

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Vybrané aspekty metafyziky zla z křesťanské perspektivy
Selected Aspects of Metaphysics of Evil from a Christian Perspective

Diplomová práce

Vedoucí práce:
doc. ThDr. Jiří Vogel, Ph.D.

Autor:
Mgr. Georgi Margaritov

Praha 2024

Poděkování

Vřele děkuji vedoucímu této práce, doc. ThDr. Jiřímu Vogelovi, Ph.D., za jeho cenné rady, postřehy a připomínky, ale také za jeho neobyčejnou vstřícnost. Děkuji své ženě, bez jejíž podpory bych vůbec nic nenapsal. A také děkuji našim milovaným dětem za všechnu bezbřehou radost, kterou nás setrvale zásobují, abychom s veselou myslí překonávali všechny životní těžkosti. Konečně, za všechny úspěchy i neúspěchy oddaně děkuji Bohu, protože bez Něj nemůžeme činit nic (Jan 15,5).

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „*Vybrané aspekty metafyziky zla z křesťanské perspektivy*“ vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 05.08.2024

Georgi Margaritov, v.r.

Anotace

Diplomová práce "*Vybrané aspekty metafyziky zla z křesťanské perspektivy*" se zaměřuje na ontologické zkoumání podstaty zla. Cílem práce je poskytnout hlubší vhled do podstaty zla pomocí analytické ontologické spekulace. Studie ukazuje, že k adekvátnímu pochopení zla z křesťanského pohledu je nezbytné kombinovat analytické přístupy s mystickým poznáním a aktivní křesťanskou spiritualitou. Práce dospívá k závěru, že tradiční křesťanská teologie a filosofie samy o sobě nejsou dostatečné pro plné pochopení zla bez integrace mystických a zkušenostních prvků. Význam práce spočívá v její analytické přesnosti a filosofické hloubce. Přináší nové formulace a perspektivy, které obohacují současné diskuse o zlu, a tím přispívá k hlubšímu porozumění. Práce je relevantní pro oblasti filosofie, teologie a duchovních studií, neboť nabízí inovativní přístupy a nové pohledy na tradiční otázky metafyziky zla.

Annotation

The thesis "*Selected Aspects of the Metaphysics of Evil from a Christian Perspective*" focuses on the ontological investigation of the nature of evil. The aim of the thesis is to provide deeper insight into the nature of evil through analytical ontological speculation. The study shows that to adequately understand evil from a Christian perspective, it is necessary to combine analytical approaches with mystical knowledge and active Christian spirituality. The paper concludes that traditional Christian theology and philosophy alone are not sufficient for a full understanding of evil without the integration of mystical and experiential elements. The importance of the work lies in its analytical precision and philosophical depth. It brings new formulations and perspectives that enrich contemporary discussions of evil and thus contribute to a deeper understanding. The work is relevant to the fields of philosophy, theology, and spiritual studies because it offers innovative approaches and new perspectives on traditional questions of the metaphysics of evil.

Klíčová slova:

Zlo, Metafyzika zla, Křesťanství, Ontologická spekulace, Ontologická afirmace, Hřích, Hříšnost, Teodicea, Stvořitelství narativ

Key words:

Evil, Metaphysics of Evil, Christianity, Ontological Speculation, Ontological Affirmation, Sin, Sinfulness, Theodicy, Creation Narrative

Obsah

Úvod	7
1. Rozprava o pojetí hříchu a zla – filosofické postřehy	10
2. Variabilita pohledu na zlo	18
2.1. Tripartitní kategorizace zla.....	18
2.1.1. Problematika rozlišování mezi fyzickým a morálním zlem	22
2.1.2. Jednání, následek a příčinná souvislost.....	23
2.1.3. Zavinění.....	26
2.1.4. Teze o latentní pozici zla	27
2.2. Dualistické učení o vztahu mezi dobrem a zlem	29
2.2.1. Gnosticismus.....	34
2.2.2. Manicheismus	36
2.2.3. Teze o totalitním charakteru dualistických učení	39
2.3. Zlo jako privace dobra – úvodní filosofické postřehy	45
2.3.1. Ontologické postřehy k předkřesťanskému chápání privace	49
2.3.2. Ontologické postřehy k vybraným tezím sv. Augustina	58
3. Původ zla ve Stvoření v souvislosti s biblickým stvořitelským narativem.....	63
3.1. Stvořitelův imperativ	63
3.2. Podmíněnost stvořeného jsoucna existencí člověka.....	66
3.3. Podmíněnost stvořeného jsoucna neexistencí zla	67
3.4. Reprobované jsoucno a latentní pozice zla	68
3.5. Zlo v biblickém příběhu	72
Závěr.....	75
Literatura.....	77
Abstrakt v českém jazyce	80
Abstract in English.....	80

Úvod

Předmětem zkoumání této práce jsou vybrané aspekty metafyziky zla z křesťanské perspektivy. Svým charakterem je tato studie autentickým a spontánním pokusem o možný ontologický vhled do podstaty zla. Jeho cílem je (i) potvrzení nebo vyvrácení osobnostního charakteru entity zla při současném (ii) prověření přínosnosti ontologické spekulativní analýzy v kontextu křesťanské filosofie.

Metodou k dosažení obou cílů je právě ontologická spekulativní analýza zohledňující pojmoslovné zázemí a východiska křesťanské věrouky na dogmatickém a katechetickém základu.

Na základě výše uvedených skutečností lze shrnout, že primárním cílem práce je prozkoumání podstaty *zla jako takového*, nikoliv deskripce jeho vnějších projevů, třebaže ani této aproximaci není možné se zcela vyhnout.

Práce je členěna do tří částí:

V první z nich (se záhlavím *Rozprava o pojetí hříchu a zla – filosofické postřehy*) nabízím úvodní filosofické postřehy pojednávající o nutnosti rozlišování mezi pojmy zlo, hříšnost, hřích a následek, resp. účinek zla. Rovněž se zde zabírám otázkou, co je z křesťanské perspektivy přirozený stav bytí, resp. jak rozumět pojmu přirozený svět. Vyslovuji zde taktéž tezi o ontologické kontrapozici zla vůči jsoucnu, jakož i o tezi o jeho substančně-akcesorickém charakteru. V neposlední řadě na tomto místě definuji pojem ontologická afirmace.

Ve druhé části (se záhlavím *Variabilita pohledu na zlo*) se již konkrétněji věnuji diferenciovanému pohledu na zlo. Jak vysvětluji níže, tuto část nepojímám obvyklým průřezovým, resp. výkladově-deskriptivním způsobem, nýbrž se pokouším aplikovat soustředěnou ontologickou analýzu toliko v rámci tří tematických okruhů, jimž – se zřetelem na předmět zkoumání této práce – přikládám vyšší explanační potenciál; jedná se o (i) tzv. tripartitní kategorizaci zla, (ii) dualistickou teorii rozlišování dobra a zla a (iii) tzv. privační teorii:

V kapitole 2.1. (se záhlavím *Tripartitní kategorizace zla*), vedle ozřejmění termínů *malum naturale*, *malum morale* a *malum metaphysicum*, nacházím prostor pro

vymezení pojmů *jednání, následek, příčinná souvislost a zavinění*. V této souvislosti dále formuluji tezi o tzv. latentní pozici zla. V kapitole 2.2. (se záhlavím *Dualistické učení o vztahu mezi dobrem a zlem*) nejprve nabízím stručný exkurz do dějin dogmatu rané křesťanské církve, abych vzápětí představil ideový základ gnosticizmu a manicheizmu. Poté vyslovuji třetí tezi této práce – tezi o totalitním charakteru dualistických teorií. Kapitola 2.3. (se záhlavím *Zlo jako privace dobra – úvodní filosofické postřehy*) zahajují formulováním pochybností o možnostech poznání pouze na základě ontologické analýzy. Tamtéž také dokládám nedostatečnost ontologické spekulativnosti, pakliže v ní absentuje čestný spirituální rozměr. V následujících podkapitolách provádím analytickou aproximaci aristotelovské koncepce metafyzického pohybu v kontextu fenoménu *sterésis*. Získané poznatky následně aplikuji na vybraná relevantní východiska augustinianství. Na tomto místě také demonstruji bezvýchodnost zjištění podložených deduktivní spekulací.

V třetí části (se záhlavím *Původ zla ve Stvoření v souvislosti s biblickým stvořitelským narativem*) pojednávám nejprve o nesouměřitelnosti zla se všemohoucím Bohem, abych následně v kapitole 3.1. (se záhlavím *Stvořitelův imperativ*) dokreslil význam imperativu jakožto ontologické afirmace. V kapitole 3.2. (se záhlavím *Podmíněnost stvořeného jsoucná existencí člověka*) rozvádím křesťanské přesvědčení o legitimitě vlády člověka nad světem, resp. o tom, že člověk je ze všech stvořených jsoucn nejcennější. V kapitole 3.3. (se záhlavím *Podmíněnost stvořeného jsoucná neexistencí zla*) rekapituluji jednak předpoklad, že je dobré ponechat zlo bez jsoucná, jednak nebezpečí plynoucí z dualistického modu uvažování. Obzvláště důležité – v kontextu této práce – jsou zjištění a závěry vylíčené v kapitole 3.4. (se záhlavím *Reprobované jsoucná a latentní pozice zla*). Právě v této kapitole nabízím rozřešení předpokladů vyslovených v tezi o latentní pozici zla a v tezi o jeho osobnostním charakteru. V poslední kapitole, tedy v kapitole 3.5. (se záhlavím *Zlo v biblickém příběhu*) uvádím, jakým způsobem vysvětluje osobnostní charakter zla křesťanské Písmo.

Bibliografický aparát je podle mého názoru standardně rozsáhlý, reprezentativní, důvěryhodný a dostatečně rozmanitý. V různých částech práce čerpám z různých zdrojů. Ty pak standardizovaným způsobem uvádím jak v poznámkovém aparátu pod čarou, tak i v závěru práce.

Jestliže přece jen nezmiňuji díla autorů, jejichž jména by bylo možno očekávat, nečiním tak se zlým úmyslem, nýbrž čistě proto, že tato práce je jen pokusem o provedení co

nejhlubšího ontologického vhledu do podstaty. Jedná se o odvážný analytický počín, který – věřím – může zaujmout svou autentičností, originalitou a upřímnou spontaneitou myšlenkového sledu.

1. Rozprava o pojetí hříchu a zla – filosofické postřehy

Jak jsem se zmínil v úvodu, stěžejním cílem této práce je nabídnout možný vhled do metafyzické podstaty zla z perspektivy křesťanské víry. Jedná se o cíl nesnadný, neboť zlo bývá často chápáno a interpretováno různě a – jak bude poukázáno níže – jde také o fenomén *multidimenzionální a mnohvrstevnatý*. Postřehnout ontologickou podstatu zla, řekl bych, vyžaduje zvláštní způsob abstrahování se od jeho případků, resp. akcidentů. Hlavním cílem této práce je tedy prozkoumání *podstaty zla jako takové*, nikoliv jen deskripce jeho projevů, jimiž se pro nás zlo teprve stává seznatelným ve vnějším světě a bez nichž bychom sotva mohli o zlu vůbec usuzovat; jinak řečeno, otázkou zde není, **jak** zlo jest, nýbrž **co** a popř. **kdo** jest zlo v jeho podstatě – to vše z křesťanské perspektivy.

Se zřetelem k posledně uvedenému pak přiznávám, že se mi pro účely této práce jeví jako vcelku nadbytečně zaobírat se filosofickými koncepcemi a směry, které relativizují objektivní existenci zla¹. Omezím se zde na konstatování, že v křesťanství představuje fenomén zla – a zejména pak jeho konsekvence – kruciální téma, a tedy není možné akceptovat domněnky o jeho neexistenci, zdánlivosti či jakési subjektivní podmíněnosti.

Hned na začátku je třeba také upozornit, že v křesťanství – bez zřetele na jeho denominační různorodost a roztržitost – je zlo *vždy* nějakým způsobem provázáno s **(i)** lidskou **hříšností**, kterou z jazykově-interpretačního hlediska vnímám jako *způsobilstvo člověka dopouštět se hříchů*, a **(ii)** **hříchem stricto sensu**, jehož podstata v nejobecnější rovině spočívá v určitém *aktu* neposlušnosti vůči Bohu, v *porušení Boží*

¹ Mám tím na mysli zejména tzv. *evil-skeptiky*, tj. filosofy, kteří zpochybňují existenci zla jakožto objektivní reality; Tito filosofové vycházejí z teze, že pojmy typu „dobro“ a „zlo“ představují pojmy hodnotící, subjektivní a závislé na kulturních, společenských anebo individuálně volených perspektivách. Takováto skeptická pozice může zahrnovat různé argumenty; např. uvádí, že neexistuje univerzální definice zla nebo že zlo je spíše absence dobra než samostatná entita atd. Známymi *evil-skeptiky* jsou například **Richard Rorty** a **J. L. Mackie**. O členění filosofů na *evil-skeptiky* a *evil-revivalisty* (tzn. obhájce teze o objektivním charakteru existence zla) podrobně pojednává např. CALDER, Todd. *The Concept of Evil*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. Edward N. Zalta (ed.). Dostupné z <https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/#EviSup>. [cit. 2024-07-30].

normy, resp. vzepření se Boží vůli.² Hřích je možné rovněž definovat jako *vědomé a dobrovolné* (tedy zcela uvědomělé) přestoupení Božího zákona (resp. Boží vůle; přestoupení toho, co Bůh autoritativně konstituoval).³ Navzdory uvedenému jsem však přesvědčen, že **mezi hříchem a zlem nelze spatřovat významovou rovnost**.⁴ Domnívám se, že **se jedná o odlišné termíny**.⁵

Ačkoliv souhlasím s tezí, že základ hříšnosti spočívá právě ve zlu (na které nahlížím jako na subjektivizovanou entitu), současně předpokládám, že **hříšnost v sobě sice zahrnuje jednotlivé objektivace zla** (lhostejno zda již realizované nebo jen potenciální), **ale nikoliv samo zlo v jeho ontologickém rozměru**. Pokusím se tento úvodní postřeh vysvětlit:

Zdá se mi, že mluvit o hříšnosti znamená mluvit o *světě-ve-kterém-zlo-již-má-místo*, resp. *o-světě-jehož-je-zlo-již-součástí*. Takový svět se nám v běžném jazykovém úzu, jakož i v obvyklém *modu vivendi*, jeví jako *přirozený*. Přítomnost a působení zla ve světě tedy automaticky považujeme za jakousi *přirozenou* součást naší každodennosti. Projevy zla – jak bude rozvedeno níže – spatřujeme jednak v „*přirozených*“ jevech, jako jsou např. nemoci, bolest nebo smrt (srov. *malum naturale*), jednak v různých podobách nepatřičného, nemorálního jednání (srov. *malum morale*).

Z pohledu křesťanské víry ovšem tyto jevy v jejich ontologické podstatě vůbec přirozené nejsou, nýbrž představují **důsledek defektu na dokonalém Božím Stvoření**, tedy důsledek defektu, který spočívá v připravenosti obrátit se proti Bohu (hříšnosti). Založení (či – řekl bych – konstituování) hříšnosti je ovšem opět podmíněno

² srov. např. NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník: s hesly podle z Bible kralické z r. 1613*. 1. 2. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1956, 1404 s. KALICH PRAHA s. 223. Dostupné z https://lide.cb.cz/pavel.mosner/bib_slovník_novotny.htm [cit. 2024-07-30].

³ TONDRA, František. *Morálna teológia I. Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka*: Spišské Podhradie – Spišská Kapitula, 2003. s. 236.

⁴ Dlužno dodat, že někteří autoři *hřích* a *zlo* v jistém kontextu očividně ztotožňují. Například Platina výslovně uvádí, že hřích je formou zla, přičemž zlo je přestoupením toho, co Bůh určil (pozn. čili Boží vůle). Srov. PLANTINGA, Cornelius. *Breviář hřichu*. Přeložil Marek ŘÍČAN. Bratislava: Porta libri, 2003. s. 32.

⁵ Tak např. již v tradičních jazycích křesťanského myšlení, tedy v *novozákonní řečtině* a *latině*, existují pro oba pojmy dvě různá slova: *kakon* (ř.) a *malum* (lat.) pro "zlo" a *hamartia* (ř.) a *peccatum* (lat.) pro "hřích".

určitým *předcházejícím* metafyzickým ukotvením zla, jakožto subjektivizované potence ke způsobilosti překračovat Boží vůli:

V tomto smyslu se zlo jeví jako jakýsi bazální *kosmologický defekt* (který ovšem mohl nastat jedině na něčem, na němž byl *přírozeně* nemyslitelný), tedy jako **odskutečnění *přírozeného* stavu bezhříšnosti**, resp. **odestáním *nezpůsobilosti ke hříchu*** (který by sám o sobě byl zhola nemožný, pokud by mu nepředcházela vlastní emanace zla).

Jinými slovy – z chronologického hlediska nejprve muselo nastat vlastní (1.) **bytí zla**, aby teprve poté byla možná (2.) **hříšnost** (jakožto *způsobilost* k solidarizování se s jednáním přestupujícím Boží vůli, resp. *způsobilost* ke hříchu), a až potom mohlo dojít ke spáchání konkrétního (3.) **prvního hříchu** (vlastního *aktu* přestoupení Boží vůle) se všemi (4.) **jeho důsledky** ve stvořeném světě. Odlišný sled událostí (resp. jednání) se mi z hlediska logické souslednosti jeví jako neopodstatněný.

Pakliže je výše formulovaná úvaha korektní, troufám si vyslovit závěr, že z hlediska křesťanství je nutné považovat za **přírozený stav světa** (ergo Božího **Stvoření**) právě onen stav, ve kterém je **svět dokonalý**:

Ve stadiu, kdy došlo ke konstituování tohoto dokonalého (tj. *přírozeného*) světa, *přírozeně* dosud nenastalo stadium (1.) **bytí zla**, a v představeném chronologickém schématu tak **stav dokonalého světa** představuje pomyslnou *nultou* etapu, (0.) *nulté* stádium, pro které (s odkazem na biblický text o stvoření světa z první a druhé hlavy 1. knihy Mojžíšovy) shledávám jako příhodné označení „*den šestý*“. Písmo zde výslovně uvádí následující:

*„Bůh viděl všechno, co učinil, a hle, bylo to velmi dobré. A byl večer a bylo ráno, **den šestý**.“⁶*

*„Tak byla dokončena nebesa a země i všechny jejich zástupy. Sedmého dne Bůh **dokončil** své dílo, které konal, a sedmého dne přestal s veškerým svým dílem, které konal. Bůh sedmý den požehnal a posvětil ho, protože **v něm přestal** s veškerým svým dílem, které Bůh stvořil a učinil.“⁷*

⁶ 1Moj 1,31

⁷ 1Moj 2,1-3

Z citovaného tanachického textu⁸ je podle mého názoru možné vysledovat (mimo jiné) tyto důležité souvislosti:

1. Bůh „šestého dne“ – jak uvádí Písmo – dokončil, tj. *aktivně* dokonal, dovršil Stvoření v jeho metafyzické plnosti a v jeho dokonalosti. Právě tohoto „šestého dne“ již nebylo co víc *aktivně* tvořit, neboť dokonalé plnosti bytí již bylo dosaženo, a tudíž takovéto dokonalé plnosti nebylo možné dosahovat znovu v jakémsi novém modu jiné dokonalé plnosti. Jednalo by se o pleonastický nonsens. Jinak řečeno, nebylo už možné provádět *zdokonalování dokonalosti* a nebylo již možné *zejsoucnit' jsoucno* (čili vytvořit jsoucno, které by bylo více, než bylo), stejně tak jako není možné zvětšovat nekonečno, které je již nekonečně zvětšené právě sebou samotným (ze své pojmové podstaty).
2. Pakliže platí, že „sedmého dne“ Bůh dokončil Stvoření s tím, že právě tohoto dne již nic dalšího na rozdíl od „šestého dne“ *aktivně* nevykonal (neboť – jak výslovně uvádí 2Moj 11 – Bůh „*sedmý den odpočinul*“), přisvědčuje to závěru, že „*sedmý den*“ má funkci *afirmativní*. To znamená, že „*sedmý den*“ svým určením potvrzuje opodstatněnost a pravdivost dosažené dokonalosti Stvoření v šesti předchozích dnech.⁹

⁸ Považuji za důležité předznámenat, že na tanachický text po celou dobu nahlížím výlučně jako na podnětnou **interpretační šifru** určenou k věroučnému a filosofickému bádání. Vycházím z předpokladu, že tato šifra byla formulována v kontextu starověké religiozity prizmatem lidí, kteří se společensky, nábožensky, politicky a ekonomicky etablovali (realizovali) v kulturních tradicích společností starověkých orientálních despotií; primárním cílem citovaného textu bylo napomoci běžně uvažujícímu, zvědavému člověku představit si počátky světa, a to prostřednictvím jednoduchých metafor a vyprávění. V tomto kontextu se mi jeví jako samozřejmé, že biblický text ani v nejmenším nenabízí exaktní vědecké vysvětlení vzniku světa (a ani o to neusiluje). Teze biblických fundamentalistů o nutnosti doslovného chápání biblického poslání, jakož i jejich úzkostlivé lpění na vybraných věroučných principech excerpovaných z Písma, se mi jeví jako hrubě neopodstatněné a ve svém důsledku kuriozní.

⁹ Na tomto místě je vhodné poznamenat, že Písmo se vyznačuje pozoruhodně obsáhlým množstvím různých **potvrzování** nebo **opakování**. Jejich smysl patrně spočívá v **akcentaci důležitosti** určitého sdělení, učení nebo příkazu, a nejinak je tomu v případě příběhu o stvoření světa v šesti, resp. sedmi dnech. Na afirmativní výroky v Písmu lze ovšem taktéž nahlížet jako na interpretační šifry/indicie. Dlužno dodat, že tento literární prvek je v obecné rovině příznačný i pro jiné významné starověké a raně středověké texty náboženského charakteru a

3. Jestliže **(i)** Bůh přestal s veškerým svým dílem až „*sedmého dne*“ (který požehnal¹⁰) a zároveň **(ii)** již „*šestého dne*“ bylo Stvoření dokonalé (a tudíž – jak jsem již uvedl v prvním bodu – nebylo na něm už nic, co by bylo možno jakkoliv zdokonalovat), pak lze předpokládat, že Bůh zaujal ve vztahu k metafyzickému rozměru „*sedmého dne*“ zvláštní *pasivní* postoj – Bůh „*sedmého dne*“ **netvořil**. Tomuto závěru přisvědčuje skutečnost, že Písmo hned *natřikrát* za sebou explicitně zdůrazňuje, že Bůh „*sedmého dne*“ autorsky neparticipuje na ontologicky relevantních událostech Stvoření, srov. 1Moj 2,1-3:

Sedmého dne Bůh

- i. **dokončil své dílo, které konal, a sedmého dne**
- ii. **přestal s veškerým svým dílem, které konal. Bůh sedmý den požehnal a posvětil ho, protože v něm**

je určen mimo jiné k tomu, aby dobový posluchač a (v menší míře) čtenář snadněji zachytil, pochopil a zapamatoval si klíčové myšlenky a učení; srov. kupř. následující příklady:

- **Stvoření člověka** (1Moj 1,26-27):

I řekl Bůh: Učinme člověka (i.) k našemu obrazu, jako naši podobu, aby panovali nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nad dobyt看kem a nad celou zemí i nad všemi plazy pohybujícími se na zemi. Bůh (1.) stvořil člověka (ii.) ke svému obrazu, (2.) stvořil ho (iii.) k obrazu Božímu, (3.) stvořil je muže a ženu.

Příběh o stvoření člověka se dále opakuje (a doplňuje) v 1Moj 2,21-24. Potřetí je v 1. knize Mojžíšově potvrzen v 5,1-2:

Toto je záznam Adamova rodopisu. V den, kdy Bůh (1.) stvořil člověka, učinil ho v podobě Boží, (2.) muže a ženu je stvořil. V den, kdy je (3.) stvořil, je požehnal a nazval je Adam.

- **Zaslíbení Abrahámovi** (1Moj 12,1-3; 15,1-6; 17,1-8):

Bůh zde několikrát opakuje své zaslíbení Abrahámovi o velkém národu, potomstvu a zemi. Opakování těchto zaslíbení v různých kontextech podtrhuje jejich důležitost a Boží věrnost.

- **Boží smlouva s Noemem** (1Moj 9,1-17):

Bůh opakuje svou smlouvu s Noemem několikrát a tím potvrzuje zaslíbení, že již nikdy nezničí zemi potopou a používá duhu jako znamení této smlouvy.

- **Potvrzení vyvolení Jáкова** (1Moj 25,23; 27,27-29; 28,13-15):

Bůh zde několikrát potvrzuje Jákovovo vyvolení nad jeho bratrem Ezauem.

