

PROBLEMATIKA ČLOVEKA A SLOBODY V LIBERALIZME Z POHĽADU EXISTENCIÁLNEHO PERSONALIZMU¹

Question of Person and Freedom in Liberalism From the Perspective of Existential Personalism

Peter Grečo – Rastislav Kotulič – Ivana Kravčáková Vozárová

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.153-165

Abstract: GREČO, Peter – KOTULIČ, Rastislav – KRAVČÁKOVÁ VOZÁROVÁ, Ivana. *Question of Person and Freedom in Liberalism From the Perspective of Existential Personalism.* The aim of the paper is to compare and contrast modern enlightenment and resulting liberalistic understanding of man and freedom from the position of existential personalism. This includes „the primacy of the person“ and „the freedom of the spirit“ as constituted in the Berdyaev philosophical context. Berdyaev realizes that the issue of freedom of conscience and religious freedom is difficult and painful, and usually poorly formulated. His most fundamental objection to liberalism – indifferent to religion – is that he understands the issue of freedom of religion and conscience as some formal right, one of many human rights. In contrast, the ecclesiastical world, which maintains faith, often slips into the denial of freedom of conscience and religious freedom, is afraid. It can be said that everyone is actually placing this question onto political, formal and external levels. The study points out that liberalism fails to justify the liberation of man, and that the lack of the material basis of freedom ultimately leads to the denial of freedom and of man himself. The input of personalism in this subject is topical, since freedom justifies the synthesis of theonomy and autonomy that is God-human like.

Keywords: *Freedom, spirit, human rights, personalism, obligation*

Úvod

Kľúčové princípy personalizmu vysvetľuje samotný Berdajev (1939, 65) vo svojej autobiografii. Ak by totiž platil primát bytia nad slobodou, muselo by to viesť k determinizmu a k negovaniu slobody. Preto ak jestvuje sloboda, nemôže byť determinovaná bytím. Duch nie je bytím, ale slobodou (Berdyaev 1991, 101). Nasledujúce riadky je potrebné čítať v intenciách toho, že „personalizmus je ťažké metafyzické učenie, ktoré prevracia chápanie reality“ (Berdyaev 1991, 224).

Ambivalentný proces novovekého oslobodzovania

Liberalizmus je komplexný a mnohotvárný koncept obsahujúci veľa protichodných koncepcií. Je tiež zlúčením politických a filozofických postupov, často rôznorodých alebo chaotických

¹ Príspevok vznikol s podporou Kultúrnej a edukačnej grantovej agentúry Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky (KEGA 035PU-4/2016 a KEGA 024PU-4/2020).

(Freeden 2019, 1). Ústrednou témou liberalizmu, od ktorej sa odvodzuje aj názov tejto teórie, je sloboda. V jeho ranom štádiu, v čase osvietenecých salónov, sa presadzovala primárne sloboda svedomia, sloboda náboženského vyznania. Tento proces bytostne súvisel s emancipovaním sa od cirkvi a oficiálneho svetonázoru (Hanuš 2002, 21). Berďajev si uvedomuje, že problematika slobody svedomia a náboženskej slobody je ťažká a bolestná a obvykle nedostatočne formulovaná. Jeho asi najzásadnejšia výhrada voči liberalizmu – ľahostajnému k náboženstvu – je, že otázku slobody vyznania a svedomia chápe iba ako nejaké formálne právo, ako jedno z mnohých ľudských práv. Naproti tomu cirkevný svet, ktorý si zachováva vieru, často s ľahkosťou sklzáva do popierania slobody svedomia a náboženskej slobody sa bojí. Možno povedať, že všetci vlastne kladú túto otázku do politickej, formálnej a vonkajšej roviny. Tým, ktorí slobodu svedomia vymedzujú ako formálne, bezobsažné politické právo, i tým, ktorí ju politicky odmietajú, formálne zachovávajú vieru, Berďajev odkazuje, že nepochopili ani hodnotu, ani posvätnosť slobody (Berdyaeu 2007, 183-184). Vysvetľuje, že „pokiaľ chce niekto bojovať za slobodu náboženského svedomia, je nutné, aby sám toto náboženské svedomie mal a aby uznával metafyzický význam slobody. Sloboda náboženského svedomia je totiž niečo pozitívne a obsažné, nie negatívne a formálne“ (Berdyaeu 2007, 184).

Filozof ďalej podrobne skúma celý novoveký proces emancipácie človeka a identifikuje v ňom ambivalentné znaky. Na jednej strane oceňuje, že v tomto procese je prítomná kľúčová pravda o bohoľudskom fundamente slobody, pravda o vymanení sa z falošnej teokracie a neľudskosti stredoveku zastieraných náboženstvom. Na druhej strane kritizuje hrubý antropologický omyl, v dôsledku ktorého sa v humanizme zo slobody stáva modla požadujúca zbožnú úctu k Deklarácii ľudských a občianskych práv. Táto bola nakoniec vyhlásená za jediný vyšší princíp, zástancovia ktorého odmietli všetko, čo by mohlo pochádzať z oblasti nadľudského a posvätného a za najvyššiu „sviatosť“ ustanovili človeka. Reagoval v podstate na „falošnú antropológiu stredoveku“, ktorá podľa neho neakceptovala tajomstvo vtelenia a bohoľudskosti (Berdyaeu 2007, 159-160).²

Človekobožský humanizmus sa nakoniec obrátil proti človeku. Môžeme to vidieť ako na neľudských dôsledkoch politických katastrof XX. storočia, ktoré stelesňuje priemyselné likvidovanie blížneho a po svetových vojnách „lekársky priemysel“ likvidovania nenarodených občanov, tak aj na širokospektrálnych kultúrnych divergenciách na pokraji kolapsu a i. Je možné konštatovať, že novoveká filozofia zlyhala nielen v už spomenutých antropologických otázkach, ale aj vo svojich noetických interpretáciách zla. Tým, že sa na ľudské procesy v dejinách začalo hľadieť ako na nezávislé od transcendentnej a metafyzickej skutočnosti, sloboda sa oddelila od problému zla. Tento problém však so slobodou substanciálne súvisí. Novovek zanecháva metafyziku ako takú

² Pojem „falošná antropológiu stredoveku“ (Grečo 2013, 85) vyjadruje súhrnne Berďajevove námietky kresťanstvu, že doposiaľ, napriek dogmatickej prepracovanosti tohto tajomstva, neponúklo pozitívnu antropológiu. Ľudská osobnosť a subjekt mu boli zvlášť v stredoveku cudzie. Dokonca píše, že historické kresťanstvo ešte stále nerealizovalo Kristov zákon lásky, uchyľujúc sa často k starozmluvnému ponímaniu obety. Filozof pripúšťa, že v základoch humanizmu sú stopy bohoľudskej antropológie: zbožštenie človeka Kristom a preniknutie pozemského bytia tým, že Boží Syn si na seba vzal ľudskú prirodzenosť, aby povzniesol človeka. Okrem tu uvedeného diela *Filozofia slobody II.*, ruský filozof protiklad medzi ortodoxiou a ortopraxou stredoveku vzhľadom na bohoľudský fundament rieši esejisticky v dielku *Nový stredovek či v syntéze svojej tvorby: O otroctve a slobode človeka*. Z kontextu týchto diel vyplýva, že Berďajevovi nešlo o historické vymedzenie stredoveku, v čom nepanuje jednota ani dnes, ale o mentálne postihnutie tejto epochy, v ktorej kresťanské náboženstvo dostalo výsady štátneho náboženstva, trojičný monoteizmus bol subordinovaný mocenskému, potom zbožnosť bola postavená na „otrockej podriadenosti človeka Bohu“ a kde „človek bol pred Bohom ničím“ (Grečo 2013, 117-119). Vo filozofii ide prekonanie limitov substanciálneho – boethiovského vymedzenia osoby, na ktoré poukazuje napr. Ján Letz (1998, 94).

