

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

VZTAH MEZI TĚLESNÝM A DUCHOVNÍM ŽIVOTEM  
V TEOLOGICKÉ ANTROPOLOGII OLIVIERA CLÉMENTA

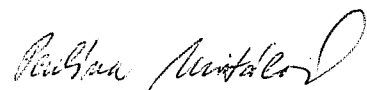
BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

**Autor:** Pavlína Mintálová  
**Katedra:** Institut ekumenických studií  
**Vedoucí práce:** Ivana Noble  
**Studijní program:** Teologie B6141  
**Studijní obor:** Teologie křesťanských tradic  
**Rok odevzdání:** 2008

### **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Vztah mezi tělesným a duchovním životem v teologické antropologii Oliviera Clémenta* napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
2. Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 5.1.2008



## **The relationship between the physical and spiritual life in Olivier Clément's theological anthropology**

### **Anotace**

Práce se týká křesťanské antropologie Oliviera Clémenta, především vztahu tělesného a duchovního života. Zabývá se základními tématy jeho antropologie a ukazuje, jak se v ní projevuje myšlení Nikolase Berdajeva, Vladimíra Solovjova, Vladimíra Losského a Pavla Evdokimova. Popisuje, jak vztah tělesného a duchovního života souvisí s proměnou těla a stvoření a dále z jakého důvodu a jakým způsobem chápe Clément tělo jako tělo liturgické.

### **Klíčová slova**

pravoslaví, teologická antropologie, křesťanská antropologie Oliviera Clémenta, vztah tělesného a duchovního života, osoba, erós, askeze, proměna stvoření

### **Annotation**

My essay explores aspects of Olivier Clément's theological anthropology; in particular the relationship between physical and spiritual life. It is primarily concerned with constitutional aspects in Clément's anthropology, and shows how Berdajev's, Solovjov's, Lossky's and Evokimov's thinking influences, and manifests itself in, Clément's work. The essay illustrates how the relationship between physical and spiritual life relates to a transfiguration transformation of the body and of creation, and explores how and why Clément understands the body as a 'liturgical body'.

### **Key words**

orthodoxy, theological anthropology, the relationship between the physical and spiritual life, person, eros, asceticism, transfiguration of creation

Ráda bych poděkovala vedoucí své práce Ivaně Noble za její trpělivost, rady a podněty, kterých se mi dostalo v průběhu psaní této práce.

## 1. Úvod

Cílem mé bakalářské práce je představit pojetí vztahu mezi duchovním a tělesným životem v antropologii Oliviera Clémenta. Pro toto téma jsem se rozhodla proto, že je dle mého názoru v křesťanství, ale nejen tam, velmi důležité. Vzhledem k tomu, že francouzský pravoslavný teolog Olivier Clément věnuje ve své křesťanské antropologii tomuto tématu velkou pozornost a zpracovává ho dle mého názoru velmi komplexním a otevřeným způsobem, vybrala jsem právě jeho pojetí této otázky.

Protože Clément konvertoval ke křesťanství až kolem svých třiceti let, stručně popíši v první části své práce jeho rodinné zázemí. Poukáži zejména na okolnosti, které souvisely s jeho duchovním hledáním a cestou, a do určité míry ji tak nasměrovaly. Pozastavím se také u témat, která Clémenta již od mládí zajímala, a otázek, na které se dlouho dobu pokoušel najít odpovědi.

Dále se dostanu k době Clémentových studií, budu sledovat jeho cestu intelektuálního a náboženského hledání a pokusím se stručně popsat důvody, které ho vedly k odmítnutí jak moderních ateistických filosofí, tak východních náboženství. Následně vysvětlím, z jakých důvodů a za jakých okolností Clément konvertoval ke křesťanství, a ukáži, kdo ho v té době ovlivnil a proč ho oslovilo právě křesťanství pravoslavné a ruští náboženští myslitelé.

Jak uvidíme, v Clémentově antropologii se odrážejí vlivy mnohých z těch, kteří ho na jeho cestě ovlivnili, a proto se v další části pokusím nastínit myšlení několika z nich. Vzhledem k rozsahu práce a zvolenému tématu se nebudu snažit o podrobný rozbor jejich myšlení, ale o přiblížení určitých oblastí a témat, která nějakým způsobem ovlivnila antropologii Oliviera Clémenta.

Nejprve představím Nikolaje Berd'ajeva. Soustředím se především na jeho chápání osobnosti a boholidství. Také ukáži, jak Berd'ajev chápe dějiny a jakou roli v nich dle něho hraje křesťanství a vtělení a co znamenají pro člověka. Poté se zastavím u Vladimíra Solovjova, kterého představím jako zástupce sofologie. Ukáži, jakým způsobem vnímá Sofii a jakým způsobem se jeho vnímání Sofie v průběhu času proměňovalo, abych pak mohla vysledovat tento vliv u Clémenta.

Budu pokračovat tím, že krátce přiblížím Losského trojiční učení spolu s jeho apofatickou teologií. Tuto část pak zakončím teologií krásy Pavla Evdokimova.

V části věnované samotné Clémentově antropologii se budu snažit jeho antropologii nejen přiblížit, ale postupně i sledovat, jakým způsobem a v čem se vlivy výše zmiňovaných v jeho antropologickém myšlení projeví.

Od otázky stvoření člověka, jeho postavení a povolání v tomto světě se dostanu k teologii osoby a také ukáži, jak chápe Clément společenství. Soustředím se zejména na to, co tvoří dle Clémenta člověka osobou, jakým způsobem lze osobu poznávat a jak souvisí poznávání osoby s poznáním Boha. Také přiblížím Clémentovo pojetí společenství, jak k opravdovému společenství dochází a co je jeho podmínkou.

V souvislosti s lidskou kapacitou komunika následně ukáži, jakým způsobem Clément chápe stvoření člověka k Božímu obrazu, co to pro člověka znamená a co je nutné k tomu, aby byl člověk schopen dorůst do Boží podoby.

V poslední části své práce se detailněji soustředím na samotný vztah duchovního a tělesného života. Nejprve ukáži, z čeho Clément při svém chápání tohoto vztahu vychází, a dále budu pokračovat pojednáním o erótu a askezi. Ukáži, jak erós, který je dle Clémenta člověku bytostně vlastní, může dojít svého naplnění, jak může dojít k jeho proměně a co je jeho pravým cílem.

Toto naplnění budu sledovat nejprve ve vztahu muže a ženy. Zmíním se o tom, jak se erotická touha uskutečňuje v sexuálním vztahu, v čem a kdy má toto uskutečňování určitý duchovní rozměr a jaká nebezpečí přináší neusměrněnost či neproměnění této touhy.

O úplné proměně erótu následně pohovořím v souvislosti s mnišským životem, který představím jako jednu z možných cest, na níž pomocí askeze dochází k jeho naplnění.

Nakonec ukáži, jak je možné díky Vtělení a Vzkříšení a skrze liturgii poznávat své tělo jako liturgické a uvědomovat si eucharistický potenciál celého stvoření. Ukáži, jakým způsobem je možné účastí na liturgii a na eucharistickém těle obnovit původní stav jednoty s Bohem, druhými a celým stvořením a jak právě toto souvisí se spásou světa.

V celé své práci se budu především snažit sledovat, jakým způsobem se dle Clémentova pojetí vztahu duchovního a tělesného života tento vztah odráží v životě člověka, a jeho vztahování se k Bohu, druhým a celému stvoření.

Vzhledem k rozsahu této práce se nebudu moci věnovat podrobně některým tématům, která s otázkou duchovního a tělesného života člověka souvisí. Proto se pokusím je alespoň zmínkou do práce zahrnout, a poukázat tak na jejich důležitost.

## **2. Život a dílo Oliviera Clémenta**

### **2. 1. Clémentovo rodinné pozadí**

Olivier Clément se narodil v roce 1921 v jižní Francii, mezi pohořím Cevannes a Středozemním mořem.

V jeho rodné vesnici se v té době střetávaly tři „náboženství“, katolické, protestantské a socialismus. Jeho dědeček, původem katolík, se katolické víry zřekl a přihlásil se k socialismu, v němž Clément později

nachází myšlenku jednoty, opravdový sociální rozměr Evangelia. Zejména díky dědečkově přesvědčení se základní hodnotou v Clémentově rodině stalo svědomí. Svědomí bylo tím, k čemu se odkazovalo, podle čeho se jednalo a posuzovalo. Rodina se považovala za ateistickou, nešlo však o aktivní nevíru, ale – jak o tom hovoří sám Clément – o jakýsi ateismus „ticha“, o ateismus „lhostejnosti, který izoluje člověka od svého bytí“, ateismus, „který z Boha učinil veliké tajemství naší doby“<sup>1</sup>.

„Když jsem byl malý, nikdo mi nikdy o Bohu neříkal,“<sup>2</sup> vzpomíná Clément a také si vybavuje občasné debaty dospělých, kdy se ale spíše mluvilo o ideji Boha, či o Bohu jako představě, která je či není vhodná pro řízení tohoto světa a společnosti. Jednalo se spíše o Boha filosofů, kterého nebylo potřeba ani k zajištění morálky ani řádu světa. Byl to Bůh vzdálený, Bůh, který opustil zemi.

Clément vyrůstal ve vesnici, kde dlouho přežíval silný pocit sounáležitosti a jednoty jak mezi lidmi tak i s přírodou a věcmi kolem. Následkem ekonomické krize na přelomu 19. a 20. století a první světové války však dochází k jakémusi zhroucení jednoty, k porušení krajiny a přerušení tradice.<sup>3</sup> Mladý Clément se stal svědkem dvou velkých událostí, sám o nich mluví jako o „pohřbení veškerého hovoření o Bohu a zároveň konci jedné kultury.“<sup>4</sup>

Clémentův otec byl socialistou jen kvůli rodinné „tradici“ a v Clémentově domě se po smrti dědečka rozhostilo ticho. Přesto se Clément občas doma setkal s něčím, co odkazovalo k Bohu, přesněji ke křesťanství, jako například když našel v šuplíku své tety Janovo evangelium či když viděl svého otce číst Apokalypsu.

<sup>1</sup> CLÉMENT, Olivier. *L'Autre Soleil*, s. 29. Citováno in DAMOUR, Franck. *Olivier Clément, Un Passeur. Son Itinéraire Spirituel et Theologique*. Paris: Anne Sigier, 2003, s. 18.

<sup>2</sup> CLÉMENT, Olivier. *L'Autre Soleil*, s.10. Citováno in DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 17.

<sup>3</sup> Viz. DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 18–20.

<sup>4</sup> CLÉMENT, Olivier. *L'Autre Soleil*, s. 28. Citováno in DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 19.



Clément hovoří o krizi této doby jako o krizi otcovství, která se dle něj potkává s krizí ateistického humanismu. Tato krize otcovství není podle jeho názoru nic jiného než odraz špatné teologie, která „přijala představu všemocného Stvořitele, ale příliš málo představu Boha jako Otce.“<sup>5</sup>

Clément přímo říká: „Dnešní člověk je sirotek. Není zakořeněn mimo časoprostor. Cítí se ztracen v nekonečném vesmíru, pochází z opice a ubírá se k nicotě.“<sup>6</sup>

Dalším z témat, které mladému Clémentovi nedopřálo klidu, bylo téma smrti a s ní spojované nicoty. Clément totiž nevěří tomu, že člověk pochází z nicoty, aby se do ní zase navrátil, a děsí ho společnost, která se úzkostně snaží smrt popírat, či ji alespoň ignorovat. Je fascinován přírodou, krajinou, tvářemi lidí a je otevřený tajemství, které intuitivně vnímá za každou věcí a tváří. „Tváře: odkud pocházejí, často jsou prostoupeny zvláštním, ne však slunečním světlem. Trhliny v neurčitém vězení světa, k jakým vedou tajemství?“<sup>7</sup>, ptá se. A tak se úžas, který Clément prožívá, stává jeho věrným průvodcem.

## 2.2 Na dno moderního ateismu

Přestože Clément odmítá svět, který zdědil, touží se ponořit až na dno svobody moderního myšlení, toho ateismu, který mu předala jeho rodina. Odmítá „laický“ moralismus, který mu připadá odříznutý od kultury, kterou je nesen.

V třicátých letech vzniká ve Francii spousta různých revolučních politických spolků a i díky tomu se Clément se v dospívání seznamuje s ateistickými teoriemi, zejména s myšlením Marxe, Freuda a Nietzscheho. Ani jeden z nich mu však neposkytuje uspokojující odpovědi na jeho otázky.

<sup>5</sup> Viz. DAMOUR, Olivier *Clément, Un Passeur*, s. 21–22.

<sup>6</sup> CLÉMENT, Olivier. *Trois Prières*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, s. 11. Citováno in DAMOUR, Olivier *Clément, Un Passeur*, s. 22.

<sup>7</sup> CLÉMENT, Olivier. *L'Autre Soleil*, s. 77. Citováno in DAMOUR, Olivier *Clément, Un Passeur*, s. 22.

U Nietzscheho sice nachází „ano“ zemi, ale vidí, jak život, který toto ano potvrzuje, je smíchán se smrtí. On však touží po odpovědi na smrt až ze samotného dna, kterou je dle něho nakonec Trojice či šílenství.<sup>8</sup>

Přestože přijímá některé myšlenky socialismu a je mu blízká komunitní myšlenka, Clément se nikdy nepřidal k marxismu. Marx, dle Clémenta, neřešil dostatečně otázku smrti a co víc, marxismus „dovoloval zamítat otázky zároveň s odpověďmi, které se nabízely.“<sup>9</sup>

Podle jeho mínění vrcholí veškerá evropská kultura v intuitivním chápání každého jako jedinečné bytosti. Clément si v sobě nese otázku po člověku, tváři, a tak nemůže najít odpověď v masových hnutích.

Ani sociální ani politický militantismus ani žádná ideologie nebyly schopné odpovědět na Clémentovy otázky po smyslu sebe samého, smyslu tváře bratra a smrti.

Ve svém díle *Évangile et Revolution* hovoří Clément o třech typech ateismu, antiteismu, který je revoltou ve jménu osoby proti určitému typu křesťanství, ateismu netečnosti a nakonec o mystickém ateismu. Právě na dně antiteismu, revolty proti hrůznému Bohu, odhaluje Clément revoltu mnohem hlubší, revoltu vůči zlu a smrti. Od ateismu netečnosti svého otce se mu skrze ateismus revolty jeho dědečka podaří dostat až k samotným pramenům a navrátit tak smysl synovství. Jeho rozchod s otcem v dospívání neznamenal úplné odtržení, ale prostě odmítnutí uzavřeného světa zúžené a dusivé morálky, odmítnutí názoru svých rodičů, že „smysl života spočívá v obětování se pro své děti,“ což považoval za „absurdní pokračování druhu, určitý druh špatného nekonečna.“<sup>10</sup> Franck Damour o tom píše:

„V tomto odmítnutí byla Clémentova touha po jiném synovství, ale i otcovství. A to po takovém, které by bylo účastí na transcendenci.

<sup>8</sup> Viz. DAMOUR, *Clément Olivier, Un Passeur*, s. 31.

<sup>9</sup> DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 28.

<sup>10</sup> CLÉMENT, Olivier. *L'Autre Soleil*, s. 39. Citováno in DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 30.

Clément hledal cestu k vědomému synovství, které mu dovolí shrnout své dědictví, znovu objevit zemi. A až na cestě ke kořenům ateismu revolty se k tomuto druhu synovství přiblížil.<sup>11</sup>

### 2.3 Cesta ke křesťanství

V roce 1941 se Olivier Clément stává žákem Alphonse Dupronta, který je jmenován na Univerzitě v Montpellier na katedru moderní historie. S pomocí Dupronta, který chápe člověka především jako Homo religious a který „vytvořil psychoanalýzu náboženství,<sup>12</sup>“ odkrývá Clément náboženské základy lidstva.

Ačkoli Dupront nebyl zcela křesťanem, setkání s ním mělo pro Clémentův život velký význam. Ukazuje mu totiž, že je možné myslet realitu za samotnou hmotou, za samotnou racionalitou. Učí ho, že vědomosti nejsou totéž co poznání. Pro Dupronta je poznání cestou veškerého bytí a ne pouze hromadění poznatků. Také ukazuje svým studentům historii jako posloupnost jazyků, struktur a určitý druh duševní archeologie.<sup>13</sup>

Při svém hledání se Clément snaží vnímat člověka v jeho celistvosti, aniž by popřel jakýkoli z jeho rozměrů. Čte poezii Baudelaira, Rilkeho, Militze a T. S. Eliota.

Jedním z hlavních témat, které se prolíná celým jeho životem, je otázka kosmologie. Po přečtení Jacquese Masui se začíná zajímat o alchymii, která je pro něj „jedinou kosmologickou doktrínou, která přežila v křesťanském světě.“<sup>14</sup> Je toho názoru, že jejím úkolem je doplnit západní křesťanství, vyplnit prostor mezi světem zde a kosmem a na určitou dobu mu nabízí způsob usmíření mezi křesťanstvím a kosmem.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 31.

<sup>12</sup> CLÉMENT, Olivier. *Pohledy do budoucnosti*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1998, s. 69.

<sup>13</sup> Viz. DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 34.

<sup>14</sup> CLÉMENT, Olivier. *L'Œil de Feu*, Fata Morgana, 1994. Citováno in DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 36.

<sup>15</sup> Viz. DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 36–37.