A tak dále.

¹⁰ Srov. např. 1Moj 2,2-3; 2Moj 20,8-11; 2Moj 31,16-17; 5Moj 5,12-15; srov. též např. Marek 12,1-8; Lukáš 13,10-17, Židům 4,9-11 (...)

iii. **přestal s veškerým svým dílem, které Bůh stvořil a učinil.**

4. Na základě předpokladů formulovaných v bodech 1. až 3. **není možné** podle mého názoru **dovozovat, že by Bůh měl aktivní účast na ontologické emanaci zla.** Jestliže by entita zla byla zahrnuta ve zmiňovaném šestidenním stvořitelském plánu, pak by to pochopitelně znamenalo, že Stvoření by nebylo dokonalé, ale právě naopak – bylo by fatálně poškozené vlastní existencí zla vklíněné do Stvoření. Neznamenaloby to v podstatě nic menšího než to, že Bůh tvoří defektně, chybně, nedostatečně, nedokonale a *de facto zle*, tedy v souladu se zlem (...). **Takový závěr je z hlediska křesťanství neakceptovatelný, neboť by ve svém důsledku znamenal, že Bůh se bytostně solidarizuje se zlem a podřizuje jeho potřebám Svůj tvůrčí záměr.** Pro křesťanství je taková konstrukce absurdní.
5. Jestliže je výslovně uvedeno, že Bůh sedmého dne netvořil (konkrétně „*dokončil své dílo*“, „*přestal s veškerým svým dílem*“), pak to znamená, že „*sedmý den*“ nebyl prostoupen aktivním tvůrčím působením Boha (neboť Bůh „*odpočíval*“). Pakliže se zlo nemohlo vyjevit tehdy, když Bůh aktivně tvořil, nezbyvá než uzavřít, že ontologická emanace zla nastává právě při Boží stvořitelské pasivitě „*sedmého dne*“. A z uvedeného dále vyplývá, že **zlo nebylo Bohem ontologicky afirmováno (resp. aprobováno),** neboť vlastní úkon **afirmace (ve smyslu ontologického stvrzení, dosvědčení nebo též legitimování)** spočívá vždy v určitém uvědomělém konání, jež se vyznačuje aktivní zúčastněností. Jinými slovy, není možné provést afirmaci jsoucna ve stavu – řekl bych – *metafyzické hibernace*, o kterém nás vyrozumívá Písmo v 1Moj 2,1-3.¹¹ *Qui tacet, consentire non videtur.*

V souvislosti s posledně uvedenými myšlenkami je ovšem také zapotřebí upřesnit, jak vlastně nadále rozumět termínu **ontologická afirmace.** V kontextu této práce **ontologickou afirmací** rozumím **deklarování, konstatování či potvrzení (resp. stvrzení, dosvědčení, legitimování) vlastní jsoucnosti**

¹¹ **1Moj 2,1-3:** *Tak byla dokončena nebesa a země i všechny jejich zástupy. Sedmého dne Bůh dokončil své dílo, které konal, a sedmého dne přestal s veškerým svým dílem, které konal. Bůh sedmý den požehnal a posvětil ho, protože v něm přestal s veškerým svým dílem, které Bůh stvořil a učinil.*

konkrétního jsoucna vůči jiným jsoucnům, která již vstoupila do množiny bytí, přičemž toto stvrzení může učinit jedině jiné inteligentní jsoucno, které buďto je samo zdrojem veškeré ontologické afirmace (Bůh) anebo které již obdrželo svou ontologickou afirmaci od jiného inteligentního jsoucna.

Zrekapitulujme na tomto místě předpoklad, že z hlediska křesťanství je třeba za **přirozený stav Stvoření** považovat **stav dokonalosti**, tedy stav, ve kterém není žádného *defektu* na Božím dílu, žádné nedostatečnosti Stvoření, žádné nedokonalosti. Jistě přitom není nutné dokazovat, že náš svět ve své stávající podobě nijak nesplňuje podmínky dokonalosti. Naše zkušenost nám dokládá, že zlo ve světě působí zcela neoddiskutovatelně.

Jestliže ovšem můžeme na základě našich zkušeností potvrdit, že tento svět není dokonalý, pak to vlastně neznamena nic menšího, než že patrně v nějaké míře disponujeme představou o dokonalém světě, v němž zlo není, resp. disponujeme představou o světě, ve kterém vůbec není možné usuzovat zlo, jelikož pro něj není místo, tedy je v pro něj určeno ne-místo = nepřítomnost (není v něm metafyzická afirmace), a který tudíž determinuje naše vnímání pojmových znaků zla. V této souvislosti pozoruhodný ruský křesťanský filosof (mimořadně utýraný stalinisty v koncentračním táboře), Lev Platonovič Karsavin, uvádí:

„Dokonalost předchází nedokonalost. Nedokonalost, to je, ne' dokonalosti; je to oslabení dokonalosti a její negace, která v žádném případě neurčuje dokonalost, protože v opačném případě by dokonalost, jsouc určována, byla omezená a nebyla by plnost a dokonalost.“¹²

S tímto postřehem souhlasím, jenže **co je tedy zlo? Jaké jsou jeho pojmové znaky?** Není totiž možné spokojit se s pouhou konstatací, že zlo je ve své podstatě jenom jakási specifická forma privace, chybění, nedostatečnosti, omezenosti, neplnosti. Očividně je

¹² KARSAVIN, Lev Platonovič, *Problema učeniija ob angelach* (Проблема учения об ангелах) in JANAKIEV, Kalin. *Tri ekzistencialno-filosofski studii: zloto, stradanieto, vazkreseniето*. (Три екзистенциално-философски студии: злото, страданието, възкресението) Anubis. Sofie 2005. s. 41 (vlastní překlad z bulharského jazyka)

tu ještě něco jiného a velmi znepokojivého, co činí zlo zlem v jeho ontologické podstatě. Pseudo-Dionysios Areopagita například reaguje takto:

*„Co je zlo? Nejprve si řekněme: **zlo nepochází z dobra, protože kdyby pocházelo z dobra, nebylo by zlem.** Neboť tak jako je ohni vlastní chladit, tak je dobru vlastní způsobovat zlo. Jestliže však vše, co existuje, pochází z dobra (neboť přirozenost dobra spočívá ve vytváření a uchovávání a přirozenost zla v ničení), pak **nic, co existuje, nepochází ze zla.** A dokonce ani to nebude zlem, co je zlem ve vztahu k sobě samému. A i kdyby to nebylo zlo, pak zlo vůbec není zlem, ale má nějakou část dobra v té míře, v jaké vůbec existuje (...) Ale odkud tedy, zeptá se někdo, přišlo zlo? Neboť kdyby zlo neexistovalo, pak ctnost a neřest jsou jedno a totéž (...) a už by nebylo zlem to, co zápasí s dobrem (...) **Zlu je tedy třeba připsat akcesorické bytí, vznikající na základě něčeho jiného** (...) – zlo je nečistota, vada, slabost... Jestliže neexistuje nic, co by nebylo vlastní dobru, pak je zlo (pouze) vadou dobra.“¹³*

V návaznosti na výše uvedená tvrzení – třebaže si plně uvědomuji provokativnost zvoleného postupu – na tomto místě vyslovuji výchozí tezi této práce, a sice tvrzení, že **pojem zla v křesťanství je možný tehdy a jedině tehdy, zaujímá-li vůči dobru destruktivní ontologickou kontrapozici.** Považuji ovšem za nutné ihned ujasnit, že tím **nijak neimplikují dualistickou koncepci** poměru mezi dobrem a zlem (o níž bude vcelku rozsáhlé pojednání v kapitole 2.2.) – jen tvrdím, že **o zlu vůbec nelze usuzovat jako o pojmu (konceptu), resp. nelze o něm usuzovat jako o jsoucí entitě, jestliže absentuje jsoucnost dobra.** Zlo má tedy **substančně-akcesorický charakter a vyznačuje se tím, že na dobru ontologicky parazituje, přičemž se jedná parazitování dokonale vědomé.**

¹³ AREOPAGITIS, Dionysios. *Peri theion onomaton. Peri mystikis theologias.* (Περί θειων ονομάτων. Περί μυστικής θεολογίας.). Zitros, 2008. 18 s. (vlastní překlad z novořeckého jazyka)

2. Variabilita pohledu na zlo

Variabilita pohledu na zlo je značná a její uchopení vždy podléhá autorské selekci. Tato práce nemůže být výjimkou.

V kapitole 2.1. se nejprve věnuji tzv. tripartitní kategorizaci zla, ve které mimo jiné nacházím vhodný prostor pro objasnění pojmů *jednání, následek, příčinná souvislost a zavinění*. Zdá se mi, že tyto pojmy bývají v pracích podobného typu poněkud opomíjeny, což ve svém dopadu přivádí k zástupnému zkoumání (kdy autoři spíše jen popisují nebo parafrázuji dříve formulované myšlenky), ale také k jisté analytické aberaci. Toho bych se rád vyvaroval.

Vzhledem k tomu, že tato práce je především pokusem o soustředěný ontologický vhled, který se svou povahou orientuje spíše do analytické hloubky než do deskriptivní šíře, v kapitolách 2.2. a 2.3. se dále omezují už jen na zkoumání vybraných aspektů přístupu dualistického (v kapitole 2.2.), a teorie privační s důrazem na předkřesťanské období a augustinianství (v kapitole 2.3.). Jedná se ostatně o přístupy nejčastěji uváděné a nejdiskutovanější. Pro vyloučení pochybností dodávám, že teze tomismu, popř. novotomismu, v této práci nerozvádím, nikoliv proto, že by nezasluhovaly zvláštní pozornost, nýbrž z toho důvodu, že ze specificky ontologického hlediska, na který zde kladu důraz, jsou obsahově konzumovány původnějšími metafyzickými tezemi aristotelismu, jemuž se zde tematicky věnuji poměrně podrobně. Tím samozřejmě ani v nejmenším nerelativizuji význam učení Tomáše Akvinského¹⁴ zejména pro západní křesťanství.

2.1. Tripartitní kategorizace zla

Jak uvádí například dvojice významných tübingských teologů, Walter Gross a Karl-Josef Kuschel, zlo se v křesťanské tradici obvykle rozlišuje jako **(i)** *malum naturale* a **(ii)**

¹⁴ **Tomáš Akvinský** (1226-1274), italský teolog a filosof, považován za nejvýznamnějšího scholastika a systematika ve středověké filosofii a teologii západního křesťanství. Propojuje Aristotelovu filosofii s teologií svatého Augustina a teologií Dionýsia Areopagity.

Srov. HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008. s. 113

*malum morale*¹⁵; Leibniz¹⁶ pak dodává tzv. **(iii) malum metaphysicum**. Toto členění lze označit jako tzv. **tripartitní kategorizaci zla**.¹⁷ Gross a Kuschel dále doplňují tzv. (iv) *zlo společenské* (které má zahrnovat nespravedlnost a utrpení vyplývající ze společenských struktur a systémů; patří sem bezpráví, útlak a vykořisťování, které jsou často výsledkem diskriminace, chudoby a války. Tento typ zla se zaměřuje na analýzu toho, jak společenské instituce a struktury mohou vytvářet nebo podporovat nespravedlnost).¹⁸

S podobnými postřehy se lze setkat mj. i v práci římskokatolického německého teologa Hanse Kesslera, který ve shodě s Grossem a Kuschelem uvádí, že Leibniz rozšířil Augustinovo rozdělení o *malum metaphysicum*, avšak namísto koncepce tzv. *zla společenského* Kessler rozšířil tripartitní kategorizaci zla o kategorii tzv. *strukturálního zla*, ve smyslu zla morálního, a o kategorii tzv. *teologického zla* vztaženého ke zlu metafyzickému.¹⁹ Následující podkapitoly pojednávají již toliko o tradiční tripartitní kategorizaci, neboť se mi zdá, že teorie o strukturálním, teologickém či sociálním zlu jsou fakticky konzumovány převládajícím tripartitním pojetím.

Malum naturale

Malum naturale neboli *malum physicum*, také nazývané *přirozené zlo*, tedy zlo z/od podstaty přírody (*fysis*), je chápáno jako fyzické zlo, které zahrnuje kupříkladu utrpení, nouzi, strádání, příkoří, pocit křivdy a nespravedlnosti (...) způsobené

¹⁵ GROSS, Walter a KUSCHEL, Karl-Josef. *Bůh a zlo*. Přeložil Jiří HOBLÍK. Teologie (Vyšehrad). Praha: Vyšehrad, 2005. s. 57.; Zajímavostí je, že originální německý název díla zní docela jinak: *Ich schaffe Finsternis und Unheil!* s podtitulem *Ist Gott verantwortlich für das Übel?* – čili v doslovném českém překladu *Vytvářím temnotu a pohromu: Je Bůh odpovědný za zlo?*

¹⁶ **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646–1716), německý filosof a matematik, narozený v Lipsku. Byl jedním z velkých myslitelů sedmnáctého a osmnáctého století a je znám jako poslední „univerzální génius“. Přinesl hluboké a významné příspěvky do oblastí metafyziky, epistemologie, logiky, filozofie náboženství, stejně jako matematiky, fyziky, geologie, jurisprudence a historie.

Srov. LOOK, Brandon C., "Gottfried Wilhelm Leibniz", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Dostupné z <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/leibniz/> [cit. 2024-07-30].

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ KESSLER, Hans: *Das Leid in der Welt. Ein Schrei nach Gott*, Kevelaer: Topos plus 2007. s. 10 (vlastní překlad z německého jazyka)

přírodními událostmi bez dalšího. Tyto *nepříznivé následky* nejsou samy o sobě výsledkem lidského jednání, nýbrž náleží do množiny jen takových skutečností, které se vždy nacházejí – řekl bych – *mimo konativní potenci lidské vůle*, mimo lidské jednání, resp. mimo determinující potenciál člověka. Tento typ utrpení tedy vzniká nezávisle na lidské vůli, nezávisle na komisivním či omisivním jednání člověka determinovaném jeho vůlí. Člověk takovému fyzickému zlu nemůže na základě své vůle nijak zabránit.

Jako příklad je zde možné uvést třeba nevyhnutelné involuční procesy v biologii nebo různé nepříznivé dopady související s mimořádnými živelnými událostmi (např. požáry, povodně, zemětřesení, vulkanická činnost nebo pandemie).

Malum morale

Malum morale vzniká tehdy, porušuje-li člověk svým jednáním nebo nejednáním (tam kde jednat měl a mohl) mravní zákon. „*Na rozdíl od fyzického zla mravní zlo závisí na lidské vůli.*“²⁰ Jinými slovy, morální zlo je „*to, co je morálně špatné nebo zlé a bylo zaviněno člověkem.*“²¹

K morálnímu zlu se tedy řadí veškeré utrpení, které vzniká v důsledku činů, jež člověk vykonává *zaviněně, zneužívaje přitom svou svobodu*. To zahrnuje všechny formy násilí nejen vůči ostatním, ale též vůči sobě samému. Patří sem kupříkladu *akty* nenávisti, krutosti, fyzického nebo psychického týrání, zneužívání a ponižování druhých, chamtivosti, sobectví, lhostejnosti, pomstychtivosti, závisti, bezcitnosti, bezohlednosti, cynismu, útlaku, segregace (...), potud krátký demonstrativní výčet. Problematika morálního zla je přirozeně úzce provázána s etickými otázkami a odpovědností jednotlivce za jeho činy. Leibniz v této souvislosti uvádí:

²⁰ Srov. PŘÍKASKÝ, Jiljí Vladimír. *Učebnice základů etiky*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 16

²¹ KESSLER, Hans: *Das Leid in der Welt. Ein Schrei nach Gott*, Kevelaer: Topos plus 2007. s. 11 (vlastní překlad z německého jazyka)

„Morální zlo je tak velkým zlem jen proto, že je zdrojem fyzických zel a že se tento zdroj nachází v tvoru, který má největší sílu a největší schopnost ona zla konat. Neboť zlá vůle je ve své oblasti tím, čím byl zlý princip manichejců ve vesmíru.“²²

Malum metaphysicum

Metafyzické zlo, jak jej postuloval Leibniz, vychází ze samotné podstaty světa a z omezené a konečné povahy všech jednotlivých stvoření (jsoucn), jež jej ve svém konečném souhrnu zhmotňují. Svět je tedy tvořen pouze limitovanými, omezenými a nedokonalými jsoucn. Tyto nedokonalosti jsou ve světě různě rozloženy, projevují se na všech úrovních existence a společně vytvářejí celkový *harmonický řád*. Nabízí se ovšem otázka, jak interpretovat provokativní tvrzení, že Bůh tvoří nedokonale. Leibniz k tomu uvádí:

„Každá substance je jako svět pro sebe a jako zrcadlo Boha či spíše celého vesmíru, který každá vyjadřuje svým způsobem a podle svých vlastností, právě tak jako jedno a totéž město se představuje různě podle různých stanovíšť, která pozorovatel volí. Tímto způsobem je vesmír do určité míry zmnožován tolikrát, kolik je substancí, a právě tak se stejnou měrou rozmnožuje boží sláva, jako existuje mnohost navzájem zcela odlišných zobrazení jeho díla. Lze dokonce říci, že každá substance v sobě určitým způsobem nese charakter nekonečné moudrosti a všemohoucnosti boží, a pokud je toho schopna, jej napodobuje.“²³

Z citovaných úvah lze dedukovat, že pokud Bůh (o jehož existenci Leibniz evidentně nikdy nepochyboval) stvořil ten nejlepší možný svět, ve kterém *„každá substance je jako svět pro sebe a jako zrcadlo Boha či spíše celého vesmíru“*, znamená to, že při samotném stvořitelenském aktu Bůh působil – řekl bych – vždy shodnou a nekonečnou měrou vlastní božské angažovanosti (účasti), a to v každé jedné konkrétní substancí – v každé jedné konkrétní monádě. Avšak tím, že tyto substance jsou navždy zapouzdřeny v realitě stvořeného světa, tj. jsou jeho imanentní součástí (protože tomu ani být jinak nemůže), tak platí, že podléhají času a prostoru, a proto jsou nedokonalé, limitované, podmíněné; jinak řečeno, jednotlivé stvořené substance – monády (ač vytvořené jako nejlepší

²² LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Přeložil Karel ŠPRUNK, Praha: OIKOYMENH. 2004. s. 95.

²³ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique: Metafyzická rozprava: francouzsko-české vydání*. Knihovna novověké tradice a současnosti. Praha: OIKOYMENH, 2020. Metafyzické pojednání, §9, s. 62)

možné) ze své podstaty stvořeného bytí nikdy nemohou dosahovat dokonalosti nestvořeného, transcendentního, supertemporálního, neomezitelného Boha, z něhož zlo nemůže emanovat za žádných okolností, kdežto ze stvořených jsoucena ano (přestože jsou sebevíc dokonalé, neboť jsou výsledkem Boží tvůrčí činnosti). Bohem konstituovaná soustava nekonečného množství těchto monád-„nedokonalostí“ představuje Boží řád, který je výrazem Leibnizovy *předzjednané harmonie (prästabilierte Harmonie)*.

Na základě těchto úvah – zdá se mi – lze dospět k závěru, že mezi fyzickým a metafyzickým zlem je jisté pojmové pouto, které je možné popsat i tímto způsobem:

Jelikož je metafyzické zlo nevyhnutelně spojeno s existencí světa (který je Božím Stvořením), pak platí, že emanace fyzického zla je podmíněna právě předcházející, resp. před-existující emanací zla metafyzického. *Fyzické zlo* je tedy v tomto smyslu pouhým důsledkem metafyzického zla a – zdá se mi – má vždycky jenom sukcesivní charakter.

2.1.1. Problematika rozlišování mezi fyzickým a morálním zlem

V souvislosti s výše uvedenými úvahami se nabízí dvě důležité otázky:

- (i) Jestliže platí, že pojmovým znakem *fyzického zla* je absence volního lidského jednání (nebo nejednání), resp. absence vůle člověka, jakožto konativní složky jeho psychiky zaměřené právě na vyvolání *nepříznivých následků*, platí rovněž to, že nikdy nejde o *fyzické zlo* v případě, kdy toto fyzické zlo bylo *alespoň zčásti* způsobeno právě volním jednáním (nebo nejednáním) člověka?
- (ii) Jestliže platí, že člověk svým jednáním (nebo nejednáním) alespoň zčásti přispěl k vyvolání *nepříznivých následků* (resp. konsekvencí fyzického zla), znamená to, že je na něj třeba nahlížet jako na pachatele morálního zla?

Tyto otázky přitom vůbec nejsou triviální a jeví se mi jako důležité. Pro zpřehlednění je možné vycházet i z jejich jednodušších formulací v následujícím znění:

- (i) **Jedná se o *fyzické zlo*, jestliže jej alespoň zčásti působí svým jednáním (nebo nejednáním tam, kde jednat měl a mohl) člověk?**

(ii) Jedná se o morální zlo, jestliže člověk alespoň zčásti přispěl svým jednáním (nebo nejednáním tam, kde jednat měl a mohl) k vyvolání následků zla?

Význam tohoto zamyšlení tkví především v tom, že abychom mohli korektně zodpovědět na položenou otázku, je nejprve nutné alespoň v základních rysech

- (i)** vymezit souvztažnost mezi **jednáním, následkem a příčinnou souvislostí** (mezi tímto jednáním a jeho následkem), a
- (ii)** uchopit pojem **zavinění**.

Za tímto účelem nabízím následující pojmoslovné pojetí, přičemž přiznávám, že k tomu využívám obecně přijímaných poznatků z ustálené doktríny kontinentální jurisprudence a právní filosofie²⁴; vědomě tak činím s rizikem, že tento přístup může do jisté míry vést k pozitivistickému formalizování, avšak z instrumentálního hlediska se mi i přesto v konkrétním případě jeví jako užitečný:

2.1.2. Jednání, následek a příčinná souvislost

Jednáním se rozumí **projev vůle** člověka ve vnějším světě, jakožto jeho vědomé činnosti zaměřené na dosažení určitého cíle, záměru. Pro existenci jednání je tedy požadována jednota vnitřní (*psychické*) a vnější (*fyzické*) složky, tudíž **vůle a projev**. Jestliže chybí být jedna z těchto složek, nepůjde o jednání ve výše popsaném smyslu, ale – očividně – o *jiný projev* člověka. Platí tedy, že vůle a projev musí být přítomny v době realizace jednání člověka *kumulativně*.

Například, není jednáním ve výše popsaném smyslu, jestliže k němu dochází na základě fyzického donucení (*vis absoluta*). V takovém případě fyzické násilí vůči člověku zcela vylučuje projev vůle.²⁵ Kromě fyzického donucení je ovšem dále třeba rozlišovat tzv. psychický nátlak (*vis compulsiva*), který může mít celou řadu konkrétních podob, a právě v závislosti na jejich intenzitě (resp. způsobnosti, potenci deformovat vůli konkrétního člověka) bude záležet, zda vůle člověka bude zcela *vyloučena* (a tím pádem

²⁴ Srov. zejm. JELÍNEK, Jiří. *Trestní právo hmotné: obecná část, zvláštní část*. 8. aktualizované vydání. *Student (Leges)*. Praha: Leges, 2022. s. 162-256

²⁵ Například, násilník získává přístup do elektronického zařízení tak, že užije hrubou sílu, aby přiložil prst oběti k elektronickému zámku.

i „jednání“ z ní vycházející), nebo jen podstatně *omezena*, nikoliv však natolik, aby ji bylo možné považovat za vymizelou.²⁶

Jak již bylo zmíněno, jednání člověka se realizuje *konáním* (jednání *komisivní*)²⁷ anebo *opomenutím* (jednání *omisivní*)²⁸.

Podstata komisivního jednání záleží v činnosti, v *aktivitě*. Podstata omisivního jednání záleží naopak v nečinnosti, resp. v *pasivitě* neboli ve zdržení se aktivního jednání. Opomenutí tak může být definováno jako vůlí řízené zdržení se činnosti. Dlužno ovšem

²⁶ Lze uvést celou řadu příkladů. Některé z nich, podle mého přesvědčení, jsou způsobilé vyvolávat silné citové pohnutí a mravní napětí;

Záměrně zde proto uvádím několik příkladů se stupňující se intenzitou deformace vůle, přičemž postupuji od situací, v nichž je vůle subjektu *relativně autonomní* (byť vždy nějak limitovaná), až po případ, kdy je vůle subjektu *de facto* vymizelá, resp. subjekt *de facto* (!) nemůže postupovat jinak – *musí* se podvolit psychickému nátlaku.