so všetkými jej pozitívami i deformáciami. To je dôvod, prečo politická filozofia liberalizmu nedokáže skúmať zlo a vidí len slobodu, ktorá je mechanická v tom zmysle, že človek sa môže rozhodovať bez ohľadu na mravné dôsledky a finalitu. No zlo neprestalo byť prítomné ani v človeku, ani v spoločnosti, a tak ho liberalizmus vyriešil v duchu hesla: „Rob, čo chceš, ale nesiahni na slobodu druhého.“ Ukazuje to známa Popperova metafora, podľa ktorej útočiaca päť má hranice pred tvárou blížneho (Popper 1995, 105). Morálny stav človeka je bezvýznamný, jeho duchovná podstata je nedôležitá, a preto človek je atomizovaný, izolovaný od blížneho, Boha i prírody a sveta. Kresťanstvo hlása: „Miluj a rob, čo chceš“, resp. „rob, čo chceš, len nehreš“, pretože zdroj bytia je v láske a hľadaní spojenia s Božou láskou.³ Atomizovaný jedinec je od tohto spojenia odtrhnutý, uvrhnutý do sveta nutnosti, kde vládnu násilie a tyrania. Berďajev usudzuje, že falošná sebaistota, duchovná pýcha, ktorá nehľadá zdroj života v Bohu, ale vo vlastných silách, môže viesť len k sebazničeniu, zničeniu ľudskej osobnosti ako obrazu a podoby Božej a uvrhuje nás späť do priepasti ničoty, z ktorej bol stvorený svet. „Keď sa človek uzavrie do seba, odtrhne sa od Boha a Božieho sveta a centrum svojho života nepoloží do centra bytia, ale na svoju vlastnú perifériu, prichádza o celé bohatstvo bytia. Bytie je hierarchické a udržuje sa jedine zachovávaním hierarchickej štruktúry. Sebaistota a sebeckosť túto hierarchickú štruktúru narúšajú, a tým narúšajú ľudskú osobnosť a odtrhávajú ju od zdrojov života. Postaviť svoj život na pýche a sebeckosti znamená postaviť ho na ničote, ako si to želal Max Stirner“ (Berdyajev 1927, 243).

Liberalizmus teda v praxi zahŕňa aj právo na hriech, je ospravedlnením zlyhania, svojvôle, krajného utilitarizmu, teda exkulpuje zlo. Takto liberálny individualizmus neprípúšťa ani význam metafyzických princípov dobra, spravodlivosti, mravnej povinnosti a už vôbec nie lásky. Mravný relativizmus sa dopĺňa absenciou poznania pravdy, ktorú liberálna epocha nepozná. Takto je právo na zabitie nenarodeného človeka – občana v mene „slobody matky“ postavené na úroveň ochrany života narodeného, homosexuálna láska je postavená na úroveň heterosexuálnej, promiskuita na úroveň manželskej vernosti, nepriama propagácia omamných látok vo svete tzv. celebrit je zrovnoprávnením s tými, ktorí abstinujú, kriminálnik je postavený na roveň obeti zločinu, atď. Benevolentné tresty za zločiny, bujnejúca kriminalita, všadeprítomné rozkrádanie verejných financií politikmi maskované zmysluprázdny výrazmi typu „transparentný – netransparentný“ je svedectvom tejto epochy – doby skepsy a neprítomnosti dobra a pravdy. Je to doba nevyhnutne ošklivá, doba zmätku. Tým, že je nedostatočná alebo neraz absentujúca diferenciácia dobra a zla najmä v individuálnom živote, človek stratil pevnú pôdu pod nohami, nemá vnútorné míľniky života. No stratil aj obzory. Práve toto postavenie hriechu na roveň dobra je žiaduce vnímať aj v relácii k dôsledkom rovnostárskych koncepcií politického liberalizmu. Princíp rovnosti v mravnej i v personálnej rovine odporuje nielen kozmickej hierarchii bytia, ale aj princípu pluralizmu, je monistický, a teda totalitný. Nazdávame sa, že kresťanstvo je preto zásadne nekompatibilné s liberalizmom všetkých jeho odtieňov a modifikácií, aj čo do usporiadania politického systému na jeho

³ Prvý výrok pochádza od svätého Augustína: Komentár k Jánovmu Evanjeliu 7, 8. Druhý je pripisovaný sv. Jánovi Boscovi, ktorý túto zásadu upravil pre výchovné účely mládeže. Nech by sa zdali tieto výroky akokoľvek simplicitné, čo do podstaty ortopraxe, predsa ich odôvodnenie máme zhrnuté v náuke sv. Jána Teológa: „Podľa toho poznáme, že milujeme Božie deti, keď milujeme Boha a plníme jeho prikázania. Lebo láska k Bohu spočíva v tom, že zachovávame jeho prikázania. A jeho prikázania nie sú ťažké“ (1Jn 5, 2-3). Podobne: „Podľa toho vieme, že sme ho poznali, ak zachovávame jeho prikázania. Kto hovorí: Poznáam ho, a nezachováva jeho prikázania, je luhár a niet v ňom pravdy“ (1Jn 2, 3-4). Pojem „poznať“ vo sv. Písme označuje manželské spojenie muža a ženy (napr. Gn 4,1.17.25 a pod), ktorý je tiež použitý na označenie reality lásky Boha k človeku a jeho výzva na jej opätovanie (napr. Jer 24, 7; 31, 34 a pod.). „Poznať“ je to isté ako „byť v spojení“ s osobami sv. Trojice, prostredníctvom Ducha (napr. Rim 5, 5). Podľa toho istého Teológa Jána platí aj reverz v relácii k Bohu a blížnemu, čo je súvzťažné: „Kto nemiluje, nepoznal Boha, lebo Boh je láska“ (porov. 1 Jn 4, 7-21).

základe. „Kresťanstvo je exkluzívne a nemôže vedľa seba znášať lož, nemôže byť ľahostajné k tomu, že lož je ľuďom bližšia ako Pravda. Kresťanstvu je cudzí formálny liberalizmus, ľahostajný k Pravde. Kresťanské myslenie nemôže slobodu obhajovať argumentmi formálneho liberalizmu. Kresťanská sloboda nie je formálnou slobodou prírodného Adama“ (Berdyaeov 1927, 222). V inom diele na to Berďajev nadväzuje, keď hovorí, že všetky novoveké „izmy“ vrátane právneho formalizmu, liberalizmu a demokratizmu „sú formy myslenia a života, ktoré vznikajú za predpokladu, že Pravda nie je známa a že možno vôbec nie je, a preto Pravdu nechcú poznať“ (Berdyaeov 2002a, 233). Vysvetľuje, že „Pravda predstavuje jednotu, nie nejednotu a rozdelenie, a vôbec nemá záujem, aby sa do takej krajnosti obhajovala možnosť omylu a práva na blud“ (Berdyaeov 2002a, 233-234). Avšak: „V mene ľudskej dôstojnosti a slobody, v mene vyššej ľudskej prirodzenosti sa musí ponechať človeku istá sloboda pre hriech, sloboda voľby medzi dobrom a zlom“ (Berdyaeov 2006, 228-229).

