preniesli mnohé črty tretieho Ríma. Aj Tretia internacionála je posvätnou ríšou, aj ona sa zakladá na ortodoxnej viere. (...) Je to transformácia ruského mesianizmu.*“⁵⁵¹

Berďajev uvažuje, že prostredníctvom tejto idey ruskí boľševici využili národné mesianistické cítenie v učení o mesiášskom poslaní proletariátu.⁵⁵²

Marshall Poe sa snaží určiť moment, kedy sa idea *tretieho Ríma* stala užitočným artiklom politickej rétoriky. Zaujíma ho výklad významu tejto idey v primárnych historických prameňoch. Dostupné pramene ho utvrdzujú v predpoklade, že predmetná

⁵⁴⁸ Napríklad: RIABOV, V. Moskva a idea „tretieho Ríma“ [online]. In *Opera Slavica*, 1998, VIII, 3. [cit. 2012-09-15]. Dostupné na:

<https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/117170/2_OperaSlavica_8-1998-3_2.pdf?sequence=1>. ; taktiež: POE, M. Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a "Pivotal Moment" [online]. In *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge, 2001, Bd. 49, H. 3, s. 412-429. [cit. 2016-03-16] Dostupné na:

<<http://www.jstor.org/stable/41050783>>. (Ďalej citované ako: POE, M. *Moscow, the Third Rome*.)

⁵⁴⁹ Podobne uvažuje napríklad i Martin Putna. Viz PUTNA, M. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha : Vyšehrad, 2015. 336 s. ISBN: 978-80-7429-534-8. S. 84. (Ďalej citované ako: PUTNA, M. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*.)

⁵⁵⁰ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 14. (V ruskom texte: „*Идеология Москвы, как Третьего Рима, способствовала укреплению и могуществу московского государства, царского самодержавия, а не процветанию церкви, не возрастанию духовной жизни.*“ BERĎAJEV, N. A. *Russkaja idėja*, s. 39.)

⁵⁵¹ BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 150-151. (V ruskom texte: „*Вместо Третьего Рима, в России удалось осуществить Третий Интернационал и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима. Третий Интернационал есть тоже священное царство и оно тоже основано на ортодоксальной вере. (...) Это есть трансформация русского мессианизма.*“ BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [online]. Pariž : YMCA-Press, 1955. 159 s. [cit. 2012-11-28] Dostupné na: <

<http://www.vehi.net/berdyaev/istoki/index.html> >. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma*.)

⁵⁵² BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 151.

idea neslúžila vždy politicky či mocensky motivovanej interpretácii. Uvádza, že v období do konca 18. storočia bola idea *tretieho Ríma* takmer neznámym pojmom v oblasti politického pôsobenia a v 19. storočí sa len sporadicky objavovali nové teórie o jej vzniku a vplyve. Situácia sa mení s blížiacim sa koncom 19. storočia zásluhou interpretácie historika Vladimira Ikonnikova. Ikonnikov prezentoval ideu v súvislosti s imperialistickou ideológiou Moskovskej Rusi. Jeho interpretácia podnietila nebývalý záujem o ideu *tretieho Ríma*, jej charakter a možné implikácie. Formovala tiež jej neskoršie chápanie ako ambície na vybudovanie expanzívneho štátu, ktorého poslaním je imperiálna nadvláda a eschatologické zavŕšenie ľudských dejín.⁵⁵³ *Tretí Rím* sa odrazu stal pojmom, ktorý mal „potvrzovať“ osobitú úlohu ruského národa. Tá sa napríklad v Solovjovom objasnení spájala s misiou kresťanského náboženského zjednotenia smerujúcou k ustanoveniu svetového kresťanského spoločenstva.⁵⁵⁴ V praktickej politickej rovine bolševického režimu sa táto idea stala základom deklarácií o nevyhnutnosti rastúceho medzinárodného politického vplyvu Sovietskeho zväzu.⁵⁵⁵

Berďajev chápe ideu *tretieho Ríma* v spojitosti s pretrvávajúcimi chiliastickými tendenciami ruského národa. Tieto tendencie boli v ruskom kultúrnom prostredí podľa Berďajeva formované predstavami o možnej praktickej realizácii tisícročného kráľovstva mieru a prosperity, ktoré má predchádzať konečnému súdu.⁵⁵⁶ Za zdroj tohto výkladu sa uvádza interpretácia textu z poslednej knihy *Nového zákona – Zjavenia Jána*, v ktorej sa píše:

„Potom som videl z neba zostupovať anjela, čo mal kľúč od priepasti a v ruke veľkú reťaz. Chytil draka, toho starého hada, ktorým je diabol a satan, a sputnal ho na tisíc rokov. Hodil ho do priepasti, zavrel ju a zapečatil nad ním, aby už nezávďal národy, kým sa nedovŕši tisíc rokov; potom musí byť na krátky čas uvoľnený. Ďalej som videl tróny; sadli si na ne tí, čo dostali moc súdiť. Videl som aj duše tých, čo boli sťatí pre Ježišovo svedectvo a pre Božie slovo, aj tých, čo sa neklaňali šelme ani jej obrazu a neprijali jej znak na čelo a na ruky. Tí ožili a kraľovali s Kristom tisíc rokov. Ostatní mŕtvi neožili, kým sa nedovŕšilo tisíc rokov. To je prvé vzkriesenie.

⁵⁵³ POE, M. *Moscow, the Third Rome*, s. 421-422.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, s.424.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, s.426.

⁵⁵⁶ BERĎAJEV, N. A. *Aleksej Stěpanovič Chomjakov* [online]. Paríž : YMCA-Press, 1997. 578 s. S. 21-22 [cit. 2016-01-17]. Dostupné na: <<http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/homiakov/>>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Aleksej Stěpanovič Chomjakov*.)

*Blahoslavený a svätý, kto má podiel na prvom vzkriesení! Nad tými druhá smrť nemá moci, ale budú kňazmi Boha a Krista a budú s ním kraľovať tisíc rokov.*⁵⁵⁷

Tradičná kresťanská interpretácia textu z Jánovej Apokalypsy bola inšpirovaná komentárom svätého Augustína z dvadsiatej kapitoly diela *De Civitate Dei* :

*„O týchto dvoch zmŕtvychvstaniach hovoril apoštol Ján v Knihe zjavenia (Apokalypsa) tak, že niektorí z našich kresťanov prvé zmŕtvychvstanie nepochopili, ale premenili ho na akési smiešne bájky. (...) Pre tieto slová z knihy niektorí pripúšťali, že prvé zmŕtvychvstanie bude telesné a z ostatného ich zaujal najmä počet tisíc rokov, akoby bol potrebný taký dlhý sobotný odpočinok, totiž sviatočné prerušenie práce po námahách šesť tisíc rokov, odkedy bol človek stvorený a pre veľký hriech vyhnaný z raja rozkoše do bied smrteľného života (...) . Ak sa však niekto nazdáva, že tí, čo vtedy vstanú z mŕtvych, budú sa oddávať nemiernym hostinám, na ktorých bude toľko jedenia a pitia, že účastníci nielen nezachovajú nijakú mieru, ale ešte aj prekročia každú mieru, akú si len môžeme predstaviť, potom takým veciam môžu veriť naozaj len telesní ľudia. Tí ľudia, ktorých môžeme nazvať duchovnými, takýchto telesných volajú gréckym slovom „chiliastai“, čo by sa dalo v doslovnom preklade povedať „tisícnici“ alebo „tisícročníci“ (chiliasti – po latinsky „miliarii“).*⁵⁵⁸

Historik Norman Cohn však upozorňuje, že Augustínova interpretácia nezriedka ustupovala vplyvu rôznorodých výkladov predmetnej pasáže Nového zákona. Objavovali sa v nich vízie o mesiánskom období, v ktorom dôjde k naplneniu prorociev Starého zákona⁵⁵⁹ a ktoré sa uskutočnia v blízkej budúcnosti ako náprava krívd a utrpenia.⁵⁶⁰ David

⁵⁵⁷ Zjv 20, 1- 6; *Sväté písmo Starého i Nového zákona*. 9. vyd. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2000. 2334 s. ISBN 978-80-7162-8. S. 2302-2303. (Ďalej citované ako: *Sväté písmo Starého i Nového zákona /2000/*.)

⁵⁵⁸ SV. AUGUSTÍN *Boží štát* (Ad Marcellinum DE CIVITATE DEI contra paganos libri viginti duo) [online]. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1948. Kniha 20., kapitola 7. (Čo hovorí Zjavenie Jánovo o dvoch zmŕtvychvstaniach a o tisíc rokoch?). [cit. 2015-12-17] Dostupné na: <http://a-repko.sk/knihy/bozi_stat.htm>.

⁵⁵⁹ V milenaristických predstavách má osobité miesto najmä prorocstvo Izaiáša, ako napríklad časť Iz 65, 20-23: „(...) *Nebude tam viac dieťa, čo žije len pár dní, ani stavec, ktorý by nezakúsil plnosť svojich dní. Mladík zomrie ako storočný, ale storočný hriešnik bude prekliaty. Budú stavať domy a bývať v nich, budú vysádzať vinice a jesť ich plody. Nepostavia, aby iný býval, nevysadia, aby iný jedol, lebo vek stromu sa rovná veku môjho ľudu a prácu svojich rúk budú požívať moji vyvolení. Nebudú sa nadarmo namáhať ani nebudú rodiť v stave nečakanej hrôzy, lebo oni a ich potomkovia s nimi sú pokolením požehnaných od Hospodina.*“ (Citované podľa: *Sväté písmo Starého i Nového zákona /2000/*, s. 1427-1428.)

⁵⁶⁰ COHN, N. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (e-book/). Revised ed. New York : Oxford University Press, 1970. 416 s. ISBN-10: 0195004566 960 (e-book). S. 14. Dostupné aj na:

Rowley poukazuje na osobitosti takýchto milenaristických predstáv určením dištinkcie medzi náboženským a sekulárnym typom milenarizmu. V druhom type postihuje teoretický koncept presahujúci implikácie náboženskej interpretácie tisícročnej vlády Krista a vychádzajúci zo špecifického prístupu k sociálnej a politickej realite.⁵⁶¹ Tomu korešponduje Cohnov názor, že koncept milenarizmu sa stal vhodným nástrojom pre explikáciu „spasiteľských“ vízií objavujúcich sa v prezentáciách domnelých možností politického pôsobenia.⁵⁶² Cohn zároveň určuje znaky „spasiteľských“ vízií v takto chápanom sekulárnom milenarizme. Medzi ne radí:

1. predstavu, že spása bude kolektívna a teda sa bude týkať skupiny „verných“;
2. očakávanie, že spása bude realizovaná „tu, na zemi“ a v rámci dejín (Cohn používa termín *terrestrial*);
3. presvedčenie, že spása príde náhle a čoskoro;
4. zámer totálnej zmeny s cieľom dosiahnuť stav dokonalého spoločenského zriadenia.⁵⁶³

Cohn taktiež upozorňuje na možnosť nespočetných variácií milenaristických siekt a hnutí. Ich ideové zdroje nachádza v židovsko-kresťanskej mesianistickej tradícii, no osobitne ho zaujíma vplyv kalábrijského opáta Joachima Fiore (1145 – 1202). Ten je podľa Cohna tvorcom najvplyvnejšieho profetického systému v dejinách Západu. Cohn o Joachimovi tvrdí: „(...) v skutočnosti podniel nový typ milenarizmu – a to navyše takého charakteru, ktorý neskoršie generácie rozvinuli najprv v proticirkevnej a neskôr v otvorene sekulárnej podobe.“⁵⁶⁴

Cohn za dôležitý prvok Joachimovho učenia považuje jeho trinitárnu eschatológiu. V nej Joachim určuje tri štádiá dejín.⁵⁶⁵ Táto predstava sa podľa Cohna stala neprehliadnuteľnou súčasťou intelektuálnych dejín Západu, v ktorom je učenie o troch historických štádiách pomerne bežným javom. Cohn pripomína napríklad Augusta Comtea a jeho metafyzické, teologické a pozitívne štádium dejín, či tri fázy vedúce

<<https://archive.org/details/NormanCohnThePursuitOfTheMillenniumRevolutionaryMillenariansAndMysticalAnarchist>>. (Ďalej citované ako: COHN, N. *The Pursuit of the Millennium*.)

⁵⁶¹ ROWLEY, D. G. "Redeemer Empire": Russian Millenarianism [online]. In *The American Historical Review*, 1999, Vol. 104, No. 5 (Dec., 1999), s. 1582-1602. S. 1585 [cit. 2015-08-18]. Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/2649352>>. (Ďalej citované ako: ROWLEY, D. G. *Russian Millenarianism*.)

⁵⁶² COHN, N. *The Pursuit of the Millennium*, s. 14.

⁵⁶³ *Ibid.*, s. 15.

⁵⁶⁴ Pôvodný text: „...he had in effect propounded a new type of millenarianism — and moreover a type which later generations were to elaborate first in an anti-ecclesiastical and later in a frankly secular sense.“ COHN, N. *The Pursuit of the Millennium*, s. 218.

⁵⁶⁵ Viz VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 178-179.

k finálnemu etablovaníu komunizmu podľa Marxa.⁵⁶⁶ Tvrdí tiež, že Joachimovým učením inšpirovaný milenarizmus sa stal natoľko pevnou súčasťou európskej sociálnej mytológie, že i totalitné politické hnutia 20. storočia využívali jeho symboliku.⁵⁶⁷ Tak napríklad v roku 1923 vzniká termín *Tretia ríša* (*Drittes Reich*) využívaný nacistickou ideológiou, a taktiež aj idea *tretieho Ríma* je prezentovaná v nových politických súvislostiach.

Joachimov možný vplyv na terminologickú a ideovú motiváciu *Tretej ríše* a *tretieho Ríma* skúma i Voegelin. V oboch vníma snahu o integrovanie eschatologických náboženských predstáv do idey politickej spoločnosti.⁵⁶⁸ V idei tretieho Ríma Voegelin poukazuje na pretrvávajúce tendencie prezentovať Rusko ako mocenského predstaviteľa pravého kresťanstva.⁵⁶⁹ Ide o praktický príklad imanentizácie eschatónu v milenaristickom zmýšľaní.

Berďajev akcentuje učenie Joachima Fiore len okrajovo a vníma ho ako blízke *ruskej duši*, a to najmä v očakávaní blížiaceho sa obdobia lásky, porozumenia a slobody.⁵⁷⁰

Katolícka cirkev zaujala k postoju chiliastov či milenaristov jednoznačné negatívne stanovisko. Formuluje ho v *Katechizme katolíckej cirkvi*, kde v ňom identifikuje hrozbu *najväčšieho náboženského podvodu*.⁵⁷¹ Berďajev uvažuje v podobných intenciách. Je presvedčený, že očakávanie Mesiáša po Kristovom príchode „je očakávaním falešného Krista, mesiáše stojícimu proti Kristu.“⁵⁷² Z vedomého či nevedomého chiliizmu usvedčuje ruských revolucionárov, anarchistov i socialistov. Tvrdí, že: „*Revoluční mýtus je mýtem chiliastickým*.“⁵⁷³ Aj Cohn zdôrazňuje revolučnosť milenarizmu a dodáva, že je nezriedka podmienená stavom spoločenskej anómie. Vníma postoj protestnej reakcie často vyburcovanej nepriaznivým dopadom spoločenských či prírodných udalostí. Cohn uvádza príklady epidémií, hladomoru či vojen.⁵⁷⁴ Uprostred revolučných hnutí či vzbúr

⁵⁶⁶ COHN, N. *The Pursuit of the Millennium*, s. 219.

⁵⁶⁷ Ibid.

⁵⁶⁸ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 180.

⁵⁶⁹ VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism /2000/*, s. 183.

⁵⁷⁰ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 177.

⁵⁷¹ *Katechizmus katolíckej cirkvi*. Druhý oddiel, Druhá kapitola, 7. článok, I. odstavec, par. 676-677, téma: Posledná skúška cirkvi [online]. [cit. 2014-04-07] Dostupné na:

<http://www.katechizmus.sk/index.php>

⁵⁷² BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*, s. 79. (V ruskom texte: „(...) и мессианское ожидание после явления Христа есть ожидание ложного Христа, явление Мессии, обратного Христу.“

BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 81.)

⁵⁷³ Ibid., s. 182. (V ruskom texte: „Революционный миф есть миф хилиастический.“ BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*, s. 243.)

⁵⁷⁴ COHN, N. *The Pursuit of the Millennium*, s. 604-606.

sa podľa neho rodí *propheta*, ktorý formuluje požiadavku „*konečného očistenia zeme*.“⁵⁷⁵ Pamflet Sergeja Nečajeva *Katechizis revoljucioněra (Katechismus revolucionára)* ilustruje požadovaný typ revolucionára nasledujúceho milenaristickej vízie „prorockého“ učenia. Podľa Cohna tvorcovia tohto učenia pochádzali zväčša z radov intelektuálov či pseudointelektuálov, obyčajne však boli ich názory a postoje formované priamym kontaktom s náboženským prostredím.⁵⁷⁶ Berďajev o *Katechizme revolucionára* tvrdí:

„*V tomto dokumente našli krajný výraz princípy bezbožnej revolučnej askézy. Sú tu pravidlá, akými sa má riadiť ozajstný revolucionár, čosi ako poučenie pre jeho duchovný život. Nečajevoeský Katechismus revolucionára strašne pripomína pravoslávnu asketiku naruby, premiešanú s jezuitizmom, je to čosi ako Izák Sýrsky a zároveň Ignác z Loyoly revolučného socializmu, krajná forma revolučného asketického odriekania, dokonalej revolučnej odpútanosti od sveta.*“⁵⁷⁷

Nečajeveve požiadavky na charakter revolucionára manifestujú vieru v „spásonosnú“ misiu revolúcie:

„*Tyranským voči sebe a tyranským voči druhým. Všetok jemnocit a unavujúce city príbuzenstva, lásky, priateľstva, vďačnosti i cti musí v sebe potlačiť v prospech jedinej chladnej vášne pre Revolúciu. Existuje iba jediné potešenie, jediná útecha, odmena a uspokojenie – úspech Revolúcie. Nepretržite musí mať na mysli iba jednu myšlienku a jeden cieľ – nemilosrdnú skazu. Chladnokrvne a neúnavne sa prebijať k tomuto cieľu, pripravený zničiť sám seba a tiež všetko, čo stojí v ceste Revolúcie.*“⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Pôvodný text: „(...) *the final purification of the world.*“ COHN, N. *The Pursuit of the Millennium*, s. 609.

⁵⁷⁶ COHN, N. *The Pursuit of the Millennium*, s. 609.

⁵⁷⁷ BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 66. (V ruskom texte: „*В этом документе нашли себе предельное выражение принципы безбожной революционной аскезы. Это правила, которыми должен руководствоваться настоящий революционер, как бы наставление к его духовной жизни. Нечаевский „Katechizis revolucionera“ по жуткости напоминает вывороченную православную аскетику, смешанную с иезуитизмом, это что-то вроде Исаака Сириянина и вместе с тем Игнатия Лойолы революционного социализма, предельная форма революционного аскетического мироотвержения, совершенной революционной отрешенности от мира.*“ BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma.*)

⁵⁷⁸ Pôvodný text: „*Суровый для себя, он должен быть суровым и для других. Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности и даже самой чести должны быть задавлены в нем единою холодной страстью революционного дела. Для него существует только одна нега, одно утешение, вознаграждение и удовлетворение — успех революции. Денно и ночью должна быть у него одна мысль, одна цель — беспощадное разрушение. Стремясь хладнокровно и неотомимо к этой цели, он должен быть всегда готов и сам погибнуть и погубить своими руками все, что мешает ей достижению.*“

Nastoluje sa otázka, nakoľko je možné práve revolúcie považovať za súčasť milenaristických projektov. Richard Landes je presvedčený, že tak Veľká francúzska revolúcia ako i Ruská revolúcia 1917 manifestovali prísľub lepšej budúcnosti, slobody, šťastia a tiež *spásy* v rámci tohto sveta. Z toho odvodzuje, že moderné revolúcie sú prejavom apokalyptického milenarizmu.⁵⁷⁹ Podľa Jacoba Talmona Veľká francúzska revolúcia odkázala budúcnosti dovtedy nepoznaný jav, ktorým bola

„(...) víra v jediný a konečný lék na všechna zla světa; víra, že konečně bylo objeveno tajemství a lidstvo nezadržitelně kráčí k nějakému rozuzlení, ostrému průlomů vedoucímu k předurčenému, dokonalému a konečnému uspořádání věci.“⁵⁸⁰

Berďajev za základný prejav revolúcií považuje radikálne odmietnutie a zničenie starých spoločenských a politických štruktúr. V súvislosti s Ruskou revolúciou 1917 poukazuje tiež na očakávanie *kráľovstva Božieho*.⁵⁸¹ K jej inšpiráciám poznamenáva:

„Ruskí revolucionári požadovali svetový prevrat, v ktorom do tla zhorí starý svet so všetkým jeho zlom a temnotou, so všetkými cennosťami a posvätnými hodnotami a z jeho popola vzíde nový a blahodarný život pre všetkých ľudí a všetky národy. S ničím iným ako svetovým šťastím sa ruský revolucionár neuspokojí. Jeho zmysľanie je apokalyptické, požaduje koniec, završenie dejín a počiatok nadhistorického procesu, v ktorom bude konečne uskutočnené panovanie rovnosti, slobody a šťastia na zemi.“⁵⁸²

NEČAJEV, S. G. Katěchizis revoljucioněra. In *Revoljucionnyj radikalizm v Rossii: vek děvjatnadcatyj. Dokumental'naja publikacija*. Rudnickoj, J. L. (ed.). Moskva : Archeografičeskij centr, 1997, s. 244-248. ISBN: 5-08-086169-X. S. 268. (Ďalej citované ako: NEČAJEV, S. G. *Katěchizis revoljucioněra*.)

⁵⁷⁹ LANDES, R. *Heaven on Earth. The Varieties of Millennial Experience*. Oxford : Oxford University Press, 2011. 520 s. ISBN 978-0199753598. S. 339. (Ďalej citované ako: LANDES, R. *Heaven on Earth*.)

⁵⁸⁰ TALMON, J. L. *O původu totalitní demokracie*, s. 163.

⁵⁸¹ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 89.