- Osoba je nucena zaplatit peníze vyděrači pod hrozbou zveřejnění citlivých informací o ní.
- Pokladník je nucen otevřít kasu pod hrozbou násilí ze strany pachatele trestného činu loupeže.
- Voják dostává rozkaz zabít zajatce pod pohrůžkou, že bude suspendován, jestliže rozkaz neuposlechne.
- Voják dostává rozkaz zabít zajatce pod pohrůžkou, že sám bude zastřelen, jestliže rozkaz neuposlechne.
- Otec je nucen převést na účet vyděrače veškeré své úspory, a to pod hrozbou bezprostředního, krutého a trýznivého zmrzačení jeho dcery.

²⁷ Např. srov. „...vzali Josefa a hodili ho do cisterny.“ (1Moj 37,24) A hned vzápětí: „Když procházeli kolem midjánští obchodníci, vytáhli a vyndali Josefa z cisterny a prodali ho Izmaelitům za dvacet šekelů stříbra. Ti přivedli Josefa do Egypta.“ (1Moj 37,28).

²⁸ Tak například srov. 2. kapitola 1. knihy Samuelovy; Synové velekněze Élího, Chofní a Pinchas, sloužili jako kněží, ale jednali hříšně. Jejich jednání zahrnovalo krádeže obětí a nedovolené sexuální styky se ženami, které sloužily u vchodu do stanu setkávání. Élí sice věděl o nevhodném chování svých synů (1S 2,23-25), nicméně byl nedůsledný a nezabránil jim pokračovat v nepravostech (třebaže jim v tom zabránit měl a mohl). Jistou polehčující okolnost – zdá se – lze spatřovat ve skutečnosti, že Élí byl již velmi starý. Boží trest nakonec dopadá na Chofního a Pinchase, kteří v souladu s předpovědí (1S 2,34) umírají během bitvy s Pelištejci v jeden den a schrána smlouvy je ukradena. Když se Elí dozvěděl o smrti svých synů a ztrátě schrány smlouvy, „*spadl ze stolce u brány (zlomil si vaz) a zemřel, protože byl starý a těžký muž.*“ (1S 4,18)

dodat, že některých nepříznivých následků je možné dosáhnout úplně stejně konáním i opomenutím.²⁹

V kontextu výše uvedených tvrzení platí, že jednáním se vždy rozumí projev vůle ve vnějším světě. Toto jednání pak působí určitý **nepříznivý následek**.³⁰ Mezi jednáním a následkem musí existovat **příčinná souvislost**, kauzálnost, resp. *kauzální nexus*. To znamená, že konkrétní následek by vůbec nenastal (popř. by nastal jinak, než jak nastal), jestliže by mu *nepředcházelo* právě ono konkrétní jednání, jež bylo jeho příčinou. Příčinou je jev, bez kterého by jiný jev nenastal, popř. nenastal by tak, jak nastal co do rozsahu poruchy, včetně toho, co by bylo jinak podmínkou následku. Příčinná souvislost je vztah mezi dvěma událostmi, kdy jedna událost (příčina) způsobuje druhou událost (následek).³¹

Otázka příčinné souvislosti se ovšem stává podstatně komplikovanější tehdy, míníme-li z ní vyvozovat adekvátní míru odpovědnosti za nepříznivé následky, resp. účinky. Teorie zde rozlišuje dva stěžejní aplikační principy – prvním je **(i) zásada umělé izolace jevů**, podle které platí, že ze všech možných příčin a jevů, které se podílely na

²⁹ Příklady:

- *konání*: pachatel útočí na oběť, což vede k jejímu úmrtí; *opomenutí*: pachatel záměrně nechává zemřít oběť hladu
- *konání*: pachatel aktivně falšuje finanční dokumenty, aby podvodně získal úvěr; *opomenutí*: účetní záměrně nezaznamená určité transakce do účetnictví, aby skryl finanční problémy společnosti před věřiteli

³⁰ Právní teorie dále rozlišuje mezi *následkem* a *účinkem*. Následek představuje porušení nebo ohrožení vztahů, zájmů a hodnot, kterým určitá norma poskytuje ochranu (resp. porušení nebo ohrožení tzv. objektu deliktu). Účinkem je naproti tomu již sama konkrétní změna na hmotném předmětu útoku. Tak například následkem trestného činu znásilnění je *v širším smyslu* porušení důstojnosti člověka v sexuální oblasti (následkem *v užším smyslu* by bylo porušení svobody volby sexuálního partnera), kdežto účinkem je třeba rozumět konkrétní fyzickou a psychickou újmu, kterou oběť utrpěla.

³¹ Tak například srov. 2S 11-12: Král David vydává Jóabovi písemný rozkaz: „*Dejte Urijáše do přední linie nejprudšího boje a pak od něj ustupte, aby byl zabit a zemřel.*“ Je nepochybné, že David se na smrti Urijáše přímo podílel, jenže jinak než Jóab a docela jinak než konkrétní válečník, který Urijáše usmrtil fyzickým výpadem na bojišti (čili způsobil *účinek* smrti). Když David následně před Hospodinem svůj hřích vyznává a kaje se za něj (srov. 2S 12,13; Ž 51), koná tak v míře vztahující se právě k jeho vlastnímu skutku (který nota bene *sám o sobě* Urijášovu smrt sice nezpůsobil (jelikož Jóab nemusel vyslyšet Davidův rozkaz, popř. Urijáš mohl bojovat natolik udatně, že by na bojišti nepadl), nicméně stalo se tak právě v důsledku jednání všech účastníků biblického příběhu).

vyvolání nepříznivého následku, hledáme právě jednu relevantní příčinu. Druhým principem je **(ii) zásada gradace příčinné souvislosti**; tato zásada reflektuje skutečnost, že různé příčiny mají pro následek různý význam; jinými slovy, ne všechny příčiny jsou dostatečně významné pro způsobení určitého následku. Na základě zásady gradace příčinné souvislosti dochází k posuzování, co ještě kromě jednání pachatele bylo relevantně způsobitelné přispět k vyvolání následku.³²

2.1.3. Zavinění

Zavinění je možné definovat jako vnitřní psychický stav člověka k jednání a následku (mezi nimiž je vztah kauzality). Rovněž u zavinění je třeba zkoumat dvě složky psychiky – **vědomí** a **vůli**. Člověk si musí být svého *zlého* jednání vědom. U vůle pak záleží, jaký je skutečný psychický vztah k jednání a následku. V tomto ohledu se odlišuje jednání úmyslné a nedbalostní. U úmyslného jednání se rozlišuje mezi úmyslem přímým a nepřímým; u nedbalostního jednání se rozlišuje mezi nedbalostí vědomou a nevědomou:

- Úmysl přímý (*dolus directus, dolus malus*) označuje situaci, když člověk přímo chce způsobit zlý následek.³³
- Úmysl nepřímý (*dolus indirectus, dolus eventualis*) označuje situaci, když člověk ví, že svým jednáním může způsobit zlý následek, a pro případ, že jej způsobí, je s tím srozuměn.³⁴

³² Tak například srov. 32. kapitola 2. knihy Mojžíšovy: Izraelité pod vedením Aarona vytvořili zlaté tele, zatímco Mojžíš byl na hoře Sinaj, kde dostával Desatero přikázání od Boha. Příčina odlití zlatého telete ovšem nespočívá v jediné skutečnosti, nýbrž je nutné ji spatřovat nejprve (i) v absenci Mojžíše (v jehož přítomnosti by Izraelity patrně vůbec nenapadlo žádat Aarona o zlaté tele), dále (ii) v neposlušnosti, lehkovážnosti, malověrnosti Izraelitů, a – v neposlední řadě – (iii) v nedůslednosti Aarona (který nejenže smířlivě akceptoval zkaženost a mravní rozvrácenost svého lidu, ale nakonec ji svým jednáním podpořil). V příběhu o zlatém teleti lze podle zásady gradace příčinné souvislosti rozdělit odpovědnost za vznik modloslužby zejména mezi Aarona a Izraelity. Mojžíš ovšem také nese jistý díl odpovědnosti (ač důvodem jeho nepřítomnosti bylo plnění Božího příkazu), jelikož měl a mohl vědět, že jeho lid je náchylný k nepravostem, jak ostatně potvrdil Aaron, když se pokoušel před Mojžíšem vyvinut: „*Ať můj pán neplane hněvem. Ty znáš tento lid, že je nakloněn ke zlu.*“ (srov. 2Moj 32,22)

³³ Příklad **přímého úmyslu**:

Kain, poháněn hněvem a závistí, zabije svého bratra Ábela. Učiní tak s chladným rozmyslem. Svého činu navíc nelituje, třebaže mu Bůh dává možnost učinit pokání. (1Moj 4,4-12)

³⁴ Příklad **nepřímého úmyslu**:

- Nedbalost vědomá (hrubá nedbalost, *culpa lata*) označuje stav, ve kterém člověk ví, že může způsobit zlý následek, ale bez přiměřených důvodů spoléhá, že se tak nestane.³⁵
- Nedbalost nevědomá (lehká nedbalost, *culpa levis*) označuje stav, ve kterém člověk *nechce* svým jednáním může způsobit zlý následek, ač to vzhledem k okolnostem a svým osobním poměrům vědět měl a mohl.³⁶

2.1.4. Teze o latentní pozici zla

Zrekapitulujme nyní úvodní předpoklad, že *fyzické zlo* je označením pro nepříznivé následky, které nejsou výsledkem lidského jednání. Tento typ utrpení vzniká nezávisle na lidské vůli, tj. nezávisle na komisivním či omisivním jednání člověka.

Právě v této souvislosti jsem položil první otázku, tedy **(i) zda jest *malum physicum*, jestliže jej alespoň z části působí svým jednáním člověk**; a druhou otázku (na kterou má přirozeně smysl odpovídat teprve tehdy, je-li odpověď na první otázku záporná), **(ii) zda jest *malum morale*, jestliže člověk alespoň zčásti přispěl svým jednáním k vyvolání následků zla.**

Odpovídám takto:

Jidáš Iškariotský vyjednává s velekněžími o vydání Ježíše. (Matěj 26,14-16) Domlouvá se s nimi na konkrétním znamení, podle něhož budou moci poznat, kdo z přítomných mužů je Ježíš: „*Je to ten, kterého políbím; toho se zmocněte,*“ praví Jidáš. (Mt 26,48-49); Jidáš je zde plně srozuměn se skutečností, že Ježíš může být zavražděn a nevádí mu to. Okolnost, že následně svého činu lituje, na situaci nic nemění (Mt 27,3-4), jelikož skutek je již dokonán.

³⁵ Příklad **vědomé nedbalosti**:

Izraelský král Saul dostává od Boha příkaz pobít Amálekovce a všechno, co jim patří (1 Soudců 15,3). To má být odplata za útok na Izraelity po jejich vyjití z Egypta (5Moj 25,17 a 5Moj 25,19). Saul sice Amálekovce porazí, ale neuposlechne Boha v plném rozsahu: ušetří amáleckého krále Agaga a jeho nejlepší dobytek (1 Soudců 15,9). Tato Saulova neposlušnost Boha rozzlobí a způsobí, že Saul ztratí Boží přízeň. Saul je tak později nahrazen Davidem, jakožto novým králem Izraele (1 Soudců 15,26). Z biblického textu lze vysledovat, že Saul očividně v určité míře spoléhal na to, že k němu Bůh zaujme smířlivější postoj, zvláště jednal-li soucitně (což lze za běžných okolností považovat za exkulpující faktor).

³⁶ Příklad **nevědomé nedbalosti**:

Osoba nejedná s vědomím rizika nebo nebezpečí, které může její jednání způsobit. Jedná se o situaci, kdy osoba nemá vědomosti o možných důsledcích svého jednání.

Pokud vycházíme z předestřených předpokladů, pak platí, že **přítomnost zaviněného jednání člověka není slučitelná s koncepcí fyzického zla**. To znamená, že **není malum physicum, jestliže jej alespoň zčásti svým jednáním způsobil člověk**. Musí se nicméně jednat právě o **jednání zaviněné**, nikoliv o jinou formu působení člověka. **Jestliže by člověk nedisponoval svobodou vůle a projevu, pak mu nemůže být nepříznivý následek kladen za vinu, třebaže by jej reálně způsobil**. Správnost tohoto závěru se pokusím demonstrovat na empirickém příkladu z každodennosti:

Tak například řidič v důsledku své chronické nemoci ztratí při řízení automobilu vědomí (čili postihne ho *fyzické zlo*), načež v příčinné souvislosti s touto událostí (na níž se nijak svým volným jednáním nepodílí) ztrácí kontrolu nad vozidlem a sráží chodce, kterého vážně zraní. V takovém případě se nepochybně jedná o *fyzické zlo*, neboť důsledky nemoci **nebyly** výsledkem *zaviněného jednání* řidiče. Situace by ovšem byla odlišná, pokud by tentýž řidič vědomě zanedbával léčbu své nemoci (o níž věděl, resp. vědět měl a mohl), a právě v důsledku této skutečnosti by u něj došlo ke ztrátě vědomí za volantem a následnému zranění chodce. Lze tedy shrnout, že v modelovém případě řidič *alespoň zčásti* svým omisivním zaviněným jednáním přispěl k vyvolání nepříznivého následku. Mezi jednáním a následkem je možné vysledovat příčinnou souvislost. Tím zároveň – zdá se mi – snadno nacházíme odpověď i na druhou položenou otázku:

Morální zlo je spojeno s lidským jednáním a odpovědností a zahrnuje činy, které jsou považovány za špatné bez zřetele na formu zavinění; přesněji řečeno, zavinění je vyžadováno vždy a za všech okolností – lhostejné je jen to, zda jde o zavinění úmyslné nebo nedbalostní.

Při opakovaném zkoumání shora formulovaných úvah se mi nicméně zdá, že popsaná koncepce tripartitní kategorizace zla nezahrnuje stav, pro který bych užil označení **latentní pozice zla**. Tím mám na mysli **stav, ve kterém zlo setrvává skrytě**, latentně, **a tudíž nanejvýš zákeřně**.

Na rozdíl od Leibnizova pojetí metafyzického zla, které *per se* plyne z nedokonalosti, konečnosti, limitování stvoření a je očividně depersonifikované, neosobnostní, neidentitní (jako monády samy), **v latentní pozici zlo vnímám jako zlo, jež je prokazatelně osobnostní, tedy jako zlo, které si je plně vědomé sebe sama, tzn. jako zlo inteligentní a nadané svobodnou vůlí**, které zcela cíleně působí na předmět

útoku (tzn. na člověka), avšak prozatím se nevyjevuje navenek (jakoby vyčkává na svou příležitost), a proto není možné spolehlivě seznat jeho přítomnost. Jde o situaci, ve které **existence zla není podmíněna výše specifikovanou** (a v podstatě jen deontickou) **souvztažností jednání a následku, nýbrž zlo se v plnosti realizuje už jen tím, že samo (o své vlastní vůli, tedy zcela autonomně) nabízí člověku, aby s ním navázal zvláštní pouto vyjádřené vlastním sebe-vyjevením zla, jakousi věčnou paměťovou stopu – hrozné „obohacení“ o to, co Bůh „opomněl“ vložit do člověka** (tzn. to, co člověk již navždy bude rozvažovat), **a člověk (!) s tímto návrhem vyslovuje souhlas, čili připouští rovnocenný dialog se zlem. Tím jej zároveň legitimizuje. Legitimizuje jej právě člověk, nikoliv Bůh.** Zdá se mi, že právě v tomto je třeba spatřovat jeden z klíčových aspektů metafyziky zla jako takové.

Předtím ovšem považuji rovněž za důležité zmínit stěžejní teze **(i) dualistického vnímání dobra a zla**, a teze **(ii) učení o zlu coby privace dobra**. Ukazuje se totiž, že vymezení pojmů *vůle* (a jejího projevu), *jednání, následek, příčinná souvislost* (mezi jednáním a jeho následkem) a *zavinění* **úzce souvisí s ontologickým ukotvením zla v kontextu biblického stvořitelského narativu a následného zkoumání otázky vlastní legitimacy zla.**

2.2. Dualistické učení o vztahu mezi dobrem a zlem

Zdá se, že až do 2. století křesťanská společenství překvapivě vůbec neměla jednotnou teorii o povaze zla; tím méně pak disponovala jednotným **vyznáním víry**. Jak uvádí známý německý luterský teolog Bernhard Lohse:

„Vyznavačské formule existovaly již od prvopočátků církve. V 1. století však nelze najít jedinou formuli, jejíž doslovné znění by bylo stanoveno jako pevné vyznání. Rovněž ve 2. století se setkáváme s rozličnými formulami víry.“³⁷

Tato situace se změnila v okamžiku, kdy proti křesťanství otevřeně vystoupily *konkurenční* filosofické a náboženské systémy. Mezi nimi pak největší výzvu představovaly dualistické gnostické nauky, které učily o věčném boji mezi silami dobra a zla.

³⁷ LOHSE, Bernhard, ŠTEFAN, Jan (ed.). *Epochy dějin dogmatu*. Přeložil Petr GALLUS. Jihlava: Mlýn, 2003. s. 26

Jak bude vzápětí rozvedeno, gnostické směry stavěly na myšlence, že svět je rozdělen mezi dva základní principy, resp. mezi dvě základní a navzájem soupeřící síly – dobro proti zlu, světlo proti tmě, voda proti ohni, bůh proti ďáblu (...). Takové pojetí zla, které je na dobru substančně nezávislé a představuje metafyzicky autonomní jsoouco, představovalo pro ranné křesťanství (jež tradičně chápalo Boha jako jediný zdroj veškerého bytí a dobra) zásadní doktrinální výzvu, a to zejména vzhledem ke komparativně přístupnější empirické ilustrativnosti dualismu, jeho evokativní nekomplikovanosti a – řekl bych – také díky jisté naivní sapienciální „objevnosti“.³⁸

V reakci na poutavou dualistickou doktrínu museli křesťanští apologeti podchytit své vlastní pojetí zla (a jeho původu) argumentačně mnohem důsledněji než doposud, kdy vycházeli prakticky jenom z doslovného znění Písma, nejednotné ústní tradice, subjektivního mravního cítění a nespolehlivé intuice. Analýza dualistických tezí přirozeně vedla křesťany k hlubšímu teologickému a filosofickému zkoumání povahy zla a k precizaci jejich apologetického argumentačního aparátu. **Teologie začala postupně rozvíjet učení, které zlo nepojímá jako samostatnou a věčnou sílu, ale spíše jako absenci dobra nebo odklon od božského řádu.**

Tímto způsobem se křesťanství začalo filosoficky vymezovat zejména vůči manicheismu a dalším dualistickým náboženstvím, což vedlo k rozvoji komplexnějšího a integrovanějšího chápání zla v rámci teologie a v posledku vyústilo v institucionalizované církevní křesťanství s rigorózním dogmatickým základem a

³⁸ Přiznávám, že obrat „naivní sapienciální objevnost“ užívám s jistou dávkou jízlivé ironie – „objevnosti“ totiž v daném případě rozumím *wow-effect*, který je často vyvoláván vzletně volenými frázemi a pateticky tlumočenými banalitami; tento jev je možné dobře ilustrovat například na známém (a dnes již doslova virálním) dualistickém vyprávění (údajně z indiánského prostředí) *o dobrém a zlém vlkovi* podle Josého C. Bermeja; zde je zkrácená verze příběhu:

Jednou vyprávěl starý indián svému vnukovi o velké bitvě, která probíhá v nitru každého člověka. Řekl mu: „Chlapče, ta bitva v každém z nás je bitvou mezi dvěma vlky. Jeden je zlý. Je to vztek, žárlivost, závist, smutek, sobectví, namyšlenost, hrubost, nenávisť, sebestřednost a falešnost. Ten druhý je dobrý. Je to láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, naděje, empatie, štědrost, věrnost, soucit, důvěra a víra.“ Vnuk o tom chvíli přemýšlel a potom se zeptal: „A který vlk vyhraje?“ Starý indián odpověděl: „Ten, kterého víc krmiš...“

In BERMEJO, José Carlos. Vlídne příběhy. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013. s. 45-46: Dostupné z: <https://www.pastorace.cz/tematicke-texty/dva-vlci-v-nas>. [cit. 2024-08-04].

komplexním katechetickým systémem, jehož fundament dodnes tvoří **Nikeo-cařihradské vyznání**³⁹ **víry z let 325 a 381** v následujícím znění⁴⁰:

Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země, všeho viditelného i neviditelného.⁴¹ I v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího, jednorozeného a z Otce narozeného přede všemi věky; Světlo ze Světla, Boha pravého od Boha pravého, rozeného, nestvořeného, jedné bytosti s Otcem; skrze něhož vše učiněno jest,⁴² jenž pro nás lidi a pro naše spasení sestoupil s nebe, vtělil se z Ducha svatého a Marie Panny a člověkem se stal,⁴³ jenž za nás ukřižován jest pod Pontským Pilátem, trpěl i pohřben jest⁴⁴ a třetího dne vstal z mrtvých podle Písem,⁴⁵ vstoupil na nebesa, sedí na pravici Otce,⁴⁶ a zase přijde se slávou soudit živých i mrtvých, jehož království nebude konce.⁴⁷ I v Ducha svatého, Pána, oživujícího, jenž od Otce pochází a s Otcem i Synem stejně ctěn a slaven jest a mluvil skrze proroky.⁴⁸ I v jednu, svatou, obecnou a apoštolskou církev.⁴⁹ Vyznávám jeden

³⁹ Výtečný rozbor vytváření vyznání víry předkládá LOHSE, Bernhard, ŠTEFAN, Jan (ed.). *Epochy dějin dogmatu*. Přeložil Petr GALLUS. Jihlava: Mlýn, 2003. s. 52-53;

Pneumatologické problematice (jež je jednou ze stěžejních otázek prvních dvou ekumenických koncilů) se zevrubně věnuje POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Dar Otce i Syna: základy systematické pneumatologie*. 2. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003. POSPÍŠIL, s. 73–75;

⁴⁰ Uvádím zde původně přijaté znění Vyznání víry, tzn. citovaný text neobsahuje později včleněnou formulku „*filioque*“ (resp. „*i ze Syna*“); o tématu opět pojednává POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Třetí vydání. *Teologie (Karmelitánské nakladatelství: Krystal OP)*. V Praze: Krystal OP, 2017. s. 363–374.

⁴¹ Srov. 1Moj 1,1; Koloským 1,16

⁴² Srov. Jan 3,16-18; 1 Jan 5,1; Jan 17,5; Jan 17,24; 1 Jan 1,5; Jan 8,12; 1 Jan 5, 20; Jan 10, 30; Jan 1,3

⁴³ Srov. Jan 3,17; Jan 6,38; Lukáš 1,35; Jan 1,14; 1 Timotej 2,5-6

⁴⁴ Srov. Matěj 27

⁴⁵ Srov. Lukáš 24; Matěj 16,6; Jan 20 a 21

⁴⁶ Srov. Lukáš 24,51; Jan 3,13; Židům 10,12

⁴⁷ Srov. Matěj 16,27; Matěj 25,31-46

⁴⁸ Srov. Jan 15,26; Žalmy 104,30; Titovi 5,5-6; 2 Petr 1,21

⁴⁹ Srov. Efeským 5,23; Efeským 5,25-27

křest na odpuštění hříchů.⁵⁰ Očekávám z mrtvých vzkříšení⁵¹ a život věku budoucího. Amen.⁵²

Ve 4. století pak západní část Církve čelila v souvislosti s dualismem další výzvě v podobě heretického priscilianismu, jehož učení rovněž mělo zřetelně manichejský a gnostický charakter.⁵³ Dlužno dodat, že prisciliánská hereze sice nebyla v měřítku již monumentální teritoriální působnosti křesťanství nějak zvlášť nápadná (jelikož se mimo hranice Pyrenejského poloostrova příliš neprosadila), jenže její manichejské teze nebylo možné ignorovat, zvláště pod hrozbou rychlosti šíření všemožných světonázorových, eticko-religiózních a axiologických simplifikací. Již První toledský koncil (konaný v letech 397 – 400) priscilianismus rezolutně odsoudil:

„IX. Kdyby někdo řekl nebo věřil, že svět byl stvořen jiným Bohem, a ne tím, o němž je psáno: „Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi“, ať je anathemován. (...)

XVIII. Jestliže někdo následuje nebo vyznává v těchto bludech Priscillianovu sektu, takže při udělování křtu spásy postupuje jinak a v rozporu se stolicí svatého Petra, ať je anathemován.“⁵⁴

Důvody, pro které křesťanský způsob myšlení nemůže akceptovat dualistické pojetí dobra a zla, rozvádím v následující podkapitole.