Tým, že liberalizmus je odtrhnutý od duchovných základov života, tým, že slobodu chápe mechanicky a fragmentárne a chýba mu princíp jednoty, nie je povolán kompetentne o nej hovoriť. Podľa „rekonštrukciu liberalizmu“⁴ ani nie je možné, je to potemkinovská fasáda bez projektu a základu, postavená na objednávku doby – objednávku od transcendentných základov „oslobodeného“ individua.

„Deklarácia práv“ Boha a garantovanie práv človeka

Skúmame ďalej argumenty existenciálneho personalizmu proti projektu oslobodzovania, s ktorým prišiel liberalizmus. Berďajev demaskuje prázdnotu a ontologickú vykorenenosť osvietených snáh, ktoré tvoria základ liberálnych sociálnopolitických systémov. Sloboda v liberalistickom poňatí je negatívna, znamená jednostranne „slobodu od“ a nepozná „slobodu pre“, čo v konečnom dôsledku smeruje k osobnému i politickému otroctvu. Liberalizmus tiež odmieta prijať do svojho konceptu, že základom slobody je duchovná určenosť človeka. Vidíme to aj na jeho virtuálnom dialógu s filozofickými protagonistami Francúzskej revolúcie. Novovek smeruje k slobode od „násilia“ starého heteronómneho myslenia. No Berďajev sa pýta, k akej slobode, od čoho a k čomu? „Prečo a v mene čoho bolo treba oslobodzovať?“ A pokračuje, poukazujúc na absurdnosť tohto podujatia: „Na toto novoveké myslenie odpoveď nemá. A ani si nevedelo nájsť zdôvodnenie, v mene čoho. V mene človeka, v mene humanizmu, v mene slobody a ľudského šťastia. Akáže je to odpoveď? Človeka nemožno oslobodiť v mene ľudskej slobody. Tak dospievame k skutočnej prázdnote. A človek, zbavovaný všetkého obsahu, sa nemá k čomu pozdvihnúť. Ľudská sloboda sa stáva slobodou čisto formálnou a bezobsažnou“ (Berdyaeov 2002a, 231-232).

Individualizmus nie je odpoveďou na požiadavku slobody, je to neontologický, nepravdivý princíp, pretože vytrháva individualitu z jej organických a historických väzieb. Tam, kde sa popiera duch, nemôže byť reči o pravej slobode. A kde niet slobody ducha, tam sa človek i spoločnosť dostávajú na šikmú plochu vedúcu do otroctva. Akokoľvek by sme chceli vyzdvihnúť zásluhy liberálnej epochy za jej prínos k slobode svedomia, ktorý spustil mohutný proces v diskurze slobody, bez akceptácie slobody ducha to bude len blúdenie labyrintom bez vstupu a výstupu.

Takto zredukovaný koncept oslobodzovania priviedol novovekého človeka cez bránu francúzskej buržoáznej revolúcie do éry individualistickej civilizácie XIX. storočia, s jej materializmom, demokraciou, verejnou mienkou, médiami, burzami a parlamentmi, čo spôsobilo ešte väčší úpadok individua. Toho sa v XX. storočí chopil revolučný kolektivistický komunizmus a nacionálny socializmus. Aj „smrť západu“ či kultúra smrti indikujú tieto procesy (Buchanan 2004, 113-117,

⁴ Pre toto idealistické úsilie je príznačné dielo amerického autora Johna Deweya (2001, 349-379, 602-620 a i.).

127).⁵ Ak teda chceme verifikovať tieto kľúčové výhrady personalizmu, majme pred očami osud západnej civilizácie XX. storočia a zistíme, že pojem „doba temna“, ktorý osvietenci úspešne presadili na označenie stredoveku, by bolo vhodnejšie aplikovať na prvú polovicu tohto storočia. Platí, že „strom poznáme podľa jeho ovocia“.

Za vrcholné a zároveň najradikálnejšie Berďajevove argumenty proti nekonzistentnosti liberálneho konceptu slobody môžeme považovať pasáže z *Filozofie nerovnosti*, v ktorých filozof hovorí: „Skutočné oslobodenie človeka predpokladá jeho vymanenie sa nielen z vonkajšieho, ale aj z vnútorného otroctva – zo stavu, keď je otrokom seba samého, svojich náruživostí a svojej nízkosti. Toto ste už nedomysleli, vy osvietení osloboditelia. Ponechávate človeka vo vnútornom otroctve a vyhlasujete jeho práva, t. j. práva otrockej, nižšej prirodzenosti. V základoch vášho liberalizmu bol vnútorný defekt. Preto nemohol uspieť“ (Berdyajev 2006, 175). A ďalej vysvetľuje: „Spravili ste deklaráciu ľudských práv, no odtrhli ste ju od deklarácie práv Božích. V tom je váš prvotný hriech, za ktorý si nesiete trest. Nad autonómiou je ešte teonómia. [...] Pretože ste zabudli na Božie práva, uniklo vám, že deklarácia ľudských práv musí byť spojená s deklaráciou ľudských povinností. Cesta, na ktorej sa ľudské práva odtrhli od povinností, vás neprivedla k dobru. Váš liberalizmus na nej zdegeneroval“ (Berdyajev 2006, 175). Podstatu ľudských práv teda neodvodzuje z imanentnej, vratkej pozície ľudského subjektu, ale z pozície transcendentnej a sebatranscendujúcej, veď pri realizácii ľudských práv nie sú najpodstatnejšie vlastné nároky, ale povinnosť človeka voči človeku a voči Bohu: „Ľudské povinnosti sú hlbšie ako ľudské práva, veď na nich sa tieto práva zakladajú. Právo vychádza z povinnosti. Pokiaľ si všetci budú prílišne uvedomovať svoje práva a len pramálo svoje povinnosti, potom nebude, kto by si tieto práva ctil a nebudú sa môcť ani realizovať. Ako ľudské práva, tak aj ľudské povinnosti vychádzajú z toho, že ľudská prirodzenosť je podobou Boha. Pokiaľ je však človek len spodobením prírodného a sociálneho prostredia, len odrazom vonkajších podmienok, len dieťaťom nutnosti, potom nemá žiadne sväté práva, ani sväté povinnosti, potom má akurát nároky a záujmy. Ľudské práva predpokladajú práva Božie, sú v prvom rade právami Božími v človeku, právami toho božského v človeku – jeho božej podoby a božieho synovstva“ (Berdyajev 2006, 176). Právny pozitivizmus, teda prispôsobovanie práva politike a lobistickým záujmom, je priam rukolapný: napríklad „právo“ matky slobodne sa rozhodnúť má prednosť pred ochranou bezbranného občana v jej lone. Bežne sa dokonca používa výraz „právo na potrat“. Potom je tu právo na „manželstvá“ a adopciu detí „inak orientovaných občanov“, právo žiadať a podať smrtiacu injekciu a i. Poukázanie na protizákonné a sociálne parazitické správanie sociálnych alebo rasových menšín sa chápe ako útok na ich práva atď. Indikátory zámeny práv za nároky a záujmy atomizovaných jedincov možno symptomaticky vidieť aj vo vysokej rozvodovosti krajín Európy, ktorú Slovensko rýchlo dobehlo, s deštruujúcimi dôsledkami na osobnosť dieťaťa. Potom stavať otázku, kto má nárok na výchovu dieťaťa, je už len hrou záujmov a právnickej chytrosti či solventnosti. Západná civilizácia sa dostáva do podobnej situácie ako v čase vlády totalít – tí, ktorí bránia prirodzený, Bohom daný poriadok, sa ocitajú v kráľoch nielen hlavnej línie zmanipulovanej verejnej mienky, ale aj trestno-právnych postihov. Toto prevracanie hodnôt by sme mohli vyjadriť výrokom: „Staré cnosti sa stali hriechmi a staré hriechy sa stali cnosťami“ (Buchanan 2004, 24).

