

UNIVERZITA KARLOVA  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Osoba a hledání vlastního středu:**  
*dialog Viktora E. Frankla*  
*a Oliviera Clémenta*

Diplomová práce

Bc. Jana Petrovičová

Katedra: Ekumenický institut  
Vedoucí práce: Mgr. Kateřina Kočandrlé Bauer, Th.D.  
Studijní program: N6141 Teologie  
Studijní obor: Komunitní krizová a pastorační práce – diakonika

Praha 2024



## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Osoba a hledání vlastního středu, dialog Viktora E. Frankla a Oliviera Clémenta napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Berouně dne 19. 12. 2024

Jana Petrovičová

## **Anotace**

Tato práce se zabývá otázkami: Kým je osoba? Máme svůj vlastní střed, který nás může kotvit a orientovat v životě? Pokud ano, jakým směrem nás náš střed vede a jak to prakticky můžeme vědomě dělat? Toto téma je důležité jak pro psychoterapeutickou praxi, tak i v osobním životě, kdy hledáme v sobě pevný bod a někam směřujeme. Na tyto otázky odpovídají psychiatr Viktor Frankl a pravoslavný teolog Olivier Clément. Frankl pracuje z pohledu filozofické antropologie. Osobu pojímá jako ducha, který zahrnuje tři celky, který má svůj hlubinný nevědomý střed. Osoba chce žít smysluplně naplňováním hodnot. U teologické antropologie Oliviera Clémenta je osoba obrazem Trojjediného a vtěleného Boha. Takto pojatá osoba je vyjádřena tělem, má svůj střed ve fyzickém a symbolickém srdci, které směřuje ke sjednocení s Bohem. Jedná se o duchovní cestu, kterou osoba provádí vědomě a volně jednotlivými duchovními praktikami. Práce je rozčleněna do tří celků. První dva se zaměřují na životopisy, filozofické zdroje a učení obou autorů. Třetí kapitola je věnována srovnání jejich přístupů. Komparací těchto dvou autorů je tato práce jedinečná. Vede k hlubšímu i komplexnějšímu uchopení osoby a jejího středu v mezioborovém dialogu psychologie a teologie.

### **Klíčová slova**

osoba, duchovní střed, smysl, hodnoty, srdce, zbožštění, duchovní praxe, Viktor Frankl, Olivier Clément

## **Summary**

This thesis addresses the questions: who is a person. Whether we have our own center that can anchor and orient us in life. And if so, in what direction does our center guide us and how can we practically do it consciously. This topic is important for psychotherapeutic practice as well as in our personal lives, when we are looking for a fixed point within ourselves and are heading somewhere. Psychiatrist Viktor Frankl and Orthodox theologian Olivier Clément answer these questions. Frankl works from the perspective of philosophical anthropology. He conceives of the person as a spirit that encompasses three wholes, which has a deep unconscious centre. The person wants to live meaningfully by fulfilling values. In the theological anthropology of Olivier Clément, the person is the image of the Trinity and Incarnate God. Thus conceived, the person is expressed by the body, and has its center in the physical and symbolic heart, which tends toward union with God. It is a spiritual journey that the person carries out consciously and freely through individual spiritual practices. The work is divided into three units. In the first two I will describe the biography, philosophical sources and teachings of each author. In the third section I will compare their approaches. The comparison of these two authors makes this thesis unique. It leads to a deeper and more comprehensive grasp of the person and his or her center in the interdisciplinary dialogue between psychology and theology.

### **Keywords**

person, spiritual centre, meaning, values, heart, deification, spiritual practice, Viktor Frankl, Olivier Clément

## **Poděkování**

Ráda bych vyjádřila poděkování vedoucí své diplomové práce Mgr. Kateřině Kočandrlé Bauer, Th.D., za inspiraci a trpělivé a laskavé vedení. Dále bych chtěla poděkovat své rodině a manželovi za podporu.



# Obsah

Úvod .....	9
1 Viktor Frankl .....	11
1.1 Život .....	11
1.2 Teoretická východiska .....	13
1.3 Osoba a hledání duchovního středu .....	17
1.3.1 Metoda, existenciální analýza a logoterapie.....	17
1.3.2 Osoba–duch, jednota zahrnující tři celky .....	21
1.3.3 Duch–osoba–střed.....	25
1.3.3.1 Sebedistance a sebetranscendence.....	29
1.3.3.2 Svoboda a odpovědnost.....	32
1.3.4 Naplňování života smyslem .....	34
1.3.5 Hodnoty .....	39
1.3.5.1 Tvůrčí hodnoty.....	40
1.3.5.2 Prožitkové hodnoty .....	41
1.3.5.3 Postojové hodnoty.....	44
1.3.6 Nadsmysl .....	46
1.4 Shrnutí .....	48
2 Olivier Clément.....	50
2.1 Život .....	50
2.2 Teoretická východiska .....	53
2.3 Osoba a hledání duchovního středu .....	57
2.3.1 Clémentova teologická metodologie a jeho teologický jazyk.....	58
2.3.2 <i>Imago Dei</i> ; osoba v pohybu od obrazu k podobě .....	60
2.3.3 Osoba a tajemství vztahovosti Trojice .....	63
2.3.4 Tělesnost osoby jako obraz vtělení Krista .....	66
2.3.5 Hledání duchovního středu v srdci.....	71
2.3.6 Duchovní praxe.....	81
2.3.6.1 Ztišení jako předpoklad duchovní praxe.....	82
2.3.6.2 Praxe modlitby a modlitby Ježíšovy .....	82
2.3.6.3 Slavení liturgie .....	83



2.3.6.4	Žití ve společenství .....	85
2.3.6.5	Bytí v láskyplných vztazích .....	86
2.3.6.6	Vidění krásy .....	87
2.4	Shrnutí .....	89
3	Srovnání Viktora Frankla a Oliviera Clémenta .....	91
3.1	Různé metody k uchopení osoby .....	91
3.2	Snahy o nedualistické pojetí osoby .....	93
3.3	Střed osoby .....	94
3.4	Hledání vlastního středu směřováním .....	96
3.5	Hledání vlastního středu praktickým činem .....	98
3.6	Shrnutí .....	100
	Závěr .....	102
	Bibliografie .....	105
	Přílohy .....	109



## Úvod

V běhu všednodennosti často nemíváme prostor a čas zastavit se a vnímat krásu, druhého, sebe, Boha... Naše mysl je zahlcena úkoly, prací, informacemi, shonem... Jsme od sebe odpojeni. Na co ale v sobě máme být napojeni? Je to naše osoba? Je to střed naší osoby? Tato práce může být příležitostí zastavit se a udělat si čas i prostor k tomu, abychom se podívali na to, kým je osoba v nás, co je jejím středem – a také kam směřujeme.

Proč se tímto tématem zabývat? V našem životě hledáme často vnitřní opěrný bod, který nás směřuje v každodenních situacích. Uvědomění si vlastního středu napomáhá k orientaci v životě. Jako terapeut se setkávám s klienty, kteří přináší tuto otázku po směru jejich života. Jako matka vidím, že i mé děti se vyvíjejí a někam směřují – a „něco“ v nich je orientuje.

Mojí hypotézou je, že v nás existuje střed, který centralizuje naši osobu. Který nás může v životě orientovat, kotvit, ukazovat směr, když jej zvědomujeme. Vycházím z toho, že naše osoba není statická, ale pouhým žitím vyjadřuje pohyb. Pohybem se uskutečňujeme. Jsme.

Je to náš vlastní střed, co nás naviguje při pohybu? Co je to za místo? A co je to za pohyb, kterým jdeme? Při hledání osoby a vlastního středu jsem vybrala pojetí rakouského psychiatra Viktora Frankla, který se zaměřuje na duchovní osobu a hledání smyslu v životě z pohledu filozofické antropologie. Zároveň jsem přizvala k tomuto tématu pravoslavného teologa Oliviera Clémenta, který téma osoby a jejího středu prohlubuje ve vztahu k Bohu. V čem se tato dvě pojetí potkávají, čím se navzájem inspirují? Srovnání těchto dvou autorů jsem nikde v literatuře nenašla, v tomto ohledu by mohla být tato práce přínosem.

Při výběru tématu samotné práce mě zaujala Franklova teze, že osoba nemůže onemocnět. Tento fakt je určující v terapeutické činnosti, protože ať už se jedná o deprese, úzkosti, trauma aj., spolu s klienty „stavíme“ na tom, co je v člověku zdravé. Je to základ, fundament. Frankl se tedy ptá: Co je to zdravé v nás, co nemůže onemocnět a dělá zároveň náš život smysluplným? Jeho pojetí se pohybuje v rovině praktického bytí ve vztahu ke smysluplnosti. Otázky Oliviera Clémenta z pohledu teologické antropologie jsou v kontextu Boha: Je v nás místo, kde může být Bůh? Mám nějaký svůj duchovní střed, skrze nějž můžu prožívat Boží přítomnost? Jak potom může vypadat hledání vlastního středu? Odpovědi na teologické otázky přitom nemusí být zacíleny jen na věřící čtenáře. Zkušenost krásy, lásky, úžasu prožíváme bez ohledu na to, zda jsme věřící, či ne. Mohou nás přivést k nevědomým prožitkům Boha.

Vzájemný dialog filozofické antropologie u Frankla a teologické antropologie u Clémenta je také v souladu se studijním oborem Komunitní, krizová a pastorační práce, diakonika, která učí mezioborovou perspektivu se vztažeností k naší vertikále, tedy se vztažeností k Bohu. Byť se samotnou krizovou prací

zabývat nebudu, moje otázka po přítomnosti středu v osobě, jako zdravé „kotvy“, může být tím, co nás v krizi mimo jiné drží.

Cílem této práce je odpovědět s pomocí Franklovou a Clémentovou na otázky: Kým je osoba? Má osoba střed? Jaký pohyb, směřování osoba ve svém středu dělá? Jak se to prakticky projevuje?

Moje metoda a přístup mají nejbližší k hermeneutice. V porozumění uchopení tématu obou autorů budu čerpat ze životopisů, teoretických inspirací a jejich pojetí na základě jejich knih. Zároveň vycházím ze své oborové perspektivy: nejsem filozof, antropolog ani teolog. Jako psychoterapeut a sociální pracovník se pokouším o propojení filozofické a teologické antropologie v uchopení osoby. K pravoslavné nauce přistupuji jako host, zvenčí.

Samotná práce je rozvržena do tří celků. V prvních dvou kapitolách zmapuji učení Franklovo a Clémentovo, kde se zaměřím na pojetí osoby, jejího středu, pohybu, který osoba dělá, a jak se to projevuje prakticky. U Frankla budu pojednávat o duchovní osobě jako jednotě tří celků a jejím hlubinném středu, který chce žít smysluplně. Pohyb osoby je v naplňování života smyslem prostřednictvím konkrétních hodnot, které popíšu. U Clémenta ukážu osobu jako obraz Boha Trojjediného a vtěleného, která je vyjádřena tělem. Jejím středem je fyzické a symbolické srdce. Pohyb, který osoba v Clémentově pojetí vytváří, je cesta ke sjednocení s Bohem. Tento proces je žitá duchovní cesta, která se děje duchovní praxí, ze které jsem vybrala několik příkladů. Některé jsou vztaženy k ryze křesťanským úkonům (modlitba srdce, slavení liturgie), jiné jsou přístupné i člověku, který není nábožensky orientován (život ve společenství, bytí v láskyplných vztazích, vnímání krásy). V závěrečné kapitole srovnám pojetí jednotlivých autorů – kde se potkávají, kde se navzájem inspirují.

Frankl i Clément žili a tvořili ve 20. století. Každý vyšel z poněkud odlišného intelektuálního prostředí. Psychiatr a neurolog Frankl byl ovlivněn středoevropskou vídeňskou inteligencí z řad z psychologů a existenciálních filozofů. Clément se pohyboval především ve francouzském kontextu evropského myšlení. Velkou inspirací pro jeho teologii byli myslitelé z řad ruského exilu ve Francii. Nenašla jsem zmínku o tom, že by se autoři někdy potkali nebo že by Frankl o Clémentovi věděl. Clément však Franklovu práci znal a ve svých textech jej i cituje.

Tato práce tedy budiž zastavením se a zvědoměním osoby, vlastního středu a jeho směřování z pohledu Franklova a Clémentova.

# 1 Viktor Frankl

Viktor Frankl řeší osobu a hledání vlastního středu z pohledu psychiatra a neurologa. Popis osoby a jejího středu uvedu Franklovým životopisem a teoretickými zdroji pro pojetí osoby. Poté přistoupím k samotnému výkladu osoby a hledání vlastního středu.

## 1.1 Život<sup>1</sup>

Viktor Emanuel Frankl se narodil ve Vídni 26. března 1905. Pocházel z věřící židovské rodiny. Vzpomínky na matku jsou pro Frankla protkány něhou, mluví o ní jako o dobrotivé a niterně zbožné osobě. Otce popisuje jako perfekcionista a spartána se smyslem pro spravedlnost. Tyto vlastnosti podle Frankla charakterizují i jeho samotného. Frankl se vnímal jako extrémní racionalista a hluboce emocionální.<sup>2</sup> Frankl vzpomíná, že otázky smrti a smyslu života jej zajímaly již od raného dětství.<sup>3</sup> Ty pak prohluboval v období gymnaziálních studií, kde se věnoval psychologii a filozofii, dopisoval si se Sigmundem Freudem (1856–1939). Procházel obdobím ateismu a na člověka nahlížel zorným úhlem psychoanalýzy. Během studia medicíny se stal členem psychoanalytického spolku Sigmunda Freuda, s nímž se ovšem časem rozešel, a stejně tak i s individuální psychologií Alfreda Adlera (1870–1937). V jejich časopisech mu vycházely články, kde se již zabýval svým pojetím osoby, smyslu a hodnot.<sup>4</sup>

V meziválečném období Frankl díky psychiatru Ottu Pözlvi (1877–1962) začal pracovat psychoterapeuticky s pacienty, a to již jako student medicíny. Zakládal bezplatné poradny pro mladé studenty, kteří v období vysvědčení vykazovali větší míru sebevražd. Po promoci začal působit v léčebně Steinhofu, kde prohloubil svou zkušenost se sebevražednými pacienty. Roku 1937 si zalo-

---

<sup>1</sup> U popisu Franklova životopisu vycházím (podobně jako u Clémenta), z jeho vlastní autobiografických údajů. Frankl, V. *Co v mých knihách není* (životopisný koncept), Frankl, V. *A přesto říci životu ano* (autobiografický popis jeho zkušenosti z koncentračního tábora, která vznikla nadiktováním během devíti dnů a díky níž se Franklova logoterapie stala světově známou) a jeho útlé knihy: Frankl, V. *Prožitek hor a zkušenost smyslu* (která se kromě jiného dotýká osobního vztahu Frankla k horám a jeho záliby v horolezení). Doplnující údaje jsem čerpala z disertační práce: Jandová, M. *Náboženské a existenciální otázky u Viktora E. Frankla*. Posledním zdrojem byly stránky Vídeňského Franklova institutu dostupné online: <https://www.viktorfrankl.org/biography.html>.

<sup>2</sup> Frankl, *Co v mých knihách není*, s. 16.

<sup>3</sup> Frankl, *Co v mých knihách není*, s. 19.

<sup>4</sup> Frankl byl krátce členem spolku pro individuální psychologii Alfreda Adlera, dokud nebyl v roce 1927 vyloučen. V té době již jako student medicíny propracovával svou logoterapii. Alternativní název „*existenciální analýza*“ začíná Frankl používat v roce 1933. Koncept tří hodnotových skupin, jak dát životu smysl, byl však koncipován již v roce 1929. Frankl, *Co v mých knihách není*, s. 45.

žil soukromou praxi. Několik měsíců po otevření ordinace však vtrhly Hitle-  
rovy oddíly do Rakouska a jako žid musel skončit. Začal pracovat v Rothschild-  
ově nemocnici. Tato práce jemu i jeho rodičům poskytla načas ochranu před  
transporty do koncentračních táborů. Zde se věnoval především neurochirurgii.<sup>5</sup>

Byť dostal možnost odjet na vízum do USA, rozhodl se zůstat se svými ro-  
diči.<sup>6</sup> V té době potkal svou první ženu Tilly. V nacistickém Rakousku zname-  
nalo těhotenství židovky přímý transport, mladý pár se musel rozhodnout pro  
potrat.<sup>7</sup> O devět měsíců později se však již celá rodina ocitla v Terezíně. Frankl  
si s sebou vzal svoje dílo – rozpracovanou logoterapii –, které se musel vzdát,  
ovšem po válce ji zrekonstruoval a vydal.

Jeho zkušenosti z pobytů v koncentračních táborech, které jako zázrakem  
přežil, jak sám říká, jsou zaznamenány v knize „*A přesto říci životu ano*“ (v češ-  
tině). Tuto knihu nadiktoval během devíti dnů po návratu do Vídně a rychle se  
stala světově proslulou. Přežití nelidských podmínek v táboře Frankl popisuje  
slovy Dostojevského, který definuje člověka jako bytost, která si zvykne na  
všechno. „Ano,“ říká Frankl, „ale neptejte se mě jak.“<sup>8</sup> Během prožitých hrůz  
reflektoval psychologii vězně, bachaře a celé situace. Viděl, jak přežití a způsob  
prožívání mohou být u každého člověka různé a závisí na tom, jak danou situ-  
aci člověk nese. Vzpomíná, že tím, co deptalo a současně přinášelo vzdor i za  
cenu smrti, byly výsměch a devalvace.<sup>9</sup> K tomu, co podle Frankla pomáhalo  
přežít, patřily humor, ale i apatie a šílená víra v omilostnění,<sup>10</sup> dále improvizov-  
vané bohoslužby a modlitby i vnitřní hovory se ženou, tedy láska. Frankl si  
v nelidských podmínkách ověřil také validizaci sebetranscendence a sebe-  
distance.<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> V té době byla úřady nařízena eutanazie pro duševně nemocné pacienty, což Frankl ve spolu-  
práci s doktorem Pötzlem sabotovali. Frankl měnil diagnózy, aby pacienti byli léčeni, ale nebyli  
jako psychotici zabiti.

<sup>6</sup> Franklovi ve chvíli rozhodování pomohl rozbitý fragment tabulky ze synagogy, na kterém  
bylo 4. přikázání. Frankl, *Co v mých knihách není*, s. 66.