* * *

Jak jsem již zmínil, základním paradigmatickým východiskem dualistického pojetí vztahu mezi dobrem a zlem jsou dvě substančně nezávislé a v zásadě **stejně mocné síly**, jež si navzájem ve světě alternují, doplňují se, ale zároveň si konkurují, aby ve svém konečném důsledku dosvědčily svůj *podivný* partnerský poměr nejen v rovině praktické, etické, spirituální, mystické, ale přímo též v rovině kosmologické a

⁵⁰ Srov. Marek 28,19; Marek 16,16

⁵¹ Srov. Jan 6,54

⁵² Srov. Jan 5,24

⁵³ GROSS, Walter a KUSCHEL, Karl-Josef. *Bůh a zlo*. Přeložil Jiří HOBLÍK. Teologie (Vyšehrad). Praha: Vyšehrad, 2005. s. 59.

⁵⁴ Primer Concilio de Toledo. Online. 2024. Dostupné z:

<https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/byc.htm#>. [cit. 2024-08-04].

(vlastní překlad ze španělského jazyka)

metafyzické. Dualistický pohled na svět představuje základ celé řady náboženských směrů. Ty se pak vyznačují značnou početností a věroučnou rozmanitostí, a tak – troufám si tvrdit – jejich probádání výrazně přesahuje obsahové možnosti a zaměření této práce. Přesto si myslím, že pro účely tohoto troufalého *pokusu o ontologický vhled do podstaty zla* je užitečné (alespoň ve stručnosti) některé z nich představit:

V odborné literatuře lze narazit na odlišná členění dualistických směrů, a to podle řady různých kritérií. Jako inspirativní se mi jeví členění Kurta Rudolpha, německého teologa a předního znalce gnosticizmu a manicheismu, který důsledně rozlišuje mezi (i) íránsko-zoroastrovským dualismem, (ii) platónským dualismem a (iii) dualismem gnostickým.⁵⁵

Zatímco (i) íránsko-zoroastrovský dualismus je podle Rudolpha orientován *eticky* (neboť se v něm střetává dobro se zlem), (ii) platonismus a (iii) gnosticizmus záleží v rozlišování *metafyzické* a *fyzické* dichotomie – Platón staví do kontrapozice ideje (jež mají duchovní rozměr) na straně jedné a jejich hmotné odrazy (stíny) na straně druhé; gnosticizmus v podstatě ekvipoluje obě krajní polohy obdobně jako Platón, avšak na rozdíl od něj zastává *nekompromisní* přesvědčení, že hmota je zlo; tj. *kosmos* (svět) jako takový, jakožto *hmotná substance*, je vyjádřením zla, zatímco *ne-kosmos* (ne-svět)⁵⁶, jakožto *substance nehmotná*, je vyjádřením dobra.⁵⁷

Ve světle uvedených skutečností se mi zdá, že těžiště předkládané aproximace má spočívat zejména na gnosticizmu a manicheismu. Jde-li o jiné druhově příbuzné směry,

⁵⁵ RUDOLPH, Kurt. Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky. Světová náboženství (Vyšehrad). Praha: Vyšehrad, 2010. s. 63

⁵⁶ Rád bych zde postřehl jednu sémantickou zvláštnost. V odborném diskursu zaměřeném na zkoumání různých dichotomických otázek se poměrně často užívá předpony „*anti*“ ve smyslu „*proti*“ (srov. např. teze a antiteze, hmota a antihmota, biotika a antibiotika, nativismus a antinativismus apod.). Podle tohoto úzu se v uvedeném kontextu jakoby automaticky nabízí dichotomie *kosmos* a *antikosmos*, jenže předpona „*anti*“ neznamená „*proti*“, nýbrž „*namísto*“. Pojem *antikosmos* by v daném případě znamenal „místo-svět“, jakožto *jedna z možných alternativ* ke „světu“, což se očividně ocitá mimo ideovou stopu gnosticizmu. Jinými slovy, v gnostické ontologické bipolaritě není více alternativ než právě jedna, a proto se mi jeví jako korektní volit obrat *ne-svět* (stejně jako je tomu v případě pojmů *topos* a *útopos*, resp. místo a ne-místo).

⁵⁷ Tamtéž.

jako jsou např. *ranně křesťanské sekty* (například markionismus⁵⁸, montanismus⁵⁹ a priscilianismus), *paulikiánství*⁶⁰, *bogomilství*⁶¹, *katarství*⁶² (...), nebo – ze soudobějších směrů – kupř. *theosofie*, *scientologie* nebo *hnutí New Age* (ale samozřejmě celá řada dalších podobně založených směrů), domnívám se, že jejich **společný jmenovatel spočívá právě v gnosticko-manichejském synkretickém vzorci**. Z tohoto důvodu se v dalším textu omezují na pojednání o gnosticizmu a manicheismu:

2.2.1. Gnosticismus

Gnosticismus představoval heterogenní soubor náboženských a filozofických systémů, které se rozvinuly v římském impériu v 2. až 4. století. Charakteristickým rysem gnosticizmu bylo hledání tajemného poznání (gnóze)⁶³, jež mělo umožnit osvobození duše od hmotného světa a spojení s božským principem.

Gnostické myšlenky vykazovaly výrazný synkretismus, spojující prvky různých náboženských a filozofických tradic, včetně křesťanství, novoplatonismu, židovství a východních náboženství. Klíčovým prvkem gnostických učení – jak jsem již uvedl – byl explicitní dualismus, tedy rozdělení světa na dvě základní a protikladné síly: dobro a zlo. Tento dualismus se často projevoval v pojetí hmotného světa jako něčeho zlého a duchovního světa jako něčeho dobrého.

Gnostikové věřili, že prostřednictvím zvláštního poznání, které přesahuje běžné chápání, mohou dosáhnout spásy a osvobození od pout hmotného světa, tedy splynout

⁵⁸ K **markionismu** srov. např. CULIANU, Ioan Petru. *Dualistické gnóze západu. Logos (Argo)*. Praha: Argo, 2008. s. 195-216

⁵⁹ K **montanismu** srov. např. STEMBERGER, Günter. *2000 let křesťanství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. s. 737-738

⁶⁰ K **paulikiánství** tamtéž. s. 255-265

⁶¹ K **bogomilství** tamtéž, s. 267-291.;

tamtéž srov. např. RYCHLÍK, Jan. *Dějiny Bulharska. Dějiny států*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000. s. 65-67, s. 80-81

⁶² Ke **katarství** srov. např. BRENON, Anne. *Kataři: život a smrt jedné křesťanské církve*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. s. 13-129.

⁶³ Slovo "gnóze" pochází z řeckého slova "γνώσις", což znamená "poznání" nebo "vědění". V novořeckém jazyce se užívá obratu „η γνώση“ (znalost), v plurálu „γνώσεις“ (znalosti).

s dobrem. Toto poznání bylo často spojeno s tajemnými rituály a iniciacemi. Gnostické systémy se lišily v detailech, ale spojovala je víra v existenci tajného, esoterického poznání, které bylo dostupné pouze zasvěceným. Známý český vitalistický filosof Emanuel Rádl (1873 – 1942) uvádí:

*„I bylo cílem gnóze sestrojiti **spekulativní systém o tom, jaký je původ dobra a zla, jaká je podstata Boží bytosti**, v jakém vztahu je svět hmoty a ducha. Stvořitel a zákonodárce světa (demiurg) má prý nad sebou Boha nepoznatelného a bezejmenného; z něho vyzářuje hierarchie duchů neboli věčných sil, **éónů (aiones)**, které dohromady tvoří plnost života (**pléróma**). Z řad nejnižších éónů vystupuje jeden, židovský Bůh, stvořitel světa a lidí. Svět je nedokonalý, protože je spojen s hmotou; z nedokonalosti se chce vysvobodit světový duch, zvaný Achamóth. K tomu cíli vyslal nejvyšší Bůh z nejvyšší řady éónů jeden éón, jenž se spojil s člověkem Ježíšem v zdánlivé tělo a vykoupil lidstvo, ukázav světu návrat do říše duchů. Překonáním tělesnosti, ovládnutím chtíčů a askezí se člověk povznese k čistě duchovnímu bytí.“⁶⁴*

Jelikož je svět podle gnostiků výslednicí boje mezi ekvipolentními principy (které jsou ve věčném neřešitelném protikladu), znamená to, že světem se ustavičně line morální tendenčnost, gnostik tak nemůže mít jiný než dramatický, ba dokonce *patetický* pohled na život a nemůže mít jiné než *heroické* pojetí svatosti. Bipolárně-dichotomická konstelace gnosticizmu neumožňuje žádnou kompromisní polohu – *non est tertium iter*.

Jelikož se v každém jedinci odehrává boj mezi dobrem (duchem) a zlem (tělem, každodenním životem), který **ne**ponechává místo pro kompromisy, gnosticizmus přikazuje krajně asketické chování. Gnostik se nachází v neustálé emergenci. Na druhé straně však tento přísný etický dualismus vedl paradoxně ke znehodnocení běžné morálky a kodifikovaných norem, považovaných za podřadné vzhledem ke gnosi a nakonec způsobil, že byly pokládány za přípustné různé formy excentrického či sociálně zavrženého chování, jako sexuální excesy.⁶⁵

Gnostikové, inspirováni novoplatonickými myšlenkami, zejména Plotínovým učením o emanaci, zcela přetvořili křesťanské učení o Ježíši Kristu. Neviděli Boha jako tvůrce

⁶⁴ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie*. Praha: Votobia, 1998. s. 220-221.

⁶⁵ Srov. NICOLA, Ubaldo. *Obrazové dějiny filozofie*. Vyd. 2. Přeložila Naděžda BONAVENTUROVÁ. Universum (Knižní klub). V Praze: Knižní klub, 2011. s. 166

hmotného světa, nýbrž jako neosobní, transcendentní princip, z něhož postupně emanují nižší úrovně reality, tzv. *eony*, na které poukazuje Rádl. Vtělení Ježíše Krista gnostikové interpretovali jako symbol posledního stupně této emanace. Kristus tedy není Hospodin, Bůh Slovo, Boží Syn v tradičním křesťanském pojetí, nýbrž je projevem nejnižšího eonu, který se snaží osvobodit duše uvězněné ve hmotném světě.⁶⁶

Konečně, stejně jako rané křesťanství i gnosticismus byl silně eschatologický, což znamená, že se tematicky zaměřoval na konec času a na to, co přijde po něm. Gnostikové spatřovali ve vtělení Ježíše Krista znamení blížícího se konce stávajícího zlého světa. Na rozdíl od křesťanů však z této eschatologické vize vyvozovali odlišné důsledky:

Jelikož gnostikové považovali hmotný svět za produkt zla a věřili, že je odsouzen k zániku, nedávali velký důraz na budování pozemského života. Věřili, že skutečný význam vtělení Krista spočívá v odhalení tajemství spásy a v poskytnutí nástrojů, metodologie (gnóze), k duchovnímu osvobození.

2.2.2. Manicheismus

Ideový základ manicheismu je – troufám si tvrdit – v podstatě totožný s východisky gnosticismu. Přece jen se ale liší v určitém elementu **garance osobní výjimečnosti, božskosti a vyvolenosti**. Toto specifikum následně manicheismus v očích jeho stoupenců výrazně ztraktivňuje a v konečném dopadu jej činí – řekl bych – *recipientsky otevřenější*. Se zřetelem k historickým reáliím je možné tvrdit, že manicheismus byl ve srovnání s jinými alternativními směry obecně konvenčnější vůči většinovému starověkému vnímání spirituality. Je tomu tak hlavně proto, že otevřeně vycházel ze zjevně polyteistického ideového základu.

Za zakladatele manicheismu je považován jakýsi princ Mání. Ten se narodil v Babylonii v roce 216, vyrostl v prostředí ovlivněném gnostickými, židovskými a křesťanskými myšlenkami, což mělo zásadní vliv na jeho pozdější učení. Jeho otec patřil k *elchasiatům*⁶⁷, gnostické sektě, jež kombinovala prvky judaismu a křesťanství. Zlom v Máního životě nastal v roce 240, kdy měl zažít mystické zjevení, které ho inspirovalo

⁶⁶ Tamtéž.

⁶⁷ K *elchasiatům* srov. POKORNÝ, Petr. *Píseň o perle: tajné knihy starověkých gnostiků*. 2., rozš. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 151-152

k tomu, aby se stal náboženským vůdcem. Následně podnikl cestu do Indie, kde se pravděpodobně seznámil s buddhismem a jinými indickými náboženstvími. Motivy této cesty jsou předmětem mnoha spekulací. Mohl se chtít vyhnout pronásledování, hledat nové následovníky nebo se hlouběji ponořit do studií východních náboženství.⁶⁸

Manicheismus se následně zformoval jako – řekl bych – chaotický synkretický systém, který alogicky kombinoval nesourodé prvky různých náboženských tradic. Jeho učení se zakládalo na kosmickém dualismu a bylo silně eschatologické (stejně jako gnosticismus). Navzdory své doktrinní zmatečnosti a institucionální neukotvenosti se ovšem manicheismus rychle šířil a získal si mnoho stoupců. Jeho učení očekávaně vyvolávalo odpor u křesťanských autorit, ale taktéž zásadně znepokojovalo místní zoroastrijské náboženské vůdce. Posledně uvedené nakonec vyústilo v rozhodnutí perského krále Bahráma I. se Máního zbavit a nechat ho popravit. Může působit kuriozním dojmem, že utrpení, jemuž byl Mání vystaven a které v roce 277 vedlo k jeho smrti, označovali manichejci křesťanským termínem „ukřižování“ a taktéž mu přisuzovali soteriologický význam.⁶⁹ Bahrám I. tím svůj odpor k manichejcům ovšem neukončil, naopak zahájil systematické pronásledování a likvidování Máního stoupců napříč celou tehdejší Perskou říší. Navzdory tomu manichejské náboženské ideje (či přesněji synkretizované představy o nich) se šířily do mnoha částí světa, včetně Číny a Evropy⁷⁰ a v konečném důsledku i dodnes ovlivňují (v různých formách) řadu často respektovaných duchovních a filosofických směrů.⁷¹

⁶⁸ ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení*. 3., opr. vyd. Přeložil Kateřina DEJMALOVÁ. Dějiny náboženského myšlení. Praha: OIKOYMENH, 2008. s. 339

⁶⁹ Tamtéž. s. 340

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Tak například srov. **analytickou teorii osobnosti podle Carla Gustava Junga**, která je částí odborné veřejnosti přijímána s velkou vážností. Kupř. Jungova teorie archetypů a jeho koncept stínu mají manichejské prvky – Jung věřil, že lidská psychika je složena z protikladných sil a že integrace těchto sil je klíčem k duševnímu zdraví. Srov. např. DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. 2. opr. vyd. Praha: Portál, 1998. s.35-36; Samozřejmě je možné uvést celou řadu dalších příkladů (a to např. včetně Sartrova ateistického existencialismu).

Dlužno ještě dodat, že v posledních desetiletích století třetího a následně pak ve století čtvrtém byl vliv manicheismu natolik silný, že ohrožoval i samotné křesťanství. Stoupencem manicheismu byl ostatně před svým křtem například i svatý Augustin.⁷²

Jak jsem již naznačil, od ostatních gnostických škol a směrů se manicheismus v něčem přece jen nápadně lišil:

Zásadní rozdíl spočíval v tom, že Mání své učení koncipoval tak, aby se stalo *univerzálním* náboženstvím, dostupným všem, zatímco ostatní gnostici se považovali za vyvolené a jejich učení bylo určené především zasvěceným.⁷³

Podle manichejců jsou vesmír, příroda a lidská duše bitevním polem, na němž probíhá nekonečný zápas dvou božských principů, jejichž podstata a charakter jsou odlišné a protichůdné, přesto jsou navzájem spjaty v neustálém střetu, prolínají se, věčně se navzájem poměřují. To se týká každého člověka *bez výjimky*. V každém z nás je tak třeba vidět koexistenci dvou *stejně mocných principů*, jednoho dobrého a pozitivně působícího boha v protikladu k jinému bohu, zlému a negativně působícímu. (Toto řešení je nejčastější v archaických a polyteistických náboženstvích. Např. v hinduismu stojí v protikladu k Šivovi bohyně Kálí, bohyně kosmického zla. Tato dvojice tvoří polaritu antagonistických sil, které však neexistují jedna bez druhé.)⁷⁴

V dualistickém obrazu světa *není místo pro nejistotu*, není možný *žádný kompromis* mezi pravdou a omylem, mezi ctností a zatracením. Jelikož manichejci ztotožnili ducha s dobrou, konstruktivní komponentou lidství a tělesnost s jeho dekonstruktivním, zlým principem, tak vyžadovali, aby se duch očistil právě utrpením těla, tedy utrpením destruktivnosti, rozvratem rozvratu, nebo také – řečí matematiky – zezáporněním záporu.

Manicheismus v této souvislosti spojil představu Ježíše trpícího na kříži s indickou koncepcí reinkarnace duší a íránským dualismem světla a temnoty. K dokreslení

⁷² Srov. např. NICOLA, Ubaldo. *Obrazové dějiny filozofie*. Vyd. 2. Přeložila Naděžda BONAVENTUROVÁ. Universum (Knižní klub). V Praze: Knižní klub, 2011. s. 177

⁷³ ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení*. 3., opr. vyd. Přeložil Kateřina DEJMALOVÁ. *Dějiny náboženského myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2008. s. 341

⁷⁴ NICOLA, Ubaldo. *Obrazové dějiny filozofie*. Vyd. 2. Přeložila Naděžda BONAVENTUROVÁ. Universum (Knižní klub). V Praze: Knižní klub, 2011. s. 177

manichejského přesvědčení o dosažení nejvyšší moudrosti uvádím doslovný výrok samotného Máního:

„Jako řeka se spojuje s jinou řekou, aby vytvořily mocný proud, tak v mých Písmech spojily všechny staré knihy; vytvořily velkou moudrost, takovou, jaké v předchozích generacích nebylo.“⁷⁵

Lze uzavřít, že manicheismus nebyl jen soubor morálních zásad, ale nabízel svým následovníkům cestu k absolutnímu poznání. Podobně jako ostatní gnostici i Mání věřil, že spása je přímo spojena s hlubokým porozuměním kosmickému tajemství. Duše, uvězněná v nedokonalém, omezeném fyzickém těle, bytostně prahne po svém brahmánovském rozprostření do dokonalého a nekonečného časobytí kosmu, s nímž má nakonec mysticky splynout. Toto osvobození přichází s poznáním původu světa, smyslu lidské existence a věčného boje mezi světlem a tmou; jinak řečeno, člověk dosahuje spásy ve chvíli, kdy rovným dílem seznává Otce světla a Vládce temnot.⁷⁶

2.2.3. Teze o totalitním charakteru dualistických učení

V předchozích dvou podkapitolách jsem se pokusil ve stručnosti představit základní teze gnosticizmu a manicheizmu. Považoval jsem to za důležité, protože jsem si povšiml jisté nápadnosti, kterou bych zde – se zřetelem k zaměření této práce – rád přiblížil:

Ukazuje se, že gnosticizmus a manicheismus sdílejí řadu totožných charakteristických rysů. Mezi nimi, vedle *synkretizmu* a *dualizmu*, při bližším zkoumání nápadně vysvítají zejména následující:

- *fanatická asketičnost,*
- *heroičnost osobního sakrálního údělu,*
- *patetičnost,*
- *kosmická dějinnost (nevyhnutelnost) a*
- *všepronikající nekompromisnost.*

⁷⁵ ELIADE, Mircea. Dějiny náboženského myšlení. 3., opr. vyd. Přeložil Kateřina DEJMALOVÁ. Dějiny náboženského myšlení. Praha: OIKOYMENH, 2008. s. 341; převzato z PUECH, H. Ch, Kefalaia.

⁷⁶ Srov. analogii s biblickým příběhem o jení plodů ze *stromu poznání dobrého a zlého*. (1Moj 2,9 a 1Moj 2,17).

Domnívám se, že **se jedná o předobraz charakteristických znaků totalitarismu v jeho nejširším významovém pojetí**. Samozřejmě ihned připouštím, že vyslovená teze vyznívá vzhledem k tematickému zaměření této práce poněkud mimoběžně, resp. na první pohled se může jevit, že zkoumání pojmových znaků totalitarismu nenachází průsečík s metafyzikou zla z křesťanské perspektivy. V následujících řádcích se nicméně pokusím laskavého čtenáře přesvědčit o opaku:

Když známý křesťanský spisovatel a moderní apologeta C. S. Lewis (1898 – 1963) promýšlí dualismus, volí mj. následující slova:

„Obě síly, duchové nebo bohové – dobrý a zlý – jsou na sobě údajně zcela nezávislí. Oba existují od věčnosti. Žádný z nich nestvořil toho druhého, žádný z nich nemá větší právo než ten druhý nazývat se Bohem. Každý z nich si pravděpodobně myslí, že je dobrý, a toho druhého považuje za špatného. Jeden z nich má rád nenávist a krutost, druhý lásku a milosrdenství a každý z nich podporuje svůj vlastní názor. Co tedy máme na mysli, když jednu z nich nazýváme Dobrou silou a druhou zlou silou? Bud' pouze říkáme, že náhodou dáváme přednost jedné před druhou – podobně jako dáváme přednost pivu před moštem -, nebo invazí říkáme, že at' už si o tom obě mocnosti myslí cokoli a at' už se nám lidem v danou chvíli líbí cokoli, jedna z nich se vlastně mýlí, vlastně se mýlí, když se považuje za dobrou. Pokud tím myslíme pouze to, že se nám náhodou více líbí ta první, pak musíme vůbec přestat mluvit o dobru a zlu.“⁷⁷

Podle mého názoru se jedná o brilantní postřeh, který přisvědčuje závěru, že naivismus dichotomického vnímání dobra a zla, coby substančně rovnocenných a vzájemně si alternujících veličin, nakonec člověka vhání do stavu **ideologické subordinace**:

Jestliže totiž vyslovíme souhlas s tím, že zlo představuje entitu, jež svojí jsoucností dokonale konkuruje jsoucnosti dobra, pak také musíme souhlasit s tvrzením, že dobro a zlo mají stejnou kvalitativní úroveň ontologické legitimacy (afirmace) a dále – se zřetelem ke skutečnosti, že k aktu jejich ontologické afirmace dochází spojeně a nerozlučně – představují jakousi podivně **soupodstatnou veličinu. (Z křesťanského**

⁷⁷ LEWIS, C. S. *Mere Christianity*. New York: HarperCollins e-books, 1952., 42-43. (vlastní překlad z anglického jazyka)

hlediska se samozřejmě jedná o čirou absurditu.) To ovšem také znamená, že ontologická substance dobra a ontologická substance zla jsou naprosto shodně dobré *nebo* naprosto shodně zlé, čímž se ve výsledku vytrácí vlastní hodnotový obsah dobra a zla (a je tedy beze smyslu nadále rozlišovat mezi dobrem a zlem, protože je to zkrátka dokonale lhostejné), neboť dobro a zlo byly redukovány na rovnocenně situované – řekl bych – *algebraické výrazy*, do nichž lze dosazovat prakticky cokoliv (co se *řešiteli* zrovna hodí). To ve výsledku znamená, že axiomatické vymezení dobra (nebo zla) není možné; naopak – vždy je možné usuzovat o konjunktivním (resp. oportunním) zájmu na tom, co má být považováno za dobro a co za zlo.⁷⁸

Na základě shora popsaného *modu cogitandi et procedendi* nakonec – podle mého přesvědčení – dochází k perverzi Bohem aprobovaného (afirmovaného) ontologického fundamentu člověka; dochází totiž ke zvrácení doposud nedefektního jsoucna, kterým Bůh člověka vyplnil a které člověku dal za *jemu vlastní* (navíc – řekl bych – tím nejpozoruhodnějším, nejdojemnějším způsobem⁷⁹):

Zvnitřněním dualistického hodnotového systému a sebe-vržením člověka do zajetí dualistické dichotomie rozlišování dobrého a zlého⁸⁰, **člověk paradoxně přestává rozeznávat metafyzický fundament bytí v dobru a tím současně přestává rozumět destruktivní potenci zla** (a to proto, že – jak jsem se pokusil vysvětlit výše – dobro a zlo přece již pro něj mají rovnocennou partnerskou soupodstatnost, souopodstatněnost, mají tutéž metafyzickou legitimaci, resp. jedno bez druhého nemůže *existovat*); Namísto toho se ontologickým fundamentem pro člověka stává právě **sterilní bezhodnotová bipolarita**.

⁷⁸ Jako jeden z mnoha možných příkladů je možné uvést kupř. etický utilitarismus **Jeremyho Benthama** (1748-1832), podle něhož platí, že člověk je ve své přirozenosti ovládán dvěma svrchovanými pány – *strastí a libostí*. Ty následně kauzálně podmiňují veškeré lidské jednání. Konečným účelem je dosažení užtku. Bentham samozřejmě není schopen určit, co se rozumí obecným užtkem a obecným zájmem. Vtip je v tom, že dokazovat nelze ani užitek subjektivní. (...)

