

PRINCÍPY EXISTENCIÁLNEHO PERSONALIZMU V KONTEXTE BYZANTSKEJ ANTROPOLÓGIE

The Principles of the Existential Personalism in the Context of the Byzantine Anthropology

Peter Grečo

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.83-97

Abstract: GREČO, Peter. *The Principles of the Existential Personalism in the Context of the Byzantine Anthropology*. I examine within this study two essential preconditions of the existential personalism – the supremacy of a person over human being with its material interests and the freedom of spirit. My study is based on the Berdyaev's philosophy. The foundation of personalism is supremacy of person before its being. While being is a product of an abstract mind and is deprived of its existence, the person is associated with freedom. If there was supremacy of being before a person that would lead to the determinism and exclusion of freedom. Therefore if there is freedom, it can not be determined by being. The spirit is not being but it is freedom. The spirit can not be tied to the order of being, but to a personal existence. Supremacy of person to its material needs has been defined by the founder of a philosophical movement, Berdyaev companion, Emmanuel Mounier. According to these principles it is necessary to redefine the person not on the base of individuality but on the base of existentialism. So far has dominated the definition of a person in substantial definition according to Boëthius. We propose here non substantial determination. Because the spirit, pneuma, is the fundament of the personal identification and self-identification.

We develop this based on the authentic legacy of the Byzantine anthropology. According to it the fundamental characteristic of personal existence is that a person enters into relationships. In the byzantine anthropology a person precedes being. It is a person who decides to objectify its being. The nature and characteristics of the person are manifested only in the relationship. An individuality is not able to create relationships. A person is determined to develop such relationships in vertical and horizontal directions hence to divine and human being. The prototyp is the Trinitarian and divine- human concept of a person developed by Cappadocia church fathers.

Based on this holistic understanding of a person we show a contrast to a noetic and anthropological reductionism within latin (western) concept of defining a person whose result is a disoriented man.

Suggested outcomes of this study may contribute to recovery of the holistic approach in understanding of the human person. Such new understanding of human being is as contradiction to deformed definition of human person according to natural, social or psychological determinism.

Key words: *a person, freedom, spirit, relationship, materialise, being*

Abstrakt: GREČO, Peter. *Princípy existenciálneho personalizmu v kontexte byzantskej antropológie*. V tejto štúdií skúmam dva základné predpoklady existenciálneho personalizmu: primát osoby pred bytím a jej hmotnými záujmami a slobodu ducha. Vychádzam z filozofie

Berďajeva. Primát osoby pred bytím považujeme za základ personalizmu. Zatiaľ čo bytie je produktom abstraktnej mysle, je zbavené existencie, tak osoba je spojená so slobodou. Ak by platil primát bytia pred osobou, tak by to viedlo k determinizmu a negovaniu slobody. Preto ak jestvuje sloboda, nemôže byť determinovaná bytím. Duch nie je bytím, ale slobodou. Duch nemôže byť zviazaný s poriadkom bytia, ale s osobnou existenciou. Primát osoby pred jej hmotnými potrebami zasa definoval zakladateľ tohto filozofického hnutia, Berďajevov ideový súputník Emmanuel Mounier. Vzhľadom na tieto princípy je nutné redefinovať osobu, a to nie na báze individuality, ale existenciálne. Doteraz dominovalo vymedzenie osoby v jej substanciálnosti, hlavne na báze Božthia. My tu navrhujeme jej nesubstanciálne vymedzenie. Práve, duch – pneuma je základom personálnej identifikácie a sebaidentifikácie. Týmto rozvíjame autentické dedičstvo byzantskej antropológie. Podľa nej je základnou charakteristikou osobnej existencie, teda osoby to, že vstupuje do vzťahov. V byzantskej antropológii osoba predchádza bytie, je to osoba, ktorá sa rozhoduje hypostazovať svoje bytie. Podstata a charakteristika osoby sa prejavuje iba vo vzťahu. Individualita nie je schopná vytvárať vzťahy. Osoba je určená na to, aby tieto vzťahy rozvíjala v smere horizontálnom a vertikálnom, teda k božským a ľudským osobám. Predlohou je trojičný a bohoľudský koncept osoby, ako ho rozvíjala tradícia Kappadockých cirkevných Otcov. Na základe tohto celostného chápania osoby poukazujeme na noetický ako aj antropologický redukcionizmus latinského, respektíve západného konceptu osoby, ktorý vyúsťuje do situácie, v ktorej sa nachádza dnešný dezorientovaný človek. Navrhované výsledky môžu prispieť k obnove človeka ako osoby v protiklade k deformovanému ponímaniu človeka prírodným, sociálnym či psychologickým determinizmom.

Kľúčové slová: *osoba, sloboda, duch, vzťah, zvecnenie, bytie*

Primát osoby pred bytím

Filozofická pozícia, z ktorej skúmam človeka a jeho miesta vo svete vychádza z „primátu osoby“ a „slobody ducha“, ako sú konštituované v berďajevovskom existenciálnom personalizme. Vo svojej autobiografii Berďajev píše: „Ja som však bol a zostanem krajným personalistom, uznávajúcim zvrchovanosť osobného svedomia, primát osobnosti nad spoločnosťou a štátom. Neuznávam prvotnú realitu nijakých kolektívov, som fanatikom reality individuálno-osobného, neopakovateľne jedinečného, a nie spoločného a kolektívneho. [...] Personalizmus je ťažké metafyzické učenie, ktoré prevracia chápanie reality“ (Berdyajev 1991, 244).¹ A pokračuje: „Osobnosť má primát pred bytím. Toto je základom personalizmu“ (Berdyajev 1939, 65).² Filozof túto tézu odôvodňuje tak, že bytie je produktom abstraktnej mysle a je zbavené existencie. Označuje subjekt i predikát, podmet i predmet. Ontologické pukušenie – pukušenie bytia sa stalo jedným z prameňov otroctva človeka. Človek bol uvrhnutý do pozície otroka bytia, ktoré ho úplne determinuje. Nie je vo vzťahu k nemu slobodný, samotná jeho sloboda je produktom bytia. Sloboda má však primát pred abstraktným bytím, čo znamená aj primát ducha nad bytím. Preto duch nemôže byť zviazaný s poriadkom bytia, ale s osobnostnou existenciou. Kresťanstvo sa vzťahuje k osobnosti, lebo Boh spolutvorí len osobnosti povolane realizovať slobodu. Ak by totiž platil primát bytia nad slobodou, muselo by to viesť k determinizmu a k negovaniu slobody. Preto ak

¹ „Я же был и остаюсь крайним персоналистом, признающим верховенство личной совести, примат личности над обществом и государством. Я не признаю первичной реальности каких-либо коллективов, я фанатик реальности индивидуально-личного, неповторимо-единичного, а не общего и коллективного. [...] Персонализм есть трудное метафизическое учение, переворачивающее понятие реальности.“

² „Личность первичное бытия. Это есть основа персонализма.“

jestvuje sloboda, nemôže byť determinovaná bytím. Duch nie je bytím, ale slobodou (Berdyajev 1939, 69-72, 101).³

Ukazuje sa, že Berďajev vo svojom koncepte primátu osoby rozvíja učenie Vladimíra Solovjova o tom, že nie láska vychádza z bytia, ale bytie z lásky (Šafin – Kormošová 2013, 194). Toto Berďajevovo „prevrátenie reality“ je v jednej línii s programovým učením Emmanuela Mouniera, pre ktorého „personalizmus [...] zastáva prvotnosť ľudskej osoby pred hmotnými nevyhnutnosťami a kolektívnymi potrebami“ (Pružinec, 2014, 109).⁴

Objektivizácia: malý rozum verzus Logos

Pre Berďajeva je duchovná sloboda spätá s Logom, je to sloboda presvetlená, sloboda, cez ktorú víťazí zmysel. Duchovná cesta je východiskom z ríše konečná, je to upriamanie na nekonečno a večnosť, na plnosť. Ducha treba chápať personalisticky. Sila vtelovania Ducha do dejín, spoločnosti i cirkevných štruktúr je neporovnateľne menšia než tá, ktorou sa vteľuje a prejavuje v subjekte, v osobnosti. Duch je prielom a transcendentujúca sila a práve kresťanstvo prinieslo to nové učenie o Duchu (Berdyajev 2007a, 65 a 125).