<sup>7</sup> Svému nenarozenému dítěti věnoval Frankl jednu ze svých knih (Frankl, V. *The Unheard Cry  
For Meaning*, 1977).

<sup>8</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 31.

<sup>9</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 41.

<sup>10</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 23.

<sup>11</sup> Frankl, *Co v mých knihách není*, s. 77. Více o sebetranscendenci a sebedistanci viz kapitulu  
1.3.3.1.

Po osvobození se Frankl stal přednostou neurologické polikliniky ve Vídni, kde působil dalších 25 let. V táborech zahynuli kromě jeho sestry všichni členové rodiny. Svou druhou ženu Elli potkal v roce 1946, vzali se v katolickém kostele a měli spolu dítě – dceru Gabrielu. O dva roky později získal doktorát za práci „Nevědomý Bůh“.<sup>12</sup> Postupně se též stával svou existenciální analýzou a logoterapií světově známým.<sup>13</sup>

Měl možnost setkávat se s předními filozofy, které sám už dříve citoval, např. s Martinem Heideggerem (1889–1976), Karlem Jaspersem (1883–1969) a Ludwigem Binswangerem (1881–1966). Dostal příležitost k soukromé audienci u papeže Pavla VI., kdy podle Franklových vzpomínek hlava katolické církve požádala žida, aby se za ni pomodlil.<sup>14</sup>

Za zmínku stojí jeho vášeň k horolezectví, kde nacházel prožitek krásy hor, překonávání sebe a posouvání vlastních limitů.<sup>15</sup> Frankl spatřoval v alpinismu moderní sekularizovanou formu askeze.<sup>16</sup> Zemřel 2. září 1997 na selhání srdce. Při vzpomínkách na svůj život téměř 90letý Frankl říkal: „Co prožiješ, nemůže ti už žádná moc světa vzít.“<sup>17</sup>

## 1.2 Teoretická východiska

Antropologie osoby je podle Frankla filozofický koncept, který nazval existenciální analýzou. Pro jeho pochopení je důležité zmínit, z jakých zdrojů vychází a se kterými se Frankl konfrontoval. Předmětem této práce není podrobně zkoumat Franklovy zdroje, vyberu jen některé filozofy, jejichž učení představovalo základ pro jeho antropologii osoby.

Frankl se v mládí setkal s filozofií *Arthura Schopenhauera* (1788–1860).<sup>18</sup> Schopenhauer díky duchovnímu vlivu indických náboženství stavěl svébytný filozofický svět, kde řeší utrpení světa i vykoupení a přináší pojem *vůle ke smyslu*. Dále mluví o hodnotách a postoji – u Schopenhauera jde o smysluplné akty, u Frankla o činy. Schopenhauer, podobně jako Frankl, se domnívá, že tyto smysluplné tvořivé akty jsou léčivým důvodem toho, že člověk dokáže vydržet a překonat mnoho těžkostí, které jsou v životě nevyhnutelné. Franklovu vůli

---

<sup>12</sup> Viz <https://www.viktorfrankl.org/biography.html>.

<sup>13</sup> Současně v tomto období rakouský psychiatr Wilhelm Souček poprvé použije v souvislosti s logoterapií a existenciální analýzou pojem „*třetí vídeňská škola*“ (vedle psychoanalýzy a individuální psychologie). Viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 49.

<sup>14</sup> Frankl, *Co v mých knihách není*, s. 106.

<sup>15</sup> Frankl měl strach z výšek a horolezectví pro sebe vnímal jako prožitek ztělesněného vzdoroducha. Frankl, *Prožitek hor a zkušenost smyslu*, s. 11.

<sup>16</sup> Frankl, *Prožitek hor a zkušenost smyslu*, s. 25.

<sup>17</sup> Frankl, *Prožitek hor a zkušenost smyslu*, s. 30.

<sup>18</sup> O Schopenhauerovi napsal Frankl patografii jako maturitní práci na gymnáziu: „*Zur Psychologie des philosophischen Denkens*“. In: Jandová, *Náboženské a existenciální otázky u Viktora E. Frankla*, s. 17.

ke smyslu však nelze vidět jako součást Schopenhauereovy vůle k životu.

*Søren Kierkegaard* (1813–1855) mimo jiné ovlivnil Frankla v existenciálních otázkách, které jsou spojeny s bytím. Píše, že „otázka po konání nezní, zda máme obecně konat to či ono, nýbrž konkrétně, zda já, jako konkrétní člověk v této konkrétní situaci, mám konat to či ono“.<sup>19</sup> Tuto tezi můžeme vztáhnout k Franklovu odpovídání konkrétního člověka na konkrétní smysl v konkrétním čase. Existenci Kierkegaard označil za nejniternější, neuchopitelné jádro každého jednotlivého člověka, jeho „svojskost“.<sup>20</sup> V této myšlence můžeme vidět neuchopitelné jádro osoby-ducha, jak to měl na mysli později Frankl.

Témata existenciálního filozofa *Karla Jaspers* (1883–1969), jako jsou svoboda, zodpovědnost a mezní situace, jsou ta, se kterými se Frankl ztotožňuje.<sup>21</sup> Jaspers psal, že bytí nelze popsat, bytí samotné není uzavřený celek. Bytím člověk vstupuje do existence. Existenci Jaspers nazývá nejniternějším nitrem. Existence je možnost bytí, je stále uprostřed volby, stále vyzývaná k rozhodování. Je svobodná. Existence je vytváření sebe ze samotného počátku v okamžiku volby.<sup>22</sup> U Jaspers i u Frankla můžeme najít pojem *transcendence*, kdy podle Jaspers věděním nelze uchopit lidskou bytost, stejně tak pojmout celý svět. Vidíme jen část. Transcendence je však úzce spjata s existencí – neboť se ukazuje pouze existencí.<sup>23</sup>

*Edmund Husserl* (1859–1938) je pro Franklova východiska důležitý především jako jeden z hlavních představitelů *fenomenologie*. Ta patří k základní metodě logoterapie. Podstatou fenomenologie je vycvičit se v nepředpojatém přístupu, v naprosté otevřenosti (epoché), abychom se v každé situaci dokázali na druhého vždy nově zaměřit. Metoda fenomenologie poskytuje prostor svobodě, čímž podporuje osobně utvářenou existenci.<sup>24</sup> Vychází i z toho, že já jako subjekt nejsem schopen objektivního náhledu na věci – představa „objektivna“ odvádí od pravé podstaty věci. Metoda se tedy nesoustřeďuje na obecné (zákonitosti, teorie), ale na to, co je na člověku právě jedinečné. Základem je nebýt určován teorií, neinterpretovat, směřovat k porozumění, a to v setkání s druhým, či se sebou samým. To, co je pro existenci podstatné, není nikdy stanoveno, je nutné to stále nově hledat a uskutečňovat. Tímto přístupem se staví proti psychopatologii,<sup>25</sup> a to v tom smyslu, že staví na tom, co je „zdravé“ – na osobě. Konkrétněji staví na vnitřní svobodě osoby (klient je ten, kdo se rozho-

---

<sup>19</sup> Störig, *Malé dějiny filozofie*, s. 377.

<sup>20</sup> Tamtéž.

<sup>21</sup> Tavel, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 113.

<sup>22</sup> Störig, *Malé dějiny filozofie*, s. 432–433.

<sup>23</sup> Störig, *Malé dějiny filozofie*, s. 434.

<sup>24</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 73.

<sup>25</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 75.



duje, volí). Frankl jako jeden z prvních psychiatrů tuto moc svobody osoby využívá v psychoterapii (logoterapii). Fenomenologickou metodu dále propracovali její pokračovatelé Martin Heidegger (1889–1966), Max Scheler (1874–1928) a další.

*Max Scheler* (1874–1928), často Franklem citovaný německý filozof, psycholog a sociolog<sup>26</sup>, se zabýval oblastmi hodnot. Popisuje, že lidské usilování má cíl, ovšem ne vždy jasně rozpoznatelný. V každém cíli lidského usilování je určitá hodnota. Člověk podle Schelera usiluje o hodnoty. Ty jsou absolutní, soběstačné a neměnné. Mění se pouze naše poznání hodnot a náš vztah k nim. Díky fenomenologické metodě můžeme hodnoty uchopit obsahově. U Schelera je důležitým pojmem *osoba*. Ta není identická s myslícím já. K osobě náleží plná rozumnost, zralost a schopnost volby.<sup>27</sup> Osoba je bytostně duchovní. Duch je princip zcela odlišný od přírody, je na ní nezávislý, ba je jejím protikladným principem. Teprve duch osvobozuje člověka, uvolňuje jej z pout organistického života. Frankl se Schelerem v mnoha oblastech inspiroval, především ve vztahu k osobě jako duchovní dimenzi.

*Martin Buber* (1878–1965) byl filozof a teolog, známý především pro svou filozofii dialogu a konceptu „Já a Ty“. Frankl Buberu cituje především v souvislosti s vlastnostmi a schopnostmi člověka vztahovat se „k“ – tedy k „Ty“, což je výraz osobní sebetranscendence. Buber i Frankl by se shodli na tom, že člověk se může dobrat svého „Já“ pouze přes „Ty“, avšak nemá k dispozici dostatek vztahu „Já–Ty“.<sup>28</sup> Z toho plynou i termíny *angažovanost* (u Buberu) a *zodpovědnost* (u Frankla). Existenciální odpovědnost je angažovanost. „Kde se člověk neangažuje, není žádná skutečnost.“<sup>29</sup>

V době vzniku logoterapie se Frankl konfrontoval s velkými „duchy doby“, kteří měli své psychologické koncepty vyvinuty. Potřeboval se vyrovnat s psychologizujícím přístupem Sigmunda Freuda (1856 až 1939) i Alfreda Adlera (1870–1937), protože si byl vědom jiného přístupu především v tom, že do antropologie osoby přináší dimenzi ducha.<sup>30</sup>

*Sigmund Freud* (1856–1939) byl pro Frankla učitelem, od kterého se odklonil,

---

<sup>26</sup> Störig, *Malé dějiny filozofie*, s. 428.

<sup>27</sup> Störig, *Malé dějiny filozofie*, s. 429.

<sup>28</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 261.

<sup>29</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 99.

<sup>30</sup> Frankl potřebuje své pojetí vymezit i vůči teologii samotné. Byl především psychiatrem a neurologem, jeho existenciální analýza a logoterapie mají být určeny všem bez ohledu na náboženské vyznání. Proto je pro Frankla důležité vymezit i hranice jeho existenciální analýzy k teologii. Byť si je vědom přesahu do teologie a rovněž se mu ve svých pracích věnuje. Viz například Frankl, *Psychoterapie a náboženství*.

aby mohl jít ve své práci dál.<sup>31</sup> Psychoanalýzu chápe Frankl jako nezpochybnitelný základ.<sup>32</sup> Staví však již jinou „budovu“ terapeutické školy, která je opřena o myšlenku neredukovatelné duchovní osoby. Právě vůči redukcionismu a přílišnému psychologismu se vůči Freudovi vymezuje. Frankl kritizuje u Freuda především redukci osoby na její biopsychickou dynamiku, která je opřena o vůli ke slasti. Člověk je podle Freuda determinován svými pudy, které jsou nevědomě vytěsňovány, vznikají tak komplexy, kterými se lidská bytost řídí. V psychoanalýze viděl Frankl riziko samoučelného interpretování obsahu, které pacienti přinášejí, jako důkaz potlačených komplexů, vznikala tak možnost přehlédnutí toho, co pacient ke svému uzdravení vlastně potřebuje. Od Freuda převzal především jeho topografický<sup>33</sup> a strukturální model<sup>34</sup> osobnosti. Na Freudovi kritizoval i jeho redukování náboženství jako projev neurózy lidstva.<sup>35</sup>

*Alfred Adler* (1870–1937) svou individuální psychologií podle Frankla přesahuje psychologii a sahá do biologické sféry. Adler mluví o orgánové méněcennosti. Tím myslí, že somatické faktum vede k pocitům méněcennosti. Méněcennost volá po kompenzaci. U Adlera nacházíme i sociologický aspekt, pocit společenství. Jeho kompenzací je vůle k moci, například v podobě snahy o uznání. Vůli k moci tak Adler pojímá jako individuální kompenzace vůči společnosti.<sup>36</sup> Vůli k moci je utvářeno chování jako motivace člověka. Franklovi toto pojetí nestačilo, viděl v něm přílišné redukování a determinaci svobodného ducha osoby.

*Friedrich Nietzsche* (1844–1900) byl další velký myslitel, který demaskoval ustálené struktury. Byť Frankl Nietzscheho občas cituje,<sup>37</sup> v zásadě s jeho filozofií silného individualizovaného jedince, jehož ideálem je obraz „nadčlověka“, který odkryl, že Bůh je mrtev, nesouhlasil. Podle Frankla Nietzscheho pojetí

---

<sup>31</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 35.

<sup>32</sup> Frankl, *Léčba smyslem*, s. 17.

<sup>33</sup> Topografický model člení vědomí člověka na vědomou, podvědomou a nevědomou složku. Dle Freuda je hranice mezi vědomím a nevědomím málo propustná. To, co je v nevědomí, pudí osobu k nutkavému jednání. Je potřeba demaskovat, o co jde, a tak může dojít k uzdravení. Freud vycházel z toho, že obsahy nevědomí vycházejí často z potlačených sexuálních pudů. Proti tomu se Frankl ohrazoval, odmítal redukovat osobu na ryze pudovou bytost. Osoba je duchovní. Demaskování dle Frankla může být užitečné, přesto nedává celou odpověď.

<sup>34</sup> Strukturální model Freuda pojímá intrapsychické instance osobnosti: „ono“, „já“ a „nadjá“. V nevědomí je „činné“ především „ono“, které je determinováno pudy a je vytěsněno. Frankl však tvrdí, že v nevědomí není jen „ono“, ale především neredukovatelné „já“, které je přístupné vědomí díky své schopnosti sebetranscendence. Blíže popíšu v kapitole 1.3.3.

<sup>35</sup> Frankl, *Léčba smyslem*, s. 31.

<sup>36</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 37.

<sup>37</sup> Frankl např. cituje Nietzscheho: „Jen ten, kdo má proč žít, unese pak téměř jakékoli jak.“ Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 242.

absolutní vůle k moci vede nakonec k nihilismu, bezsmyslnosti a zoufalství. Což je v přímém protikladu k Franklově pojetí osoby.

### 1.3 Osoba a hledání duchovního středu

Při popisu Franklova pojetí osoby a hledání vlastního středu budu postupovat následovně. Nejprve ukotvím Franklovo učení do teorie a oboru, ve kterém se pohybuje. Zde vysvětlím metodu, dále existenciální analýzu a to, jaký má vztah k logoterapii. Dále se dostanu k samotnému uchopení osoby vycházející z filozofické antropologie. Budu mluvit o trojdimenzionálním modelu podle Barucha Spinozy (1632-1677), ze kterého Frankl vychází. Tím přejdu k osobě jako jednotě tří dimenzí, až se dostanu k dimenzi duchovní osoby, jako středu, a k její charakteristice. Skrze její schopnosti sebedistance, sebetranscendence, svobody a zodpovědnosti vysvětlím, jaký pohyb osoba vytváří tím, že existuje. Následně přiblížím, že existence souvisí s naplňováním smyslu v životě. Tím se dostanu ke směřování osoby, která o naplňování smyslu usiluje. Dotknu se tématu smyslu, co tím Frankl rozumí, a jak se to vztahuje k osobě a jejímu středu. Dále se budu věnovat svědomí, jako citu osoby pro to, co shledává v životě smysluplným. V další kapitole se budu zabývat hodnotami, skrze které osoba v životě uskutečňuje smysl. Na závěr se zmíním o nadsmyslu, který se týká tématu náboženství, což bude odrazový můstek k teologickému pochopení osoby v antropologii Oliviera Clémenta.

U hledání osoby a jejího středu se budu u Frankla ptát: Kým je osoba? Má osoba střed? Jaký je to střed? Může střed osoby onemocnět? Mohu se opřít o svůj střed např. v terapeutickém procesu uzdravování nebo i v rozhodování? Znamená hledání vlastního středu u Frankla naplňování života smyslem? Znamená smysluplný život žít hodnoty? Co myslí Frankl hodnotami?

#### 1.3.1 Metoda, existenciální analýza a logoterapie

Než se dostanu k pojmu *osoba* u Frankla, zdůvodním, proč se Frankl (psychiatr, neurolog) zabýval osobou a její antropologií. Usadím jeho pojetí osoby do teoretického rámce. Potom popíšu zdůvodnění negativní antropologie. Tento fenomén, který Frankl reflektuje, je zde důležité zmínit i z hlediska podobnosti s Clémentovým přístupem negativní teologie. Dále vymezím pojmy *existenciální analýza* a *logoterapie*, ukotvující Franklovo pojetí osoby do oboru filozofické antropologie ve vztahu k psychoterapii a v souvislosti s logoterapií se označuje za 3. vídeňský psychoterapeutický směr.<sup>38</sup> V této kapitole se budu ptát: Jaké je teoretické a oborové ukotvení Franklovy filozofické antropologie? Co myslí

---

<sup>38</sup> Viz kapitolu 1.1.

Frankl existenciální analýzou? Jaký má existenciální analýza vztah k logoterapii?

Viktor Frankl byl psychiatr a neurolog. Ve své práci se psychoterapeuticky věnoval pacientům s psychickými obtížemi. Antropologie člověka je pro Franklovu terapeutickou práci zásadní k tomu, aby věděl, jak s pacientem pracovat. Jeho antropologie vychází z filozofie a z psychologie. Frankl píše, že „neexistuje žádná psychoterapie bez obrazu o člověku a bez světového názoru, který za ním stojí“.<sup>39</sup> Podle Frankla všechny psychoterapie mají víceméně vypracovaný koncept člověka zasazený do světónázorového rámce. Jeho pojetí osoby je tak základem pro terapeutickou práci. Tím je myšleno, že se jeho filozofická antropologie vždy vztahuje k psychoterapii.

Cílem jeho práce, proč přemýšlí o člověku, je nakonec uzdravení pacienta (to odkazuje na to, že Frankl byl především lékař a pracoval se svými pacienty). V této práci se budu zabývat jeho filozofickou antropologií, která je vztažena k procesu uzdravování.