Podrobněji se etickým utilitarismem zabývá kupř. **BLAŽKOVÁ, Miloslava**. *Dějiny etických teorií od Kanta po pragmatismus*. Praha: Karlova univerzita, nakladatelství Karolinum, 2020. s. 159-168

⁷⁹ Srov. 1Moj 2,7

⁸⁰ Tedy přesně to, před čímž Bůh Adama výslovně varuje. Srov. 1Moj 2,9; 1Moj 2,17.

Dále, interiorizací této sterilní bipolarity **dochází k fundamentální přeměně osobnosti člověka, poněvadž ten záhy nabývá chladné způsobilosti nevidět v člověku svého bližního, ale pouhý užitný (nebo neužitný) objekt** s variující kvalitativní úrovní a s různým zaměřením jeho účelového určení.⁸¹ Jinými slovy, buďto je člověk považován za hodnotného, užitečného, *vyhovujícího* (ergo dobrého), anebo má právě opačnou hodnotu – je nehodnotný, neužitečný a **nevyhovující (objekt), a tak může být odstraněn.**

Způsobilost/připravenost k redukování člověka na úroveň objektu samozřejmě nemusí vést ke zlému jednání bezprostředně. Jisté ovšem je, že se tak stane vždycky a bez výjimky, přičemž empirie dokládá, že se to zpravidla děje bez většího časového odkladu.

⁸¹ Zde je jistě vhodné zmínit tzv. **personalismus** nebo také **personalistický přístup k dialogu**, filosofický směr, který je reprezentován zejména **Martinem Buberem** (1878–1965). Ten rozlišuje dva typy dialogů: *Já-Ono* a *Já-Ty*. Dialog *Já-Ono* popisuje vztah, kde člověk přistupuje k ostatním jako k objektům, které může využívat a manipulovat s nimi. Naproti tomu dialog *Já-Ty* představuje vztah mezi autonomními a svébytnými osobami, kde se jedná o plnohodnotný a respektující dialog. Buber zdůrazňuje, že otevřený dialog *Já-Ty* vede nejen k proměně sebe sama, ale také k odpovědnosti vůči druhému.

Princip odpovědnosti dále rozvíjí **Emmanuel Lévinas** (1906–1995) ve svém díle **Totalita a nekonečno** (Totality and Infinity). Lévinas se zaměřuje na etiku a odpovědnost vůči druhému a kritizuje tradiční ontologii, která podle něj představuje neosobní výpověď o bytí a staví mezi jedince a druhého prostředníka. Podle Lévinase ontologie redukuje metafyziku na pouhé porozumění bytí, zatímco pravá metafyzika je transcendentní touhou po Jiném, cizím a nekonečně vzdáleném. Lévinas tvrdí, že skutečný vztah k druhému by měl být transcendentní a etický, předcházející racionálnímu a syntetickému uchopení světa. Tento vztah se projevuje v bezprostřednosti setkání s tváří druhého, která přesahuje naše představy a vyzývá k dobrotě, štědrosti a odpovědnosti. Tvrdí, že rozum má syntetickou funkci, z jednotlivých událostí vytváří obecné závěry a pomocí logických soudů spojuje teze a antiteze v syntézu. Tento přístup však nemůže být aplikován na transcendentní filosofii, která se vymezuje vůči absolutně jinému. Tyto myšlenky zdůrazňují význam odpovědného a respektujícího přístupu k druhému člověku a kritizují redukcionistické a objektivizující způsoby myšlení, které přehlížejí hluboké etické a metafyzické dimenze lidských vztahů.

O filosofii personalismu podrobně pojednává kupř. POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Druhé, rozšířené vydání (v nakladatelství Ježek vychází poprvé). Filosofické texty. Praha: Ježek, 1995.

Srov. také BLAŽKOVÁ, Miloslava. *Dějiny etických teorií od Bergsona po Tugendhata*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2022. s. 109-140

Konečným důsledkem *způsobivosti/připravenosti* posuzovat člověka jako objekt není nic menšího než ‚*zvnějšněná*‘, objektivizovaná **nelidskost**, tedy souhrnné označení pro solidarizování se s těmi nejkrutějšími, nejbezcitnějšími, nejbezohlednějšími zacházeními – **volními jednáními** (ve smyslu výše uvedených definičních znaků, srov. podkapitoly 2.1.2. a 2.1.3.); takovými, které jsou vlastní právě totalitním systémům.

V podobné souvislosti se k uvedené otázce vyjadřuje i známý český biblista Jiří Beneš, když reaguje na výborný postřeh Petra Vaňury:

*„Kolikrát v dějinách lidé (...) odmítli tradiční etické normy a vytvořili si vlastní kritéria dobra a zla. Vzpomeňme na **bolševiky**, kteří za zlo označili samotnou příslušnost ke ‚třídě buržoazie‘, nebo na **nacisty**, kteří za dobro označili příslušnost ke germánské rase, zatímco za zlo příslušnost k židovskému nebo romskému etniku. A v obou případech to znamenalo **pro miliony lidí obrovské utrpení a smrt.**“⁸²*

Beneš odpovídá:

„Když člověk začne stanovovat kritéria dobra a zla, koná tak buď na základě svých dojmů a pocitů, nebo na základě nějaké ideologie. To jsou ty příklady, o kterých mluvíš. Vyprávění líčí, že žena bere hada vážněji než Boha a překračuje zákaz, který Bůh lidem dal. Je pod vlivem hadovy interpretace Hospodinova výroku. Dovolila, aby s ní had dělal, co chce. Pak nabídne ovoce svému muži a on jí.“⁸³

* * *

V úvodu podkapitoly jsem zmínil několik společných znaků gnosticizmu a manicheizmu – (i) *fanatická asketičnost*, (ii) *heroičnost osobního sakrálního údělu*, (iii) *patetičnost*, (iv) *kosmickou dějinnost (nevyhnutelnost)* a (v) *všeprostupující nekompromisnost*. Všiml jsem si, že tyto znaky se svým obsahem nápadně překrývají s vybranými charakteristikami totalitních režimů. Mám totiž zato, že totalitní režimy se vždycky vyznačují následujícími čtyřmi charakteristikami⁸⁴:

⁸² BENEŠ, Jiří a VAŇURA, Petr. *Prameny pro divoké osly. Rozhovory nad Biblií*. V Praze: Vyšehrad, 2020. s. 15

⁸³ Tamtéž.

⁸⁴ Jsem si samozřejmě plně vědom, že tato práce není místem pro politologický nebo ústavněprávní rozbor totalitarismu. Jde-li o obecně sdílené pojmové znaky totalitních režimů, pak z politologického hlediska se jim

1. neustálá mobilizace, resp. (i) *fanatická asketičnost*,
2. heroismus – sebeobětování, resp. (ii) *heroičnost osobního sakrálního údělu*,
3. progresivní patetičnost, resp. (iii) *patetičnost*,
4. dějinná nutnost, resp. (iv) *kosmická dějinnost (nevyhnutelnost)*.

Ad 1. Neustálá mobilizace představuje existenčně-ultimativní stav, ve kterém člověk *de facto* již nepatří sám sobě (tedy je donucen zřít se *volních projevů své jedinečné osobnosti, své jedinečné identity*, resp. je donucen svou skutečnou a pravou vůli v nejvyšší možné míře upozadovat, nepřihlížet k ní, ignorovat ji), básnicky řečeno – člověk je pohroužen do všeprostupující plíživé šedi povšechné předmětnosti a neidentičnosti, zcela se musí podřizovat potřebám nikdy nekončícího boje proti jakémusi nepříteli; Nepřítelem může být kdokoliv, kdo je připraven ohrozit nebo poškodit vyšší ideu. Vyšší ideu je ta, jež je jako vyšší ideu označena vůdcem. Vůdce je osvícený a výjimečný, a tudíž ví lépe než kdokoliv jiný, co je třeba dělat. Kdo relativizuje vůli mocného osvíceného vůdce, ten přirozeně ohrožuje blaho společnosti jako takové (ohrožuje svatou kauzu), a proto je mj. možné přistoupit k jeho eliminování.

Ad 2. Aby byl udržitelný stav neustálé mobilizace (který je svou povahou pochopitelně naprosto perverzní a deviantní), je zapotřebí vypěstovat a ukotvit v člověku neochvějně přesvědčení, že sebeobětování ve jménu vůdčí ideje (vytýčené osvíceným vůdcem), popř. přímo ve jménu vůdce, je přirozenou komponentou života. Jestliže se někdo odmítá sebeobětovat, pak to svědčí o jeho zkaženosti, nespolehlivosti a v konečném důsledku též o nebezpečnosti. Sebeobětování v sobě samozřejmě obsahuje vysokou míru rozhodnosti, pevnosti, odhodlání, houževnatosti. To vše jsou vysoce ceněné ctnosti, které nacházejí souhrnné vyjádření v hrdinnosti, heroičnosti. Dále, jelikož hrdinnost je vysoce ctnostná, tak od každého oddaného „věřícího“ se nekompromisně vyžaduje, aby žil hrdinně. Heroické sebeobětování tak představuje vůbec nejlepší způsob dovršení lidského bytí, resp. je – řekl bych – nejvíce preferovanou existenciální solucí.

věnuje např. BRZEZINKSI, Zbigniew, FRIEDRICH, Carl. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Harvard University Press. s. 22.

Výčet charakteristik, které zde ve stručnosti přivádím, je vyjádřením mé osobní syntézy poznatků a zjištění z oblasti politologie, ústavněprávní komparatistiky a právní filosofie. Neuvádím zde souhrn použité literatury s plným vědomím, že mé předpoklady mohou být vystaveny razantnější opONENTUŘE.

Ad 3. Aby se v člověku mohlo ustavit (opět naprosto perverzní) světonázorové přesvědčení o potřebnosti heroického sebeobětování, je nutné v podstatě neustále podněcovat v nejvyšší možné míře *primitivní emotivnost*. A tak i ty nejbanálnější věci bývají prezentovány s rituální horoucností. V podstatě veškeré jednání jednotlivce podléhá důrazu na jakousi mladickou průbojnost, jedinečnost a avantgardnost (zpravidla odmítající tradice), která lstivě podněcuje v jednotlivci přesvědčení o jeho výjimečnosti, vyvolenosti a o bohulibém předurčení k titánskému sebezničení pro vyšší ideu (zpravidla ve prospěch vůdce).

Ad 4. Vše, co bylo uvedeno výše, je nevyhnutelné. Nic z toho nemůže být jinak, a to jednoduše proto, že existuje-li dokonalé poznání podstaty všeho (srov. gnóze), pak toto poznání je nutně jedno jediné, a tudíž vše, co jest, nezadržitelně kráčí v předurčené dialektické linii. Historická osudovost je pak vyjádřením čehosi, co bych na tomto místě pro dokreslení komičnosti synkretismu záměrně pojmenoval jako *entusiastický entelechicko-eschatologický telos budování zářných zítřků v astrální konstelaci brahmánské dialektické prozřetelnosti*.

Posledně uvedeným tvrzením si zároveň dovoluji vyjádřit – snad ne příliš opovážlivě – mé osobní hodnocení všech dualistických teorií.

2.3. Zlo jako privace dobra – úvodní filosofické postřehy

Privační teorie o vztahu mezi dobrem a zlem představuje křesťansko-filosofický přístup, který **nahlíží na zlo jako na nepřítomnost, nedostatek nebo zbavenost dobra**. Tento koncept tvrdí, že **zlo neexistuje samo o sobě, ale je absencí dobra, stejně jako tma je absencí světla**. Takový pohled umožňuje chápat svět jako dobrý, přičemž **zlo vzniká právě tam, kde je nedostatek řádu, harmonie nebo správného uspořádání** (které je v Bohu a při Bohu).⁸⁵ Tato zdánlivě jednoduchá tvrzení zasluhují hlubší ontologický vhled, o který se pokouším v této kapitole.

⁸⁵ Podobně se vyjadřuje **Tomáš Akvinský** ve své Summě teologické:

„Každé zlo má nějakým způsobem příčinu. Zlo je totiž nepřítomností dobra, které je přirozené a náležité. Avšak když něčemu schází to, co mu přirozeně náleží, může to být pouze díky nějaké příčině, která odchyluje věc od jejích přirozených dispozic.“

Nejprve bych ale rád zdůraznil, že podstata křesťanské **koncepce zla jako privace dobra** – podle mých pozorování – očividně **vychází z ryze racionalistické potřeby vypořádat se čtyřmi důležitými úkoly:**

- i) dokázání pomýlenosti dualistického pojetí dobra a zla,**
- ii) potvrzení, že Bůh je všemohoucí, všeprostupující a vševědoucí,**
- iii) vysvětlení působení zla, jež existuje navzdory všemohoucímu dobrému Bohu,**
- iv) vysvětlení nezbytnosti Božího zásahu k záchraně člověka před zlem.**

* * *

Pokud jde o úkol uvedený v bodu **i)**, mám za to, že byl splněn v předchozí kapitole. Jde-li však o splnění zbývajících tří úkolů, obávám se, že tyto se nacházejí mimo možnosti a tematický fokus této práce, a to především z těchto důvodů:

Ad ii)

Potvrzení, že Bůh je všemohoucí, všeprostupující a vševědoucí

Předně je třeba upozornit, že *vymezení Božích vlastností* představuje úkol extrémně náročný. Totiž, jestliže Bohu přisuzujeme určité vlastnosti nebo schopnosti, pak musíme mít na paměti, že tak činíme vždy na základě našich subjektivních hodnocení, podmíněných souhrnem jim předcházejících skutečností a jevů, jež získáváme ze světa, který byl stvořen tímtéž Bohem, kterého máme troufalost hodnotit. Jedná se o neřešitelnou situaci. Její problematičnost spočívá v tom, že není dost dobře možné, aby člověk (jakožto součást Stvoření) definoval svému Stvořiteli Jeho atributy (tzn. výčet charakterizujících adjektiv majících smysl pouze v limitovaném mediu lidské komunikace probíhající ve stvořeném světě), které by býval přisuzoval sám sobě, pokud by on sám byl svým vlastním Stvořitelem. Tímto jsou mj. vyjádřeny limity tzv. *katafatické teologie*, neboli pozitivní teologie, která se snaží popsat Boha pomocí

Srov. AKVINSKÝ, T. Summa theologica I, ot. 49, a. 1.; dostupné online [online]. 2024 [cit. 2024-08-03]. Dostupné z: [Tomáš Akvinský \(jcu.cz\)](https://www.jcu.cz)

pozitivních výroků⁸⁶ a zaměřuje se na poznávání a definování Boha skrze jeho vlastnosti a atributy, které jsou srozumitelné lidskému rozumu.

Odlišně je tomu v případě tzv. *apofatické teologie*, neboli teologie negativní, která popisuje Boha tím, co není. Negativní teologie vychází z přesvědčení, že lidský jazyk a rozum nejsou schopny plně pojmut nebo popsát Boha, a proto je nejpříhodnější hovořit o Bohu v negativních termínech. Avšak ani tímto způsobem není možné odpovědět, jaký Bůh vlastně je – jednoduše proto, že vymezujeme právě to, jaký není.⁸⁷

Zbývá tedy už jen cesta mystického poznání, jež se zakládá na osobní hluboké spirituální zkušenosti. Tato zkušenost se následně promítá do učení Církve v podobě církevní tradice a je otázkou víry.

Rád bych ještě zdůraznil, že tímto se rozhodně nevyhýbám pokusu o vymezení Božích vlastností. Ostatně, o něco níže (v podkapitole 2.3.2.) nabízím výčet stěžejních Božích vlastností podle katechetických závěrů ortodoxního křesťanství. Jen říkám, že je přitom třeba postupovat s jistou mírou obezřetnosti (*cum grano salis*).

Ad iii)

Vysvětlení působení zla, jež existuje navzdory všemohoucímu dobrému Bohu

⁸⁶ Pozitivními výroky jsou například právě výše uvedené, tzn. „Bůh je všemohoucí.“ „Bůh je vsudypřítomný.“ „Bůh je vševedoucí.“

⁸⁷ Tak např. srov. 1 Jan 4,8: *Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska.*

Výklad citovaného výroku nečiní z pohledu *pozitivní teologie* žádné potíže – ihned je tedy možné uzavřít, že **kdo miluje, ten poznal Boha, a tak prostě stačí milovat**. Rozum i svědomí nám nicméně napovídají, že takové vysvětlení je hrubě zjednodušené a nedostatečné, neboť podle něj by k úplnému poznání Boha *de facto* stačilo milovat i domácího křečka. Apel, abychom milovali, ovšem rozhodně není nějaký romantický kýč. Láska (a z ní vycházející tolerance a odpuštění) mají naprosto neoddiskutovatelný význam pro praktický život a pro vyvážené mezilidské vztahy (a tedy pro celé lidstvo). To je ale jenom jedna úroveň lásky, která je absolutně nepostačující pro pochopení lásky Boží. Jinými slovy, na jednu stranu nelze pochybovat o výroku, že Bůh je láska (podle přístupu pozitivní teologie), na stranu druhou ovšem (díky *apofatickému přístupu*) seznáváme, že Bůh není láska podle lidských měřítek, nýbrž se jedná o lásku pro nás nepochopitelnou, nesrovnatelně vyšší, než je ta nejvyšší láska, které jsme jako lidé schopni (dokonce ještě vyšší, než je láska, kterou pociťujeme k našim dětem, tzn. jde o lásku nepředstavitelnou).

V této práci se primárně nezaobírám vnějším působením zla, ale především se zde pokouším o **vhled do jeho metafyzické podstaty**. Důsledky projevů zla zkoumají (často výtečné) práce kolegů, kteří se věnují problematice tzv. *teodiceje*, neboli otázce ospravedlnění Boha za to, že stále připouští přítomnost zla ve světě. I v tomto případě se jedná o náročné a komplexní téma, na které lze nahlížet z mnoha úhlů pohledu a které vyžaduje mnoho prostoru. Ani jemu se nevyhýbám. Avšak ve světle shora vylíčených skutečností o nepoznatelnosti Boha zastávám názor, že **není-li možné Boha objektivovat, pak ani není možné objektivovat teodiceu**. Podobné stanovisko zaujímá kupříkladu i významný ruský křesťanský filosof a teolog Nikolaj Alexandrovič Berdjajev (1874-1948):

„Problém teodiceje není řešitelný objektivujícím myšlením v objektivovaném řádu světa, je řešitelný pouze v existenciální rovině, kde se Bůh projevuje jako svoboda, láska a oběť, kde trpí spolu s člověkem a bojuje s ním proti nepravdě světa, vede nesmiřitelný zápas s utrpením.“⁸⁸

Věřím, že **člověk pozbyl intelektuální způsobilost hovořit o Bohu** v souvislosti s prvním *aktem* přestoupení Boží vůle, tj.:

- ve stavu po prvním hříchu, kdy člověk pojedl *ze stromu poznání dobrého a zlého*;
- ve stavu, kdy člověk *paradoxně* přestává rozeznávat metafyzický fundament bytí v dobru a tím současně přestává rozumět destruktivní potenci zla;
- ve stavu své fundamentální přeměny;
- ve stavu sebe-vehnání do limitace;
- ve stavu nevyhnutelnosti od nyní navěky rozlišovat mezi dobrem a zlem (libostí a bolestí, bezpečím a ohrožením, edenskou blažeností a prací v potu tváře, životem a smrtí).

Souhlasím s Berdjajevem, když tvrdí, že **Bůh je nad-dobro**.⁸⁹ **V Bohu nemůže být zlo. Jestliže vůbec připouštíme otázku, zda Bůh chce či nechce zlo** (zda Bůh připouští či nepřipouští zlo), **pak Bohu de facto klademe tytéž taxativní limity, které jsou imanentní pro kategorické rozvažování stvořeného jsoucna (nikoliv**

⁸⁸ BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *O otroctví a svobodě člověka: pokus o personalistickou filosofii*. Oikúmené (OIKOYMENH). Praha: Oikoymenh, 1997. s. 73

⁸⁹ BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Dostojevského pojetí světa*. Oikúmené (OIKOYMENH). Praha: Oikoymenh, 2000. s. 65

transcendentního a absolutně nezávislého Jsoucná Ducha Svatého). Domnívám se, že tyto skutečnosti nemohou být pochopeny dokonce ani apofaticky, nýbrž jediné mysticky.⁹⁰ Teodicea je ospravedlňování Boha před soudem lidských pojmů, které nemohou Boha postihnout. Je uvažováním o Bohu jen a pouze na základě toho, co nám on sám o sobě zjevil.⁹¹

Ad iv)

Vysvětlení nezbytnosti Božího zásahu k záchraně člověka před zlem

V neposlední řadě tato práce ani nezkoumá Boží dílo z pohledu soteriologie, nauky systematické teologie o spásném díle Kristově (o zástupné oběti, vykoupení, ospravedlnění, smíření, posvěcení)⁹².

* * *

Uvedl jsem, že **privační teorie** o poměru mezi dobrem a zlem je v podstatě ryze *racionalistickou reakcí* na požadavek (i) vypořádání se s dualismem, (ii) potvrzením Božské dokonalosti, (iii) přijatelným uchopením teodiceje a (iv) vysvětlením soteriologie. **Nevěřím tomu, že lidský racionalismus se svou spekulativností může dospět k uspokojivému řešení uvedených úkolů.** V dalších podkapitolách se *pokusím* o hlubokou ontologickou reflexi privace jako takové, a to právě na základě ontologické spekulace. Ač neskrývám, že o ní mám značné pochybnosti, vnímám ji jako výzvu a vynasnažím být co nejdůslednější:

2.3.1. Ontologické postřehy k předkřesťanskému chápání privace

Učení o zlu jako o privaci dobra představuje křesťansko-filosofické východisko, které se začíná poprvé formovat v období pozdního starověku a raného středověku. Dlužno ovšem dodat, že pojem *privace*, jakožto označení nedostatečnosti, resp. chybění, popř.

⁹⁰ Srov. např. 1 Timoteovi 16,6: „...přebývá v nepřístupném světle...“

⁹¹ BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Dostojevského pojetí světa*. Oikúmené (OIKOYMENH). Praha: Oikoymenh, 2000. s. 65

⁹² SALAJKA, Milan. *Slovník náboženských a teologických výrazů a pojmů: pro školu, pracovní a dům*. Praha: Církev československá husitská, 2000. s. 78

„zbavenosti“, byla již poměrně důkladně promyšlena v pracích Aristotela, jmenovitě v jeho *Metafyzice*⁹³.

Pro privaci Aristoteles užívá pojmu "στέρησις" (sterésis), jež patrně pochází ze starořeckého slovesa "στερέω" (stereó) – "zbavuji" nebo "odnímám". Obecně lze říci, že sterésis je absencí dokonalosti v něčem, co by ji normálně mělo. Aristoteles na sterésis/privaci nahlíží jako na **jeden ze tří principů jsoucna**:

- ὕλη (hylé) – látka
- μορφή (morfé) – forma
- στέρησις (sterésis) – zbavenost.⁹⁴

Významný český znalec aristotelismu Antonín Kříž (1889-1965) vysvětluje:

*„Sterésis je ve vlastním smyslu nepřítomnost (apúsia) určitosti, **nedostatek bytí.** (...) Sterésis v látce je tudíž nepřítomnost, zproštění toho tvaru, který má vzniknouti.“*⁹⁵

Aristotelova sterésis tedy označuje cosi beztvarého, nikoliv však totožného s **látkou** (hylé), která dosud nezískala formu (morfé). Sterésis je chybějící, co chybět nemá; je to pomyslný **prázdný prostor** (čili **nebytí**, tam, kde má být bytí), do něhož má být vehnána vlastní jsoucnost, látka (hylé), jež následně má přijmout příslušnou prozatím *chybějící* formu (morfé).

* * *

Třebaže jsou Aristotelovy myšlenky jistě inspirativní, myslím si, že ve své podstatě jsou jen navázáním na stěžejní myšlenky Anaximandrov⁹⁶ a Parmenidov⁹⁷:

⁹³ Srov. ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Překlad Antonín Kříž. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996. I, s. 6-9. *Metafyzika* V, s. 22; X, s. 4; XII, s. 4-5.

⁹⁴ Tamtéž.