Proti realite slobody Ducha stavia Berďajev objektivizáciu, t. j. prispôbenie sa sociálnej všednosti. Podobne tak aj zvecnenie Boha a človeka. Pojem objektivizácia patrí ku kľúčovým vo filozofii tohto autora. V objektivizácii sa skrýva tajomstvo tohto sveta, ona je zdrojom zla a utrpenia svetového života (Berdyajev, 1995, 195). Základom poňatia objektivizácie je kritika teórie poznania založeného na vzťahu subjektu a objektu. Dosahuje až k svojmu zdroju a tým je teória poznania novovekého človeka, ktoré prišlo s Descartom a ním nastolenom dualizme medzi poznávajúcim subjektom: *res cogitans* a poznávaným objektom: *res extensa*. Človek sa stavia proti svetu, subjekt proti objektu. V subjekt-objektovom modeli poznania sa javí ako problematická nielen sféra objektu. Problematickým sa stáva rovnako aj bytie subjektu, pretože sám subjekt v snahe postihnúť samotné bytie sa stavia mimo bytia. To vedie k potlačeniu, až anihilácii bytia (Jabůrek 2013, 75).⁵

Celým ľudským životom a celou históriou prechádzajú podľa Berďajeva dva druhy rozumu. Je to malý rozum a veľký rozum – Logos. Najväčší filozofi, či už kresťanskí alebo pohanskí, uznávali vyšší božský rozum a reflektovali jeho pôsobenie v človeku. Základnou vlastnosťou Logosu je, že je rovnakým spôsobom prítomný v poznávajúcom subjekte i poznávanom objekte. Logos predstavuje koordináciu, zjednotenie objektu a subjektu, je v ňom daná kontinuita človeka a sveta, mikrokozmu a makrokozmu. Berďajev je v duchu ruskej religióznej a filozofickej tradície presvedčený, že sa k nemu dá dostať iba aktom viery a náboženským nazeraním. V modernej filozofii človek, naopak, popiera svetový rozum, uznávajúc len vlastné racionálne uvažovanie. V dôsledku toho nastáva podľa nášho filozofa terminologický zmätok, pretože sa neprijíma celostná a pravdivá, ale len obmedzená, vykonštruovaná skúsenosť. Neuznáva sa rozum vo svojej celostnosti a pravdivosti, ale len rozum obmedzený, odtrhnutý od reálneho života (Berdyajev 2007b, 47-48 a i). V zhode s Berďajevom je aj Lev Šestov (1995, 11 a 170), ktorý tento „malý rozum“ považuje

³ K tejto základnej téze dospel Berďajev na svojej filozofickej ceste aj na základe duchovnej skúsenosti.

⁴ Oboch veľkých duchov spája o. i. aj práca na revue *Esprit*, v ktorom prezentovali apológiu personalizmu nielen ako filozofického smeru, ale ako životný program, ktorý poníma osobu nie ako abstraktum, lež ako živú skutočnosť.

⁵ Berďajev vo svojom koncepte vychádza z Hegla, ale na rozdiel od neho nehovorí o objektívnom duchu. Na rozdiel od Marxa, zasa objektivizáciu, spredmetnenie nevidí len ako dôsledok výrobných procesov, napr. vykorisťovania. Za činiteľa objektivizácie náš filozof považuje ľudské vedomie. Je to človek – subjekt, ktorý je svojím nesprávnym poznaním zodpovedný za vznik objektivizovaného sveta.

za nedostatočný nástroj poznávania pravdy, a preto je márne sa dovolávať nášho rozumu. Totiž, ak by nám k zisteniu pravdy stačila iba zdravá myseľ, už dávno by sme všetko vedeli. Ján Letz (2006, 235), ktorý komentuje Šestova, správne poznamenáva, že pestovanie pravej personalistickej filozofie nás núti oslobodiť sa od každého intelektualizmu, ktorý po stáročia zrádza človeka.

Dnes aj poznatky z neurovedy vyvrátili karteziánske istoty novovekého človeka: „Americký neurológ A. R. Damasio bol prvým, kto upozornil na omyly Descartovho dualizmu mysle a tela, rozumu a pocitov, a dvoch základov, na ktorých sú vysvetľované: biológia (exaktnej vedy) a kultúry, a ktorých ovocím nie je len moderná veda, ale celá západná kultúra, a ktorým bola dramaticky poznačená aj Cirkev“ (Mačala 2015, 81). Pavol Mačala (2015, 87) obhajujúc celistvosť myslenia usudzuje: „Poznanie ako produkt mysle teda prirodzene vyjadruje jednotu vecného, morálneho i transcendentnej skúsenosti a táto jednota sa nedá vyjadriť v rámci vedeckej definície, ale len v podobe obrazov, symbolov, alegórií.“

Mimoriadne desivé je zistenie Pavla Florenského v analýze noetického redukcionizmu novovekého poznania, keď rezultuje: „Racionalistické chápanie života rozhodne nijako zvlášť neodlišuje, a dokonca ani nie je schopné odlišiť osobu od vecí, alebo presnejšie povedané, racionalizmus disponuje iba jednou kategóriou, kategóriou vecnosti, a preto všetko, čo existuje, nevynímajúc ani osobu, racionalistické uvažovanie zvečňuje a poníma iba ako vec, ako res“ (Florenskij 2003, 75).⁶ Na poli cirkevnej vedy – scholastiky, ktorá je dodnes povýšená na metódu poznania v rímskom katolicizme, platí obdobná kritika, pretože „v jadre scholastickej filozofie sa nachádza vecnosť, neosobné poňatie života, ktoré odmieta uznať osobu s jej otázkami, ako to vyjadril Florenskij (Špidlík 1996, 24).

Profetické znaky má preto výsledok súčasného autora: „Nie sme schopní v plnosti si uvedomiť, čo pre Cirkev v dôsledkoch znamená fakt, že na karteziánskom koncepte myslenia sa rozvíjalo a rozvíja teologické učenie a je budovaná telesnosť a inštitucionálnosť Cirkvi. Pre cirkevných Otcov by to bolo nepredstaviteľné zlyhanie vo vzťahu k Bohu“ (Mačala 2015, 121). Domnievam sa, že karteziánsky dualizmus je najväčším dualizmom, výrazom rozpoltenosti človeka a sveta, ambivalenciou medzi svetom skutočným a zdanlivým, svetom noumenálnym a svetom slobody. Berďajev to zhrnul v kontexte drámy ľudskej existencie: „Celá tragika života pochádza z konfliktu konečna a nekonečna, časnosti a večnosti, z nezhody medzi človekom ako duchovnou bytosťou a človekom ako prírodnou bytosťou, žijúcom v prírodnom svete“ (Berdyajev 1951, 157).⁷

Prekonanie objektivizácie je možné prostredníctvom personalistickej revolúcie, je to revolúcia ducha, ktorá, žiaľ, ešte vo svete nenastala (Berdyajev 1991, 298-299).⁸ Jej cestu pripravuje osobnosť človeka: „Osobnosť sa nemôže naplno stať občanom sveta ani štátu, osobnosť je občanom kráľovstva Božieho. Preto je osobnosť elementom revolučným v najhlbšom slova zmysle“ (Berdyajev 1939, 33).⁹

⁶ Kurzíva: podľa originálu.

⁷ „Весь трагизм жизни происходит от столкновения конечного и бесконечного, временного и вечного, от несоответствия между человеком, как духовным существом, и человеком, как природным существом, живущим природным миром.“

⁸ „Персоналистическая революция, которой по-настоящему еще не было в мире, означает свержение власти объективизации, разрушение природной необходимости, освобождение субъектов-личностей, прорыв к иному миру, к духовному миру. По сравнению с этой революцией ничтожны все революции, происходившие в мире. „Personalistická revolúcia, ktorá sa v skutočnosti vo svete ešte neodohrala, znamená zvrhnutie moci objektivizácie, odstránenie prírodnej nevyhnutnosti, oslobodenie subjektov – osobností, obrat k inému svetu, k duchovnému svetu. V porovnaní s touto revolúciou sú všetky revolúcie, ktoré prebiehali vo svete, bezvýznamné.“ Jej obsah možno dať do kontextu s princípom pokánia a následne vyliatím Božieho Ducha, ako to poznáme na prvé Turíce.