Teoretické zdroje pro vymezení Franklovy antropologie byly popsány v předchozích kapitolách. Frankl vychází z existenciální filozofie, psychoanalýzy (se kterou se zároveň konfrontuje), z evropského západního myšlení, utvářeného do 20. století. Zároveň se vymezuje vůči teologii. Hledání vlastního středu u Frankla není teologická cesta ke spáse, ale je to cesta k uzdravení pacienta.<sup>40</sup> Byť jsou jeho úvahy otevřené myšlenkám na Boha, přesto k nim přistupuje jako k „jedné z věcí“,<sup>41</sup> které terapeut řeší, pokud religiózní obsah pacient přináší. Franklovou snahou je zachovat jeho koncept o člověku v rovině univerzální pro věřící a nevěřící pacienty i lékaře.

Zároveň je důležité zmínit Franklův postoj, že není možné plně člověka poznat.<sup>42</sup> Podobně jako Clément, o kterém budu psát v další části práce, vychází z negativní teologické antropologie, Frankl jde cestou negativní filozofické antropologie. Osoba je podle Frankla nerefluktovatelná.<sup>43</sup> Znamená to, že osobu nelze plně poznat a porozumět jí. To dává Franklovi vědomí hranice porozumění člověku.

Franklova antropologie je zároveň pozitivní, za prvé ve smyslu způsobu poznání osoby – tedy osoba se nějak projevuje –, což se může analyzovat (s vědomím, že analýza má svoje hranice). Za druhé se ve smyslu „nastavení“ nedívá skrze její patologii, ale staví na tom, co je zdravé. Někdy bývá Frankl spojován

---

<sup>39</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 244. Jinde dodává, že neexistuje žádná psychoterapie bez teorie člověka a filozofie života, která by se nacházela v jejím základu. Frankl, *Léčba smyslem*, s. 21.

<sup>40</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 47.

<sup>41</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 49.

<sup>42</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 18.

<sup>43</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 13.

s pozitivní psychologií v souvislosti s jeho zaměřením na smysluplnost a hledání smyslu. V tomto ohledu by se mohlo mluvit o podobnosti. Franklovo pojetí je spíše existenciální. Vztah pozitivní a negativní antropologie je následující: Frankl vysvětluje, kým osoba je, a zároveň píše, že ji samotná osoba ze své pozice nemůže pojmout, „domyslet“, plně reflektovat, ve své hloubi je nereflaktovatelná.<sup>44</sup> Aby mohl popsat něco z osoby, používá dimenzionální model, který bude popsán níže v kapitole 1.3.2.

Franklova filozofická antropologie osoby nese název *existenciální analýza*. Existenciální analýzu a logoterapii Frankl rozpracoval a publikoval již v roce 1926, kdy pojem *existenciální analýza* chápe jako filozoficko-antropologický koncept a logoterapii jako léčebnou metodu z něj vycházející. Vymezení těchto pojmů se budu věnovat níže. Tento koncept popisuje člověka jako osobu ve třech dimenzích, charakterech a znacích ve vztahu ke světu i k sobě samému. Frankl se svou existenciální analýzou vymezuje vůči redukcionismu, psychologismu a determinismu, tedy redukování lidské bytosti na její podmínky vnitřní (psychofyzické) a vnější (osud). Vychází ze životních zkušeností, filozofie, ale i svého oboru – neurologie a psychiatrie – a přináší do fyzické a duševní podstaty lidské bytosti ještě podstatu duchovní.

Existenciální analýza přichází s obrazem o člověku, který je duchovní, noetickou (nous – duch) osobou, která směřuje ke smyslu (logos). Existenciální analýza vždy předpokládá, že je osoba duchovní, a tedy svobodná a odpovědná bytost – odpovědná k uskutečňování hodnot a naplňování smyslu.<sup>45</sup> Existenciální analýza tak zahrnuje svým zaměřením celého člověka, který není jen psychofyzickou, organickou jednotou, nýbrž i jednotou duchovně-osobní. Duchovní oblast sleduje existenciální analýza až do jejích nevědomých hlubin.<sup>46</sup>

Jak bylo dříve zmíněno, existenciální analýza je antropologický koncept a výzkumný směr týkající se otázek, co je člověk a jeho bytí. Na rozdíl od toho je logoterapie léčebná metoda, která z existenciální analýzy vychází.<sup>47</sup> Dalo by se říct, že existenciální analýza Franklova je filozoficko-antropologický koncept, na kterém logoterapie staví.

---

<sup>44</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 17.

<sup>45</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 183.

<sup>46</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 242.

<sup>47</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 61.

V souvislosti s logoterapií chápeme pojem *logo-terapie*, kdy *logos* znamená smysl (ale i duch) a *terapie* pak odkazuje na její praktické užití – tedy léčbu smyslem. Duchem je třeba rozumět dimenzi specificky humánních fenoménů.<sup>48</sup> Co tím Frankl myslí, bude rozpracováno v kapitole 1.3.2.

Logoterapie neodpovídá primárně na otázku, *co* je osoba podle Frankla, ale *jak* s osobou (podle Frankla) pracovat, aby žila pro ni (osobu) smysluplně. Dalo by se říci, že je to pomocná metoda ke hledání vlastního středu, díky níž může pacient nacházet v životě smysl?

Existenciální analýzu Frankl nevnímá jako analýzu existence. Je to spíše „výklad“ existence. Frankl si je vědom, že sama osoba svou existenci vykládá, a to v procesu: „osoba se vykládá, vyvíjí, rozvíjí se, a to v probíhajícím životě. Na životním běhu, na tom, kým se osoba stává, odhalujeme i povahu existence“.<sup>49</sup> Existenciální analýza tedy vnímá osobu jako něco dynamického – v pohybu. Člověk se osobou stává naplňováním smyslu.

Existenciální analýza jako pojetí antropologie osoby a jejího bytí má mezioborový záběr. Není jen pro lékaře, přísluší stejně tak filozofovi, teologovi, pedagogovi i psychologovi. Vytyčené obory přesahuje v praxi. Pedagog ji může uplatnit v rámci vedení svých žáků, filozof v rámci filozofie, teolog v rámci pastorační práce, psycholog a psychoterapeut pracují logoterapeuticky vycházejíce z existenciální analýzy. Zmíněné obory tak mohou z existenciální analýzy vycházet a jejich metoda se stává logoterapií.<sup>50</sup>

Vysvětlila jsem rozdíl chápání existenciální analýzy a logoterapie. Dále je důležité zmínit rozdíl mezi existenciální analýzou Franklovou a existenciální analýzou Alfrieda Längleho. Tento fakt je důležité poznamenat, aby se nemátly pojmy. Frankl hovoří o logoterapii a existenciální analýze nikoliv v kontextu později vzniklého psychoterapeutického směru (jehož koncept ucelil Alfried Längle).<sup>51</sup> Längle na Franklově antropologii staví, dál ji však rozvíjí do samostatného psychoterapeutického směru. Pokud mluvíme o existenciální analýze

---

<sup>48</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 168.

<sup>49</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 243.

<sup>50</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 242.

<sup>51</sup> Alfried Längle byl Franklovým žákem a spolupracovníkem. Längle založil Společnost pro logoterapii a existenciální analýzu ve Vídni (GLE), rozšířil pojem osoby a vytvořil svébytný psychoterapeutický směr – existenciální analýzu. V rámci tohoto přístupu byla práce se smyslem a noogenní dimenzí nosným základem, obohaceným o práci s psychodynamikou a biografii pacienta. Längleho pojetí bylo více zapracováno do struktur osobnosti – věnoval se například práci s traumatem. Längle zachoval Franklovu logoterapii a věnoval se propracování jednotlivých předstupňů základních motivací člověka. V roce 1991 se Frankl, který byl dosavadním čestným předsedou Vídeňské společnosti pro logoterapii a existenciální analýzu, rozhodl přerušit vztahy s touto institucí, protože s tímto pojetím nesouhlasil. Pro Frankla bylo nepřijatelné směřování logoterapie jako jedné z částí terapeutického procesu, nikoliv jeho hlavní části. Logoterapii Frankl vnímá jako svébytnou metodu. Jeho čestná pokračovatelka v práci je Elisabeth Lukas, která zůstala věrná základní větvi logoterapie, která výlučně pracuje se smyslem.

u Frankla, je tím myšlen filozoficko-antropologický základ, nikoliv psychoterapeutický směr.

Existenciální analýza podle Frankla jako filozoficko-antropologický směr přináší ucelený obraz o ucelené lidské bytosti, která v sobě pojímá tři dimenze. Pokud hledám odpověď na otázku, co je osoba, a hledám její střed u Frankla, vycházím z existenciální analýzy Franklovy a v návaznosti na logoterapii popíšu, jak osoba svůj střed hledá prakticky v životě – nacházením smyslu –, a jak to prakticky vypadá – tedy jak můžu smysl v životě nacházet skrze svůj duchovní střed a čím. Nyní začnu charakteristikou osoby, kterou Frankl demonstrovuje na trojdimenzionálním modelu.

### 1.3.2 Osoba–duch, jednota zahrnující tři celky

V této kapitole nejprve popíšu osobu na základě trojdimenzionálního modelu. Ten rozpracuji na jednotlivé dimenze, co znamenají a v jakém jsou k sobě vztahu. Protože na základě Franklova trojdimenzionálního modelu se dozvíme, že osoba–duch tvoří „jednu část“, ale zároveň tvoří celek, budu se v této kapitole věnovat charakteristice osoby jako celku a popíšu dvě části: tělo a duši. V kapitole 1.3.3 o hledání duchovního středu se zaměřím na podrobné pojetí duchovní části jako středu.

Frankl ve své existenciální analýze přináší *trojdimenzionální koncept* osoby. Ta je v jeho pojetí rozdělena do tří dimenzí (tělesné, duševní a duchovní). Tento obraz o člověku můžeme najít v celé západní kulturní tradici, kde se od apoštola Pavla<sup>52</sup> popisují tři stránky člověka: tělo, duše a duch. Existenciální obraz o člověku není založen na dualismu (jak to popisuje většina psychologických a psychoterapeutických směrů) jako odraz hmotného a nehmotného. Nehmotná část člověka se u Frankla rozlišuje na duševní a duchovní.<sup>53</sup> Tyto tři části – tělesná, duševní a duchovní – zároveň podle Frankla tvoří jednotu – unitas multiplex.<sup>54</sup> Aby tuto jednotu v různosti mohl vysvětlit, používá Spinozovu (1632–1677) geometrickou analogii.<sup>55</sup>

Frankl si položil otázku: Jak se může jedna osoba projevat třemi odlišnými dimenzemi? Na tuto otázku si odpověděl obrázkem válce.<sup>56</sup> Pokud válec vrhá

---

(Längle, *Existenciální analýza, Existenciální přístupy v psychoterapii*, s. 43.) Frankl se obával, že rozšířením o psychodynamiku a práci s biografií bude rizikem psychologického redukcionismu, vůči němuž se vymezoval. Balcar, Další vývoj Franklovy logoterapie a existenciální analýzy, in Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 265.

<sup>52</sup> Viz Bibli, 1Te 5,23.

<sup>53</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 126.

<sup>54</sup> Tento termín Frankl použil s odkazem na Tomáše Akvinského (1225–1274). Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 36.

<sup>55</sup> Např. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 36. Frankl, *Léčba smyslem*, s. 27–29.

<sup>56</sup> Viz přílohu č. 1.

stín v horizontální (dvojměrné) poloze, vytváří kruh. Ve vertikální poloze (na stále dvojměrném „plátně“) vytváří obdélník – stále je to dvojměrný obraz. Přesto jde o trojrozměrný válec, uvnitř otevřený, který tvoří ve třetím rozměru celek. Přenos na antropologii osoby: horizontálním kruhem bychom mohli nazvat tělesnou, biologickou dimenzi, vertikálním obdélníkem duševní, psychickou dimenzi, v trojrozměrné dimenzi – celá osoba tvoří duchovní dimenzi. Ona trojrozměrná dimenze činí z člověka osobu (ducha). Tělo a duše mohou být ve vzájemném rozporu (mají jiný tvar: kruh, obdélník), pokud vycházíme z nižšího dvojdímního východiska. Projekce do biologické roviny dává biologické fenomény, projekce do psychologické roviny zase psychologické fenomény. To vytváří rozpor. Celá osoba je v trojdimenzionálním (v trojrozměru) „válcem“. Ten do sebe zahrnuje obě další dimenze, tvoří jednotu rozporů. Třetí dimenzi v trojrozměru (duchovní) nazývá Frankl specificky lidským. Odděluje nás od zvířat. Je to rozměr noetický – rozměr ducha.

V tomto zákoně dimenze vzniká ve dvojměrnosti rozporuplnost (obdélník, kruh), přesto ve „vyšší“<sup>57</sup> trojrozměrné dimenzi vidíme jeden objekt – válec. Jestliže osobu projikujeme do psychologické a tělesné dimenze, vznikají rozpory, protiklady, protože v jednom případě je důsledkem biologický organismus a ve druhém psychologický mechanismus. Z pohledu dimenzionální antropologie není rozporuplnost v nesouladu s jednotou člověka, kruh i obdélník jsou projekcí téhož válce.

Geometrická analogie nám sděluje ještě jednu věc, která je důležitým pojmem pro Franklovu antropologii, a tou je *otevřenost*.<sup>58</sup> Otevřenost válce (třetí dimenze v trojrozměrném vidění) není vidět v průmětech psychologické ani tělesné roviny, ale ve válci samém. Duchovní dimenze člověka tedy poukazuje na prostupnost, a to jak oněch dvou dimenzí do něj, tak prostupnost válce do světa. Frankl píše, že k podstatě osoby patří otevřenost světu. Být člověkem, osobou, znamená přesahovat sebe sama – podstata lidské existence spočívá v sebetranscendenci. To je základní teze o osobě v pojetí Franklově, která bude zpracována podrobněji níže.

Nyní, když se díváme zorným úhlem geometrické trojdimenzionální jednoty, ještě zůstanu u tělesné, duševní a duchovní roviny a jejich vzájemných vztahů. Podle dimenzionálního modelu se člověk podílí stejnou měrou na třech rozdílných stránkách bytí. Podle Frankla je osoba–duch jednou bytostí vzájemně propojených dimenzí. Jednotlivé dimenze nelze oddělit, aniž by celek zůstal neporušen.<sup>59</sup> Dimenze tělesná, psychologická a duchovní jsou vzájemně

---

<sup>57</sup> Frankl dodává, že použití slov „vyšší“ (trojrozměrná) a „nižší“ (dvojměrná) dimenze neznají hodnotící nebo hodnotový soud. Vyšší dimenze prostě znamená něco, co je obsažnější a zahrnuje více. Osoba – duch – duchovní dimenze zahrnuje tělo a duši.

<sup>58</sup> Zde Frankl vychází z učení Maxe Schelera (1874–1928). In Frankl, *Léčba smyslem*, s. 28.

<sup>59</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 126.



propojeny do celku a celek zároveň tvoří duchovní osobu. Tím je vyjádřena jednota osoby v rozdílnosti. To, co dává tělesné a duševní dimenzi člověka „osobu“, je noetická, duchovní dimenze. Osoba je tedy vyjádřením duchovní dimenze a současně projevem dimenzí duševní a tělesné, a zároveň osoba všechny tři dimenze zahrnuje. Má tato duchovně-tělesně-psychická jednota střed? Nejprve se podíváme, co Frankl myslí tělem, poté duší, až se dostanu k osobě a jejímu středu.

*Tělesná dimenze* zahrnuje tělo, to nese osobu (ducha) i duši.<sup>60</sup> Je to to, co vyjadřuje a fyzicky ohraničuje (tělem) osobu. Čím se duch promítá do fyzická. Tělesná rovina je hmotná, biologická stránka osoby, souhrn orgánů, které jsou nástrojem pro osobu – *osoba je tělem nesená* (instrumentální funkce těla) a *vyjádřením osoby* (expresivní funkce těla). Tělesné bytí osoby se dynamicky rozprostírá v napětí mezi zdravím a nemocí – na tělesné úrovni. Tělo může onemocnět, osoba nikoliv.<sup>61</sup> Proč duch nemůže onemocnět? To bude vysvětleno v kapitole 1.3.3.2.

Tělesná dimenze ukazuje na osobu jako na bytost tělesnou. Bytosti tělesné jde o zachování života. Je nositelem vitality, síly a zdraví na jedné straně, nemoci, únavy, či dokonce redukce funkcí pro život nezbytných na druhé straně. Osoba, které jde o přežití, se proto vztahuje ke světu skrze své potřeby. Ke světu se vztahuje díky tělesnému diskomfortu.<sup>62</sup>

Frankl však nevnímá tolik důležité tělesné chorobné procesy pro zbylé dimenze. Píše, že tělo člověka není věrným obrazem jeho ducha–osoby. To by podle Frankla platilo o vyjasněném těle.<sup>63</sup> Obrazem ducha by bylo tělo před „padlostí“. Tělo osoby je však tělem osoby „padlé“ – není tak obrazem ducha, ale jestliže je zrcadlem, pak zrcadlem rozbitým, zkreslujícím.<sup>64</sup> Zde je patrné myšlení Franklovo vycházející z Bible a z myšlenky stvořeného těla před padlostí. Nemoc těla vztažená ke smyslu pak podle Frankla nemá sama o sobě smysl – smysl nemoci je spíše v postoji, tedy jak ji nést a jak se s ní vyrovnat.<sup>65</sup> Je to tak, že se člověk v nemocném těle stává osobou, když nemoc nese? Je osoba ukotvením pro nesení nemoci? Umí to? Než dojdou k odpovědím, podívám se ještě na duševní – psychickou rovinu.

---

<sup>60</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 77.

<sup>61</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 78.

<sup>62</sup> Vondrová, *Základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 40.

<sup>63</sup> Zde se Frankl pravděpodobně dotkl teologického tématu, který je velmi podobný Clémentovu pojetí vyjasněné tělo (u Clémenta „průhledné“) oproti tělu padlému. In Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 80.

<sup>64</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 80.

<sup>65</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 80.