⁵⁸² Původný text: „Русские революционеры хотели всемирного переворота, в котором сгорит весь старый мир с его злом и тьмой и с его святынями и ценностями и на пепелище подымется новая, благодатная для всего народа и для всех народов жизнь. На меньшем, чем всемирное счастье, русский революционер помириться не хочет. Сознание его апокалиплично, он хочет конца, хочет завершения истории и начала процесса сверхисторического, в котором осуществится царство равенства, свободы и блаженства на земле.“ BERĎAJEV, N. A. *Duchi russoj revoljucii* [online]. In *Iz glubiny: Sbornik statěj o russoj revoljucii* S. A. Askol'dov, N. A. Berďajev, S. A. Bulgakov i dr. Moskva : Izd-vo Moskovskogo universitěta, 1990, s. 56-90. S. 69-70 [cit. 2016-01-17]. ISBN 5—211—02404—4. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/19180300.html>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Duchi russoj revoljucii*.)

Zdá sa teda, že v úsilí pochopiť moderné politické revolúcie je uvažovanie nad možnosťou ich milenaristickej inšpirácie pomerne bežným javom.

Berďajev prirovnáva revolúcie k neovládateľnému živlu či k ťažkej chorobe a smrti blízkeho.⁵⁸³ Zdôrazňuje ich nekontrolovateľný priebeh, pre ktorý je príznačná vysoká miera deštruktivity, hnevu a násilia. Nikolaj Losskij sa domnieva, že revolúcia pre Berďajeva stelesňuje návrat k chaosu.⁵⁸⁴ Negatívnu konotáciu pojmu *revolúcia* v Berďajevovej tvorbe indikuje i analýza jeho sémantického poľa, v rámci ktorého nachádzame termíny ako *nešťastie, neúspech, krutosť, bezbožnosť, deštrukcia, tragickosť, chaos, rozklad, skazenosť*.⁵⁸⁵

Berďajev je presvedčený, že pozitívna a prospešná revolúcia nie je možná.⁵⁸⁶ V súvislosti s revolučnými ambíciami Ruska zdieľa Dostojevského názor, že ich dôsledky môžu byť len neradostné, desivé a ponuré.⁵⁸⁷ Jeho osobná skúsenosť s Ruskou revolúciou 1917 implikuje nasledovné hodnotenie: „*Ruská revoluce je odporná.*”⁵⁸⁸ Rovnakému súdu podrobuje i Francúzsku revolúciu: „*Francouzská revoluce, označovaná za “velkou”, byla rovněž odporná a neúspěšná. Nebyla lepší než ruská revoluce, nebyla o nic méně krvavá a krutá, byla stejně bezbožná a destruktivní vůči všem hodnotám dějin.*”⁵⁸⁹

Berďajev nachádza paralely medzi Dostojevského „posadnutými“ a fenoménom revolučnej mentality. Milenaristická vízia podnecuje obsesívny charakter revolucionárov, ktorý Dostojevskij, inšpirovaný postavou Nečajeva, prorocky demonštroval vo svojom diele *Diablom posadnutí (Besy)*.⁵⁹⁰ Berďajev za jedného z „posadnutých“ považuje i Lenina:

⁵⁸³ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 65.

⁵⁸⁴ LOSSKIJ, N. O. *Dějiny ruské filosofie*. Velehrad : Refugium, 2004. 664 s. ISBN 978-80-86715-26-4. S. 375. (Ďalej citované ako: LOSSKIJ, N. O. *Dějiny ruské filosofie*.)

⁵⁸⁵ Porov. BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 63-103.

⁵⁸⁶ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 63.

⁵⁸⁷ BERĎAJEV, N. A. *Duchi russoj revoljucii*, s. 67.

⁵⁸⁸ BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk*, s. 63. (V ruskom texte: „*Русская революция – отвратительна.*” BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 438.)

⁵⁸⁹ Ibid. (V ruskom texte: „*Но ведь всякая революция отвратительна. Хороших, благообразных, прекрасных революций никогда не бывало и быть не может. Всякая революция бывает неудачной. Удачных революций никогда не бывало. Французская революция, признанная “великой”, тоже была отвратительна и неудачна. Она не лучше русской революции, она была не менее кровавой и жестокой, столь же безбожной, столь же разрушительной в отношении ко всем историческим святыням.*” BERĎAJEV, N.A. *Novoje sredněvekov'je*, s. 438.)

⁵⁹⁰ BERĎAJEV, N. A. *Duchi russoj revoljucii*, s. 72.

„Leninova revolučnosť mala morálny koreň, nemohol zniesť nespravodlivosť, útlak, vykorisťovanie. Ale keď ho posadla maximalistická revolučná idea, napokon stratil schopnosť bezprostredne rozlišovať medzi dobrom a zlom, stratil bezprostredný vzťah k živým ľuďom, pripúšťal klamstvo, lož, násilie, ukrutnosť. (...) (N)eobyčajná posadnutosť jednou ideou ho viedla k strašnému zúženiu vedomia a k mravnej premene, k tomu, že na boj mu boli dobré celkom nemravné prostriedky.“⁵⁹¹

Podľa Berďajeva je démonická posadnutosť víziou predpokladateľným dôsledkom každej revolúcie snažiacej sa o lepší svet. Produktom Ruskej revolúcie sa však okrem tejto posadnutosti stalo i uctievanie revolučnej morálky. Revolucionár a jeho postoje mali formovať morálny horizont ruského obyvateľstva a obraz revolucionára sa stal objektom všeobecnej úcty takmer posvätného charakteru. Formoval sa kult akejsi revolučnej svätosti.⁵⁹² Ten sa stal základom neskoršieho politického kultu Leninovej či Stalinovej osobnosti. Revolučný kult tvoril základ boľševickej pseudonáboženskej ideológie. Berďajev tvrdí:

„Tento kult má svojich svätcov, svoje posvätné tradície, svoje dogmy. A po dlhú dobu každé spochybnenie jeho posvätných tradícií, každá kritika namierená voči jeho dogmám, akýkoľvek neúctivý postoj voči jeho svätcom viedli k exkomunikácii, vylúčeniu nielen na strane revolučnej verejnej mienky, ale taktiež i zo strany radikálnej a liberálnej verejnej mienky.“⁵⁹³

Podľa Berďajeva je revolučná idolatria umocňovaná mesianistickou perspektívou, respektíve jej milenaristickou transformáciou.⁵⁹⁴ Tá tiež umožnila, že marxistická utopická vízia premeny spoločnosti prostredníctvom revolučného triedneho boja našla

⁵⁹¹ BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 125. (V ruskom texte: „Революционность Ленина имела моральный источник, он не мог вынести несправедливости, угнетения, эксплуатации. Но став одержимым максималистической революционной идеей, он в конце концов потерял непосредственное различие между добром и злом, потерял непосредственное отношение к живым людям, допуская обман, ложь, насилие, жестокость. (...) Но исключительная одержимость одной идеей привела к страшному сужению сознания и к нравственному перерождению, к допущению совершенно безнравственных средств в борьбе.“ BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma*.)

⁵⁹² BERĎAJEV, N. A. *Duchi russoj revoljucii*, s. 88.

⁵⁹³ Pôvodný text: „Культ этот имеет своих святых, свое священное предание, свои догматы. И долгое время всякое сомнение в этом священном предании, всякая критика этих догматов, всякое непочтительное отношение к этим святым вело к отлучению не только со стороны революционного общественного мнения, но и со стороны радикального и либерального общественного мнения.“ BERĎAJEV, N. A. *Duchi russoj revoljucii*, s. 88.

⁵⁹⁴ BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*, s. 223.

vhodné podmienky k pokusu o jej realizáciu práve Rusku. Berďajev ale okrem tradičného ruského mesianizmu uvádza ďalšie dôvody “ochoty“ ruského národa utiekať sa k aspiráciám deklarovaným v revolučnej propagande v roku 1917. Niektoré sú späté s “povahou“ *ruskej duše*, iné sa viažu ku kultúrnym špecifikám Ruska. V *ruskej duši* odhaľuje Berďajev nasledovné:

*„(...) určité ustálené vlastnosti: dogmatizmus, asketizmus, schopnosť znášať útrapy a prinášať obeť v mene svojej viery, nech by bola akákoľvek, upriamenosť na transcendentno, ktoré sa vzťahuje či už na večnosť, na iný svet, či na budúcnosť, na tento svet.“*⁵⁹⁵

Medzi kultúrne a historicky podmienené faktory “úspešnosti“ Ruskej revolúcie 1917 Berďajev radí: tradičné chápanie rovnosti a sociálnej spravodlivosti ako predpokladov spoločenského šťastia, *sektársku neznášanlivosť*, negatívny postoj voči intelektuálnej a kultúrnej elite národa a úsilie o *celistvý svetonázor*.⁵⁹⁶

Historické a kultúrne determinanty úspechu bolševizmu v Ruskej revolúcii zohľadňuje i Landes. Tie boli podľa neho tiež dôvodom, prečo sa Rusko, agrárna a nerozvinutá krajina, uchýlilo k marxistickej revolučnej ideológii napriek Marxovej téze o uskutočnení komunistickej revolúcie v industriálnej a ekonomicky najrozvinutejšej krajine.⁵⁹⁷ Berďajev v tejto súvislosti konštatuje:

*„V krajine priemyselne zaostalej, s málo rozvinutým kapitalizmom, bude ľahšie organizovať život v zhode s komunistickým plánom. (...) Lenin (...) tvrdí, že revolúcia v Rusku bude mať originálny priebeh (...) teda v podstate nie podľa Marxa, nie podľa Marxovho doktrinárskeho ponímania, ale všetko prebiehajúce v Marxovom mene.“*⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 11. (V ruskom texte: „(...) некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она ни была, устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечности, к иному миру, то к будущему, к этому миру.“ BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma.*)

⁵⁹⁶ Ibid., s. 129.

⁵⁹⁷ LANDES, R. *Heaven on Earth*, s. 320-321.

⁵⁹⁸ BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 134. (V ruskom texte: „В стране индустриально отсталой, с мало развитым капитализмом, легче будет организовать экономическую жизнь согласно коммунистическому плану. (...) Ленин (...) утверждает, что революция произойдет в России оригинально, не по западному, т. е. в сущности не по Марксу, не по доктринерскому пониманию Маркса. Но все должно произойти во имя Маркса.“ BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma.*)

Berďajev sa domnieva, že tento „originálny“ plán predznamenával potrebu zavedenia diktatúry nebývalého typu a pôsobnosti. Stanoveným cieľom je nastoliť „*diktatúru nad celým obsahom života*.“⁵⁹⁹ I Landes poukazuje na nevyhnutný prerod Ruskej revolúcie v diktatúru a napokon v totalitný politický režim. Je presvedčený, že každý neúspech potvrdzujúci utopickosť milenaristického blúznenia vyvoláva potrebu autoritatívnejšieho a radikálnejšieho postupu k vytýčenému ideálu.⁶⁰⁰ Stratégia tohto postupu vychádza i naďalej z pridržania sa milenaristickej idey, no apokalyptický moment deštrukcie starého skazeného sveta sa odkladá do blízkej budúcnosti, scenár apokalyptickej vízie sa mení a reprezentanti politickej moci sa uchylujú sa k *politique du pire* (stratégia najhorších možných alternatív).⁶⁰¹ Každé sklamanie, každé zlyhanie revolučnej utópie sa spája s vlnou teroru, vykonštruovanými politickými procesmi, politickými čistkami. Landes poukazuje na heslo revolucionárov: *čem чуže, тѣм луčше (чѣм хорšie, тѣм лепšie)*.⁶⁰² Diktát revolučnej radikality a revolučnej morálky plynulo prechádza do nového totalitného usporiadania spoločnosti. Talmon vníma dialektiku revolučného procesu podobne: „*Setkání mesianistické politické víry s masami uvádí v život jevy, které mají precedens pouze v nábožensko-sociálních hnutích minulosti a přinášejí s sebou strašné možnosti masové tyranie*.“⁶⁰³

Produkt Ruskej revolúcie 1917, komunistický štát, je podľa Berďajeva konglomerátom tradícií ruského despotizmu a ideového maximalizmu.⁶⁰⁴ Je to „*posvätná ríša, teokracia naruby*.“⁶⁰⁵ Berďajev je presvedčený, že ruský komunizmus je „*deformáciou ruskej idey, ruského mesianizmu a univerzalizmu, ruského hľadania ríše spravodlivosti, ruskej idey, ktorá v atmosfére vojny a rozkladu dostala obludné formy*.“⁶⁰⁶ Z takejto perspektívy formuluje svoje stanovisko k totalitarizmu: „*Totalitarizmus,*

⁵⁹⁹ Ibid., 127. (V ruskom texte: „(...) готовить диктатуру над всей полнотой жизни.“ BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma.*)

⁶⁰⁰ LANDES, R. *Heaven on Earth*, s. 319.

⁶⁰¹ Ibid.

⁶⁰² Ibid., s. 321.

⁶⁰³ TALMON, J. L. *O původu totalitní demokracie*, s.163.

⁶⁰⁴ BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 127.

⁶⁰⁵ Ibid., s. 150. (V ruskom texte: „(...) .как священное царство, как обратную теократию.“

BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma.*)

⁶⁰⁶ Ibid., s. 162. (V ruskom texte: „(...) есть деформация русской идеи, русского мессианизма и универсализма, русского искания царства правды, русской идеи, принявшей в атмосфере войны и разложения уродливые формы.“ BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma.*)

*požiadavka celistvej viery ako základu riše, zodpovedá hlbokým nábožensko-sociálnym inštinktom ľudu.*⁶⁰⁷

⁶⁰⁷ Ibid., s. 150. (V ruskom texte: „Тоталитарность, требование целостной веры, как основы царства, соответствует глубоким религиозно-социальным инстинктам народа.“ BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma.*)

6. Dehumanizácia

6.1. Dehumanizácia, jej determinanty a prejavy

„Totalitní nadvláda, která se nekonečnou pluralitu a rozrůzněnost lidských bytostí pokouší zorganizovat tak, jako by všechno lidstvo bylo pouze jediný jedinec, je možná pouze tehdy, když se dá každá osoba bez rozdílu redukovat na jakýsi identický soubor naprosto neproměnných reakcí, takže každý z těchto svazků reakcí může být zcela náhodně zaměněn za kterýkoli jiný. Problém spočívá v tom, vyrobit něco, co neexistuje, totiž cosi jako lidský druh, který by se podobal jiným zvířecím druhům v tom, že jeho jediná „svoboda“ by spočívala v „zachovávaní druhu“.“⁶⁰⁸

Arendtovej slová popisujú jednu z črt i podmienok totalitnej moci. Ňou ovládaná spoločnosť sa stáva predmetom trúfaleho experimentu s cieľom vytvoriť homogénnu masu zloženú z nahraditeľných funkčných elementov. Ľudský život je posudzovaný na základe predpokladaného úžitku a kompatibility s kritériami totalitnej ideológie. Patologický stav spoločnosti, ktorý umožňuje elimináciu všetkých „neužitočných“ a „nekompatibilných elementov“, je predikovatelným dôsledkom spomínaného experimentu. Podľa Arendtovej totalitná moc usiluje o „*nastolení nadbytečnosti člověka*.“⁶⁰⁹ Postupuje „*zcela libovolným výběrem různých skupin pro koncentrační tábory, ustavičnými čistkami ve vládním aparátu, masovými likvidacemi*.“⁶¹⁰ A hoci sa snaží justifikovať vlastné metódy prostredníctvom viac či menej zrozumiteľných zdôvodnení o ich nevyhnutnosti, výsledkom je realita natoľko absurdná, že nepodlieha ani *utilitárnym motivom*, ani *súkromným záujmom*.⁶¹¹ Arendtová v nej akcentuje protirečenie *zdravému rozumu*, ktorému sa vzpiera skutočnosť všadeprítomnej anómie. V kontakte s ňou človek zisťuje, že sa ocitá vo svete, v ktorom je *možné všetko*.⁶¹² Nejde však o potvrdenie odvážnych ambícií totalitných vízií, ale o negáciu poznaných pravidiel a princípov spoločenského života. Signifikantná je prítomnosť donucovacích prostriedkov a organizácií, ktoré sú nevýhodné tak z ekonomického hľadiska, ako i z hľadiska spoločenskej efektivity. *Antiutilitárnosť* totalitnej moci umocňuje atmosféru

⁶⁰⁸ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 592.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, s. 617.

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ *Ibid.*, s. 596.

⁶¹² *Ibid.*

šialenstva a nereálnosti totalitných režimov.⁶¹³ Arendtová však upozorňuje, že táto atmosféra je nevyhnutným predpokladom *nadvlády totalitnej moci*. Podnecuje podozrievavosť, ktorá sa stáva zdrojom fanatizmu, neistotu a obavy transformujúce sa do permanentného strachu.⁶¹⁴ Memento v podobe koncentračného tábora tieto pocity umocňuje. Desí človeka tým, že „*vězňové, i když sej jim podaří zůstat naživu, jsou od světa živých odříznuty účinněji, než kdyby byli zemřeli, protože teror si navíc vynucuje i zapomnění.*“⁶¹⁵

Koncentračný tábor slúži ako očividný „dôkaz“ možnej nadbytočnosti prakticky kohokoľvek, čo iniciuje všeobecnú spoločenskú apatiu. Indiferentný postoj k ľudskému životu sa prejavuje tým, že vražda človeka je „*něco tak neosobního jako zamáčknutí komára.*“⁶¹⁶ Spoločnosť v situácii, keď musí čeliť nepoznanej miere ľudskej deštruktivity, stráca horizont dovedy nespochybniteľných hodnôt.

Claudia Koonzová, v snahe pochopiť predpoklady tejto reality, skúma situáciu medzivojnového Nemecka a upozorňuje na zistenie Raula Hilberga, podľa ktorého realizácia nacistického programu „konečného riešenia“, *Endlösung*, nebola podmienená ani tak politickým či ideologickým extrémizmom, ako skôr vytváraním podmienok *tichého súhlasu* s týmto programom.⁶¹⁷ Viac či menej dobrovoľný spoločenský konsenzus s diskrimináciou, násilnosťami a v konečnom dôsledku s odstránením nepohodlných a neakceptovateľných skupín obyvateľstva je, nielen podľa Koonzovej, najzávažnejším a najproblematickejším prejavom moderného totalitarizmu.⁶¹⁸ Koonzová zároveň spochybňuje historickú relevantnosť Arendtovej tézy o dominantnom vplyve politickej propagandy a atmosféry teroru na ideologickú „poddajnosť“ nemeckého obyvateľstva. Pripomína: „*Výzkumy archivních materiálů, uskutečněné v devadesátých letech, uvádějí teorie o všemocném teroru a propagandě v pochybnost.*“⁶¹⁹ Prichádza k záveru, že: „*Německou cestu ke zlu tak necharakterizovala bezduchá poslušnost, ale postupná selektivní přizpůsobivost.*“⁶²⁰

Berd'ajev sa vo svojom diele *Sud'ba človeka v sovremennom mire* snaží poukázať na podmienky, ktoré predchádzali možnosti vzniku a existencie totalitných režimov. Jeho

⁶¹³ Ibid., s. 601.

⁶¹⁴ Ibid., s. 615-616.

⁶¹⁵ Ibid., s. 599.

⁶¹⁶ Ibid.

⁶¹⁷ KOONZOVÁ, C. *Svědomy nacizmu*. Praha : Columbus, 2009. 367 s. ISBN 978-80-7249-233-6. S. 19. (Ďalej citované ako: KOONZOVÁ, C. *Svědomy nacizmu*.)

⁶¹⁸ KOONZOVÁ, C. *Svědomy nacizmu*, s. 19.

⁶¹⁹ Ibid., s. 21.

⁶²⁰ Ibid.

úvahy reflektujú situáciu moderného človeka a spoločnosti dostávajúcej sa do područia vplyvu totalitných ideológií. Naznačuje, podobne ako Koonzová, že etablovaní totalitných režimov predchádzala spoločenská transformácia, ktorá zasiahla vedomie človeka do takej miery, že totalitnou propagandou deklarovaný zámer i jeho praktická realizácia, zjavne zločinného charakteru, akoby vypadli z perspektívy jeho morálneho horizontu. Neschopnosť, či azda odmietanie posudzovať mieru ľudskej a morálnej katastrofy prítomnej v totalitných režimoch, boli podľa Berďajeva spôsobené vplyvom procesu *dehumanizácie*. Tento proces považuje za fundamentálny problém blízkej budúcnosti.⁶²¹ Dodajme, že tieto úvahy vznikali v prvej polovici tridsiatych rokov.

Berďajev sa domnieva, že proces dehumanizácie zasahuje všetky sféry spoločenského života a prejavuje sa snahou o vytesnenie jedinečnosti človeka. Tejto snahe asistuje najmä vzťahujúci sa vplyv máš, vedy a techniky.⁶²² Tieto fenomény prispievajú k eliminácii „ľudského faktora“, špecificky ľudskej iracionality a nepredikovateľnosti. V spoločnosti sa prejavuje tendencia určiť a kontrolovať výkon požadovanej sociálnej roly zodpovedajúcej spoločenskému ideálu. Osobitne závažné je podľa Berďajeva dehumanizovanie ľudskeho morálneho vedomia, čo sa prejavuje tým, že človek prestáva byť najvyššou hodnotou, respektíve stráca celú svoju hodnotu.⁶²³ Berďajevova interpretácia vychádza z náboženského presvedčenia, podľa ktorého hodnota ľudskeho života spočíva v možnosti človeka byť Bohu podobným. Táto možnosť predznamenáva neodňateľnosť hodnoty života a tiež nespochybniteľný nárok slobodne sa v ľudskom živote Bohu približovať. Avšak moderný humanizmus, podľa Berďajeva jeden z dominantných ideových zdrojov pôsobiaci od 18. storočia, predstavil nový koncept človeka, v ktorom absentovala vízia byť *Božím obrazom*.⁶²⁴ Tento koncept sa podieľa na formovaní ideálu *nového človeka*, *generalizovaného ľudskeho modelu* podliehajúceho praktickým potrebám spoločnosti.⁶²⁵ Upína sa k fantastickým predstavám, v ktorých sa človek ponáša na efektívne fungujúci stroj, ochotne sa podriaďujúci autorite spoločenského kolektívu.⁶²⁶ Berďajev si všíma znepokojivú snahu o spochybnenie posvätnéj hodnoty ľudskeho života. Tú identifikuje ako jeden z dôvodov neschopnosti humanizmu efektívne čeliť dôsledkom dehumanizácie.⁶²⁷

⁶²¹ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 325.

⁶²² Ibid.

⁶²³ Ibid.

⁶²⁴ Ibid.

⁶²⁵ Ibid.

⁶²⁶ Ibid.

⁶²⁷ Ibid.