⁹ „Личность не может быть в полне гражданином мира и государства, она гражданин Царства

Človek ako osoba – východisko byzantskej antropológie

V modernom západnom ponímaní dominujú negatíva descarteoovsky poňatej antropológie striktné oddeľujúcej dušu a telo, zatiaľ čo byzantská, a teda aj pravoslávna antropológia rozpoznáva v človeku popri duši aj ducha (Jabůrek 2013, 92).¹⁰ Duch, duša a telo sú zjednocované práve v osobe a jej výraze – tvári. Pre Berďajeva nie je tvár v prvom rade výsledkom činnosti prírody, ale pôsobením duchovnej sily. Je výrazom neuchopiteľnosti a neopakovateľnosti osoby človeka, cez ňu poznávame nie telesný, ale duševný stav človeka. „Ludská tvár je tým najúžasnejším, čo sa nachádza v tomto svete, skrz ňu presvitá iný svet. Tak vstupuje osobnosť do vývoja sveta“ (Berdyajev 1939, 28).¹¹ Z druhej strany, ak človek nerozvíja personálny princíp, ba ho popiera, tak tvár vyjadruje degradáciu osoby až na samotné dno materiálneho sveta, tak ako sa to deje v totalitarizme (Berdyajev 2006, 14-15). Podobne to platí aj o reprezentantoch „ľudu“ v masovej spoločnosti liberálneho typu (Grečo 2014, 170).

Teda, tento zmienený konflikt medzi fenomenálnym a noumenálnym, medzi prírodou a duchom prekonáva osoba, resp. osobnosť. Práve osoba človeka môže byť priesečníkom medzi týmito dvoma svetmi. Je to personálny charakter človeka, ktorým je človek vytrhnutý z čisto prírodnej nutnosti a stavia ho do sveta transcendentného. Vďaka tomu človek ako osoba môže odporovať, vzdorovať objektivizácii. Týmto je Berďajev, resp. filozofia personalizmu na trajektórii legitímnej byzantskej tradície.

Jej najdôležitejším konceptom je bezpochyby charakterizácia človeka ako osoby. „To, čo v byzantskom myslení tvorí osobu, sa odlišuje od bežného chápania tohto pojmu. Človek je predovšetkým osobou a nie individualitou“ (Ježek 2005, 40). Tento proto-personalistický, resp. anticipovaný koncept personalizmu vznikol a vyvíjal sa ako súčasť teologickej rozpravy na kresťanskom Východe pri precizovaní pravovernej náuky o osobách svätej Trojice a ich vzájomnom vzťahu – pochádzaní jednotlivých osôb. Berďajev správne vystihol, že na rozpracovanie učenia o človeku ako osobe mala veľký význam náuka o hypostázach, t. j. osobách sv. Trojice: „Bolo by možné povedať, že toto pochopenie Boha ako osoby predchádzalo pochopeniu človeka ako osobnosti“ (Berdyajev 1939,

Божьего. Поэтому личность есть элемент революционный в глубоком смысле слова.“ Filozof pojem osobnosť používa na vyjadrenie „ideálneho“ stavu človeka – osoby, teda takého, keď osoba prekonáva determinanty prírody a spoločnosti a prekonáva stavy či nástrahy zvecnenia – objektivizácie a realizuje skutočnú slobodu na duchovnom princípe.

¹⁰ Máme tu azda najdiskutovanejšiu otázku antropológie, či človek podľa Písma „je zložený“ z tela, duše a ducha – trichotómia, alebo len z tela a duše – dichotómia. V takto položenej otázke pravdepodobne nie je možné dôjsť k presvedčivému a uspokojivému záveru, pretože otázka samotná nezodpovedá primerane biblickému mysleniu. Dokonca sa nemožno spoliehať na jednotnosť antropológických výrazov pri používaní vo Svätom písme. Biblickí autori, na rozdiel od filozofov, nesústredujú záujem na človeka samotného, ale biblickému zjaveniu ide vždy o človeka pred Bohom. Dichotomicky môžeme vnímať človeka len v tom zmysle, že je bytosť, ktorá zahrňuje hmotný a nehmotný princíp, viditeľný a neviditeľný svet. Z morálneho pohľadu má možnosť voľby medzi dobrom a zlom. Trichotómia ma oporu hlavne v textoch apoštola Pavla: List Rimanom 8. kapitola, 16. verš a 1 list Solúnčanom 5. kapitola, 23. verš. Apoštol zrejme vychádzal z najrozšírenejšieho helenistického náhľadu, ktorý rozlišoval niekoľko zložiek človeka: „nous“, „psyché“ a „sóma“. Práve „nous“ bol „riadiacim“ orgánom duše a tela a sv. Pavol zrejme do tohto konceptu vložil ducha – „pneuma“. Byzantská teológia, podľa Václava Ježeka, vychádza práve z tohto trojitého rozlišovania známeho v helénskej kultúre. Vzťah medzi pojmami „nous a pneuma“ však presahuje rámec tejto štúdie.

¹¹ „Лицо человека есть самое изумительное в мировой жизни, через него просвечивает иной мир. Это есть вступление личности в мировой жизни.“

29).¹² Ako uvádza Ježek (2005, 40) „bolo zásluhou tzv. Kappadockých Otcov, že sa pojmy *hypostasis* a *ousia* od seba významovo oddelili, čím sa uvoľnila cesta k hlbšiemu rozboru človeka ako osoby. Navyše termín *hypostasis* bol významovo stotožnený s pojmom *prosopon*. [...] Svätý Bazil Veľký rozlišuje *ousia* od *hypostasis* v zmysle všeobecného a individuálneho. [...] Bazil Veľký stotožnil *osobu* s *hypostázou* a týmto pomohol uskutočniť revolúciu v teologickom myslení. Osoba teraz už nebola chápaná ako niečo abstraktného bez ontologickej dôležitosti.“¹³ Súčasný teológ Zizioulas poukazuje na skutočnosť, že tým, že sa významovo spojili termíny *hypostasis* a *prosopon* a oddelili sa termíny *hypostasis* a *ousia*, otcovia vytvorili teológiu, ktorá učila, že osoba nie je nejaký prídavok k podstate, ale sama konštituuje podstatu alebo bytie ako také (Ježek 2005, 43). A slovenský filozof a teológ Zozulak (2005, 183) z výkladu (pravovernej) náuky o Trojici a priori zavrhuje také chápanie osoby, ktoré by z nej učinilo akési neurčité abstraktum: „Ako neexistuje a je nemysliteľná jedna hypostáza bez podstaty, rovnako tak nemôže existovať, ani byť chápaná bezhypotázna podstata.“

Týmto sa dostávame k vzťahovému princípu osoby. Boh sa prejavuje ako osoba a vstupuje do vzťahov. Tu môžeme pozorovať radikálny rozdiel medzi byzantskou antropológiou a západnou teologickou a filozofickou antropológiou. Západoeurópska filozofia a teológia mala stanovené ako kritérium poznania osoby (včítane osoby Boha) skúmanie (jeho) podstaty. Teológia o Bohu teda začala s podstatou. Naopak v byzantskej teológii platila zásada, že o podstate nemôžeme teologizovať. Jedine, čo o podstate môžeme vedieť, spočíva v tom ako sa prejavuje, t. j. realizuje vzťah. Túto zásadu rozviedli veľkou mierou Kappadockí Otcovia, ktorí tvrdili, že nie je správne snažiť sa poznať veci v rámci ich prirodzenosti, ale v rámci toho, ako tieto veci vstupujú do vzťahu, to je v rámci ich „sobornosti“, spoločenstva (Ježek, 2005, 44).