Ještě jako Duprontův student je Clément zapojen v studentské odbojové síti. Na jedné z akcí parašutistické skupiny prožije Clément velmi silný zážitek. Skupina, jejímž členem Clément je, může zmasakrovat vojenskou hlídku s vědomím, že by mohlo dojít k odvetě na vesničanech. Clémentovi v tu chvíli dochází, že v akci, která je v určité míře násilná, již člověk přestává být tím, kdo určuje průběh boje, ale naopak. Také si uvědomuje, že násilí plodí násilí a stává se opojením moci. Dochází k závěru, že předpoklad politické ideologie, že nepřítel zůstane nepřítelem, je pro něj nepřijatelný a že je nutný jiný typ odboje.<sup>16</sup>

Clément dál postupuje po cestě hledání Boha a hledá antropologické kořeny. Ví, že Bůh je, ale spíše než aby naslouchal jeho slovu, promlouvá k němu jeho ticho. Vnímá, jak je transparence bytí kontemplována v srdci každé kultury.

A tak v průběhu čtyřicátých let prozkoumává různé náboženské tradice včetně spiritualit Indie a Dálného východu. Je velmi uchvácen Indií, která ho ohromuje svou plností, v níž se setkává s erotickým a svatým zároveň. Je nadšen poezií Pierra-Jeana Jouveho, v níž ho zaujme cit a smysl pro zemi a úžas nad vesmírem. U Pierra Emanuella se pak setkává s tématem Božích energií, mužského a ženského principu.

Zabývá se otázkou vztahu mezi ženským principem, kosmogonií, dialogem erotiky a interiority. Poznává různá duchovní dědictví a dostává se k protikladům duchovního světa, mezi imanenci a transcendenci, náboženství a víru. Trápí ho rozpory mezi člověkem a kosmem, osobou a historií a zůstává pro něj otázkou, jak smířit nárok evropského humanismu, smysl tváře, s voláním kosmu. Jak nést zároveň biblický nárok – a kosmický a metakosmický smysl Indie?<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Viz. DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 39–41.

<sup>17</sup> Viz. DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 44–47.

Clément, vědom si svého duchovního dědictví, se nepřestává ptát, co pro něj může znamenat Francie a sousední Evropa.

Odpovědi na své otázky nalézají nakonec v boholidské osobě Ježíše Krista a díky znovuobjevení křesťanských kořenů.

Jedině Evangelium přináší dle Clémenta usmíření nároků rozumu a ducha, historie a mýtu. V Kristově vzkříšení nachází ono vnitřní světlo osvětlující jakoukoli tvář, i prorocké potvrzení, že život je silnější než smrt a že smrt není ani normální ani definitivní.<sup>18</sup>

V Paříži se setkává s ruskými pravoslavnými intelektuály soustředěnými kolem Institutu Sv. Sergeje a jejich prostřednictvím se seznamuje s východním křesťanstvím, které pak přijímá právě díky ruské diaspoře.

Clément se seznamuje s takovými osobnostmi jako například Vladimírem Losským, Pavlem Evdokimovem, Nikolajem Berd'ajevem či Sergejem Bulgakovem. Právě Losský, Evdokimov a Berd'ajev se stávají jeho učiteli a průvodci při jeho konverzi k pravoslavnému křesťanství. Jak uvidíme později, od každého z nich si Clément vybírá něco jiného, jiné teologické či filosofické důrazy, aby pak pokračoval svou vlastní cestou západního pravoslavného teologa, který v sobě nikdy neumlčí „francouzského intelektuála“, a aby vytvářel své koncepce, které jsou, ač ovlivněny myšlením svých „učitelů“, přesto originální a nově promyšlené.

Jednou z věcí, které mladého Clémenta odradily od západního křesťanství, byl nedostatek teologie svobody, teologie Ducha, ale také dle jeho názoru nevyřešený rozpor mezi všemohoucím Bohem a svobodou člověka. Řešení nachází v pravoslavné teologii, konkrétně v díle Vladimíra Losského *Essai sur la theologie mystique de l'Église d'Orient*.

---

<sup>18</sup> DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur* s. 48–49.

Trojice je tu chápána jako manifestace rozdílnosti v jednotě, přičemž jednota zde v žádném případě neruší různost.

Trojice je trojicí Osob: na rozdíl od jednotlivců, kteří stojí proti sobě, kteří se liší, Osoby se vzájemně obsahují, aniž by se mísily. Člověk je volán stát se plně osobou účastí na životě Trojice.<sup>19</sup> Clément k tomu dodává:

„Všichni lidé, napříč časem i prostorem tvoří jednoho člověka v tom nejrealističtějším smyslu. Všichni jsou jediným tělem, částí jeden druhého, v Bohočlověku, který jim komunikuje trojiční život. Všichni jsou zodpovědní za všechny. Spása není individuální ale osobní, tzn. v komuniu.“<sup>20</sup>

Ve východní mystické teologii, v její teologii Trojice, nachází Clément jednotu, usmíření všech svobod, a také chápe, že všichni lidé jsou toutéž Trojicí.

Další důležitou postavou na Clémentově cestě ke křesťanství byl otec Sofrony. Díky tomuto athoskému mnichu Clément pochopil nejen to, že „křesťanství není ideologie ale vzkříšení“,<sup>21</sup> ale také to, že jsme zachráněni v pekle a z pekla nás samotných. Že peklo není nic jiného než vzdálení se od Boha, odmítnutí jeho lásky.

Veden a poučen těmito ale i dalšími osobnostmi východního křesťanství se Olivier Clément nechává pokřtít v pravoslavné církvi.

<sup>19</sup> DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 55.

<sup>20</sup> CLÉMENT, Olivier. *L'Autre Soleil*, s. 153. Citováno in DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 55.

<sup>21</sup> CLÉMENT, Olivier. *L'Autre Soleil*, s. 156. Citováno in DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 56.

## 2. 4 Dílo Oliviera Clémenta

Clémentovo dílo není nijak zvlášť systematické. Sestává se z mnoha článků, esejí a předmluv. Je autorem více než třiceti děl nejrůznějšího zaměření, většinou se ale týkají některého z témat východního křesťanství.

K nejznámějším Clémentovým knihám věnovaným modlitbě patří *Modlitba srdce*,<sup>22</sup> která pojednává o Ježíšově modlitbě, a *Tři modlitby*, kde komentuje modlitbu Otčenáš, modlitbu k Duchu svatému a modlitbu svatého Efréma.<sup>23</sup> V knize *Kořeny křesťanského mysticismu*<sup>24</sup> znovuobjevuje mystické kořeny křesťanství a nechává promlouvat církevní Otce.

Křesťanské antropologii jsou pak věnovány knihy *Tělo pro smrt a pro slávu*,<sup>25</sup> *Otázky o člověku*.<sup>26</sup> O teologii a myšlení svých učitelů Vladimíra Losského a Pavla Evdokimova Clément pojednává v knize *Východ-západ*,<sup>27</sup> V češtině vyšly zatím jen *Tři modlitby* (1997), *Tělo pro smrt a pro slávu* (1999) a kniha rozhovorů *Pohledy do budoucnosti*<sup>28</sup> (1998).

## 3. Filosofické a teologické vlivy na antropologii Oliviera Clémenta

Na začátku považuji za důležité zmínit, že ve východní tradici je těžké oddělovat teologické a filosofické myšlení, neboť ty jsou, zejména v ruském myšlení, neodlučitelně spojeny. Tohoto přesvědčení a založení byli víceméně i myslitelé, jejichž dílu se v této části budu věnovat. Špidlík ve své knize

<sup>22</sup> V originále *La Prieur de Coeur*. Bellefontaine, 1977. Česky nevyšlo.

<sup>23</sup> V originále *Trois Prieres*. Paris: Desclée de Brouwer, 1997. Česky vyšlo jako *Tři modlitby*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997.

<sup>24</sup> V originále *Sources, les mystiques chrétiens des origines*. Paris: Stock, 1982. Anglicky vyšlo jako *The Roots of Christian mysticism*. London: New City, 2002. Česky nevyšlo.

<sup>25</sup> V originále *Corp mort et de gloire*. Paris: Desclée de Brouwer, 1995. Česky vyšlo jako *Tělo pro smrt a pro slávu. Malé uvedení do teopoetiky těla*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004.

<sup>26</sup> V originále *Questions sur l'homme*. [Paris]: Stock, [1972]. Anglicky vyšlo jako *On Human Being. A Spiritual Anthropology*. London: New City, 2000. Česky nevyšlo.

<sup>27</sup> V originále *Orient-Occident. Deux passeurs*: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov. Geneve: Labor et Fides, 1985. Česky nevyšlo.

<sup>28</sup> V italském originále *Fondamenti spirituali del futuro*. Roma: 1997. Česky vyšlo jako *Pohledy do budoucnosti*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1998.

*Ruská idea* vzpomíná názor Vladimíra Losského, že „filosofie je nejen neodlučitelná od náboženských otázek, nýbrž pro Rusy nikdy nemůže abstrahovat od náboženství, zvláště od náboženství křesťanského.“<sup>29</sup>

Přesto jsem se rozhodla pro toto rozdělení kvůli přehlednosti a také proto, že se domnívám, že v tom, čím tito myslitelé ovlivnili myšlení Oliviera Clémenta a jeho antropologii, je vždy patrný větší důraz teologický či filosofický.

### 3.1 Filosofické vlivy na antropologii Oliviera Clémenta

Nejprve se pokusím o přiblížení myšlení dvou pravoslavných náboženských filosofů, kteří jako průvodci na Clémentově cestě ke křesťanství (a později první z nich i jako jeho učitel) hráli velmi důležitou roli při utváření Clémentovy antropologie. Vzhledem k rozsahu a zaměření práce se soustředím pouze na určité aspekty jejich myšlení, jejichž vliv je v Clémentově antropologii nejvíce patrný.

V první řadě se soustředím na osobu Nikolaje Berďajeva, díky jehož dílu *Duch a svoboda* si mladý Clément uvědomuje, že je možné být křesťanem ve 20. století. Berďajev je pro něj svědkem křesťanství, které je schopno odpovědět na nahotu člověka tváří tvář smrti, lásce a kráse a ukáže mu cestu Ducha v historii. Také Clémenta uvede do tématu boholidství.

Dále se budu věnovat Vladimíru Solovjovovi, který Clémenta oslovil zejména jako sofiolog. Clémentovi, toužícímu po návratu k zemi, po znovuobjevení těla, a snažícímu se znovu najít liturgický a mystický pohled na kosmos, mohl nabídnout mnoho ze svého myšlení. Zaměřím se pouze na jeho sofiologii, neboť jak později uvidíme, v ní Clément nachází možný ženský rozměr Boha, Moudrost, která je cestou ve smyslu intuice, ale také možný způsob myšlení, který nabízí universalitu, eschatologický universalismus.

---

<sup>29</sup> ŠPIDLÍK, *Ruská idea*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996, s. 101.



### 3.1.1 Člověk jako osobnost<sup>30</sup> a individuum, personalismus Nikolaje Berd'ajeva

Jedním z důvodů, proč Clémenta zaujalo Berd'ajevovo<sup>31</sup> myšlení natolik, že byl ochotný nechat jím do jisté míry ovlivnit své antropologické smýšlení, je dle mého názoru to, že i Berd'ajevova filosofie je do nejvyšší míry antropologická. Filosofie je dle něho disciplínou či vědou zabývající se lidskou duší a tudíž samotnou lidskou existencí. Smysl bytí se dle Berd'ajeva odhaluje především uvnitř lidské existence a bytí se odhaluje skrze subjekt, ne skrze objekt. V objektu je totiž vnitřní existence skrytá. Filosofie je tak nezbytně antropologická a antropocentrická. Existenciální filosofie je poznávání smyslu bytí skrze subjekt. V tomto smyslu je tedy dle Berd'ajevova názoru filosofie subjektivní a je založena na duchovní zkušenosti.<sup>32</sup>

V jejím středu stojí problém člověka a s ním spojený problém svobody, kreativity, osoby, ducha a historie. Jde tedy o témata, kterými se Clément při svém hledání a později i v jeho křesťanské antropologii zabývá.

Dle Berd'ajeva odhaluje bytí sebe samo v člověku a skrze člověka. Člověk je mikrokosmem. Je stvořený k obrazu a podobě Boží. V člověku se však zároveň protínají dva světy, svět vyšší a nižší, probíhá v něm boj ducha a přírody, svobody a nutnosti, nezávislosti a závislosti. Člověk je totiž také

<sup>30</sup> Termín „osobnost“ použitý v překladu Berd'ajevovy knihy *O svobodě a otroctví člověka* odkazuje k témuž významu, pro který Špidlík ve svých komentářích k Berd'ajevovi v *Ruské ideji* používá termín „osoba.“ Ve své práci ponechávám termín „osobnost“, ale domnívám se, že překlad „osoba“ je výstižnější.

<sup>31</sup> Nikolaj A. Berd'ajev (1894–1971) sám prošel složitým myšlenkovým procesem od přívržence marxismu až k náboženské filosofii, jejíž prvky předjímalý budoucí evropský existencialismus. V roce 1922 byl s dalšími ruskými intelektuály vyhoštěn z Ruska. Nejprve žil v Berlíně, kde založil Filosofickou a náboženskou akademii. Její sídlo později přesunul do Paříže, kde také vydává časopis *Put'*. K Berd'ajevovým hlavním dílům patří například *Smysl dějin* (1923), *Filosofie nerovnosti* (1923), *Světový názor Dostojevského* (1923), *O otroctví a svobodě člověka* (1947).

<sup>32</sup> Viz. BERD'AJEV, Nikolaj. *My Philosophic World-Outlook*. Citováno z [http://www.berdiaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1952\\_476.html](http://www.berdiaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html) dne 28. 9. 2007.

bytostí padlou, determinovanou živelnými silami. Je zároveň bytostí duchovní a fyzickou.<sup>33</sup> Berďajev o člověku přímo říká:

„je dvojakou, protikladnou bytostí, bytostí v nejvyšším stupni polarizovanou, božskou i zvířecí, vysokou i nízkou, svobodnou i otrockou, schopnou vzepětí i pádu, velké lásky i krutosti a bezmezného sobectví.“<sup>34</sup>

Důležité je Berďajevovo pojetí osobnosti. Jako osobnost je člověk mikrokosmem, celým universem. Lidská osobnost jako mikrokosmos je protikladná organicko-hierarchickému pojetí, jež z člověka činí část podřízenou celku, obecnému, univerzálnímu. Osobnost je odlišná od individuality; narozdíl od ní je totiž kategorií duchovně náboženskou. Člověk je osobností, pokud jde o jeho ducha. Svou tělesností je spjat se všemi cykly světského života a jako duchovní bytost se světem duchovním a s Bohem. Osobnost není dle Berďajeva srovnatelná s ničím jiným na světě, je neopakovatelná, je přerušením tohoto světa a přichází s ní něco nového.

Je univerzem v individuální neopakovatelné formě a spojením univerza nekonečného a individuálně zvláštního.<sup>35</sup> Člověk je zároveň individuem i osobností. Jako individuum je spjat s materiálním světem a vývojově pochází z rodu.

Jako individuum zůstává člověk egocentricky uzavřen sám v sobě a prožívá izolaci. Egocentrickou sebeuzavřenost, nemožnost vykročit ze sebe, považuje Berďajev za „prvotní hřích, bránící „realizovat plnost života osobnosti.“<sup>36</sup> Ta se mimo sdělení, které náleží do světa objektivace, realizuje

<sup>33</sup> Viz. BERĎAJEV, Nikolaj. *My Philosophic World-Outlook*. Citováno z [http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1952\\_476.html](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html) dne 28. 9. 2007.

<sup>34</sup> BERĎAJEV, *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 19.

<sup>35</sup> BERĎAJEV, *O otroctví a svobodě člověka*, s. 20.

<sup>36</sup> BERĎAJEV, *O otroctví a svobodě člověka*, s. 36.

zejména sdílením, komuniem s jinými lidmi. To je dle Berd'ajeva existenciální a vysvobozuje člověka z otroctví.

Osobnost není hotovou daností, ale musí sama sebe utvářet, je úkolem a ideálem člověka. Je subjektem a jen jako subjekt ji lze opravdově poznávat, neboť „tajemství existence“, říká Berd'ajev, „se skrývá právě v nekonečné subjektivitě.“<sup>37</sup> Proměníme-li osobnost v objekt, znamená to smrt. Člověk může vyjít ze své uzavřené subjektivity buď objektivizací, při níž dochází k odcizení lidské přirozenosti a osobnost při ní nenachází sama sebe, nebo skrze transcendenci, jež je vlastně přechodem k transsubjektivitě. Cesta transcendence vede hlubinou existence a dochází při ní k existenciálnímu setkávání s Bohem, s druhým člověkem a s niterným bytím světa. Jde o cestu existenciálního sdílení, na níž jedině se osobnost plně realizuje.<sup>38</sup>

Transcendování v existenciálním smyslu předpokládá podle Berd'ajeva svobodu. Hovoří o svobodě, která je člověku vnitřní a nestvořená v tom smyslu, že Bůh svobodu nevytvořil. Tak se svoboda může otevřít či uzavřít vůči samotnému Bohu.

Berd'ajev se stejně jako Clément staví proti dualistickému pojetí duše a těla. Dualismus dle něho existuje mezi duchem a přírodou, svobodou a nutností. Osobnost však, jak ji chápe Berd'ajev, je duchovně-duševně-tělesná, je „celistvým obrazem člověka, v němž duchovní prvek vládne všemi duševními i duchovními silami, je vítězstvím ducha nad přírodou“ a „forma lidského těla je vítězstvím ducha nad přírodním chaosem.“<sup>39</sup> Jak uvidíme později, bude Clément, stejně jako Berd'ajev, hovořit o dualismu existenciálním a nikoliv ontologickém.

Jak již bylo řečeno, Berd'ajev Clémenta uvedl do tématu boholidství, které nelze oddělit od jeho chápání historie a náboženství. Dějiny jsou dle

<sup>37</sup> BERD'AJEV, *O otroctví a svobodě člověka*, s. 36.

<sup>38</sup> BERD'AJEV, *O otroctví a svobodě člověka*, s. 26–27.

<sup>39</sup> BERD'AJEV, *O otroctví a svobodě člověka*, s. 27.