Berďajev postihuje fenomén, ktorý podľa Petera Fritzscheho a Jochena Hellbecka prispel k transformácii vnímania človeka. Fritzsche s Hellbeckom sú presvedčení, že idea *nového človeka* bola pôvodne *modernistickým projektom*, ktorému sa *nový človek* javil ako:

„(...) ostentatívne sekulárni postava, ktorá se nadále nehodlala znepokojoval náboženskou či morální očistou, která ale zároveň byla schopná dalekosáhlé proměny duše a těla v rámci projektu o transcendenci pozemského bytí.“⁶²⁸

Táto predstava našla osobité vyjadrenie v totalitárnej paradigme nabádajúcej k transformácii spoločnosti tak dôslednej, že bude zároveň i transformáciou ľudského jedinca.⁶²⁹ Berďajev považuje za jeden z determinantov moderného úsilia o ľudskú transformáciu vplyv *kultu nadčloveka*. Chápe ho ako zneužitie či dezinterpretáciu Nietzscheho úvah.⁶³⁰ Tento kult fantazíruje o hrdinoch a víťazných oblúkoch. Hodnota ľudského života sa stáva závislá od úspechov bojovného zápalu v životných skúškach. Tradične chápané prejavy ľudskosti sú interpretované ako príťaž a symptóm slabosti. Berďajev je presvedčený, že tieto tendencie môžu viesť k vytvoreniu ľudského monštra.⁶³¹ Dodáva: „*Snažiť sa byť Bohom, sa človek stáva neľudským.*“⁶³²

Podľa Berďajeva kult nadčloveka našiel živnú pôdu v povojnovej Európe, poznačenej všeobecným znečivnením voči ľudskému údely. V atmosfére, keď sa „*ľudstvo otrávil krvou preliatou vo vojne*“⁶³³, sa neľudskosť prezentuje ako „*niečo majestátne, obklopené aureolou heroizmu.*“⁶³⁴ Berďajev konštatuje: „*Vstupujeme do neľudského sveta, (...) neľudského nielen vo svojom prejave, ale taktiež vo svojom princípe.*“⁶³⁵ Vojna naučila ľudí akceptovať použitie človeka ako prostriedku, naučila ich

⁶²⁸ FRITZSCHE, P. – HELLBECK, J. Nový člověk stalinského Ruska a nacistického Německa. In *Za obzor totalitarismu. Srovnání stalinismu a nacismu*. Geyer, M. – Fitzpatricková, S. (eds.) Praha : Academia, 2012, s. 404-456. ISBN 978-80-200-2035-2. S. 407. (Ďalej citované ako: FRITZSCHE, P. – HELLBECK, J. *Nový člověk stalinského Ruska a nacistického Německa.*)

⁶²⁹ FRITZSCHE, P. – HELLBECK, J. *Nový člověk stalinského Ruska a nacistického Německa*, s. 405.

⁶³⁰ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 327.

⁶³¹ Ibid., s. 325.

⁶³² Pôvodný text: „*Оказалось, что самобоготворение человека ведет к дегуманизации.*“

BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 326-327.

⁶³³ Pôvodný text: „*Бестиялизм нашего времени есть порождение войны, крови войны, есть отравленность кровью войны.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 326.

⁶³⁴ Pôvodný text: „*Бесчеловечность стала представляться возвышенной, окруженной ореолом героизма.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 326.

⁶³⁵ Pôvodný text: „*Мы вступаем в бесчеловечное царство, царство бесчеловечности, бесчеловечности не фактической только, которая всегда была велика, а принципиальной.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 326.

nebrať do úvahy ľudský život a vôbec znehodnotila jeho cenu.⁶³⁶ A hoci sa vojenský konflikt skončil, ľudstvo prežíva v atmosfére vojenskej mobilizácie, pripravené rešpektovať a plniť militantné príkazy. Berďajev je presvedčený, že vojna vychovala generáciu ochotne sa podriaďujúcu kasárenskej disciplíne, *veriacu v použitie sily* a neštítiacu sa násilia a krutosti,⁶³⁷ generáciu, ktorá sa zaslúžila o *deifikáciu beštiality*.⁶³⁸ Práve *modernú beštialitu* pokladá Berďajev za nebezpečnú formu dehumanizácie, produkt „vojenskej mentality“.⁶³⁹ Jej kontúry sa stávajú zreteľnými najmä v realite ovládanej totalitnou ideológiou. Beštialita sa prejavuje ako „*odmietnutie hodnoty človeka, každej ľudskej osobnosti, odmietnutie súcitu s osudom človeka*“.⁶⁴⁰ Berďajev akcentuje jej pomerne prekvapivú symbiózu s jemnocitom modernej spoločnosti a nárokmi na civilizované prejavy humanity. Je presvedčený, že ide o novú, rafinovanú formu barbárskej krutosti „preoblečenú“ do moderného kostýmu. Argumentuje: „*Beštialita je fenoménom ľudského sveta, no sveta civilizovaného*“.⁶⁴¹ A taktiež: „*Moderná beštialita je vedomá, zámerná, je produktom reflexie a civilizácie, je odôvodnená*“.⁶⁴²

Aj Zygmunt Bauman zvažuje skrytú, odvrátenú podobu modernej civilizovanej spoločnosti. Problematizuje bežne akceptovanú predstavu, podľa ktorej:

„(...) civilizovaná spoločnosť sa chápe ako stav, v ktorom bola eliminovaná, či aspoň potlačená väčšina prirodzenej škaredosti, morbídности, rovnako ako imanentný ľudský sklon ku krutosti a násiliu. Populárnu predstavu o civilizovanej spoločnosti viac ako čokoľvek iné charakterizuje neprítomnosť násilia, je to mierna, zdvorilá, jemná spoločnosť.“⁶⁴³

⁶³⁶ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 321-322.

⁶³⁷ Ibid., s. 322.

⁶³⁸ Ibid., s. 326.

⁶³⁹ Ibid.

⁶⁴⁰ Pôvodný text: „*Бестиализм есть отрицание ценности человеческого лица, всякого человеческого лица, есть отрицание всякой сострадательности к человеческой участи*“.

BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 326.

⁶⁴¹ Pôvodný text: „*Бестиализм есть явление человеческого мира и мира уже цивилизованного*“.

BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 326.

⁶⁴² Pôvodný text: „(...) *бестиализм же современный - сознательный, надуманный, прошедший через рефлексию и через цивилизацию, самооправданный*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 326.

⁶⁴³ BAUMAN, Z. *Modernosť a holokaust*. Bratislava : Kalligram, 2002. 334 s. ISBN 80-714-9494-1. s. 143. (Ďalej citované ako: BAUMAN, Z. *Modernosť a holokaust*.)

Bauman upozorňuje, že presvedčenie o nenásilnom charaktere modernej spoločnosti je fikciou:

„(...)nenásilný charakter modernej spoločnosti je v podstate ilúziou. (...) V našej dobe napríklad terorizmus a mučenie už nie sú nástrojmi vášní; stali sa nástrojmi politickej racionality. (...) násilie sa premenilo na techniku.“⁶⁴⁴

Za príčinu nátlaku a násilia prítomného v modernej spoločnosti považuje Bauman *dehumanizáciu objektov byrokratickej operácie*.⁶⁴⁵ Špecifikuje ju nasledovne: „*Ludské objekty, zredukované ako všetky ostatné objekty byrokratického riadenia na čisté, kvalitou nezaťažené čísla, strácajú svoje charakteristiky. Už sú dehumanizované.*“⁶⁴⁶ Proces dehumanizácie je podľa Baumana podmienený spôsobom fungovania spoločenských štruktúr modernej spoločnosti, ktorý umožňuje zámenu človeka za anonymnú jednotku, štatisticky viac či menej významný ukazovateľ. Dochádza k simplifikácii významu ľudského života na kvantitatívne vyjadriteľnú položku. Berďajev nachádza dôvod tejto skutočnosti v postupnom rozklade integrity človeka spôsobenom procesom dehumanizácie. Nastáva „rozpustenie“ a strata jedinečnosti človeka v homogénnom zástupe produktívnych ľudských zdrojov. Na človeka sa nazerá ako na bytosť disponujúcu schopnosťami dôležitými pre výkon pracovného zadania. Na základe reálneho prínosu týchto schopností, či jeho odhadu, je človek hodnotený a odmeňovaný. Tendencia merať ľudskú užitočnosť však predznamenáva „redukciu“ hodnoty človeka. Berďajev sa domnieva, že ide o dôsledok pôsobenia technickej civilizácie.⁶⁴⁷

Problém vyspelosti technickej civilizácie a jej vplyvu na ľudský život Berďajev nastoľuje vo svojej stati z roku 1838 – *Človek i mašina (Človek a stroj)*. Je presvedčený, že inovácie na poli vedy a techniky vytvárajú novú skutočnosť, ktorá človeka „*odtrha od prírody i od iných svetov.*“⁶⁴⁸ Usudzuje, že človek sa v značnej miere vymanil z vplyvu prírody tým, že prostredníctvom vynaliezavosti a racionality pozmenil štruktúry vlastného sveta. Zároveň sa ale ocitol pod nadvládou *techniky a stroja*.⁶⁴⁹ Berďajev si všíma, že život človeka prestal byť súčasťou *organického života* a začal byť ovplyvnený

⁶⁴⁴ BAUMAN, Z. *Modernosť a holokaust*, s. 145.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, s. 150.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, s. 152.

⁶⁴⁷ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 328.

⁶⁴⁸ BERĎAJEV, N. A. *Človek a stroj*, s. 221.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, s. 223.

*organizovanými telesami.*⁶⁵⁰ Tento jav je možné identifikovať v novom spôsobe spoločenského fungovania, ktoré sa začalo riadiť požiadavkami technickej organizovanosti. Anthony Giddens tento fenomén popisuje ako úpadok tradičných foriem spoločenstiev, ktoré sú v sociológii označované ako *pospolitost'*, *Gemeinschaft*. Úpadok je podľa neho spôsobený rozrušením osobných väzieb a vzťahov a nárastom vplyvu byrokratických organizácií.⁶⁵¹ Ich fungovanie je podľa Berďajeva ovplyvnené modernými princípmi výroby.⁶⁵² Patrí medzi ne kontrola, disciplína a racionalizácia. V ideálnom prípade majú garantovať efektívne riadenie, elimináciu nepredvídateľných faktorov, funkčnú stabilitu a kvantifikovateľný progres. Berďajev sa ale obáva ich vplyvu na ľudský život. Usudzuje, že spôsob fungovania modernej výroby prenikol celým spektrom spoločenských štruktúr a prejavil sa *mechanizáciou života*. Tú považuje z hľadiska vplyvu na charakter modernej spoločnosti za dôležitejší faktor než prvú svetovú vojnu.⁶⁵³

Mechanizácia života sa podľa Berďajeva prejavuje *masovou organizáciou* a *technizáciou života*. Súčasne tiež:

„(...) odstraňuje každú individualizáciu, každú svojráznosť a originalitu, všetko sa stáva beztvárne masové (...). Produkcia je v tej dobe masová a anonymná. Nielen zovňajšia plastická stránka je pozbavená individuality, ale aj vnútorný citový život.“⁶⁵⁴

Takáto realita si nárokuje od človeka výkon niektorých funkcií, nezohľadňuje však komplexnosť a špecifickosť jeho existencie, zameriava sa len na jeho praktický prínos.

⁶⁵⁰ Ibid., s. 222.

⁶⁵¹ GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. 3. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010. 158 s. ISBN 978-80-7419-035-3. S. 105.

⁶⁵² BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 322.

⁶⁵³ Ibid., s. 321.

⁶⁵⁴ BERĎAJEV, N. A. *Človek a stroj*, s. 225. (V ruskom texte: „*Массовая техническая организация жизни уничтожает всякую индивидуализацию, всякое своеобразие и оригинальность, все делается безлично-массовым, лишенным образа. Производство в эту эпоху массовое и анонимное. Не только внешняя, пластическая сторона жизни лишена индивидуальности, но и внутренняя, эмоциональная жизнь лишена индивидуальности.*“ BERĎAJEV, N. A. *Človek i mašina. Problema sociologii i metafiziki tehniki* [online]. In *Put'*, 1933, №38, s. 3-38. S. 21 [cit. 2015-11-28]. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1933_384.html>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Človek i mašina*.)

Tým k nemu pristupuje ako k stroju.⁶⁵⁵ Berďajeva znepokojuje predstava, že „*technika sa chce zmocniť ducha a racionalizovať ho, premeniť ho na automat, porobiť ho.*“⁶⁵⁶

Za vážny dôsledok postupujúcej technizácie spoločnosti považuje Berďajev úsilie o elimináciu ľudskej emocionality. Konštatuje: „*Duševne emocionálny prvok v modernej civilizácii vyhasína.*“⁶⁵⁷ Systematické snaženie o premenu človeka na spoľahlivo fungujúci stroj spôsobilo morálne znecitlivenie človeka. Berďajev toto považuje za symptóm duchovnej a morálnej choroby modernej spoločnosti, prejavujúcej sa tiež vzájomnými nepriateľskými postojmi medzi ľuďmi.⁶⁵⁸ Bauman takisto reflektuje tento fenomén a v jeho vysvetlení sa navracia k modelu štandardizovaných priemyselných výrobných procesov. Tie definuje „*puntičkárska funkčná del'ba práce.*“⁶⁵⁹ Je založená na zrozumiteľných kritériách kompetentnosti a špecializácie a podľa Baumana prispieva ku skutočnosti, že ľudia sú istým spôsobom izolovaní od výsledku svojho pracovného pôsobenia a nevedomujú si v dostatočnej miere následky svojho konania či rozhodnutí, respektíve „*si ich uvedomujú len abstraktne.*“⁶⁶⁰ To zároveň implikuje indiferentnosť voči možným negatívnym morálnym dôsledkom a „*nahradenie morálnej zodpovednosti technickou.*“⁶⁶¹ V praxi to môže znamenať, že za eticky správne konanie sa v továrni na výrobu zbraní hodnotí príchod načas. Osobná morálna zodpovednosť je zrozumiteľná jedine vo vzťahu k požadovanému fungovaniu organizácie. Bauman dodáva: „*(...) výsledkom je irelevantnosť morálnych kritérií pre technický úspech byrokratickej operácie.*“⁶⁶²

Nadvláda techniky sa okrem potlačenia ľudskej emocionality a jedinečnosti podieľa podľa Berďajeva tiež na vzniku nových dominantných síl spoločnosti. Tými sú neosobné kolektívy a masy.⁶⁶³ Technické vymoženosti, determinujúce spôsob fungovania ekonomických procesov modernej spoločnosti, umožňujú nebyvalý vplyv mäs. Ten je podmienený najmä nevyhnutnosťou ich účasti na výrobnom procese, ako aj ich spotrebiteľským potenciálom. Berďajev tiež uvažuje, že technická civilizácia zväčša

⁶⁵⁵ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 328.

⁶⁵⁶ BERĎAJEV, N. A. *Človek a stroj*, s. 222. (V ruskom texte: „*Но техника хочет овладеть духом и рационализировать его, превратить в автомата, поработить его.*“ BERĎAJEV, N. A. *Človek i mašina*, s. 13.)

⁶⁵⁷ *Ibid.*, s. 226. (V ruskom texte: „*Душевно-эмоциональная стихия угасает в современной цивилизации.*“ BERĎAJEV, N. A. *Človek i mašina*, s. 24.)

⁶⁵⁸ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 346.

⁶⁵⁹ BAUMAN, Z. *Modernosť a holokaust*, s. 146.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, s. 147.

⁶⁶¹ *Ibid.*, s. 146.

⁶⁶² BAUMAN, Z. *Modernosť a holokaust*, s. 150.

⁶⁶³ *Ibid.*, s. 356.

nevyklučuje využitie vlastných produktov rôznorodými skupinami ľudí, nelimituje prístup k nim na základe úrovne vzdelania či osobnostných predpokladov. Tým podporuje „*problém aktívneho pronikání mas do dějin a kultury, jež vždy byla, co do svého principu, aristokratická.*“⁶⁶⁴ Berďajev si uvedomuje, že masy, spolu s ich intelektuálnou a kultúrnou priemernosťou, boli vždy v dejinách prítomné, avšak úloha, akú zohrávajú v modernej spoločnosti, je bezprecedentná.⁶⁶⁵ Táto skutočnosť podľa Berďajeva implikuje nevyhnutné zníženie kvality modernej kultúry v záujme jej prístupnosti.⁶⁶⁶ Jej úroveň predznamenávajú špecifické vlastnosti mas: „*непрожевеност личности, nepřítomnost osobní originality, склон идентифицировать се с početní силой данého okamžiku, необыклá schopnost nákazy, náподобы, опakování.*“⁶⁶⁷ Tieto vlastnosti Berďajev predpokladá i u dehumanizovaného človeka, ktorý sa stáva *človekom masy*.⁶⁶⁸ Zároveň dodáva, že akékoľvek vybočenie z uniformného kolektívneho štandardu je výnimočné.⁶⁶⁹ „Masový človek“ prakticky bez odporu pristupuje na istú formu kolektívneho otroctva. Berďajev konštatuje: „*Выстoupení mas znamená vystoupení обrovského množství lidí без výrazné личности, без kvalitatívního určení, schopných выдрáždění а psychologicky прираренных к отроctví.*“⁶⁷⁰ Stav masového otroctva umožňuje pôsobenie ideologického diktátu, deklarujúceho, že najvyššou hodnotou je „*сила а благо štátu, sociálneho kolektívu.*“⁶⁷¹ Toto tvrdenie sa stáva všeobecným presvedčením za pomoci pôsobenia dvoch súbežne prebiehajúcich procesov – prvý vplýva na unifikáciu osobnosti, čím je dosiahnuté potlačenie jej ľudskej jedinečnosti, druhý unifikuje sociálne prostredie.⁶⁷² Fritzsch s Hellbeckom o tejto problematike uvažujú v súvislosti s totalitnými režimami:

⁶⁶⁴ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví а svobodě člověka*, s. 98. (V ruskom texte: „С этим связана проблема активного вторжения огромных масс в историю и культуру, которая всегда была аристократической по своему принципу.“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 72.)

⁶⁶⁵ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 342.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, s. 357-357.

⁶⁶⁷ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví а svobodě člověka*, s. 98. (V ruskom texte: „Главными признаками принадлежности к массе нужно считать невыраженность личности, отсутствие личной оригинальности, склонность к смешению с количественной силой данного момента, необыкновенная способность к заражению, подражательность, повторяемость.“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 73.)

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 343.

⁶⁷⁰ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví а svobodě člověka*, s. 98-99. (V ruskom texte: „Вторжение масс есть вторжение огромных количеств людей, у которых не выражена личность, нет качественных определений, есть большая возбудимость, есть психологическая готовность к рабству.“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 73.)

⁶⁷¹ Рõvodný text: „Верховной ценностью провозглашается не живая личность рабочего, не его благо, не право самих трудящихся, а ценность государства и социального коллектива, его сила.“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 336.

⁶⁷² BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 336

„V jejich pojetí „nového člověka“ se místo individuálních hodnot kladl silný důraz na jeho příslušnost ke kolektivu: v Sovětském svazu jím byla beztrždní komunistická společnost, ve třetí říši zase rasové společenství Árijců.“

Bauman konštatuje, že fenomén spoločenského priorizovania na úkor konkrétnej ľudskej bytosti je manifestovaný v presvedčení, že ľudská morálka je závislá od participácie človeka v určitej forme spoločenského zriadenia. Znamená to, že morálny človek sa chápe ako produkt spoločnosti: „(...) spoločnosť treba najlepšie chápať ako továreň na výrobu morálky; spoločnosť propaguje morálne regulované správanie a vytesňuje, potláča, alebo zabraňuje nemorálnosti.“⁶⁷³ Ako alternatíva voči spoločenskej dominancii v oblasti pôsobenia na morálnosť človeka je predkladaná hrozba neriadeného ľudského zoskupenia charakterizovaného barbarskými a animálnymi prejavmi. Možnosť, že človek disponuje morálnym cítením nezávisle od vplyvu spoločnosti, je zamietaná.⁶⁷⁴ Bauman upozorňuje na problematiku *morálneho priemyslu*, ktorý sa uplatňuje vo vzťahu k masám vytváraním konceptu ideálneho morálneho konania.⁶⁷⁵ Navyše i samotná požiadavka jeho tvorby a uplatňovania je považovaná za morálne záväznú. Bauman deteguje príčinu tejto tendencie v *metafore továrenského systému*. Táto metafora predstavuje jeden z modelov, na základe ktorého funguje moderná spoločnosť. Súvisí s predpokladom o nevyhnutnosti „spoločenskej produkcie morálky.“⁶⁷⁶

Berďajev si takisto všima tento prejav modernej spoločnosti. Považuje ho za symptóm *sociologického náboženstva*, prežitok totemizmu uplatňujúci sa v ére moderného kolektivismu.⁶⁷⁷ Tento typ náboženstva prezentuje centralizovaný kolektív ako najvyššiu hodnotu.⁶⁷⁸ To je podľa Berďajeva značne problematické, keďže kolektív si nárokuje „naprosté znějšnění svědomí a jeho přenesení na kolektivní orgány.“⁶⁷⁹ Preberá úlohu cirkvi a zároveň oblasť morálneho vedomia lokalizuje mimo konkrétnej ľudskej bytosti, v oblasti spoločenského pôsobenia kolektívu.⁶⁸⁰ Bauman predikuje dôsledky takýchto tendencií v uznaní práva spoločnosti „nanútiť (...) autonómnu verziu

⁶⁷³ BAUMAN, Z. *Modernosť a holokaust*, s. 237.

⁶⁷⁴ Ibid., s. 237-239.

⁶⁷⁵ Ibid., s. 239.

⁶⁷⁶ Ibid.

⁶⁷⁷ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 160.

⁶⁷⁸ Ibid.

⁶⁷⁹ Ibid. (V ruskom texte: „(...) коллективизм же требует окончательно экстерниоризации совести и перенесения её на органы коллектива.“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 121.)