Byzantská antropológia zdôrazňovala, že poznanie nemôže predchádzať lásku. Naopak, moderný človek sa najprv snaží poznať a potom milovať. Toto zmýšľanie nájdeme už u Tomáša Akvinského, čo je odvodené od Augustína. V modernej dobe teda res a *intellectus* tvoria dva protiklady, ktoré musia dosiahnuť určité adaequatio, a to tvorí základ poznania (Ježek, 2005, 44-45).¹⁴ Na kresťanskom Východe boli vždy verní zásade, že sa nedá oddeliť láska od poznania. Boris Vyšeslavcev usudzuje, že „moderný intelektualizmus charakterizuje výrok Leonarda da Vinciho: Veľká láska je dcérou veľkého poznania. My kresťania Východu tvrdíme naopak: Veľké poznanie je dcérou veľkej lásky“ (Špidlík 2002, 425). V byzantskej antropológii však osoba predchádza bytíu. Je to osoba, ktorá sa rozhoduje hypostazovať svoje bytie. V termínoch Trojičnej terminológie Boh hypostazuje svoje bytie tým, že umožňuje zrod Syna a vychádzanie Svätého Ducha, teda sa prejavuje ako Otec, t. j. konkrétna osoba. Pokiaľ sa naše stretnutie s druhým človekom nenesie v láske, taký vzťah neprináša spoločenstvo, ale individualizmus, pretože osoba sa po stretnutí sťahuje sama do seba (Ježek, 2005, 44 - 45). Osoba znamená nemožnosť redukovat' človeka na jeho prirodzenosť. Človek neexistuje mimo prirodzenosť, tá zneosobňuje, ale neustále ju prekračuje, nejakým spôsobom z nej vychádza (ek-stasia). V ľudskej osobe, podobne ako v Bohu, musíme rozlišovať prirodzenosť a osobu. Ľudská prirodzenosť je spoločná všetkým ľudským bytostiam, naproti tomu je každá osoba vo svete jedinečná, vo svojej jedinečnosti neurčiteľná a nepoznateľná (Špidlík 1996, 20). Absolútna nutnosť božskej prirodzenosti je mimo akúkoľvek diskusiu. Ale vo vnútri nej je vnútorný život Boží tvorený slobodnými vzťahmi medzi troma Božími osobami. Bez lásky, teda bez napodobňovania Božích vzťahov a taktiež bez pokory je človek

¹² „Можно было бы сказать, что сознание Бога, как личности, предшествовало сознанию человека, как личности.“

¹³ Náuku Kappadockých Otcov podrobne rozvíjal aj neskoršie tvoriaci, cirkevný Otec sv. Ján Damaský.

¹⁴ Autor poukazuje hlavne na dielo Aurélie Augustína: *De Trinitate*, 10. kniha, a dielo Tomáša Akvinského: *Summa theologická*, 4. kniha.

naklonený si myslieť, že skrz to, čo vychádza z jeho vlastného rozumu, ako napríklad presné a neomylné pojmy, je schopný merať božstvo, ako to vyjadril sv. Gregor Naziánsky (Špidlík – Rupnik 2015, 43 a 77). A preto „vďaka Osobovej Trinitárnosti kresťanstvo prináša plné poznanie pravdy o človeku ako o osobe“ (Mačala 2015, 50). Pavol Mačala, je zrejme prvým slovenským autorom, ktorý komplexne poukázal na to, že k obnove človeka ako aj kultúry je nutné vrátiť sa k tejto byzantskej koncepcii človeka. Vysvetľuje, že znovunájdenie osobového podmetu, tak ako ho učil našich predkov sv. Cyril, „najlepší žiak sv. Gregora Teológa“ je autentickým rozvíjaním, resp. začatím rozvíjania cyrilo-metodskej misie, ktorej východiská pre prekonanie krízy osoby si začínajú všímať aj filozofi mimo kontext slovanského sveta.¹⁵ „Ak by táto misia nebola násilne ukončená, Európa a západný svet by neprežívali dramatické i tragické útrapy rozumu“ (Mačala 2015, 138).

Avšak v problematike potrebuje ísť ešte „nekorektne“ ďalej. Jedným z neuralgických bodov misie solúnskych bratov a ich sporov s polokresťanským cirkevným establishmentom, bola franskou „teológiou“ pretláčaná *hyopaterická heréza*, na čo poukázal pregnantne Ján Šafin (2014, 119-123, 197-199 a i.).¹⁶ Ako je známe, táto latinská verzia svojvoľného modifikovania učenia o vnútornom živote Svätej Trojice, tvorí bázu neautentickej náuky Filioque, čo podľa sv. Fótia – ktorý vyslal svätých bratov Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu – je „vencom bied“ (Šafin 1999, 52-53). Vychádzajúc z (tu) prezentovanej axiomy byzantskej antropológie, že formovaniu náuky o osobe človeka predchádzala náuka o osobách Svätej Trojice, tak je evidentné, že neosobný syno-otcovský princíp hyopaterizmu po celé stáročia nemohol produkovať dobré ovocie. Predsa pochybný tandem „Otc-Syn“ už nie je osoba, ale abstraktný princíp, ktorý nemôže byť zdrojom inej Osoby. Tu už niet miesta pre relevanciu, vzťah, ktorý je základom osobového princípu. Latiníci vytýčili smer k vytesneniu reality Ducha, resp. jeho psychologizácii v teológii a cirkevnom živote. Pokazené ovocie zlého stromu západnej noetiky a antropológie, či už máme na mysli racionalizmus teologický, alebo humanistický, ktorý abstrahoval od živej osoby, dozrelo práve na Západe z toho koreňa Filioque.

Výzvy pre kresťanstvo – prehodenie noetiky a antropológie na báze Aurélie Augustína

Aké riešenie navrhne pre pozitívne vymedzenie a obsažné poňatie slobody v osobovom podmete? Prijaj väčšiu mieru zodpovednosti za tragédiu novoveku, skazu revolúcií a rozpad individuality. Pokúsiť sa ich príčiny hľadať najprv v kontexte doposiaľ nesplnenej úlohy nášho náboženstva: aplikovať tajomstvo bohoľudskej prirodzenosti Ježiša Krista do sociálnej všednosti. Novoveký pokus o oslobodenie človeka nemá byť len trpkým poučením a následným navrátením sa do izolácie,

¹⁵ Autor vychádza aj z analýzy jazyka, ktorý zostavil sv. Cyril pre Slovienov tým, že prvým písmenom urobil „az“. „Az“ v starosloviencine znamená „ja“, je to vyjadrenie osobového podmetu, osoby, vedomého subjektu. Osoba, vedomý subjekt, je prvou a základnou hodnotou od Boha darovanou našim predkom na ceste hľadania „stratenej slávy Adama“, návrat k Bohu. Mních Chabr používa symbol plného otvorenia úst – plné otvorenie úst znamená plnosť Múdrosti. Ani Židia, ani Gréci vo svojom poznaní nedosiahli hĺbku toho, čo sa dostalo Slovanom – prístup k plnosti Múdrosti vďaka apoštolskému konceptu postavenému na mystériu osoby a Slova, koherencii osoby a Slova. Boli to Turíce slovanských národov. Antropológia Židov, ani antropológia Grékov nepoznala pojem osoby, poznanie osoby je späté s cirkevnými Otcami, ktorí zvädzali zápas o Trojjednosť Boha, Božstvo Krista a Božstvo Svätého Ducha. Oni rozpoznali tajomstvo osoby ako relácie (Mačala 2015, 51-52).