Berďajeva záležitostí judaismu a křesťanství a ne řecké filosofie. Křesťanství je historické, je zjevením Boha v dějinách, ale nelze ho ztotožňovat s historií. Je totiž, jak říká Berďajev, procesem uvnitř historie.

Židé vnesli dle Berďajeva do světových dějin ideu dějinnosti, neboť jejich myšlení je narozdíl od myšlení helénského obráceno do budoucnosti. Chápání dějin je ve starém Izraeli spojeno s mesiánskou ideou, očekáváním události, která celé dějiny završí. V tom vidí Berďajev přínos a poslání židovského národa: „dovést vývoj lidského ducha k vědomí, že dějiny někam spějí, namísto aby setrvávaly ve věčném koloběhu, jak si to představovali Řekové.“<sup>40</sup>

Onou rozhodující událostí je Kristovo zjevení, které Berďajev vnímá jako neopakovatelnou, jedinečnou, zároveň metafyzickou i dějinnou událost, ke které „dějiny míří“ a pak se jí „vzdalují,“ a „tím je podmíněna jejich mimořádná dynamika.“<sup>41</sup>

Dějiny nutně předpokládají svobodu lidského ducha ale také boholidství. „Samotný božský život,“ říká Berďajev, „je v tom nejhlubším a nejskrytějším smyslu dějinami, je dějinným mystériem.“<sup>42</sup> Stvoření světa a člověka pak chápe jako vnitřní pohyb a dějiny Boží lásky mezi Bohem a Jiným, k němuž došlo z Boží touhy po svobodě. Tuto prvotní svobodu považuje Berďajev za metafyzický základ a rozuzlení světových dějin.<sup>43</sup>

Berďajev je zastáncem primátu svobody nad bytím, nestvořenosti svobody,<sup>44</sup> což dle jeho názoru umožňuje vysvětlit vznik zla, ale i „zrod

---

<sup>40</sup> BERĎAJEV, Nikolaj. *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: ISE, 1995, s. 29.

<sup>41</sup> BERĎAJEV, *Smysl dějin*, s. 33.

<sup>42</sup> BERĎAJEV, *Smysl dějin*, s. 40.

<sup>43</sup> Viz. BERĎAJEV, *Smysl dějin*, s. 49–50.

<sup>44</sup> Problém nestvořené svobody hraje důležitou roli v Berďajevově myšlení. Vzhledem k rozsahu této práce a komplikovanosti tohoto problému, není možné se této otázce dostatečně věnovat. Je nutné zmínit, že Clément toto učení celkově nepřejímá.

tvůrčí novoty, toho, co dosud nebylo.<sup>45</sup> Svoboda nemůže být determinována bytím, dokonce ani omezená Bohem.

Za ústřední bod křesťanství považuje Berďajev nejen „zrození Boha v člověku“, ale stejně tak i „zrození Člověka v Bohu.“ V osobě Krista dochází zároveň k obojímu a uskutečňuje se tak „svobodná láska mezi Bohem a člověkem.“<sup>46</sup> Dějiny jsou složitou tragédií, neboť jsou vedle „plánu zjevení božího,“ který je pohybem Božím, i odpovídajícím zjevením člověka samého, jenž je pohybem odpovědi, pohybem člověka k Bohu.<sup>47</sup> Tajemství boholidství pak dle Berďajeva představuje racionálně nevyjádřitelný paradox. Osobnost může být lidskou osobností, jen je-li osobností boholidskou, protože obraz lidské osobnosti je zároveň obrazem lidským i božským, přičemž „obrazem lidským je natolik, nakolik se uskutečňuje obraz Boží.“<sup>48</sup>

Zde je nutné se pozastavit také u otázky tvorby. Jako odpověď na svůj stvořitelství čin očekává Bůh od člověka tvůrčí akt. Otázku tvorby je dle něho názoru nutné klást v souvislosti s boholidstvím a s Božím očekáváním od člověka. Stejně jako svobodou, je člověk Bohu povinován tvorbou, která je vždy přechodem z nebytí k bytí. Mystérium tvorby není v rozporu s mystériem vykoupení a tvorba samotná, tvůrčí extáze, je „průnikem do nekonečna,“ je „vzmachem celé lidské bytosti, která směřuje k Jinému.“ Tragédie tvořivosti v produktech kultury a společnosti pochází z nesouladu mezi tvůrčím záměrem a realizací.<sup>49</sup> Na rozdíl od evoluce, která je dle Berďajeva determinismem, je tvorba svobodou, prvotním aktem. Svět vidí Berďajev jako neukončený a neustále tvořený.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> BERĎAJEV, Nikolaj. *Sebezpoznaní: nástin filosofického životopisu*. Praha: Arbor vitae, 1996. s. 14–15.

<sup>46</sup> BERĎAJEV, *Smysl dějin*, s. 49.

<sup>47</sup> Viz. BERĎAJEV, *Smysl dějin*, s. 39.

<sup>48</sup> Viz. BERĎAJEV, *O otroctví a svobodě člověka*, s. 38.

<sup>49</sup> Viz. BERĎAJEV, *Sebezpoznaní*, s. 8.

<sup>50</sup> Viz. BERĎAJEV, Nikolaj. *My Philosophic World-Outlook*. Citováno z [http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1952\\_476.html](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html) dne 28.9.2007.

Jak jsme viděli, pro Berďajeva se zrození Boha v člověku a zrození člověka v Bohu nacházejí v samém srdci dramatu historie, jejího počátku i zakončení. V této jednotě se rozpouští všechny protiklady, mýtus se stává historií a historie mýtem. Pro Clémenta je velmi důležité, že v této jednotě božského a lidského, v pohybu Trojice, nalézá člověk své místo hluboko v kosmu, aniž by se v něm ztratil. Zde Clément nachází svou zkušenost Krista, vizi, která intuitivně realizovala syntézu kosmické nostalgie a nárok osoby.<sup>51</sup>

### 3.1.2. Sofiologie Vladimíra Solovjova

Další z myslitelů, kteří do jisté míry ovlivnili Clémentovo myšlení, je Vladimír Solovjov.<sup>52</sup> Pokusím se zde jen o náčrt jeho učení o Sofii, které je propojeno s jeho životní cestou a myšlením a které mělo vliv i na myšlení Oliviera Clémenta.

Za jeden z rysů a zároveň přínosů ruského filosoficko-teologického myšlení je považována sofiologie, reflexe o Boží Moudrosti, přičemž chápání sofiologie jako „organické syntézy kosmologie, antropologie a teologie“ se připisuje právě Solovjovovi.<sup>53</sup> Nesnáze, které někteří z myslitelů se sofiologií měli, souvisí dle Špidlíka s nepochopením faktu, že „sofiologie předpokládá duchovní vizi, která se nepadno dává do souladu s racionálními pojmy,

<sup>51</sup> DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 50.

<sup>52</sup> Vladimír Solovjov (1853–1900) se narodil v rodině známého ruského historika Sergeje Solovjova a vyrůstal ve věřící pravoslavné rodině. V dětství měl na něj silný vliv jeho dědeček protojerej Michail Solovjov. Ve třinácti letech se Vladimír na několik let rozešel s vírou a na určitou dobu se stal obdivovatelem darwinova evolucionismu. V mládí vystudoval Přírodovědeckou a Historicko-filosofickou fakultu Moskevské univerzity a poté jeden rok také na Moskevské duchovní akademii v Trojicko-Sergejevské lavře. K jeho nejznámějším dílům patří *Krize západní filosofie*, práce z roku 1874, v níž se kriticky staví proti západní filosofii, kterou považuje za příliš abstraktní a dualistickou, a tudíž vzdálenou životu a neodpovídající pravdě. Jako řešení navrhuje Solovjov syntézu tří rovin poznání, tedy syntézu vědy, filosofie a náboženství. Teze své magisterské práce pak dále rozvíjí ve své disertační práci *Kritika abstraktních principů* (1880).

Za zmínku stojí také jeho další díla, jako například *Čtení o bohodivství*, soubor přednášek z Vyšší ženské školy v Petrohradu či *Duchovní základy života*, dílo o křesťanské spiritualitě. Téma estetiky a erotu, které vidí jako nástroj postupného pronikání do tajemství vtělení a vytváření jednodlitého světa zpracovává v knize *Krása v přírodě* (*La beauté dans la nature*, 1889), *Obecný smysl umění* (*Le sens général de l'art*, 1890), *Smysl lásky* (*Le sens de l'amour*, 1892–1894).

<sup>53</sup> Viz. ŠPIDLÍK, *Ruská idea*, s. 315.

s nimiž se k ní přibližujeme.“ My bychom se proto neměli snažit o objektivizaci poznání, které může být pouze osobní. Pojmy, které autoři hovořící o Sofii používají, bychom měli chápat spíše jako „symboly uvádějící do tajemství, které je přesahuje,“ a „pochopit tak jejich ikonickou stránku.“<sup>54</sup>

Je třeba říci, že ani Vladimír Solovjov není mezi „sofiology“, kteří o Sofii hovoří na základě své mystické zkušenosti, žádnou výjimkou. Sám měl takových zkušeností hned několik a lze říci, že „Boží Moudrost – Sofie s ním vedla od jeho mládí dialog, aby ho dovedla k poznání pravého cíle veškerenstva: boholidství a univerzální všejednotě.“<sup>55</sup>

Svá tři velká setkání se Sofií popisuje Solovjov v básni *Trojí setkání* (1898). Prvního se mu dostalo již v devíti letech, kdy – poté co byl odmítnut svou první láskou – odešel do chrámu a účastnil se liturgie, kde se mu zjevila Sofia v podobě ženy oblečené do modrého a zlatého.<sup>56</sup> K dalšímu mystickému setkání s Boží moudrostí došlo v Londýně, kam odjel studovat filosofii, gnosi, kabalou a indická a orientální náboženství. K tomuto setkání došlo opět po nenaplněné Solovjovově lásce a při tomto setkání ho Sofie posílá do Egypta, kde se se Sofií setkává potřetí. I toto setkání zpracovává Solovjov později v básni *O trojím setkání*.<sup>57</sup>

Můžeme v ní číst:

...

A v purpuru nebeského lesku

Očima blankytného ohně

Hleděla jsi ty, jako prvotní zář

Kosmického a tvůrčího dne.

...

<sup>54</sup> ŠPIDLÍK, *Ruská idea*, s. 316.

<sup>55</sup> Viz. SLÁDEK, Vladimír. Sofiologie a Vladimír Solovjov. *Teologické texty*, 2006, roč. 17, č. 3, s. 145.

<sup>56</sup> Viz. AMBROS, Pavel. Úvodní slovo in SOLOVJOV, Vladimír Sergejevič. *Duchovní základy života*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996, s. 10.

<sup>57</sup> Viz. SLÁDEK, Karel. *Sublimace erotu v mystice Věčného Ženství u Vladimíra Solovjova*. In NYKL, Hanuš (ed.). *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: vlivy a souvislosti*, [Červený Kostelec]: Pavel Mervart, 2006, s. 178.

A vše jsem viděl, a vše jedno bylo –  
 Jen jeden obraz ženské krásy...  
 Nezměrné vstoupilo v rozměr jeho, –  
 Přede mnou, ve mně, jediná ty.

Ó Světelná! Oklamán nejsem tebou:  
 Já jsem tě v poušti spatřil celou...<sup>58</sup>

Lze říci, že Solovjov zde nahlédl Boží Sofii v její celistvosti a že mu odhalila „jediný organický princip, který je smyslem veškerého dění – kosmickou všejednotu.“<sup>59</sup> Přestože se Solovjovovo chápání a interpretace Sofie vyvíjí v souvislosti s jeho intelektuálním a duchovním vývojem, ani později nepřestává opírat svá tvrzení o tuto mystickou zkušenost.

V jeho raném hledání všezahrnujícího univerzálního náboženství stojícím na absolutním principu je pro něj Sofie Boží Moudrostí, která mu odhaluje kosmickou všejednotu.

Později rozpracovává dialektické vztahy mezi Logem, Sofií a duší světa, kde se duše světa setkává s Logem, které ji „za přítomnosti a vtělování Sofie formuje k návratu do původní kosmické všejednoty.“ Dle Sládka má v tomto pojetí Sofie mariánský, kristologický a ekleziální rozměr, neboť se „vtěluje“ do trojí manifestace v Neposkvrněné panně, Kristu a univerzální Církvi.<sup>60</sup>

U Alexeje Loseva se setkáváme s analýzou existence dvou Sofií v Solovjovově pojetí, jednak jako materiálně-tělesné „skutečnosti samotného absolutna,“<sup>61</sup> kde je Sofie samotným Bohem, a pokud se v souvislosti s ní

---

<sup>58</sup> Překlad Karel Sládek.

<sup>59</sup> SLÁDEK, Vladimír. Sofiologie a Vladimír Solovjov. *Teologické texty*, 2006, roč. 17, č. 3, s. 145.

<sup>60</sup> SLÁDEK, Vladimír. Sofiologie a Vladimír Solovjov. *Teologické texty*, 2006, roč. 17, č. 3, s. 148.

<sup>61</sup> LOSEV, A. *Vladimír Solo'vjev i jeho vremena*, Moskva: Molodaja guardia, 2000, s. 201. Citováno in SLÁDEK, Vladimír. Sofiologie a Vladimír Solovjov. *Teologické texty*, 2006, roč. 17, č. 3, s. 146.



hovoří o Kristu, pak se jedná o Logos před jeho historickou inkarnací. V druhém případě jde pak o „celistvé ztělesnění Sofie, která se ale již nachází ve smyslovém těle,“<sup>62</sup> o Sofii, která se již vztahuje k události vtělení a k rozvinutí církevních dogmat o Marii, Kristu, církvi.

V závěrečné fázi Solovjovovy tvorby, kdy se dostává k tématu apokalyptiky, v poslední povídce knihy *Tři rozhovory*, ztvárňuje Sofii jako obraz apokalyptické ženy z novozákonní knihy Zjevení.

Viděli jsme, jak Solovjovovo vnímání Sofie, která mu nejprve odhaluje kosmickou všejednotu, postupně prochází vývojem a že Solovjov později rozpracovává dialektické vztahy mezi Logem, Sofií a duší světa a sleduje jejich působení v lidských dějinách.

Ačkoli Clément nijak zvlášť téma sofiologie nezpracovává, přesto se v jeho antropologii její vliv objevuje. Clément vnímá Sofii jako cestu integrace archaické intuice Ženství Země do křesťanské kosmologie a zároveň mu také odhaluje kosmické tajemství Marie a zavádí ontologické spojení mezi proměnou vesmíru a proměnou erótu.

### **3.2. Teologické vlivy na antropologii Oliviera Clémenta**

V této části se pokusím přiblížit nejprve Trojiční učení Vladimíra Losského, jeho chápání života Trojice jako manifestace rozdílnosti v jednotě, aby bylo patrné, jakým způsobem jeho učení o Trojici ovlivnilo Clémentovo chápání jednoty osob a usmíření jejich svobod. Také představím Losského apofatickou teologii, která se odráží v Clémentově negativní antropologii.

Pavla Evdokimova představím jako teologa krásy, kterou stručně přiblížím. Ukáži, jak Evdokimov vnímá Boha jako Krásu a jakým způsobem

---

<sup>62</sup> LOSEV, *Vladimír Solo 'vjev i jeho vremja*, s. 201. Citováno in SLÁDEK, Vladimír. *Sofiologie a Vladimír Solovjov*, s. 146.

se toto vnímání odráží v jeho chápání člověka a jeho povolání připodobňovat se k Bohu.

### 3.2.1. Trojiční učení a apofatická teologie Vladimíra Losského

Losský<sup>63</sup> byl jedním z Clémentových pozdějších učitelů a stejně jako Pavel Evdokimov i Clémentův přítel. Losský byl spíše než náboženským filosofem pravoslavným teologem, který se snažil dle slov Clémenta „hlásat univerzální pravdivost pravoslaví.“<sup>64</sup> Losský se snažil o vytvoření novopatrstické a novopalamitské syntézy a je známý pro odsouzení Bulgakovovy sofiologie<sup>65</sup> a celkově pro svůj uzavřenější postoj.

Losský publikoval svou jedinou knihu *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* v roce 1944, právě v době, kdy se mladý Clément setkává s pravoslavím. Ta Clémentovi pomáhá porozumět učení o Trojici a seznamuje ho s pojetím osoby. Důležitou část Losského teologického myšlení tvoří také učení o katafatické a apofatické cestě poznávání Boha, které je s prvními dvěma tématy spojeno. Apofatická cesta (teologie), jak uvidíme později, měla vliv na utváření Clémentovy „apofatické“ či „negativní“ antropologie. Pro lepší porozumění i z důvodu vnitřní souvislosti na konci této části krátce přiblížím i cestu (teologii) katafatickou.

Vtělení, které je východiskem teologie, je dle Losského neoddělitelně spojené s Trojicí. Losský ukazuje původ a založení trojičního učení

---

<sup>63</sup> Vladimír Losský (1903–1958) se narodil v německém Göttingen jako syn známého ruského filosofa Nikolaje O. Losského. V mládí studoval na Literární fakultě na Univerzitě v Petrohradě a v letech 1919–1920 navštěvoval přednášky dějin filosofie L. P. Karsavina. Díky němu také přišel do styku se středověkým myšlením a začal hledat spojitosti mezi západními filosofickými myšlenkami a řeckou patristikou. V roce 1923 odešel se svými nejbližšími z Ruska a pokračoval ve studiu na universitě v Praze pod vedením významného historika umění a byzantologa N. P. Kondakova. V jeho Seminarium Kondakovianum publikoval v roce 1929 svou první studii *Negativní bohosloví v učení Dionýsa Aeropagity*.

<sup>64</sup> CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 77.