Na ceste uskutočňovania premeny prírodného Adama sme povolani byť apologetmi slobody v jej celostnosti. „Kresťanstvo nechápe slobodu ako právo tak, ako to činí humanistický liberalizmus. Sloboda je záväzok, povinnosť voči Bohu. Veriť v Golgotu znamená zároveň veriť v slobodu“

⁵ Autor sa zmieňuje o legalizácii eutanázie, o potratoch, homosexualite, narkománii, degradujúcej masovej kultúre, morálnom relativizme, strate historickej pamäti, skepse voči Pravde a absencii zmyslu v dôsledku odpútania sa človeka od metafyzického a transcendentného centra. Pojem „kultúra smrti“ zaviedol v roku 1995 Ján Pavol II. v encyklike *Evangelium vitae*, čl. 19, 87 a i.

(Berdyajev 1997, 222-223). Sme presvedčení, že nosné otázky politickej filozofie, medzi ktoré patrí na prvom mieste sloboda, môžu byť skúmané pravdivo s pozitívnou akceptáciou tajomstva bohoľudskosti. Ľudské práva pramenia z toho, že ľudská prirodzenosť je „podobou a obrazom“ Boha a Kristus je „pravým obrazom Božím“.⁶ Nedávna história, ale i súčasnosť nás upozorňujú, že nemať doriešený pôvod ľudských práv alebo odvodzovať ich od falošných entít, akými sú sociálne prostredie či evolúcia, znamená v konečnom dôsledku ponechať človeka napospas štátnej moci. A čo nezneužije politika, toho sa zmocňuje „existenciálne vákuum“, ako hovorí Viktor Frankl (Frankl, 1996, 148). Preto Berdajev volá po „deklarácii práv duše“, ktorá nebude podriadená žiadnemu politickému systému a bude spočívať na kresťanskom princípe „bohosynovstva“. (Berdyajev 2006, 93). „Sloboda nemôže byť ľudskej osobnosti daná spoločnosťou a nemôže vo svojich zdrojoch a príznakoch závisieť od spoločnosti, lebo patrí človeku ako duchovnej bytosti. Spoločnosť, ak si nerobí nároky na totalitu, musí túto slobodu len uznať. Neodňateľné práva človeka, kladúce medze moci spoločnosti nad človekom, v skutočnosti neurčuje príroda, ale duch. Sú to duchovné práva a nie prirodzené práva, lebo príroda nijaké práva neudeľuje“ (Berdyajev 1951, 50-51). Doplňujúce vysvetlenie existenciálnej dialektiky osoby a slobody vo filozofii Berdajeva je možné nájsť aj v štúdiách od Nizhnikova a Grebesheva (2018, 146-152), ako aj Styczyńského (2010, 81-91).

Sloboda ako aristokratická kategória

V Berdajevovej polemike s princípmi liberalizmu nájdeme aj ďalší aktuálny koncept – aristokratické poňatie slobody. „Dav slobode nedôveruje a nedokáže si ju spojiť so svojimi každodennými záujmami. V slobode je skutočne čosi viac aristokratické než demokratické. Je to hodnota vzácnejšia pre menšinu ľudstva, nie pre väčšinu, hodnota, ktorá smeruje predovšetkým k osobnosti, k individualite“ (Berdyajev 2006, 169). Davy nie sú schopné dosiahnuť vyššie kvality života. „Ľudové masy si málo cenia slobodu a málo pociťujú nedostatok slobody. Sloboda je vlastnosť duchovného aristokratizmu“ (Berdyajev 1939, 147).⁷ Z dejín vieme, že aj keď davy na chvíľu vzplanú citom slobody, vzápätí v nich opäť prevládne túžba po istotách. Ani v novodobých revolúciách nikdy netriumfuje pravá sloboda.⁸ Z demokratickej mašinérie vyplýva rad mravných dôsledkov, v ktorých je celá zodpovednosť človeka a celá sloboda ponechaná na svojvôľu más. Týmto abstrahovaním sa osobnosť zbavuje zodpovednosti a človek v konečnom dôsledku prichádza o svoje neodňateľné práva. Preto „len zodpovedný človek je slobodný a len slobodný človek je zodpovedný“ (Berdyajev 1997, 437). Aj z tohto dôvodu je Berdajev rezervovaný voči demokracii. Chápe ju ako nedobré spoločenské zriadenie, ktoré od nepamäti pokúša človeka v tom zmysle, že v sebe nesie despotický prvok utápania osobnosti v dave. Demokratická rovnosť je stratou schopnosti rozlišovať kvality duchovného života: „Demokracia nevytvára podmienky priaznivé pre silné, výrazné a tvorivé osobnosti. Predstavuje totiž nivelizujúce spoločenské prostredie, ktoré sa snaží osobnosť

⁶ Biblické citáty z Knihy Genézis 1, 23 a Listu Kolosanom 1, 19.

⁷ Sloboda bola kedysi privilegiom aristokracie, ktorá dosiahla vyššie kvality života – hrdinstvo, šľachetnosť, ale len v rámci vlastnej triedy. Často jej chýbal cit bratstva k ostatným ľuďom. Preto filozof používa pojem „duchovná aristokracia“, naznačujúc, že princíp aristokratizmu je vďaka kresťanstvu možné realizovať ako osobnostný princíp; v tomto zmysle je nezávislý na spoločnosti a na masách.

⁸ Archetypálnym je príbeh prechodu židovského ľudu z egyptského otroctva do zaslúbenej zeme. Boh ho zázračne previedol cez Červené more a viedol na púšť. Počas štyridsaťročného putovania po púšti sa vyskytli viaceré revolty davov voči Bohu i proti Mojžišovi. Zástupy reptali, že si mohli žiť v pokoji pri plných hrncoch v Egypte, hoci za cenu straty osobnej slobody (Kniha Exodus 15. – 17. kapitola).

celkom pohltiť a podriaďiť si ju. Vaša demokratická spoločenská mienka je tou najstrašnejšou zo všetkých tyraníí. Utláča totiž ľudského ducha, skraca mu krídla“ (Berdyajev 2006, 205).