¹⁶ Vyplyva to hlavne z menej známeho diela „Život Metoda“, ktorý je pripisovaný sv. Gorazdovi. Tento žiak sv. solúnskych bratov nemal na mysli len franko-nemeckú teológiu, ale latinskú, rímsku teológiu vôbec.

v ktorej si budeme potvrdzovať vlastné pravdy viery, ale výzvou na dialóg s ideovými súpermi a s dejinnou skúsenosťou. Vedieť oceniť snahu a prínos toho druhého a poučiť sa. Na tejto ceste nás inšpiruje evanjeliové podobenstvo o rozumnom hospodárovi, ktorý zo svojich zásob pokladov vyberá aj staré veci a vie ich zužitkovať. Vymedzil by som to v týchto okruhoch:

1. Vysporiadanie sa s abstraktným a mocensky poňatým monoteizmom kresťanstva a falošných náuk o Božej prozreteľnosti, ktorými sa pod rúškom tajomstva alibisticky ospravedľňuje zlo a utrpenie človeka. Berďajev tu kritizuje práve takú teodiceu, ktorá stavia do protikladu univerzálno-všeobecné, kde vládne harmónia a krása a individuálno-singulárne, kde vládne utrpenie a bezcitnosť. Prvá je nadradená druhej. „Už blažený Augustín vyslovil tento nekresťanský, antický názor ohľadom harmónie celku, ktorá má ospravedľňovať zlo prítomné v jeho častiach. Akú hodnotu má idea svetového poriadku a svetovej harmónie ako taká? Mohla snáď niekedy ospravedlniť nespravodlivé ľudské utrpenie? [...] Boh je prítomný v dieťatku, ktoré plače, a nie vo svetovom poriadku, ktorý tento plač ospravedľňuje“ (Berďajev 1939, 75).¹⁷ Preto je vhodné pripomenúť, že existuje aj náboženské otroctvo, otroctvo voči Bohu a cirkvi, to znamená voči otrockej idei Boha a otrockej idei cirkvi. Ono bolo najväčšou formou ľudského otroctva a je jedným zo zdrojov otroctva vôbec (Berďajev 1939, 79). Namiesto zotročujúceho monoteizmu, či abstraktného chápania Boha ako „absolútna“, alebo „actus purus“ treba skôr zvestovať, že Boh je osloboditeľ a nepotrebuje žiadneho nevoľníka s jeho otrockým uctievaním. Aby človek našiel znovu seba samého a mohlo sa pokračovať v utváraní jeho osobnosti, ktoré začalo s kresťanstvom, treba zároveň vnútorne, existenciálne prežiť stredoveké transcendentné vzopätie a prelomiť i zúfalý deficit tvorivých síl z konca novoveku. S prehodnotením doterajšej prevládajúcej podoby monoteizmu súvisí tiež prehodnotenie dogmaticko-abstraktného pojmu pravdy, ako to požaduje Berďajev, keď hovorí: „Pravda nie je bytím a bytie nie je pravdou“ (Berďajev 1939, 70).¹⁸ A pokračuje: „Pravda je živá, pravda je i cestou i životom. A tak živú, komplexnú pravdu nemožno objavovať iba intelektuálne, úsudkom a racionalisticky, pretože stretnúť sa s ňou možno jedine v skúsenosti náboženského života“ (Berďajev 2007b, 23).¹⁹

2. Prekonanie formálneho a bezobsažného princípu slobody, proti ktorému staviam slobodu personalisticky a existenciálne zakorenenú. Slobodu nemožno z princípu hľadať kdesi vonku – formálne, treba ju objaviť vo svojom vnútri – dať jej konkrétny „materiálny“ obsah. Sloboda pramení jedine z Ducha. „Duch Kristovej slobody sa protiví každej tyranii, tyranii sprava, zľava i zo stredu, tyranii aristokratickej i demokratickej, socialistickej i anarchistickej. To nie je duch liberalizmu, večne prázdneho, bezobsažného a ľahostajného k Pravde. Je to duch blahodatnej, zušľachtenej slobody, slobody lásky“ (Berďajev 1927, 229).²⁰ A preto bojovníkmi za pravú slobodu môžu byť iba ľudia, ktorí rešpektujú veľkú Božiu slobodu. Hoci sloboda vychádza z ducha,

¹⁷ „Уже бл. Августинь выказал эту не христианскую, античную точку зрения на гармонию целого, оправдывающую зло, связанное с частями. Какую ценность имеет самая идея мирового порядка и мировой гармонии, и могла ли она хоть когда-либо оправдать несправедливость страданий личности? [...] Бог находится в ребенке проливающим слезинку, а не в миропорядке, которым оправдают эту слезинку.“

¹⁸ „Истина не есть бытие и бытие не есть истина.“

¹⁹ „Истина – живая, истина есть также путь и жизнь. И вот живая истина, цельная истина не может раскрываться лишь интеллектуально, рассудочно, рационально; с ней можно соприкоснуться лишь в опыте религиозной жизни.“ Z kontextu vyplýva, že ide o kritiku abstraktnej racionálnej západnej filozofie, konkrétne scholastiky.

²⁰ „Дух Христовой свободы направляет против всякой тирании, тирании справа, слева или с середины, тирании монархической, аристократической или демократической, социалистической или анархической. Это не есть дух либерализма, всегда пустого, безсодержательного и равнодушного к Истине, это есть дух благодатной, просветленной свободы, свободы любви.“

v praxi, v spoločenskej projekcii vyvoláva paradoxy. Môžeme hovoriť o istých stupňoch či úrovniach slobody. Najväčšia je sloboda v duchovnom živote, vo svedomí, v tvorbe, vo vzťahu človeka k Bohu. Potom sa začína umenšovať až na minimum podľa toho, ako sa blíži k materiálnemu, teda ekonomickému životu. A tu už potrebujeme obmedzenia, aby silný neurážal slabého a nepripravil ho o posledný kúsok chleba (Berdyaev 1939, 181-182).²¹

3. Vybudovanie pozitívnej antropológie a prekonanie dualizmu. Filozof najprv poukazuje na to, že v kresťanstve buď doposiaľ neexistovala náboženská antropológia, alebo to bola antropológia falošná. Táto antropológia historického kresťanstva mala v sebe príliš veľa pohanského a starozmluvného. Ľudský život bol v nej buď neúmerne znižovaný, alebo naopak preceňovaný. Idea bohoľudskosti jej ostala napriek teoretickému rozpracovaniu na konciloch takmer cudzia, kresťanské vedomie bohoľudskosť plne nepojalo (Berdyaev 2007b, 170n). Toto v prvom kroku vyžaduje v latinskom kresťanstve odvahu prehodnotiť učenie Aurélie Augustína, ktorého môžeme považovať za ideového otca pesimistického vnímania človeka. Je to práve Augustín, „ktorý sa stal v cirkvi ťažkou hypotékou“ (Häring 1994, 117). Augustínovská noetika a antropológia sa tristne prejavujú – v katolíckej morálke – v prevažne odmietavom poňatí sexuality, na ktorú je uvalené bremeno hriechu a žiadostivosti. Sexualita je ospravedlnená plodením detí, čo tento semimanihejzmus Berďajev neraz sarkasticky označil ako „plemenársky traktát o chove dobytká“.²²

Navrhujem teda prehodnotiť tieto okruhy antropológie pochádzajúcej z Augustína, ktoré spredmetnili človeka: spiritualizácia človeka, ktorý sa redukuje len na dušu. Augustín jednostranne tvrdil, že človek sa Bohu podobá len dušou. Nebral do úvahy sociálnu podobnosť Bohu – Trojici na rozdiel od gréckych otcov, napr. Gregora Naziánskeho. Potom prišlo karteziánske oddelenie subjektu – poznávajúceho „ja“ – od objektu a s ním zvecnenie prírody, kozmu a nakoniec aj človeka, čo dobre vidno v XX. storočí – v dobe priemyselného likvidovania blížneho. Moltmann preto právom hovorí: „Toto teologické rozhodnutie malo v antropológii západnej Európy ďalekosiahle a tragické následky“ (Moltmann 1999, 186-187). Jeho ovocím bol tiež neskorší „supranaturalizmus“, ktorý pre zmenu nezvládla novoscholastika (Kratochvíl 1994, 13; Kasper 1991, 74-75).²³

Toto všetko oživuje stále rezonujúci staroveký dualizmus duše a tela a spôsobuje, že kresťania utekajú od spoločenskej angažovanosti do bezpečia spirituálneho „zásvätňa“, kým „synovia sveta“ sa vo svojej chytrosti a dravosti, často iba v duchu zásady absolutizácie zisku, pokúšajú ovládnuť zem. Všimnime si to na príklade ekonomiky a sociálnej otázky. Berďajev poukazuje na to, že ekonomický, materiálny život nemôžeme stavať do protikladu k duchovnému životu. Tento dualizmus, ktorý odrhá ducha od hmoty, je mylný a iluzórny. Ekonomika nie je len fenoménom mŕtvej materiálnej prírody, ale tiež prejavom ľudského ducha. Okrem iného predpokladá komunikáciu človeka s prírodou. Aj práca je v prvom rade fenoménom ducha, až potom hmoty. Preto materiál-na spotreba nemôže byť výlučným cieľom ekonomiky. Vytrhnutie materiálneho života z duchovnej sféry je príčinou množstva patológií. Ekonomický život totiž nepredstavuje nejaký svojbytný alebo určujúci faktor. Musí byť podriadený vyšším životným princípom (Berdyaev 2006, 292). Tieto postuláty môžeme konfrontovať s absolutistickými predstavami vyznávačov teórie voľného trhu či prevádzkovateľov špekulatívneho finančného kapitálu, ktorí spochybňujú pozitívnu regulatívnu rolu štátu. Prídeme tak k poznaniu, že „peniaze sa odtrhli od všetkého ontologického

²¹ Formálna sloboda práce vyvoláva otroctvo – vykorisťovanie. Aby sa tomu aspoň čiastočne predišlo, je nutné obmedzovanie slobody ekonomického života. Káže nám to princíp ľudskej dôstojnosti, ináč hrozí ponechanie človeka napospas živlu trhu.