*Duševní dimenze*<sup>66</sup> připojuje k potřebám zajišťujícím nezbytné podmínky pro holé přežití (tělesná rovina) touhu po slasti, po příjemnu. Psychická rovina skrže emoce rozpoznává, prostřednictvím čeho ve světě se člověk cítí příjemně, popřípadě co způsobuje prožitek napětí, nechuti, odporu. Do této roviny patří osobnostní rysy, afekty a zvládací reakce.<sup>67</sup>

Duševní rovinu můžeme chápat i jako oblast propojování mezi duchovní a tělesnou dimenzí. Projev osoby v duševní dimenzi je v emocích a v kognici.<sup>68</sup> Přičemž emoce se podílejí na duši i duchu. Kognice se podílí na duchovním uchopení a zároveň je pracovním nástrojem prožívání a paměti (duševní rovina).

Duševní bytí osoby se dynamicky rozprostírá mezi slastí a strastí na duševní úrovni.<sup>69</sup> Tak jako tělo, i psychika může onemocnět, osoba nikoliv. I zde se nabízí otázka, zda je to potom osoba (duch), co může kotvit, držet člověka při duševní nemoci, případně to, o co se opírá terapeut, když pracuje s duševně nemocným člověkem, dalo by se říct – o to zdravé v nás?

Tělesná a duševní dimenze jsou spolu podle Frankla v tzv. *psycho-fyzickém paralelismu*. Tvoří tedy určitou psychosomatickou jednotu. Nálady, city, afekty v rovině psychické vyvolávají v těle odezvu, naopak tělesný stav se zrcadlí v duševním prožívání. Povaha tohoto vztahu je obligatorní, tedy daná (tzn. vychází z nutnosti).<sup>70</sup>

Mezi duchovní dimenzí a psychofyzickým existuje tzv. *noopsychický antagonismus*. Je to autonomní vztah duchovní dimenze (osoby, ducha) vůči psychofyzickému. Oproti psychofyzickému paralelismu, který je obligatorní, má tento vztah ráz fakultativní (jako možnost, „nabídka“), kdy se osoba (duchovní dimenze) může svobodně sama vůči sobě, svému psychofyzickému vymezit, distancovat se od něj.<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> Ve své léčebné metodě – logoterapii – Frankl s duševní dimenzí primárně nepracoval. Logoterapie je zaměřena především na práci s noogenní dimenzí. Viz Längle *Existenciální analýza*, s. 129.

<sup>67</sup> Vondrová, *Základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 41.

<sup>68</sup> Längle, Franklův žák, píše, že psychodynamika má strážní funkci existence. Längle, *Existenciální analýza*, s. 128.

<sup>69</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 128.

<sup>70</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 81.

<sup>71</sup> Tamtéž.

Nezávislý a autonomní vztah osoby ke svému psychofyzičnu poukazuje na to, proč osoba nemusí a nemůže onemocnět,<sup>72</sup> když jsou nemocné její další dimenze. Noopsychický antagonismus dále vysvětluje, proč může osoba být autonomním, svobodným a nezávislým středem v člověku (zda má střed, popíšu v další kapitole) ve vztahu ke svému psychofyzičnu (osoba není vlečena, pužena).

Osoba–duch je tedy tím, co zahrnuje celou lidskou bytost, včetně duchovní dimenze, pojímá fyzickou, psychickou i duchovní dimenzi. Mezi psychickou a fyzickou dimenzí existuje psychofyzický paralelismus, což je vzájemný obligatorní vztah. Mezi duchovní dimenzí a psychofyzičnem existuje noopsychický antagonismus, který je fakultativní, autonomní. Nyní se dostávám k popisu duchovní dimenze osoby, která je výrazem pro osobu zahrnující tři celky. Má tato osoba střed?

### 1.3.3 Duch–osoba–střed

V této kapitole se dostávám k noetické duchovní dimenzi a k jejímu středu. Osoba je chápána jako duch. Budu tedy popisovat, co Frankl myslí duchem–osobou. Osobu a její střed budu sledovat následujícím způsobem. Nejprve charakterizuji osobu jako duchovní dimenzi. Dále ukážu, že osoba má střed. Poté se zastavím u pojmů *vědomí* a *nevědomí* ve vztahu k osobě, na pozadí Freudova topografického modelu vrstev, jak to Frankl používá. Dále se pokusím vysvětlit pojem *hlubinná osoba* ve vztahu k Freudově strukturálnímu modelu psychiky. To znamená, že osoba je „já“, není „ono“. Poté popíšu existenci osoby jako pohyb, který znamená, že osoba se stává, uskutečňuje činem. Poté uvedu charakteristické schopnosti osoby: sebedistanční a sebetranscendenci. V závěru kapitoly přejdu ke svobodě, tedy k další schopnosti osoby. Svoboda souvisí s pojmem *odpovědnost*. V této kapitole se ptám: Co je osoba? Má osoba střed? Jaký je to střed? Co pro osobu znamená, že má střed? Jaké jsou vlastnosti, schopnosti a projevy duchovního středu osoby?

Na základě trojdimenzionálního vysvětlení jsem popsala, že duchovní<sup>73</sup> dimenze je vyjádřením osoby, která v jednotě zahrnuje všechny tři dimenze (jíž samotnou je). Na rozdíl od tělesné a duševní dimenze je duchovní, noetická

---

<sup>72</sup> Více viz kapitolu 1.3.3.2.

<sup>73</sup> Duchovní neboli noetická dimenze, přičemž nous znamená duch. Nous (z řeckého výrazu νοῦς) se v různých filozofických tradicích používá k označení rozumu, intelektu nebo mysli. U filozofů, jako byli Anaxagorás nebo Platón, se „nous“ často chápe jako princip kosmického rozumu, který řídí a organizuje vesmír. Platón jej spojoval s ideou nebo formou dobra, která je nejvyšší formou poznání. Z Franklova pojetí ducha je zřejmé, že z Platónova pojetí významu nous vychází.

dimenze specificky lidskou. Frankl se chce vyhnout náboženské konotaci – nemluví o duchovní osobě jako o jevu teologickém, ale o antropologickém.<sup>74</sup> Noetická, duchovní dimenze je zároveň chápána jako „osoba“. Osoba je spojením tří celků a zároveň jedním z celků. Vše je vzájemně propojeno specifickými vztahy. Člověk tak není rozdělen do tří částí, ale osoba–duch je nesena svým psychofyzickým (které jsou v ní, které má, kterými se projevuje). Protože osoba pojímá psychofyzično, vyjadřuje svou jednotu a nedělitelnost,<sup>75</sup> tak jak to popisuje trojdimenzionální model.

Existenciální analýza chápe tedy duchovní osobu jako jednotu tří dimenzí, ale i svůj vlastní střed. Frankl píše, že lidské bytí je stále centrováno vždy okolo svého středu.<sup>76</sup> Vychází zde z Maxe Schelera (1874–1928), který popisuje osobu jako nositele, ale zároveň i jako „střed duchovních aktů“.<sup>77</sup> Zde vidíme, že osoba – tedy duch – je celek, zároveň je svým středem.<sup>78</sup> Jinými slovy duchovní dimenze (osoba) je Franklovými slovy „obrazný střed člověka“, to, co se ve vlastním středu zvedá, je osoba“.<sup>79</sup> Jak tento duchovní střed souvisí s psychickou a fyzickou dimenzí v jednotě? Osobní jádro je podle Frankla středem, kolem něhož se seskupuje psychofyzická složka jako perifernější složka.<sup>80</sup> Ovšem tím, že lidské bytí je jako individualizované soustředěno vždy okolo osoby (jako duchovně-existenciálního centra), je lidské bytí také integrováno. Teprve duchovní osoba zakládá jednotu a celistvost bytosti člověka. Zakládá celistvost jako tělesně-duševně-duchovní. Zde vidíme duchovní střed osoby jako plně integrující složku celé osoby, jako spojení ducha, duše a těla, kdy duše a tělo tvoří periferní složku středu osoby.

Frankl se dále zamýšlí nad tím, zda je trojdimenzionální osoba ve svém středu i jednotlivých dimenzích vědomá. Píše, že všechny tři dimenze se vyskytují ve vědomé, předvědomé i nevědomé vrstvě.<sup>81</sup> Zde Frankl vychází z topografického modelu, který přinesl Sigmund Freud (1856 až 1939) v psychoanalýze. Jak bylo uvedeno v kapitole 1.2., Frankl z Freudovy psychoanalýzy vychází, a zároveň se vůči ní vymezuje.

---

<sup>74</sup> Frankl, *Léčba smyslem*, s. 23.

<sup>75</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 76.

<sup>76</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 15.

<sup>77</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 15.

<sup>78</sup> Srov. Costello, *The spirit of logotherapy*, s. 7.

<sup>79</sup> Zde Franklova slova potvrzuje jeho žák Alfred Längle. Längle, *Nalézáme to správné? Autentičnost a svědomí*, s. 11.

<sup>80</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 15.

<sup>81</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 16.

Freud ve svém topografickém modelu osobnosti vychází z toho, že vědomí je „špička ledovce“, ta část osobnosti, kterou si uvědomujeme. V předvědomí najdeme obsahy, které mohou, ale nemusí být vybaveny pamětí, a lze je verbalizovat. Nevědomí je podle Freuda nejrozsáhlejší a vědomí nepřístupná část psychiky. Je místem pudů.<sup>82</sup>

Frankl, jak bylo zmíněno, vnímá duchovní střed vystupující do všech tří rovin vědomí.<sup>83</sup> Nevědomí pak vnímá jako místo, kde je jeho těžiště. To, co je imanentní, co vidíme, můžeme rozumem pojmout, je ve vědomé rovině. Samotný střed osoby je však podle Frankla hlubinný, skrytý. Proto Frankl používá pro duchovní střed pojem *hlubinná osoba*. Skrytý znamená, že je v rovině nevědomé. Frankl k tomu píše, že „hlubinná osoba – duchovní existencialita ve své hloubce – je vždy nevědomá. Hlubinná osoba totiž není jen fakultativně, ale i obligátně nevědomá“.<sup>84</sup> Tím myslí, že hlubinná osoba – střed – se nenachází v nevědomí jen náhodně, jako možnost, ale je tam nutně, vždycky. Přesto do vědomí vystupuje. Hranice mezi vědomým a nevědomým je podle Frankla takřka propustná, svůj „původ“ však má duchovní střed v nevědomí.

Víme dále, že ve Freudově pojetí je v nevědomí ukryto „ono“, které je hnáno pudy. Zde se posouváme ke strukturálnímu modelu, ve kterém Freud definoval „ono“, „já“ a „nadjá“. Ze strukturálního modelu víme, že „ono“ je projevem pudů a svoje „místo“ má především v nevědomé vrstvě. „Já“ je principem reality a má svoje „místo“ ve vrstvě vědomé, částečně předvědomé. „Nadjá“ je moralizující silou v člověku, vzniklou z nevědomého pocitu vytěsnění a vnitřní tísně. Tolik v krátkosti k Freudovu strukturálnímu modelu. Frankl tvrdí, že hlubinný duchovní střed osoby, byť je v nevědomí, nemá s „ono“, tedy pudovostí, nic společného. Frankl píše, že člověk může být plně sám sebou i tam, kde je nevědomý, nikoliv v rovině pudovosti, nýbrž v rovině duchovní, tam, kde disponuje zodpovědností.<sup>85</sup> Hlubinou duchovního středu je tudíž myšleno „já“. Duchovní „já“ je tedy výrazem pro to, že člověk může být plně sám sebou, že může disponovat zodpovědností – to „ono“ nemůže. Hlubinná osoba u Freuda je chápána spíše jako „ono“, jako něco, co podléhá psychofyzické rovině. Zatímco hlubinnou existenciálně-duchovní osobou – středem – myslí Frankl „já“, čímž chce říci, že hlubinná osoba – střed – není něco vegetativního, živočišného na člověku (ono), ale existenciální bytí, střed, „já“, které má své místo v nevědomí. Do vědomí však, jak bylo uvedeno, vstupuje.

---

<sup>82</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 13.

<sup>83</sup> Viz obrázek v příloze č. 2.

<sup>84</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 17.

<sup>85</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 14.

Nyní víme, že osoba u Frankla má střed, který je skryt v nevědomí, ale hranice mezi vědomím a nevědomím je pro duchovní střed osoby propustná v obou směrech. Dále jsem zmiňovala, že duchovním středem osoby není myšleno „ono“, ale „já“, individualizované existencionální bytí, které se může uskutečňovat, je schopno zodpovědnosti. Co to znamená u Frankla, když se hlubinný duchovní střed uskutečňuje?

Vycházíme z toho, že duchovní střed osoby není reflektovatelný, protože je nevědomý, ale do vědomí přichází, tím se uskutečňuje. „Hlubinná osoba (duchovní střed osoby),“ píše Frankl, „je uskutečnitelná jedině ve svém uskutečňování, jenom jako realita uskutečňování.“<sup>86</sup> Jinými slovy osoba je svou povahou skrytá, neuchopitelná (podobně jako Bůh je skrytý, neuchopitelný).<sup>87</sup> Přes svou skrytost a neuchopitelnost se osoba vyjevuje ven. To je vyjádřeno její samotnou existencí. Osoba samotná je svým středem, je skrytá, ale její povahou je vyjevovat se, existovat. V rovině nevědomé je samotná naše existence nereflektovaná, protože je nereflektovatelná,<sup>88</sup> stejně jako duchovní střed osoby, ve svém nevědomí.

Naše existence je tedy nereflektovatelná ve svém nevědomí, přesto bylo uvedeno, že duchovní střed se uskutečňuje jak v rovině nevědomé, tak v rovině vědomé. Uskutečňování je existence a existence je pohyb. Existenciální analýza spatřuje podstatu člověka v jeho bytí osobou.<sup>89</sup> Osobou se člověk stává. Existuje<sup>90</sup> – vystupuje ze sebe sama. Tím, že osoba vychází ze sebe sama – existuje –, tím se projevuje. Pokud na osobu nahlížíme jako na fenomén (z fenomenologie), můžeme říci, že osoba existuje pouze, pokud se vyjeví (slovy fenomenologie), ukáže.<sup>91</sup> Osoba je zároveň procesem existence – stáváním se.<sup>92</sup> Stávání se, ex-istování, uskutečňování, to jsou pro Frankla výrazy, jejichž předpokladem je schopnost sebepřesahení – činění. Frankl píše, že „člověk se stává osobou, když se sebepřesahuje“ – když činí. Osoba je činitel – obsahuje svobodu (rozhodování, vůle), odpovědnost, smysl, „vycítění“.<sup>93</sup> Než se dostanu k tématu schopnosti osoby – sebedistance, sebetranscendence, svobody a zodpovědnosti –, shrnu popis duchovního středu osoby.

---

<sup>86</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 17.

<sup>87</sup> Längle, *Nalézáme to správné? Autentičnost a svědomí*, s. 11.

<sup>88</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 13.

<sup>89</sup> Längle, *Nalézáme to správné? Autentičnost a svědomí*, s. 10.

<sup>90</sup> Latinský význam slova ex-sistere znamená vystoupit z, vyjít ven, být, vynořit se, ukázat se. Vondrová, *Základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 42.

<sup>91</sup> Längle, *Nalézáme to správné? Autentičnost a svědomí*, s. 11.

<sup>92</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 243.

<sup>93</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 127.

Existenciální analýza sleduje osobu až do jejích nevědomých hlubin.<sup>94</sup> Hledáme-li duchovní střed u Frankla, je potřeba si být vědom nevědomé vrstvy osoby. Frankl píše, že osoba–duch má svůj duchovní střed, je svým duchovní středem a zároveň pojímá v jedno všechny tři svoje dimenze. Tělesná i duševní dimenze se tak kolem středu centralizují v duchu. Všechny dimenze jsou v nevědomí, předvědomí i vědomí. Pokud hledáme duchovní střed „já“, víme, že je neredukovatelné a nereflektovatelné, protože je v nevědomí. Odtud vychází do vědomí a tím se uskutečňuje – ex-istuje, vychází ven. Existence je tak dána aktem, činem. Samotná existence je však rovněž původně v nevědomí, protože je projevem osoby a jejího středu, která má původ v nevědomí. Samotné uskutečňování – vycházení ven z nevědomí do vědomí – je projevem osoby. Můžeme říci, že člověk se stává osobou svým vlastním existováním. Dále bylo zmíněno, že to, co je uvnitř osoby v nevědomí, jsou duchovní akty, jakýsi potenciál, který se uskutečňuje existencí. Mohlo by se říci, že osoba svou existencí – „vycházením ven“ – se sebezpřesahuje. Tím se dostávám ke schopnosti osoby sebezpřesazení, se kterou se pojí schopnost sebedistance.

Když tedy Frankl mluví o osobě, je si vědom jejího nevědomého středu a procesu existování. Kontext středu a pohybu je obsažen v pojmu *osoba*. V tomto kontextu tedy o osobě budu dále pojednávat.

#### 1.3.3.1 Sebedistance a sebetranscendence

V této podkapitole popíšu schopnosti osoby sebedistance a sebetranscendence, jejichž předpokladem je, že osoba je ve své podstatě otevřená, jak bylo zmíněno v rámci trojdimenzionálního rozměru. Duchovní rovina, duch (osoba), duchovno představují *otevřenost* člověka vůči světu a sobě samému.<sup>95</sup> Duchovní čili osobní tak otevírá v člověku specifickou dynamiku „dvěma směry“ – dovnitř (do osoby) a ven (do světa). Připomeňme si trojdimenzionální obraz: válec je otevřený.

Otevřenost člověka vůči sobě (předpokladem je zmíněný noopsychický antagonismus) znamená, že člověk do noetické dimenze vstupuje vždy, když o sobě přemýšlí, případně se zatracuje, kdykoli ze sebe dělá objekt nebo vůči sobě něco namítá, kdykoli projevuje, že si uvědomuje svou bytost, případně kdykoli se chová svědomitě.

---

<sup>94</sup>Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 242.

<sup>95</sup> Tak jak jsme to názorně viděli u Franklova trojdimenzionálního obrazce, kdy válec v trojrozměrném je vzájemně otevřený. Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 37.

Svědomitost totiž předpokládá jedinečnou lidskou schopnost pozvednout se nad sebe sama a posuzovat a zhodnocovat vlastní činy na základě morálky a etiky (to se pojí s tématem svědomí, což rozeberu podrobněji v kapitole 1.3.4). Otevřenost se projevuje i tím, že osoba snáší nějak svou bolest.