⁶⁸⁰ Ibid., s. 161.

morálneho správania sa. ⁶⁸¹ Dodáva: „(...) z hľadiska praktických cieľov a zámerov sa morálne správanie stáva synonymom spoločenskej konformity a poslušnosti voči tým normám, ktorých sa pridŕža väčšina.“ ⁶⁸² Berďajev prichádza k podobným záverom:

„Kádry, strany mohou dovést vědomí osobnosti k paralýze. Vzniká různorodé kolektivní vědomí, jež může existovat společně s osobním vědomím. Člověk může být nadán osobním vědomím a osobním úsudkem a zároveň toto vědomí může být omezeno, ba dokonce zotročeno kolektivními emocemi a soudy.“ ⁶⁸³

Potlačenie osobného vedomia človeka a jeho schopnosti nezávislého morálneho hodnotenia pôsobením spoločenských kolektívov sa ukazuje ako obzvlášť závažné po zvážení ďalších atribútov modernej masovej spoločnosti. Berďajev sa obáva najmä tendencie utiekať sa k zjednodušeným ideologickým výkladom a odovzdane ich nasledovať. Vo svojom vyjadrení je pomerne expresívny a hovorí o stave *kolektívnej posadnutosti*. ⁶⁸⁴ Jej predmetom môžu byť vznešené ideály, avšak v ich nasledovaní sa masy neštítia ani použitia násilia. Arendtová popisuje charakter tejto posadnutosti prostredníctvom neochvejnosti ideologického presvedčenia más ovládanej totalitnou mocou. Toto presvedčenie nie je spochybnené ani v prípade, keď „totalitní monstrum požírá vlastní děti.“ ⁶⁸⁵ Navyše, podľa Arendtovej, jedinci pod vplyvom *kolektívnej posadnutosti* odmietajú prijať akýkoľvek racionálny argument spochybňujúci ich presvedčenie. Arendtová dodáva: „(...) jako by identifikace s hnutím a naprostý konformismus zcela zničily schopnost prožitku, i když jde o mezní zkušenost, jakými jsou mučení nebo strach ze smrti.“ ⁶⁸⁶

Ak zvážime prístupnosť technických prostriedkov slúžiacich k efektívnemu výkonu násilných operácií, potom je možné porozumieť riziku modernej dehumanizovanej masovej spoločnosti. Berďajev upozorňuje, že ju definuje kultúra poznačená

⁶⁸¹ BAUMAN, Z. *Modernosť a holokaust*, s. 240-241.

⁶⁸² *Ibid.*, s. 241.

⁶⁸³ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 161. (V ruskom texte: „Кадры, партии могут довести сознание личности до паралича. Возникают разного рода коллективные сознания, которые могут сосуществовать с личным сознанием. Человек может обладать личным сознанием и личными суждениями, и вместе с тем это личное сознание может ограничиваться и даже поработаться коллективными эмоциями и суждениями.“ BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě člověka*, s. 121.)

⁶⁸⁴ BERĎAJEV, N. *Sud'ba člověka v современном мире*, s. 323.

⁶⁸⁵ ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 432.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, s. 433.

barbarizáciou a vyzbrojená modernými zbraňami.⁶⁸⁷ Charakter *technickej epochy* predznamenáva deštruktívny potenciál masovej spoločnosti. Technická revolúcia znamená pre človeka oveľa viac, ako len zlepšenie jeho životných podmienok a skvalitnenie spôsobov poznávania. Berďajev podotýka, že prináša doteraz nepoznanú skúsenosť triumfu nad skutočnosťou; človek sa „*zmocňuje priestoru a času*.“⁶⁸⁸ Táto skúsenosť mení uvažovanie človeka o svete – jeho limity odrazu chápe ako provokujúcu výzvu na ich zdolanie. Sprevádza ho „*pocit strašnej sily, ktorá vzbudzuje vôľu k moci a k expanzii*.“⁶⁸⁹ Tento pocit podmieňuje fenomén, ktorý Berďajev nazýva *eschatológiou techniky*. Identifikuje v nej snahu o „*konečné ovládnutie sveta a zeme, definitívnu nadvládu nad nimi pomocou nástrojov techniky*.“⁶⁹⁰ Človek sa domnieva, že má možnosť stať sa *kozmoúgom*, pretvoriť svet podľa vlastných predstáv, konečne, ak si zaumieni, vybudovať raj na zemi alebo zem zničiť.⁶⁹¹ Technika už nie je len spoločenskou a ekonomickou záležitosťou, ale i náboženským problémom. Predstavuje novú výzvu, nové pokušenie. Berďajev rozoznáva moc tohto pokušenia i ľudské zlyhanie, keď sa človek utieka k technike a technickým vymoženostiam ako forme zázraku. Konštatuje: „*Technika je poslednou a najväčšou láskou človeka. V čase, keď prestal veriť v zázraky, človek stále verí v zázraky techniky*.“⁶⁹² Viera v moc techniky podľa Berďajeva revolucionizuje život človeka a mení jeho vedomie. V tejto súvislosti je možné upozorniť originálnu myšlienku Jana Patočku. Ten za jedinú skutočnú revolúciu v moderných dejinách považuje revolúciu post-bismarckovského Nemecka. Tvrdí:

„(...) strana, ktorá nese odboj proti status quo, a jež tak právem musí být nazvána přes všechno zdání opaku stranou revoluční (...). Ze všech lidstev světa (kromě Spojených států) je však toto Německo, přes svoje tradiční struktury, ten útvar, který se nejvíce blíží skutečnosti nového vědeckotechnického věku. (...) Je to organizační

⁶⁸⁷ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 342.

⁶⁸⁸ BERĎAJEV, N. A. *Človek a stroj*, s. 225. (V ruskom texte: „Человек впервые делается, наконец, царем и господином земли, а может быть, и мира. Радикально изменяется отношение к пространству и времени.“ BERĎAJEV, N. A. *Človek i mašina*, s. 19-20.)

⁶⁸⁹ Ibid. (V ruskom texte: „Техника дает человеку чувство страшного могущества, и она есть порождение воли к могуществу и к экспансии.“ BERĎAJEV, N. A. *Človek i mašina*, s. 21.)

⁶⁹⁰ Ibid., s. 224. (V ruskom texte: „Эсхатология техники ждет окончательного овладения миром и землей, окончательного господства над ними при помощи технических орудий.“ BERĎAJEV, N. A. *Človek i mašina*, s. 18.)

⁶⁹¹ Ibid., s. 227.

⁶⁹² Pôvodný text: „Техника есть последняя и самая большая любовь человека. Человек верит в чудеса техники, когда перестал уже верить во все чудеса.“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 345.

vůle jeho hospodářských vůdců, jeho technokratických reprezentantů, kteří osnují plány nezbytné v rozporu s dosavadní organizací světa. ⁶⁹³

Podľa Patočku došlo v Nemecku k internalizácii hodnôt nového vedecko-technického trendu. Táto krajina prešla postupným procesom transformácie, ktorého výsledkom bol precízne fungujúci systém celej hierarchickej štruktúry nemeckej spoločnosti. Tento systém sa vyznačoval organizovanosťou, výkonnosťou a všeobecným spoločenským akceptovaním. Patočka tvrdí: „(...) *zvědečtení konstatovali všichni předváleční znalci Evropy a Německa jako hlavní rys jeho života.*“ ⁶⁹⁴ V tomto zmysle predstavovalo Nemecko nový, revolučný typ spoločenského zriadenia. Nemecko absorbovalo štandardné vedecké a technické postupy do oblasti spoločenskej praxe, čo predstavovalo prechod k modernej byrokracii. Berďajev však upozorňuje, že výsledok tohto unikátneho „revolučného procesu“ bol v Nemecku zneužitý na vytvorenie „*najdôkladnejšie plánovanej, najväčšmi dehumanizovanej civilizácie.*“ ⁶⁹⁵ Tá, prostredníctvom riadených programov, akým bol napríklad *Aktion T4* či iné postupy vychádzajúce z požiadaviek *Rassenhygiene*, dospela k absolútnej redukcii hodnoty človeka a ľudského života. Dehumanizovala človeka do takej miery, že, ako konštatuje Bauman, prestal byť *subjektom morálnych požiadaviek.* ⁶⁹⁶

Moderné, technicky a kultúrne vyspelé Nemecko dospelo vo vyznávaní totalitnej ideológie nacizmu k nepoznanej forme ľudskej beštiality. Berďajev varuje pred nemeckým rasizmom, ktorý už podľa neho dosiahol štádium *kolektívneho náboženského šírenstva.* ⁶⁹⁷ Rasa a národ sa stali novými modlami Nemecka. Berďajev konštatuje: „*Svet sa znovu ocitol v zajatí polydémonizmu.*“ ⁶⁹⁸

6.2. Antisemitizmus a moderná dehumanizovaná spoločnosť

5. októbra 1941 píše poručík SS a policajt Walter Mattner svojej žene list z východného Bieloruska, z mesta Mahil'ov (v bieloruskom jazyku *Magiljou*). V liste uvádza popis udalostí spred dvoch dní:

⁶⁹³ PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3. opr. vyd. Praha : Oikoymenth, 2007. 135 s. ISBN 978-807-2982-752. S. 106-107. (Ďalej citované ako: PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*.)

⁶⁹⁴ PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 108.

⁶⁹⁵ Původný text: „(...) *это есть самая плановая, самая дегуманизованная техническая цивилизация.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 347.

⁶⁹⁶ BAUMAN, Z. *Modernost' a holokaust*, s. 152.

⁶⁹⁷ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 350.

⁶⁹⁸ Původný text: „*Миром вновь овладел полидемонизм (...).*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire*, s. 362.

„Musím ti povedať niečo iné. Predvčerom som sa zúčastnil masového zabíjania. (Keď sme strieľali Židov privezených prvým nákladiakom) triasla sa mi počas strieľania ruka, ale človek si zvykne. Pri desiatkom nákladiaku som už bez zaváhania mieril a presne strieľal do žien, detí a dojčiat. Myslel som na dve deti, ktoré mám doma, a ktorým by táto banda urobila presne to isté, ak nie desaťkrát horšie. Smrť, ktorú sme im dopriali, bola rýchla a krásna v porovnaní s pekelnými útrapami tisícov väznených v mučiarňach GPU. (...) Zbavme sa tejto hávedi, ktorá zatlačila celú Európu do vojny (...). Nikdy som nevidel toľko krvi (...). Teraz rozumiem fráze “opitý krvou”.“⁶⁹⁹

Rozmer tragédie popísanej v Mattnerových slovách umocňuje nasledujúce svedectvo policajného seržanta Schrödera z policajného bataliónu číslo 322:

„Občas sa niektorí muži odmietli zúčastniť streľby. Ja sám som niekoľkokrát odmietol. Nikto z mojich nadriadených ma nijako nepotrestal, rovnako ako ani iných, ktorí odmietli vykonať rozkazy. Jednoducho nám boli pridelené iné úlohy. Nikto sa nám nevyhráždal nijakým trestom, rozhodne sa nikde nespomínali popravy.“⁷⁰⁰

V udalostiach popísaných Mattnerom a jeho postoji k nim je možné rozoznať šokujúcu mieru dehumanizácie. Podľa Jehuda Bauera tento termín nedefinuje ani tak akt extrémneho poníženia a útlaku inej ľudskej bytosti, ako skôr „(popis) lidí schopných

⁶⁹⁹ Excerpt from the letter of October 5, 1941 (copy) – Walter Mattner [online]. In: Yad Vashem Archives, YVA O.5/38.A. [cit. 2012-06-15]. Dostupné na: <http://www.yadvashem.org/untoldstories/database/germanReports.asp?cid=234&site_id=196>. (V anglickom preklade: „I must tell you something else. I took part in a mass killing the day before yesterday. [When we shot the Jews brought by] the first truck my hand trembled somewhat during the shooting, but one gets used to it. By the tenth truck I was already aiming steadily and shooting accurately at the many women, children, and babies. I thought about the two infants that I have at home, to whom this gang would do exactly the same, if not ten times worse. The death we were according them was a short and beautiful one compared to the hellish sufferings of the many thousands in the torture chambers of the [Soviet] GPU. The babies went flying through the air in a big arc and we shot them down as they flew, before they fell into the grave or into the water. Let's get rid of this brood [of Jews], who pushed all of Europe into war (...). Damn it! I never saw so much blood (...). Now I can understand the phrase "drunk with blood".“)

⁷⁰⁰ Podľa: *The Good Old Days: The Holocaust as Seen by Its Perpetrators and Bystanders*. Klee, E. et al. (eds.) 2nd edition. New York : Konecki, 1991. 314 s. ISBN 9781568521336. S. 78. (Pôvodný text: “Sometimes some of the men refused to participate in shootings. I myself refused a few times. None of my superiors took any action against me and the same applied to other people who refused to carry out orders. We were just assigned different duties. We were not threatened with any kind of punishment, certainly not where the executions were concerned.”)

*takové činy provádět, neboť to oni prokázali, že se vymkli základním pravidlům morálky, jak je před rokem 1933 chápala většina evropských i jiných společností.*⁷⁰¹

Atmosféra, v ktorej sa prejavil stav extrémne dehumanizovanej spoločnosti, stav všadeprítomného odľudštenia, prispela k implementácii nacistického programu zameraného na vyvraždenie židovského obyvateľstva na území okupovanom nemeckou armádou počas druhej svetovej vojny. Program bol oficiálne formulovaný na stretnutí vedenia nacistickej strany v januári 1942 vo Wannsee neďaleko Berlína a dostal názov *Die Endlösung der Judenfrage (Konečné riešenie židovskej otázky)*.⁷⁰² Oficiálne ustanovenému „riešeniu“ predchádzali nespočetné udalosti prenasledovania a likvidácie židovského obyvateľstva v mnohých častiach Európy. Hromadné vraždenie dostalo názov *holokaust*, prípadne *šoa*.⁷⁰³

Bauer sa domnieva, že za holokaust je do značnej miery zodpovedné presvedčenie, že Židia predstavujú *všestranne diabolský živel*.⁷⁰⁴ Toto presvedčenie silnelo pod vplyvom nacistickej ideológie, avšak jeho viac či menej latentná podoba bola súčasťou európskych dejín po stáročia. Spreádzalo či motivovalo židovské pogromy, opakujúcu sa tragédiu kresťanskej Európy a Ruska. Timothy Snyder v súvislosti s vplyvom nacistickej ideologickej paranoje konštatuje:

*„Holokaust se od ostatních případů masového vraždění a etnických čistek lišil tím, že německá politika usilovala o usmrcení všech Židů bez výjimky, mužů, žen i dětí. Něco takového bylo myslitelné jedině proto, že Židé byli považováni za původce a strážce zkaženého planetárního uspořádání.*⁷⁰⁵

Svojím tvrdením Snyder zároveň upriamuje pozornosť na historickú jedinečnosť holokaustu. Názor, že holokaust je špecifickým fenoménom v doterajších dejinách ľudstva, zdieľa i Bauer, ktorý sa pokúša o určenie dištinkcie medzi *holokaustom* a *genocídou*. Má spočívať v miere zámeru likvidácie – kým *genocídu* podľa Bauera definuje čiastočné vyvražďovanie, *holokaust* je orientovaný na absolútne, úplné

⁷⁰¹ BAUER, J. *Úvahy o holokaustu*. Praha : Academia, 2009. 320 s. ISBN 978-80-200-1739. S. 35-36. (Ďalej citované ako: BAUER, J. *Úvahy o holokaustu*.)

⁷⁰² Viz *Das Protokoll der Wannsee-Konferenz, 20. Januar 1942* [online]. [cit. 2016-06-21] Dostupné na: <<http://www.ghwk.de/ghwk/deut/protokoll.pdf>>.

⁷⁰³ Viz SULLAM CALIMANI, A.V. A Name for Extermination [online]. In *The Modern Language Review*, 1999, Vol. 94, No. 4 (Oct., 1999), s. 978-999. [cit. 2016-08-13] Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/3737232>>.

⁷⁰⁴ BAUER, J. *Úvahy o holokaustu*, s. 44.

⁷⁰⁵ SNYDER, T. *Černá zem*. Praha : Paseka, 2015. 400 s. ISBN 978-80-7432-655-4. S. 286.

vyhladenie.⁷⁰⁶ Dodáva: „Skutečnosť, že holokaust neměl precedens, si začíná uvědomovat celý svět. Odehrál se tu velmi zvláštní případ genocidy – byla totální, celosvětová a čistě ideologická.“⁷⁰⁷ Holokaust teda zodpovedal ambícii totalitného režimu o revolučné a totálne pretvorenie podoby sveta. Bauer akcentuje i jeho utopický rozmer:

„Existoval konsensus, opírající se o slib báječné utopie – utopie idylického společenství národa ovládajícího svět, společenství bez třenic, bez politických stran, bez demokracie, společenství obsluhované otroky.“⁷⁰⁸

Zároveň varuje, že *holokaust*, napriek jeho historickej výnimočnosti, nemožno obmedziť len na etapu minulosti a treba v ňom reflektovať hrozbu zmeny na *precedens*.⁷⁰⁹

Bauer taktiež uvažuje, že osobitosť holokaustu spočíva i v jeho ideologickej, racionálnym argumentom odolávajúcej motivácii.⁷¹⁰ Tá spôsobilá, že charakter holokaustu sa javí ako *náboženská kampaň*, ktorej dogmatika sa opiera o *fantazmagorickú rasovú ideológiu*.⁷¹¹ Jej problematike sa venuje i Berďajev, a to ešte v čase pred vypuknutím druhej svetovej vojny. V roku 1912 píše *Nacionalizm i antisemitizm pered sudom christianskogo soznaniija (Nacionalismus a antisemitismus pred súdom kresťanského vedomia)*, v roku 1924 krátku stať *Jevrejskij vopros, kak vopros christianskij (Židovská otázka ako otázka kresťanská)* a v roku 1938 dielo s názvom *Christianstvo i antisemitizm (Kresťanstvo a antisemitismus)*. Práve o tomto poslednom diele Neville Braybrooke tvrdí:

„Berďajevov traktát o Židoch, aj keď len o málo presahujúci dvadsať strán, už narástol ako robustný mladý dub prekypujúci výhonkami; a tieto výhonky, živéné ostatnými, budú aj naďalej rásť a rozvíjať sa.“⁷¹²

⁷⁰⁶ BAUER, J. *Úvahy o holokaustu*, s. 27.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, s. 266.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, s. 263.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, s. 27.

⁷¹⁰ *Ibid.*, s. 265.

⁷¹¹ *Ibid.*, s. 43-44.

⁷¹² . Pôvodný text: „(...) Berdyaev's tract on the Jews, though little more than twenty pages, has already shot up like a sturdy young oak, bursting with shoots; and these shoots, nurtured by others, will continue to grow and develop.“ BRAYBROOKE, N. Berdyaev, Christianity and Anti-Semitism [online]. In *The Irish Monthly*, 1953, Vol. 81, No. 959 (Jul., 1953), s. 261-265. S. 262 [cit. 2016-11-03]. Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/20516579>>. (Ďalej citované ako: BRAYBROOKE, N. *Berdyaev, Christianity and Anti-Semitism.*)

Braybrooke má na mysli vplyv Berďajevovej tézy, podľa ktorej sa moderný antisemitizmus javí ako hľadanie „obetného baránka“.⁷¹³ Berďajev v tejto téze reflektuje minulé a tiež i prebiehajúce útoky na židovských obyvateľov v európskych krajinách, ktoré predchádzali tragickým udalostiam holokaustu. Kompromituje všadeprítomný antisemitizmus poukázaním na jeho plytkú motiváciu a vystríha pred jeho dôsledkami. Tých sa obáva už v roku 1924, poznamenávajúc:

„Môže nastať doba, keď antisemitizmus prerastie do divokého a krvavého násillia, keď nešťastný ruský ľud, rozdelený a zdecimovaný revolúciou, môže za svoje utrpenie a porážky obrátiť svoju pomstu na Židov (...). Už zaznievajú, tak na strane nepriateľov Židov, na strane ich priateľov, ako aj medzi Židmi samotnými hlasy, hovoriace, že pád bolševizmu bude sprevádzaný strašným a bezprecedentným vraždením Židov.“⁷¹⁴

Nacistická propaganda, plná výziev na boj proti bolševizmu a zároveň hlásajúca tézu o nutnej eliminácii židovského vplyvu z verejného života, potvrdzuje predikciu poslednej vety Berďajevovho tvrdenia. Berďajev tiež uvádza, že práve porevolučná situácia v Rusku je veľmi znepokojivá a pre židovské obyvateľstvo nebezpečná. Varuje pred pogromami. Zvlášť upozorňuje na skutočnosť, že tejto situácii sa v kresťanskom prostredí len výnimočne venuje pozornosť, respektíve, čo je podľa Berďajeva indíciou blížiacej sa katastrofy, absentuje reakcia korešpondujúca *kresťanskému svedomiu*.⁷¹⁵ Ešte vážnejšie zaznieva reprodukovanie názoru, že mnohí Židia očakávajú, že v momente likvidácie bolševizmu, v čase *finále Revolúcie*, nastane protižidovský pogrom spôsobený tými, čo sami seba nazývajú ortodoxní kresťania.⁷¹⁶ Pripomeňme, že napríklad v Bielorusku, kde dominovalo pravoslávne náboženstvo, dochádzalo po nemeckej invázii v roku 1941 zo strany Nemcov k masovému vyvražďovaniu židovského obyvateľstva za asistencie

⁷¹³ BRAYBROOKE, N. *Berdyayev, Christianity and Anti-Semitism*, s.262.

⁷¹⁴ Pôvodný text: „*Может наступить час, когда этот антисемитизм выразится в диких и кровавых насилиях, когда несчастные русские люди, раздавленные и униженные революцией, жестоко отомстят за свои страдания и унижения евреям, возложив на них целиком ответственность за свои бедствия. Уже и враги евреев, и друзья евреев, и сами евреи говорят, что падение большевизма будет сопровождаться ужасным и неслыханным избиением евреев.*“ BERĎAJEV, N. A. *Jevrejskij vopros, kak vopros christianskij*. In *Rul'*, 1924, №999-1000 (Klepinina, №301). [cit. 2016-02-15] Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1924_301.htm>.

(Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Jevrejskij vopros, kak vopros christianskij*.)

⁷¹⁵ BERĎAJEV, N. A. *Jevrejskij vopros, kak vopros christianskij*.

⁷¹⁶ *Ibid.*

domácich obyvateľov, organizovaných predovšetkým v *Bieloruskej pomocnej polícii*.⁷¹⁷ Situácia bola obdobná i v iných krajinách, kde prevládal vplyv katolíckej či protestantskej cirkvi.⁷¹⁸ Vladimir Solovjov sa k neadekvátnemu postoju väčšinového kresťanského obyvateľstva voči židovskej otázke vyjadruje už v roku 1884 v diele *Jevrejstvo i christianskij vopros (Židovstvo a kresťanská otázka)*: „Voči židovstvu teda kresťanský svet vo svojej väčšine preukázal buď nerozumnú revnivost' alebo chatrný a bezmocný indiferentizmu.“⁷¹⁹

Vasilij Rozanov typickým, sarkastickým štýlom vyjadruje kritiku vzťahu väčšiny ruských kresťanov k Židom:

„A obchoduj, Žid, obchoduj, len pri tom neublížuj Rusom. Ach, neublížuj, milučký. Pre obchod máš nadanie, ba čo viac, si v ňom geniálny (stáročné styky, spojenie s Feníciou). Pripusť nás najprv k „obchodu s liečivami“, k lekárňam, nauč nás „syndikátom“ a vôbec, zasväť nás do svojho podnikania aspoň na 7 – 8 percent, a seba nechaj sto percent, Rusi sa s tým musia zmieriť, lebo veď oni nič nevymysleli. Daj Židovi – on je konštruktér, ten to všetko vytvoril. Ale potom daj aj Rusovi. Bože môj, veď je žobrák. Ale stačilo už tej „žobráckej kapsy“, tej kresťanskej biedy, z ktorej hľadia závistlivé očka. Nechajme to. (...)“⁷²⁰

Berďajev v súvislosti so vzťahom kresťanskej majority k Židom poznamenáva, že kresťania nedosahujú úroveň zvestovania, ktorého sa im dostalo.⁷²¹ Vždy pripravení hľadať chybu v iných a zrádzať posolstvo vlastného náboženstva sa ochotne oddávajú protižidovským náladám. Konštatuje: „Azda najsmutnejšou vecou je, že tí, ktorí križ odmietli, ho musia sami niest', zatiaľ čo tí, ktorí ho prijali, často ukrižovávajú iných.“⁷²²

⁷¹⁷ DEAN, M. *Collaboration in the Holocaust: Crimes of the Local Police in Belorussia and Ukraine, 1941-44*. London : Palgrave Macmillan, 2003. XX s.+241 s. ISBN 978-0-312-22056-3. S. 43.