²² Táto problematika si vyžaduje osobitnú pozornosť, ktorej sa však z rozsahových dôvodov venovať nebudem. Skúmal som ju o. i. v osobitnej štúdií (Grečo 2005, 125).

²³ Ide o príliš časté používanie pojmov „nadprirodzenosť“, „nadprirodzený“. Grécke kresťanstvo takýto ekvivalent k prirodzenosti nepozná.

základu. Niet v nich originálneho bytia, existujú len fiktívne, iluzórne. Je v nich mágia ovládania a moci“ (Berdyaeov 2006, 300).²⁴ A tak s Berďajevom môžeme konštatovať, že „celý hospodársky systém kapitalizmu je výplodom žiadostivosti, ktorá požiera a ničí. Mohol vzniknúť len v spoločnosti, ktorá sa už nadobro vzdala všetkých foriem kresťanského asketizmu, odvrátila svoj pohľad od neba a oddala sa len pozemským radovánkam“ (Berdyaeov 2002, 237).²⁵ A podobne: „Zlo, ktoré plodí kapitalistická ekonomika, súvisí s duchovným životom ľudí našej doby, s ich náboženským a morálnym úpadkom“ (Berdyaeov 2006, 301).²⁶ Ladislav Hanus (1997, 77) mal na mysli to isté, keď povedal: „Z tohto od základu mylného ideového predpokladu, z mylného pochopu človeka aj spoločnosti pochádza smelá vývinová krivka kapitalizmu s tragickým koncom.“ Ak sa dnes ďalšia globálna kríza kapitalizmu začína dávať do súvislosti so zanedbanou morálnou a duchovnou podstatou človeka, potom vedzme, že tieto tézy boli jasne formulované filozofmi kresťanského personalizmu už dávno pred veľkou hospodárskou krízou tridsiatych rokov XX. storočia.

Augustínovo dielo *De Civitate Dei* na princípe dualizmu slúži ako východisko pre Lutherovo učenie o dvoch ríšach, čo priznávajú aj teológovia evanjelickej proveniencie (Filo 2002, 10, 96-97, 207). Práve toto učenie prispelo k apoteóze autonómneho subjektu so všetkými dôsledkami novovekého oddelenia politiky a ekonomiky od morálky (Maritain 1947a, 28-36; 1947b, 16-27; Mounier 1948, 149-160; Berdyaeov 2007b, 157). Maritain (1974a, 28-34) obrazne hovorí, že Boh i človek akoby ťahali loďku ľudského osudu každý na inú stranu. Takto po vtipnom rozdelení práce, ktoré evanjelium nepredpokladá, bude môcť kresťan slúžiť dvom zvrchovaným pánom zároveň: Bohu pre nebo a mamone pre svet vonkajší. A rozdelená duša, duša s dvojakou príslušnosťou, bude môcť vykazovať poslušnosť cirkvi pre nebo i poslušnosť štátu pre túto zem. Stojíme tu pred organickou rozpoltenosťou namiesto organického podriadenia. Takže sa človek oddelený od Boha dožaduje pre seba všetkého, akoby mu všetko právom patrilo ako Božiemu dedičovi. Berďajev dopĺňa: „Politika, ekonomika, veda, technika, národnosť atď. nechcú poznať nijaký mravný zákon, nijaký duchovný princíp, ktorý by presahoval ich sféru. Machiavelizmus v politike, kapitalizmus v ekonomike, scientizmus vo vede, nacionalizmus v živote národov, neobmedzená moc techniky nad človekom – to všetko je výplodom týchto autonómií. [...] Človek sa čoraz viac stával otrokom autonómnych sfér, ktoré nie sú podriadené ľudskému duchu“ (Berdyaeov 1951, 43).²⁷

Redefinovanie osoby – koperníkovský obrat

Ak nepomenujeme a neprehodnotíme tu uvedené oblasti antropológie, príznak Rozanovovho obvinenia kresťanstva ako „náboženstva smrti“ (Rozanov 1997, 59) bude naďalej zatieňovať neuskutočnenú šancu bohoľudského tajomstva. Najbližší všeobecný cirkevný koncil bude mať

²⁴ „Денги оторвались от всякой онтологической основы, в них нет подлинного бытия, они ведут фиктивные признающее существование. И в них есть магия власти и могущества.“

²⁵ „Вся капиталистическая система хозяйства есть детище пожирающей и истребляющей похоты. Она могла возникнуть лишь в обществе, которое окончательно отказалось от всякого христианского аскетизма, отвернулось от неба и исключительно отдалось земным удовлетворениям.“

²⁶ „Зло капиталистического хозяйства связано с духовной жизнью людей этой эпохи, с их религиозным и моральным надением.“

²⁷ „Политика, экономика, наука, техника, национальность и др. не хотят знать никакого нравственного закона, никакого духовного начала, стоящего выше их сферы. Макиавелизм в политике, капитализм в экономике, сиантизм в науке, национализм в жизни народов, безраздельная власть техники над человеком – все это есть порождение этих автономий. [...] Человек делался все более и более рабом автономных сфер; они неподчинены человеческому духу.“

príležitosť k ďalšiemu kopernikovskému obratu: od dualizmu abstraktnej, svojbytnej nesmrteľnej duše a hriešneho, smrteľného tela k antropológii človeka ako kompaktnej bytosti, ktorá je určovaná vzťahmi podľa novozmluvného obrazu svätej a nedeliteľnej Trojice a podľa bohoľudského princípu. Nastupujúce generácie sa budú musieť popasovať s redefinovaním pojmu osoby, lež nie v boëthiovských scholastických, ale v existenciálno-personalistických kategóriách.

Čo to znamená? Letz uvádza, že doteraz dominovalo vymedzovanie osoby v jej substanciálnosti, v súčasnosti je však nutné pristúpiť k jej vymedzeniu nesubstanciálnym spôsobom, pretože „jedinečnosť kvality osoby sa nedá odvodiť len zo substanciálneho základu individuálneho človeka“. Jeho predpokladom je ontologicky naplnená duchovnosť, teda pneumatickosť, čo je podstatou personálnej identifikácie a sebaidentifikácie človeka (Letz 1998, 94).²⁸ Preto „za najvyšší horizont sebaidentifikácie človeka považujeme pneumu človeka. [...] Osoba človeka sa v priebehu svojho duchovného utvárania pneumatizuje. Teda nemôžeme ju považovať za jedinečnú danosť pochádzajúcu z prirodzenosti človeka, ale aj za niečo, čo presahuje jeho prirodzenosť, čo má pneumatický, čiže ontologicky plne duchovný charakter. Existuje teda spoločný personálno-identický základ medzi pneumatizovanou osobou prirodzeného človeka a pneumatickou osobou nového človeka“ (Letz 1998, 94).²⁹ Pre celý proces konštituovania osoby je potrebné transcendentovanie ľudskej existencie „a z tohto hľadiska nie druhé ľudskej osoby, ale Božské osoby majú rozhodujúci význam pre sebakonštituovanie osoby človeka“ (Letz 1998, 95). No Ján Letz (1998, 95-96) zároveň v intenciách Karla Řihu i Karla Vránu k nemu nutne umiestňuje princíp relevancie – dialóg s inými osobami. Hoci človek postupuje ďalej na ceste k vyššej personálnosti založenej na láske, vždy ide o autonómny a sebaidentifikujúci akt. „Vďaka nemu človek vždy ostane – pravda, ak nestroskotá v uskutočňovaní svojej slobody – sám sebou a nikdy nestratí svoju identitu. Nerozplynie sa v nijakej skutočnosti, nech by bola aj zvrchovane božská, nech by jeho prebožštenie dosiahlo maximálny možný stupeň“ (Letz 1998, 96-97).³⁰ Aj toto stojí v protiklade s náukou Augustína, ktorý, zrejme poznačený s bojom s pelagiánmi, nenecháva veľký priestor pre slobodu, subjektivitu človeka, a tá je pohľtená v jeho koncepte Božej milosti (Suchánek – Drška 2013, 179). Podobne uvádza slovenský filozof Marián Ambrozy (2011, 121): „Augustín celým svojím dielom prehlbuje názor o obmedzenosti ľudskej vôle, ktorá je determinovaná.“