Ačkoliv je osoba jednotou, celistvostí, může se od svého psychofyzického distancovat, vymezit se vůči němu, zaujmout postoj (noo-psychický antagonismus), a to díky své síle ducha – vzdoroducha.<sup>96</sup> Možnost osoby *distancovat se* od svého psychofyzického je podle Frankla podstatou osoby. Ta může zaujmout postoj vůči sobě samé (vůči svým vnitřním podmínkám) i vůči světu (podmínkám světa).

Tuto schopnost nazval Frankl *sebedistance (sebeodstup)*, jde tedy o schopnost osoby jednat navzdory svým vnitřním podmínkám – psychofyzickému, ale i podmínkám světa, navzdory osudovosti. Zaujmout odstup i vůči těm nejhorším podmínkám je jedinečná lidská schopnost. Tato jedinečná lidská schopnost zaujmout odstup od jakékoliv situace, jíž člověk čelí, se projevuje nejen hrdinstvím, jak to Frankl z vlastní zkušenosti zažíval v koncentračních táborech, ale také prostřednictvím humoru.

Frankl píše, že *humor* je jedinečná lidská schopnost vytvořit odstup a postavit člověka nad situaci.<sup>97</sup> Říká dokonce, že humor je božská vlastnost. Frankl vzpomíná, že ve třech žalmech se o Bohu hovoří jako o tom, kdo se směje.<sup>98</sup> Zde Frankl používá biblickou analogii Boha na člověka a jeho schopnost humoru. Humor a hrdinství patří k výhradně lidské schopnosti sebeodstupu (*sebedistance*), odkazují, jak bylo řečeno, na sílu ducha vzdorovat – na vzdoroducha. Díky sebedistanci člověk dokáže nejen podstoupit od nějaké situace, ale také sám od sebe. Může si zvolit, jaký postoj vůči sobě zaujme. Tím skutečně zaujímá stanovisko vůči svým vlastním somatickým, psychickým podmínkám a determinantám. Osoba díky vzdoroduchu jedná navzdory.

Je-li osoba viděna v tomto světle, může svobodně utvářet vlastní charakter a je odpovědná za to, co ze sebe udělala. Nezáleží na rysech našeho charakteru ani na pudech a instinktech samotných, nýbrž spíše na stanovisku, jež vůči nim zaujmeme. Právě schopnost zaujmout takové stanovisko z nás dělá lidské bytosti.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 81.

<sup>97</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 59.

<sup>98</sup> Frankl, *Léčba smyslem*, s. 22.

<sup>99</sup> Frankl, *Léčba smyslem*, s. 23.



Schopnost ducha, ukrytého v nevědomém středu, se projevuje svou silou a schopností zachovat odstup. Tato schopnost se projevuje silou „vzdorné moci ducha“, činí osobu schopnou jednat „navzdory“ („a přesto říci životu ano“, jak zní název české verze Franklovy autobiografie z koncentračního tábora).

Pokud zaujímám postoj díky sebedistanci (ať už humorem, nebo hrdinstvím), vzdoruji podmínkám (vnitřním i vnějším), přesahuji se do světa. Vztahuji se k sobě i k podmínkám. To odkazuje na další schopnost: sebezpřesah – *sebetranscendenci*.

Bylo již zmíněno, že osoba je (tak jako válec v trojdimenzionálním modelu) otevřená. Otevřeností do světa<sup>100</sup> je osoba namířena na něco nebo někoho. Frankl píše, že osoba je oddána dílu, jemuž se věnuje; člověku, jehož miluje; Bohu, jemuž slouží.<sup>101</sup> Osoba je ta, jež v člověku ve smyslu sebezpřesahu (sebetranscendence) činí – koná, miluje, vztahuje.

Sebetranscendence označuje základní antropologickou skutečnost, že lidská existence odkazuje vždy k něčemu, co už není jí samou, k něčemu nebo k někomu dalšímu, a to buď ke smyslu, který stojí za naplnění, nebo k lidskému spolubytí, s nímž se setkává. Frankl píše, že:

„člověk se stává doopravdy člověkem a plně sám sebou teprve tehdy, když se oddává nějakému úkolu, když ve službě nějaké věci nebo v lásce k druhému sám sebe přehlídí a zapomíná na sebe“.<sup>102</sup>

Princip sebetranscendence Frankl přirovnává k oku. Schopnost oka dostát svému úkolu, tedy opticky vnímat okolní svět, stojí a padá paradoxně s jeho neschopností vnímat samo sebe. Oko nemůže vidět samo sebe, pokud se nedívá do zrcadla. Nemůže se ani vnímat, jedině když je nemocné, například u šedého zákalu vidí mrak. Když je oko zdravé, nic ze sebe nevidí. Když něco ze sebe vidí, odkazuje to na poškození oka.<sup>103</sup> Sebezpřesah znamená, že osoba neusiluje jen o sebe nebo svou seberealizaci, nejde po svém štěstí, ale odkazuje na něco jiného. Tak jak oko se nevidí, člověk se stává osobou, když na sebe zapomíná a přesahuje se.<sup>104</sup>

Osoba přesahuje sama sebe buď ve směru jiné lidské bytosti, nebo ve směru smyslu.<sup>105</sup> Pouze v té míře, v níž člověk takto sám sebe přesahuje, také sám sebe uskutečňuje: ve službě nějaké věci nebo v lásce k jinému člověku. Tak se stává osobou – existuje –, skrze střed vychází ven.

---

<sup>100</sup> Tuto tezi přejal Frankl od Maxe Schelera (1874–1928), Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 37.

<sup>101</sup> Frankl, *Lékařská kniha o duši*, s. 37.

<sup>102</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 16.

<sup>103</sup> Frankl, *Léčba smyslem*, s. 24.

<sup>104</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 61.

<sup>105</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 249.

Projevem osoby ve své sebedistanci díky síle vzdorné moci osoby je hrdinství a humor. Projevy osoby ve své sebetranscendenci jsou tedy láska a smysl. Předpokladem pro možnost sebedistance a sebetranscendence je další schopnost osoby, jíž je svoboda, a s tou se pojí odpovědnost.

### 1.3.3.2 Svoboda a odpovědnost

Bylo uvedeno, že osoba ve svém nevědomém středu se uskutečňuje, přechází do vědomí díky svému sebezpřesazení. Tím se uskutečňuje, tedy stává se osobou, ex-istuje (vychází ven). Frankl píše, že lidská existence není faktická, ale fakultativní.<sup>106</sup> Je to nabídka, možnost. V té možnosti je ukryta svoboda. S tím se pojí i schopnost sebedistance – ta dává prostor pro svobodnou volbu. Osoba se může rozhodnout, není ze své podstaty sebeodstupu pužena (ani psychofyzičnem [připomeňme noopsychický antagonismus], ani podmínkami života [vždy mohu alespoň zaujmout postoj]).

Svoboda všeho rozhodování, takzvaná *svoboda vůle*, je pro nepředpojatého člověka samozřejmost. Frankl píše, že člověk se bezprostředně prožívá jako svobodný.<sup>107</sup> Nepochybujeme o tom, že máme svobodnou vůli. Svoboda vůle se staví proti osudovosti. Tu nazýváme podmínkami života, determinantami. Osudovost se vymyká jak svobodě osoby, tak zodpovědnosti – je to danost. I když je svoboda vázána na osudovost, může se v ní a za ní rozvíjet. Osud by podle Frankla měl být vždy pobídkou k jednání.<sup>108</sup> Frankl vnímá podmínky života, ať už jsou jakékoliv, jako nabídku pro svobodné jednání.

Osudovost – podmínky života – můžeme nahlížet jako předurčenost a podmíněnost v biologicko-psychologicko-sociální rovině. Frankl se ptá, zda je člověk pouze produkt těchto podmíněností. Na základě své zkušenosti z koncentračního tábora došel Frankl k tomu, že člověku lze vzít všechno, kromě nejvyšší lidské svobody. Ta mu dává možnost zaujmout k jakékoli situaci, podmíněnosti, adekvátní postoj.<sup>109</sup> Frankl píše, že duchovní svobodu člověku nelze až do posledního dechu vzít. Dodává, že až do posledního dechu dává osobní svoboda člověku příležitost uspořádat svůj život smysluplně.<sup>110</sup> Až do posledního dechu člověku nemůže vzít svobodu postavit se ke svému osudu tak nebo onak.<sup>111</sup>

Ke své plné existenci člověk dospívá nikoli osvobozením ode všeho, co mu škodí, nýbrž využíváním svého osobního prostoru svobody. Nejde o svobodu od něčeho, ale k něčemu. Svoboda se staví ke každé konkrétní situaci. Tím

---

<sup>106</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 89.

<sup>107</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 90.

<sup>108</sup> Tamtéž.

<sup>109</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 84.

<sup>110</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 85.

<sup>111</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 102.

v každé konkrétní situaci uskutečňuje to, co je právě nejlepší – to nejlepší, co je pro něj za daných okolností možné a co za takové pokládá. Osobní svoboda se uskutečňuje tím, co ze sebe člověk vytváří, jak se rozhoduje, tedy stává se znovu neustále vždy tím, kým je. Je to svoboda stávat se sebou, tento potenciál vyjadřovat sebe samého. Svobodou se sebeuskutečňují. S lidskou svobodou je spojena důstojnost bytí člověkem, která je nadřazena jakémukoli tělesnému nebo duševnímu stavu.<sup>112</sup> Svoboda ducha se tedy uskutečňuje nejen na pozadí vnějších podmínek, osoba je svobodná i vůči svým vnitřním předurčenostem. Jak již bylo zmíněno dříve, Frankl to vyjadřuje noopsychickým antagonismem (vztahem osoby ke své duševní a tělesné dimenzi), který má fakultativní ráz. Je to nabídka, možnost. Frankl píše, že díky své vnitřní duchovní svobodě osoba *nemůže onemocnět*. Onemocnět může tělo i duše. Osoba ve své hlubině, středu zůstává zdravá. Byť je např. za psychózou těžko viditelná.<sup>113</sup> Osoba může zaujmout postoj i ke své nemoci – duševní i tělesné. I tím, že ji nese. Zde dostávám odpověď na svou otázku, proč osoba, střed nemůže ani tělesně, ani duševně onemocnět.

Tam, kde je svoboda, je vždy i odpovědnost za vlastní rozhodnutí. Ex-istovat znamená svobodně se rozhodnout a činit. Bylo uvedeno, že existence je proces osoby, která se stává tím, že činí, miluje, zaujímá postoj. Lidská existence, píše Frankl, znamená být odpovědným, protože podstata člověka záleží v tom, být svobodným. Je to bytí, které vždy rozhoduje, čím je.<sup>114</sup> Vztah mezi svobodou a odpovědností se přitom projevuje tak, že svoboda je svobodou k něčemu, jak bylo zmíněno. Převzetí odpovědnosti představuje právě to, „k čemu“ je člověk svobodný.<sup>115</sup>

Frankl píše, že odpovědnost osoby jde ruku v ruce s konečností člověka a ta je dána jeho pozemskou existencí. Konfrontuje nás především smrtelnost. Vzhledem k časové konečnosti naší existence vystupuje určitá naléhavost (fakultativní) povolání odpovědnost v celé její šíři. Jde o odpovědnost tváří v tvář pomíjivosti.<sup>116</sup> Lidská existence je tedy odpovědná vzhledem ke své konečnosti. Z-odpovídat se, jak bylo řečeno, je odpovídat na otázky, které nám klade život. Osoba se ve své svobodě rozhodne, zda má odpovědět. Osoba zodpovídá, pokud jí tyto konkrétní otázky v konkrétním čase přijdou smysluplné. Frankl píše, že život ve svém důsledku znamená nést zodpovědnost za správné odpovědi na otázky života. To může být plnění úkolů, které před každého život staví. Je to požadavek přítomné hodiny. To odkazuje na konání osoby, její existenci, vyjádřenou smysluplným jednáním.

---

<sup>112</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 29.

<sup>113</sup> Frankl, *Vůle ke smyslu*, s. 78.

<sup>114</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 87.

<sup>115</sup> Frankl, *Svoboda a odpovědnost*, s. 72.

<sup>116</sup> Frankl, *Svoboda a odpovědnost*, s. 74.

Proces svobody a zodpovědnosti osoby by se dal shrnout takto: svoboda a zodpovědnost osoby se ukazuje v tom, zda se s podmínkami života (osudovostí) vyrovnává, jak se do života vpraví a pro co svůj život nasadí. Osoba postavená do předem určených podmínek (osudovost) s nimi začne svou zodpovědností interagovat, vnímá je a chápe se jich, vstupuje s nimi do dialogu, zaujímá vůči nim postoje, prožívá a utváří svět i sebe sama. To ji vede k jejímu středu, podle něž může svůj život utvářet k naplnění.<sup>117</sup> Naplněný život chápe Frankl jako smysluplný. Proto existenciální analýza a logoterapie směřují k vědomí zodpovědnosti, kdy pacient v terapeutickém procesu nezůstane u svých někdy nutných podmínek, ale skrze vědomí své svobody si uvědomí, co je otázkou, kterou mu život klade, a na co má nyní odpovědět. Co je ta správná odpověď – ať už to je změna zaměstnání, změna postoje, nesení svého utrpení a nemoci, rozhodnutí se pro vztah, nebo třeba dokončení diplomové práce. Navzdory podmínkám vzdorná síla ducha se dokáže přesáhnout ze své iluze bezpečí a zodpovídat se životu. Tím se člověk stává osobou – je rozpořehován životem samým a svou svobodnou volbou zodpovídá na otázku života. V tomto aktu stávání se vychází osoba ze svého středu do světa. Psala jsem, že směr existování – stávání se osobou – je utvářet život naplněný smyslem. Co myslí Frankl smyslem, a jak můžeme smysl v životě naplňovat?

### 1.3.4 Naplňování života smyslem

Nyní jen krátce shrnu, co už o osobě víme. Osoba je nedělitelnou, jedinečnou jednotou tří dimenzí – tělesnou, duševní a duchovní. Je otevřená světu, ale i sobě svou schopností sebetranscendence a sebedistance, která je vyjádřena její další schopností svobody, jež se pojí se zodpovědností. Samotný střed osoby je skryt v hlubině nevědomí. Osoba je tak ve svém středu nepoznatelná. Dále víme, že kromě svobodné vůle v sobě obsahuje i vůli ke smyslu (to je vyjádřeno sebetranscendencí). Osoba vychází ven ze sebe, do světa, do vědomí (ex-istuje) – stává se osobou. Osobou se stává v naplňování smyslu. Osoba je středem – a zároveň zahrnuje celého člověka. Stávání se osobou je obrazně řečeno cesta ke středu a ze středu ven.<sup>118</sup> Jak již bylo zmíněno, tím, že se osoba stává, naplňuje své bytí – jde ven ze sebe a zároveň se vrací do sebe tím, že se naplňuje – že žije smysluplně.

---

<sup>117</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 67.

<sup>118</sup> Costello, *The spirit of logotherapy*, s. 7.

V této kapitole nejprve popíšu, co Frankl rozumí smyslem. Dále se zastavím u pojmu *svědomí* jako orgánu vycítění smyslu, který propojuje duchovní střed se světem a činy osoby. Potom se přesunu k hodnotám, tedy konkrétním způsobům, jak smysl naplňovat. To znamená ke způsobu, jak se osoba stává ve světě. Moje otázky zní: Jak souvisí hledání vlastního smyslu s hledáním duchovního středu? Souvisí to s hledáním smyslu v každodennosti života? Co je to smysl? Jak je možné smysl naplňovat?

To, co činí osobu osobou, je, jak bylo uvedeno, její schopnost sebetranscendence, ta se může projevat v lásce anebo ve smyslu. Pojetí smyslu je ústředním bodem Franklovy existenciální analýzy a logoterapie. Pojí se se základní silou člověka – *vůlí ke smyslu*. Tato vůle ke smyslu je základním hybatelem a směrem k naplnění existence osoby, ale i „mocí“ osoby. Tedy důvodem a směrem, kdy se osoba stává – uskutečňuje – existuje.

Frankl říká, že člověk je v podstatě bytostí, která touží po smyslu, hledá jej. Člověk je bytostí orientovanou na smysl a šťastný je tehdy, pokud je při jeho hledání úspěšný.<sup>119</sup> Frankl v této souvislosti cituje Alberta Einsteina (1879–1955): „Člověk, který nenašel smysl života, je nejen nešťastný, ale i neschopný žít.“<sup>120</sup> Znamená to, že pokud nenacházíme smysl v životě, nejsme schopni dobře žít? Co tedy Frankl míní smyslem?

Smysl (logos)<sup>121</sup> spadá do noetické, duchovní dimenze. Pokud bychom byli puzeni jenom tělesnou nebo duševní dimenzí, potřebovali bychom utišit své fyzické i duševní potřeby a slasti. Noetická, duchovní rovina (místo osoby a osoba v jednom) chce žít dobře a smysluplně.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Frankl, *Smysl, svoboda a odpovědnost*, s. 84.

<sup>120</sup> Tamtéž.

<sup>121</sup> Schopnost člověka rozeznat to správné se v Antice přisuzovalo rozumu – *orthos logos* – Logos je tím správným přesvědčením a záměrem (Platón, Aristoteles), rozum – tedy *logos* – je zpřístupněn přes *nous* – jak bylo zmíněno, to správné, co je teď třeba dělat, je v souladu s logem situace, který vychází z logu bytí. Logos znamená v řečtině orientaci na porozumění tomu, co můžeme rozpoznat z fenoménu. V hebrejštině/aramejštině je ekvivalent slova *logos* slovo *memra* a znamená tvořivou sílu božského slova, síla slova *logos* leží v rozumu. Logos se stal zápasem o pravdu a poznání. V novoplatonismu je *logos* chápán jako silná tvořivá síla, díky které může člověk vystoupit ze svého tělesného vězení a ponořit se do pravdy bytí. Tím se člověk přibližuje k tvořivé síle, díky které se pouze prostřednictvím rozumu (*nous*) může připojit k božskému řádu. Logos v člověku v souvislosti s existenciální analýzou Viktora Frankla je subjektivní *logos*, znamená porozumění, schopnost naslouchat a rozumně jednat v dané konkrétní situaci. Frankl však vnímá ono rozumné v člověku (*nous*) zároveň jako iracionální a neuchopitelné (Blaise Pascal, 1623–1662), mluví o hlubinné osobě. V pojetí osoby – její noetické neuchopitelné hlubiny, což je základ pro *logos*. Neuchopitelnost ducha v logu je základem pro svobodu. Längle, *Nalézáme to správné?* s. 6–10.