⁷¹⁸ Viz napr.: *The Holocaust and the Christian World: Reflections on the Past, Challenges for the Future*. Rittner, C. et al. (eds.) London : Kuperard, 2000. 278 s. ISBN 9781857332773.

⁷¹⁹ SOLOVIOV, V. S. *Židovstvo a kresťanská otázka*. Bratislava : Sergej Khelemendik, 1991. 39 s. ISBN 80-85459-00-0. S. 5. (Ďalej citované ako: SOLOVIOV, V. S. *Židovstvo a kresťanská otázka*.)

⁷²⁰ ROZANOV, V. V. *Apokalypsa nášho veku*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2012. 126 s. ISBN 9788080616342. S. 71. (Ďalej citované ako: ROZANOV, V. V. *Apokalypsa nášho veku*.)

⁷²¹ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm: Religioznaja sud'ba jevrejstva* [online]. Paríž : Puť, 1938. 23 s. S. 6 [cit. 2012-05-05]. Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyae/1938_035.htm>. (Ďalej citované ako: BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*.)

⁷²² Pôvodný text: „Может быть, более всего поразительно, что отвергнувший крест его несет; те же, которые приняли крест, так часто распинали других.“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 7.

Berd'ajev hodnotí antisemitizmus ako neprijateľný. Považuje ho za iracionálny a odporujúci kresťanským zásadám, *protikresťanský*.⁷²³ Závažnosť nenávisti voči inému národu pripodobňuje k hriechu vraždy.⁷²⁴ Podobne ako Solovjov zdieľa názor, že *otázka židovská a otázka antisemitizmu* nie sú vyňateľné z problematiky kresťanstva. Zdôrazňuje prikázanie lásky k blížnemu a tvrdí: „*Židovská otázka je test kresťanského svedomia a kresťanskej duchovnej sily*.“⁷²⁵

Berd'ajev vymedzuje niekoľko foriem antisemitizmu. Ako prvú uvádza antisemitizmus neviazaný na nijakú ideológiu, antisemitizmus *obyčajného človeka*.⁷²⁶ Vyrastá zo všeobecnej neochoty akceptovať inakosť a z podozrievavosti voči neznámemu. Prejavuje sa v plytkej irónii a žargóne s protižidovským podtónom. Berd'ajev nevidí dôvod jeho hlbšej analýzy, hoci práve v súvislosti s touto formou antisemitizmu vyvstáva otázka všeobecnej ľahostajnosti obyvateľstva k neskorším udalostiam holokaustu a tiež jeho ochoty kolaborovať s jeho iniciátormi.

Za závažnejšiu formu antisemitizmu považuje Berd'ajev antisemitizmus motivovaný rasovou ideológiou. Rasizmus pokladá za nezlučiteľný s kresťanskou ideou *univerzalizmu* a je presvedčený, že odporuje morálke i vedeckým poznatkom.⁷²⁷ Definuje ho ako extrémnu formu materializmu:

*„Rasizmus predstavuje najsurejšiu formu materializmu, oveľa surovejšiu než je materializmus ekonomický. Korešponduje extrémnemu determinizmu a konečnému popretiu duchovnej slobody. Príslušníci zatracovaných rás znášajú fatálne následky svojho pôvodu a niet pre nich spásonosnej nádeje. Ekonomika závisí na ideách, nie na fyziológii a anatómii. Jej určujúce faktory nie sú podmienené tvarom lebky či farbou vlasov. Znamená to, že rasová ideológia predstavuje nesporne vyšší stupeň dehumanizácie ako ideológia proletárska.“*⁷²⁸

⁷²³ Pôvodný text: „*Антисемитизм неизбежно должен превратиться в антихристианство, должен выявить свою антихристианскую природу, и это сейчас происходит.*“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 18.

⁷²⁴ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 6.

⁷²⁵ Pôvodný text: „*Еврейский вопрос есть испытание христианской совести и христианской духовной силы.*“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 18.

⁷²⁶ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 7.

⁷²⁷ Ibid., s. 8.

⁷²⁸ Pôvodný text: „*Расизм есть самая грубая форма материализма, гораздо более грубая, чем материализм экономический. Расизм есть крайняя форма детерминизма и отрицания свободы духа. Над представителями отверженный рас тяготеет фатум крови, и нет для них спасения. Экономика все-таки принадлежит психической среде, а не физиологии и анатомии, и определение экономики не есть все-таки определение формой черепа и окраской волос. Расовая идеология представляет собой большую степень дегуманизации, чем классовая пролетарская идеология.*“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 8.

Berďajev tak opakuje svoj názor z diela *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, že nacistický režim operuje podstatne nebezpečnejšou formou ideológie ako režim komunistický. Argumentuje, že nacistická rasová ideológia deštruuje hodnotu ľudského života interpretáciou jej vzťahu s genetickými predpokladmi.⁷²⁹ Podľa tejto ideológie je možnosť života determinovaná očakávanou fyziognómiou a domnelým pôvodom. Berďajev tento prístup k životu pokladá za „(...) návrat k barbarstvu a pohanstvu.“⁷³⁰

Osobitne prízemnú formu *politického a ekonomického antisemitizmu* Berďajev identifikuje v snahách o dosiahnutie vplyvu a kontroly nad židovským kapitálom politickými prostriedkami.⁷³¹ Pozornosť venuje tiež už spomenutému hľadaniu *obetného baránka*, neprehliadnuteľnej a pretrvávajúcej motivácii nenávisti k židovskému obyvateľstvu.⁷³² Uchýľuje sa k nej predovšetkým človek *ľahkomyselný a prízemný*, a to najmä vo chvíľach, keď čelí vlastným útrapám.⁷³³ Berďajev u takéhoto človeka pozoruje i iracionálnu emóciu – *mystický strach zo Židov*.⁷³⁴ Zmocňuje sa najmä ľudí nízkej kultúrnej úrovne, ľudí ľahko podliehajúcich vplyvu rôznych pochybných *mýtov* či *legiend*. Berďajev rozhodne odsudzuje protižidovské konšpiračné teórie a zastáva názor, že sú do značnej miery motivované neschopnosťou konkurovať vysokej kultúrnej a intelektuálnej úrovni židovského národa.⁷³⁵

Posledná forma antisemitizmu, ktorej sa Berďajev venuje, je antisemitizmus majúci náboženský základ. Ozrejmuje ho už v roku 1924 pomerne problematickým výkladom:

*„Kresťanstvo je vo svojom najhlbšom zmysle náboženstvom antisemitským, či presnejšie, antijudaistickým. A hoci je každodenná či politicky motivovaná nenávisť voči Židom pre kresťanské vedomie absolútne neprijateľná a preň cudzia, antijudaizmus je jeho neoddeliteľnou súčasťou.“*⁷³⁶

⁷²⁹ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 350.

⁷³⁰ Pôvodný text: „(...) *возврат к варварству и язычеству*.“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 9.

⁷³¹ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 9.

⁷³² Pôvodný text: „*Ненависть к евреям часто бывает исканием козла отпущения*.“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 9.

⁷³³ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 10.

⁷³⁴ *Ibid.*, s. 7.

⁷³⁵ *Ibid.*, s. 10-11.

⁷³⁶ Pôvodný text: „*Христианство, в глубинном смысле, есть религиозный антисемитизм или, точнее, антииудаизм. Так же, как совершенно недопустима для христианского сознания и совершенно чуждая любви бытовая или политическая ненависть к евреям, так же религиозный антииудаизм входит в христианскую веру как ее составная часть*.“ BERĎAJEV, N. A. *Jevrejskij vopros, kak vopros christianskij*.

Takáto interpretácia náboženskej nezlučiteľnosti dvoch monoteistických náboženstiev hlásiacich sa k rovnakému Bohu sa javí ako nepochybne sporná, najmä ak zvážíme možné implikácie. Dodajme, že Berďajev svoje tvrdenie vzápätí prepája s argumentom, že porozumenie tomuto *faktu* v skutočnosti vylučuje akýkoľvek antisemitizmus, keďže antijudaistický postoj kresťanstva treba vnímať ako popretie tézy o vyvolenosti akéhokoľvek národa, a teda i nadradenosti kresťanstva. Naopak, kresťanov tento postoj zaväzuje k dodržiavaniu kresťanských prikázaní lásky bez akýchkoľvek obmedzení.⁷³⁷

Berďajev svoje stanovisko o antijudaistickej povahe kresťanstva neopúšťa ani neskôr v roku 1938. Tvrdí:

„Náboženský antisemitizmus je v podstate antijudaizmom a antitalmudizmom. Kresťanské náboženstvo protirečí proti forme, ktorú židovské náboženstvo nadobudlo odmietnutím očakávaného Mesiáša v Kristovi.“⁷³⁸

Sergej Lezov považuje túto Berďajevovu interpretáciu za značne problematickú. Domnieva sa, že z perspektívy zohľadňujúcej skúsenosť holokaustu, z perspektívy *po Osvienčime*, je podobné stanovisko neprijateľné. V Berďajevovom postoji deteguje akceptovanie *klasického teologického antisemitizmu*.⁷³⁹ Lezov ho identifikuje vo fragmente z Berďajevovho textu: „Židovský národ sa preklial, súhlasil, že Kristova krv bude padať naň, na jeho deti. Vzal na seba zodpovednosť (...).“⁷⁴⁰ Podľa Lezova tak Berďajev zdieľa a propaguje názor o takzvanej židovskej *deicide*, teda usmrtení Boha v osobe Ježiša Krista.⁷⁴¹ Obvinenie židovského národa z ukrižovania Krista zohralo nezanedbateľnú úlohu v perzekúciách židovského obyvateľstva v kresťanských komunitách. Berďajevove stanovisko Lezov hodnotí nasledovne:

⁷³⁷ BERĎAJEV, N. A. *Jevrejskij vopros, kak vopros christianskij*.

⁷³⁸ Pôvodný text: „Религиозный антисемитизм есть в сущности, антиюдаизм и антиталмудизм. Христианская религия действительно враждебна еврейской религии, как она кристаллизовалась после того, как Христос не был признан ожидаемым евреями Мессией.“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 12.

⁷³⁹ LEZOV, S. The National Idea and Christianity [online]. In *Religion, State and Society*, 1992, Vol. 20, No. 1, s. 29-47. S. 33 [cit. 2016-11-02]. Dostupné na: < https://biblicalstudies.org.uk/pdf/rss/20-1_029.pdf >. (Ďalej citované ako: LEZOV, S. *The National Idea and Christianity*.) Pôvodne bola časť tohto textu publikovaná ako: LEZOV, S. *Christianstvo posle Osvencima* [online]. In *Strana i mir*, 1990, 1 (1990), s. 128-134. [cit. 2016-09-18] Dostupné na: <http://ivka.rsuh.ru/binary/78809_86.1242217199.41029.pdf>. (Ďalej citované ako: LEZOV, S. *Christianstvo posle Osvencima*.)

⁷⁴⁰ „The Jewish people cursed itself, it agreed that Christ's blood should be upon it and upon its children. It took the responsibility on itself (...).“ Podľa: LEZOV, S. *The National Idea and Christianity*, s. 34.

⁷⁴¹ LEZOV, S. *The National Idea and Christianity*, s. 34.

„Tu Berd'ajev opakuje dávne obvinenie proti Židom, ktoré je možné porovnávať iba s krvným obvinením,⁷⁴² obvinením vznášaným proti Židom z rituálnych vrážd nežidov v stredoveku, čo bolo v minulosti častou zámienkou pre ich masové prenasledovanie.“⁷⁴³

Lezov sa podľa vlastných vyjadrení snaží prostredníctvom Berd'ajevovho textu o objasnenie nedostatočnosti kresťanskej teológie *spred Osvienčimu*.⁷⁴⁴ Domnieva sa, že *memento holokaustu* zaväzuje k jej prehodnoteniu. Pokúša sa nájsť práve tie princípy kresťanskej teológie, ktoré je z hľadiska skutočnej či domnejšej spoluzodpovednosti za holokaust potrebné podrobiť nezaujatej analýze.⁷⁴⁵ V Berd'ajevovom diele nachádza, podobne ako v textoch Solovjova, prežitky *starých protizidovských stereotypov*. Rozanov akcentuje jeden z nich, presvedčenie, že Židia *nepochopili* Boží zámer a neprijali Krista, lebo nezodpovedal ich predstavám o Mesiášovi. Svojskou iróniou sa snaží o jeho zosmiešnenie

„Židia sa zmýlili, keď neuznali Mesiáša, ktorého im ohlásili vlastní proroci, a jedného nešťastného dňa si zamenili topánky, na pravú nohu si obuli ľavú a na ľavú pravú“? „A do dnešného dňa tak chodia, pričom sa stali terčom posmechu dejín.“^{746 747}

Lezov sa ďalej vyjadruje k Berd'ajevovým argumentom proti antisemitizmu s ohľadom na neskoršie udalosti ako *neefektívnym* a *bezmocným*, namiereným proti antisemitizmu

⁷⁴² Viz napr.: NOVIKOV, A. The Middle Ages. In *Antisemitism: A History*. Lindemann, A. S. – Levy, R. S. (eds.) New York : Oxford University Press, 2011, s. 63-71. ISBN 9780199235025.

Je potrebné však dodať, že tieto obvinenia pokračovali až do 20. storočia, viz napr.: LÖWE, H. D. Antisemitism in Russia and the Soviet Union. In *Antisemitism: A History*. Lindemann, A. S. – Levy, R. S. (eds.) New York : Oxford University Press, 2011, s. 167-195. ISBN 9780199235025.

⁷⁴³ Pôvodný text: „Here Berdyaev repeats the ancient calumny against the Jews, which can be compared only with the blood slander, that is the accusation against the Jews of the ritual murder of non-Jews, which in the middle ages was often a pretext for mass persecution of the Jews.“ LEZOV, S. *The National Idea and Christianity*, s. 34.

⁷⁴⁴ LEZOV, S. *The National Idea and Christianity*, s. 37.

⁷⁴⁵ LEZOV, S. *Christianstvo posle Osvencima*.

⁷⁴⁶ ROZANOV, V. V. *Apokalypsa nášho veku*, s. 63-64.

⁷⁴⁷ Na tomto mieste je vhodné podotknúť, že i sám Solovjov tento názor vyvracia: „Vec sa obyčajne stavia tak, že hoci aj židovský národ očakával Mesiáša, v dôsledku svojej hrubo zmyselnej povahy predstavoval si kráľovstvo tohto Mesiáša výlučne v podobe politického triumfu a nadvlády Izraela nad všetkými národmi (...). Také vysvetlenie, ako sa nazdávam, pokrívá na obe strany (...). Čo sa týka Židov, ich mesiánske nádeje sa zakladali predovšetkým na knihách prorokov (...) budúce Mesiášovo kráľovstvo sa javí prevažne ako najplnšie zjavenie a triumf pravého náboženstva, ako zduchovenie sinajského zákona, (...).“ SOLOVIOV, V. S. *Židovstvo a kresťanská otázka* s. 15.

len na emocionálnej úrovni.⁷⁴⁸ Avi Beker zas v jeho argumentoch vníma značnú kontradiktórnosť, ktorú je možné vysvetliť aj ako príklon k istej forme antisemitizmu.⁷⁴⁹

Tieto interpretácie stavajú Berďajeva do zvláštneho uhla. Odrazu sa javí ako jeden z tých, ktorí, veriac v pravdivosť a výnimočnú hodnotu svojej idey, nedokážu spochybníť vlastné stanovisko ani čeliac jeho hrozivým dôsledkom. Vzhľadom na charakter Lezovových obvinení je nutné zodpovedať otázku: Je naozaj možné usvedčiť Berďajeva z antisemitizmu ako ideologického dôsledku jeho náboženského presvedčenia? Alebo inak: Je možné detegovať v jeho myslení o židovskej otázke príklon k antisemitizmu? Nikolaj Losskij takéto úvahy rezolútne odmieta:

„Když čtete tato Berďajevova prohlášení, nepropadávejme dojmu, že je antisemita. Stejně jako V. Solovjov si židovského národa velmi ctí. V jeho názorech není ani zrnko antisemitismu (...).“⁷⁵⁰

Prejavila sa snád' v týchto závažne odlišných názoroch Lezova a Losského na Berďajeva nejasnosť Berďajevovho vyjadrovania, splývanie myšlienok, jeho uponáhľané zachytávanie nepokojného prúdu myšlienok? Ak sa vrátíme k Lezovom vybranému fragmentu textu („*Židovský národ sa preklial, súhlasil, že Kristova krv bude padať naň, na jeho deti. Vzal na seba zodpovednosť (...).*“⁷⁵¹) a čítame ho v kontexte ďalších Berďajevových viet, potom sa zdá, že Lezovova interpretácia nie celkom korešponduje Berďajevovým úvahám:

„Celými kresťanskými dejinami sa ozýva obvinenie, že Židia ukrižovali Krista. Odtedy leží na židovskom národe kliatba. Židovský národ sám seba preklial, pristúpil na to, aby Kristova krv bola na ňom a na jeho deťoch. Prevzal na seba zodpovednosť. Využili sme nepriateľstvo Židov. Kristus bol Židmi odmietnutý, pretože sa neukázal ako Mesiáš, ktorý má vybudovať kráľovstvo Izraela, ale javil sa akoby bol novým Bohom. Bohom trpiacim a poníženým, hlásajúcim kráľovstvo nie tohto sveta. Takéto je obvinenie.“⁷⁵²

⁷⁴⁸ LEZOV, S. *The National Idea and Christianity*, s. 37.

⁷⁴⁹ BEKER, A. *The Chosen: The History of an Idea, the Anatomy of an Obsession*. London : Palgrave Macmillan, 2008. 240 s. ISBN 978-0230600485. S. 96.

⁷⁵⁰ LOSSKIJ, N. O. *Dějiny ruské filosofie*, s. 376.

⁷⁵¹ „*The Jewish people cursed itself, it agreed that Christ's blood should be upon it and upon its children. It took the responsibility on itself (...).*” Podľa: LEZOV, S. *The National Idea and Christianity*, s. 34.

⁷⁵² Pôvodný text: „*И вот на протяжении всей христианской истории раздается обвинение, что еврею распяли Христа. После этого на еврейском народе лежит проклятие. Еврейский народ сам*

Berďajev vzápätí dodáva:

„A nielen Židia ukrižovali Krista. Kresťania, či skôr tí, ktorí sami seba nazývajú kresťanmi, v celej svojej dlhej histórii svojimi skutkami ukrižovávali Krista, ukrižovávali svojím antisemitizmom, ukrižovávali svojou nenávisťou a svojimi krutosťami, svojím posluhovaním tomuto svetu, svojimi zradami a prekrúcaním Kristovej pravdy v mene svojich záujmov. „Árijci“ taktiež odvrhli a popreli Krista. A robia tak v mene svojho kráľovstva. A je lepšie priamo a otvorene odmietnuť Krista, než sa schovávať za jeho meno pri budovaní vlastného kráľovstva.“⁷⁵³

Uvedme ďalší príklad Lezovovej interpretácie:

„Berďajevove ďalšie uvažovanie sa scvrkáva na jeho naliehanie, na rozdiel od kresťanských antisemitov, na prísne dodržiavanie zásady dobrovoľnej voľby v tejto otázke (konverzia na kresťanstvo, pozn. autorky). Nepovažuje „pogromy za prirodzené ... v prípade nesúhlasu Židov s obrátením.“⁷⁵⁴

Hoci Lezov vychádza z Berďajevých viet, predsa len pôvodný text vyznieva inak:

„Ak kresťanskí antisemiti priložením noža ku krku požadujú obrátenie Židov na kresťanstvo, a v prípade ich nesúhlasu pokladajú pogrom za prirodzený, ide o morálnu nehoráznosť, nemá to nič spoločné s kresťanstvom.“⁷⁵⁵

*себя проклял, он согласился на то, чтобы кровь Христа была на нем и на его детях. Он принял на себя ответственность. Этим воспользовались враги еврейства. Христос был отвергнут евреями, потому что он не оказался Мессией, который должен осуществить царство Израиля, а оказался каким-то новым Богом. Богом страдающим и униженным, проповедующим царство не от мира сего. Евреи распяли Христа, сына Божьего, в которого верит весь христианский мир. Таково обвинение.“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s.13.*

⁷⁵³ Pôvodný text: „Христиане, или называвшие себя христианами, в течение долгой истории своими делами распинали Христа, распинали и своим антисемитизмом, распинали своей ненавистью и своими насилиями, своими услугами сильным мира сего, своими изменами и своим искажением Христовой истины во имя своих интересов. "Арийцы" также отвергли и отвергают Христа. И делают это во имя своего царства. И лучше, когда прямо и открыто отвергают Христа, чем когда прикрываются именем Христа для оборудования дел своего царства.“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s.13.

⁷⁵⁴ Pôvodný text: „Berdyayev's further reasoning boils down to his insistence, in contrast to Christian antisemites, on the strict observance of the principle of voluntary choice in this matter. He does not consider 'the pogrom to be natural ... in the event of Jews not agreeing to convert'." LEZOV, S. *The National Idea and Christianity*, s. 37.

⁷⁵⁵ Pôvodný text: „Если христиане-антисемиты, приставив нож к горлу, требуют от евреев обращения в христианство, при несогласии же евреев обратиться считают естественным погром, то это есть моральное безобразие, ничего общего с христианством не имеющее.“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s.17.