<sup>65</sup> Odsouzení se týkalo zejména některých Bulgakových spisů. Losský byl přesvědčen, že Bulgakov příliš riskoval ztrátu mezi stvořeným a nestvořeným, což dle jeho názoru nebylo pravověrné.

pravoslavné církve na prologu k Janově evangeliu, odkud cituje „1) Na počátku bylo slovo – 2) a Slovo bylo u Boha – 3) a Slovo bylo Bůh.“<sup>66</sup> Na základě těchto tezí můžeme pak hovořit současně o totožnosti i odlišnosti v Bohu. „Slovo bylo u Boha, πρὸς τὸν Θεόν,“ by se dle Losského mělo spíše přeložit jako „k“ neboť vyjadřuje ideu vztahu a tento vztah mezi Otcem a Synem je „předvěčné“ rození. Co se týká Ducha svatého jako třetí hypostaze v Trojici vypovídají výroky v Evangeliu, jako například „A já budu prosit Otce a on vám dá jiného Utěšitele (Ochránce), aby s vámi přebýval navěky, Ducha Pravdy“ (J 14,16–17) či „Utěšitel pak, Duch svatý, kterého pošle Otec v mém jménu.“ (J 14,26), o jinakosti Syna a Ducha. Jejich vztah však spočívá zároveň na odlišnosti a vzájemné souvztažnosti, tj. společenství s Otcem. Duch je spojen s Otcem vztahem vycházení, které se liší od rození Syna.<sup>67</sup> Losský říká:

„Syn a Duch se nám tak odhalují jako dvě božské Osoby, poslané na svět. Jedna je spojena s naší přirozeností a obrodila ji. Druhá je poslána, aby oživila naši osobní svobodu... Tyto dvě Osoby se zjevují od věčnosti, která se nám poodhalila, zjevují se ve stejném důstojenství s Otcem a s ním totožné co do bytnosti.“<sup>68</sup>

Tajemství trojjedinosti Boží vyjádřili církevní otcové pomocí dvou pojmů – k vyjádření soubytnosti Otce i Syna pojem homoúsios, spolubytný, soubytný, identický v esenci. K vyjádření reality společné všem třem Osobám pak slovo usia, které získává dle Losského díky apofatismu „metalogickou hloubku nepoznatelné transcendence.“<sup>69</sup>

<sup>66</sup> LOSSKÝ, Vladimír. *Dogmatická teologie*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986, s. 16.

<sup>67</sup> Viz. LOSSKÝ, *Dogmatická teologie*, s. 18.

<sup>68</sup> LOSSKÝ, *Dogmatická teologie*, s. 18–19.

<sup>69</sup> LOSSKÝ, *Dogmatická teologie*, s. 21.

K vyjádření osoby ve smyslu osobního bytí pak použili termínu hypostaze. Termíny *usia* i hypostaze byly téměř synonyma a měly vztah ke sféře bytí. Díky specifickému významu, který jim vtiskli Otcové, pak mohly být použity k vyjádření života Trojice, a zapojit tak osobnost v bytí a personalizovat ontologii.

V Trojici pak každá z hypostazí obsahuje Božskou přirozenost v její plnosti. Hypostaze jsou dle Losského nekonečně jednotné a nekonečně rozdílné, podílejí se na přirozenosti neomezeně. Přirozenost, která tak zůstává nerozdělená, „uděluje každé hypostazi její hloubku, zajišťuje její naprostou neopakovatelnost, projevuje se v této jednotě jedinečných, v tomto obecnství, kde každá Osoba bez smíšení integrálů spolunáleží dvěma Druhým.“<sup>70</sup>

Zde je velmi důležité, že ani při odlišování Osob nedochází ke ztrátě společné přirozenosti, která je naopak tím jednotnější, čím více se Osoby odlišují, a Osoby jsou tím odlišnější, čím více jsou jednotné. Losský hovoří o jednotě Osob jako o „tvůrčím napětím nezjednodušitelné rozličnosti.“<sup>71</sup>

Vzhledem k tomu, že člověk je stvořen k Božímu obrazu, neodhaluje učení o Trojici jen realitu osobnosti v Bohu ale také realitu osobnosti v člověku. Zjevení Trojice přináší dle Losského absolutní zhodnocení osoby a je jedinečným základem křesťanské antropologie.

V úvodu k této části jsem zmiňovala Losského katafatickou a apofatickou cestu při poznávání Boha. Losský vychází z toho, že Boha poznáváme osobně, protože Zjevení je vždy zjevení někomu. I v imanenci Zjevení však Bůh zůstává vůči stvoření transcendentní, je tedy imanentní a transcendentní zároveň. V dialektice Zjevení nám pak dle Losského „[I]manence dovoluje pojmenovat to, co je transcendentní. Ale nemohlo být

<sup>70</sup> LOSSKÝ, *Dogmatická teologie*, s. 21.

<sup>71</sup> LOSSKÝ, *Dogmatická teologie*, s. 21.

ani imanence, kdyby transcendence ve svém základu nebyla nedosažitelnou.<sup>72</sup> Jakékoli pokusy myslet Boha v něm samém nás tak podle Losského přivedou k mlčení. Losský se tedy po vzoru řeckých Otců obrací k cestě apofatické, cestě negace, kterou je však dle něho nutné korigovat cestou katafatickou.

Apofatická cesta spočívá ve snaze poznávat Boha v tom, co není, a probíhá postupným negováním. Losský tuto cestu charakterizuje slovy:

„Apofatismus spočívá v popírání toho, co Bůh není. Nejdřív se odstraní vše stvořené, hmotné, a to i kosmická sláva hvězdného nebe, dokonce i světlo nebe andělského, které lze rozumově pochopit. Potom se vylučují vlastnosti nejvyšší: dobro, láska, moudrost. Posléze se vylučuje bytí samo. Bůh není nic z toho. Jeho vlastní přirozenost je nepoznatelná. On ‚není‘ ničím, co je. Avšak – a v tom tkví paradox křesťanství – On je ten Bůh, jemuž já říkám ‚Ty‘. On je ten, kdo mne volá, Ten, jenž odhaluje sebe jako Osobní, Živý.“<sup>73</sup>

Je tedy zřejmé, že apofatický přístup není postaven na agnosticizmu či přesvědčení o absolutní nemožnosti poznání Boha, ale že má mnohem hlubší kořeny. Losský navíc jasně zdůrazňuje nutnost korekce cesty apofatické cestou katafatickou, která se otevírá souběžně s cestou negace. Neboť jak Losský říká:

„Skrytý Bůh, přebývající za hranicemi všeho toho, co odhaluje, je také tentýž Bůh, který odhaluje Sebe. On je moudrost, láska, dobro. Ale jeho podstata zůstává ve vlastních hlubinách pro nás nepoznatelná. Proto On sebe zjevuje. Je třeba mít neustále na paměti apofatickou cestu a korigovat ji cestou katafatickou. To znamená projasňovat naše

<sup>72</sup> LOSSKÝ, *Dogmatická teologie*, s. 11.

<sup>73</sup> LOSSKÝ, *Dogmatická teologie*, s. 11–12.

pojmy (koncepce) a nedovolit jim, aby se uzavřely ve svých omezených významech.<sup>74</sup>

Můžeme tedy říci, že Losský neupřednostňuje jednu cestu před druhou nebo že je dle něho možné vydat se pouze jednou z cest. Obě cesty jsou stejně důležité a je nutné, aby jedna korigovala druhou.

Později uvidíme, jakým způsobem se Losského trojiční učení i jeho apofatická teologie konkrétně odrazila v Clémentově antropologii.

### 3.2.2. Teologie krásy u Pavla Evdokimova

S Pavlem Evdokimovem<sup>75</sup> se Clément setkává ve Francii, ve spojení s Institutem svatého Sergeje, kde Evdokimov nejprve jako žák Sergeje Bulgakova a Nikolaje Berďajeva studuje a později i vyučuje dějiny západního křesťanství a morální teologii.

Lze říci, že Evdokimov Clémenta zasvětil do „teologie krásy.“ Do teologie, v níž je Bůh vnímán zejména jako Boží sláva, Krása, a člověk je povolán připodobňovat se k této Boží kráse a stávat se vědomým této krásy. V této teologii, jak ještě uvidíme později, Clément objevil možnou cestu křesťanství, ve které konečně dochází k znovuoobjevení smyslu země, těla lásky a k chápání krásy jako symbolu jednoty.<sup>76</sup>

Evdokimovo teologické myšlení je známo svým zakořeněním v patristické tradici a zároveň i v současnosti a také pro svou poetičnost. Tou

<sup>74</sup> LOSSKÝ, *Dogmatická teologie*, s. 12.

<sup>75</sup> Pavel Evdokimov (1901–1970) je považován za jednoho z nejlepších pravoslavných teologů a mistra ruské spirituality dvacátého století. Evdokimov absolvoval studium na vojenském lyceu a později krátce na kyjevské církevní Akademii. Po odchodu z bolševického Ruska žila jeho rodina nejprve v Istanbulu, později se Evdokimov usadil v Paříži. Vystudoval filosofii na Sorboně, kde ukončil svá studia disertační prací nazvanou *Dostojevskij a problém zla* (1942), a stal se žákem Nikolaje Berďajeva a Sergeje Bulgakova na pravoslavném Institutu sv. Sergeje. Evdokimov byl teologem laikem, žijícím normální rodinný život. Žil a promýšlel své povolání ke všeobecnému kněžství a mnišství srdce.

Mezi jeho nejnámější díla patří například *Žena a spása světa*, *Ortodoxie*, považovaná za sumu pravoslavné teologie, či *Epochy duchovního života*, dílo, ve kterém se Evdokimov úspěšně pokusil aktualizovat patristickou a spirituální tradici křesťanského Východu. Otázkami krásy, umění a estetiky se pak věnuje v knize *Umění ikony, teologie krásy*.

<sup>76</sup> Viz. DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 108.

se nechal inspirovat u Otců, z nichž mnozí, jako např. Řehoř Naziánský či Efrém Syrský, psali svou teologii v básních. Evdokimov byl pro Clémenta svědectvím o možném spojení, syntezí ruské náboženské filosofie, byzantské a patristické tradice a francouzského myšlení.

Právě Evdokimova „teologie krásy“ znatelně ovlivnila myšlení Oliviera Clémenta a jeho antropologii, a proto se zde pokusím o její stručné nastínění.

Jak říká Clément, Pavel Evdokimov se v teologii dozajista ubírá cestou „filokalickou“, cestou, která „je oživována myšlením řeckých otců, pro něž je krása Božím Jménem,<sup>77</sup> a také zkušeností ruské východní liturgie.

Evdokimov připodobňuje Stvořitele a jeho akt stvoření z ničeho k božskému básníkovi, který složil svou symfonii v šesti dnech. Odvolává se přitom na řecký překlad Bible, kde se vyskytuje slovo „kalon“, což znamená krásný na rozdíl od „agathon“ (dobrý), přičemž hebrejské slovo nese zároveň oba významy. Evdokimov také zmiňuje Evagria, který ztotožňoval Boží království s Duchem svatým, a pak následně hovoří o Království jako nazírané Kráse a o Duchu svatém jako o Duchu krásy. S odvoláním na trojiční dogma je pro něj:

„Syn Slovem, které Otec vyslovuje a které se stává tělem, Duch zjevuje Slovo, činí ho slyšitelným a umožňuje nám uslyšet ho v evangeliu. Narozdíl od Osoby Ducha, který je ve svých samotném projevu skrytý, ve vztahu k Slovu je evangelium ducha Svatého viditelné a lze jej kontemplotovat... Ve svých zjeveních je Duch ‚prstem Božím‘, který píše nestvořeným světlem Ikonu Bytí.“<sup>78</sup>

<sup>77</sup> CLÉMENT, Olivier. Předmluva in EVDOKIMOV, Paul. *The art of the Icon: a theology of beauty*. Redondo Beach: Oakwood Publications, 1996. s. [v].

<sup>78</sup> EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 3.

Duch svatý je vlastně Božím ikonopiscem a jeho charakteristikami jsou život a světlo, které je zejména „silou zjevení“ a „zdrojem všeho poznání.“<sup>79</sup>

Evdokimov cituje Dionýsa Pseudo-Areopagitu, když mluví o kráse jako o jednom z Božích jmen ve vztahu k lidským bytostem, a o člověku říká, že „byl stvořený dle věčného vzoru, Archetypu krásy.“<sup>80</sup> V tom dle Evdokimova spočívají základy teologie krásy.

V myšlení Řehoře Nysského, Dionýsa a Maxima Vyznavače rozpoznává Evdokimov Platónovy intuice o Erosu, který byl dle něho „zrozen z krásy.“ Síla božské lásky ovládá dle Evdokimova vesmír a vytvořila Kosmos, Krásu, z chaosu. Po vzoru Sv. Basila pak hovoří o člověku, který je ve své podstatě stvořen jako lačnicí po kráse. Asketický duchovní člověk, člověk učený Bohem, pak není pouze dobrý, ale je také krásný, vyzařuje Boží krásu.

Člověku je vnitřní, skrytý „poetický logos,“ díky němuž je tak schopný v sobě kontemplovat Boží moudrost. Evdokimov o tom píše:

„Právě umění kontempace leží v centru kosmologie východních Otců. Podle ní má každá věc svůj logos, své ‚vnitřní slovo‘, které je pevně spojeno s určitou konkrétní věcí. Toto spojení je ustavené božským Fiat. Je to náležité, a tudíž transparentní, spojení mezi formou a jejím obsahem, jejím logem. Jejich vzájemné prostoupení, to tajemné splývání, se vyjevuje formou světla a vytváří krásu.“<sup>81</sup>

Skrze tvář Krista, která je lidskou tváří Boha, se nám odhaluje absolutní Krása tím, že na něm spočívá Duch svatý. Tato krása je dle Evdokimova trojiční, neboť Krása Syna je obrazem Otce – zdroje Krásy a

<sup>79</sup> EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 4.

<sup>80</sup> The Ecclesiastical hierarchies III, 7. Citováno in EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 10.

<sup>81</sup> EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 12.



zjevující se Duchem Krásy. Tuto trojiční krásu tak kontemplujeme ve tváři vtěleného Slova.<sup>82</sup>

Člověk je dle Evdokimova stvořený k Božímu obrazu. Pádem nedošlo k porušení tohoto obrazu v člověku, ale pouze k jeho redukci, neboť podoba Boží, která je vlastně aktualizací obrazu, byla zničena. Člověk by se měl snažit o její opětovné získání a o theosis, modlitbou, askezí a účastí na svaté liturgii. Evdokimov často hovoří o mnišství srdce jako o všeobecném povolání pro všechny křesťany a říká, že „jde o to, aby každý našel způsob přijetí, svůj osobní ekvivalent mnišských slibů.“<sup>83</sup>

Viděli jsme, že pro Evdokimova je Bůh Láskou a Krásou, která vytvořila svět z chaosu. Každý člověk má možnost být si toho vědom, rozpoznávat vnitřní logos věcí a odhalovat tak jejich krásu. Toho je schopen, pokud se sám vydá cestou theosis a stává se krásným. Pak je totiž schopen dialogu, který je vlastně kontemplací stvoření, rozpoznáváním logu věcí, tady odhalování jejich krásy.

Krása je u Evdokimova symbolem jednoty, což je jeden z důvodů, proč teologie krásy ovlivnila Clémentovu antropologii. Jakým způsobem, to uvidíme v následující části.

#### **4. Křesťanská antropologie Oliviera Clémenta**

V této části se pokusím o přiblížení antropologie Oliviera Clémenta. Vzhledem k tomu, že je Clémentova antropologie neodlučitelně spojena s jeho chápáním stvoření jako takového a role a postavení člověka v něm, začnu právě tímto tématem.

---

<sup>82</sup> Viz. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 24.

<sup>83</sup> EVDOKIMOV, Pavel. *Epochy duchovního života*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2002, s. 139.

#### 4.1 Člověk jako Boží stvoření a součást kosmu

Jak jsem již naznačila, Clément vnímá člověka jako součást veškerého stvoření i kosmu, proto je u něj nemyslitelné chápat člověka a vytvářet antropologii mimo něj. Stejně tak vzhledem k tomu, že člověk je pro něj Božím stvořením, nelze dle jeho názoru mluvit o antropologii, aniž bychom brali v úvahu závislost člověka na Bohu.

Stvoření jako takové je dle Clémenta, který zde připomíná Pavla Florenského, „neustálým pohybem z nicoty k existenci.“<sup>84</sup> Člověka pak chápe jako jeho završení v tom smyslu, že byl stvořen až po všem ostatním. Zároveň je ale se stvořením asimilovaný díky stejnému požehnání. Člověk je dle něho vlastně jakýmsi mikrokosmem, který v sobě „zahrnuje, shrnuje a rekapituluje všechny stupně stvoření,“ což mu umožňuje poznávat svět zevnitř, a člověk „se jeví jako vrchol a završení evoluce.“<sup>85</sup>

Jako Boží stvoření je člověk cele závislý na svém Stvořiteli, nemůže existovat vedle Boha nebo mimo něho, a tudíž dojít k naplnění sebe sama, aniž by se k němu obrátil. Je mu však, jakožto osobnosti stvořené k Božímu obrazu, jako stvoření schopnému osobního vztahu, dána svoboda postavit se proti Boží lásce.

S odvoláním na Otce pak hovoří o samotném aktu stvoření ve spojení s nestvořenou milostí. Člověk dostává život zároveň s milostí, která je obsažená v samotné skutečnosti existence. Život jako takový je neoddělitelný od milosti a lidským posláním je proto být si vědom této tvořivé milosti a volání k jednotě se Stvořitelem a stát se jejím oslavovatelem.<sup>86</sup>

Ve své osobní svobodě člověk dle Clémenta „přesahuje vesmír, ne však proto, aby se ho zřekl, ale proto, aby ho ovládl, obsáhl, aby odhalil jeho

---

<sup>84</sup> CLÉMENT, Olivier. *On Human Being. A Spiritual Anthropology*. London: New City, 2000, s. 108.