Iste, aj bez pozitívnej akceptácie reality Ducha môže človek túžiť po dobre. Jeho hriechom narušená vôľa ho však nevie dosiahnuť v tej správnej kvalite, pretože materialistické princípy sú utilitárne a hedonistické. Je teda „potrebné učiť sa rozumieť, že rovnakým ohrozením slobody [ako totalitarizmu] je i liberalizmus dovedený do dôsledkov individualistického utilitarizmu“ (Hanuš 2002, 86). Toto úskalie v samom zárodku vytvárania teórie „všeobecnej vôle“ vnímali aj tvorcovia princípov demokracie vo francúzskej revolúcii, nemali však záujem dať dobro do iného než kvantitatívneho, spoločenského rámca (Talmon 1998, 56).⁹

Azda nás neprekvapí tvrdenie Ladislava Hanusa, že „liberalizmus je posledné a záverečné štádium vývinu od „ordo“ k neviazanej slobode“ (Hanus 1943, 473). Podľa tohto autora dokonca liberalizmus predstavuje „najväčší vnútorný rozkladný proces, aký ľudstvo zažilo“ (Hanus 2000, 193). Berďajevova výčitka komunistom, že spoločnosť premenili na krúžok spotrebiteľov a priviedli osobnosť do chaotického nebytia (Berdyajev 2006, 30) je preto na mieste i v prípade liberálov. Nemožno sa diviť, že filozof považuje teoretikov liberalizmu za plytkých a neschopných reflektovať mystérium slobody a dejinnej drámy človeka a spoločnosti. Odkazuje im, že sú parazitmi na ideách iných, neprinášajú nič originálne a sú tou najnepotrebnejšou sortou ľudí na zemi. Svetlo osvietenstva a liberalizmu nie je svetlom slnka, ale temným svetlom lampy. Je len náladou, chvíľkovým náhľadom na svet kultúrnych vrstiev spoločnosti, smerom bez ohňa, pretože životné náplne sa čerpajú z duchovnej hĺbky (Berdyajev 2006, 169-170).

Liberálna epocha má svoj osobitý antropologický typ, ktorým sa stáva meštiak, „buržuj“. Ten pevne verí iba vo svet viditeľných vecí. Je občanom tohto sveta. Ľudí hodnotí nie podľa toho, čím sú, ale podľa toho, čo majú. Buržuj sa nakoniec stáva viacnásobným otrokom: trpí vykorisťovaním, diktátom verejnej mienky, nadvládou peňazí a nenávisťou od iných zotročených jedincov (Berdyajev 1939, 151-153). Individualizmus v prostredí meštiackej spoločnosti kapitalistického sveta však deformuje osobnosť v hre ekonomických síl a jej individualita sa rozpadáva (Berdyajev 1939, 114-115). Personalistickí filozofi podrobujú kapitalizmus kritike, ktorá vychádza z toho, že kapitalizmus robí tovar aj zo samotného človeka. Trh je podľa nich živel a nie racionálna veličina v intenciách neoliberalnej ekonomiky. Trhové správanie nereflektuje, že človek je od prirodzenosti náchylný ku konaniu zla a hriechu (Berdyajev 2006, 294).¹⁰ Správne vysvetľuje Józef Bocheński (2001, 222-227), že voči centrálne plánovanej ekonomike nie je kapitalizmus jediná alternatíva, pretože jestvuje niekoľko zdravších ekonomických systémov. Stávať proti sebe na spôsob „dobra a zla“, komunizmus a liberalizmus, trhová a centrálne riadenú ekonomiku, tzv. uzavretú a otvorenú spoločnosť, je lákavým pokušením novších spoločenských disciplín. Ako by sme chceli vzkriesiť staroveký dualizmus. Akoby tu nebolo iných alternatív! Je to neprípustná redukcia ekonomicko-politickej reality (Higgs 2006, 27).

Kapitalistický človek sa preto vždy bude búriť voči sebe samému a svojej prázdnote, i keby mal zvrchovaný blahobyť a uspokojené materiálne túžby. Berďajev mu preto odkazuje, že „človek ako individualita cíti, že na tých cestách slobody, po ktorých sa vydal v období renesancie, mu hrozí

⁹ Rousseauov súčasník Gabriel. B. de Mably vidí nebezpečnosť všeobecnej vôle ako vyjadrenia proklamovaného hesla rovnosti. Usudzuje, že väčšina ľudí je odsúdená na trvalú nedospelosť rozumu poháňaná inštinktom, iba o niečo kultivovanejším, ako majú zvieratá (Talmon 1998, 66).

¹⁰ Jedným zo základných omylov zástancov čistého trhového hospodárstva je to, že dogmatizujú kapitalizmus ako údajne najlepšiu formu spravovania súkromného majetku. Pochybujeme o tom, že trh, kde sa rozvíjajú animálne pudy – egoizmus, hrabivosť, závisť, môže byť optimálny. Berďajev píše, že „obludná“ kapitalistická ekonomika manipuluje s ľudským duchom. Kapitalizmus je obrovský živel, s ktorým sa človek doposiaľ nevyrovnal, lebo sa sústredil iba na živly prírodné.

čoraz väčšia a väčšia vyčerpanosť a strata slobody. Hľadá preto princípy, ktoré sú zhora, ktorými sa môže nechať viesť“ (Berdyajev 2002b, 176). Len tak môže túto slobodu znova objaviť.

Trojičný a bohoľudský základ slobody

V existencializme Berďajeva zohrávajú koncepcie Boha-Človeka a Božstva prvoradú úlohu. Berďajev spolu s predstaviteľmi náboženskej filozofie v Rusku, ako je Vladimír Solovjov, Sergej Bulgakov či Pavel Evdokimov, interpretuje myšlienku Boha-človeka nielen v kontexte pravoslávnej cirkvi, ale aj ako existenciálnu skúsenosť Božieho stretnutia s človekom. V myšlienke Boha-Človeka Berďajev ukazuje, že na dosiahnutie úplne božského života je nevyhnutná osobná a existenciálna spolupráca medzi Bohom a človekom (Stark 2009, 217). Personalistické princípy, ako absolútna hodnota osobnosti a sloboda ducha, sú podľa Berďajeva vo svojej podstate najhlbšími kresťanskými princípmi, pretože vyjadrujú obsah tajomstva trojjediného Boha, ako aj bohoľudskú dimenziu slobody, ktorú priniesol Kristus. Tieto princípy vstupujú do sveta a človek je pozvaný, aby ich hľadal a na ich základe pretváral individuálny a spoločenský život. Tajomstvo ľudskej slobody a riešenie jej tragédie treba hľadať v kristologickej dogme o bohoľudskej prirodzenosti Krista. Veď v Kristovi ako v „Synovi človeka“ je zahrnuté celé Adamovo pokolenie. A keď nám Kristus prináša slobodu, spolu s ňou nám dáva aj schopnosť odpovedať na Božiu potrebu lásky a slobody. Kristus ako Bohočlovek je absolútnym Človekom, nie iba Bohom. Preto v ňom pôsobí nielen sloboda božskej, ale aj ľudskej prirodzenosti. Spása sveta je takto Božím činom, no v rovnakej miere je i činom ľudskej slobody Krista. Cez neho ako nového Adama, cez jeho ľudskosť, máme účasť na živote Syna, druhej osoby Svätej Trojice. V Synovi je zdroj božskej i ľudskej slobody. Pochopiť tajomstvo ľudskej slobody preto znamená prekonať monizmus i dualizmus a vstúpiť do tajomstva jednoty dvoch prirodzeností. Boh chce, aby existoval človek, aby popri božskej prirodzenosti existovala aj ľudská. Nemá záujem pohltiť našu prirodzenosť. „Trápi sa“ kvôli nám a ide nám v ústrety – v Synovi (Berdyajev 1927, 203–204). Peter Rusnák, ktorý vychádza z filozofického odkazu Pavla Florenského, pochopiteľne korešponduje s týmto berďajevovským „bohoľudským antropologickým imperatívom“, keď tvrdí: „Základné atribúty osoby (sloboda, láska) sa nedajú zachytiť v racionálnych kategóriách. Ľudská osoba sa vymyká každej rozumovej definícii. Osobu môžeme postihnúť len v jednote s tajomstvom Krista, a to intuitívnym nahliadnutím a zjavením, ktoré však pristupujú k poznaniu osoby cez symbol (Rusnák 2008, 136). V milosti, ktorá k nám prichádza od Syna, pôsobí nielen božská, ale aj ľudská energia absolútneho Človeka. A vzťahy medzi Bohom a človekom majú riešenie iba vo Svätom Duchu, ktorým je uskutočnená láska. Kráľovstvo lásky v slobode je kráľovstvom trojjednosti. „Skúsenosť slobody a jej imanentnej tragédie vedie k Trojičnosti. Jedine kresťanstvo zachováva plnosť ľudskej slobody. Jedine kresťanstvo ju zvonku ničím neuháša. Abstraktný monoteizmus je vždy tyraniou a despociou, chápaním Boha ako absolútneho monarchu. Abstraktný monoteizmus nemá miesta pre slobodu. Jedine náboženstvo konkrétnej Trojičnosti s konečnou platnosťou prekonáva monarchisticko-imperialistické chápanie Boha a odhaľuje nám Boží život ako božskú trojičnosť. Tak môže odôvodniť slobodu“ (Berdyajev 1927, 205). A preto „vďaka Osobovej Trinitárnosti kresťanstvo prináša plné poznanie pravdy o človeku ako o osobe“ (Mačala 2015, 50).