⁹⁵ ARISTOTELÉS, *O duši*. Překlad Antonín Kříž, vydal Jan Laichter, Praha 1942, 3. rozšířené vydání, P. Rezek. 1942, s. 230

⁹⁶ **Anaximandros** (611-545 př. Kr.), patrně nejvlivnější mílétský přírodní filosof, působil rovněž jako zeměpisec a kartografem (autorem mapy tehdy známého světa); srov. HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008. s. 34

⁹⁷ **Parmenidés** (540-465 př. Kr.), žákem vlivného filosofa Xenofana, autor díla *Peri fyseos* (O přírodě), patrně nejvlivnější představitel tzv. elejské nebo také eleatské filosofické školy; srov. tamtéž. s. 39

Připomeňme, že podle Anaximandra je prvopočátkem veškerého bytí tzv. **ἄπειρον** (**apeiron**) – jedná se o označení prvotního principu, neboli **ἀρχή** (**arché**), resp. pralátky (pra-bytí, věčně-bytí), z níž veškeré jsoucno vychází do *tu-bytí* (míněno bytí v tomto světě) a do níž se po čase opět všechno navrácí jako do *ne-bytí* (tedy do bytí v neurčitosti, bezmeznosti, nevyjevenosti). Aristotelés se o apeironu vyjadřuje jako o „*prostorové nekonečnosti*“, resp. bezmeznosti. Jeho pokračovatel Theofrastos⁹⁸ uvádí, že apeiron není „*ani voda, ani žádný z takzvaných prvků, nýbrž nějaká jiná nekonečná přirozenost, z níž pocházejí všechny vesmíry...*“⁹⁹ Při všech úvahách je nicméně jisté, že o apeironu nelze uvažovat jako o *nejsoucnu, nebytí, nicotě*.

Anaximandros uvádí:

*„A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času.“*¹⁰⁰

Jedná se o paradoxní situaci. Na jednu stranu – jak tvrdí Anaximandros – *apeiron* představuje **to** (tedy **něco**, co bezesporu jest, protože **to** nemůže *nebýt*), co na jednu stranu nekonečně chrlí jsoucno, ale současně totéž **to** je nekonečným pojídačem téhož jsoucna, které právě jím bylo předtím ‚emitováno‘ (podle určení času a na základě vzájemných poměrů mezi těmito všemi ‚emitovanými‘ jednotlivými jsoucími konkréty).

Lze konstatovat, že Anaximandrova koncepce apeironu není slučitelná s ontologickým rozvažováním nebytí, poněvadž jestliže *jest* věčný a neomezený apeiron, kterému podléhá vše, co jest, pak přirozeně platí, že není dán prostor pro nebytí (jelikož jsoucno apeironu zasahuje, postihuje naprosto všechno); jinými slovy, neexistuje nic, co by bylo vyňato z bytí apeironu – nebytí není možné, a proto platí, že **nejsoucno není**.

⁹⁸ **Theofrastos** (372-287 př. Kr.), řecký filosof, vědec a rétorik, zástupce tzv. peripatetické filosofické školy, nástupce Aristotelův; srov. ⁹⁸ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie*. Praha: Votobia, 1998. s. 199.

⁹⁹ KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. a SCHOFIELD, Malcolm. *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty. Dějiny filozofie (OIKOYMENH)*. Praha: Oikoymenh, 2004. s. 142

¹⁰⁰HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filozofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008. s. 34, podobně srov. např. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Vyd. 6., ve Vyšehradu 1. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 97

Tutéž dedukci provádí Parmenidés, který ovšem nadto dovozuje, že neexistuje ani pohyb (což je patrně nejslavnější a nejrozporuplnější tvrzení elejské školy¹⁰¹), resp. pohyb je jen zdánlivý. Základem Parmenidovy filosofie je přísný *ontologický monismus*. Bytí je jen jedno. Všechno, co má být, to již jest. K tomuto jednomu plnému bytí, již nelze přidávat další bytí, jelikož bytí je komplexní, je dokonalé. To ovšem také znamená, že nemůže být nejsoucno, protože všechno již vyplňuje jsoucno. Logické vyústění této úvahy je velmi jednoduché: **Jsoucno jest a nejsoucno není.**¹⁰²

Nejsoucno neexistuje, protože pokud by nejsoucno existovalo, pak by jsoucno obsažené v množině jsoucna nutně muselo *expandovat, vehnat se, rozprostřít se, v-pohybovat se, přelít se* do prostoru, v němž je *dosud* nejsoucno, a tím by nejsoucno bylo pochopitelně nemožné (stejně jako je tomu v případě světla ve vztahu ke tmě – tedy tma je nemyslitelná, je-li při ní světlo, jelikož světlo se vmžiku *rozprostře* do tmy a tím ji pohltí svou jsoucností). Není tedy možné, aby jsoucno a nejsoucno stály vedle sebe jako dvě rovnocenné alternativy oddělené jakousi pomyslnou metafyzickou hranicí. A právě proto, že to není možné (tedy právě proto, že je úplně všechno vyplněno jsoucnem), tak Parmenidés uzavírá, že už jednoduše *není kam dál postupovat v pohybu jsoucna, ergo v pohybu jakéhokoliv jsoucího*. Jsoucno se totiž přelilo/rozprostřelo všude tam, kde dříve nebylo. Žádný pohyb už není. Pohyb je jen zdánlivým jevem, jenž je výsledkem ošálení našich smyslů.¹⁰³

* * *

Když Aristoteles navazuje na výše rozvedené úvahy, pravděpodobně si dobře uvědomuje jejich problematičnost. Tak například stojí za povšimnutí již zmíněná skutečnost, že Aristoteles se zdráhá označit apeiron pralátkou, ale hovoří o něm jako o

¹⁰¹ **Elejská** nebo také **eleatská škola** je označením pro filosofickou školu založenou **Xenofanem z Kolofónu** (570-480 př. Kr.) na jihu Itálie; eleaté pochybovali o spolehlivosti smyslů, věci jsou podle nich pouhým přeludem, a to i ve svých proměnách. Nejznámější tezí eleatů je např. to, že neexistuje pohyb. Tato škola hlásala jednotu všeho jsoucího, tj. hén kai pan = jedno a všechno, jež nevzniká ani nezaniká;

srov. HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008. s. 39

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ Tamtéž.

prostorové nekonečnosti.¹⁰⁴ Jde-li pak o provokativní eleatskou tezi o neexistenci pohybu, Aristoteles se k ní napřímo nevyjadřuje, ale namísto toho dává pohybu docela jiný, dosud nevídaný metafyzický rozměr, který – jak bude doloženo níže – má význam i pro křesťanské filosofické myšlení:

Aristoteles totiž tvrdí, že pohyb je imanentní komponentou fyzického života. Každá fyzická bytost vznikla na základě pohybu.¹⁰⁵ Tím se samozřejmě nemyslí vulgární pohyb kopulační, nýbrž **pohyb v tom nejobecnějším smyslu**, který Aristoteles ztotožňuje se **změnou**. Změna nastává tehdy, když podklad projde nahrazením svých dosavadních atributů jinými.¹⁰⁶ To znamená, že nový stav přetrvává i poté, co proces změny skončil, zatímco původní stav zaniká.

Domnívám se, že Aristotelovo pojetí metafyzického pohybu (tedy pohybu v nejobecnějším smyslu) je možné vyložit i tímto způsobem:

Materie/látka (hylé) může nabývat různých forem (morfé). Materie tedy v sobě vždy obsahuje potenci formy. Naopak forma přichází v úvahu jedině tehdy, je-li vyplněna materií (v opačném případě by forma neměla metafyzické opodstatnění). Forma je nicméně určující pro uskutečnění – zvnějšnění materie, resp. pro její objektivní seznání. Forma proto nemůže být podřazena materii. Materie a forma se spoluurčují. Materie, která již nabyla formu, může být opět materií ve vztahu k jiné (konkrétnější) formě. Takováto forma pak může být opět materií ve vztahu k další formě. Ta ovšem také může být materií vůči další (ještě konkrétnější) formě a tak dále, než se nakonec materie ocitne ve formě, která již není způsobilá být materií pro další formu. V tomto okamžiku metafyzický pohyb končí, resp. končí pohyb, který je veden ve směru od materie k formě. Existuje nicméně i pohyb opačný, a to od formy k materii. Jestliže bychom tedy postupovali na ose od *formy, která již nemůže být materií, pro jinou konkrétnější formu* k materii, jež stojí nad všemi materiemi a formami, tedy k materii, která už není formou pro žádnou jinou materii (jelikož právě ona je tou prvopočáteční materií všech forem a prvopočáteční formou všech materií, je tou nejobecnější materií a formou), pak se opět

¹⁰⁴ Ani to ovšem nezbavuje téma její problematičnosti, protože nekonečnost je přece vyjádřením množiny jsoucna, nikoliv nejsoucna. Konec totiž může mít pouze to, co jest. U nejsoucna nelze uvažovat ani o začátku, ani o konci, protože zkrátka nic z toho není.

¹⁰⁵ KŘÍŽ, Antonín. In: *Aristotelés. O vzniku a zániku*, 1984, s. 9

¹⁰⁶ Podobně v KŘÍŽ, Antonín. Předmluva, In: *Aristotelés. Člověk a příroda*, 1984, s. 16

dostaneme do polohy, kde není pohyb, či přesněji – do polohy, ve které pohyb ještě nezačal. Tedy, ocitáme se zde na počátku veškerého metafyzického pohybu. Aby jej bylo možné zahájit (tedy aby bylo možné zahájit proces změny od materie k formě), musí zde existovat nějaký **první impuls**, „*první příčina*“, ergo „*první hybatel*“ (který je ovšem sám ve stavu **metafyzické statičnosti, ne-pohybu**). Aristoteles o něm hovoří jako o **čistém rozumu**.¹⁰⁷ Je to **θεός** (theos), první princip, který nepohybuje sám sebou, ale on sám pohybuje vším, co není **θεός**; tento princip je spolučinitelem všech „účelů“ a „tvarů“, ale není jejich tvůrcem. Je jen prvním hybatelem, „*jediným předmětem jeho činnosti, tj., chápání, je on sám; je myšlení, které myslí samo sebe.*“¹⁰⁸

Jenže v takovém případě se nutně nabízí **otázka, co ve skutečnosti podnítilo/“motivovalo“ boha** (jak o něm uvažuje Aristoteles), **aby zahájil metafyzický pohyb**, když víme, že tento *bůh/první hybatel*:

- (i) je jsoucno, jež obsahuje veškerou materii (možnost) a veškerou formu (skutečnost), a tudíž netrpí žádným nedostatkem, nemá steréisis,
- (ii) není transcendentní, neboť se nachází na téže pohybové ose *materie* → *forma*; **nenachází se mimo časoprostor kosmu**,
- (iii) není autonomní, tj. není nadán vlastní vůlí, nýbrž je podřízen kosmické teleologii,
- (iv) nemá osobnost; nemá cit, soucit, má jen chladný, geniální rozum (přirovnal bych ho k jakémusi nepředstavitelně výkonnému počítači),
- (v) jako jediný ze všech jsoucen je metafyzicky statický, a nakonec
- (vi) není více *prvních hybatelů*, nýbrž je jen jeden jediný.

Nabízím následující vysvětlení, přičemž zdůrazňuji, že se jedná toliko o můj osobní deduktivní dohad:

Jak je patrné z uvedeného výčtu, Aristotelův *bůh* nesnese žádné srovnání s Bohem abrahámovské tradice, který je onnipotentní, omniprezentní a omniscientní.

¹⁰⁷ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta. Galileo*. Praha: Academia, 2009. s. 166

¹⁰⁸ ARMSTRONG, A. H. (ed.). *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Dějiny filosofie (OIKOYMENH). Praha: Oikoymenh, 2002. s. 53

Ačkoliv je **první hybatel** právě prvním principem (což znamená, že je ze všech jsoucen nejplnější, nejkompexnější), řekl bych, že se trvale nachází ve stavu ontologické nedostatečnosti, omezenosti, tedy *zbavenosti* (*sterésis/privace*). Je tomu tak proto, že **jeho bytí** (jsoucno prvního hybatele) **je vždy podmíněno** jiným bytím. Bytí *prvního principu* je determinováno teleologickou předurčeností kosmu. Opačně, jestliže by neexistoval *poslední telos* (ke kterému směřuje veškeré bytí v neochvějném entelechickém¹⁰⁹ sledu), tedy **jestliže by neexistoval onen poslední účel, pak by vůbec nebylo možno myslet o první příčině.**

Zdá se mi, že první hybatel musí být paradoxně *zbaven* své metafyzické plnosti (samopodstatnosti, autochtonnosti) potud, je-li zároveň předznamenáván posledním účelem, resp. jsoucnost prvního hybatele není originární, nýbrž je vždy derivována ze jsoucnosti **superiorní kauzality**, jež se vyjímá nad pomyslnou metafyzickou trajektorií ‚*materie* → ‚*forma*‘. Jinak řečeno, nad spojnicí prvního hybatele a posledního účelu se vyjímá jsoucno zastřešující kauzality. Aristoteles ovšem neuvádí, jaký je ontologický základ této superiorní kauzality, a to buď proto, že ji jednoduše nebere v úvahu, anebo proto, že by musel připustit, že za/nad veškerým bytím jest jsoucno s dokonale odlišným, transcendentním charakterem.

V kontextu výše uvedené úvahy *sterésis* – podle mého chápání – není ničím jiným než **zejsoucňným chyběním, tedy tím, co má být a prozatím není.**¹¹⁰ **To podněcuje hybatele k sebe-vržení do metafyzického pohybu.** Nejobecnější materie tak nabývá svou první formu a první forma nabývá první materii – pohyb je zahájen.

* * *

¹⁰⁹ Pojmem **entelechie** (*εντελέχεια*) Aristoteles označuje životní energii, která ovládá látku a vpravuje ji do příslušné formy k nějakému vnitřně danému cíli, resp. k určité druhově specifické dokonalosti; srov. např. *Ottův slovník naučný: ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. V Praze: J. Otto, 1888-1909. heslo Entelechie. Sv. 8, s. 635

¹¹⁰ Myslím si, že pro lepší vysvětlení je možné nabídnout analogii se stavebním materiálem, budovou a projektovou dokumentací stavby. Stavební materiály jsou materie (látka) pro vyhotovení budovy. Budova je formou, tj. uskutečněním vzešlým z řádného uspořádání materie. Projektová dokumentace stavby je *zejsoucňným chyběním*, *sterésis*, tzn. to, co zcela jistě v teleologické nutnosti být musí, ale prozatím není, avšak bude-li budova uskutečněna, tedy bude-li forma vyplněna materií v souladu s projektovou dokumentací coby *zejsoucňným chyběním*, pak chybění zanikne, protože nemůže chybět to, co jest.

Uvedené myšlenky mne ovšem přivedli ke zjištění, které – jak věřím – má relevanci i v následujících úvahách. Totiž, se zřetelem k výše uvedenému se mi zdá, že **privace je vyjádřením derivovaného jsoucna, nikoliv označením pro nebytí**. Jinak řečeno, privace je zcela zjevně vyjádřením **nepřítomnosti bytí, nikoliv nicoty**. Pokud bych měl užít aforismus – **chybění vylučuje chybění**, což ihned uvádím na pravou míru:

Vycházejí ze zkušeností, v běžném jazykovém úzu chápeme pojem chybění jako něco, co tady není. „Není“ máme tendenci ztotožňovat s „ne-bytím“. Chybění, sterésis, privaci, – podle mého názoru – nelze zaměňovat s nebytím, jakožto absencí jsoucna. Chybění je **nepřítomnost toho** (dále též „*To-nepřítomné*“), **co jinak jest**. O tom, že *To-nepřítomné jest*, víme právě proto, že *právě teď To-nepřítomné se neukazuje, nenechává se seznat, ale jinak jest, protože chybět může jenom to, co jinak jest*. Ba co víc – **i kdyby *To-nepřítomné* navždy fyzicky zaniklo, tedy pojednou by začalo nenávratně a napořád chybět v tady-bytí, pořád by tu chybělo *To-nepřítomné*, které tu mělo, má a bude mít navždy vyčleněné místo v časo-bytí**, tedy bez zřetele na své umístění v čase. Protože privovat může jen to, co *jest* ve všech polohách časo-bytí.

Na základě uvedených dedukcí tedy musí platit následující sylogismus:

1. Pokud připouštíme, že zlo je *privací dobra* (které je dokonalým jsoucnem), pak také musíme vyslovit souhlas s tím, že **zlo je právě *To-nepřítomné v dobru, které v něm (a právě v něm) mělo, má a bude mít navždy vyčleněné místo***.
2. Je-li Bůh absolutním dobrem, pak *a minori ad maius* platí, že **co platí pro dobro (jako akcident Boha), tím spíše to platí pro Boha** (jakožto substanci dobra).

Z čehož vyplývá závěr, že:

Bůh je absolutní dobro tehdy a právě tehdy, když v něm *To-nepřítomné zlo má, mělo a navždy bude mít místo*.

Ihned dodávám, že takový závěr se mi z hlediska křesťanské věrouky, zvláště pak s ohledem na pravoslavnou a římskokatolickou církevní tradici (ale přirozeně též s ohledem na tradici husitskou), jeví jako problematický, nicméně nelze přehlížet skutečnost, že i v samotném Písmu je obsažena celá řada tvrzení přisvědčujících tomu, že **zlo nějakým zvláštním způsobem při Bohu jest**:

Příklady z Tanachu:

Izajáš 45,7:	<i>Formuji světlo a tvořím tmu, činím pokoj a tvořím zlé; já, Hospodin, činím toto všechno.</i>
Amos 3,6:	<i>Zdalipak se zatroubí na beraní roha ve městě a lid se netřese? Zdalipak nastane zlo ve městě, aniž by jednal Hospodin?</i>
Pláč 3,38:	<i>Cožpak zlé věci i dobro nevychází z úst Nejvyššího?</i>
Job 2,10:	Job v této pasáži odpovídá své ženě: <i>„Mluvíš, jako by promlouvala jedna z bláznivých žen. Což budeme přijímat od Boha dobré, a zlé přijímat nebudeme?“</i>
Jeremjáš 18,11:	<i>Ted' tedy řekni judským mužům a obyvatelům Jeruzaléma: Toto praví Hospodin: Hle, já proti vám tvořím zlo a vymýšlím proti vám plán. Odvráťte se každý od své zlé cesty a dejte do pořádku své cesty a své činy.</i>
1.Královská 22,23:	<i>„Nuže, Hospodin vložil lživého ducha do úst všech těchto tvých proroků, protože Hospodin proti tobě vyřkl zlo.“</i>

* * *

Příklady z Nové smlouvy:

Matouš 6,13:	<i>„A neuveď nás v pokušení, ale zbav nás od zlého.“ (zde se diskutuje o tom, že Bůh má moc uvést nebo neuvést v pokušení)</i>
Jan 9,2-3:	<i>Jeho učedníci se ho zeptali: „Rabbi, kdo zhřešil, že se narodil slepý? On sám, nebo jeho rodiče?“ Ježíš odpověděl: „Nezhřešil ani on ani jeho rodiče, ale (mají se na něm zjevit) Boží skutky.“</i>
2.Korintským 12,7-9:	<i>A abych se mimořádností zjevení nepovyšoval, byl mi dán do těla trn, Satanův anděl, aby mě políčkoval a já se nepovyšoval. Kvůli tomu jsem třikrát prosil Pána, aby to ode mne odešlo, ale on mi řekl: „Stačí ti má milost, neboť má moc se dokonává ve slabosti.“ Velmi rád se tedy budu chlubit spíše svými slabostmi, aby na mně spočinula moc Kristova.</i>

Všechny tyto příklady podle mého přesvědčení stvrzují přítomnost neustálého intelektuálního napětí mezi katafatickou a apofatickou teologií. Tím se opět utvrzují v přesvědčení o totální nesouměřitelnosti našeho rozumu s rozumem Božím.

2.3.2. Ontologické postřehy k vybraným tezím sv. Augustina

Aurelius Augustinus (354–430), známý především jako svatý Augustin, je často označován jako "učitel Západu". Jeho rozsáhlé dílo představuje významné shrnutí patristické literatury a tvoří jeden z klíčových pilířů středověké křesťanské filozofie a teologie. Narodil se v Kartágu pohanskému otci a křesťanské matce Monice. Jeho mládí bylo bouřlivé a vášnivé, přitahovaly ho světské radovánky a smyslné požitky. Nejprve inklinoval ke skepticismu a perskému manicheismu, starověkému náboženství založenému na dualismu dobra a zla, a později k novoplatonismu.¹¹¹

Když mu bylo asi 35 let, pod vlivem kázání milánského biskupa Ambrože obrátil svou duši ke Kristu. Poté se stal vášnivým odpůrcem všeho nekřesťanského a také svého dřívějšího bludného mládí. Jeho křesťanské vzdělávání bylo ovlivněno také naukou Origena. Věnoval se biskupské, kněžské a učitelské činnosti. Poslední léta svého života strávil v příjemném osamocení, na které se často odvolával kvůli nemoci, a ponořil se do mystického rozjímání, daleko od světa, který ho v mládí tolik přitahoval.¹¹²

Augustin nebyl významný jen pro rané křesťanské myšlení, ale také hluboce inspiroval myslitele jako René Descartes nebo Edmund Husserl.¹¹³

Augustin se podrobně zabývá povahou zla ve svých klíčových dílech *Vyznání* (*Confessiones*) a *O Boží obci* (*De civitate Dei*). Ve Vyznáních, které jsou ostatně osobním i filozofickým záznamem jeho duchovní cesty, nacházíme analytická pojednání především v knihách II, III, IV a VII. Zde Augustin reflektuje své vlastní životní

¹¹¹ HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008. s. 97-98

¹¹² Tamtéž.

¹¹³ Tamtéž.

zkušenosti a intelektuální zápasy, které ho vedly k hlubšímu pochopení zla jako nedostatku dobra a morálního selhání.

V díle *O Boží obci*, které je rozsáhlou obranou křesťanství a analýzou historie a společnosti, se otázka zla objevuje především v knihách XII a XIV. Augustin zde systematicky rozebírá metafyzické a teologické aspekty zla, včetně jeho původu a role ve světě.

Pro účely dalších úvah je zde konečně na místě – alespoň stručně – uvést, jak křesťanství s *explicitním odkazem na Písmo* nahlíží na vlastnosti Boha. Připomínám, že k tomuto kroku přistupuji obezřetně, přičemž si vypomáhám katechismem pravoslavné církve.¹¹⁴ Podle těchto kritérií má Bůh právě tyto charakteristické vlastnosti:

1. **neviditelný**¹¹⁵
2. **věčný**¹¹⁶ a **nekonečně dokonalý**¹¹⁷,
3. **všudypřítomný**¹¹⁸ a **vševědoucí**¹¹⁹,
4. **nejvyšš moudrý**¹²⁰ a **všemohoucí**¹²¹,

¹¹⁴ GORAZD II. *Pravoslavný katechismus*. Praha: F. Svoboda, [19--]. s. 10, dostupné z: [Pravoslavný katechismus \(pravoslavi.cz\)](http://pravoslavi.cz) [cit. 2024-08-03]

¹¹⁵ **Jan 4,24:** *Bůh je duch, a ti, kteří se mu klanějí, musí se mu klanět v duchu a pravdě.*

¹¹⁶ **Žalmy 90,2:** *Dříve než se zrodily hory, než jsi zrodil zemi a celý svět, od věků navěky jsi ty, Bože.*

¹¹⁷ **Žalmy 145,3:** *Veliký je Hospodin, je nejvyšš chvályhodný, jeho velikost nelze vyzpytovat.*

¹¹⁸ **Žalmy 139,7-11:** *Kam odejdu před tvým duchem? Kam uteču před tvou tváří? Vystoupím-li na nebesa, tam jsi ty. Ustelu si v podsvětí, jsi i tam. Když se vznesu na křídlech jitřenky a usadím se za koncem moře, i tam mě bude provázet tvá ruka, tvá pravice se mě chopí. I kdybych řekl: Jistě mě přikryje tma, i noc se kvůli mně stane světlem.*

¹¹⁹ **Židům 4,13:** *A žádné stvoření není před ním skryté; před očima toho, jemuž se budeme zodpovídat, je vše nahé a odkryté.*

Jeremiáš 23,24: *Cožpak jsem Bohem jen nablízku, je Hospodinův výrok, a ne také Bohem v dáli? I když se někdo ukryje ve skrýších, copak ho já nevidím? je Hospodinův výrok. Cožpak nenaplňuji nebesa i zemi?, je Hospodinův výrok.*

¹²⁰ **Římanům 11,33:** *Ó hlubino bohatství a moudrosti i poznání Božího! Jak nevyzpytatelné jsou jeho soudy a nepostížitelné jeho cesty!*

¹²¹ **1 Moj 17,1:** *Když bylo Abramovi devadesát devět let, ukázal se mu Hospodin a řekl mu: Já jsem Bůh Všemohoucí. Chod' přede mnou a buď bezúhonný.*

5. **nejvyšš svatý**¹²² a **spravedlivý**¹²³.
6. **nejvyšš dobrotivý**¹²⁴ a **milostivý**¹²⁵.