<sup>85</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 109.

<sup>86</sup> Viz. CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 26.

smysl a aby mu zprostředkoval milost.<sup>87</sup> Byl to totiž právě člověk, kdo byl vyzván „pojmenovat“ všechny živé tvory, aby rozpoznal jejich duchovní podstatu, jejich logos, a on jediný má schopnost objasnit tajemství sakramentality vesmíru.

To je možné díky tomu, že je vesmír transparentní a je prostoupen Božími energiemi. Každá z věcí má pak svou božskou podstatu, svůj logos, své jméno, které je již obsaženo v Logu, ve Slově, které je strukturou a řádem světa a ve spojení s dechem Ducha.

Každá věc je tak trinitární, neboť je svým bytím spojena s Otcem, její srozumitelnost jí spojuje se Synem a její život manifestuje přítomnost Ducha. Vše stvořené je tedy ontologicky spojeno s nestvořeným a je jeho symbolem.

Z tohoto pojetí pak vyplývá i charakter vztahu mezi Bohem a stvořením, který není ani splynutím ani konfúzí, ale umožňuje opravdovou jinakost v tom smyslu, že svět není Bohem, ale je povolán stát se místem Božím, Božím chrámem.

Pro Clémenta je zde důležitý zejména fakt, že vše je ve své podstatě vztahové. Z toho totiž vyplývá i jeho pojetí člověka a jeho postavení a vztahu ke světu. Člověk stvořený dle obrazu Boha je stejně jako Otec v ontologickém spojení se stvořením. Clément však zdůrazňuje, že nejde o vztah „pána a otroka“ a člověk není povolán vykořisťovat. Nejde o vztah kauzální, ale o symbolické pouto mezi člověkem a stvořením po vzoru symbolického spojení mezi stvořením a Bohem.<sup>88</sup>

„Adam,“ říká Olivier Clément, „byl přiveden na svět, aby ho „zlušlečťoval, aby přivedl k dokonalosti jeho krásu,“ a připomíná Solovjovův názor, že „poslání lidstva je stát se kolektivním kosmickým Vykupitelem“ a „podmanit si zemi,“ což znamená proměnit ji.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 110.

<sup>88</sup> Viz. DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 112–113.

<sup>89</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 110.

To je možné právě díky tomu, že svět, jehož je člověk součástí, je, jak jsem již zmínila, vlastně chrámem Božím a celý vesmír je dle něho jakýmsi prodloužením jeho těla. Člověk je zároveň „mikrotheos“ a „mikrokosmos“, ale je i mnohem víc, jak říkal Berďajev, je totiž osobností (osobou). Je spojením mezi božským a pozemským a jeho posláním jako stvořeného logu je shrnovat logoi světa, aby je obětoval Logu nestvořenému. Člověk je povolán stát se slovem pro svět, pomoci mu se „zjevit se,“ ve smyslu stát se tím, čím je před Bohem.

Proměna vesmíru skrze člověka je však možná pouze díky tomu, že Bůh, aby se spojil se světem, se nakonec stal člověkem. V Kristu dochází k syntezě erotična, paradisiacké syntezě nebe a země, v Kristu a kolem něho se země i nebe znovu otevírají.<sup>90</sup> Díky vtělení Krista se dle Clémenta stalo lidství duchovní osou celého stvoření. Člověk se stal nadějí pro celý vesmír, neboť lidstvo je vlastně možným prostředníkem milosti a cestou spojení s Bohem.

Zde je nutné zmínit roli Sofie, Boží moudrosti, která odhaluje božskou přirozenost věcí. Díky své dvojí přirozenosti – z části je Sofie vnitřní Bohu, lůnem Božího milosrdenství, zčásti ve světě, který je „nicotou“ zavlažovanou Moudrostí. Spása světa je tak závislá na vyřešení tohoto rozštěpení. Sofie je dle Clémenta cestou, jak integrovat do křesťanské kosmologie archaickou intuici ženství Země jako Matky, neboť dovoluje odhalit kosmické tajemství Marie jako Bohorodičky. Sofie dle Clémenta ustanovuje ontologické pouto mezi proměněním kosmu a proměnou erótu.

Spása, jakožto proměna vesmíru, pak není individuální záležitostí a je nutně spojena s lidskou kapacitou komunია. Jak Clément komunium osob chápe a jak se vytváří, ukáží hned v následující části.

---

<sup>90</sup> Viz. DAMOUR, Olivier Clément, *Un Passeur*, s. 115.

## 4.2 Teologie osoby, člověk ve společenství

Již jsem hovořila o tom, že člověk je dle Clémenta něčím víc než jen mikrosvětlem. Je také osobností. Nemá pouze stvořenou přirozenost ale také osobní identitu. Zde je zřejmý vliv Berďajevova chápání osobnosti, ale zejména teologie osoby, jak o ní hovoří Vladimír Losský.

Teologie osoby a toho, co tvoří člověka osobou, jak jsem již zmiňovala u Vladimíra Losského, byla byzantskými Otcí vyvinuta v souvislosti teologií sv. Trojice. Dle tohoto učení sdílejí Osoby Trojice společnou podstatu a zároveň si každá ze tří Osob zachovává své vlastní charakteristiky. Stejně tak se v každém člověku, stvořeném v obraze Boha, nachází podstata společná pro lidstvo, přičemž existují jednotlivci se svými vlastními charakteristikami.

Důležitou roli tu hraje také Kristovo boholidství, bez něhož bychom jen těžko pochopili křesťanské pojetí osoby a jejího nadpřirozeného charakteru. Kristus byl plně Bohem a plně člověkem. Jeho dokonalé lidství ve své plnosti zahrnuje jak tělo tak i rozumnou duši. Kristovo lidství je tedy dokonalé a plné, zahrnuje duchovní duši a tělo, přesto však jako vtělené Slovo, soubytné s Otcem není lidskou osobou ale Osobou božskou. Jinými slovy, v člověku nelze osobu identifikovat s tělem, duší nebo duchem, „neboť povstává z jiného řádu skutečnosti.“<sup>91</sup> Clément zde poukazuje na fakt, že v křesťanské antropologii nenajdeme zásadní rozlišení mezi tělem a duší či tělem a duchem ale mezi osobou a přirozeností.

Po vzoru Vladimíra Losského chápe Clément osobu jako „neredukovatelnost jednotlivce na jeho lidskou přirozenost.“<sup>92</sup> Osobu nelze dle jeho názoru k ničemu přirovnat, neboť je vždy něčím úplně jiným a je vždy jedinečná. Stejně jako je Bůh neuchopitelným tajemstvím, nemůže být

<sup>91</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 29.

<sup>92</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 30.

ani osoba definována či uchopena pojmovým myšlením. Nejlepší cestou pro „pochopení“ a poznání osoby je tedy tzv. negativní antropologie, díky které můžeme pochopit spíše to, co osoba není, a tedy jí porozumět.

„Abychom se něco dozvěděli o osobě,“ říká Clément, „musíme vstoupit za její přirozený kontext prostředí, včetně jejího kosmického, sociálního i individuálního prostředí, dostat se prostě za vše, co lze uchopit myslí a může být vyjádřeno pojmově. Protože člověk není předmětem racionálního zkoumání o nic více než Bůh, nemůžeme jej poznávat myslí, která uchopuje předměty schopné inspekce.“<sup>93</sup>

I zde je, dle mého názoru, vliv Nikolaje Berd'ajeva a jeho odmítání objektivizace světa a zdůrazňování důležitosti vztahu.

Clément také ukazuje na silnou podobnost negativní teologie s negativní antropologií. Stejně jako nás negativní teologie vede k paradoxu ukřižovaného Boha, který ač nepřístupný a nedosažitelný se cele vydává a přitom stále zůstává zahalen svým oslnivým světlem, a my, čím více ho hledáme a nalézáme, tím hlouběji jsme vnášeni do nevyčerpatelné vzájemnosti Trojjediného Boha. Tak jako je život Trojice všude předáván skrze Krista, stejně tak se nám osoba odhaluje skrze lásku.

Podle Clémenta vyžaduje poznávání druhého tímto způsobem modlitbu, pozornost, respekt a často silné sebezapření. Objevování a poznávání osoby cestou lásky však překračuje jakékoli jiné cesty poznávání druhého člověka a dává nám možnost zahlédnout druhého v Bohu. Clément to komentuje slovy:

„Pak vidíme všechno jakoby z druhé strany. Osoba daleko tomu, aby získávala smysl ze světa, do kterého je pohroužena, náhle svou

---

<sup>93</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 30.

přítomností tento svět osvětluje a vykládá. Trápení času, vyčerpanost i vrásky, to vše se stává zázračným znamením osobní existence.“<sup>94</sup>

Tento způsob poznání člověka je dle Clémenta vlastně „nepoznáním“, „temnotou noci prosvětlenou láskou.“<sup>95</sup> A člověk jako Boží obraz, který touží po svém Vzoru, touží po rozpoznávání tohoto obrazu v osobě svého bližního i s vědomím zranitelnosti, kterou toto poznávání nutně vyžaduje.

A nejenom to. Clément dále říká: „Člověk stvořený k podobě Boží touží po Božím společenství, po ponoření se do Boží plnosti.“<sup>96</sup> A tak se Clément dostává k otázce společenství. Věříme-li totiž, že Bůh je láska, pak je dle něho člověk, který je otevřený vůči Bohu a ponořený do tohoto nekonečného pohybu Boží lásky, také otevřený společenství se svým bližním.

Tajemství jednotlivosti a mnohosti mezi lidmi pak dle Clémenta zrcadlí tajemství jednotlivosti a mnohosti v Bohu, neboť jak říká: „Stejně tak, jako se základní jednota v Bohu uskutečňuje skrze osobní lásku, jsme povoláni stát se podobnými Bohu v tom, že uskutečníme jednotu celého lidství.“<sup>97</sup>

Jednota a společenství, o kterých Clément mluví, zde nemají nic společného s indiferentní masou či kolektivní hysterií. Jde mu o vyjádření jednoty v mnohosti po vzoru trojičního učení, o tzv. triniční antropologii. Lidská přirozenost je dle jeho názoru sdílena osobnostmi v jejich rozdílnosti a spočívá ve vzájemném vztahu, díky kterému žijeme pro a skrze ostatní. Společenství předpokládá druhého člověka a vejítí ve společenství neznamená v žádném případě zrušení jedinečnosti druhého.

Clément se odvolává na Řehoře Nysského, když říká: „Křesťanské *my* odráží Boží trojici... Stejně jako je Bůh ve třech Osobách, tak v Kristu jsme *my* všichni navzájem částmi jeden druhého. Naším posláním je stát se jedním

<sup>94</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Antropology*, s. 32.

<sup>95</sup> Viz. CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Antropology*, s. 31.

<sup>96</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Antropology*, s. 43.

<sup>97</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Antropology*, s. 43.

Člověkem v mnoha osobách.“<sup>98</sup> Lidé jsou dle něho, stejně jako Osoby v Trojici, určitým způsobem „konsubstanciální.“<sup>99</sup>

V Kristu jsme si dle Clémenta příbuzní více než fyzicky. Krví Kristovou jsme očištěni a spojeni, ale zároveň je každý z nás jedinečnou bytostí v Duchu svatém. Každý je ve své svobodě povolán v zájmu společenství naplnit své osobní poslání, žít svůj jedinečný neopakovatelný život. Avšak opakujícímu charakteru hříchu unikáme a jedinečnými se stáváme právě jen do té míry, do jaké jsme schopni dosáhnout opravdové jednoty.

To není možné bez vnitřní proměny. Cesta k schopnosti jednoty a lásky je vlastně jakousi cestou proměny z individuality v osobu a vyžaduje určitou duchovní snahu. Důležité je získání vnitřního klidu, vyrovnanosti a naučení se sebekontrolé.

Jen skrze lásku a sjednocení s Bohem jsme dle Clémenta schopni skutečně milovat a tvořit společenství. K nezištné lásce, která jediná je láskou opravdovou, je nutná pokora a z ní vycházející úcta k druhému. To znamená respektovat a ctít druhého jako Boží dar, protože život, svět a ostatní lidé tím Božím darem skutečně jsou.

Všichni, jakkoli je jejich tvář „porušená“, jsou Bohem milováni a my díky duchovní pozornosti a probuzenému vědomí máme, jak říká Clément, možnost vidět druhého „Božíma očima“, tzn. schopnost vidět v tváři druhého Boží obraz, jakkoli je pokřivený či zamlžený. S úžasem nad existencí druhého se zastavit a zahlédnout Boží krásu skrze tvář druhého člověka, který nám v tom okamžiku dává možnost zahlédnout Boží obraz v něm. Právě zde je velmi patrný vliv Pavla Evdokimova.

I touto cestou, cestou lásky a schopnosti žasnout, poznáváme dle Clémenta Boha. Tím, že sami sebe dosadíme na místo druhého, jsme schopni

---

<sup>98</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 44.

<sup>99</sup> konsubstanciální – stejné podstaty



sdílet zkušenost bližního zevnitř. To však není možné bez modlitby a určitého druhu samoty, neboli bez odpoutání se od druhých. Samota a modlitba jsou totiž dle Clémenta ve spojení a člověk by měl být schopen být sám s Bohem a stejně tak i druhým samotu dopřát.

Modlitba je velmi důležitá, neboť díky ní člověk roste v lásce a modlitba nás probouzí z netečnosti a nezájmu. Zbavuje totiž naše srdce vášní a činí nás schopnými otevřít se odhalení druhého.<sup>100</sup>

### 4.3 Člověk k Božímu obrazu

Božím obrazem v člověku, o kterém Clément často hovoří, je obraz Boha, podle něhož byl člověk stvořen. Clément jasně zdůrazňuje, že k obrazu Božímu byl stvořen celý člověk, tzn. jako jednota duše a těla, kterou nelze rozdělovat. Tělo, tím že mu je dáno přijímat životadárný dech Ducha, se tak může stát tváří, viditelným výrazem osoby. Clément zde v souvislosti s tématem jednoty duše a těla připomíná názor Maxima Vyznavače, podle něhož tělo a duše musí vzájemně symbolizovat jedno druhé.<sup>101</sup>

To, že jsme stvořeni k obrazu Božímu, znamená podle Clémenta i to, že jsme z něho stvořeni k obrazu Krista, vtělenému Slovu. Tvář Krista je dle Clémenta neoddělitelně také tváří Boha v člověku a je „jedinou tváří, která se nikdy neuzavírá, neboť je nekonečně transparentní.“<sup>102</sup> Tvář Krista je dle něho klíčem ke všem tvářím a zároveň také „věčným archetypem lidstva.“<sup>103</sup> Clément se odvolává na Řehoře Palamu, když v této souvislosti připomíná úlohu Krista jako jakéhosi „prostředníka“ a „pomocníka“ lidstva ve snaze neoddělit se od svého vzoru, kterým je Bůh. Clément tedy celý osud lidstva chápe kristologicky.

<sup>100</sup> Viz. CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 55.

<sup>101</sup> Viz. CLÉMENT, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism*. London: New City, 2002, s. 82.

<sup>102</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 40.

<sup>103</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 40.

Obraz Boha v člověku vnímá dynamicky, o čemž svědčí například jeho vyjádření rozlišení mezi obrazem a podobenstvím, kde čteme:

„Křtem se připojujeme ke Kristu a stáváme se opět obrazem Božím. Je však zcela na každém z nás, zda svou snahou proměníme tento obraz v plné podobenství.“<sup>104</sup>

Pouze ve svobodě, díky našemu svobodnému rozhodnutí a díky působení Ducha svatého jsme schopni dosáhnout Boží podoby a „dát naši vlastní tvář Kristovu tělu.“<sup>105</sup>

Stvoření člověka z lásky a k obrazu svého Stvořitele však znamenalo a znamená stvoření svobodné bytosti, která má možnost lásku Boží odmítnout a ve své svobodě se i proti Bohu postavit.

Ikonická přirozenost je tak v člověku často velmi zahalena. Člověk se nachází ve stavu nejednoty jak sám v sobě, tak vůči druhým. Mezi duší a stvořením se jako důsledek neznalosti nebo odmítnutí Stvořitele vytvořil vztah vzájemného vlastnictví, přesto však Stvořitel zůstává prototypem plně osobní existence.<sup>106</sup> S odkazem na Sv. Ondřeje Clément říká: „Člověk se stal vlastní modlou.“<sup>107</sup> Tím, že člověk obrátil lásku jen k sobě samému a učinil ze sebe objekt uctívání, se v něm „obraz“ stal modlou, a tak se odřízl od Zdroje života, na kterém však neprestal být závislým, a obrátil k „nicotě“, ze které byl stvořen. Touto cestou se člověk stává duchovně mrtvým a svět pak jeho hrobem. Nemůže sám sebe zničit, ale stává se otrokem smrti, neboť se odvrátil od Boha, který je život.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 40.

<sup>105</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 40.

<sup>106</sup> Viz. RUPNIK, Marko Ivan. *Vybrané otázky z antropologie*. Olomouc: Refugium, 2003, s. 14.

<sup>107</sup> Clément zde hovoří o Sv. Ondřeji Krétském, mnichu ze 7. století. Citace je z Kánonu pokání, který se ve Východní církvi čte na počátku postu velikonočního období.

<sup>108</sup> Viz. CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, s. 10.

Odcizením Bohu se člověk odcizuje sám sobě i ostatním lidem. Zde se Clément opět odvolává na jednoho pouštního otce, který řekl, že padlí lidé jako by byli navzájem zády spoutáni k sobě, aby si nemohli vidět do tváře.<sup>109</sup>

Uzavřením se před svobodným vztahem s Bohem, a tudíž popíráním své „přirozenosti“, ji člověk nechává přeměnit v jakousi nesmyslnou neosobní sílu, která ho svou setrvačností odvádí od sebe samého a stává se hledáním jakéhokoli vzrušení, které je dosahováno destrukcí.