<sup>122</sup> Vondrová, *Základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 43.

Dynamika na noetické úrovni, jak bylo zmíněno, je mezi naplněním a prázdnotou<sup>123</sup> – tedy mezi smysluplností a bezesmyslnem.

U Frankla můžeme najít tři pojetí smyslu:<sup>124</sup>

1. *Konkrétní smysl konkrétní osoby*, která je v konkrétní situaci a je s ní konfrontována. Tento smysl je jedinečný a neopakovatelný. Jedinečný v tom smyslu, že jej lze uskutečnit pouze nyní, protože situace se průběžně mění.<sup>125</sup> Toto pojetí smyslu je pro osobu důležité, protože potom podle smyslu může v dané situaci jednat.<sup>126</sup>
2. *Smysl našeho života* – dát svému životu smysl z vůle ke smyslu, tedy plnit svůj život smyslem. Jednotlivé konkrétní smysly jsou vedle sebe poskládány jako film, který je složen z více obrázků (konkrétních uskutečněných smyslů v životě). Vidíme jednotlivé obrázky ve sledu, celek můžeme vidět, až když umíráme, nebo také nemusíme.<sup>127</sup> Smysl života neurčuje zjevení, víra, ale smysluplné utváření vlastního života umožní rozvinutí smyslu života.
3. *Smysl světa*, univerza, je nadmysl, který není uchopen intelektuálně. Konečný smysl nejsme schopni zachytit, protože jsme si vědomi své konečnosti – tedy naší neschopnosti racionálně a intelektuálně pojmut konečný smysl. Podrobněji o nadmyslu pojednám v kapitole 1.4.4.

Terapeuticky lze pracovat se smyslem partikulárním,<sup>128</sup> to znamená dané, konkrétní situace pro konkrétního člověka v konkrétním čase (prvním jmenovaným). Smysl, tak jak ho chápe logoterapie, přitom není univerzální, ale unikátní smysl. Tento unikátní smysl je takový, o němž logoterapie a existenciální analýza jako nenáboženský směr smí hovořit – smysl okamžiku této osoby v této konkrétní situaci. Jedná se tedy, jak bylo zmíněno, o konkrétní dílčí smysly, o partikulární smysly dané situace, do nichž je angažována konkrétní osoba.<sup>129</sup>

---

<sup>123</sup> Längle, *Existenciální analýza*, s. 128.

<sup>124</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 89.

<sup>125</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 88.

<sup>126</sup> Tímto druhem smyslu se zabývá logoterapie ve své práci s pacientem.

<sup>127</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 89.

<sup>128</sup> Ale i vztaženo k smyslu života a smyslu světa vůbec, pokud je to pacientovo téma.

<sup>129</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 47.

Po smyslu se však *nedá tázat, ale my jsme dotazováni*. „Život je ten, kdo klade otázky.“<sup>130</sup> Frankl tomu říká kopernikovský obrat (od geocentrického pohledu [my se tážeme] k heliocentrickému modelu [my jsme tázáni]). Smysl tedy může být nalezen, nemůže být vytvořen. Zde připomenu téma zodpovědnosti – kdy osoba existuje tak, že na otázky kladené životem zodpovídá.

Dále Frankl píše, že *smysl se nedá poskytnout, smysl musí člověk najít*.<sup>131</sup> Nemůžeme druhému člověku říct, předat, jaký je jeho smysl dané situace – každý jej musí sám za sebe objevit. V rámci tohoto tvrzení Frankl rozlišuje mezi subjektivním a objektivním významem. Pravdivý smysl, tedy objektivní smysl, spočívá v úkolech světa a není totožný se subjektivním prožíváním smyslu.<sup>132</sup> Jinými slovy smysl nelze předepsat – dokážeme jen popsat, co se v člověku děje, když se vydává hledat smysl.<sup>133</sup> Pravdivý smysl je objektivní vztažený k subjektu – k osobě.

Vnímání smyslu je objevení možnosti na pozadí skutečnosti. Tato možnost je vždy jedinečná, neopakovatelná, a tedy pomíjivá. Jakmile se smysl jednou naplnil, je naplněn napořád.<sup>134</sup>

Možnost najít v životě smysl je nezávislá na pohlaví, inteligenci, úrovni vzdělání, na tom, jestli jsme religiózní, nebo ne, dokonce nezávisí ani na charakteru či prostředí.<sup>135</sup> Smysl může osoba najít nezávisle i na podmínkách takových, jako byl např. koncentrační tábor. Na to Frankl odpovídá citátem Friedricha Nietzscheho (1844–1900): „Kdo má v životě nějaké proč, ten snese téměř každé jak.“<sup>136</sup> Podle Frankla neexistuje okamžik, ve kterém by člověk nemohl najít smysl.

Moje otázka se týkala toho, zda hledání duchovního středu je součástí samotného naplňování života smyslem. Pokud hledání duchovního středu znamená, že duchovní střed ze svého nevědomí vstupuje do světa ve vědomí, stává se zjevným imanentním. Což je proces vyjádření existence osoby, která se pojí s tím, že osoba se vyjevuje, pokud odpovídá na otázky, které jí život klade – tedy naplňuje svůj život daným konkrétním smyslem. Dá se tedy říci, že hledání vlastního středu je součástí uskutečňování smyslu. Jde zároveň o cestu, kdy je osoba naplňována, žita, je to cesta ke smyslu a zároveň k osobě, cesta ke středu (víme, že osoba je svým středem a hlubinou).

Jestliže vím, že osoba je středem, a zároveň vím, že duch ve své noetické dimenzi hledá smysl – tím, že odpovídá na otázky, které jí sám život pokládá –

---

<sup>130</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 90.

<sup>131</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 24.

<sup>132</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 25.

<sup>133</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, s. 23.

<sup>134</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 25.

<sup>135</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 29.

<sup>136</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 96.

jak pozná osoba, co je smysluplné v dané situaci? Jak může rozlišit, co po ní život teď vlastně chce? V tom má podle Frankla hlavní roli *svědomí*. Frankl říká, že „smysl nejen musíme najít, my ho také můžeme najít“ a v hledání nás vede *svědomí*.<sup>137</sup>

Bylo řečeno, že osoba naplňuje svůj život smyslem, pokud odpovídá na konkrétní otázky, které jí život klade. Tímto aktem, činem nevědomé „já“ (duchovní střed) vystupuje do vědomí, stává se, existuje. Jak může osoba ve svém středu smysl poznat, vycítit? Frankl na to odpovídá, že schopnost vycítovat onen jedinečný a neopakovatelný smysl, který ukrývá každá situace, má *svědomí*.<sup>138</sup> Svědomí Frankl nazývá orgánem smyslu, komunikátorem. Svědomí je tedy jemné vycítění toho, co je v dané věci smysluplné, správné. Mohli bychom jej nazvat kompasem.

Svědomí patří ke specificky lidským fenoménům. Protože je to až příliš lidský fenomén, píše Frankl, je podrobena lidské konečnosti, může nás svědomí zavádět, oklamat.<sup>139</sup> Tento fakt dělá nejistotu, ale vyžaduje odvahu. Nejistota souvisí s tím, že nevím, zda je daná, konkrétní věc smysluplná, což posiluje odvahu. Odvahu v tom, že navzdory této nejistotě zkusím svědomí poslechnout. Nejistota a odvaha patří k sobě. Nejistota zůstává, ale nezbavuje odvahy naslouchat hlasu svědomí a uposlechnout jej.<sup>140</sup> K tomu patří i pokora – nikdy si nejsem jistý, že daná věc mnou provedená byla skutečně smysluplná (ani na smrtelné posteli).<sup>141</sup>

Svědomí můžeme tříbit – můžeme jej vést k větší „bdělosti“. To znamená učit se být selektivní, být vybíravý. Rozlišovat, na co odpovídat ve změti otázek, a na co ne – co je podstatné a co už méně.<sup>142</sup> Důležitost toho, pro co se nakonec rozhodnu, může rovněž ukázat svědomí. Tříbení svědomí, tedy „citlivosti na cit“, by mělo být předmětem výchovy. Podle Frankla by nemělo být cílem výchovy jen zprostředkování vědomostí, nýbrž zostření svědomí mladého člověka, aby v každé situaci viděl jasné možnosti smyslu a jeho výzvy. Frankl píše, že o to více je dobré v době, kdy pro mnoho lidí ztratilo význam Desatero přikázání, umět rozpoznat oněch deset tisíc přikázání, která jsou ukryta v deseti tisících situacích, s nimiž je konfrontován.<sup>143</sup> Svědomí, tedy vycítění toho, co je za dané konkrétní situace pro konkrétního člověka v konkrétním čase to nejlepší správné, je možné kultivovat.

Abych to shrnula, svědomí je orgán smyslu. Cit pro smysl. Smysl (který jsme

---

<sup>137</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 25.

<sup>138</sup> Tamtéž.

<sup>139</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 58.

<sup>140</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 26.

<sup>141</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 58.

<sup>142</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 27.

<sup>143</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 26.



schopni nahlížet racionálně) je vždy konkrétní smysl konkrétní situace – výzva dané chvíle. Ta je vždy adresována konkrétní osobě. Každá jednotlivá situace je neopakovatelná, stejně jako každá osoba je svébytná a jedinečná.<sup>144</sup>

Svědomím Frankl odpovídá na mou otázku, jak osoba rozeznává to správné – ten směr, to, co je jinými slovy smysluplné. Osoba ve svém středu díky svědomí může být „kompasem“ – vycítěním toho správného, přestože si nikdy nemůže být zcela jistá, zda se její svědomí nemýlí. Vyžaduje to lidskou odvahu – rozhodnout se. To, pro co se svědomí rozhoduje, je dáno smysluplností. To, v čem smysl můžeme nacházet, jsou hodnoty. Osoba tak může smysl ve svém životě projevit žitím hodnot. Co Frankl myslí hodnotami?

### 1.3.5 Hodnoty

V kapitole o hodnotách popíšu nejprve obecně, co znamenají, a jak je Frankl rozděluje. Potom se zaměřím na jednotlivé hodnoty – tvůrčí, prožitkové a postojové –, v každé kapitole pak rozvedu, co tím Frankl myslí. Moje otázky jsou: Co Frankl myslí tím, že se smysluplnost uskutečňuje v hodnotách? Jak může osoba hodnoty uskutečňovat?

Pokud se ptáme, co konkrétně může dávat jedinečné osobě jedinečný smysl v konkrétním čase, není to otázka hlubokých filozofických úvah. Frankl říká, že to vychází z empirických a fenomenologických poznatků „člověka z ulice“,<sup>145</sup> tedy ze zkušenosti a z toho, co se mu ukazuje.

Člověk může najít v životě smysl hodnotami. Tedy tím, že něco vytvoří, nějak se zachová, zakusí dobro, pravdu, krásu nebo prožije něco v přírodě či kultuře. Dále to může být setkáním jedinečné bytosti s jedinečnou bytostí – čili že ji miluje. Člověk může najít v životě smysl, i když tyto možnosti nemá, pouhým postojem ke svému utrpení. To se může proměnit ve výkon, vítězství a hrdinství.<sup>146</sup>

Frankl zde mluví o hodnotách, které rozdělil do tří skupin: na tvořivé, zážitkové a postojové. Hodnoty jsou způsoby, jakými může člověk nacházet v životě smysl. V tvůrčích hodnotách něco světu dává, v zážitkových dává i dostává a v postojových, když už se vše rozpadne, když nějakou situaci nemůže změnit, potom je na osobě i toto nějak smysluplně pojmout, tím, že utrpení promění v sílu.<sup>147</sup> Tím, že utrpení nese.

Hodnoty Frankl vnímá jako univerzálie smyslu. Může se stát, že proti sobě v jednom okamžiku stojí více hodnot, ze kterých má člověk volit. Z čehož může

---

<sup>144</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 27.

<sup>145</sup> Frankl, *Léčba smyslem*, s. 67.

<sup>146</sup> Tamtéž.

<sup>147</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 77.

vzniknout vnitřní konflikt.<sup>148</sup> Můžeme mít určitou hierarchii hodnot, která nám pomáhá volit. Frankl píše, že na rozdíl od pudů, kterými je člověk poháněn, hodnoty přitahují. Máme tedy vždy svobodu přijmout, nebo odmítnout hodnotu. Rozhodnutím pro hodnotu vzniká volba, k tomu nám pomáhá osoba hlasem svědomí – jak už bylo uvedeno výše. Co konkrétně myslí Frankl tvůrčími, zážitkovými a postojovými hodnotami?

### 1.3.5.1 Tvůrčí hodnoty

Pokud hodnoty jsou tím, čím se smysl v životě projevuje, a pokud smysluplnost osoba naplňuje tím, že přebírá za život zodpovědnost, znamená to, že odpověď nedává slovy, ale aktem – činem, jednáním.<sup>149</sup>

Často se tvůrčí hodnoty pojí s lidským životním posláním – povoláním. Práce může být zvláště polem, na němž stojí jedinečnost individua ve vztahu k pospolitosti, a tak nabývá smyslu a hodnoty.<sup>150</sup> Tím, že pracuji, vytvářím něco ve společnosti, komunitě. Jsem tak její součástí, jsem platný. Tvůrčí hodnoty tak dávají osobě i místo ve společnosti, činí individuálního člověka užitečným ve vztahu ke společenství, ve kterém osoba žije. Frankl píše, že se vždy vztahují k pospolitosti.<sup>151</sup> V návaznosti na střed osoby by se dalo říci, že osoba může existovat – vycházet ven, stává se, když něco ve světě vytváří.

Nenahraditelnost, nezastupitelnost, jedinečnost a jednorázovost spočívají vždy v člověku, v tom, kdo koná, v tom, jak koná, a ne v tom, co koná.<sup>152</sup> Osoba se v práci, v činu uskutečňuje tím, že je nenahraditelná v daném čase v tom daném úkolu, který právě vykonává. To přináší rovinu jedinečnosti. Vytváří to také hodnotu, a to z vykonané práce ve vztahu k tomu, kdo ji dělá. To přináší míru zodpovědnosti – jako vědomí, že to, co právě dělám, můžu dělat nejlíp, jak můžu.

Tvůrčí hodnoty se netýkají jen práce, zaměstnání. Uplatnit tvůrčí hodnoty lze i mimo své povolání; jako milující a milovaná, jako manželka a matka, která je ve všech těchto životních vztazích pro manžela a pro dítě nezastupitelná a nenahraditelná.<sup>153</sup> Totéž bychom mohli říci i o otci a manželovi.

---

<sup>148</sup> Který může vést i k Franklem nazývané noogenní neuróze. In Frankl, *Léčba smyslem*, s. 55.

<sup>149</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 113.

<sup>150</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 114.

<sup>151</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 122.

<sup>152</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 115.

<sup>153</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 115.

Schopnost práce přináší své místo v pospolitosti, ale není vším, není ani dostačujícím, ani nutným důvodem, aby byl život naplněn smyslem.<sup>154</sup> Smysl může poskytovat i prožitek.

### 1.3.5.2 Prožitkové hodnoty

Prožitkové hodnoty jsou dalším způsobem, jak můžeme smysl v životě prožívat. Nejprve popíšu, co znamenají prožitkové hodnoty, a které to jsou. Poté jsem vybrala lásku, jako prožitkovou hodnotu, na které demonstruji Franklovo pojetí osoby.

Smysl v životě může člověk prožívat v tom, že zakusí dobro, pravdu a krásu, může to prožít v kultuře nebo v přírodě či ve vztahu – v tom, že miluje. Podle Frankla má osoba ve své hlubině daný řád, strukturu dobra, pravdy, smyslu, krásy. Ve chvílích, kdy se s těmito fenomény setkává ve světě, prožívá je, stávají se jednotou vystupující z hlubiny. Tím dokáže prožívat smysluplnost situace.<sup>155</sup>

V prožitkových hodnotách nejde o hedonistické uspokojení slasti, ale o vnitřní dialog osoby ve své intimitě, ve svém středu s vnějším světem. Chápu to jako rezonanci, kdy to, co je vevnitř, se promítá ve světě a duch je povznesen.<sup>156</sup>

Kromě prožitku krásy, dobra, lásky, umění a přírody je jeden specificky lidský fenomén, který Frankl zvláště vyzdvihuje, a tím je láska. Na tomto příkladě „prožitkové hodnoty“ můžeme lépe porozumět tomu, jak osoba prožívá smysluplnost.

Specificky lidskou charakteristikou (danou duchovní dimenzí, osobou) je láska. Osoba se přesahuje, vychází ze sebe a vztahuje se ke druhému. Je to sebepřesahující povaha osoby, co z člověka činí bytost, jež se k něčemu musí vztahovat. Láska je vlastní lidský fenomén, nelze ji redukovat na pouhé citové vzplanutí. Je to akt, který vyznačuje lidskou existenci jako lidskou. Je to akt existenciální. Láska je zároveň prožitková hodnota. To znamená, že osoba se uskutečňuje v prožitku lásky ke druhému a s druhým.

Láska je názorným příkladem prožitkové hodnoty, na které lze demonstro-

---

<sup>154</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 119.

<sup>155</sup> Frankl popisuje zkušenost jednoho muže, který pracoval se skupinou vězňů odsouzených na smrt, dostal nevyléčitelnou rakovinu a také po pobytu v nemocnici měl možnost pracovat na lodi. Franklovi popsala svou zkušenost krásy – „...užívám si východů a západů slunce. Život je nádherný“. I člověk odsouzený na smrt svou rakovinou může prožívat smysluplnost v kráse. In: Frankl, *Smysl, svoboda a odpovědnost*, s. 94.