Berďajev podrobuje kritike dovtedajšiu teodiceu a racionalistickú metafyziku, v ktorých bol biblický Boh zbavený všetkého vnútorného pohybu a nahradený pojmom aristotelovskej filozofie „actus purus“. Vysvetľuje, že na Boha nemožno aplikovať panovnícke kategórie a že kresťanstvo nie je zjavením Boha ako absolútneho monarchu. „V kresťanstve tomu zabraňuje zjavenie Božieho Syna, ktorý sa obetoval, trpel, nechal ukrižovať. Boh je ten, čo trpí spolu so svetom a človekom, je ukrižovanou Láskou, osloboditeľom. Nezmocnil sa v moci, ale ako ukrižovaný. Vykupiteľ je Osloboditeľom a nie Božím účtovníkom nad našimi prehreškami“ (Berdyajev 1939, 73). Možno

s ním len súhlasiť, že „práve absolutisticko-monarchistické poňatie Boha zrodilo ateizmus ako oprávnený protest“ (Berdyajev 1939, 73). Týmto Berdajevov náhľad korešponduje s apelom zakladateľa politickej teológie Johanna B. Metz (2004, 25-26), ktorý píše o potrebe prehodnotenia monoteizmu – obrazu Boha, ktorý drží stranu mocným. Toto je nielen prekážka dialógu s humanistami, ale odporuje to aj ohlasovaniu kerygmy.

Jednostranne mocensky chápaný monoteizmus v kresťanstve úzko súvisí s jeho exkluzívnym poňatím pravdy a postojom voči tým, ktorí stoja mimo kresťanstva, alebo jeho väčšinovému zväzku či komunite. Správne to pochopíme najmä na známom historickom pozadí rýchlej a zásadnej premeny politického statusu kresťanov: „V dobách prenasledovania pred Konštantínom Veľkým obhajovalo kresťanstvo slobodu vyznania ústami početných apológov a učiteľov cirkvi. Po Konštantínovi Veľkom, keď sa kresťanstvo stalo vládnuším náboženstvom, stíchli hlasy volajúce po náboženskej slobode a počujeme nejednu argumentáciu ospravedlňujúcu násilie voči heretikom a všetkým inak zmýšľajúcim, výzvy k tomu, aby meč štátnej moci zasiahol vo veciach viery“ (Berdyajev 1927, 221). Peter Brown uvádza: „Pokiaľ odhliadneme od veľkolepej obhajoby náboženskej slobody u cirkevného spisovateľa Tertuliána, kresťanský príspevok k teórii znášateľnosti sa od okamihu, keď prenasledovania skončili a šťastena cirkvi sa obrátila, rýchlo vytráca“ (Brown 1999, 43).

Ako je možné, že v spoločenskom živote kresťanov, ktorí vyznávajú pozitívne zjavenie Božej lásky v sebadarovaní druhej božskej osoby, dochádzalo v rôznej miere k aktom nerešpektovania presvedčenia iného – z pohľadu pravovernosti – mylného presvedčenia? Berdajev konštatuje: „Kresťanstvo sa v dejinách príliš často uchýľovalo k donucovaniu a podliehalo pokušeniu zrieknuť sa slobody, ktorú priniesol Kristus. Katolícka, ale aj pravoslávna hierarchia slobodu nezriedka nahrádzala donucovaním, a tak naletela Veľkému inkvizítorovi“ (Berdyajev 2007, 187).

Náš filozof pregnantne zhodnotil celú túto problematiku, keď robí dištinkciu medzi ľudskou a božskoludskou veličinou cirkevného tajomstva: „Donucovanie vo vnútri cirkvi je *contradictio in adjecto*, pretože cirkev je spoločenstvo založené na láske. Je to poriadok milosti. Z hlbín cirkvi žiadne prenasledovanie vzísť nemôže, a nikdy ani nevzišlo. Prenasledovania pre slobodu svedomia nikdy neboli prejavom pravej cirkevnosti, ale ľudským hriechom. Prenasledovania a donucovanie vo veciach viery a svedomia sú neprípustné a necirkevné nie preto, že je tu právo na slobodu svedomia alebo formálny princíp tolerancie, čo nemá až taký význam a netýka sa to podstaty náboženstva. Neprípustné sú preto, že je tu požiadavka slobody, že je tu povinnosť niesť jej bremeno. Neprípustné sú preto, že sloboda je podstatou kresťanstva“ (Berdyajev 2007, 193). S týmito berdajevovskými témami silno korešponduje dielo teológa a mučeníka nacistického režimu Dietricha Bonhöffera, ktorý robil dištinkciu medzi pravou cirkevnosťou a takou podobou kresťanstva, v ktorej je sloboda Kristovej milosti substituovaná a zaviedol pojem „nenáboženské kresťanstvo“ (Bonhöffer 1995, 193-195). Problém vzťahu kresťanstva a spoločnosti je zložitým problémom a vyžaduje si tvorivé riešenia zo strany slobodného ľudského ducha. Nepripúšťa riešenia zjednodušujúce ani jednotvárne“ (Berdyajev 2006, 5-6). Konjunkcia politickej moci a inštitucionalizovaného náboženstva spôsobila, že v stredoveku nemohla byť naplnená idea hodnoty ľudskej osobnosti (Berdyajev 2002b, 177; Berdyajev 2002a, 243). Berdajev vysvetľuje, že v momente, keď do cirkvi ako sféry slobody a milosti vtrháva štát, ktorý je naopak sférou donucovania a zákona, dochádza k niečomu podobnému, ako keď vedecké poznanie v zmysle objavovania viditeľných vecí zasahuje do vecí viery, ktorá je naopak objavovaním vecí neviditeľných. A preto: „Štátna cirkev a štátne kresťanstvo je asi taká lož a nezmysel ako vedecká viera alebo náboženstvo založené na vedení. Keď štát chce prinútiť ľudí k tomu, aby prijali cirkevné pravdy, je to to isté, ako keby veda chcela prinútiť ľudí, aby prijali náboženské dogmy“ (Berdyajev 2007, 194). Léo Moulin upresňuje, že feudálna skutočnosť ako taká síce neznamenala popretie ľudskej slobody, ale išlo iba o zvláštnu slobodu,