Augustin tvrdí, že každá jednotlivá stvořená věc je sama o sobě dobrá, neboť vychází z Boha. Z těchto jednotlivých dobrých věcí sestává celý svět, a ten tedy přirozeně rovněž musí být dobrý, jelikož v něm zkrátka neexistuje jsoucno, které by dobru odporovalo, nebo jej jakkoliv relativizovalo a umenšovalo.¹²⁶ V těchto úvahách se Augustin zřejmě nechává (alespoň částečně) inspirovat novoplatonickým dualismem Plotína, který tvrdí, že:

*„vše co je, je součástí uspořádaného kosmu. To znamená: Všechno má své místo v rozčleněném, pokud jde o jednotlivosti různě dobrém a protiklady poznamenaném, vcelku však dokonalém řádu. Vládne tu harmonice kontrastů. Tímto způsobem spolu všechny věci souvisejí (...).“*¹²⁷

2 Moj 2,3: *I promluvil Bůh k Mojžíšovi a řekl mu: Já jsem Hospodin. Ukázal jsem se Abrahamovi, Izákovi a Jakobovi jako Bůh Všemohoucí, ale svým jménem Hospodin jsem jim nebyl znám.*

Lukáš 1,37: *„Neboť u Boha nebude žádná věc nemožná.“*

¹²² **3 Moj 11,44:** *Neboť já Hospodin jsem váš Bůh. Posvěťte se a buďte svatí, neboť já jsem svatý. Neposkvřujte sami sebe žádnou havětí plazící se po zemi.*

1 Samuelova 2,2: *Nikdo není svatý jako Hospodin, ano není kromě tebe, není taková skála jako náš Bůh.*

¹²³ **Žalmy 119,142:** *Tvá spravedlnost je spravedlivá navěky; tvůj zákon je pravda.*

Příslaví 24,12: *Když řekneš: Hle, nevěděli jsme to!, cožpak ten, který zkoumá srdce, to nerozpozná a ten, kdo střeží tvou duši, se to nedozví? On odplatí každému podle jeho skutků.*

Římanům 2,6-11: *On odplatí každému podle jeho skutků. Těm, kteří s vytrvalostí v dobrém skutku hledají slávu, čest a neporušitelnost, dá věčný život. Avšak těm, kteří jsou sobečtí a neposlouchají pravdu, nýbrž poslouchají nepravost, odplatí hněvem a zuřivostí. Soužení a úzkost padne na duši každého člověka, jenž působí zlo, předně na Žida, ale i na Řeka; avšak sláva, čest a pokoj připadne každému, kdo činí dobro, předně Židovi, a také Řekovi. U Boha není přijímání osob.*

¹²⁴ **Jan 3,16:** *Neboť tak Bůh miluje svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.*

¹²⁵ **Žalmy 145,8-9:** *Hospodin je milostivý a soucitný, pomalý k hněvu a velkého milosrdenství. Hospodin je ke všem dobrý, má slitování s každým svým dílem.*

¹²⁶ AUGUSTINUS, Aurelius: *Vyznání*, přeložil Mikuláš LEVÝ, Praha: Kalich 1992, s.210.

¹²⁷ GROSS, Walter a KUSCHEL, Karl-Josef. *Bůh a zlo*. Přeložil Jiří HOBLÍK. Teologie (Vyšehrad). Praha: Vyšehrad, 2005. s. 66.

Jestliže ovšem **všechno, co jest, je dobré**, pak na základě dedukce musíme dospět k závěru, že **i zlo je dobré, neboť zkrátka jest**, resp. má metafyzický rozměr. Tím ovšem docházíme právě k závěru, který jsem prezentoval v předchozí podkapitole:

Bůh je absolutní dobro tehdy a právě tehdy, když v něm *To-nepřítomné zlo* má místo.

Tuto náročnou paradoxní situaci lze *pravděpodobně* vykládat i takto:

1. **Aby bylo jsoucno dobra, tak jsoucno zla má být navždy nepřítomné. Právě tehdy, je-li zlo navždy nepřítomné, pak má při nekonečně dobrém Bohu zlo své místo.**
2. Jelikož je zlo, jakožto privace dobra, vyňato z časové kondicionality (tzn. – jak jsem již vysvětlil – privace je *vždy-chyběním* bez zřetele na její umístění v časobytí), pak platí, že **zlo je navždy nepřítomné ve věčném Jsoucnu Stvořitelovu, i když by zlo bylo „jest“**. Tím se ostatně pokouším naznačit představu o Boží omnipotenci, omniprezenci a omniscenci Boha, který mysteriálním způsobem zná i to, co jest-není (tedy to, co my lidé vůbec nedovedeme myslet). *Per analogiam*, stejně jako se v aristotelismu superiorní kauzalita vyjímá nad spojnicí prvního hybatele a posledního účelu, tak se i všemohoucí, všeprostopující a vševědoucí Bůh nevystihnutelem, tajemným způsobem „nese“ nad bytím i nebytím, nad časem i nečasem (což je pro nás – v kvalitě stvořených jsoucn – absolutně nepředstavitelné).¹²⁸
3. Dále, jestliže jsme vyloučili (ve výkladu v první části této práce), že by dokonale dobrý Bůh afirmoval/aproboval jsoucno zla ve svém „šestidenním“ stvořitelském díle, potom ovšem musí platit, že tuto **afirmaci zla může provést jedině jiné vůlí nadané jsoucno** – a když to tedy není Bůh, pak zbývá logicky **jedině stvořené jsoucno**.
4. Dále, není možné usuzovat o afirmaci **Toho-nepřítomného** (jenž má navždy zůstat nepřítomný) ve stavu nějaké metafyzické hibernace. Aby stvořené jsoucno bylo způsobilé ontologicky afirmovat jiné jsoucno, **musí disponovat**

¹²⁸ Srov. jistou podobnost v 1 Moj 1,2.

intelektem (tj. ve smyslu složky rozumové, rozpoznávací) a **dokonale zachovalou svobodnou vůlí** (tj. ve smyslu složky chtění). Je tomu tak proto, že pokud by inteligentní stvořené jsoucnu afirmovalo zlo pod vlivem donucení (srov. výklad o pojmech „*vis absoluta*“ a „*vis compulsiva*“), jsoucnu zla by nebylo ontologicky legitimováno/afirmováno ani zčásti, a tak by prostě nikdy nemělo moc vstupovat do bytí a malformovat ho.

5. Aby To-nepřítomné mohlo zasahovat do bytí Stvoření v plném, dokonalém rozsahu, musí být To-nepřítomné afirmováno takovým stvořeným jsoucnem, které nejenže má intelekt, ale má přímo **dokonalý intelekt**, tedy musí u něj být v plnosti složka srozumění, neboli složka rozumová, rozpoznávací).
6. A nakonec, **zpřítomnění Toho-nepřítomného „jest“** stejně jako Aristotelův první hybatel **podléhá teleologické nutnosti metafyzického sebe-vržení do jsoucna, kterým je odpuzováno, protože v něm nemá být**. Zlo, jakožto *to-co-nemá-nikdy-být-přítomné-ve-Stvoření* následně zesiluje svou touhu po afirmaci jsoucna (jsoucnem) a chce se stát součástí *Stvoření-ve-kterém-zlo-již-má-místo* přímo úměrně tomu, nakolik jej totéž jsoucnu odpuzuje.

Tím se spekulativní kruh uzavírá:

**Zlo jest tehdy, když nemá místo v Božím Jsoucnu. → Boží Jsoucnu v sobě nemá zlo.
→ Zlo jest tehdy, když nemá místo ve Božím Jsoucnu. → Boží Jsoucnu v sobě nemá zlo. → Zlo jest tehdy, když nemá místo ve Božím Jsoucnu. → (...)**

Co je tedy jsoucnu zla?

3. Původ zla ve Stvoření v souvislosti s biblickým stvořitelským narativem

Je patrné, že odpověď na poslední otázku přesahuje možnosti lidského chápání. V Písmu se proto o původu zla hovoří v mýtech, příbězích a podobenstvích. Ponurost ontologických spekulací je nahrazena ujištěním, že **zlo je vedle Boha naprosto bezmocné**.¹²⁹ Míra nebezpečí plynoucího z *jednání* zla ve vztahu k člověku je nepřímo úměrná *jakosti*, jakou se člověk odevzdává do Boží vůle, což lze vyjádřit i jinak:

Čím více je člověk odevzdán Bohu (tedy bezpodmínečné plnosti bytí, absolutnímu Jsoucnu), tím méně je zlo způsobilé jej úspěšně pokoušet, a naopak – o co je člověk ve vztahu k Bohu liknavější, o to se stává dostupnější destruktivním záměrům zla.

Sv. Paisios Svatohorec¹³⁰ (zde vyzdvihuje požadavek jednoty člověka s Bohem v neskrývaně ultimativní konotaci:

*„Potřebujeme stále, nepřetržitě říkat modlitbu. V našem srdci i rozumu musí žít pouze jméno Kristovo, neboť **když zanecháme modlitbu, obecenství s Bohem, tak nás ďábel začne svými pomyšleními tupit a my už pak nevíme, co chceme, co říkáme a co děláme.**“*¹³¹

3.1. Stvořitelův imperativ

Je nepochybné, že pro křesťany Jsoucno zdaleka není jakýmsi pouhým Jsoucnem, jež existuje samo o sobě, bezdůvodně, nahodile, prostě jen tak. Jsoucno podle křesťanů

¹²⁹ Srov. např. **Matouš 8,28-32** o vymýtání démonů z dvou demonizovaných mužů, kteří vyšli z hrobů a byli pro své okolí natolik nebezpeční, že kolem nich nikdo nemohl projít. Démoni prosí Hospodina: „*Jestliže nás vyháňáš, pošli nás do toho stáda vepřů!*“ V konfrontaci s Hospodinem nemohou vůbec nic.

¹³⁰ **Svatý Paisios Athonský** (1924-1994), občanským jménem *Arsenios Eznepidis*, řecký kappadocký mnich, který se stal široce známým díky svému mnišskému životu a dílu. O jeho zařazení mezi světce pravoslavné církve rozhodl Konstantinopolský ekumenický patriarchát v roce 2015.

Srov. *Όσιος Παΐσιος ο Αγιορείτης*. Online. Saint.gr. 2024. Dostupné z: <https://www.saint.gr/3200/saint.aspx>. [cit. 2024-08-04].

¹³¹ AGIOREITOS, jer. Christodoulos. Starec Paisij. s. 110. (vlastní překlad z ruského jazyka)

není svévolným jsoucnem, jak jej chápe kupř. ateistický existencialismus Jeana Paula Sartra, tedy jako jsoucnost, „co není ani tím, čím je, nýbrž prostě jest“¹³². Ve světle křesťanské filosofie **jsoucnost je, protože Hospodin, Bůh řekl, aby bylo**. Bůh nejenže řekl, ale On přímo **rozkázal, přikázal „je“** (v akuzativu), tedy rozkázal, aby „jest“ bylo.¹³³ Hospodinův výrok přitom v sobě vždy obsahuje **zaslíbení**.¹³⁴ Na Hospodinovo Slovo je naprosté spolehnutí. Hospodinův výrok nikdy není prázdný, samoúčelný, bezdůvodný.¹³⁵ Vždy v sobě obsahuje dokonalost a plnost bytí. A nemůže tomu být jinak, protože kde existuje naprostá a bezpodmínečná plnost bytí (v Trojjediném Bohu) a kde vše vyplňuje dokonalost bezpodmínečně milujícího Stvořitele, Boha živého (uvnitř nepostihnutelné Boží souvztažnosti Otce, Syna a Ducha Svatého), tam přece nemůže existovat ani náznak nějaké dubiozní pohnutky, natožpak myšlenky (ideje), a už vůbec ne přípravy, pokusu nebo činu, který by sám o sobě či ve svém následku mohl přestoupit Hospodinovo Slovo. Tyto závěry jsou ostatně v očividném rozporu s výsledky ontologické spekulace, které jsem se věnoval v předchozích dvou částech této práce. Tato spekulace vedla k neřešitelnému paradoxu, skončila v bludném kruhu. Podle křesťanské **víry (!)** v Bohu není (a ani nemůže být) nic společného se zlem. Toto lze doložit především na základě osobní spirituální zkušenosti, jenže takovou zkušenost z pochopitelných důvodů není dost dobře možné analyzovat vědeckými metodami. Omezují se zde proto na ilustraci z Písma:

V první hlavě 1. knihy Mojžíšovy se mj. dočítáme:

I řekl Bůh: „Budiž světlo!“ A bylo světlo.“¹³⁶

I řekl Bůh: Budiž klenba uprostřed vod a necht' odděluje vody od vod. Bůh tedy udělal klenbu a oddělil vody, které byly pod klenbou, od vod, které byly nad klenbou. A stalo se tak.¹³⁷

¹³² STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. s. 449-450.

¹³³ Žalmy 33,9: „Co on řekl, to se stalo, jak přikázal, tak vše stojí.“

¹³⁴ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník: s hesly podle z Bible kralické z r. 1613*. 1.2. 800-801.

¹³⁵ Tamtéž.

¹³⁶ 1Moj 1,3

¹³⁷ 1Moj 1,6-7

*I řekl Bůh: Ať se vody pod nebesy shromáždí na jedno místo a ukáže se souš. A stalo se tak.*¹³⁸

V samém závěru první hlavy pak čteme následující:

*Bůh viděl všechno, co učinil, a hle, bylo to velmi dobré. A byl večer a bylo ráno, den šestý.*¹³⁹

Lze tu vysledovat dva stěžejní milníky. První spočívá v Hospodinovu **imperativu**, určenému dosud neexistujícímu jsoucnu, aby se stalo a bylo. Druhý záleží v bezprostředním zbožštění stvoření – neboť sám Bůh jej *expressis verbis* hodnotí jako **velmi dobré**.

Tento rezolutní hodnotící soud v důsledku neznamena nic menšího, než že **Sám Stvořitel ze Své pozice superiority neomylného Soudce neshledává na Stvoření ničeho, co by jakkoli vybočovalo z Božské slávy**, a proto v něm spatřuje věrný odraz Své Božské dokonalosti. Připomínám, že pokud by tomu tak nebylo – tedy, pokud by Bůh shledal ve Stvoření nějakou nedostatečnost, a přesto by o něm řekl, že je to nejlepší možné Stvoření, nejlepší možný svět (jak racionalizuje Leibniz), pak by to nutně znamenalo, že Bůh, Vševládce (Pantokrator), Hospodin, Stvořitel času i prostoru, bere ohledy na pretenze zla, ergo – jak jsem již formuloval – podřizuje potřebám zla Svůj tvůrčí záměr. To je třeba odmítnout.

Ve světle procesualistické terminologie by se dalo říci, že Hospodinovo rozhodnutí o Stvoření nabývá šestého dne právní moci, stává se nepřezkoumatelným, neexistují již tedy žádné řádné opravné prostředky, jimiž by bylo možno toto rozhodnutí změnit nebo zrušit. Výrok „*všchno, co jsem učinil, je velmi dobré*“ zakládá *překážku rei iudicatae*, neboli překážku věci rozhodnuté. Záležitostí stvořeného jsoucna in generalia proto již nadále není možné se zabývat. Stvoření je ospravedlněno, všechny jeho jednotlivé komponenty jsou dobré; v celkovém souhrnu je stvoření dokonce velmi dobré. Obrazně řečeno, Stvořitelovo pravomocné rozhodnutí se stalo vykonatelným bezprostředně po jeho nabytí právní moci.

¹³⁸ 1Moj 1,9

¹³⁹ 1Moj 1,31

3.2. Podmíněnost stvořeného jsoucná existencí člověka

Jak se vzápětí dočítáme v úvodu druhé hlavy první knihy Mojžíšovy, kumulativním dovršením obou výše zmíněných okolností – tedy (i) konstituováním jsoucná a (ii) jeho ontologickou afirmací, přestal Hospodin konat veškeré své dílo:

Tak byla dokončena nebesa a země i všechny jejich zástupy. Sedmého dne Bůh dokončil své dílo, které konal, a sedmého dne přestal s veškerým svým dílem, které konal. Bůh sedmý den požehnal a posvětil ho, protože v něm přestal s veškerým svým dílem, které Bůh stvořil a učinil.

Člověk v tomto okamžiku již existuje, a nejen to – **je nerozlučně a nevyhnutelně zahrnut do zázračné struktury Božského stvoření**. Je stvořen šestého dne. **Člověk představuje poslední a nejvyšší článek Stvořitelova plánu – v hierarchii stvořeného jsoucná stojí nesrovnatelně výše než cokoli a kdokoli.**

Mimořádné postavení člověka potvrzuje jednak celá řada výroků napříč Písmem¹⁴⁰, jednak o něm svědčí ústní církevní tradice. Velmi názorně v tomto ohledu vyznívá kupříkladu modlitba Ἄξιόν ἐστιν, Достόγνη ἐστὶν (Důstojno jest), která – jak praví pravoslavná tradice – byla seslána monachům na Svatou horu Athos zázračným způsobem skrze archanděla Gabriela¹⁴¹:

*Jest v pravdě důstojno blahoslaviti tebe, Bohorodici, vždy blahoslavenou a přečistou Matku Boha našeho. Tebe **nad cherubíny ctěnější a nad serafíny bez přirovnání slavnější**, bez porušení Boha Slovo porodivší, pravou Bohorodici velebíme.¹⁴²*

¹⁴⁰ Kupř. 1Moj 1,26, 1Moj 2,7, Přísloví 2,23, Přísloví 20,27, Sírachovec 17,1-11, Izaijáš 43,7, 1 Korintským 2,15-16 (!) a mnohé další.

¹⁴¹ Např.: Το θαύμα: Εμείς μόνο την Τιμιωτέρα ψάλλουμε [online]. 2024 [cit. 2024-08-03]. Dostupné z: [To θαύμα του «Ἄξιον Εστίν» \(982 μ.Χ\) | Κελλά «Ἄξιον Εστίν» \(keliastin.com\)](http://www.keliastin.com)

¹⁴² Převzato z: NOVÁK, Jiří Antonín. Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné církve: učebnice a učební pomůcka pro vyučování pravoslavnému náboženství. 2. Praha: Pravoslavná církev v Čs., 1951, 600 s.

Srov. též: Božská liturgie svatého Jana Zlatoušého. <http://www.orthodoxia.cz/> [online]. [cit. 2024-08-03]. Dostupné z: <http://www.orthodoxia.cz/modlitby/liturgie.htm>

Dále, zvláště výmluvně, dle mého názoru, rezonují například právě verše z 1Kor 2,15-16:

„Člověk obdařený Duchem je schopen posoudit všechno, ale sám nemůže být nikým správně posouzen. Vždyť, kdo poznal mysl Páně a kdo ho bude poučovat? My však mysl Kristovu máme.“

Je zde zřetelně vyjádřen **předpoklad partnerství mezi Bohem a člověkem**, v němž má být člověk trvale obdařen Duchem a jako takový již nemůže být nikým a nijak posuzován. Lidský duch se vlivem Božské blahodati stává nedostižným.

Na základě shora uvedeného lze shrnout, že **veškeré jsoucno bylo stvořeno jako dokonalé**. Člověk, jsa dokonalou součástí jsoucna, byl nadto s Bohem provázán jednak **formou** („Učiňme člověka k našemu obrazu, jako naši podobu.“¹⁴³), jednak **obsahem** („...Hospodin Bůh vytvořil člověka z prachu ze země, a do jeho chřípí vdechl dech života; a člověk se stal živou duší.“¹⁴⁴). Jedná se o implikaci věčného partnerství mezi Bohem a člověkem, které se v důsledku Adamova selhání zpřetrhalo a které bylo později restituováno samotným Bohem v osobě bohočlověka Ježíše Krista.¹⁴⁵ Právě „...na Jeho postavě je vidět partnerství s Bohem Otcem (...). Hranice mezi Ježíšem a Bohem jakoby vůbec neexistovala.“¹⁴⁶

3.3. Podmíněnost stvořeného jsoucna neexistencí zla

Je-li postaveno najisto, že jsoucno vycházející z Boha je dobré, tj. platí-li **být = dobro**, pak pro ontologické ukotvení zla je možné vypomoci si postřehem, že **Hospodin se během uvedených „šesti stvořitelských dnů“ ke zlu nijak nevyjadřuje, nerozkazuje, nepřikazuje mu ani být, ani nebýt**. Zlo ve Stvořitelově „šestidenní práci“ zkrátka absentuje. Musíme však současně vyloučit, že by vševědoucí Hospodin, jsa neomylným, mohl zlo jakkoli opomenout, nepostřehnout, nepostihnout, nepředvídat, nepředpovědět.¹⁴⁷ Skutečnost, že se Hospodin o zlu nezmiňuje (nepronáší

¹⁴³ 1Moj 1,26

¹⁴⁴ 1 Moj 2,7

¹⁴⁵ KUBÁČ, Vladimír. *Člověk před Boží tváří.*, 60.

¹⁴⁶ BENEŠ, Jiří a Petr VAŘURA. *Pradějiny*. 1., 75

¹⁴⁷ Tamtéž. s. 100-101

o něm své tvůrčí Slovo¹⁴⁸, Svůj imperativ) – podle mého názoru – v zásadě neznamena nic jiného, než že Bůh usoudil, že **je dobré zlo ponechat bez jsoucna (bez ospravedlnění, bez motivu, bez příčiny, bez jakékoliv logiky, bez řádu, bez struktury, bez spolehlivosti, bez – dovolím si použít tento obrat – stěžejních atributů Božského inženýringu, a v neposlední řadě – bez jakékoliv vybavenosti stát se souměřitelným s dobrem)**, tzn. je dobré, když zlo není; jinými slovy - „je“ je dobré právě tehdy, když zlo se nachází v „ne-je“, tedy když není.

Hospodin, jehož Slovo¹⁴⁹ obsahuje vždy naprostý řád, strukturu, logiku a též zas-líbení (...) se o zlu – dle mého přesvědčení – při stvořitelském aktu nezmiňuje z toho důvodu, že **jakékoliv Hospodinovo prohlášení týkající se zla** v době jeho nejsoucna (tzn. ve stavu, který jsem v první části této práce označil jako *nulté stádium*) **by zlo nutně legitimizovalo**, afirmovalo, justifikovalo, neboť by *jej* inkludovalo do koherentního rámce jsoucna, resp. ze-subjektivizovalo by *jej* jakožto rovnocenného adresáta Božího imperativu ve vztahu k tomu, co je dobré. **Bůh by tím nezvratně konstituoval dualismus rovného ontologického postavení dobra a zla**, jakožto binárního, resp. dichotomického, systému, o jehož nepříjemnosti jsem hovořil v kapitole 2.2.

3.4. Reprobované jsoucno a latentní pozice zla

Jak již bylo uvedeno výše, Jsoucno (Boha), jakožto imanentní dobro, tedy jako dobro absolutní, nepopíratelné, neoddiskutovatelné, nerelativizovatelné, je neslučitelné se zlem. Zlo však navzdory tomu – jak nám říká empirie i rozum – prokazatelně existuje, stalo se jsoucím a je stejně tak jsoucnem, jako je jsoucno. A nejen to. Zlo je ve svém působení tak úspěšné, že se stává „vládcem tohoto světa“¹⁵⁰, vládcem, který předsedá „...mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy...“¹⁵¹; ba co víc, tento vládce je tak mocný, že si bez sebemenších potíží podmaňuje libovolného člověka kdykoli a

¹⁴⁸ *Je-li lidské slovo naplněno energií, platí to tím více o slovu Božím. Smysl celého vypravování v Gn 1 je, že slovemstvořil Bůh světa člověka. Jeho slovo je současně dílem [Gn 2,2]. Je to tvůrčí slovo [2S 7,21], které se nenavrací kBohu prázdné, tj. bez účinku [Ž33,6.9; 147,15-18; Iz 55,10n; Ez 37,4n].“*

Cit. NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník: s hesly podle z Bible kralické z r. 1613*. 1.2., 905

¹⁴⁹ Tamtéž.

¹⁵⁰ **Jan 12,31:** *Nyní je soud nad tímto světem, nyní bude vládce tohoto světa vyvržen ven.*

¹⁵¹ **Efezským 6,12:** *Neboť náš zápas není proti krvi a tělu, ale proti vládám, proti autoritám, proti světovládcům této temnoty, proti duchovním mocnostem zla v nebeských oblastech. Se*

kdekoli¹⁵², ve stvořeném světě pro něj neexistují žádné mantinely¹⁵³ a upadl-li člověk do jeho zajetí, nemůže se z něj *vlastními silami* vymanit; zkrátka, moc zla je vůči člověku neotřesitelná potud, nachází-li se člověk mimo obecenství s Trojjediným Bohem.

Zlo se vměstnalo do množiny jsoucna a prolulo jej, třebaže jej Bůh nikdy a za žádných okolností nelegitimizoval. V této souvislosti je proto zlo možno označit také jako **jsoucí-jež-nemá-být-jsoucí**, jako **ontologický defekt**, jako (Bohem) **reprobované jsoucno**.