<sup>156</sup> Podobnou interpretaci, jak chápu skutečnost prožitkové hodnoty jako dialog osoby s hodnotou, jsem našla u Längleho, kdy ve své přednášce, když mluví o osobě, popisuje: „Tam někde uprostřed ticha vlastní intimity se začíná něco ozývat, pozvedá svůj hlas a rozezvučí se v člověku. To, co se ve vlastním středu zvedá, je osoba.“ In: Längle, *Nalézáme to správné? Autentičnost a svědomí*, s. 10.

vat celé Franklovo pojetí osoby, jejího středu a „hledání jejího středu“, tedy naplňování života smyslem v hodnotách. Frankl se k fenoménu lásky opakovaně ve svých pracích vrací. Následující text byl čerpán především z jeho *Lékařské knihy o duši*.<sup>157</sup> Podle trojdimenzionálního modelu vidíme osobu jako tělesně-duševně-duchovní jednotu, kterou cele zahrnuje duch–osoba. Třem možným formám nastavení lásky – sexualitě, zamilovanosti a lásce – odpovídají tři dimenze lidské osoby: tělesná, duševní a duchovní.

Frankl píše, že nejprimitivnější nastavení je nastavení sexuální. Při něm vychází z tělesného zjevu jiné osoby sexuální vzruch, pud. Dotýká se tedy osoby v její tělesnosti.

V rovině psychické je v nastavení na partnera forma erotická. Osoba, která je na partnera nastavena eroticky, proniká hlouběji než ten, jenž je nastaven pouze sexuálně. Eroticky nastavená osoba proniká do nejbližší hlubší vrstvy a dostává se k duševní struktuře jiného člověka. Frankl erotickou rovinu označuje jako zamilovanost. Zamilovaný není už jen vzrušen sexuálně/tělesně, ale je podrážděn ve své duševní emocionalitě, podrážděn jen jednorázovou (nikoliv jedinečnou) psychou partnera. Ale ani zamilovanost se nedostává k jádru osoby. Toho dosáhne teprve třetí forma možného nastavení: vlastní láska.

Láska je potud nejvyšší možná forma erotična, představuje nejhlouběji možné proniknutí do osobnostní struktury partnera, totiž vstoupení do vztahu k němu jako k něčemu duchovnímu. Bezprostřední vztah k duchovnu v partnerovi znamená proto poslední možnou formu partnerství vůbec. Ten, kdo miluje, je zasažen ve své duchovní hloubce, zasažen duchovním nositelem tělesnosti a duševna svého partnera, jeho osobním jádrem. Láska je pak přímá nastavenost na duchovní osobu milovaného člověka, na jeho osobu právě v jeho jedinečnosti a jednorázovosti. Milujeme právě tu danou osobu, v tom, jaká je.

Zatímco se po tělesné a duševní stránce na partnerovi líbí, co tento člověk má (vlastnost, fyzická přitažlivost), po duchovní stránce jde o jeho samotného. O to, čím osoba-partner je. Milující vidí jakoby skrze fyzické a duševní roucho duchovní osoby na ni samu. Jde mu o tu konkrétní osobu – partnera – nesrovnatelného a nezaměnitelného. Duchovní osoba nabývá tvaru tím, že vytváří své duševní a tělesné jevové způsoby a výrazové formy. V totalitě centrované kolem osobního jádra<sup>158</sup> si tak zachovávají vnější vrstvy výrazovou hodnotu pro vrstvy vnitřní. Tělesné a duševní jevy duchovní osoby jsou jakoby vnějším, popřípadě vnitřním rouchem, které nosí duchovní osoba. Duchovnost nabývá výrazu v tělesnosti a duševnosti.<sup>159</sup> Opravdová láska o sobě a pro sebe nepotře-

---

<sup>157</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 122–148.

<sup>158</sup> Zde bychom mohli tušit, že Frankl myslí osobním jádrem – osobu – vlastní střed.

<sup>159</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 129.

buje tělesno ani ke svému probuzení, ani ke svému naplnění, ale používá tělesna vzhledem k obojímu.<sup>160</sup> Tělesnost, sexualita je tak výrazem pro lásku, nikoliv cílem.

Nepodmíněnost lásky je důležitý předpoklad pro skutečnou lásku. Druhého nevlastníme, jde o vzájemný dialog braní a dávání, o vzájemnost. Ve vzájemné oddanosti lásky, ve vzájemném braní a dávání se osoba uskutečňuje, vychází ze středu ke středu druhého a opačně.<sup>161</sup> Braním a dáváním je myšlen dialog, setkání – vztahování se osoby k osobě.<sup>162</sup> Osoba se přesahuje ke druhému v existenciálním setkání, kde jde v zásadě o dialog mezi Já a Ty. Já a Ty se musí navzájem přesahovat, aby došlo k dialogu.<sup>163</sup> Vztahovost je možná díky sebetranscendenci, přesahu. Jedná se tedy o vzájemné duchovní přesahování – dialog, který je nepodmíněný. Láska není žádná zásluha, je to milost.<sup>164</sup>

Na základě lásky lze vyjádřit to, co Frankl osobou myslí, když říká, že je spojením trojdimenzionální jednoty. Láska, stejně jako duch, pojímá všechny tři části – tělesnou (sexualitu), duševní (erotičnost) a duchovní (lásku) – v jeden duchovní celek, lásku samotnou. Dále je zde vysvětlen sebezpřesahující akt, kdy se duchovní osoba ze svého středu vztahuje k osobnímu středu druhé osoby a naopak. To je dáno bezpodmínečně, jako milost. Vše je vyjádřeno prožitkem – emocemi i tělem. Osoba v lásce ke druhému nepochybuje o smysluplnosti lásky. Smysl je žitý, prožívaný.

Láska je tedy příklad prožitkové hodnoty, díky níž osoba zažívá ve svém životě smysluplnost. Frankl k prožitkovým i k tvůrčím hodnotám říká, že „ani v tvorbě, ani v prožitcích se nesmíme spokojit s tím, čeho jsme dosáhli, každý den, každá hodina si vynucuje nové činy a umožňuje nové zážitky“.<sup>165</sup> Chce tím říci, že ani hodnoty nejsou statické, přichází v konkrétním čase pro konkrétního člověka a odcházejí. Jde o to, jak a zda osoba na otázky života (nabídka hodnoty ve světě) zodpovídá. Jak se ve své svobodě rozhodne pro danou odpověď.

---

<sup>160</sup> Tamtéž.

<sup>161</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 133–134. Zde vidíme určitou podobnost s Clémentem– Frankl s Clémentem tady mluví o věrnosti.

<sup>162</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 125.

<sup>163</sup> Frankl zde vychází z filozofie Martina Bubera (1878–1965). Frankl, *Léčba smyslem*, s. 15.

<sup>164</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 123.

<sup>165</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 122.

Třetím typem hodnot u Frankla jsou hodnoty postojové. Teprve tehdy, když už osoba nemá vůbec žádné možnosti realizovat tvůrčí hodnoty, teprve když opravdu není schopna osud utvářet, teprve pak mohou být realizovány postojové hodnoty. To znamená „vzít na sebe kříž“, nést utrpení.

### 1.3.5.3 Postojové hodnoty

Lidský život může být naplněn tvorbou a radostí, může být smysluplně prožívaným dokonce i skrze utrpení. Frankl postojové hodnoty charakterizuje v postojích vůči tzv. tragické triádě, čímž myslí *utrpení, vinu a smrt*. Snášet tyto tři existenciální spadá do postojových hodnot. Je to základní schopnost osoby. Díky sebedistanci si mohu vytvořit odstup i od utrpení, i od vlastní viny, i od smrti samotné. Sebetranscendence vytváří postoj, který mi pomáhá utrpení, vinu i vědomí smrti nést. Pro vysvětlení, co Frankl myslí postojovou hodnotou, jsem vybrala postoj k utrpení.

Frankl píše, že trpíme něčím, protože to nemůžeme strpět – tedy proto, že se s tím potřebujeme vypořádat. Vypořádání se s tím, co je osudově dáno, je poslední úkol a vlastní cíl utrpení.<sup>166</sup> Trpíme-li nějakou věcí, vytváříme mezi sebou a ní distanci. Pokud je utrpení dáno trvajícím stavem, činí utrpení napětí mezi tím, co je, a tím, co by mělo být. Tím tu věc může osoba měnit, a pokud ne, může zaujmout vůči ní postoj. Může utrpení nést.

Frankl píše, že pokud má život nějaký smysl, musí jej mít i utrpení. Protože utrpení k životu jaksi náleží – právě tak, jako k němu náleží osudovost a smrt. Podle Frankla teprve utrpení a smrt činí lidskou existenci kompletní.<sup>167</sup> Díky utrpení může člověk dozrát, vyrůst. Proto Frankl píše, že kdybychom se zeptali člověka, zda by chtěl ze svého života vyškrtnout prožívání zbarvené nelibostí a utrpením, nechtěl by to. Frankl tím myslí, že hodnotu utrpení ve svém životě zpětně člověk připouští jako důležitý způsob vlastního růstu. Utrpení mne něco naučilo, naučilo mne být. Frankl píše, že dokud osoba trpí, zůstává duševně naživu. V utrpení zraje, roste, stává se mocnější a bohatší.<sup>168</sup> Nejde však o to, abychom si utrpení sami přivozovali ve jméno osobního růstu. Člověk nemusí nutně trpět, aby žil. Frankl mluví o situacích, kdy utrpení přichází ze světa, jako výzva a my trpíme.

Frankl popisuje utrpení jako analogii plynného skupenství: určité množství plynu napumpované do nějakého dutého prostoru – je jedno, zda velkého, nebo malého – se v něm vždy rovnoměrně rozloží a zcela jej vyplní. Právě tak vyplní utrpení lidskou duši, vědomí člověka, nezáleží na tom, zda jde o utrpení malé, či velké. Z toho vyplývá, že právě velikost lidského utrpení je cosi naprosto

---

<sup>166</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 108.

<sup>167</sup> Frankl *A přesto říci životu ano*, s. 85.

<sup>168</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, s. 109.

relativního a individuálního.<sup>169</sup> Nikdy nelze měřit velikost utrpení, jde o individuální osobní prožitek, že danou věc, která se děje, již nemohu strpět. To je důležité si uvědomit především u trpících osob, které přicházejí například do terapie. Je třeba vědomě vzít prožitek každého utrpení vážně. Nelze poměřovat jednotlivá utrpení. Každé utrpení, tak jako každá osoba, je jedinečné, v konkrétním čase, v konkrétním místě, kontextu atp. To, co může v utrpení pomoci, je zaujmout vůči svému utrpení postoj. Dát mu smysl. To neznamena, že dáme smysl tomu, proč trpíme (pokud těžce onemocní dítě, nemá to samo o sobě smysl). To, co pomáhá, je vytvořit si k utrpení postoj, pokud nemůžeme najít smysl v tom, proč trpíme, můžeme alespoň utrpení nést. Jaký mělo smysl všechno utrpení v koncentračních táborech? Mohli bychom říci, že celé to bylo nesmyslné. Přesto byl rozdíl, jak jednotliví vězni své utrpení nesli, jak se k němu stavěli, a jak tedy i tuto hrůzu žili, jak o tom Frankl vydává svědectví. Píše, že „utrpení se může stát úkolem, jehož smysluplnosti jsem se v koncentračním táboře nechtěl zavírat“.<sup>170</sup> To je svědectví o možnosti, že způsob, jak se k utrpení postavíme, může přinést smysl.

V souvislosti s postojovými hodnotami, jako schopnosti osoby zaujmout postoj vůči utrpení, vině a smrti, je zároveň vyjádřen Franklův postoj tzv. *tragickeho optimismu*. Protože je na nás, abychom i tyto věci obrátili v něco pozitivního, že utrpení proměníme ve vnitřní triumf, že smrtelnost pojmem jako pobídku k zodpovědnému konání a díky vině vyrosteme, protože se staneme jinými, zušlechtíme se. Tedy ze smrti může přijít odpovědné konání, z viny je vnitřní proměna a z utrpení vnitřní osvobození.<sup>171</sup>

Hodnoty jsou podle Frankla univerzálie, kterými osoba může naplňovat svůj život smysluplně. Je to cesta hledání vlastního středu osoby, to znamená, že tím, že osoba odpovídá na otázky života, které jí klade, naplňuje smysl, zodpovídá – tedy stává se, uskutečňuje se ve světě. Naplňování života konkrétním smyslem, v konkrétním čase a konkrétní osobou je součástí hledání duchovního středu, protože je to osoba – duchovní střed, který skrze hodnoty vychází ven, a tak i existuje.

---

<sup>169</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 60.

<sup>170</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, s. 98.

<sup>171</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 77.

### 1.3.6 Nadsmysl

Nyní se budu věnovat pojmu *nadsmysl*, jako hranici, kde končí psychoterapie a začíná náboženství. Tato diplomová práce má být zamyšlením se nad osobou z pohledu psychiatra, neurologa a z pohledu pravoslavného teologa. Kapitoulou o nadsmyslu uzavírám Franklovo filozoficko-antropologické uchopení osoby a hledání duchovního středu, abych se posunula k teologickému pojetí Clémentovu. V této kapitole ještě ale zůstávám u Frankla. Nejprve vymezím hranice existenciální analýzy a logoterapie vůči teologii. Dále pojmenuji dimenzi nadvědomí, ve kterém se pohybujeme, když přemýšlíme o nadsmyslu u Frankla. Potom se budu věnovat neuvědomované religiozitě a neuvědomovanému Bohu. Dále popíšu, co Frankl myslí věřícím a nevěřícím člověkem a co podle něj víra je.

Ve filozofické antropologii Viktora Frankla se mluví o osobě, jako duchovní podstatě člověka. Toto pojetí spadá do roviny lidské, imanentní, nenáboženské. Existenciální analýza a logoterapie se pohybují v rovině lidské. Když mluví o Bohu, nezabývá se teologií, ale přistupuje k němu jako k jednomu z témat, která mohou pacienti do terapeutické praxe přinášet. Pro logoterapii může být náboženství předmětem, nikoliv dějištěm. Logoterapie jako terapeutický směr zaujímá neutrální postoj v otázkách víry. Frankl píše, že „logoterapeutická metodika a technika se musí použít na každého pacienta bez ohledu na to, jestli je věřící, nebo nevěřící, a na každého logoterapeuta bez ohledu na jeho světonázor“.<sup>172</sup>

Cílem psychoterapie je uzdravení pacienta. Cílem náboženství je spása duše. Tyto cíle nejsou na stejné úrovni bytí. Pokud mluvíme o osobě z pozice filozofické antropologie, pohybujeme se v nevědomí a vědomí. Mluvíme-li o osobě a jejím vztahu k Bohu, přibude oblast nadvědomí. Frankl tuto dimenzi nazývá také naddimenzí, nebo ultrahumánní dimenzí.<sup>173</sup> Naddimenze není lidskému rozumu přístupná, nedá se tedy redukovat.<sup>174</sup> Zde se Frankl vymezuje vůči redukci psychoanalýzy, kdy obraz Boha je obrazem např. nevyřešených vnitřních konfliktů s otcem.

Naddimenze, do které proniká náboženský člověk, je vyšší – lépe řečeno obsáhlejší – než dimenze, v níž se odehrává psychoterapie. Průlom do vyšší dimenze se neděje ve vědění, ale ve víře. Psychoterapie se tedy musí pohybovat před hranicí víry.

---

<sup>172</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 80–86.

<sup>173</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 81.

<sup>174</sup> Tamtéž.



Frankl používá jako příklad průlomu z dimenze vědomí do nadvědomí analogii zvířete a člověka. Zvířeti patří pouhé prostředí, okolní svět, zatímco člověk má celý svět i v jeho duchovní rovině. Tak jako není zvíře schopno ve svém prostředí porozumět člověku a jeho světu, právě tak není možné, aby člověk nahlédl do „nadsvětí“, které se týká Boha.<sup>175</sup>

Otázky týkající se už samotné víry jsou otázky po Bohu. Existenciální analýza tam už nevstupuje, zůstává v imanenci. I když se jí zabývá, jako předmětem, pokud jde o klientovo téma, jak bylo zmíněno. Cesta k absolutnu je uchopitelná pouze náboženskou zkušeností. Pro existenciální analýzu je podstatné to, aby dokázala, že mezi odpovědným prožíváním a jednáním člověka náboženského a nenáboženského nemůže být žádný rozpor.<sup>176</sup> Nenáboženský člověk rovněž vstupuje do nadsvěta, a to například tím, že se neptá po Bohu, ale po absolutním smyslu, po konečném smyslu, po nadsmyslu. Tím ovšem už projevuje svou, byť neuvědomělou religiozitu. Frankl v tomto bodě cituje Alberta Einsteina (1879–1955), který říká, že „člověk, který nalezl odpověď na otázku po smyslu života, je religiózní člověk“.<sup>177</sup> Byť Frankl vnímá logoterapii jako obor psychiatrie, medicíny, je pro něj legitimní, aby se kromě vůle ke smyslu zabývala i vůlí k nejvyššímu smyslu, k nadsmyslu.<sup>178</sup> I tento záběr logoterapie může být univerzální jak pro věřícího, tak pro nevěřícího, pokud místo Boha bude univerzalizovat nadsmysl. To, že se zabývá existencí nadsmyslu, však neznamená, že jde za hranici víry. Otázky po konečném smyslu světa může řešit jak věřící, tak nevěřící. I téma nadsmyslu v rovině nadvědomí může být tématem existenciální analýzy, protože zůstává v rovině univerzálního – přístupného pro věřícího i nevěřícího.

Kdo je pro Frankla věřící? Podle Frankla je to ten, kdo prožívá a vidí více ve smyslu toho, že prožívá, i toho, kdo mu úkol uložil. Náboženská osoba věří, že otázku po smyslu mu klade Bůh, nikoliv „jen“ život sám. Frankl dodává, že nadřazenost náboženské zkušenosti nad zkušeností nenáboženskou by rozhodně neměla být vykládána jako arogance. Věřící člověk by měl vůči nevěřícímu zaujímat jediný postoj, a to toleranci. Frankl fenomén věřícího a nevěřícího popisuje v přirovnání k herci na jevišti. Oba stojí na jevišti a pro záři reflektorů vidí před sebou jen prázdnou tmou, nevidí, před kým hrají. Věřící však věří, že je před ním obecenstvo, kterému se zodpovídá za své hraní.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 81.

<sup>176</sup> Frankl, *Svoboda a odpovědnost*, s. 76.

<sup>177</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 83.

<sup>178</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 84.

<sup>179</sup> Frankl, *Smysl, svoboda a odpovědnost*, s. 78.