ktorá nemá žiadny vzťah k predstave, ktorú máme o nej my (Hanuš 2002, 124).¹¹ Keďže v tomto období už kresťanstvo preniklo celým spoločenským životom, Berďajev (2007, 170) skúma, prečo sa jeho ústredné tajomstvo božskoľudskej prirodzenosti neuplatnilo v rovine pozitívnej akceptácie osoby ako subjektu či už v akademickej oblasti, alebo verejnoprávnej. Nakoniec, po svojej analýze všetkých kladov a záporov stredoveku tvrdí, že v myslení tejto epochy nebola náležite odhalená sloboda ducha (Berdyajev 2002b, 177-178).

Skúmame ďalej otázku náboženskej slobody s dôrazom na jej vnútorný moment. Hoci kresťanské náboženstvo je svojou povahou exkluzívne, uznáva slobodu svedomia a vyžaduje znášateľný vzťah k duši, k jej vlastnej duchovnej ceste. Sloboda je totiž súčasťou kresťanskej viery. Kresťanstvo je náboženstvom slobody: „Sám Boh je nekonečne znášateľný ku zlu vo svete. V mene slobody znáša i tých najťažších zločincov. Kresťanstvo hlása slobodu vyznania nie formálne, lež materiálne. Nehlásajú preto, že by bolo ľahostajné k pravde a uprednostňovalo lož, ale preto, že verí v pravdu, v ktorej sa zjavuje sloboda ľudského ducha. Pre kresťanské myslenie má sloboda obsah, je to predmetná pravda. Kristus nám zjavil nekonečnú slobodu ducha a svojou krvou ju stvrdil na veky vekov“ (Berdyajev 1927, 223). To je jeden z dôvodov, prečo sa „pravda musí prijať slobodne a nie na základe donútenia. Pravda neznesie otročké pochlebovanie. Tomu nás učí kresťanstvo“ (Berdyajev 2002a, 234). Filozof ďalej vysvetľuje, že „taký kresťanský životný štýl, v ktorom je duch slobody popieraný a trpí násilie, je štýlom pohansko-judaistickým, v ktorom sa ešte neujal novozmluvný duch lásky a slobody. Ako náboženstvo slobody kresťanstvo musí byť netolerantné, ale netolerantné k donucovaniu. Ukrižovaná pravda sa dá prijať jedine slobodne. Takáto pravda nedonucuje“ (Berdyajev 2007, 186, 188).

Novovek sa snažil v prvom rade reagovať na spojenie abstraktnej statickej idey Boha vládcu s mocenskými nárokmi na pravdu. Preto osvietenstvu a liberalizmu priznáva filozof zásluhy na tom, že vo svojom úsilí poukázali na slobodu (náboženského) svedomia (Berdyajev 2006, 106, 187), a tak nepriamo odkryli pravé kresťanské princípy slobody a postavili na pranier mocenský monoteizmus a prehnané zdôrazňovanie dogmatickosti pravdy v známych obdobiach dejín kresťanstva pod mocenskou záštitou. „Vzbura a revolta novovekého človeka proti násiliu vo veciach viery a náboženstva, proti pripodobňovaniu sa duchovného života štátnemu, je vzburou a revoltou spravodlivou. Môže mať a aj má nepríjemné a osudové dôsledky, môže dokonca znamenať odpadnutie od viery. Má však v sebe hlboký moment pravdy, pravdy o slobode“ (Berdyajev 1927, 225). Božie kráľovstvo nemožno vytvoriť násilne, iba slobodne. Na tom stroskotali všetky teokracie v dejinách. Podľa Berďajeva môžeme za to ďakovať Božej prozreteľnosti. Problém je v tom, ako interpretovať náročnú evanjelióvu pasáž, kde Ježiš hovorí, že Božieho kráľovstva sa zmocňujú násilníci a že toto kráľovstvo trpí násilie.¹² Touto staťou sa, žiaľ, dali odôvodniť historické skutky násillia pri šírení kresťanstva.

Solovjov už pred Berďajevom skúmal „v čom sa zračí veľký zmysel negatívneho západného vývoja a veľká úloha západnej civilizácie“ (Solovjov 2011, 15). Tvrdí, že cesta ku spásu, k uskutočňovaniu naozajstnej rovnosti, naozajstnej slobody a bratstva vedie cez sebaodriekanie a tomu musí predchádzať utvrdenie sa v sebe samom. Západná kultúra však nakoniec práve svojím neúmerným a fixovaným zdôrazňovaním sebaotvrdzujúcej vôle dospela do štádia veľkej krízy a pesimizmu, v ktorom je realita zlo a klam. A práve neudržateľnosť a osudový neúspech tohto úsillia môže otvoriť cestu k sebaodriekaniu, a tým k slobodnému zjednoteniu s Božím princípom (Solovjov 2011, 15).¹³

¹¹ Práva stredovekého človeka neboli teda individuálnymi právami, ktoré sú skutočnými právami osoby. Jedinec ich mohol užívať iba v rámci určitej spoločnosti.

¹² Evangelium podľa Matúša 11, 12.

¹³ Filozof sa domnieva, že jeden typ kultúry nie je schopný v rámci historickej delby práce uskutočniť obe svetové idey: sebaotvrdenie a sebaodriekanie. Na to je potrebná iná historická sila, aby západné ľudstvo bolo schopné realizovať prijatie naozajstného náboženstva.

Vieme, že hľadanie slobody iba v prirodzenom svete, hľadanie čisto filozofickými prostriedkami odsudzuje diskurz o nej na neúspech. A určite väčší než ten, ktorého sa dočkala cirkev za to, že prejavila malú vôľu uplatňovať bohoľudský princíp a rešpekt k slobode svedomia. Novovek sa však upriamil iba na formálne právo slobody svedomia, a tým stratil zo zreteľa jej pozitívny obsah. Sloboda sa stáva bezobsažnou. „Kresťanstvu nemôže byť ľahostajný obsah náboženského svedomia a necení si prázdnu formu slobody, ktorú možno naplniť ľubovoľným obsahom. Kresťanstvo vždy hovorí čosi konkrétne, a preto slobodu nikdy nezmiešava so svojvôľou. Sloboda je obsahom kresťanstva, je jeho materiálным a nie formálnym princípom, pretože Kristus je sloboda“ (Berdyajev 2007, 185). Liberáli chcú v konečnom dôsledku oslobodiť človeka i od Krista a cirkvi, ktorá je podľa Berdajeva jediným pravým priestorom slobody, a tak človeka ponechávajú napospas prírodnej nutnosti a nízkym vášňam (Berdyajev 2006, 187). Tieto vážne Berdajevove závery podporuje aj Georgij Florovskij (2015, 318), ktorý z teologického prístupu k sociálnej realite vníma cirkev a cirkevnosť ako miesto, kde je eliminované liberálne poňatie slobody a individualizmu: „Iba v cirkvi je celkom vyriešené vzájomné, inak ťažko prekonateľné napätie osobných svojvôľ.“