Práve tento Letzov koncept koincidencie osoby a autentickej osobnosti zapadá do nosnej Berďajevovej antropologickej tézy o zvrchovanosti osobnosti a slobode ducha. Letz ním, nielen v českej a slovenskej filozofickej oblasti, načrtnol jasné kontúry znovudefinovania osoby v existenciálno-personalistickom východisku, ktoré potrebujeme znovu presadiť ako originálnu kresťanskú ideu. Ako vidíme, s týmto konceptom stojíme pevne na pôde autentickej tradície byzantskej antropológie, podľa ktorej, ako som to už niekoľkokrát uviedol, základnou charakteristikou osobnej existencie, teda osoby je to, že vstupuje do vzťahov. V byzantskej antropológii „byť“ znamená byť

²⁸ Ak tento náš návrh posudzujeme vzhľadom na Berďajeva, nie je celkom nový. Filozof zreteľne vysvetlil, že pojem „*persona*“ (grécky „*prosopón*“ – divadelná maska pre určitú rolu), sa k nám dostal prostredníctvom scholastiky od Boëthia, a ten osobnosť definoval ako rozumovú, individuálnu bytosť (*naturale rationalis individua substantia*). Osobnosť tak predstavuje problém pre scholastickú filozofiu (Berďajev 1939, 30).

²⁹ Filozof tvrdí, v súlade s náukou 5. a 8. kapitoly Listu Rimanom a 15. kapitoly Prvého listu Korintánom, že nový, pneumatický človek je v zásadnom konflikte so starým, prirodzeným človekom. Identickým svorníkom medzi starým a novým človekom je práve osoba. Ale samotná sebaidentifikácia osoby je abstraktum, preto sa musí diať len cez autentickejšiu osobnosť človeka. Vidíme tu aj podobnosť už s vyššie popísanou Berďajevovou dialektikou o „starom a novom Adamovi“.

³⁰ Týmto sa profesor Letz, podobne ako Berďajev, vymedzuje voči stredovekému ponímaniu človeka, „ktorý je pred Bohom ničím“, objavujúcemu sa často v spiritualite nelegitímnych tradícií katolicizmu, ale aj voči novovekému humanistickému „sebapatvrdzovaniu subjektu“. A v tomto je súvzťažný so Solovjovom.

vo vzťahu. Iba osoba vie vytvárať vzťahy, nie však individualita. Kappadockí Otcovia vytvorili revolúciu, keď vyznávali, že „byť“ znamená „byť vo vzťahu“. Teda grécka patristická tradícia pevne spojila ontologickú koncepciu bytia s koncepciou spoločenstva, sobornosti. Ako je dobre známe, oproti tomu mysleniu latinská tradícia počínajúc Augustínom postavila hlavný dôraz na bytnosť, nie však na vzťahy. Byzantská teológia vždy kládla dôraz na Boha ako Otca a nie na Boha v zmysle princípu. Tento dôraz vyplýva z učenia Kappadockých Otcov, podľa neho žiadna prirodzenosť neexistuje nahá, ale vždy v spôsobe existencie, ako učí napr. sv. Bazil (Ježek 2005, 52).³¹

Dnešný vek je dobou epidémie rozvratu vzťahov: človeka k sebe, človeka k osobám a človeka k životnému prostrediu. Sprievodným znakom je aj fikcia utvárania „vzťahov“ prostredníctvom virtuálneho systému tzv. sociálnych sietí. Takto przenie osobu dosahuje v západnej kultúre kulminácie. Paralelne s tým, a to zvonku, je atak moslimskej civilizácie, ktorá už vôbec, a to pre samotnú povahu tohto náboženstva, nie je schopná nielen vnímať človeka ako osobu, ale ani ako individualitu. Preto náš návrh redefinovania osoby je o to alarmujúcejší. Vyšeslavcev píše, že bez vzťahov, ktoré osoba udržuje s inými, by bola sloboda satanská (Špidlík 1996, 21), a tak je jasné, že západný antropologický model prameniáci z podstaty odtrhnutej od osoby a vyúsťujúci do rôznych foriem individualizmu, nemohol mať nikdy pochopenie v ortodoxnom, pravovernom ponímaní človeka. S jasnozrivosťou celú problematiku redukcionistickej antropológie na Západe vystihol metropolita Meliton Chalcedonský: „Fenomén hlbokej túžby ľudskej duše po oslobodení zo svojho každodenného pokrytectva tým, že na seba prevezme anonymné a dionýzovské pokrytectvo, je veľmi starý. V tomto ohľade je karnevalový klaun tragickou postavou. Snaží sa oslobodiť od pokrytectva predstieraním. Snaží sa rozpustiť všetky svoje masky, ktoré nosí každý deň, novou, ešte fantastičnejšou maskou“ (Ježek 2005, 47).³² Teda to, čo tvorí individualitu v ponímaní súčasného sveta, je vlastne maska, ktorá je neoprávnene zamieňaná s autentickou osobnosťou či osobou.

A čo keby prišiel konečný a globálny nezdar slobody a popretie ľudskej osobnosti? Veď konkrétne 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. 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 cisárskej, ríše od základu bezbožnej“ (Berdyajev 1927, 228).³³ Bez ohľadu na to, aká bude finalita dejín, koncept „od práva pravdy k právu osoby“ je výzvou k pokore pre kresťanstvo západnej kultúry, ktoré sa dostalo v konkrétnej fáze svojho putovania do diaspóry sekularizmu. Kresťanské cirkvi by už mali prestať so sebeckým partikularizmom a malichernou zahľadenosťou do seba a nahradiť teologicko-spiritualistický rozmer bohoľudskosti existenciálno-personalistickým. Tento koncept je však v rovnakej miere výzvou pre ľudí mimo kresťanstva, ktorí hľadajú oživenie tvorivých síl novovekom

³¹ Autor sa tu odvoláva na dielo už zmieneného Zizioulasa. Ako som to už uviedol, v predchádzajúcej teológii bola *ousia* stotožnená s *hypostasis*. Tak Kappadockí Otcovia to oddelili a termín *hypostasis* spojili s *prosopon*. Tento termín nadobudol význam vzťahu.

³² Kázeň predniesol v aténskej katedrále 8. marca 1970.

³³ „И наступить время и наступить уже, когда свобода будет только в христианстве, когда Церков Христова будет защищать свободу человека против насилий царства мира сего, царства кесаря, ставшаго окончательно безбожным царством.“ Tu autor primárne poukazuje na obdobie potierania slobody v komunistickej totalite. Tendencie k potláčaniu slobody postupne nabera tiež Európska únia svojou hospodárskou a politickou centralizáciou. Ďalej je tu postupné obmedzovanie slobody svedomia a prejavu spôsobované politickou korektnosťou. Princípy ľavicového a liberálneho diktátu sa postupne prenášajú do právneho poriadku. V tých krajinách tretieho sveta, kde dominuje islam, sú kresťanské minority neraz jedinými oázami slobodnej spoločnosti, no vystavenými vonkajšiemu teroru.

umoreného človeka. Prielom do sveta, kde je človek spredmetňovaný a zvecnený, môže priniesť len spoločné dielo človeka a Boha – bohoľudské dielo.