Berďajev vo vzťahu k pogromom ďalej vyhlasuje:

„Židovský pogrom je nielen hriешny a neľudský, ale je aj indikátorom strašnej slabosti a neschopnosti.“⁷⁵⁶

V ďalších vetách vyjadruje Berďajev ostrú kritiku voči prejavom antisemitizmu v kresťanskom prostredí:

„Formy, ktoré nadobúda súčasný antisemitizmus, predznamenávajú z kresťanského hľadiska jeho odsúdenie. Pričičňuje sa o to nemecký rasizmus, ktorý má v Nemecku hlboké korene, ktoré však nemajú kresťanský pôvod. Oveľa horší je ale pravoslávny antisemitizmus, rozšírený napríklad v Rumunsku, ktorý kompromituje kresťanstvo a nie je ani len hodný seriózných protiargumentov.“⁷⁵⁷

Berďajev požaduje od kresťanov nasledovné:

„Práve kresťanom prináleží brániť dôstojnosť človeka, hodnotu ľudskej bytosti, každej ľudskej bytosti bez ohľadu na rasu, národnosť, triedu, spoločenské postavenie. Práve na človeka, ľudskú bytosť, slobodu ľudskej bytosti svet útočí z každej strany. A tento útok je čiastočne vedený prostredníctvom antisemitského hnutia popierajúceho ľudskú dôstojnosť a ľudské práva. Židovská otázka je skúškou kresťanského svedomia a jeho duchovnej sily.“⁷⁵⁸

Ak zvážime Berďajevove dôrazné odsúdenie antisemitizmu, otvorené pomenovanie a kritiku jeho rôznych podôb, uvedenie príkladov postojov či činov, ktoré považuje za zavrhnúťhodné prejavy antisemitizmu, pranierovanie perzekúcie židov zo strany

⁷⁵⁶ Pôvodný text: „Еврейский погром не только греховен и бесчеловечен, но он есть показатель страшной слабости и неспособности.“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s.10.

⁷⁵⁷ Pôvodný text: „Формы, которые принимает современный антисемитизм, с христианской точки зрения есть приговор над антисемитизмом. Это есть заслуга германского расизма, который имеет в Германии глубокие, но совершенно не христианские корни. Гораздо хуже православный антисемитизм, например, в Румынии; он компрометирует христианство и вряд ли заслуживает серьезного опровержения. Антисемитизм неизбежно должен превратиться в антихристианств“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 17-18.

⁷⁵⁸ Pôvodný text: „Именно христианам подобает защищать достоинство человека, ценность человеческого лица, всякого человеческого лица, независимо от расы, национальности класса, положения в обществе. Именно на человека, на человеческое лицо, на свободу человеческого духа посягает со всех сторон мир. Посягает и антисемитическое движение, которое за частью человечества отрицает человеческое достоинство и человеческие права. Еврейский вопрос есть испытание христианской совести и христианской духовной силы.“ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 18.

kresťanov, a taktiež dobu, v ktorej sa k tejto problematike otvorene vyjadroval, potom je, podľa nášho názoru, správny Losského záver: Berďajeva nemožno pokladať za antisemitu. Otvorene sa búril voči hanobeniu ľudskej dôstojnosti a zavrhoval každú formu potláčania slobody či popierania práv človeka. Antisemitizmus prirovnával k smrteľnému hriechu.⁷⁵⁹ V kontexte celého Berďajevovho diela je kladený dôraz na hodnotu ľudského života a ľudskej slobody a na odsúdenie rôznych foriem idolatrie. Pripomeňme jeho hodnotenie úslužného vzťahu k idei Boha či k cirkvi: „*Náboženské otroctví, otroctví vůči Bohu a otroctví vůči církvi, tzn. vůči otrocké ideji Boha a otrocké ideje církve, bylo nejtěžší formou lidského otroctví a jedním ze zdrojů otroctví vůbec.*”⁷⁶⁰

Berďajev sa taktiež venuje židovskej národnostnej otázke a už v roku 1919 v diele *Filosofija něravenstva* zastáva názor, že ani formálna deklarácia práv národov na sebaurčenie nie je zárukou adekvátneho politického postoja k národom, a to najmä národom utlačovaným. Moderné politické proklamácie o rovnosti národov hodnotí len ako prázdne gestá či neúprimné politické prehlásenia. Chápe ich ako súčasť boja za *abstraktnú slobodu a rovnosť*, boja opomínajúceho národnostné špecifiká a snažiaceho sa ich odstrániť.⁷⁶¹ Berďajev v súvislosti so židovským národom konštatuje:

„*Ano, jste velmi citliví k židovské otázce. Bojujete za práva Židů. Ale opravdu cítíte Žida? Cítíte duši židovského národa? Proniknuli jste někdy do tajemství, do tajemných osudů židovstva, táhnoucích se k dávným prapůvodům lidstva? Kdepak, váš boj za Židy nechce znát je samotné. Neuznává existenci „židovského“. Je to jen internacionální boj za vyrovnání. Boj za abstraktního člověka, za lidskou abstrakci. Váš boj (...) je internacionální, ovšem geometrický boj. Je to snaha, která člověka jako příslušníka národnosti abstrahuje a odtrhává od živé tvárnosti, od mateřství a otcovství (vlasti, otčiny).*”⁷⁶²

⁷⁵⁹ BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm*, s. 6.

⁷⁶⁰ BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka*, s. 75. (V ruskom texte: „*Рабство религиозное, рабство у Бога и рабство у церкви, т. е. у рабской идеи Бога и рабской идеи церкви, была самой тяжелой формой рабства человека и одним из источников рабства человека.*” BERĎAJEV, N. A. *O rabstve i svobodě čeloveka*, s. 55.)

⁷⁶¹ BERĎAJEV, N. A. *Filosofie nerovnosti*, s. 51.

⁷⁶² BERĎAJEV, N. A. *Filosofie nerovnosti*, s. 51. (V ruskom texte: „*Вы очень чувствительны к еврейскому вопросу, вы боретесь за права евреев. Но чувствуете ли вы «еврея», чувствуете ли вы душу еврейского народа, проникали ли вы когда-либо в эти тайны, в эти таинственные судьбы еврейства, восходящие к древним истокам человечества? Нет, ваша борьба за евреев не хочет знать евреев, не признает существования «еврейского», она есть лишь интернациональная борьба за уравнение, борьба за человека абстрактного, за абстракцию человека. Вы не знаете конкретного человека в плоти и крови, в роде и племени, человека национального. Ваша борьба за освобождение угнетенных национальностей и за уравнение их есть интернациональная борьба, борьба геометрическая, борьба, отвлекающая и отрывающая национального человека от живого*”

Z Berďajevových slov je zrejmé, že odmietal politickú manipuláciu snažiacu sa o národnostnú a náboženskú asimiláciu židovského obyvateľstva s cieľom vybudovať národnostne nešpecifikovaný politický útvar.

Zohľadňujúc historicky relevantné fakty z obdobia krátko pred druhou svetovou vojnou a počas nej musíme pripustiť, že Berďajevove odsúdenie antisemitizmu, ako amorálneho a protikresťanského postoja k človeku a národu, bolo javom pomerne ojedinelým. Zvlášť zarážajúce je, že táto skutočnosť sa týka prostredia, v ktorom sa väčšina ľudí hlásila ku kresťanskému náboženstvu. Ak by sme sa toto prostredie pokúšali glosovať, azda by Rozanove slová nevyzneli ani príliš metaforicky: „*Kresťanské učenie sa akoby obmedzilo na hlúposti. „Videl som, počul som, no nechápem.“ „Pozerám, no ničomu nerozumiem“ a dokonca „si ani nič nemyslím.“*“⁷⁶³

Berďajevova angažovanosť je nepochybne výnimočná. Snaží sa „prebudiť“ ľudské svedomie a pripomína zásadný princíp kresťanskej zodpovednosti voči svetu a za svet:

„Keď sa stretnem s ľuďmi, ktorí hľadajú vinníka všetkých nešťastí a sú pripravení ju vidieť v Židoch, slobodomurároch a tak ďalej, tak na otázku, kto je na vine, dávam jednoduchú odpoveď: koho viniť? teba i mňa, my sme hlavní vinníci. A toto je podľa mňa skutočne kresťanské hľadanie vinníka.“

Berďajev volá po kresťanskom angažovaní, ktoré chápe ako zdieľanie osudu sveta a tragédie človeka. Apeluje na lásku k blížnemu, na nevyhnutnosť neodvrátiť sa od človeka a sveta. Odmieťa izoláciu a taktiež zatratenie tých, ktorí podľahli falošným modlám, vyzýva k aktívnej opozícii voči zotročujúcim silám spoločnosti a techniky, k tvorivej, oslobodzujúcej činnosti.⁷⁶⁴ To všetko v očakávaní, že človek i svet čelia blízkej katastrofe: „*Je možné, že svet sa stane organizovaným a technizovaným chaosom, v ktorom budú môcť prežiť len najdesivejšie formy modloslužobníctva a démonolatrie.*“⁷⁶⁵ Pripomeňme, že túto domnienku Berďajev píše v roku 1934. A dodajme zároveň, že k jeho volaniu po *mobilizácii ducha* v boji proti vplyvu *kolektívneho šialenstva*

лика, от материнства и отечества. «Угнетатели» национальностей иногда больше их признают, чем «освободители». «Угнетают» живого национального человека в роде и племени, в плоти и крови, «освобождают» же отвлеченного геометрического человека. “ BERĎAJEV, N. A. *Filosofija neravenstva*, s. 350.)

⁷⁶³ ROZANOV, V. V. *Apokalypsa nášho veku*, s. 47.

⁷⁶⁴ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 362-363.

⁷⁶⁵ Pôvodný text: „*Мир может превратиться в организованный и технизированный хаос, которому будут соответствовать самые страшные формы идолатрии и демонолатрии.*“ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 362.

a *démonickej posadnutosti* v uctievaní falošných modiel⁷⁶⁶ zostalo množstvo ľudí hluchých.

Berďajev nabáda k slobodnému vyjadreniu v ľudskej kreativite a uznaniu jej hodnoty. Domnieva sa, že jedine tak človek vyviazne z pasce zotročujúcich ideí, symbolov či vízií.⁷⁶⁷ Z jeho úvah vyplýva, že dôvody tragédií totalitných režimov nemožno hľadať v zlyhaní vedy, techniky či v pochybeniach inštitúcií modernej spoločnosti. Slobodné rozhodnutie niektorých ľudí postaviť sa totalitným molochom, zaujatie nesúhlasného stanoviska a nezištná pomoc inému pod hrozbou nezanedbateľného rizika odhaľujú bolestnú pravdu skrývajúcu sa za zločinnými totalitných režimov – nezlyhala civilizácia, veda ani technika, nezlyhala ani byrokratická organizácia, pretože tie tvárou v tvár utrpeniu iného nenesú zodpovednosť. Zodpovedný môže byť iba človek a napriek všetkým „neracionálnym komplikáciám“, ktoré táto zodpovednosť môže znamenať, je človek uvedomujúci si svoju vlastnú zodpovednosť jediným účinným mechanizmom voči totalitnému režimu. Bola by chyba personifikovať modernú dobu ako nositeľa zodpovednosti. Bauman dodáva:

*„Zlo nie je všemocné, Dá sa mu vzdorovať. Svedectvo tej hrstky, čo tak urobila, otriasla logikou sebazáchovy. Ukazuje, o čo ide v konečnom dôsledku – o voľbu.“*⁷⁶⁸

Práve sloboda a uvedomenie si jej hodnoty je podľa Berďajeva kľúčovou a efektívnou obranou voči totalitným mocenským ambíciám. Ľudskú slobodu a z nej vyplývajúcu možnosť voľby považuje za posvätnú.⁷⁶⁹ To však znamená, že nielen popieranie slobody iného, ale i úmyselné potlačenie a vzdanie sa vlastnej slobody je znesvätením ľudského života.

Po Berďajevovej smrti v marci v roku 1948 vyšiel vo francúzskom jazyku v revue *Cheval Blanc* jeho *Politický testament*. V ňom, uvedomujúc si hrozbu možného vojenského konfliktu v bipolárne rozdelenom svete, zanecháva Berďajev ľudstvu odkaz. Rezonuje v ňom výzva k hľadaniu pravdy, zbaveniu sa sebaklamov a k prebratiu zodpovednosti:

⁷⁶⁶ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 362.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, s. 363.

⁷⁶⁸ BAUMAN, Z. *Modernosť a holokaust*, s. 281.

⁷⁶⁹ BERĎAJEV, N. *Sud'ba človeka v sovremennom mire*, s. 330.

„Žijeme v nočnej more klamstiev a len niekoľko ľudí je dostatočne bdelych a vedomých si skutočnej povahy vecí. Našou prvou povinnosťou je zbaviť sa ilúzií a obnoviť zmysel pre realitu. Ak nastane vojna, potom sa tomu tak stane na základe našich sebaklamov, pre ktoré sa naše nočnými morami sužované svedomie pokúša nájsť morálne ospravedlnenia. Obnoviť zmysel pre realitu znamená opäť získať pravdu o sebe a svete, v ktorom žijeme. Tým získame i silu zabrániť tomu, aby sa tento svet rozpadol na kusy.“⁷⁷⁰

⁷⁷⁰ Pôvodný text: „*We live in the nightmare of falsehoods, and there are few who are sufficiently awake and aware to see things as they are. Our first duty is to clear away illusions and recover a sense of reality. If war should come, it will do so on account of our delusions, for which our hag-ridden conscience attempts to find moral excuses. To recover a sense of reality is to recover the truth about ourselves and the world in which we live, and thereby to gain the power of keeping this world from flying asunder.*” BERDYAEV, N. Political Testament [online]. In *World Review*, 1949, March (1949), s. 32-37, 80. S. 80 [cit. 2016-08-21]. Dostupné na: <http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1949_478b.pdf>.

Záver

Michel Foucault považuje totalitné režimy 20. storočia za jeho gigantické tiene a čierne dedičstvo.⁷⁷¹ Tragédie, s ktorými sú späté, predstavujú neľahkú výzvu pre akékoľvek úsilie o ich štúdium a pochopenie. Pokus o interpretáciu ich príčin či prejavov čelí riziku nedôstojnej simplifikácie, redukcii na umelé ideové konštrukty vzdialené trpkkej skúsenosti. Avšak povinnosť vážne sa zaoberať týmito “tieňmi“ vrhanými na modernú spoločnosť vyplýva z charakteru dôsledkov totalitných režimov. Oblasť spoločensko-vedného skúmania sa nemôže vyhnúť nepríjemnému mementu ich “dedičstva”. To samozrejme platí taktiež pre politickú filozofiu, nárokovujúcu si na logický a zrozumiteľný výklad spoločensko-politickej reality. Jej pozícia je o to ťažšia, že sa nemôže vyhnúť nebezpečenstvu plynúcemu zo zjednodušených explikácií, či skryť sa za metodologické limity parciálnych skúmaní niektorých špecifických problémov vyvstávajúcich v súvislosti s pôsobením totalitnej moci. Odpovede na otázky, ktoré filozofia kladie, či ku ktorým inšpiruje, však môžu bezpochyby priniesť cenné zistenia. Vážne filozofické otázky týkajúce sa totalitných režimov si kládol i Berd’ajev, v ktorom Stefan Schimanski videl *žijúce svedomie konfliktu našej doby*.⁷⁷² Jeho úsilie je o to hodnotnejšie, že tak robil čeliac nebezpečenstvu politickej perzekúcie a z nej vyplývajúcich konzekvencií. Alexander Solženicyn reflektuje Berd’ajevove neochvejné presvedčenie o potrebe brániť morálku a pravdu v slovách popisujúcich výsluch Čekou v roku 1922. Výsluch bol vedený samotným „krvavým Félixom“ – Džeržinským:

„(...) Berd’ajev se neponižoval a nedoprošoval, pevně jim vyložil své náboženské a mravní zásady, které mu nedovolují uznat moc nastolenou v Rusku – a oni nejen shledali, že pro proces nemá cenu, ale dokonce ho propustili. Člověk má přece své stanovisko!“⁷⁷³

Berd’ajev nemal k dispozícii množstvo historického študijného materiálu a ani tak zdôrazňovaný „odstup“ potrebný pre nezaujaté skúmanie spoločensko-politickej problematiky. Napriek tomu sú jeho závery nielen vzácnym svedectvom, ale tiež zdrojom podnetných, v mnohom stále aktuálnych úvah. Azda sa aspoň čiastočne podarilo

⁷⁷¹ FOUCAULT, M. *Je třeba bránit společnost*. Praha : Filosofia, 2005. 281 s. ISBN 8070072210. S. 248.

⁷⁷² SCHIMANSKI, S. Nicolas Berdyaev [online]. In *World Review*, 1949, March (1949), s. 36. [cit. 2016-08-21]. Dostupné na: <http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1949_478b.pdf>.

⁷⁷³ SOLŽENICYN, A. *Souostroví Gulag*. Díl I. Praha : Academia, 2011. 569 s. ISBN 978-80-200-1660-7. S. 123.

realizovať zámer tejto práce v poukázaní na osobitosti Berďajevovho uvažovania týkajúceho sa problematiky totalitných režimov. Pripomeňme, že Berďajev reflektuje niektoré determinanty ich vzniku, ktoré možno považovať za prejavy modernej doby. Osobitne sa sústreďuje na problém technickej vyspelosti civilizácie a jej výdobytkov. Jej deštruktívny potenciál je novozískanou „schopnosťou“ masového dehumanizovaného človeka. K týmto determinantom patrí tiež demokratické spoločenské zriadenie, vo vzťahu ktorému Berďajev zvažuje riziká deformácie niektorých jeho princípov uplatňujúcich sa v autokratickom mocenskom systéme. Tieto determinanty však nie sú podľa Berďajeva primárnym dôvodom vzniku a etablovania totalitných režimov. Určujú skôr povahu ich prejavov, predznamenávajú oblasť stretu s mocenskými nástrojmi totalitnej moci. Termíny, ako *kolektívna náboženská posadnutosť, chiliazmus, idolatria, gnosticizmus, fanatizmus, náboženský dogmatizmus, bezbožný asketizmus, etc.* napovedajú o dominantných tendenciách jeho uvažovania v súvislosti s ideovými predpokladmi totalitných režimov. Objavuje sa v nich presvedčenie o prítomnosti deformovaných náboženských ideí. Práve tie sú podľa Berďajeva kľúčom k pochopeniu fenoménu totalitarizmu, neobmedzujúcemu sa nevyhnutne na horizont historických udalostí prvej polovice 20. storočia. V inšpirácii totalitných ideológií Berďajev akcentuje rozličné variácie sakralizácie ideí či objektov. Zaujíma sa o ich dôsledky a vypracúva teoretický koncept politických náboženstiev. Reflektuje tiež utopickú fikciu nápravy sveta, ktorá je neprístupná racionálnej argumentácii.

Berďajevove poňatie totalitarizmu v intenciách sakralizácie moci a osobitne politických náboženstiev reflektuje postoj človeka k stavu sveta a spôsob jeho vysporiadania sa s ním. Zodpovedá jeho antropologickému filozofickému zameraniu a jeho osobným preferenciám či postojom. Berďajev sám o sebe konštatuje: „*Veľmi slabo sa viem prispôsobovať. Vylučujem akýkoľvek konformizmus.*“⁷⁷⁴ Z takejto perspektívy je možné jednoduchšie identifikovať riziká nekritického príklonu k príslubom politickej moci a vyhodnotiť ho ako prejav viery v prelud či formu idolatrie.

Berďajevove filozofické úsilie bolo motivované rozhodnutím viesť boj za slobodu: „*Boj za slobodu, ktorý som viedol celý život, bol tým najpozitívnejším a najcennejším v mojom živote (...).*“⁷⁷⁵ Toto rozhodnutie formovalo perspektívu Berďajevových

⁷⁷⁴ BERĎAJEV, N. A. *Sebapoznanie*, s. 12. (V ruskom texte: „У меня очень слабая способность к приспособлению, для меня невозможен никакой конформизм.“ BERĎAJEV, N. A. *Самопознание*, s. 24.)

⁷⁷⁵ Ibid., s. 38. (V ruskom texte: „Борьба за свободу, которую я вел всю жизнь, была самым положительным и ценным в моей жизни (...).“ BERĎAJEV, N. A. *Самопознание*, s. 53.)

stanovísk, podmieňovalo charakter jeho výpovede, motivovalo jeho mysliteľské úsilie. K svojmu zámeru Berďajev dodáva:

„Nikdy som nebol ani politickým činiteľom, ani politickým publicistom, bol som moralistom obhajujúcim svoju ideu človeka v dobe voči človeku nepriateľskej. Pokúšal som sa hlásať ľudskosť v najneľudskejšej dobe.“⁷⁷⁶

⁷⁷⁶ Ibid., *Sebaroznanie*, s. 178. (V ruskom texte: „Я никогда не был ни политическим деятелем, ни политическим публицистом, я был моралистом, защищавшим свою идею человека в эпоху, враждебную человеку. Я пытался проповедовать человечность в самую бесчеловечную эпоху.“ BERĎAJEV, N. A. *Samoroznanije*, s. 205.)

Summary

The dissertation titled as “The Ideological Preconditions of Totalitarian Regimes from the Philosophical Perspective of N. A. Berdyaev” deals with a complex phenomenon of totalitarianism reflecting the ideas of one of the well-known Russian thinkers and advocates of freedom – N. A. Berdyaev. The aim of the dissertation is to clarify the originality of his thinking regarding the crucial political issues of the first half of the 20th century. Nevertheless, the peculiarity of Berdyaev’s language and rather a unique, non-academic, style of his writing require the knowledge of broad spectrum of his works, not always dealing strictly with political or social issues. As the dissertation itself may be understood as a contribution to the field specified as History of Philosophy, the necessity to reflect the approaches of some other thinkers is undeniable. Thus Arendt’s, Bauman’s, Voegelin’s and others’ ideas are compared with Berdyaev’s thoughts to show their horizon and depth.

The structure of the thesis considers the requirement to present Berdyaev’s thinking about the preconditions of totalitarianism in both ideologically and historically relevant relations. Six chapters are further divided into subchapters in the dissertation. They deal with the phenomena assumed to represent modern prerequisites of totalitarian regimes, such as deformed democratic principles, threat of technological abuse, tyranny of mass society or dehumanization. However, from Berdyaev’s perspective those are just the consequences of idolatrous worshipping and uncritical thinking. He points at the distorted sense of reality shattered by the adulation of idols, such as class, nation, race, wealth and so forth. Nevertheless, the abuse of Christianity, as well as the malformation of its principles, is a path to precarious deification of new golden calves. Berdyaev seeks the roots of totalitarianism in the depths of “religious and social instincts” of human being. Human tendency to pursue comfort in utopianism together with the inclination towards authoritarianism and idolatry create a perfect foundation for an audacious totalitarian project.