#### 4.4 Metanoia a místo srdce

V člověku, který si je vědom své konečnosti, je však touha po nekonečnu. Žízni po něčem, co nedokáže pojmenovat.

Dle Clémenta je třeba, aby si člověk uvědomil a přijal tuto skrytou touhu po nekonečnu, opravdové vnitřní svobodě a společenství. Oním bodem obratu je právě zkušenost separace a touhy a uvědomění si toho, že jen Bůh může vyplnit prázdnotu a uspokojit tuto naši vnitřní potřebu.

Celkový obrat v lidském srdci se nazývá metanoia. Metanoia je obratem, změnou v přístupu ke skutečnosti, která je založená na naprosté víře a důvěře v Krista, který proto, aby nám dal možnost vyjít ze své separace a uzavření, z pekla, které si sami vytváříme a nutíme i ostatní, aby v něm žili s námi, sám podstoupil smrt, odloučení i peklo. Tím nám umožnil i skrze ně a následnou lítost a pokání vstoupit v nový život.<sup>110</sup>

Clément zde opět připomíná důležitost absolutní důvěry v Boha a lítosti vycházející z hloubi našeho srdce. Je třeba si uvědomit, že východní křesťanská antropologie není dualistická, nestaví proti sobě tělo a duši a dualismus se netýká ani poznání. Křesťanský východ svědčí o jiném pojetí člověka, ale i jiném způsobu poznání. Jeho antropologie je mnohem komplexnější. Člověk se sestává z těla, duše a srdce.

<sup>109</sup> CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Antropology*, s. 11.

<sup>110</sup> Viz. CLÉMENT, *On Human Being*, s. 19.

Jak jsem již zmiňovala výše, lidské tělo je stvořeno k tomu, aby se stalo „chrámem Ducha svatého“ a naplnění tohoto účelu pak symbolizují dvě tělesné činnosti: dýchání a tlukot srdce, neboli rytmus dýchání a rytmus krve. Oba dva rytmy se projevují právě v místě, které je zároveň tělesné i duchovní, v místě „srdce.“<sup>111</sup> Srdce reprezentuje nejvnitřnější střed člověka, je jeho osobní hlubinou, kde se setkává s Bohem a kde dochází k duchovnímu boji. Je také místem, které má zahrnout všechny schopnosti člověka, a pramenem pocitů, tužeb a vášní, které jsou proměnitelné v ctnosti.

Dle Clémenta je to právě „propast srdce“, která nepřestává toužit po přesažnosti, jakkoli se projevuje padlost člověka. V hlubinách této propasti je totiž světlo a od křtu se do ní skrytě vlamuje milost. Pro oživení světla darovaného skrze křest, které je často pohřbené v nevědomí, je nezbytné hledat právě toto místo srdce. Dle Clémenta jde o dlouhou a náročnou cestu, při níž člověk zbavuje své vědomí iluzí a osvobozuje jej od model, které uctívalo.

Při této snaze je nutné vpustit do srdce jasné vědomí a prohlubovat jednotu mysli a srdce, což však není možné bez tzv. střežení srdce, kdy se člověk snaží odstraňovat všechny špatné myšlenky, které přicházejí zvenku; srdce tak uzdravuje a vychovává bdělostí.<sup>112</sup> Clément poukazuje na užitečnost tzv. Ježíšovy modlitby, která je na východě jednou z nejběžnějších duchovních technik používaných v hesychastické tradici. Jde o modlitbu, při níž se opakuje Ježíšovo jméno současně s dýcháním. Olivier Clément přímo říká: „Poněvadž Duch je od věčnosti dech, který vyslovuje Slovo, když dech člověka vyslovuje jméno vtěleného Slova, mísí se s Dechem Božím a člověk pak, jak říkají byzantští autoři, dýchá Ducha.“<sup>113</sup>

<sup>111</sup> Viz. CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Antropology*, s. 37

<sup>112</sup> Viz. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2002, s. 149.

<sup>113</sup> CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu. Malé uvedení do teopoetiky těla*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004, s. 42.

## 5. Vztah tělesného a duchovního života

Doposud jsem sledovala Clémentovu antropologii z celkového pohledu. V této části své práce se soustředím na jedno z nejdůležitějších témat Clémentovy antropologie, na spojení a vztah tělesného a duševního života. Nejdříve se pokusím detailněji ukázat, jak Clément tento vztah vnímá, a v druhé části se soustředím na jeho chápání erótu, jeho možnou proměnu a Clémentovo pojetí lásky.

Na začátku je třeba zmínit, že Clément si jasně uvědomuje, v jaké situaci se ocitá člověk západní civilizace, o kterém dost výstižně tvrdí, že „se snaží znovu najít půdu pod nohama, opět nabrat dech, a to tak, že znovu nalezne hutnou realitu svého těla, která je nejspíše jedinou skutečností, která mu po tolika iluzích a zklamáních zůstává.“<sup>114</sup>

Právě i díky tomu chápe časté obracení se k různým východním technikám, v nichž západní člověk hledá pomoc při znovuuvědomění si svého těla v harmonii kosmických rytmů. Upozorňuje však také na rizika, která tyto techniky přinášejí. Například na narcismus, který může pramenit z přílišného „rozvinutí se ve svém těle“ a který nás pak odvádí od druhých i sama sebe.

Jako pravoslavný zmiňuje i příklady asketů, kteří se již zde na zemi jakoby svlékli ze svého „odění kůží“, které tvoří naše biologické podmínky, a stali se z nich „pozemští andělé“, osvobození od jakékoli sexuality a agrese. Ptá se, zda tyto příklady mohou být tou pravou pomocí při našem každodenním tápání.

Zdůrazňuje, že křesťanství, a zejména to pravoslavné, je náboženstvím vtělení a následného vzkříšení těla, a proto se právě z této perspektivy pokouší promýšlet téma tělesného a duševního života, života v těle.<sup>115</sup>

<sup>114</sup> CLÉMENT, Olivier. *Life in the Body*. *Ecumenical Review*, 1981, roč. 33, č. 1–4, s. 128.

<sup>115</sup> Viz. CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 128.

## 5.1 Člověk jako duchovní tělo

Mluví-li Clément o člověku, vždy ho vnímá v jeho celistvosti. Již Bible, kde je člověk označován za „oživované tělo“ či „živou duši“, svědčí podle něj o jednotě duše a těla a propojenosti duchovního a tělesného života. Biblické rozlišování mezi „tělem“ a „duchem“ nemá dle Clémenta nic společného s helénským dualismem duše a těla.

Stejně jako Otcové z 2. století je totiž dle jeho názoru člověk stvořen k Božímu obrazu v celosti svého bytí. S odvoláním na Ireneje Lyonského Clément píše: „Dovršený člověk je celek, který tvoří jednotu. Ta se sestává z duše, jež přijímá otcova Ducha, a je jedno s tělem, utvořeným podle obrazu Božího.<sup>116</sup>

Člověk je tedy oživovaným tělem díky dechu života, který mu Bůh vdechl v chřípí. Clément o dechu života hovoří po vzoru Řehoře Naziánského jako o „proudu Božství,<sup>117</sup> který člověka oživuje, a on se mu má svobodně a vědomě otvírat. Tělo není z Clémentova pohledu schránkou či obálkou člověka, ale tvoří nedílnou součást lidské identity, osoby. Svým tělem je člověk jako stvořená bytost omezený. Skrze tělo je součástí materiálního a živého světa, díky tělu patří osobní existence materiálnímu světu a rozděluje ho.<sup>118</sup>

Stejně tak jako Berďajev tedy poukazuje na dvojakost člověka. „Padlý člověk je zároveň smrtelník a král,<sup>119</sup>“ říká Clément. Je zároveň osoba a přirozenost. Člověk se sestává z „prachu světa“ a z osobní přítomnosti, která je spojuje v jedno.

Tělo člověka tak zároveň vyjevuje i zastírá osobu. Tělo osobu vyjadřuje, je jejím projevem, její řečí, je jeho já světu, já druhým. Zároveň

<sup>116</sup> LYONSKÝ, Irenej. Proti herezím V, 6,1. Citováno in CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 12.

<sup>117</sup> NAZIÁNSKÝ, Řehoř. Dogmatické básně 8. PG 37, 452. Citováno in CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 11.

<sup>118</sup> Viz. CLÉMENT, *On Human Being. A Spiritual Antropology*, s. 59.

<sup>119</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 12.

však může osobu i zakrývat, neboť člověku bylo jakoby „nanuceno něco zvenku, díl kosmické energie, který se postupně vyčerpává.“<sup>120</sup>

Potenciál určité „jinakosti“ může být aktualizován a stupňován zejména skrze bolest, kdy je tělo vnímáno jako někdo jiný či jako vězení, kdy se tělo stane nepřítelem a člověk se uzavírá, naslouchá jako vězeň svému tělu zevnitř.<sup>121</sup> Tělo tedy v člověku představuje celou rozdvojenost světa – světa, který je Božím stvořením plným dobra a požehnání; tělo se přidává k oslavujícímu vesmíru. Svět je ale zároveň místem všech různých podob smrti, a tak se tělo-svět pak jeví, jak říkal sv. Pavel, jako „místo smrti“: Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti?“ (Řím 7, 24)<sup>122</sup>

Život člověka je tedy dle Clémenta ve znamení komplexního a ambivalentního vztahu mezi osobou a tělem. Člověk je na světě pouze skrze svou tělesnou existenci, a přesto ji neustále přesahuje. Osoba je neredukovatelná, má své povolání, které může znamenat třeba i položit život za své přátele, obětovat tak své tělo. Osoba touží po sebepřesažení, snaží se „prorazit“ přes to, co ji podmiňuje, neboť, jak říká Clément: „[N]ese ve své hlubině nejen neuspokojitelnou touhu, ale také ‚paláce paměti‘, které zkoumal mladý Augustin, tu tajemnou jednotku, která po celý život syntetizuje a integruje momenty času a ‚prach země.‘“<sup>123</sup> Tato dialektika dle Clémenta označuje vztah těla k ostatním i do vztahu k okolnímu světu.

Mezi naše vnitřní já a naši tělesnou existenci se usazuje určitá neprůhlednost, vsouvá se tam určitá mezistěna, která bývá často vyjádřena studem. Člověk se ve svém těle poznává a zároveň nepoznává. Poznává se, ale zároveň má strach, že jeho osoba není skrze jeho tělo vidět, že vězí v čemsi, co je především druhové.

<sup>120</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 12.

<sup>121</sup> Viz. CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 130.

<sup>122</sup> Viz. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 16.

<sup>123</sup> CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 131.

S tím souvisí například i způsob ošacení, při kterém se ukazují pouze ty hranice těla, které jsou nejpřímějším výrazem osoby, tedy ruce a tvář. Šat tak zahaluje to, co je neosobní a zároveň ukazuje vkus, „pečeť“ osoby, aby celá postava promlouvala a stala se „tváří.“<sup>124</sup> Oblečení symbolizuje najednou „odění kůží“, o kterém hovoří kniha Genesis (3,21) a zároveň i rajske „odění světlem.“ Pokud se tělo „nehlásí“ ke svému původu a nechává se pohltit sebou samým, stává se dle Clémenta smyslným. Právě tuto dialektiku duše a těla označuje jako existenciální – ne však ontologický – dualismus, neboť je spojený s pádem a nikoliv s přirozeností člověka.

Tato dvojakost světa, která je nesena tělem, se pak podle Clémenta odráží i ve tváři. Stejně jako tělo může osobu spíše zakrývat než „ukazovat“, tak i tvář člověka se může stát znetvořenou nebo být „průlomem“ transcendence do světa. Clément hovoří například o slzách či úsměvu jako možných cestách vykoupení tváře, neboť ta přitom v sobě vyvolává svůj obraz. Stává se cestou k „Tváři tváří“ a odhaluje v sobě obraz Boží.<sup>125</sup>

## 5.2 Erós a askeze

V souvislosti s „životem v těle“ se nelze vyhnout tématu vášní, erótu a askeze, jako možné cestě proměny.

Člověk je dle Clémenta následkem pádu náchylný podléhat vášním „tohoto světa“, zaplétat se do jejich sítí. Stává se z něj narcistní, predátorský člověk, který si ze světa dělá kořist a „sám sebe promítá do věcí a lidí kolem sebe a zakrývá tak jejich průzračnou hloubku.“<sup>126</sup> Vášně jako nenasytnost, lakota či uzavřená a zvrácená smyslovost jsou dle Clémenta vášněmi, které člověka táhnou dolů a na věcech a lidech si všímají jen toho, co jim

<sup>124</sup> Viz. CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 130.

<sup>125</sup> Viz. DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 126.

<sup>126</sup> CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 139.



odpovídá. Člověk se pak v jejich zajetí opakuje, co učinil Adam. Jí, místo aby respektoval.<sup>127</sup>

Clément však konkrétněji hovoří o erótu, touze, která je s člověkem bytostně spojena. Celý problém nespočívá dle něho v touze jako takové, neboť ta je „aktivní silou, kterou Bůh vtiskl ve stvoření, aby k Němu směřovalo a usilovalo o Něj,<sup>128</sup> ale v jejím cíli. Křesťanství samo pak dovršuje zjevení významu této touhy. Jejím cílem je – tedy měl by být – Bůh, ke kterému člověk směřuje skrze Krista. Eros je očekáváním agapé. Clément zde cituje svatého Ireneje Lyonského, který řekl: „Bůh má dvě ruce, svého Syna a svého Ducha.“<sup>129</sup> Duch „souží“ člověka touhou, kterou může uspokojit jen zjevení Syna. Tyto dvě „ruce“ jsou spojeny ve Vtělení.<sup>130</sup>

Dát touze volný průchod ve světě uzavřeném smrtí, bez toho aby směřovala ke svému opravdovému cíli, dle Clémenta znamená touhu rozběsnit. Touhu uzavřenou ve světě smrti, blokovanou vášněmi, které ji směřují k relativnosti, kterou však ve svém marném hledání absolutna ničí, přirovnává k puštěné šelmě, „která zuří, protože neví kam míří.“<sup>131</sup> Jedině Kristovo vzkříšení totiž otevírá touze tu pravou cestu a odhaluje jí, že je prahnutím po agapé.

K proměně touhy skrze askezi může dojít dle Clémenta jak ve vztahu muže a ženy tak v mnišském životě a porozumět významu askeze lze pouze v perspektivě těla vzkříšovaného, liturgického těla. Askezi Clément chápe jako nevoluntaristické úsilí zahrnující kromě určitého stupně odevzdanosti také pokojnou pozornost, které nám pomáhá „[S]trhnout masky přilepené k naší tváři, neurotické osoby, které uzurpují naše osobní povolání, zkrátka

<sup>127</sup> Viz. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 57.

<sup>128</sup> CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 139.

<sup>129</sup> Proti herezím. III, 20, 1. Citováno in CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 58.

<sup>130</sup> Viz. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 58.

<sup>131</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 58.

svléknout mrtvou kůži a v důvěře a pokoře dát v sebe vplynout životu vzkříšeného Krista...“<sup>132</sup>

Toto úsilí po otevřenosti umožňuje oživujícímu Dechu proměnit anonymní tělo druhu v komunikující tělo-řeč osoby a tělo opravdového setkání osob tím, že krůček po krůčku přecházíme od posesivního těla, pro nějž je svět kořistí, k tělu slavení, které se přidává k liturgii církve a skrze ni k liturgii veškerenstva.<sup>133</sup>

To vše by proto mělo být patrné i v sexuálním vztahu muže a ženy a ovlivňovat jej. „Křesťanství,“ říká Clément, „ukončilo autonomii sexuality.“ Je toho názoru, že pokud je člověk křesťan, nemůže tvrdit, že v sexuálním vztahu je angažováno jen tělo. Sexuální vztah se totiž týká osoby, jejíž forma se vepisuje do látky světa, a má ji měnit v „chrám Ducha svatého“ (1 *Kor* 6,19). Sexualita se stává rozměrem osoby, řečí vztahu osob, do jejichž setkání má vejít celá vesmírnost života. Dochází při tom nejen k setkání dvou těl, ale k „protkání dvou existencí.“<sup>134</sup>

A právě proto Clément upozorňuje na nebezpečí okamžitého sexuálního uskutečňování pociťované sexuální přitažlivosti. Je třeba však zdůraznit, že to dělá bez jakéhokoli moralizování. Upozorňuje ale na to, že člověk může lehce zůstat vězněm svého já, svého narcismu, anebo nějakého obrazu, který se vynořuje z dětství, a také že může dojít k trvalému vnitřnímu zranění člověka. Podle Clémenta je sexualita bytostně dobrá:

„dobrá jako účast dvou osob na Dechu, který nese svět, protože je tím nejsilnějším a nejprudším jazykem, kterým spolu mohou dvě bytosti hovořit, neboť z nich činí ‚jedno tělo‘. Je proto důležité, aby se muž a žena stali hodnými tohoto jazyka.“<sup>135</sup>

<sup>132</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 55.

<sup>133</sup> Viz. CLÉMENT, *Life in the Body*, s.138–139.

<sup>134</sup> Viz. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 83.

<sup>135</sup> CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 141.