Záver

V tejto štúdii som skúmal princípy existenciálneho personalizmu, hlavne primát osoby pred bytím a slobodu ducha v protiklade k zvecneniu (objektivizácii). Dal som ich do relácie k princípom byzantskej teologicko-filozofickej antropológie. Tá človeka poníma nie ako individuum, ale ako osobu, ktorá má tiež primát pred bytím a ktorú určujú vzťahy. Osobový koncept je odvodený od originálneho kresťanského učenia, ktorým sú vzťahy Troch Božích osôb vo svätej Trojici a tiež od bohoľudského konceptu.

Na základe vyššie prezentovaného sa ukazuje, že západné myslenie nielen v rovine svetskej, ale aj náboženskej nie je schopné podať celistvý pohľad na človeka ako osobu. V súčasnosti už nie je schopné podať projekt na obnovu človeka, pretože v plnej nahote platí Florenského výsledok o tom, že človek sa v tomto racionalistickom systéme stáva vecou, predmetom. Koncept osoby v scholastickej tradícii existuje v redukovanej podobe a racionalizmus osobu nezaujíma.

Výsada ponímať celostne človeka však patrí slovanskej duši, ktorá ma dispozíciu, ba poslanie rozvíjať osobový koncept kresťanskej byzantskej antropológie. Tú reprezentujú Kappadockí Otcovia, v tomto prípade sv. Gregor Naziánsky a tento vektor poznávania smeruje k sv. Konštantínovi-Cyriľovi. Pokračovateľom tejto tradície je hlavne filozofický odkaz najvýznamnejšieho ruského filozofa XX. storočia Nikolaja Berďajeva a filozofického smeru personalizmu, ktorý je kompatibilným filozofickým systémom so starokresťanskou náukou o schopnosti osoby sa hypostazovať a vstupovať do vzťahov.

Z tejto pozície som podal niekoľko návrhov, ktorými možno prekonať karteziánsky spôsob prístupu k svetu a k človeku. Svojnámom týchto návrhov je dôsledná realizácia nauky o pochádzaní osôb vo Svätej Trojici, a teda prekonanie herézy Filioque a uplatňovanie bohoľudského tajomstva.

REFERENCES

- Ambrozy, Marián. 2011. Podstata zla u Augustína Aurelia. In Theologos 2/2011, 118-134.*
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 2007a. Дух и реальность. In Дух и реальность. Я и мир объектов [The spirit and reality. In the spirit and reality. I and the world of objects]. Moscow.*
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 2006. Философия неравенства [Philosophy of Inequality]. Moscow.*
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 2007b. Философия свободы, часть I. и II. [The philosophy of freedom, Part I. and II.]. Moscow.*
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1927. Философия свободного духа, часть I. [The philosophy of a free spirit, part I.]. Paris.*
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 2002. Новое средневековье. In Смысл истории. Новое средневековье [New middle ages. In the Meaning of History. New middle ages]. Moscow.*
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1995. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. In Царство духа и царство кесаря. [The eschatological experience of metaphysics. Creativity and objectification]. Moscow.*
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1939. О рабстве и свободе человека [Slavery and Freedom]. Paris.*

- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1991. Самопознание [Self-knowledge: An essay, In the autobiography]. Moscow.*
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1951. Царство духа и царство кесаря [The realm a of the spirit and the realm of the ceasar]. Paris.*
- Filo, Július. 2002. Politická diakonia. Prešov.*
- Florenskij, Pavel. 2006. Sloup a opora pravdy. Velehrad – Roma.*
- Grečo, Peter. 2005. O niektorých otázkach erosu v diele N. Berďajeva. In Letz, Ján (ed.). Muž a žena z personalistického hľadiska. Trnava, 117-131.*
- Grečo, Peter. 2014. Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologickým aspektom filozofie Nikolaja Berďajeva. Poprad.*
- Hanus, Ladislav. 1997. Princíp pluralizmu. Bratislava.*
- Häring, Bernhard. 1994. Moja skúsenosť s cirkvou. Praha.*
- Jabuúrek, Martin. 2013. Eschatologický existencializmus Nikolaje Berďajeva. Brno.*
- Ježek, Václav. 2005. Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantskej teologickej antropológie. Prešov.*
- Kasper, Walter. 1991. Úvod do viery. Sp. Kapitula – Sp. Podhradie.*
- Kratochvíl, Zdeněk. 1994. Filosofie živé přírody. Praha.*
- Letz, Ján. 1998. Existenciálno-personálna sebaidentifikácia človeka v jeho ontogenetickom utváraní. In Letz, Ján (ed.). Personálna identita človeka. Trnava, 91-103.*
- Letz, Ján. 2006. Personalistické metafyziky. Kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy. Trnava.*
- Maritain, Jacques. 1947a. Křesťanský humanizmus. Praha.*
- Maritain, Jacques. 1947b. Traja reformátori. Trnava.*
- Mounier, Emmanuel. 1948. Místo pro člověka. Praha.*
- Mačala, Pavol. 2015. Náčrt personalizmu Slovanov. Bratislava.*
- Moltmann, Jürgen. 1999. Bůh ve stvoření. Brno.*
- Pružinec, Tomáš. 2014. Emmanuel Mounier. In Králik, Roman et al. Päť mysliteľov. Ljubljana, 109-120.*
- Rozanov, Vasilij. 1997. Apokalypsa naší doby. Praha.*
- Suchánek, Drahomír – Drška, Václav. 2013. Církevní dějiny. Praha.*
- Šafin, Ján. 2014. Cyrilometodské dedičstvo a Európa. Prešov.*
- Šafin, Ján. 1999. Spor o dedičstvo. Sv. Gorazd I. medzi Východom a Západom. Prešov.*
- Šafin, Ján – Kormošová, Martina. 2013. Vladimír Solovjev a hľadanie večnosti. Gorlice.*
- Šestov, Lev. 1995. Apoteóza vykořenenosti. Praha.*
- Špidlík, Tomáš. 1996. Ruská idea. Velehrad – Roma.*
- Špidlík, Tomáš. 2002. Spiritualita křesťanského Východu. Roma – Olomouc – Velehrad.*
- Špidlík, Tomáš – Rupnik, Marko, Ivan. 2015. Integrovaní poznání. Praha – Olomoc.*
- Zozulak, Ján. 2005. Filozofia, teológia, jazyk. Prešov.*

SUMMARY: THE PRINCIPLES OF THE EXISTENTIAL PERSONALISM IN THE CONTEXT OF THE BYZANTINE ANTHROPOLOGY. In this study I have examined principles of the existencial personalism, primarily person's primacy before being and freedom of spirit in contrary to well known objectivism. I have put them together with the principles of byzantine theological – philosophical anthropology. These principles understand a human being not just as an individum but as a person that has got primacy before being and it is determined by relationships. Personal concept is derived from the original concept of christian teaching that is based on relationships among the Trinity as well as on the god's human concept.

Based on the above mentioned it shows that western thinking not only in secular way but not even in religious way is able to give a solid definition of human being as a person. Nowadays western thinking is not able to give a project for renewing a person, because Florensky declaration says that human being in this rational system is becoming just a thing or an object. Personal concept in the scholastic tradition exists only in reduced form and racionalism is not interested in a person at all.

A privilege to comprehend a whole human being belongs to Slavic soul that has got disposition and mission to develop personal concept of christian-byzantine anthropology. It is represented by Kappadocia fathers, in this case St. Gregor Nazianzen and this awareness leads to St. Constantine – Cyril. A succeessor of this tradition is primarily a great and the most famous russian philosopher of the twentieth century Nikolai Berdyaev and philosophical peronalism that is a compact philosophical system. It is based on the ancient christian teaching that talks about a personal capability to enter into relationships.

From this position I have given some proposals which help us to overcome so called cartesian manner in dealing with the world and a human being. The keystone of these sugesstions is a realisation of teaching about proceedings persons within Holy Trinity as well as asserting god's human mystery.

PhDr. PaedDr. Peter Grečo, PhD.
 Institute for Humanistic formation
 Ružová 51
 08301 Sabinov
 Slovakia
 petrus.greco@gmail.com