Zoznam použitej literatúry

1. Diela N. A. Berd'ajeva v ruskom jazyku

BERĎAJEV, N. A. *Aleksej Stěpanovič Chomjakov* [online]. Pariž : YMCA-Press, 1997. 578 s. [cit. 2016-01-17]. Dostupné na:

<<http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/homiakov/>>.

[БЕРДЯЕВ, Н. А. *Алексей Степанович Хомяков* [online]. Париж : YMCA-Press, 1997. 578 s. [cit. 2016-01-17]. Dostupné aj na:

<<http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/homiakov/>>.]

BERĎAJEV, N. A. Carstvo ducha i carstvo kesarja. In BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*. Moskva : Respublika, 1995, s. 288-356.

ISBN 5-250-02408-4.

[БЕРДЯЕВ, Н. А. Царство духа и царство кесаря. In БЕРДЯЕВ, Н. А. *Царство Духа и Царство Кесаря*. Москва : Республика, 1995, s. 288-356.

ISBN 5-250-02408-4.]

BERĎAJEV, N. A. Čelovek i mašina. Problema sociologii i metafiziki těchniki [online]. In *Put'*, 1933, №38, s. 3-38. [cit. 2015-11-28] Dostupné na:

<http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1933_384.html>.

[БЕРДЯЕВ, Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники [online]. In *Путь*, 1933, №38, s. 3-38. [cit. 2015-11-28] Dostupné na:

<http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1933_384.html>.]

BERĎAJEV, N. A. Duch i real'nost'. Osnovy bogočelovečeskoj duchovnosti. In BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobodnogo ducha*. Moskva : Respublika, 1994, s. 364-462. ISBN 5-250-02453-X.

[БЕРДЯЕВ, Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. In БЕРДЯЕВ, Н. А. *Философия свободного духа*. Москва : Республика, 1994, s. 364-462. ISBN 5-250-02453-X.]

BERĎAJEV, N. A. Duch i ruskoj revoljucii [online]. In *Iz glubiny: Sbornik statěj o ruskoj revoljucii S. A. Askol'dov, N. A. Berd'ajev, S. A. Bulgakov i dr.* Moskva : Izd-vo Moskovskogo universitěta, 1990, s. 56-90. [cit. 2016-01-17] ISBN 5—211—02404—4. Dostupné na:

<http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/19180300.html>.

[БЕРДЯЕВ, Н. А. Духи русской революции [online]. In *Из глубины: Сборник статей о русской революции С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, С. А. Булгаков и др.* Москва : Изд-во Московского университета, 1990, s. 56-90. [cit. 2016-01-17] Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/19180300.html>.]

BERĎAJEV, N. A. Duchovnye osnovy ruskoj revoljucii [online]. In BERĎAJEV, N. A. *Sobranije sočiněnij. T. 4*. Pariž : YMCA-Press, 1990, s. 29-37. [cit. 2015-11-29] ISBN 2-85065-186-9. Dostupné na:

<http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_275.html>.

[БЕРДЯЕВ, Н. А. Духовные основы русской революции [online]. In БЕРДЯЕВ, Н. А. *Собрание сочинений. Т. 4*. Париж : YMCA-Press, 1990, s. 29-37. [cit. 2015-11-29] ISBN 2-85065-186-9. Dostupné na:

<http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_275.html>.]

- BERĎAJEV, N. A. *Ekzistencial'naja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo* [online]. Pariž : YMCA-PRESS, 1952. 246 s. [cit. 2014-12-08] Dostupné na: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_n_ekzistencialn/>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого* [online]. Париж. : YMCA-PRESS, 1952. 246 s. [cit. 2014-12-08] Dostupné na: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_n_ekzistencialn/>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Filosofija něravenstva. Pis'ma k nědrugam po social'noj filosofii* [online]. In BERĎAJEV, N. *Sobranije sočiněnij. T. 4.* Pariž : YMCA-Press, 1990, s. 438-461. [cit. 2015-04-21] ISBN 2-85065-186-9. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_20_01.html>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. *Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии* [online]. In БЕРДЯЕВ, Н. *Собрание сочинений. Т. 4.* Париж : YMCA-Press, 1990, s. 438-461. ISBN 2-85065-186-9. [cit. 2015-04-21] Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_20_01.html>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Filosofija svobody* [online]. Moskva : Put', 1911. 280 s. [cit. 2015-10-06] Dostupné na: <http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/filosofia_svobodi#>>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. *Философия свободы* [online]. Москва : Путь, 1911. 280 s. [cit. 2015-10-06] Dostupné na: <http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/filosofia_svobodi#>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Filosofskaja istina i intělligentskaja Pravda* [online]. In *Vechi. Sbornik statěj o rusckoj intělligencii.* Moskva, 1909. [cit. 2015-10-05] Dostupné na: <<http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0121112>>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. *Философская истина и интеллигентская правда* [online]. In *Vechi. Сборник статей о русской интеллигенции.* Москва, 1909. [cit. 2015-10-05] Dostupné na: <<http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0121112>>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Christianstvo i antisemitizm: Religioznaja sud'ba jevrejstva* [online]. Pariž : Put', 1938. 23 s. [cit. 2012-05-05]. Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1938_035.htm>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. *Христианство и антисемитизм: Религиозная судьба еврейства.* Париж : Путь, 1938. 23 s. [cit. 2012-05-05]. Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1938_035.htm>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Istoki i smysl rusckogo kommunizma* [online]. Pariž : YMCA-Press, 1955. 159 s. [cit. 2012-11-28] Dostupné na: <<http://www.vehi.net/berdyaev/istoki/index.html>>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. *Истоки и смысл русского коммунизма* [online]. Париж : YMCA-Press, 1955. 159 s. [cit. 2012-11-28] Dostupné na: <<http://www.vehi.net/berdyaev/istoki/index.html>>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Jevrejskij vopros, kak vopros christianskij.* In *Rul'*, 1924, №999-1000 (Klepinina, №301). [cit. 2016-02-15] Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1924_301.htm>. [БЕРДЯЕВ, Н.А. *Еврейский вопрос, как вопрос христианский.* In *Rul'*, 1924,

- №999-1000 . (Клепинина, №301) [cit. 2016-02-15] Dostupné na:
<http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1924_301.htm>.]
- BERĎAJEV, N. A. Markionizm [online]. In *Put'*, 1928, 12, s. 116-121. [cit. 2016-02-18] Dostupné na: <<http://www.odinblago.ru/path/12/6>>.
[БЕРДЯЕВ, Н.А. Маркионизм [online]. In *Путь*, 1928, 12, s. 116-121. [cit. 2016-02-18] Dostupné na: <<http://www.odinblago.ru/path/12/6>>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Mirosozercanie Dostojevskogo* [online]. Praga : YMCA-PRESS, 1923. 238 s. [cit. 2016-04-05] Dostupné na:
<http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1923_018_00.htm#1>.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. *Мирозерцание Достоевского* [online]. Прага : YMCA-PRESS, 1923. 238 s. [cit. 2016-04-05] Dostupné na:
<http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1923_018_00.htm#1>.]
- BERĎAJEV, N. A. Mnogobožije i nacionalizm [online]. In *Put'*, 1934, № 43, s. 3-16. [cit. 2013-10-12] Dostupné na: <<http://odinblago.ru/path/43/1>>.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. Многобожие и национализм [online]. In *Путь*, 1934, №43, s. 3-16. [cit. 2013-10-12] Dostupné na: <<http://odinblago.ru/path/43/1>>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Novoje religioznoje soznanije i obščestvennost'* [online]. Sankt-Petěrburg : Izd. M.V. Pirožkova, 1907. 287 s. [cit. 2014-05-18] Dostupné na: <<http://e-heritage.ru/ras/view/publication/general.html?id=43330233>>.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. *Новое религиозное сознание и общественность* [online]. Санкт-Петербург : Изд. М.В. Пирожкова, 1907. 287 s. [cit. 2014-05-18] Dostupné na: <<http://e-heritage.ru/ras/view/publication/general.html?id=43330233>>.]
- BERĎAJEV, N. A. Novoje sredněvekov'je. Razmyšlenije o sud'be Rossii i Jevropy [online]. In BERĎAJEV, N. A. *Filosofija tvorčestva, kul'tury i iskusstva*. Moskva : Iskusstvo, Liga, 1994, s. 408-486. [cit. 2012-09-11] ISBN 5-210-23330-6. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1924_21.html>.
[БЕРДЯЕВ, Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы [online]. In БЕРДЯЕВ, Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Москва : Искусство, Лига, 1994, s. 408-486. [cit. 2012-09-11] ISBN 5-210-23330-6. Dostupné aj na:
<http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1924_21.html>.]
- BERĎAJEV, N. A. O fanatizme, ortodoksii i istině [online]. In *Russkije zapiski (1/1937)*. Pariž : Šanchaj, 1937, s. 180-191. [cit. 2016-01-06] Dostupné na: <<http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0121105>>.
[БЕРДЯЕВ, Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине [online]. In *Русские записки (1/1937)*. Париж : Шанхай, 1937, s. 180-191. [cit. 2016-01-06] Dostupné na: <<http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0121105>>.]
- BERĎAJEV, N. A. *O naznačenii čeloveka*. Moskva : Respublika, 1993. 383 s. ISBN 978-5-250-01866-1.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. *О назначении человека*. Москва : Республика, 1993. 383 s. ISBN 978-5-250-01866-1.]

- BERĎAJEV, N. A. O rabstve i svobodě čeloveka. Opyt personalističeskoj metafiziki. In BERĎAJEV N. A. *Carstvo Ducha i Carstvo Kesarja*. Moskva : Respublika, 1995, s. 4-162. ISBN 5-250-02408-4.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. In БЕРДЯЕВ, Н. А. *Царство Духа и Царство Кесаря*. Москва : Республика, 1995, s. 4-162. ISBN 5-250-02408-4.]
- BERĎAJEV, N. A. Opyt eschatologičeskoj metafiziki. In BERĎAJEV, N. A. *Carstvo Ducha i carstvo kesarja*. Moskva : Respublika, 1995, s. 164-286. ISBN 5-250-02408-4.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. In БЕРДЯЕВ, Н. А. *Царство Духа и царство кесаря*. Москва : Республика, 1995, s. 164-286. ISBN 5-250-02408-4.]
- BERĎAJEV, N. A. Paradoks lži [online]. In *Sovremennye zapiski*, Pariž, 1939, №69, s. 272–279. [cit. 2016-03-15] Dostupné na:
<http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1939lozh.html>.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. Парадокс лжи [online]. In *Современные записки*, Париж, 1939. №69, s. 272–279. [cit. 2016-03-15] Dostupné na:
<http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1939lozh.html>.]
- BERĎAJEV, N. A. Pravda i lož' kommunizma [online]. In *Put'*, 1931, №30, s. 3-34. [cit. 2014-10-05] Dostupné na:
<http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1931_366.htm>.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. Правда и ложь коммунизма [online]. In *Путь*, 1931, №30, s. 3-34. [cit. 2014-10-05] Dostupné na:
<http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1931_366.htm>.]
- BERĎAJEV, N. A. Psihologija vojny i smysl vojny [online]. In BERĎAJEV, N. A. *Sud'ba Rossii. Opyty po psihologii vojny i nacional'nosti*. Moskva : G.A. Leman i S. I. Sacharov, 1918. V s.+240 s. [cit. 2015-04-11]. Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_15_0.html>.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. Психология войны и смысл войны [online]. In Бердяев, Н.А. *Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности*. Москва : Г. А. Леман и С.И.Сахаров. 1918. V s.+240 s. [cit. 2015-04-11] Dostupné na: <http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_15_0.html>.]
- BERĎAJEV, N. A. Religioznaja osnova bol'shevizma [online]. In BERĎAJEV, N. *Sobranije sočiněnij. T. 4*. Pariž : YMCA-Press, 1990, s. 29-37. [cit. 2016-02-17] ISBN 2-85065-186-9. Dostupné na:
<http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_275.html>.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. Религиозная основа большевизма [online]. In БЕРДЯЕВ, Н. А. *Собрание сочинений. Т. 4*. Париж : YMCA-Press, 1990, s. 29-37. [cit. 2016-02-17] ISBN 2-85065-186-9. Dostupné na:
<http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_275.html>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Russkaja idėja*. Sankt-Petěrburg : Azbuka, 2012. 318 s. ISBN 978-5-389-03511-9.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. *Русская идея*. Санкт-Петербург : Азбука, 2012. 318 s. ISBN 978-5-389-03511-9.]

- BERĎAJEV, N. A. *Russkaja religioznaja psihologija i kommunističeskij atěžm* [online]. Paris : YMCA, 1931. 49 s. [cit. 2015-08-08] Dostupné na: <http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_ru_relig_psy/>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм* [online]. Париж : YMCA Press, 1931. 49 s. [cit. 2015-08-08] Dostupné na: <http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_ru_relig_psy/>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Samopoznanije. Opyt filosofskoj avtobiografii*. Moskva : Meždunarodnye otnošenija, 1990. 336 s. ISBN 5-85207-006-8. [БЕРДЯЕВ, Н.А. *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. Москва : Международные отношения, 1990. 336 s. ISBN 5-85207-006-8.]
- BERĎAJEV, N. A. Sartr i sud'ba ekzistencializma [online]. In BERĎAJEV, N. A. *Istina i otkrovenije*. Sankt-Petěrburg : Izd-vo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, 1996, s. 296 -309. [cit. 2014-10-23] ISBN 5-88812-029-4. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1946_sartr.htm>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. Сартр и судьба экзистенциализма [online]. In БЕРДЯЕВ, Н. А. *Истина и откровение*. Санкт-Петербург : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996, s. 296 -309. [cit. 2014-10-23] ISBN 5-88812-029-4. Dostupné na: <http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1946_sartr.htm>.]
- BERĎAJEV, N. A. *Smysl Istorii*. Moskva : Mysl', 1990. 173 s. [БЕРДЯЕВ, Н. А. *Смысл Истории*. Москва : Мысль, 1990. 173 s.]
- BERĎAJEV, N. A. Stolknovenije roka i razuma [online]. In *Novaja Rossija*, 1938, № 53–54, s. 4–7. [cit. 2014-02-15] Dostupné na: <<http://philhist.spbu.ru/index.php/biblioteka/istochniki/49-stolknovenie-roka-i-razuma>>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. Столкновение рока и разума [online]. In *Новая Россия*, 1938, č. 53–54, s. 4–7. [cit. 2014-02-15] Dostupné na: <<http://philhist.spbu.ru/index.php/biblioteka/istochniki/49-stolknovenie-roka-i-razuma>>.]
- BERĎAJEV, N. Sud'ba čeloveka v sovremennom mire. K ponimaniju našej epochi. In *Filosofija svobodnogo ducha*. Moskva : Respublika, 1994, s. 318-363. ISBN 5-250-02453-X. [БЕРДЯЕВ, Н. А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. In БЕРДЯЕВ, Н. А. *Философия свободного духа*. Москва : Республика, 1994, s. 318-363. ISBN 5-250-02453-X.]
- BERĎAJEV, N. A. Velikij Inkvizitor [online]. In BERĎAJEV, N. A. *Hovoe religioznoe soznanije i obščestvennost'*. Moskva : Izdanije M. V. Pirožkova, 1907, s. 1-32. [cit. 2016-05-18] Dostupné na: <<http://www.vehi.net/berdyaev/velinkv.html>>. [БЕРДЯЕВ, Н. А. Великий Инквизитор [online]. In БЕРДЯЕВ, Н. А. *Новое религиозное сознание и общественность*. Москва : Издание М. В. Пирожкова, 1907, s. 1-32. [cit. 2016-05-18] Dostupné na: <<http://www.vehi.net/berdyaev/velinkv.html>>.]

BERĎAJEV, N. A. Vojna i eschatologija [online]. In *Put'*, 1939, №61, s. 3-14. [cit. 2015-07-15] Dostupné na: <<http://www.odinblago.ru/path/61/1/>>.
[БЕРДЯЕВ, Н. А. Война и эсхатология [online]. *Путь*, 1939, №61, s. 3-14. [cit. 2015-07-15] Dostupné na: <<http://www.odinblago.ru/path/61/1/>>.]

2. Diela N. A. Berďajeva preložené do slovenského, českého a anglického jazyka

BERĎAJEV, N. A. Človek a stroj. In *Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia*. Komorovský, J. (ed.) Košice : Byzant, 2011, s. 219-232. ISBN. 978-80- 85581-60-7.

BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*. Praha : OIKOYMENH, 2000. 148 s. ISBN 80-7298-020-3.

BERĎAJEV, N. A. *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006. 196 s. ISBN 8071498386.

BERĎAJEV, N. A. Filosofická Pravda a “pravda” inteligence. In *Věchi*. Mesnjankina, I. (ed.) Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2003, s. 15-45. ISBN 80-903047- 8-8.

BERĎAJEV, N. A. *Filosofie nerovnosti*. Praha : Kitěž, 2004. 168 s. ISBN 80-903383-1-3.

BERĎAJEV, N. A. *Filosofie svobody. 2. díl. Původ zla a smysl dějin*. Praha : Votobia, 2000. 164 s. ISBN 80-7198-490-6.

BERĎAJEV, N. A. *Filosofie svobody*. Olomouc: Votobia, 2000. 141 s. ISBN 8071984868.

BERĎAJEV, N. A. *Nový středověk. Úvahy o osudu Ruska a Evropy*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2004. 142 s. ISBN: 80-86818-05-5.

BERĎAJEV, N. A. *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha : Oikoymenh, 1997. 216 s. ISBN 80-86005-50-X.

BERĎAJEV, N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Bratislava : Kalligram, 2004. 206 s. ISBN 8071496340.

BERĎAJEV, N. A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003. 144 s. ISBN 80-7149-548-4.

BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea. Základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Praha : Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-069-6.

BERĎAJEV, N. A. *Sebapoznanie. Pokus o filozofickú autobiografiu*. Bratislava : Agora, 2005. 300 s. ISBN 80-968-686-8-3.

BERĎAJEV, N. A. *Smysl dějin*. Praha : Oikoymenh, 1995. 160 s. ISBN 80-85241-91-9.

BERĎAJEV, N. A. Velký inkvizitor. In *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*. (Kol.) Praha : Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 274-308. ISBN: 80-86045-29-3.

BERDYAEV, N. Political Testament [online]. In *World Review*, 1949, March (1949), s. 32-37, 80. [cit. 2016-08-21] Dostupné na: <http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1949_478b.pdf>.

3. Sekundárna literatúra

ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu. I – III*. 2. vyd. Praha : Oikoymenh, 2013. 680 s. ISBN 978-80-7298-483-1.

BACON, F. *The Advancement of Learning*. The Project Gutenberg eBook [online]. 2014 [cit. 2015-08-22]. Dostupné na: <<http://www.gutenberg.org/files/5500/5500-h/5500-h.htm>>.

BALÍK, S. – HOLZER, J. Moderní teorie totalitarismu a její česká reflexe. In *Totalitarismus : interdisciplinární pohled*. Budil, I. T. (Ed.) Plzeň : Fakulta filozofická Západočeské university v Plzni, 2005, s. 10-23. ISBN 80-87025-03-2.

BALÍK, S. – KUBÁT, M. *Teorie a praxe nedemokratických režimů*. 2. vyd. Praha : Dokořán, 2012. 216 s. ISBN 978-80-7363-266-3.

BAUER, J. *Úvahy o holokaustu*. Praha : Academia, 2009. 320 s. ISBN 978-80-200-1739.

BAUMAN, Z. *Melting modernity: Living in Utopia*. A public lecture at the London School of Economics and Political Science, October 27, 2005 [online]. [cit. 2015-08-12] Dostupné na: <<http://www.lse.ac.uk/publicEvents/pdf/20051027-Bauman2.pdf>>.

BAUMAN, Z. *Modernost' a holokaust*. Bratislava : Kalligram, 2002. 334 s. ISBN 80-714-9494-1.

BEKER, A. *The Chosen: The History of an Idea, the Anatomy of an Obsession*. London : Palgrave Macmillan, 2008. 240 s. ISBN 978-0230600485.

BESANÇON, A. *A Century of Horrors. Communism, Nazism, and the Uniqueness of the Shoah*. Wilmington : ISI Books, 2007. 121 s. ISBN 1-933859-18-0.

BIRZER, B. J. Introduction. In DAWSON, C. *The Movement of World Revolution*. Washington : CUA Press, 2013. 143 s. ISBN 0813220076.

BRAYBROOKE, N. Berdyaev, Christianity and Anti-Semitism [online]. In *The Irish Monthly*, 1953, Vol. 81, No. 959 (Jul., 1953), s. 261-265. [cit. 2016-11-03] Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/20516579>>.

- BUDIL, I. T. Moderní totalitarismus a síla politické imaginace. In *Totalitarismus : interdisciplinární pohled*. Budil, I. T. (Ed.) Plzeň : Fakulta filozofická Západočeské university v Plzni, 2005, s. 24-36. ISBN 8090341233.
- BURLEIGH, M. *Sacred Causes. Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*. London : Harper Perennial, 2007. 557 s. ISBN 978-0-00-719575-6.
- COHN, N. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (e-book). Revised ed. New York : Oxford University Press, 1970. 416 s. ISBN-10 0195004566 960 (e-book). Dostupné aj na:
<<https://archive.org/details/NormanCohnThePursuitOfTheMillenniumRevolutionaryMillenariansAndMysticalAnarchist>>.
- CULIANU, I. P. *Dualistické gnóze západu*. Praha : Argo, 2008. 380 s. ISBN 978-80-7203-930-2.
- ČAADAJEV, P. N. *Filozofické listy. Apologie bláznova*. 2. vyd. Praha : Oden, 1989. 231 s.
- Das Protokoll der Wannsee-Konferenz, 20. Januar 1942* [online]. [cit. 2016-06-21] Dostupné na: <<http://www.ghwk.de/ghwk/deut/protokoll.pdf>>.
- DAWSON, C. *Dynamics of World History*. Wilmington : ISI Books, 2002. 512 s. ISBN-13: 978-1882926794.
- DEAN, M. *Collaboration in the Holocaust: Crimes of the Local Police in Belorussia and Ukraine, 1941-44*. London : Palgrave Macmillan, 2003. XX s.+241 s. ISBN 978-0-312-22056-3.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Diablom posadnutí*. 2. vyd. Bratislava : Ikar, 2003. 648 s. ISBN 80-551-0468-9.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M. Veľký inkvizítor. (Úryvok). In *Rozjímanie o Veľkom inkvizítovi*. (Kol.) Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2005, s. 6-29. ISBN 80-8061-224-2.
- DURKHEIM, É. Definice náboženských jevů a náboženství. In LUŽNÝ, D. *Řád a moc*. Brno : Masarykova univerzita, 2005, s. 99-121. ISBN 80-210-3043-7.
- FERKO, M. Apoteóza neriešiteľná. In *Rozjímanie o Veľkom inkvizítovi*. (Kol.) Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2005, s. 44-49. ISBN 80-8061-224-2.
- FOUCAULT, M. *Je třeba bránit společnost*. Praha : Filosofia, 2005. 281 s. ISBN 8070072210.
- FRIEDRICH, C. J. – BRZEZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. 2nd Edition. Cambridge : Harvard University Press, 1965. 456 s. ISBN-10: 0674332598.