Hříchem pak Clément neoznačuje nějaké porušení zákazu, (neboť Evangelium ukazuje smysl a cestu života), ale spíše slepé setkání, určitou nevědomost o druhém v aktu, v Bibli označovaném slovem „poznat“, čin, kdy člověk učiní z tváře tělo, zatímco tělo by se mělo proměnit v tvář. Zároveň však podotýká, že vše je někdy tak nejasné, že je téměř nemožné něco soudit, neboť i přitažlivost těl může někdy vést k opravdovému setkání, či může otevřít prostor cennému tajemství.<sup>136</sup>

Láska zahrnující sexuální vztahy by měla být poznáváním jinakosti druhého a její službou. Takový vztah nemusí být dle Clémenta následkem zamilovanosti, ale často začíná jako hluboké přátelství. Po čase zasnub, době, kdy si lidé navzájem dávají důvěru, pak konečně dochází k chvíli, kdy se toto setkání vtělí, „vnitřní vědomí jinakosti druhého umožní spojit *erós* a *agapé*, *erós* a lásku, soustředit se spíše na slast druhého než svou vlastní, aby se slast stala výměnou, řečí nad slovy.“<sup>137</sup>

Poznat druhého jako osobu totiž znamená poznat ho v čase a nejen ve hře svádění a erotickém okamžiku, přijmout ho i s jeho minulostí a stát se za něj zodpovědným i v jeho budoucnosti. To vše obnáší dle Clémenta mnoho trpělivosti. Také je důležité si uvědomit, že v lásce nejde jako v modloslužebné vášni o to, absolutně splynout s druhým, ale spíše o pomoc druhému v tom, aby se stal sám sebou ve své vlastní podobě služby a tvoření. Přesto však nepopírá, že vlastně i taková touha po splynutí může být určitým způsobem hledáním absolutna. Zde Clément komentuje slova Pierra Emmanuela:

„V ‚kosmické vášni milenců, který chtějí být jeden, aby vytlačili Jednoho‘, se vynořuje ráj a pád, ztracený ráj. Vášněň je uzurpace

<sup>136</sup> Viz. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 84–85.

<sup>137</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 86.

absolutna, „pomatená touha být vším jeden pro druhého“ a milence tak redukuje na jejich „společnou nicotu.“<sup>138</sup>

Přestože Clément vyzdvihuje svátost manželství a manželské lásky, která podle něho není „věcí církve jako instituce, ale církve jako tajemství života, v žádném případě neodsuzuje lásku a případné spolužití dvou nesezdaných partnerů. I tam, pokud se „dva milují s prudkostí, naivností a pravou čistotou“, může dojít k určité duchovní zkušenosti „v divokém stavu“, „tušení sjednocení v odlišnosti, vášnivě touze, aby druhý žil i navzdory smrti..., aby láska byla silnější než smrt.“<sup>139</sup> Právě na tomto základě lze pak dle Clémenta k těmto lidem hovořit o Kristově vítězství nad nicotou a o Bohu, který představuje zdroj každého pravého setkání, a ukázat tak na svátostnost jejich lásky a smysl svátosti manželství. Svátost totiž zjevuje, potvrzuje, požehává a otevírá do ne-smrti už tušené tajemství.

Svátost manželství je pak propojena s tajemstvím křtu a vztahem Krista a církve a s nesmírným vztahem Boha a země. Jde o vztah, ve kterém božsko-lidská láska předchází vztah náš, zakládá ho a obnovuje jej.

S odvoláním na Pavla Evdokimova, podle něhož je každá velká láska nutně láskou ukřižovanou, chápe Clément pak tento kříž jako to, co nám umožňuje umřít sobě samému, „aby druhý díky našemu obětnímu přijetí mohl existovat.“ Právě manželství jako svátost, vstup do světla vzkříšení, pomáhá člověku „nalézt pravou tvář druhého a prohlubuje a ustaluje v něm jedinečnou milost tušit ve druhém zjevení.“<sup>140</sup>

I v manželství tak má svůj význam askeze, jejímž cílem je stejně tak jako v mnišském životě to, aby převládla přesažnost osoby nad rozštěpenou

---

<sup>138</sup> EMMANUEL, P. *Le livre de l'homme et de la femme, l'Autre*. Paris 1980, s. VI-VII. Citováno in CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 90.

<sup>139</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 95.

<sup>140</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 97.

přirozeností zapříčiněnou pádem, nad anonymní sexualitou a zejména nad narcismem a lhostejností duše.

Pravou čistotou lidské lásky pak není dle Clémenta zdrženlivost, přestože i ta je v některých chvílích užitečná, neboť podtrhuje distanci, znemožňuje zvyk a začleňuje vzmach do pravého setkání, ale integrace erotického vztahu ve vztahu dvou osob do společenství v Církvi, a to při vzájemném respektu jedinečnosti druhého a učení se, že stejně jako je onen druhý k Božímu obrazu, je k Božímu obrazu i láska v jejím tělesném vyjádření.<sup>141</sup>

Vzhledem k tomu, že vrcholným naplněním touhy, jak jsem již zmiňovala na začátku této části, není dle Clémenta sexuální úspěch, ale Bůh, může dojít erós svého naplnění i v mnišském životě, kde je touha „přitahována, magnetována, naplněna a strávena přímo samotnou Pánovou tváří v její tragické a ohromující kráse.“<sup>142</sup> Ve světle této tváře se pak tvář bližního odhaluje jako osobní. Asketa, který pro své sebezpřesažení potřebuje celý vzmach svého erótu, se stává odděleným ode všech a zároveň spojeným se všemi.

U mnicha či mnišky není erós potlačen, ale přetvořen, proměněn. Clément v této souvislosti vzpomíná slova Jana Klimaka, který napsal: „Ať je ti tělesný erós vzorem ve tvé touze po Bohu“<sup>143</sup> či „Šťastný je ten, kdo miluje Boha tak vášnivě jako milenec svou milenkou.“<sup>144</sup> U mnicha tedy pomocí askeze, která je nesena radostí Vzkříšení, dochází k postupné proměně, v níž je však i patrný zlom. Tím je právě přechod touhy skutečnou smrtí-vzkříšením. Duchovní člověk proto není nijak asexuální, ale v ideálním případě muž uskutečňuje své mužství a žena naplňuje své ženství a zároveň oba jistým způsobem integrují polaritu anima a animy, o níž hovořil Jung.

<sup>141</sup> Viz. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 98–101.

<sup>142</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 59.

<sup>143</sup> *Žebřík*, 26. stupeň, 34. Citováno in CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 60.

<sup>144</sup> *Žebřík*, 30. stupeň, 23. Citováno in CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 60.

Duchovní otec získává mateřskou něhu a duchovní matka zase mužnou sílu.<sup>145</sup>

Cesta mnišského asketického života je cestou, při níž se původní touha stává jinou osvobozujícím zásahem agapé.

### 5.3 Tělo Kristovo a liturgické tělo

Z křesťanského pohledu nelze hovořit o tělesném a duchovním životě a jejich spojení, aniž by se vycházelo z vtělení Slova, Krista, jeho umučení a vzkříšení. Právě ve světle Ježíšova vzkříšení, do kterého nás noří liturgie, dle Clémenta odhalujeme naše tělo jako tělo liturgické.

Kristus je božská Osoba, která plně nabývá lidství, a tudíž i tělesné existence, avšak bez nejmenší clonivosti, bez nejmenší distance mezi tělesností a tajemstvím osoby. Vztah Kristova těla k Otci a lidstvu a světu obecně komentuje Clément slovy:

„Ježíš činí svým Inutím k Otci ze svého těla utvořeného z kosmické hmoty, která nese pečeť úsilí i génia lidí, v každém okamžiku tělo eucharistické. A proto je toto tělo, které je tělem individuality padlého světa, též tělem komunie, tělem zahrnujícím, všelidským a kosmickým, tělem počátku a hlavně konce, neboť na sebe bere ‚odění kůží‘ nás všech, tedy náš tragický a zároveň tvůrčí příběh.“<sup>146</sup>

V Kristu na sebe Lásky bez mezí, která dává a odpouští, vzala celé veškerenstvo, celé lidstvo. Evangelijní zázraky, které Ježíš činí, jsou pak dle Clémenta znameními osvobodivého přetvoření, jehož cesta se tak člověku otevírá a on v tomto těle světla nachází (či znovu nachází) své povolání stvořeného tvůrce.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Viz. CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 140.

<sup>146</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 23.

<sup>147</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 24.

Clément poukazuje na to, že Ježíš v člověku odhaluje, pokud jen člověk k němu alespoň trošku obrátí svou tvář, to, čím i přes svůj hřích doopravdy je. Pak je schopen od něho přijmout „nevinnost bytí a budoucnost, tudíž i možnost společenství.“<sup>148</sup> Také na příkladu žen (jako nevěstky či Marie, sestry Lazarovy) Clément ukazuje, že i projev lásky tím nejtělesnějším způsobem Ježíš přijímá a odhaluje jeho hluboký úmysl. O Kristově hrobu pak Clément hovoří jako o „svatební komnatě“, kde „Pán dovršuje své sjednocení s lidstvem (proto, jak říkají Otcové, neexistuje individuální erós)“ a s odkazem na Berd’ajeva dodává: „[T]ěž kvůli jeho duchovní androgynitě, neboť Pán v sobě nese celé člověčenství, tedy i polaritu mužského a ženského.“<sup>149</sup> Ve scéně s nevěstkou či přítelkyní se tak dle Clémenta zcela tělesné a zcela duchovní ztotožňují.

Když později v Getsemanech a na Golgotě Ježíšovo tělo pojímá všechny naše smrtelné zápasy a tělesně zakouší naše úzkosti a muka, když Otec mlčí a již se zdá, že smrt vítězí, propast, kterou v Božím nitru vyhloubilo Ježíšovo lidské zoufání, se vyplňuje svatým Dechem, který vše sjednocuje a vše se rázem zaplavuje světlem. Tělo smrti se stává tělem vzkříšení.<sup>150</sup>

Velikonoce jsou tak přechodem od tělesného Ježíše k tajemství Ježíše vzkříšeného. Skrze vzkříšeného Krista, jeho tělo, které je plné Dechu, se čas stává transparentním pro věčnost. Clément přímo říká:

Na břehu jezera Vzkříšený rozdělává oheň a „na žhavé uhlí pokládá rybu“ (viz Jan 21,9): jezero, v němž se odráží nebe, rudé záblesky uhlíků,... ryby, symbol člověka, zrozeného z vody a ohně, jídlo sdílené z bláznivé radosti z ne-smrti, to už je Boží království.

A dále pokračuje slovy: „Celá země je ,vysvobozena z otroctví zániku a uvedena do svobody a slávy Božích dětí.““ (viz *Řím* 8,21)

<sup>148</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 24–25.

<sup>149</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 25.

<sup>150</sup> Viz. CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 132.

To je dle Clémenta království, proměna vesmíru skrytým, svátostným vyzářováním. Vzkříšené tělo je vlastně duchovní reintegrací těla a Ježíšovo tělo je všezahrnujícím tělem komunia, vetkaným do historie. Tímto pojetím nás dle Damoura Clément „zve do mystického realismu.“<sup>151</sup> Clément je přesvědčený, že je třeba zanechat dělení duch – hmota, neboť realita je jiná. Člověk učiněný k Božímu obrazu je, jak jsem již zmiňovala výše, duchovním tělem a toto rozštěpení mezi tělem a duchem je rozštěpení zapříčiněné pádem. Účastí na těle Kristově, na eucharistii, se obnovuje náš původní stav a my jdeme po cestě jednoty, a skrze nás se tak veškerá hmota ubírá po cestě reintegrace. Celý kosmos, celé vesmírné tělo je povoláno stát se tělem eucharistickým.<sup>152</sup>

V Kristově životadárném těle se dle Clémenta člověk ukotvuje skrze liturgii. Je třeba upřesnit, že jako pravoslavný hovoří víceméně o liturgii pravoslavné, ale mnoho jeho postřehů či odkazů se týká křesťanského ritu obecně.

V popisu liturgie užívá Clément slovo „tělesná“, neboť jak říká: „[P]rávě v liturgii by se měl člověk a všichni společně učit poznávat své tělo jako tělo liturgické, jako tělo vzkříšované v eucharistické účasti na Těle Vzkříšeného.“<sup>153</sup>

Křesťanský ritus, v němž jde o společenství a ne o vytržení, je dle Clémenta možná jedinou cestou, jak „zažehnat narcistickou a úzkostnou sakralizaci těla“ a „má svým gestářem léčebnou moc.“<sup>154</sup> Liturgie zasazuje člověka do neomezeného prostoru Dechu, který nese svět, do Těla, v kterém trojiční společenství vchází do společenství lidí. S odkazem na Cyrila Alexandrijského také hovoří o „stavu oběti“, kterou myslí oběť

<sup>151</sup> DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 129.

<sup>152</sup> Viz. DAMOUR, *Olivier Clément, Un Passeur*, s. 130.

<sup>153</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 28.

<sup>154</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 28.



znovuzačlenění a posvěcení.<sup>155</sup> Jde o tělo oběti, v němž obětujeme společně sami sebe i jedni druhé a celý náš život božskému ohni, který pak v odpovědi na epiklezi „vchází do našich smyslů, do naší tělesnosti prostřednictvím krásy ne však estetického řádu, světelné, usmiřující krásy, krásy hymnů, ikon a celého inkarnujícího prostoru, jehož střed je na oltáři...“<sup>156</sup>

Clément, přestože si je vědom nedostatků východní liturgie, jako je například přílišný ritualismus a klerikalizace, docenuje právě roli těla v liturgii, jeho začlenění i působení krásy skrze naše tělo. Krása totiž opravdu působí na všechny smysly. Již jsem zmiňovala ikony, které jsou „tvářemi věčnosti“, které člověka vtahují do společenství svatých, dále jsou to svíce, které evokují proměnu hmoty ve světlo, a vonné látky, které působí na náš nejarchaičtější a nejzemitější smysl, čich.

V liturgii se dle Clémenta stává naše tělo řečí, naslouchá Slovu a celým svým gestářem mu odpovídá. Clément k tomu uvádí příklady:

„Tu se ohýbá až k zemi, tělo pokory se tak stává humusem, úrodnou zemí...Tu stojí zpříma ve svobodě syna, který byl přijat za vlastního jako prostředník světa viditelného a neviditelného, země a nebe, povoláný k završení kristologických syntéz.“<sup>157</sup>

Všechny symboly a gesta v liturgii noří dle Clémenta člověka do těla Kristova a v liturgii se člověk učí stávat se bytostí slavení a celé jeho tělo a zejména jeho dech jsou volány ke chvále.

Vše pak v tomto Kristově těle a církevním celku počíná a vrcholí ve svátostech (tajinách), v nichž se živly stávají tělem Boha-člověka, a tak se lidská těla oplodňují vzkříšením. Křestní voda přináší smrt i život, neboť s ní umíráme s Kristem, abychom s ním vstali z mrtvých, a křtem tak vstupujeme

<sup>155</sup> Viz. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 29.

<sup>156</sup> CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 133.

<sup>157</sup> CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 133.

do trojičních prostorů, tedy prostorů lásky. Clément také připomíná roli a použití pomazání křížmem, které je na Východě neoddělitelné od křtu. Pomazává se jím čelo, jako sídlo rozumu, orgány smyslů: oči, uši, chřípí a ústa, pak hrud', tzn. srdce, které je středem a svatyní celého člověka, a poté ruce a nohy. Vše se děje proto, aby člověk „svými smysly vdechoval Dech a aby jednal a kráčel ve vzkříšeném Životě.“<sup>158</sup>

Je zřejmé, že v liturgii spatřuje Clément cestu, která člověku umožňuje odkrývat v setkáních s lidmi a celým stvořením nekonečný eucharistický potenciál a která ho učí jinému vztahu k ostatním a celému světu. V Kristu není dle Clémenta oddělení mezi sakrálním a profánním, neboť všechno má být „eucharistifikováno“. V eucharistii každý přijímá znovusjednocené lidství, neboť je účasten trojičního mysteria, kde se jednota a jinakost neoddělitelně spojují. Clément je toho názoru, že jsme v ní povoláni, „[K]onkrétně, sociálně naplňovat článek víry o ontologickém společenství všech lidí a zároveň bezpodmínečně sloužit jedinečnosti každého.“<sup>159</sup>

Liturgie je z jeho pohledu také prorocká, neboť nás učí a nabízí nám Slovo, které není nutně rozumováním, propagandou nebo reklamou, ale můžeme je jíst jako Slovo, které se stalo tělem. V neposlední řadě nás pak učí kontemplaci lidí a věcí, jež uvolňuje cestu slávě, která se v nich skrývá, neboť v Kristu může volně kolovat mezi nebem a zemí.

Právě v liturgii, jíž se člověk tělesně i duševně účastní, a tak se stává tělem liturgickým, člověk poznává, že tělo vyjadřuje osobu, pokud se tedy osoba v Kristu jako soupodstatném obrazu Otce stává stále věrnějším obrazem Božím a tak i „soupodstaným“ se všemi ostatními.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 36.

<sup>159</sup> CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 37.

<sup>160</sup> Viz. CLÉMENT, *Life in the Body*, s. 135.

## 6. Závěr

Viděli jsme, že ačkoli Olivier Clément vyrostl ve víceméně ateistickém rodinném prostředí, byl velmi vnímavý ke všemu, co se za na první pohled takzvaným ateistickým postojem skrývalo. To, že tyto skutečnosti i souvislosti dokáže zpětně reflektovat a pojmenovat, nám pomáhá odkrýt, jak se již velmi rané zkušenosti promítly do jeho pozdějších postojů, i to, jaký měly vliv na Clémentovo hledání.

Je to například dědečkovo nadšení pro socialismus, ve kterém později nalézá myšlenku jednoty jako opravdový rozměr Evangelia, ale také zhroucení jednoty, porušení krajiny a mlčení o Bohu, který, pokud je nějakým způsobem vnímán či reflektován, je Bůh vzdálený.

Nic, co mu nabízela rodinná tradice (i když například dědečkovo nadšení pro socialismus se odráží v Clémentově touze po společenství) Clémentovi nepřinášelo trvalé odpovědi na otázky, které ho od mládí provázely. Byla to otázka po tváři člověka, krajiny a tajemství, které za nimi Clément intuitivně vnímal, ale i otázka po smrti a nicotě, v než odmítá věřit. Tak se Clément vydává na cestu hledání. Seznamuje se s myšlenkami moderního ateismu Freuda, Marxe a Nietzscheho a později je ovlivněn Duprontem, díky němuž si uvědomuje rozdíl mezi poznáním a věděním i to, že je možné myslet realitu za samotnou hmotou.