Další sled myšlenek je – troufám si tvrdit – zřetelně konstraintuitivní. Lidská zkušenost a rozum totiž mají zlo spojeno s nějakým zlým aktem. Jenže *zlo eo ipso*, tzn. zlo v jeho nejniternější podstatě vlastně vůbec nemusí nic konat, aby bylo zlem – není třeba, aby toto reprobované jsoucno, resp. *jsoucí-jež-nemá-být-jsoucí*, jakkoli jednalo (*komisivně* anebo *omisivně*), tzn. ani není třeba, aby toto reprobované jsoucno svým jednáním vyvolávalo nějaké nepříznivé *následky*. *Příčinná souvislost mezi jednáním a následkem* reprobovaného jsoucna je rovněž bezpředmětná. **Stačí totiž, že reprobované jsoucno jest!** Tedy stačí, když reprobované jsoucno zaujímá **latentní pozici zla, kterou v této práci presumuji v podkapitole 2.1.4.**

V této souvislosti se ovšem nabízí klíčová otázka, proč by vlastně všemohoucí, všeprostopující, vševědoucí a nekonečně moudrý Trojjediný Bůh měl vůbec připouštět ontologickou konstrukci reprobovaného a aprobovaného jsoucna. Jinými slovy: Proč by Bůh měl reprobovat jsoucno, kterému mohl dokonale zamezit/předejít? Vždyť přece **nemusel** do svého stvořitelského plánu zahrnovat reprobované jsoucno. Proč Bůh znemožňuje něco, co zároveň umožňuje, a proč umožňuje něco, co zároveň znemožňuje?

Je-li otázka položena takto, pak uznávám, že uspokojivou odpověď nenacházím (protože na to můj rozum nestačí). Jenže sama okolnost, že je rozum nucen pokládat si

¹⁵² **Izajáš 49,24-26:** *Cožpak lze vzít hrdinovi lup, či násilníkovi vychvátit zajatce? Avšak toto praví Hospodin: I zajatec bude vzat hrdinovi a lup bude vychvácen násilníkovi. Tvému odpůrci budu já odporovat a tvé syny já zachráním. Tvé utiskovatele nakrmím jejich vlastním masem a opijí se vlastní krví jako sladkým vínem, a pozná veškeré tělo, že já jsem Hospodin, tvůj zachránce a vykupitel, Mocný Jákobův.*

¹⁵³ **Jób 2,2:** *Hospodin tehdy Satanovi řekl: Odkud přicházíš? Satan Hospodinu odpověděl: Z obchůzky na zemi, z procházení po ní sem a tam.*

takovou otázku, indikuje a investiguje, že Bůh evidentně počítá s prvkem svobodného rozhodování, protože:

1. neexistuje rozumný důvod pro reprobování ontologického defektu – jsoucná, které je **neživé a nerozumné**. Pokud bychom v naší fantazii připustili myšlenkový experiment, že draslík, fosfor nebo třeba skandium mohou mít nějaký ontologický *defekt*, pak musíme souhlasit s tím, že z hlediska etických kategorií (např. lásky, soucitu nebo milosrdenství) se jedná o skutečnost naprosto irelevantní. Ontologický defekt na molekule chloridu sodného je z hlediska metafyziky dobra a zla – ontologický defekt na molekule chloridu sodného. Jsoucnost Stvoření tím nijak není ohrožena;
2. neexistuje rozumný důvod pro reprobování ontologického defektu – jsoucná, které je **živé a nerozumné**. Výše uvedené platí i pro živá jsoucná, u nichž nelze uvažovat o přítomnosti *intelektuální* a *volní* složky. Tak například, sotva lze uvažovat o nedbalostním jednání žížaly obecné nebo o nepřímém úmyslu škeble rybníčné, tím méně je možné uvažovat o intelektuální a volní složce u rostlin, nebo u jednobuněčných organismů;
3. neexistuje rozumný důvod pro reprobování ontologického defektu – jsoucná, které je **živé a rozumné, ale omezené v čase a prostoru**. Na tomto místě přirozeně přichází v úvahu zkoumat kvalitativní úroveň složky rozumové. Tak například intelekt morčete jistě nesnese srovnání s intelektem člověka, avšak musíme připustit, že i mezi lidmi často existují zásadní rozdíly v úrovni rozpoznávací složky (například právě vlivem involučních biologických procesů). Dále, dokonce i kdybychom přijali předpoklad, že jsoucno člověka (v holistické dimenzi biologické, psychické, sociální a duchovní jednoty) bylo v dokonalém Stvoření zamýšleno jako věčné, stále by člověk byl omezený ve svém prostorovém vyjádření;

a jelikož jediný druh jsoucna, který ve výše uvedeném enumerativním/taxativním výčtu¹⁵⁴ nebyl uveden, je jsoucno **živé, rozumné a neomezené v čase a prostoru**, pak

¹⁵⁴ Varianta ontologického defektu – jsoucna, které je **neživé a rozumné** vnímám jako nesmysl, protože složka srozumění je myslitelná jedině tam, kde je vědomí. Závěr, že neživé jsoucno může mít vědomí, nemohu přijmout. Proto ve výčtu tuto variantu opomím.

tedy nevyhnutelně musí platit, že Bůh reprobuje právě toto *jsoucno-jež-nemá-být-jsoucnem*, které:

1. **má extrémní intelekt**, nad nímž už je jen intelekt Hospodinův, protože, jinak by nemohlo představovat ohrožení pro veškeré jsoucno;
2. **má dokonale svobodnou vůli**, protože justifikace potrestání (resp. ukládání spravedlivého trestu) je možné jedině při zaviněném aktu přestoupení Boží vůle,
3. **není omezeno v čase**,
4. **není omezeno v prostoru**.

Ihned je zapotřebí upřesnit, že poslední dva body platí toliko relativně. Čas totiž nemůže plynout do minulosti. A žádné stvořené jsoucno nemůže cestovat v čase. Neomezeností v čase se na tomto místě rozumí věčné trvání, nikoliv moc nad časem. *Mutatis mutandis* totéž platí pro (ne)omezenost prostorem. Reprobované jsoucno může být na libovolném místě v libovolném čase, čili může se bez omezení přesouvat z místa na místo, jenže nemůže být omniprezentní, jelikož jediný, kdo je pánem času i prostoru je Hospodin.

* * *

Na základě všech doposud prezentovaných úvah vyslovuji závěr, že zlo nemůže být považováno jen za privaci dobra (ve smyslu racionalistické analogie chápání poměru dobra a zla jako poměru světla a tmy). Zdá se, že tento racionalistický konstrukt je jenom část pravdy. Jak jsem se snažil dovodit výše, **zlo musí být jsoucno inteligentní, tedy s vědomím sebe sama**.

Jenže to mě přivádí k dalšímu důležitému předpokladu – **zlo je zlem svým úmyslem, který se vlastně vůbec nikdy nemusí vyjevit, tj. stačí, že jest-to-co-nemá-být zapouzdřeno kdesi ve stvořeném jsoucnu a tam na tomto jsoucnu ontologicky parazituje**. Této domněnce přisvědčuje celá řada zmínek v Písmu. Tak např.:

Matouš 5,21-22	<i>„Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: ‚Nezabiješ!‘ Kdo by zabil, bude vydán soudu. Já však vám pravím, že každý, kdo se na svého bratra hněvá, bude vydán soudu. Kdo by řekl svému bratru: ‚Raka!‘, bude vydán veleradě. Kdo by řekl: ‚Blázne!‘, bude vydán pekelnému ohni.“</i>
-----------------------	---

Matouš 15,18-19	<i>„Ale to, co z úst vychází, vychází ze srdce, a to člověka znečišťuje. Ze srdce totiž vycházejí zlé myšlenky, vraždy, cizoložství, smilstva, krádeže, lživá svědectví, urážky.“</i>
Marek 7,21-23	<i>„Zevnitř totiž, z lidského srdce, vycházejí zlé myšlenky, smilstva, krádeže, vraždy, cizoložství, chamtivost, špatnost, lest, nestydatost, závistivé oko, urážky, pýcha, pošetilost. Všechno toto zlo vychází zevnitř a člověka znečišťuje.“?</i>
Job 2,10:	Job v této pasáži odpovídá své ženě: <i>„Mluvíš, jako by promlouvala jedna z bláznivých žen. Což budeme přijímat od Boha dobré, a zlé přijímat nebudeme?“</i>
Jakub 1,14-15	<i>„Každý je pokoušen, když je přitahován a váben svou vlastní žádostí. Potom žádost počne a porodí hřích a dokonany hřích plodí smrt.“</i>
Jan 3,15	<i>„Každý, kdo nenávidí svého bratra, je vrah, a víte, že žádný vrah nemá věčný život, který v něm zůstává.“</i>

3.5. Zlo v biblickém příběhu

Písmo nabízí širokou škálu vyprávění, která jsou přístupná i těm, kteří nemusí být zběhlí v ontologické spekulaci. Tato biblická vyprávění obsahují jisté šifry, indicie – výkladové a věroučné. V knize proroka Izajáše (14,12-15) se dočítáme, že první inteligentní bytostí, která ve svém srdci vyslovila zlo, nebyl nikdo jiný než nejvyšší z Hospodinových andělů – třpytivá hvězda, syn jitřenky, známý jako satan. Tento text odhaluje hluboké teologické a duchovní významy, které vyžadují interpretaci a porozumění věroučným kontextům:

Jak jsi spadl z nebe, třpytivá hvězdo, jitřenky synu! Jak jsi sražen k zemi, zotročovateli pronárodů! A v srdci sis říkal: „Vystoupím na nebesa, vyvýším svůj trůn nad Boží hvězdy, zasednu na Hoře setkávání na nejzazším Severu. Vystoupím na posvátná návrší oblaků, s Nejvyšším se budu měřit.“ Ted' jsi svržen do podsvětí, do nejhlubší jámy!¹⁵⁵

¹⁵⁵ Izajáš 14,12-15

S vědomím této skutečnosti se zde proto omezují toliko na konstatování, že důvod satanova odpadnutí od Boha je obecně spatřován v pýše¹⁵⁶, kterou satan vyslovil, tedy řekl si ji ve svém srdci, tj. legitimizoval ji, **stvrdil ji – ve svém srdci** (jak se dočítáme v citované pasáži knihy proroka Izajáše). Pravoslavný katechismus uvádí, že pýcha je prvním ze sedmi hlavních hříchů (následují lakomství, smilstvo, závist, nestřídmost, hněv, lenost).¹⁵⁷

„Z pýchy pochází: odsuzování, posuzování, vychloubání, neposlušnost, ctižádost, nesnášenlivost a svárlivost. Pýcha je nejnebezpečnější hřích, neboť z ní vzešlo všechno zlo na světě, jak vysvítá z hříchu prvních lidí. – Bůh se pyšným protiví, a správně se říká, že pýcha předchází pád.“¹⁵⁸

Proč však satan, coby extrémně inteligentní bytost (mj. schopná těch nejkomplicovanějších myšlenkových operací jen ve zlomku vteřiny, bytost nadaná schopností uchovávat v paměti absolutně vše od počátku vzniku vlastního vědomí), ve svém srdci vyslovil zlo, a to navzdory nepřetržité přítomnosti Boží lásky, Boží podpory, které se mu dostávalo kdykoliv a kdekoliv, zůstává lidskému rozumu nedostupné.¹⁵⁹

* * *

Navzdory všemu je patrné, že reprobovanému jsoucnu, nebylo možné zamezit, nebylo možné mu předejít. Hospodin jej proto ještě předtím, než vůbec zlo získalo ten či onen „materializovaný“ projev, konkludentně (ve své pro nás neuchopitelné, všeprostopující

¹⁵⁶ „Význačným rysem biblické zbožnosti je názor o pýše jako o kořenu hříchu. Neposlušnost a pýcha, jež si přisvojuje slávu a čest, příslušnou jedině Bohu, je podstatou hříchu. Pýcha je přímou vzpourou proti Boží svatosti a jeho svrchovanosti. Jeli pro jiné hříchy naděje na odpuštění, pro pýchu odpuštění není.“

Cit. NOVOTNÝ, Adolf. Biblický slovník: s hesly podle z Bible kralické z r. 1613. 1.2., 768-769.

¹⁵⁷ GORAZD II. *Pravoslavný katechismus*. Praha: F. Svoboda, [19--]. s. 86, dostupné z: [Pravoslavný katechismus \(pravoslavi.cz\)](http://pravoslavi.cz) [cit. 2024-08-04]

¹⁵⁸ Tamtéž. s. 87

¹⁵⁹ Může příčina pádu satana spočívat v nezpřístupnění Boží moudrosti, která se odkrývá teprve člověku? Srov. již citované 1Korinským 2,15-16

moudrosti, hlasem tichým, jemným¹⁶⁰) předurčil jako prostředek¹⁶¹, jímž člověk nejenže prokáže svou důstojnost být vládcem stvořeného, nýbrž své vladařství definitivně stvrdí – skrze osobu Ježíše Krista, dokonalého Boha a dokonalého člověka.

Tato skutečnost má kardinální význam. Dozvídáme se totiž, že onen svévolný defekt je odstranitelný, přičemž nadobro.

„Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“¹⁶²

¹⁶⁰ 2 Královská 19,12

¹⁶¹ Jak 1,2-3: „Mějte z toho jen radost, moji bratří, když na vás přicházejí rozličné zkoušky. Vždyť víte, že osvědčí-li se v nich vaše víra, povede to k vytrvalosti.“

¹⁶² Jan 3,16

Závěr

Závěr má být stručný a výstižný. Přiznávám, že při hodnocení výsledků této práce, mám neustálé pochybnosti. Ač se mi – jak věřím – podařilo řadu věcí promyslet, uchopit a systematizovat, nemohu se zbavit pocitu neukončenosti. Sebekriticky uznávám, že tuto práci bylo jistě možno pojmout lépe a rozvést ji mnoha různými, zajímavými směry. Prakticky každá kapitola mohla být samostatným tématem. Po celou dobu tvorby jsem tak čelil svodům tematické aberace. Avšak na druhou stranu primárním cílem bylo nabídnout jeden z možných autentických ontologických vhledů, nikoliv jen stále tlumočit jiné. Předmětem zkoumání zde bylo zlo v jeho skrytém ontologickém rozměru z perspektivy křesťanské víry (tzn. nikoliv zlo v jeho objektivaci, která je podle mého mínění snadněji představitelná a náleží do předmětu zkoumání prací zabývajících se teodiceou).

Pramenný text, který by odpovídal mým představám a autorským předsevzetím, jsem s výjimkou existenciálních studií a reflexí bulharského křesťanského filosofa a kulturologa Janakieva¹⁶³ (jímž se inspiroji nejen ve filosofii, ale též v mé pedagogické praxi), nenacházel, a tak jsem troufale pojal úmysl pokusit se o takový text sám. Toto je výsledek:

Představil jsem zde čtyři stěžejní teze. Nejprve jsem vyslovil předpoklad, že **(i)** zlo zcela vědomě zaujímá vůči dobru postavení ontologické destruktivní kontrapozice a má substančně-akcesorický charakter (závěr 1. části), dále jsem formuloval **(ii)** tezi o latentním charakteru zla (podkapitola 2.1.4.), jejíž rozřešení nabízím v 3. části (podkapitola 3.4.), následovala **(iii)** teze o totalitním charakteru dualistických teorií (podkapitola 2.2.3.) a v neposlední řadě – jako samostatnou (poněkud ponurou) tezi – jsem zmínil své **(iv)** pochybnosti o možnostech poznání jevů prostřednictvím analýzy zarámované do vhledu ontologické spekulace (kapitola 2.3.).

Myslím si, že výše uvedené teze se potvrdily a v tomto ohledu tedy práce splnila svůj účel.

¹⁶³ Prof. Dr. Kalin Todorov Janakiev (1956), profesor na Filozofické fakultě Univerzity sv. Klimenta Ochridského v Sofii. Je členem Mezinárodní společnosti pro studium středověké filozofie (S.I.E.P.M.). V roce 2015 byl vysvěcen na ipodiakona Bulharské pravoslavné církve.

Velmi jsem se snažil vyhnout se neurčitosti a nesrozumitelnosti. Z tohoto důvodu na mnoha místech opakují různá souvětí i vícekrát, formuluji je znovu a novými způsoby, snažím se je precizovat, takříkajíc nahlížet na ně z více úhlů, tedy tak, aby adresát mohl snáze a přesněji pochopit mé myšlenkové postupy. Nemuselo se mi to podařit pokaždé – často užívám příliš dlouhé věty. To, že nedokážu vyjádřit myšlenku jednodušeji (ba někdy si dokonce vypomáhám neologismy!), a čtenář je tak nucen nejednu větu číst i vícekrát, to je výlučně můj nedostatek, nikoliv nedostatek čtenářův.

Úplně na závěr bych chtěl potvrdit, že jsem se skutečně občas pokoušel i o humor. Ten byl – jak jinak – v latentní pozici humoru.

Literatura:

Bible: český studijní překlad. Překlad Michal KRCHŇÁK. Praha: KMS, 2009. ISBN 978-80-86449-61-6.

AGIOREITOS, jer. Christodoulos. Starec Paisij.

AREOPAGITIS, Dionysios. *Peri theion onomaton. Peri mystikis theologias.* (Περί θειων ονομάτων. Περί μυστικής θεολογίας.). Zitros, 2008. ISBN 9604630660.

ARISTOTELÉS. *Člověk a příroda.* Překlad Antonín KŘÍŽ. uprav. vyd. Praha: Svoboda. 1984.

ARISTOTELÉS. *Fyzika.* Překlad Antonín KŘÍŽ. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996. I.

ARISTOTELÉS, *O duši.* Překlad Antonín Kříž, vydal Jan Laichter, Praha 1942, 3. rozšířené vydání, P. Rezek. 1942

ARISTOTELÉS. *O vzniku a zániku.* Překlad Antonín KŘÍŽ. uprav. vyd. Praha: Svoboda. 1984.

ARMSTRONG, A. H. (ed.). *Filosofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriugenu.* Dějiny filosofie (OIKOYMENH). Praha: Oikoymenh, 2002. ISBN 80-7298-053-X.

AUGUSTINUS, Aurelius: *Vyznání.* Překlad Mikuláš LEVÝ, Praha: Kalich 1992, ISBN: 80-7017-480-3.

BENEŠ, Jiří a VAŽURA, Petr. *Prameny pro divoké osly.* Rozhovory nad Biblií. V Praze: Vyšehrad, 2020. ISBN 978-80-7601-282-0.

BENEŠ, Jiří. *Pradějiny.* Praha: Kalich, 2010. ISBN 978-80-7017-130-1.

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *Dostojevského pojetí světa.* Oikúmené (OIKOYMENH). Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-7298-020-3.

BERDJAJEV, Nikolaj Aleksandrovič. *O otroctví a svobodě člověka: pokus o personalistickou filosofii.* Oikúmené (OIKOYMENH). Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-50-X.

BERMEJO, José Carlos. *Vlídne příběhy.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013. ISBN 978-80-7195-675-4.

BLAŽKOVÁ, Miloslava. *Dějiny etických teorií od Bergsona po Tugendhata.* Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2022. ISBN 978-80-246-5116-3.

BLAŽKOVÁ, Miloslava. *Dějiny etických teorií od Kanta po pragmatismus.* Praha: Karlova univerzita, nakladatelství Karolinum, 2020. ISBN 978-80-246-4384-7.

- BRENON, Anne. *Kataři: život a smrt jedné křesťanské církve*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. ISBN 80-85959-85-2.
- BRZEZINKSI, Zbigniew, FRIEDRICH, Carl. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Harvard University Press. ISBN 978-0674332607.
- CULIANU, Ioan Petru. *Dualistické gnóze západu*. Logos (Argo). Praha: Argo, 2008. ISBN 978-80-7203-930-2.
- DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. 2. opr. vyd. Praha: Portál, 1998. ISBN 80-7178-251-3.
- ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení*. 3., opr. vyd. Překlad Kateřina DEJMALOVÁ. Dějiny náboženského myšlení. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-288-2.
- GROSS, Walter a KUSCHEL, Karl-Josef. *Bůh a zlo*. Překlad Jiří HOBLÍK. Teologie (Vyšehrad). Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-710-3.
- HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008. ISBN 978-80-7387-015-7.
- JANAKIEV, Kalin Todorov. *Tri ekzistencialno-filosofski studii: zloto, stradanieto, vazkreseniето*. (*Три екзистенциално-философски студии: злото, страданието, възкресението*) Anubis. Sofie 2005. ISBN 954-426-670-4.
- JELÍNEK, Jiří. *Trestní právo hmotné: obecná část, zvláštní část*. 8. aktualizované vydání. Student (Leges). Praha: Leges, 2022. ISBN 978-80-7502-576-0.
- KESSLER, Hans: *Das Leid in der Welt. Ein Schrei nach Gott*, Kevelaer: Topos plus 2007. ISBN 978-3786786313.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. a SCHOFIELD, Malcolm. *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybraými texty*. Dějiny filosofie (OIKOYMENH). Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-110-2.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Galileo. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1789-5.
- KŘÍŽ, Antonín. (Slovník Aristotelových pojmů). ARISTOTELÉS. O duši. Překlad Antonín KŘÍŽ. V Praze: Jan Laichter, 1942.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique: Metafyzická rozprava: francouzsko-české vydání*. Knihovna novověké tradice a současnosti. Praha: OIKOYMENH, 2020. ISBN 978-80-7298-561-6.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Překlad Karel ŠPRUNK, Praha: OIKOYMENH, 2004, ISBN 80-7298-094-7.

- LEWIS, C. S. *Mere Christianity*. New York: HarperCollins e-books, 1952. ISBN 978-0-06-194742-1
- LOHSE, Bernhard, ŠTEFAN, Jan (ed.). *Epochy dějin dogmatu*. Překlad Petr GALLUS. Jihlava: Mlýn, 2003. ISBN 80-86498-04-2.
- NICOLA, Ubaldo. *Obrazové dějiny filozofie*. Vyd. 2. Překlad Naděžda BONAVENTUROVÁ. Universum (Knižní klub). V Praze: Knižní klub, 2011. ISBN 978-80-242-3206-5.
- NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník: s hesly podle z Bible kralické z r. 1613*. 1. 2. Praha: Ústřední církevní nakladatelství. KALICH PRAHA. 1956.
- NOVÁK, Jiří Antonín. *Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné církve: učebnice a učební pomůcka pro vyučování pravoslavnému náboženství*. 2. Praha: Pravoslavná církev v Čs., 1951.
- PLANTINGA, Cornelius. *Breviář hříchu*. Překlad Marek ŘÍČAN. Bratislava: Porta libri, 2003. ISBN 80-89067-11-5.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Filosofická setkání. Praha: Filosofia, 1999. ISBN 80-7007-120-7.

Internetové zdroje:

<https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/#EviSup>

https://lide.cb.cz/pavel.mosner/bib_slovník_novotny.htm

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/leibniz/>

<https://www.pastorace.cz/tematicke-texty/dva-vlci-v-nas>

<https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/byc.htm#t>

<https://www.saint.gr/3200/saint.aspx>

<http://www.orthodoxia.cz/modlitby/liturgie.htm>

[Το Θαύμα του «Ἄξιον Ἐστί» \(982 μ.Χ\) | Κελλάι «Ἄξιον Ἐστί» \(keliaxionestini.com\)](#)

Abstrakt v českém jazyce

Tato diplomová práce se zabývá zkoumáním podstaty zla z ontologického hlediska, přičemž vychází z věroučných základů křesťanské víry. Práce se v aplikační rovině zabývá též problematikou ontologické afirmace. Zaměřuje se na skryté aspekty zla, které zpravidla nejsou zohledňovány v rámci předmětu zkoumání tzv. teodiceje. Vedle ontologického vhledu do problematiky tripartitní kategorizace zla, metafyzického dualismu a tzv. privační teorie, práce představuje čtyři hlavní teze: zlo jako vědomá ontologická destruktivní kontrapozice vůči dobru, latentní charakter zla, totalitární povaha dualistických teorií a nedostatečnost ontologické spekulace jako racionální metody poznání. Celkově práce potvrzuje předložené teze a přináší nové perspektivy do zkoumání metafyziky zla.

Abstract in English

This thesis explores the nature of evil from an ontological perspective, drawing on the faith foundations of the Christian faith. The thesis also deals with the issue of ontological affirmation on an applied level. It focuses on the hidden aspects of evil, which are usually not taken into account within the object of investigation, the so-called theodicy. In addition to ontological insight into the problems of tripartite categorization of evil, metaphysical dualism and the so-called private theory, the thesis presents four main theses: evil as a conscious ontological destructive counterposition to the good, the latent character of evil, the totalitarian nature of dualistic theories and the inadequacy of ontological speculation as a rational method of knowledge. Overall, the thesis confirms the theses presented and brings new perspectives to the investigation of the metaphysics of evil.