Liberalizmus takto poukazuje na večnú ambivalentnosť slobody, ako aj na tragickosť, ktorá je v nej prítomná. Práve táto bezobsažnosť a formálnosť slobody v liberalizme nás oprávňuje aplikovať naň metaforu o „lodi, ktorá sa plaví do neznáma“, ktorá stratila svoj smer a „kapitán ju dávno opustil“. Človeku asi treba prejsť cez tento labyrint slobody, aby našiel cestu ku Kristovej slobode. Aj neúspechy ducha v doterajších dejinách, aj veľké skúšky a pokušenia slobody majú význam, lebo bez nich by neexistovala skúsenosť ľudskej slobody. V mene úcty k človeku, ktorej nás učí Evanjelium, musíme rešpektovať aj mylné rozhodnutia, ktoré neraz vedú k deštrukcii.

Záver

Možno očakávať konečný a globálny nezdar slobody a popretie ľudskej osobnosti ako naplnenie, v lepšom prípade, idealistických téz Francisa Fukuyamu o globálnom víťazstve liberálnych princípov (Fukuyama 2002, 66-67, 268 a i.). Dejiny XX. storočia nie sú nijako povzbudivým príkladom vývoja k slobode a spravodlivosti. Antagonizmy v každej oblasti sa dramaticky prehĺbili aj na začiatku nového milénia: rozvrat osoby individualizmom a popieranie slobody, hlavne slobody slova v neskorom liberalizme v západných krajinách. Pri súčasnom programovom mixovaní kultúr sa stretávajú dva systémy, ktoré osobu človeka zvečňujú: liberalizmus a islám. Ten prvý hypertrofuje protiprirodzený status človeka – individualizmus za fundament spoločenského usporiadania a ten druhý, v ktorého podstate je prítomné násilie a útlak, spôsobuje viditeľný – neraz krvavý rozvrat západnej civilizácie.

A môže sa stať, že „príde čas a príde čoskoro, keď sloboda bude uznávaná už len v kresťanstve, keď cirkev Kristova bude brániť ľudskú slobodu pred útokmi ríše tohto sveta, ríše cisárovej, ríše od základu bezbožnej“ (Berdyajev 1927, 228). Bez ohľadu na to, aká bude finalita dejín, prielom do sveta, kde je človek spredmetňovaný a zvečnený, môže priniesť len spoločné dielo človeka a Boha – bohoľudské dielo.

REFERENCES

- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1927. Философия свободного духа, часть I и II. [The philosophy of a free spirit, part I and II.]. Paris.*
Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1939. О рабстве и свободе человека [Slavery and Freedom]. Paris.

- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 1951.* Царство духа и царство кесаря [The realm a of the spirit and the realm of the ceasar]. Paris.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 1991.* Самопознание [Self-knowledge: An essay, In the autobiography]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. Судьба России.* In Русская идея. Судьба России [The Destiny of Russia. In The Russian idea. The Destiny of Russia]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 2002a.* Новое средневековье. In Смысл истории. Новое средневековье [New middle ages. In the Meaning of History. New middle ages]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 2002b.* Смысл истории. In Смысл истории. Новое средневековье [The Meaning of History. In The Meaning of History. New middle ages]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 2006.* Философия неравенства [Philosophy of Inequality]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 2007.* Философия свободы, часть I. и II. [The philosophy of freedom, Part I. and II.]. Moscow.
- Bocheňski, Józef Maria. 2001.* Medzi logikou a vírou. Brno.
- Bonhöffer, Dietrich. 1995.* Drahá milosť. In Kuschel, Klaus. Teologie 20. století. Praha, 193-195.
- Brown, Peter. 1999.* Autorita a posvátné. Brno.
- Buchanan, Patrick. 2004.* Smrt západu. Praha.
- Dewey, John. 2001.* Rekonštrukcia liberalizmu. Bratislava.
- Florovskij, Georgij Vasilievich. 2015.* Cesty ruské teologie. Olomouc.
- Frankl, Viktor. 1996.* Lékařská péče o duši. Brno
- Freeden, Michael. 2019.* Liberalism in its historical context. In The Political Quarterly, 90/3, 575-576.
- Fukuyama, Francis. 2002.* Koniec dějin a poslední člověk. Praha.
- Grečo, Peter. 2013.* Revolúcia, demokracia a masová kultúra. Poprad.
- Hanus, Ladislav. 1943.* Ideové základy 19. a nášho storočia. In Slovenské pohľady, 59/8-9, 473-484.
- Hanus, Ladislav. 2000.* Pokonštantínska cirkev. Bratislava.
- Hanuš, Jiří. 2002.* Křesťanství a lidská práva. Brno.
- Higgs, Robert. 2006.* Politická ekonomie strachu. Praha.
- Ján Pavol II. 1995.* Encyklika Evangelium vitae. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae>.
- Letz, Ján. 1998.* Existenciálno-personálna sebaidentif kácia človeka v jeho ontogenetickom utváraní. In Letz, Ján. Personálna identita človeka. Trnava, 94.
- Mačala, Pavol. 2015.* Náčrt personalizmu Slovanov. Bratislava.
- Metz, Johann Baptist. 2004.* Náboženstvo a politika na pôde moderny. In Moravčík, Karol (ed.). Ročenka Teologického fóra. Prešov, 25-26.
- Nizhnikov, Sergei Aleksandrovich – Grebeshev, Igor Vladimirovich. 2018.* Existential dialectics of the person and freedom in N. Berdyaeu's philosophy. In Voprosy Filosofii 2, 146-152.
- Popper, Raimund. 1995.* Otvorená spoločnosť a její nepřítel I. Praha.
- Rusnák, Peter. 2008.* Pravda, veda, symbol. Úvod do myslenia P. A. Florenského. Trnava.
- Solovjov, Vladimir Sergejevich. 2011.* Prvá prednáška o bohočlovečenstve. In Komorovský, Ján. Vladimír Sergejevich Solovjov a ruská náboženská filozofia. Košice, 15.
- Stark, Katarzyna. 2009.* The Idea of God-Man in Nicolas Berdyaeu's Existentialism. In Tymieniecka, Anna-Teresa. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research). Dordrecht, 217-229.
- Styczyński, Marek. 2010.* Berdjaev: Authentic existence or a negative sociology. In Studie in East European Thought 62/1, 81-91.
- Talmon, Jacob. 1998.* O původu totalitní demokracie. Praha.

PaedDr. PhDr. Peter Grečo, PhD.
Institute for Humanitarian Formation
Ružová 51
083 01 Sabinov
Slovakia
petrus.greco@gmail.com

doc. Ing. Rastislav Kotulič, PhD.
University of Prešov in Prešov
Faculty of Management
Konštantínova 16, 080 01 Prešov
Slovakia
rastislav.kotulic@unipo.sk

Ing. Ivana Kravčáková Vozárová PhD.
University of Prešov in Prešov
Faculty of Management
Konštantínova 16
080 01 Prešov
Slovakia
ivana.kravcakova.vozarova@unipo.sk