Clémentův zájem o antropologické kořeny ho přivádí až v východním náboženstvím. Ani tam však nenachází dostačující odpovědi na své otázky týkající se imanence a transcendence, rozporu mezi člověkem a kosmem a osobou a historií.

To se mu podaří až díky setkání s východním křesťanstvím, ke kterému dochází prostřednictvím ruské pravoslavné inteligence seskupené kolem Institutu Sv. Sergeje v Paříži.

Dle mého názoru není náhodou, že Clémenta oslovilo východní křesťanství, zejména pak ruské nábožensko filosofické myšlení. Právě tam totiž Clément objevuje témata, která ho vždy zajímala a která se pak budou prolínat celým jeho dílem a ovlivní i jeho antropologii. Clément byl schopen přijmout křesťanství a znovuobjevit křesťanské kořeny především díky životní síle, mohutná inteligenci, zálibení v kráse a lásce k životu v celé jeho složitosti, kterou Clément nalézal u ruských myslitelů.

Ve své práci jsem se proto pokusila přiblížit některé aspekty myšlení několika z nich a poukázat na jejich vliv na Clémentovu antropologii.

Ukázala jsem, že Nikolaj Berdajev Clémenta ovlivnil zejména svým personalismem a určitým typem bohidství. Jak jsme viděli, bytí se dle Berdajeva odhaluje skrze člověka, který byl stvořený k obrazu Božímu jako mikrokosmos. Lidská osobnost je dle něho odlišná od individuality, je totiž kategorií duchovně náboženskou, zároveň je však spojením univerza nekonečného a individuálně zvláštního. Člověk je dle Berdajeva povolán překračovat své egocentrické uzavření v sobě samém, a realizovat tak plnost života osobnosti, k čemuž dochází mimo jiné skrze sdílení, komunium s jinými lidmi. S tím je také spojené Berdajevovo vnímání osobnosti jako něčeho, co podle něj musí samo sebe utvářet. Protože je subjektem, jen jako subjekt ji lze poznávat. K tomu je však nutné vyjít z uzavřené subjektivity a skrze transcendenci přejít k transsubjektivitě. Touto cestou, která vede dle Berdajeva hlubinou existence, pak dochází k existenciálnímu setkávání s Bohem, s niterným bytím světa a s druhým člověkem. Zde hraje velkou roli člověku vnitřní svoboda, která je dle Berdajeva nestvořená.

Viděli jsme, jak pojetím osoby jako duchovně-duševně-tělesné, svým studiem osoby ve vzájemném spojení a poznání vázaného na zkušenost, ovlivnil Clémentovo chápání osoby a s tím související vyloučení ontologického dualismu.

Pro Clémenta bylo velmi důležité zejména na cestě jeho hledání, jakým způsobem Berďajev hovoří o historii a smyslu dějin. Zrození Boha v člověku a zrození člověka v Bohu se nacházejí v samém dramatu historie, jejího počátku i zakončení. Díky Berďajevovi si Clément uvědomuje, že právě díky Kristu, který přináší možnost boholidství, díky jednotě božského a lidského, v pohybu Trojice, nalézá člověk místo v kosmu, aniž by se v něm ztratil. Kristus se pak stává ústředním bodem Clémentovy antropologie.

U Solovjova a jeho sofilogie nachází Clément možnou cestu integrace intuice ženství do křesťanské kosmologie, odkrývá mu kosmické tajemství Marie (Theotokos) a zavádí ontologické spojení mezi proměnou vesmíru a proměnou erótu. Nezůstaneme-li čistě u antropologie, Sofie mu také představuje způsob, jak je možné myslet eschatologický universalismus, neboť jak jsme viděli, vše je dle Clémenta vzájemně spojeno ve společenství, v němž však nedochází ke smíšení.

Tento důraz nachází Clément také u Losského, který ve své teologii Trojice vyzdvihuje jednotu Božích Osob, která existuje zároveň se zachováním jejich rozdílnosti. Tato jednota je vzorem pro jednotu osob lidských, které jsou povolány se stát plně osobami právě účastí na životě Trojice. Na apofatické teologii Losského jako na jedné z cest poznávání Boha jsem se pokusila ukázat tajemství a neuchopitelnost Boha pomocí lidských kategorií a její souvislost s tajemstvím a neuchopitelností osoby, jak je nalézáme v Clémentově negativní antropologii.

Posledním z myslitelů, jejichž vliv jsem se snažila v Clémentově antropologii vysledovat, byl Pavel Evdokimov. Ve své teologii krásy klade důraz na ontologické spojení Boha a světa. Boha vnímá jako Boží krásu, ke které je člověk povolán se připodobňovat, a být tak schopný navázat dialog se skrytým logem všech věcí, a odhalovat tak jejich krásu. To dozajista ovlivnilo Clémentovo vnímání člověka jako součást stvoření, světa, se kterým je hluboce spojen. Krása je totiž něčím, co kauzalita nezachytí. Přináší jakoby další rozměr a je prvkem, který stojí proti jakékoli kauzalitě.

Pro Clémenta, pro něhož mluvit o Bohu znamená mluvit také o člověku, tak není těžké přejít z teologie do antropologie. Ukázala jsem, jak Clément, ovlivněný výše zmíněnými ale i dalšími mysliteli, vytvořil svou křesťanskou antropologii, v níž vnímá člověka stvořeného k Božímu obrazu jako součást a zároveň vrchol stvoření. Je jeho vrcholem, neboť byl stvořen po všem ostatním a jako mikrokosmos v sobě rekapituluje všechny stupně stvoření. Jako Boží obraz, který je ontologicky spojen se stvořením, je člověk ve své svobodě povolán stát se prostředníkem Boží milosti. Vzhledem k tomu, jaké místo zaujímá ve stvoření, má totiž jako jediný schopnost objasnit tajemství sakramentality vesmíru, rozpoznat vnitřní logos věcí a proměnit vesmír.

To je dle Clémenta možné jen díky Kristově vtělení, skrze něhož se lidství stalo duchovní osou celého stvoření. Proměna, tedy spása vesmíru, pak není záležitostí individuální, ale je spojena s lidskou kapacitou komunie, které Clément chápe jako jednotou v mnohosti, již po vzoru Losského přirovnává k společenství Osob v Trojici. Stejně jako Osoby Trojice sdílejí společnou podstatu při zachování svých vlastních charakteristik, tak se i v každém člověku nachází podstata společná pro lidstvo, přičemž dochází k zachování individuálních charakteristik.

Lidská osoba povstává dle Clémenta z jiné skutečnosti a je stejně jako Bůh neuchopitelným tajemstvím. Proto ji můžeme nejlépe poznávat cestou negativní antropologie spolu s cestou láskyplného vztahu.

Ve společenství, které člověk následkem pádu ztratil a ke kterému je neustále volán, má člověk možnost opět vejít díky Ježíšovu příchodu na svět, jeho ukřížování a vzkříšení. Nejdříve si však člověk musí uvědomit a přijmout vnitřní touhu po Bohu a jeho lásku, a tak v sobě nechat otevřít cestu k naplnění Božího obrazu, který v sobě nosí.

Opravdové jednoty může člověk dosáhnout jen cestou lásky a pokory, získaných duchovním bojem, na jehož počátku stojí metanoia. O Clémentově

celistvému přístupu k člověku svědčí dle mého názoru i to, že chápe srdce po vzoru nedualistické východní antropologie jako místo, které je zároveň tělesné i duchovní, jako nejvnitřnější bod člověka, kde se setkává s Bohem a kde dochází k duchovnímu boji.

Clément se snaží ukázat, že člověk je nedílnou součástí stvoření, se kterým je ontologicky spojen, že skrze proměnu sebe sama dochází k proměně a posvěcení celého stvoření a vesmíru.

Jeho pojetí vztahu duchovního a tělesného života je postavené na základním přesvědčení, že již od počátku byl člověk stvořen k Božímu obrazu celý, tzn. jako jednota duše a těla, a proto jej nelze rozdělovat. Přestože je člověk svým tělem, které je součástí jeho identity, součástí materiálního světa, a tedy svým způsobem omezený, nepřestává být nerozdělitelným celkem. Tělo člověka představuje dle Clémenta celou rozdvojenost světa, vyjevuje i zastírá osobu, je jejím projevem, její řečí a zároveň je jako součást světa i místem různých podob smrti. Ani přes tuto ambivalentnost není dle Clémenta tělo něčím špatným a Clément se staví proti ontologickému dualismu těla a duše. Celý člověk, který je oživovaným tělem, je povolán oslavovat Boha a stvoření a znovunavázat vztah s Bohem a stvořením, který pádem ztratil a který se lidským odkláněním od Boha neustále narušuje.

K tomu dochází dle Clémenta mimo jiné kvůli lidské náklonnosti podléhat vášním a touhám tohoto světa. Člověku je pak bytostně vlastní touha erotická, která jakožto očekávání agapé není špatná. Jen je důležité, aby směřovala k svému opravdovému cíli, jímž je Bůh. O proměně této touhy askezí hovoří Clément jak v souvislosti s manželstvím či vztahem muže a ženy, tak i s mnišským životem.

Ve vztahu muže a ženy je součástí uskutečňování této touhy i sexuální vztah, který Clément považuje za bytostně dobrý. Opět zde však zdůrazňuje

jednotu duše a těla, a proto je dle něho dobré, pokud je sexuální vztah – který označuje za nejprudší jazyk, kterým spolu mohou dva lidé hovořit, a protkání dvou existencí – výsledkem trpělivého poznávání a lásky, která vrcholí manželstvím.

V mnišském životě nejde dle Clémenta o potlačení erótu, ale o jeho postupnou proměnu askezí, kdy touha přechází skutečnou smrtí-vzkříšením, a tak se stává jinou osvobozujícím zásahem agapé.

Ať už v mnišském životě či v manželství, člověk je povolán svým životem, celou svou osobou, oslavovat Boha a jeho stvoření. Díky Božímu vtělení, díky tomu, že Bůh na sebe vzal lidské tělo, stal se tělem komunie, a zejména díky jeho vzkříšení, můžeme my všichni mít podíl na Kristově těle, na eucharistii, a obnovovat tak náš původní stav, jít po cestě jednoty a skrze nás tak zahrnout celý vesmír, veškerou hmotu do procesu reintegrace.

Tím, co nás ukotvuje v Kristově těle, je dle Clémenta liturgie, díky níž člověk vstupuje do Těla, v němž Trojice vstupuje do společenství lidí. Právě pravoslavná liturgie díky svému širokému gestáři, používání ikon, svící a vonných látek zahrnuje rozměr krásy a její působení skrze naše tělo, čímž doceneňuje roli těla v liturgii.

To, že člověk poznává své tělo jako tělo liturgické, tělo vzkřísované, a že si uvědomuje eucharistický potenciál celého stvoření, proměňuje jeho postoj a vztah k sobě samému, druhým a celému světu.

Domnívám se, že se Clémentovi v jeho antropologii podařilo otevřít důležitá témata, která oslovují nejen křesťanské publikum.

V jeho antropologii je patrné, že se záměrně snaží poukázat na nutnost uvědomění si transcendence a neredukovatelnosti osoby, ale také tajemství stvoření a země. Stejně jako je důležité respektovat tvář a osobu druhého a zároveň s ním tvořit jednotu, tak je tomu i vzhledem k zemi a celému stvoření. Ztrátou vědomí jednoty člověka, provázanosti duchovního a tělesného života člověk totiž riskuje, že přestane ctít druhého jako celek a



ztratí i respekt k zemi. Právě zde pak může pomoci Clémentovo připomenutí intuice o Boží moudrosti, která pomáhá odhalovat zemi jako zjevení Boha. Tento aspekt Clémentovy antropologie je dle mého názoru v dnešní době, kdy dochází vyčerpávání zdrojů země a celkově k ničení ekosystému pro křesťany velmi důležitý.

Za neméně důležité také pokládám Clémentovo zamyšlení se nad erótem, který po dlouhou dobu byl (i odůvodněně) ale často stále je popírán spíše než proměňován. Zde chci podotknout, že Clément jakkoli nemá tendence moralizovat nad partnerskými vztahy nesezdaných či necírkevně uzavřenými manželstvím, nepromýšlí otázku uskutečnění erótu v celé její široké problematice.

Za jeden z největších přínosů pak považuji Clémentovo zdůrazňování jednoty duchovního a tělesného života, která je s předchozími tématy neoddělitelně spojena. Clément ukazuje na cestu, která tělu nepřipisuje absolutní hodnotu, nečiní z něho modlu, ale zároveň tělo neodmítá a ukazuje, že tělo je povoláno stát se skrze Vzkříšeného „tělem pro slávu“.

Nakonec bych ráda poznamenala, že Clément zapracovává do své antropologie různé vlivy a postoje. I ty, které by se na první pohled zdály být v rozporu, často nechává platit vedle sebe, aniž by měl potřebu přiznávat jednomu z nich větší pravdivost. To svědčí dle mého názoru nejen o jeho otevřenosti ale i toleranci a schopnosti promýšlet věci z mnoha stran.

## Seznam použité literatury

### Neperiodické publikace

BERĎAJEV, Nikolaj. *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-50-X.

BERĎAJEV, Nikolaj. *Sebepoznání: nástin filosofického životopisu*. Praha: Arbor vitae, 1996.

BERĎAJEV, Nikolaj. *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: ISE, 1995. ISBN 80-85241-91-9.

CLÉMENT, Olivier. *Orient-Occident Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*. Geneve: Labor et Fides, 1985. ISBN 2-8309-0037-5

CLÉMENT, Olivier. *On Human Being. A Spiritual Anthropology*. London: New City, 2000. ISBN 0-904287-72-6.

CLÉMENT, Olivier. *Pohledy do budoucnosti*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1998. ISBN 80-86045-20-X.

CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu. Malé uvedení do teopoetiky těla*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004. ISBN 80-86715-17-5.

CLÉMENT, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism*. London: New City, 2002. ISBN 0-904287-44-0.

DAMOUR, Franck. *Olivier Clément, Un passeur. Son Itineraire Spirituel et Theologique*. Paris: Anne Sigier, 2003. ISBN 2-89129-423-8.

- EVDOKIMOV, Pavel. *Epochy duchovního života*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2002. ISBN 80-86045-94-3.
- EVDOKIMOV, Paul. *The art of the Icon: a theology of beauty*. Redondo Beach: Oakwood Publications, 1996. ISBN 0-9618545-4-5.
- LOSSKY, Vladimir. *In the Image and Likeness of God*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001. ISBN 0-913836-13-3.
- LOSSKÝ, Vladimír. *Dogmatická teologie*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986.
- NYKL, Hanuš (ed.). *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: vlivy a souvislosti*. [Červený Kostelec]: Pavel Mervart, 2006. ISBN 80-86818-34-9.
- RUPNIK, Marko Ivan. *Vybrané otázky z antropologie*. Olomouc: Refugium, 2003.
- SOLOVJOV, Vladimír Sergejevič. *Čtení o bohodivství*. Velehrad: Refugium, 2000. ISBN 80-86045-54-4.
- SOLOVJOV, Vladimír Sergejevič. *Duchovní základy života*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. ISBN 80-901957-8-4.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. ISBN 80-86045-02-1.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2002. ISBN 80-86045-84-6.

### **Periodika**

- CLÉMENT, Olivier. *Life in the Body*. *Ecumenical Review*, 1981, roč. 33, č. 1–4. ISSN 0013-0796.
- SLÁDEK, Karel. *Duchovní a tvůrčí cesta Vladimíra Solovjova*. *Na východ*, 2005/3. ISSN 1214-2522.

SLÁDEK, Karel. Sofiologie a Vladimír Solovjov. *Teologické texty*, 2006/3.

ISSN 0862-6944.

### Internetové zdroje

BERĎAJEV, Nikolaj. *My Philosophic World-Outlook*. Citováno z

[http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1952\\_476.html](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1952_476.html) dne 28. 9.

2007.

## Obsah

<b>1. Úvod</b> .....	<b>1</b>
<b>2. Život a dílo Oliviera Clémenta</b> .....	<b>3</b>
2. 1. Clémentovo rodinné pozadí.....	3
2.2 Na dno moderního ateismu.....	5
2.3 Cesta ke křesťanství .....	7
2. 4 Dílo Oliviera Clémenta .....	11
<b>3. Filosofické a teologické vlivy na antropologii Oliviera Clémenta</b> .....	<b>11</b>
3.1 Filosofické vlivy na antropologii Oliviera Clémenta .....	12
3.1.1 Člověk jako osobnost a individuum, personalismus Nikolaje Berďajeva .....	13
3.1.2. Sofiologie Vladimíra Solovjova .....	18
3.2. Teologické vlivy na antropologii Oliviera Clémenta .....	21
3.2.1. Trojiční učení a apofatická teologie Vladimíra Losského.....	22
3.2.2. Teologie krásy u Pavla Evdokimova.....	26
<b>4. Křesťanská antropologie Oliviera Clémenta</b> .....	<b>29</b>
4.1 Člověk jako Boží stvoření a součást kosmu .....	30
4.2 Teologie osoby, člověk ve společenství .....	33
4.3 Člověk k Božím obrazu .....	37
4.4 Metanoia a místo srdce.....	39
<b>5. Vztah tělesného a duchovního života</b> .....	<b>41</b>
5.1 Člověk jako duchovní tělo.....	42
5.2 Erós a askeze .....	44
5.3 Tělo Kristovo a liturgické tělo.....	50
<b>6. Závěr</b> .....	<b>55</b>
<b>Seznam použité literatury</b> .....	<b>62</b>