- FRITZSCHE, P. – HELLBECK, J. Nový člověk stalinského Ruska a nacistického Německa. In *Za obzor totalitarismu. Srovnání stalinismu a nacismu*. Geyer, M. – Fitzpatricková, S. (eds.) Praha : Academia, 2012, s. 404-456. ISBN 978-80-200-2035-2.
- FROMM, E. *Escape from Freedom*. Kindle Edition. New York: Open Road, 2013. xviii s.+309 s. ISBN B0007DOIMQ (e-book).
- FROMM, E. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha : Aurora, 2003. 123 s. ISBN 80-7299-066-7.
- FURET, F. *Lies, Passions, and Illusions: The Democratic Imagination in the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2014. 128 s. ISBN 13: 978-0-226-15730-6 (e-book).
- FURET, F. *Minulosť jednej ilúzie. Esej o ideji komunizmu v 20. storočí*. Bratislava : Agora, 2000. 432 s. ISBN 80-967-210-4-6.
- GENTILE, E. *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitarismem*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008. 223 s. ISBN 978-80-7325-153-6.
- GEYER, M. Introduction: After Totalitarianism – Stalinism and Nazism Compared. In *Beyond totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*. Geyer, M. – Fitzpatrick, S. (Eds.) Cambridge : Cambridge University Press, 2009, s. 1 – 37. ISBN-13 978-0-511-46355-6.
- GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. 3. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010. 158 s. ISBN 978-80-7419-035-3.
- GREGOR, J. A. *Totalitarismus a politické náboženství. Intelektuální historie*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2015. 371 s. ISBN 978-80-7325-361-5.
- GREIFFENHAGEN, M. The concept of totalitarianism in political theory. In *Totalitarianism reconsidered*. Menze, E. A. (Ed.) Port Washington, N.Y. : Kennikat Press, 1981, s. 34-57.
- GROJS, B. V očekávání ruskej kultúrnej identity. In: *Ruské eseje. Výber z tvorby konca tisícročia*. Gyurkyová, K. (ed.) Bratislava : Kalligram, 2006, s. 805-807. ISBN 80-7149-809-2.
- GUNTHER, H. Revoljucija — utopija — apokalipsis. Social'nye aspekty utopičeskogo soznaniija [online]. In *Russkaja utopija. Meždunarodnyj žurnal issledovanij kul'tury /elektronnoje izdanije/*, 2012, 4(9), s 10-14. [cit. 2014-01-30] ISSN 2079–1100. Dostupné na:
<[http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04\(9\)_2012.pdf](http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04(9)_2012.pdf)>.
[GUNTHER, H. Революция — утопия — апокалипсис Социальные аспекты утопического сознания [online]. *Русская утопия. Международный журнал исследований культуры /электронное издание/*, 2012, 4(9), s 10-14. [cit. 2014-

- 01-30] ISSN 2079–1100. Dostupné na:
<[http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04\(9\)_2012.pdf](http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04(9)_2012.pdf)
>.]
- HEIMANN, E. *Communism, Fascism or Democracy?* [online] New York : W. W. Norton, 1938. 292 s. [cit. 2013-10-24] Dostupné na:
<<https://www.questia.com/library/82250486/communism-fascism-or-democracy>>.
- HERZ, D. The Concept of Political Religions in the Thought of Eric Voegelin. In *Totalitarianism and Political Religions. Volume 1: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Maier, H. (ed.) Oxon : Routledge, 2004, s. 158-175. ISBN-10: 0714656097.
- HOFFMANN, D. L. – TIMM, A. F. Utopian Biopolitics: Reproductive Policies, Gender Roles, and Sexuality in Nazi Germany and the Soviet Union. In *Beyond totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*. Geyer, M. – Fitzpatrick, S. (Eds.) Cambridge : Cambridge University Press, 2009, s. 83-129. ISBN-13 978-0-511-46355-6.
- HRABOVEC, E. Sekularizácia v európskych dejinách [online]. In *Impulz*, 2006, č. 3/2006. [cit. 2016-08-13] Dostupné na:
<<http://www.impulzrevue.sk/article.php?130>>.
- JABŮREK, M. *Eschatologický existencialismus Nikolaje Berd'ajeva*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013. 189 s. ISBN 978-80-7325-319-6.
- JÄCKEL, E. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen läßt sich nicht leugnen [online]. In *ZEIT ONLINE*, Die elende Praxis der Untersteller, 1986, Nr. 38. (12.9.1986). [cit. 2013-05-25] Dostupné na: <<http://www.zeit.de/1986/38/die-elende-praxis-der-untersteller>>.
- JONAS, H. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*. Boston : Beacon Press, 2001. 360 s. ISBN 978-0-8070-5801-5.
- JUERGENSEMEYER, M. Soupeřící ideologie řádu. In LUŽNÝ, D. *Řád a moc*. Brno : Masarykova univerzita, 2005, s. 171-182. ISBN 80-210-3043-7.
- KAMENETSKY, I. Totalitarianism and Utopia [online]. In *Chicago Review*, 1994, Vol. 16, No. 4., s. 114-159. [cit. 2015-10-06] Dostupné na:
<http://www.jstor.org/stable/25293809?seq=3#page_scan_tab_contents>.
- KISELEVA, M. S. Understanding History: The Decisions of Nikolai Berdyaev [online]. In *Russian Studies in Philosophy*, 2015, 53:4, s. 305-323. [cit. 2016-05-25] ISSN 1061-1967 (Print). Dostupné na:
<http://www.rusliberal.ru/books/Kiseleva_Understanding_History_The_Decisions_of_Nikolai_Berdyaev.pdf>.
- KOONZOVÁ, C. *Svědění nacizmu*. Praha : Columbus, 2009. 367 s. ISBN 978-80-7249-233-6.

- KUMAR, K. Utopia's Shadow. In *Dystopia(n) Matters: On the Page, on Screen, on Stage*. Fátima Vieira (ed.) Cambridge : Cambridge Scholarch Publishing, 2013, s. 19-23. ISBN (10): 1-4438-4743-7.
- LAMPERT, E. *Nikolas Berdyaev and the Middle Ages* [online]. London : Jems Clarke, 1913. 105 s. [cit. 2014-05-25] Dostupné na: <<https://archive.org/details/nicolasberdyaeva00lampuoft>>.
- LANDES, R. *Heaven on Earth. The Varieties of Millennial Experience*. Oxford : Oxford University Press, 2011. 520 s. ISBN 978-0199753598.
- Le BON, G. *The Crowd: A Study of the Popular Mind* [online]. Ontario : Batoche Books, 2001. 303 s. [cit. 2012-07-23]. Dostupné na: <<http://socserv.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/lebon/Crowds.pdf>>.
- Le BON, G. *The Psychology of Socialism*. Kitchener : Batoche Books, 2001. 303 s.
- LEZOV, S. *Christianstvo posle Osvencima* [online]. In *Strana i mir*, 1990, 1 (1990), s. 128-134. [cit. 2016-09-18] Dostupné na: <http://ivka.rsuh.ru/binary/78809_86.1242217199.41029.pdf>. [ЛЕЗОВ, С. Христианство после Освенцима [online]. In *Страна и мир*, 1990, 1 (1990), s. 128-134. [cit. 2016-09-18] Dostupné na: <http://ivka.rsuh.ru/binary/78809_86.1242217199.41029.pdf>.]
- LEZOV, S. *The National Idea and Christianity* [online]. In *Religion, State and Society*, 1992, Vol. 20, No. 1, s. 29-47. [cit. 2016-11-02] Dostupné na: <https://biblicalstudies.org.uk/pdf/rss/20-1_029.pdf>.
- LINZ, J. J. *Fascism and non-democratic regimes*. In *Totalitarianism and Political Religions. Volume III*. Maier, H. (Ed.) Abingdon : Taylor & Francis e-Library, 2008, s. 225-292. ISBN 0-203-41352-0 (e-book).
- LINZ, J. J. *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. London: Lynne Rienner Publishers, 2000. 343 s. ISBN 9781555878900.
- LOSSKIJ, N. O. *Dějiny ruské filosofie*. Velehrad: Refugium, 2004. 664 s. ISBN 80-86715-26-4.
- LÖWE, H. D. *Antisemitism in Russia and the Soviet Union*. In *Antisemitism: A History*. Lindemann, A. S. – Levy, R. S. (eds.) New York : Oxford University Press, 2011, s. 167-195. ISBN 9780199235025
- LUNAČARSKIJ, A. V. *K voprosu o filosofskoj diskussii 1908—1910 gž* [online]. [Cit. 2016-09-13] Dostupné na: <<http://lunacharsky.newgod.su/lib/neizdannye-materialy/k-voprosu-o-filosofskoj-diskussii-1908-1910-gg>>. [ЛЮНАЧАРСКИЙ, А. В. *К вопросу о философской дискуссии 1908—1910 гж* [online]. [Cit. 2016-09-13] Dostupné na: <<http://lunacharsky.newgod.su/lib/neizdannye-materialy/k-voprosu-o-filosofskoj-diskussii-1908-1910-gg>>.]

- MAIER, H. Concept for the comparison of dictatorships. Totalitarianism and Political Religions. In *Totalitarianism and Political Religions. Volume 1: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Maier, H. (ed.) Oxon : Routledge, 2004, s. 199-215. ISBN-10: 0714656097.
- MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London : Routledge & Kegan Paul, 1954. 318 s.
- MASARYK, T. G. *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku. Díl I. a díl II. Část 1*. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 1995. 400 s. ISBN 80-901971-1-6.
- MASARYK, T. G. *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku. Díl III. Část 2. a část 3*. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 1996. 458 s. ISBN 80-901971-7-5.
- McDANIEL, T. *The Agony of the Russian Idea*. Princeton : Princeton University Press, 1996. 212 s. ISBN: 9780691002484.
- MELAND, B. E. Rudolf Otto. German Philosopher and Theologian [online]. In *Encyclopaedia Britannica*, 7-20-1998. [cit. 2014-02-25] Dostupné na: <<https://www.britannica.com/topic/study-of-religion/Basic-aims-and-methods#ref420412>>.
- MJØR, K. J. *Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers*. Leiden : Brill, 2011. 327 s. ISBN 9004192867.
- MORGENTHAU, H. Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy [online]. In *Social Research*, 1977, Vol. 44, No. 1, Hannah Arendt (SPRING 1977), s. 127-131. [cit. 2013-11-29] Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/40970275>>.
- NAZAROV, M. Rozdiel medzi zapadníkmi a počvenníkmi pramení vo viere. In *Ruské eseje. Výber z tvorby konca tisícročia*. Gyurkyová, K. (ed.) Bratislava : Kalligram, 2006, s. 288-298. ISBN 80-7149-809-2.
- NEČAJEV, S. G. Katěchizis revoljucioněra. In *Revoljucionnyj radikalizm v Rossii: vek děvjadnadcatyj*. Dokumental'naja publikacija. Rudnickoj, J. L. (ed.). Moskva : Archeografičeskij centr, 1997, s. 244-248. ISBN: 5-08-086169-X.
[НЕЧАЕВ, С. Г. Катехизис революционера. In *Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация*. Рудницкой, Е. Л. (ed.) М.: Археографический центр, 1997, s. 244-248. ISBN: 5-08-086169-X.]
- NOLTE, E. Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eeine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte [online]. In *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1986, 6. Juni 1986. [cit. 2013-05-25]. Dostupné na: <<http://www.staff.uni-giessen.de/~g31130/PDF/Nationalismus/ErnstNolte.pdf>>.
- NOVIKOV, A. The Middle Ages. In *Antisemitism: A History*. Lindemann, A. S. – Levy, R. S. (eds.) New York : Oxford University Press, 2011, s. 63-71. ISBN 9780199235025.

- PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3. opr. vyd. Praha : Oikoymenh, 2007. 135 s. ISBN 978-807-2982-752.
- PAXTON, R. - HESSLER, J. *Europe in the Twentieth Century*. 5th Edition. Wadsworth : Cengage Learning, 2011. 752 s. ISBN 9781133171126.
- PAXTON, R. O. The Five Stages of Fascism. In *The Journal of Modern History*, 1998, Vol. 70, No. 1., s. 1-23. [cit. 2014-02-15] Dostupné na: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0022-2801%28199803%2970%3A1%3C1%3ATFSOF%3E2.0.CO%3B2-3>>.
- PAYNE, G. S. *A History of Fascism*. Madison : University of Wisconsin Press, 1996. 632 s. ISBN 0299148734.
- PEŠKOVÁ, M. Ruská literatura 20. let 20. století – zrcadlo nastupující totality. In *Totalitarismus 2*. Budil, I. – Zikova, T. (ed.) Plzeň: Fakulta filozofická Západočeské univerzity, 2006, s. 83-89. ISBN 80-87025-03-2.
- PETERSEN, J. The History of the Concept of Totalitarianism in Italy. In *Totalitarianism and Political Religions. Volume 1: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Maier, H. (ed.) Oxon : Routledge, 2004, s. 3-21. ISBN-10: 0714656097.
- PIPES, R. *Rusko za starého režimu*. Praha : Argo, 2004. 406 s. ISBN 80-7203-559-2.
- POE, M. Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a "Pivotal Moment" [online]. In *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge, 2001, Bd. 49, H. 3, s. 412-429. [cit. 2016-03-16] Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/41050783>>.
- POPPER, K. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé. I*. 2. opr. vyd. Praha : Oikoymenh, 2011. 392 s. ISBN 978-80-7298-272-1.
- POPPER, K. R. *The Opium of the Intellectuals*. New Brunswick : Transaction Publishers, 2011. 358 s. ISBN 9781412813907.
- PUTNA, M. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha : Vyšehrad, 2015. 336 s. ISBN: 978-80-7429-534-8.
- RIABOV, V. Moskva a idea „tretieho Ríma“ [online]. In *Opera Slavica*, 1998, VIII, 3. [cit. 2012-09-15]. Dostupné na: <https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/117170/2_OperaSlavica_8-1998-3_2.pdf?sequence=1>.
- RIEDL, M. Modernita ako imanentizácia eschatónu – kritické zhodnotenie gnostickej tézy Erica Voegelina. In *Studia Philosophica*, 2013, 60, 2, s. 85-111. ISSN 1803-7445.
- RIEDL, M. Modernity as the Immanentization of the Eschaton – a Critical Reevaluation of Eric Voegelin's Gnosis-Thesis. In *Revolutions: Finished and Unfinished, From*

- Primal to Final*, Caringella, P. et al. (eds.) Newcastle, UK : Cambridge Scholars Publishing 2012, s. 80-107. ISBN-13: 978-1443840392.
- ROWLEY, D. G. "Redeemer Empire": Russian Millenarianism [online]. In *The American Historical Review*, 1999, Vol. 104, No. 5 (Dec., 1999), s. 1582-1602. [cit. 2015-09-10] Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/2649352>>.
- ROZANOV, V. V. *Apokalypsa nášho veku*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2012. 126 s. ISBN 9788080616342.
- RUSSEL, B. *The Practice and Theory of Bolshevism* [online]. London : George Allen & Unwin, 1921. 192 s. [cit. 2014-06-08] Dostupné na: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/17350>>.
- SARGENT, L. T. Authority & Utopia: Utopianism in Political Thought [online]. In *Polity*, 1982, Vol. 14, No. 4, s. 565-584. [cit. 2015-10-18] Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/3234464?seq=1#page_scan_tab_contents>.
- SARGENT, L. T. The Three Faces of Utopianism Revisited [online]. In *Utopian Studies*, 1994, Vol. 5, No. 1, s. 1-37. [cit. 2015-10-11] Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/20719246?loginSuccess=true&seq=1#page_scan_tab_contents>.
- SCHIMANSKI, S. Nicolas Berdyaev [online]. In *World Review*, 1949, March (1949), s. 36. [cit. 2016-08-21]. Dostupné na: <http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1949_478b.pdf>.
- Selected Correspondence: 1950-1984 (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 30)*. Hollweck, T. (ed.) Columbia : University of Missouri Press, 2007. 952 s. ISBN-10: 0826216722.
- SNYDER, T. *Černá zem*. Praha : Paseka, 2015. 400 s. ISBN 978-80-7432-655-4.
- SOLOVIOV, V. S. *Židovstvo a kresťanská otázka*. Bratislava : Sergej Khelemendik, 1991. 39 s. ISBN 80-85459-00-0.
- SOLOVJOV, V. *Tři rozhovory*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2011. 203 s. ISBN 978-80-87378-63-2.
- SOLŽENICYN, A. *Souostroví Gulag*. Díl I. Praha : Academia, 2011. 569 s. ISBN 978-80-200-1660-7.
- SULLAM CALIMANI, A.V. A Name for Extermination [online]. In *The Modern Language Review*, 1999, Vol. 94, No. 4 (Oct., 1999), s. 978-999. [cit. 2016-08-13] Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/3737232>>.
- SV. AUGUSTÍN *Boží štát (Ad Marcellinum DE CIVITATE DEI contra paganos libri viginti duo)* [online]. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1948. Kniha 20., kapitola 7. (Čo hovorí Zjavenie Jánovo o dvoch zmŕtvychvstaniach a o tisíc rokoch?). [cit. 2015-12-17] Dostupné na: <http://a-repko.sk/knihy/bozi_stat.htm>.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. 9. vyd. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2000. 2334 s. ISBN 978-80-7162-8.

ŠESTAKOV, V. P. Utopija kak problema rossijskoj mental'nosti [online]. In *Международный журнал исследований культуры* [online], 2012, (4(9)), s. 6-9. [cit. 2015-09-20] Dostupné na: <[http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04\(9\)_2012.pdf](http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04(9)_2012.pdf)>. [ШЕСТАКОВ, В. П. Утопия как проблема российской ментальности [online]. In *Русская утопия. Международный журнал исследований культуры* [электронное издание], 2012, 4(9), s. 6-9. [cit. 2015-09-20] Dostupné na: <[http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04\(9\)_2012.pdf](http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2012/IJCR_04(9)_2012.pdf)>.]

TALMON, J. L. *O původu totalitní demokracie: politická teorie za Francouzské revoluce a po ní*. Praha : Sociologické nakladatelství, 1998. 332 s. ISBN 80-858-5019-2.

The Holocaust and the Christian World: Reflections on the Past, Challenges for the Future. Rittner, C. et al. (eds.) London : Kuperard, 2000. 278 s. ISBN 9781857332773.

The Nazi Holocaust. Historical Articles on the Destruction of European Jews. Part 1: Perspectives on the Holocaust. Marrus, M. R. (Ed.) London : Walter de Gruyter, 1989. 447 s. ISBN 0-88736-252-4.

TSANOFF, R. A. *Civilization and Progress*. Lexington : University Press of Kentucky, 2015. 384 s. ISBN 081316477X.

VLČEK, R. Rusko a Západ. In *Dějiny kultury a civilizace Západu v 19. století*. Hanus, J. (ed.) Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 142-172. ISBN 80-7325-006-3.

VOEGELIN, E. More's Utopia. In *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 10. Published Essay 1940-1952*. Sandoz, E. (ed.) Columbia : University of Missouri Press, 2000, s. 197-217. ISBN-13: 978-0826214829.

VOEGELIN, E. *Politická náboženství*. Praha : OIKOYMENH, 2015. 88 s. ISBN 978-80-7298-216-5.

VOEGELIN, E. The Political religions. In VOEGELIN, E. *Modernity without Restraint. The Political Religions, the New Science of Politics, and Science, Politics and Gnosticism*. Columbia and London : University of Missouri Press, 2000, s. 19-73. ISBN 978-0-8262-1245-0.

VOEGELIN, E. Science, Politics and Gnosticism. In VOEGELIN, E. *Modernity without Restraint. The Political Religions, the New Science of Politics, and Science, Politics and Gnosticism*. Columbia and London : University of Missouri Press, 2000, s. 247-313. ISBN 978-0-8262-1245-0.

- VOEGELIN, E. *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*. Washington : Regnery Publishing, 2012. 114 s. ISBN 9781596983038.
- VOEGELIN, E. The New Science of Politics. An Introduction. In VOEGELIN, E. *Modernity without Restraint. The Political Religions, the New Science of Politics, and Science, Politics and Gnosticism*. Columbia and London : University of Missouri Press, 2000, s. 75-241. ISBN 978-0-8262-1245-0.
- VORÁČEK, E. Vznik teoretického hodnocení nových mocenských systémů diktatur a některé aspekty geneze jednoho z interpretačních modelů: teorie totalitarismu. K problému komparace nacizmu a stalinismu a vývoje interpretačních modelů diktatur ve 20. století. In *Totalitarismus : interdisciplinární pohled*. Budil, I. T. (Ed.) Plzeň : Fakulta filozofická Západočeské university v Plzni, 2005, s. 102-116. ISBN 8090341233.
- WEBB, E. Voegelin's Gnosticism Reconsidered [online]. In *Political Science Reviewer*, 2005, 34, No. 1, 2005, s. 48-76 [cit. 2016-04-11]. Dostupné na: <<https://home.isi.org/taxonomy/term/342>>.
- WHITE, H. B. *Peace Among the Willows: The Political Philosophy of Francis Bacon*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1968. 266 s.
- WILLIAMS, R. C. The Russian Soul: A Study in European Thought and Non-European Nationalism [online]. In *Journal of the History of Ideas*, 1970, Vol. 31, No. 4 (Oct. - Dec., 1970), s. 573-588. [cit. 2012-07-13] Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/2708261>>.
- Zum 9. November 1942. Gedenktag für die Gefallenen der Bewegung [online]. In *Die neue Gemeinschaft*, 1942, 8 (September 1942), s. 492-502. [cit. 2016-07-12] Dostupné na: <<http://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/99feier.htm>>.
- ŽUKOVA, O. A. Filosofija novoj duchovnosti: tvorčeskij manifest N.A. Berd'ajeva [online]. In *Filosofskije nauki*, 2014, 4, s. 37-51. ISSN: 0235-1188. [cit. 2016-06-15] Dostupné na: <<http://rucont.ru/efd/301960>>.
[ЖУКОВА, О. А. Философия новой духовности: творческий манифест Н.А. Бердяева [online]. In *Философские науки*, 2014, 4, s. 37-5. ISSN: 0235-1188. [cit. 2016-06-15] Dostupné na: <<http://rucont.ru/efd/301960>>.]