Jinými slovy věřící člověk se zodpovídá Bohu, protože v něj věří. Nevěřící člověk se zodpovídá životu samému, chce dobře odehrát svou hru.

To, co nevěřící nevidí (obecenstvo), Frankl nazval neuvědomovaným Bohem. Bylo zmíněno, že už i samotné ptaní po konečném smyslu života je výrazem ať už vědomé, nebo nevědomé religiozity osoby. Frankl vychází z toho, že Bůh je námi brán neustále v potaz, i když jsme nevěřící, třeba jen neuvědomovaně. Naše osoba má podle Frankla nevědomý, intencionální vztah k Bohu.<sup>180</sup> Tohoto Boha nazýváme právě neuvědomovaným Bohem. Formulace neuvědomovaného Boha tedy neříká, že Bůh sám o sobě je nevědomý. Daleko více říká, že náš vztah k němu může být neuvědomovaný, potlačený a tímto způsobem skrytý i nám samým.<sup>181</sup> Podle Frankla i když jsme nevěřící, máme neuvědomovaný vztah k Bohu. Frankl je dokonce přesvědčen, že člověk je ve svém podvědomí daleko náboženštější, než sám tuší.<sup>182</sup>

Víru Frankl chápe jako proces, krok k „naddimenzí“, který je ve víře fundovaný láskou. Používá k tomu názorné přirovnání k důvěře psa, který je u veterináře, i když mu pán způsobí bolest, drží jej, když mu zvěrolékař píchá injekci, věří v něj, aniž by věděl, jaký smysl tato bolest má. Zvíře věří, v tom smyslu důvěřuje svému pánu, a to proto, že ho miluje.<sup>183</sup> Stejně tak se to dá přenést na lidskou osobu. Tento krok (láska a svoboda) se nedá vynutit. Víra se tedy nedá vynutit, je svobodná, víra se opírá o lásku.<sup>184</sup>

Zde se již pohybujeme v otázkách náboženství. Jaký má názor psychiatr na uvědomovanou religiozitu a její směřování v dnešní době? O otázce současné uvědomované religiozity Frankl píše, že spějeme k religiozitě personální, co nejhluběji personalizované k religiozitě, v níž každý nachází svou osobní řeč, svůj vlastní, nejvlastnější jazyk, když se obrací k Bohu.<sup>185</sup> Tato myšlenka koresponduje s charakteristikou osoby jako jedinečné, neopakovatelné bytosti v konkrétním čase vztahující se ke konkrétnímu jí uvědomovanému Bohu.

## 1.4 Shrnutí

Tématem nadmyslu jsem zakončila hledání duchovního středu u Frankla, což má také sloužit jako překlenutí k teologické antropologii Oliviera Clémenta, ke které se dostanu v další kapitole. Nyní shrnu, co Frankl myslí osobou, co míní jejím středem, co znamená hledání vlastního středu, skrze co můžeme hledat vlastní střed, a jak se to konkrétně v životě projevuje.

Osoba je jednota tří celků: tělesného, duševního a duchovního. Duchovní

---

<sup>180</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 39.

<sup>181</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 79.

<sup>182</sup> Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, s. 38.

<sup>183</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, s. 81.

<sup>184</sup> Tamtéž.

<sup>185</sup> Frankl, *Smysl, svoboda a odpovědnost*, s. 55-56.

rovinou myslí Frankl osobu–ducha. Osoba tedy zahrnuje tři části, jejichž samotnou částí je. Osoba má svůj střed v nevědomé hlubině, nelze ji zcela reflektovat, ale víme, že nemůže onemocnět. Osoba existuje tím, že vychází ze svého středu do vědomí – tím se uskutečňuje. Osoba může vycházet ze sebe, protože její schopností je sebetranscendence. Může existovat svobodně, protože má schopnost sebedistance. Protože je svobodná, je i zodpovědná. Osoba existuje, stává se, vychází do vědomí tím, že odpovídá na otázky, které jí život klade. Tím činí život smysluplným. Osoba tedy existuje tím, že činí život smysluplným, a to skrze hodnoty: tím, že něco dělá, tím, že něco prožívá, a tím, že zaujímá postoj. Naplňování života smyslem je cesta k duchovnímu středu a ven. Součástí osoby je i její religiozita, ať už vědomá, či neuvědomovaná. Tím přibývá k osobě oblast nadvědomí, která je žitá v případě nevěřící osoby hledáním konečného smyslu života, u věřící osoby je zde skrze víru „viděn“ Bůh. Oblast Boha již spadá do teologie, není univerzální pro existenciální analýzu a logoterapii – což je požadavek metody psychoterapie. Oblast Boha také mění cíl. U existenciální analýzy a logoterapie jde o uzdravení, u teologie, oblasti víry, jde o spásu. Pro osobu je hledání duchovního středu součástí odpovídání životu na otázky, které mi klade. Tedy hledám duchovní střed, který naplňuje život smyslem. Jak vnímá osobu pravoslavný teolog Olivier Clément?

## 2 Olivier Clément

Poté, co jsem popsala téma osoby a hledání vlastního středu z pohledu filozofické antropologie Franklovy, přesouvám se k dílu Oliviera Clémenta a k jeho teologicko-antropologickému pojetí. Olivier Clément (1921–2009) byl francouzský pravoslavný teolog. V porovnání s Franklem má jiný výchozí bod, řeší osobu z pohledu, jak píše Frankl, „ultrahumánní dimenze“. Teologická antropologie filozofickou antropologií zahrnuje a přesahuje, jak to sám Frankl reflektuje v kapitole o nadsmyslu.<sup>186</sup> Zatímco u Frankla jsem řešila osobu z pohledu jejího uzdravení, teologická antropologie se na osobu a její směřování dívá z pohledu spásy. Nyní se tedy budu věnovat zpracování osoby a hledání vlastního středu z pohledu křesťanské teologické antropologie Clémentovy. Nejprve se zmíním o kontextu jeho života a teoretických východiscích, abych se mohla věnovat již samotnému tématu osoby a hledání vlastního středu v ústřední kapitole 2.3.

### 2.1 Život

Olivier-Maurice Clément se narodil 17. listopadu 1921 v Aniane, malé vesnici na jihu Francie, ležící mezi pohořím Cévennes a Středozezemním mořem. Jeho rodina byla sekulární, ovlivněná socialismem. Dědeček z otcovy strany se v mládí zřekl katolické víry a věřil v socialismus, morálku<sup>187</sup> a svědomí.<sup>188</sup> Otec, povoláním učitel, byl ateista s antiklerikálním postojem po dědečkovi s důrazem na spravedlivost.<sup>189</sup> Matka byla původně protestantského vyznání. O Bohu se v rodině nemluvalo, Bůh byl skrytý.<sup>190</sup> Jeho dětství bylo mimo jiné formováno krajinou, vesnicí a setkáváním lidí při slavnostech, kde vnímal rozmanitost, která se spojuje v jednotě<sup>191</sup> bez ohledu na náboženství, společenské vrstvy nebo přesvědčení.<sup>192</sup>

---

<sup>186</sup> Viz kapitolu 1.3.6.

<sup>187</sup> Clément popisuje, že se jeho dědeček nestal socialistou z třídní nenávisti, ale z morální potřeby. Clément, *Jiné slunce*, s. 14.

<sup>188</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 12.

<sup>189</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 21.

<sup>190</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 24.

<sup>191</sup> Velkým pozdějším tématem Clémentovým je spojení rozmanitosti v jednotě v rámci církve. A zároveň vnímání rozmanitosti v rámci spojení jednotlivých církví ve společném dialogu. Viz např. Clément, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 46.

<sup>192</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 16.

Žité vztahy v rámci vesnického života Clémenta s velkou pravděpodobností posílily v jeho pozdějším vnímání křesťanských církví jako jednoty v posvátnu. Krajina byla pro mladého Clémenta místem duchovna. Sám sebe nazývá středomořským pohanem, který hledá tajemství života tehdy nevědomého Boha v prožitku krajiny, moře, kamene a oblohy.<sup>193</sup>

V období dospívání laická morálka předávaná rodiči Clémentovi nestačila, byla pro něj prázdná.<sup>194</sup> O svém dospívání mluví jako o bytí v žízni po absolutnu. Přesto ve snaze uchovat si a obhájit svůj uvědomělý ateismus studoval Karla Marxe (1818–1883), Friedricha Nietzscheho (1844 až 1900) a Sigmunda Freuda (1856–1939).

Za druhé světové války byl Clément aktivní v odboji. Ve svých pamětech popisuje dilemata prožitých hrůz.<sup>195</sup> Tématem války byla smrt,<sup>196</sup> která se Clémentovi ukazovala podle jeho slov v celém svém obsahu. Clémentova životní cesta se začala ubírat duchovním směrem skrze krásu poezie Baudelaira, Rilkeho, Miłosze a T. S. Eliota. Na univerzitě v Montpellier, kde studoval historii, potkal učitele Alphonse Dupronta (1905–1990). Díky němu si uvědomil, že celá historie lidstva je neoddelitelná od náboženství.<sup>197</sup>

Clément tak začal objevovat náboženský rozměr. Navštěvoval Indii, kde se setkal s hinduismem a buddhismem. Tato náboženství vnímal jako soubor technik a metod, které otevírají vnitřní cestu k nehybnému, „kosmickému já“. V hinduistické i buddhistické tradici chybělo Clémentovi „Ty“, tak jak to znal ze židovské tradice. Clément dále studoval islám, kde nacházel vertikální pojetí vztahu člověk–Bůh. Chyběl mu tam však svobodný vztah mezi člověkem a Bohem.<sup>198</sup> Přes íránský mysticismus<sup>199</sup> se znovu dostal k židovství, kde se mu ukazoval vztah a vztahovost „Já–Ty“. V tomto poctivém a hlubokém hledání se mu jasněji vynořovala postava Ježíše, který – ač viděn v kontextu ostatních studovaných náboženství<sup>200</sup> – se začal vyjevovat Clémentovi v evangeliích. Tak se

---

<sup>193</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 33. Bytí v krajině dále Clément popisuje jako okamžik modlitby ve svém dětství. Clément, *Jiné slunce*, s. 35.

<sup>194</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 35.

<sup>195</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 43.

<sup>196</sup> Smrt, její obsah, symbol i realita, to je u Clémenta velké téma. Clément si uvědomoval její hrůznost a ultimátnost. „Tváří v tvář smrti, této úzkosti, tomuto osamocení, této duchovní smrti, jejímž znamením je biologický konec.“ Clément, *Jiné slunce*, s. 62.

<sup>197</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 52. Mladého Clémenta oslovovala myšlenka, že dějiny jsou nakonec vždy náboženstvím nebo odmítáním náboženství, které je pojetím lidí mezi sebou navzájem a s bytím samotným. Clément, *Jiné slunce*, s. 53.

<sup>198</sup> Islám vnímal jako strohé potvrzení Boha oproti lásce, které přináší křesťanství. Clément, *Jiné slunce*, s. 92.

<sup>199</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 93.

<sup>200</sup> Osobu Ježíše nacházel v indickém náboženství – jako osobní projev neosobního –, a vnitřní Ježíš je tak pouhým obrazem „já“. V židovství je pak ignorance postavy Ježíše vedoucí až k po-

setkal s pracemi Nikolaje Berďajeva (1874–1948), což mu otevřelo dveře ke křesťanství a k Institutu sv. Sergeje v Paříži, který soustřeďoval inteligenci ruského exilu. Zde objevuje pravoslavní skrze přátelství s Vladimírem Losským (1903–1958), Pavlem Evdokimovem (1901–1970), Elisabeth Behr-Sigel (1907–2005) a dalšími. V roce 1951 se ve svých třiceti letech dal pokřtít v pravoslavném kostele v Paříži. V té době již vyučoval historii v Lyceu Louis-le-Grand v Paříži. Po křtu nastoupil jako učitel morální teologie do Institutu sv. Sergeje v Paříži.

Za svůj život vydal Clément 30 publikací věnujících se pravoslavné teologii, kterou uvádí do kontextu moderní doby a historie. Ve svých pracích se věnuje pravoslavné spiritualitě, propojování západního a východního křesťanství atd. Dále přednášel na univerzitách po Evropě.<sup>201</sup> Setkával se s mnoha významnými teology své doby Východu i Západu. Jmenujme např. otce Sofronije (1896–1993) z kláštera Meldon, papeže Jana Pavla II. (1920–2005), patriarchu Athenagorase (1886–1972), rumunského kněze a teologa Dumitrua Stăniloaeho (1903–1993). Papež Jan Pavel II. jej jako pravoslavného teologa požádal v roce 1998, aby sepsal rozjímání o křížové cestě na Svatý týden. Byl také v kontaktu se zakladateli křesťanských komunit: bratrem Rogerem Schützem (1915–2005) z Taizé a historikem Andreou Riccardim (nar. 1950), zakladatelem komunity Sant'Egidio.<sup>202</sup> Olivier Clément se snažil přinášet aktuální živé křesťanství. Jeho snahou bylo propojování a sjednocování křesťanství Východu a Západu v kontextu současného světa. V soukromém životě byl ženatý se třemi ženami a měl celkem šest dětí. V posledních letech svého života byl těžce nemocen, upoután na lůžko, přesto tvořil a ve svém pařížském bytě se setkával s lidmi. Zemřel 15. ledna 2009. Svůj život ve svých pamětech pojímá jako duchovní cestu k Bohu.

---

robě židovského národa v té době již stabilizovaného křesťanství. Dále Ježíš akceptovaný islámem, který však nemůže být ukřižován, protože skonání Boha je nepřipustné. Clément, *Jiné slunce*, s. 96.

<sup>201</sup> Dostal čestný doktorát na Teologickém institutu v Bukurešti, Katolické univerzitě v Lovani a Univerzitě Sacré-Cœur ve Fairfieldu (Connecticut).

<sup>202</sup> Zmíněné komunity několikrát navštívil, hovoří o nich ve svých knihách. Viz Clément, *Taizé a zmysel života*. Nebo např. Clément, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 46–51.

## 2.2 Teoretická východiska

Olivier Clément se ve své teologické antropologii opírá především o pravoslavnou nauku. Vychází z intelektuálního prostředí Francie 20. století. Vybrala jsem zde jména některých osobností, které ovlivnily jeho pojetí osoby. Clément byl teolog a historik. Zmíněný učitel *Alphonse Dupront* (1905–1990) jej přes historii dovedl k náboženství. Clément jej nazval psychoanalytikem náboženství,<sup>203</sup> které definuje historii.<sup>204</sup>

*Fjodor Michajlovič Dostojevskij* (1821–1881)<sup>205</sup> odkrývá Clémentovi hlubinu lidského srdce v jeho prožití temnoty i krásy. Ukazuje mu urputnou cestu pochybností a víry. Místem, kde se tento boj odehrává, je srdce. Tam se vždy osoba táže po otázkách smysluplnosti života. Otázka smysluplnosti vzniká podle Dostojevského mezi bolestí a utrpením pozemského údělu a krásou života a věčnosti.<sup>206</sup> Nakonec je to především „krása, která zachrání svět“<sup>207</sup>, což je jeden z hlavních odkazů románů, které Dostojevskij napsal. Clément píše, že „celá ruská náboženská filozofie se zrodila ze dvojité brázdě Dostojevského a Solovjova“.<sup>208</sup> *Vladimir Sergejevič Solovjov* (1853 až 1900) přináší do Clémentova pojetí osoby především myšlenky o moudrosti, kráse a boholidství.<sup>209</sup>

Myšlenkové bohatství ruských teologů uplynulého století zosobňuje ruská emigrace začátku století. Z té Clément čerpal především. Setkání s učením a odkazem *Nikolaje Alexandroviče Berďajeva* (1874–1948) bylo ve formování antropologie osoby a její duchovní cesty pro Clémenta zásadní.<sup>210</sup> Clémentovi jeho učení otevřelo dveře ke křesťanství. Berďajevovo pojetí teologie osoby bylo existenciálně a personalisticky zaměřeno s důrazem na osobní svobodu člověka. Další významnou postavou ruského exilu ve Francii byl ředitel Institutu sv. Sergeje v Paříži *Sergej Nikolajevič Bulgakov* (1871 až 1944). V jeho díle se mimo jiné Clément inspiroval tématem těla a tělesnosti. Tělo není jen následek hříchu, Bulgakov v něm vidí i hodnotu tajemství vtělení Boha, tajemství vzkříšeného těla Božího Syna. V těle je podle Bulgakova ukryta krása Boží Moudrosti.<sup>211</sup>

Důležitým milníkem v Clémentově životě bylo setkání a přátelství s *Vladi-*

---

<sup>203</sup> Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 69.

<sup>204</sup> Riccardi In: předmluva Clément, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 14.

<sup>205</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 141.

<sup>206</sup> Sládek, *Cesty k boholidství*, s. 46.

<sup>207</sup> In Dostojevskij, F. M. *Idiot*, s. 270. Srov. Clément, O. *Pohledy do budoucnosti*, s. 54.

<sup>208</sup> Clément, O. *Pohledy do budoucnosti*, s. 34.

<sup>209</sup> Tématu *boholidství* a vysvětlení tohoto pojmu se zabývám v kapitole 2.3.4.

<sup>210</sup> Olivier Clément se Berďajevovi úžeji věnuje ve své práci z roku 1991. Viz Clément, *Berdiaev: un philosophe russe en France*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991. ISBN 2-220-03236-1.

<sup>211</sup> Sládek, *Cesty k boholidství*, s. 128.

mirem Nikolajevičem Losským (1903–1958). Dogmatickou teologii Losskij pojímal jako mystické setkání s Božím zjevením v osobním vztahu.<sup>212</sup> Vycházel při tom z negativní apofatické teologie – Boha nelze poznat, Boží jsoucnost nelze uzavřít do pojmů. Ruku v ruce s apofatickou cestou se otevírá prostor i pro pozitivní cestu (katafatickou) – tedy že určitým způsobem se Bůh lidstvu odhaluje.<sup>213</sup> Losskij vykládá osobu na základě protikladů – antinomií. Ty v sobě osoba nese, nahlíží a může ji vést k mystickému středu. Tam Bůh v tajemství Trojice původní přirozenost, původní lidství – boholidství – obnovuje.<sup>214</sup> Trojedinost Boha je podle Losského klíčem ke zjevení osoby. Podle Oliviera Clémenta byl Losskij pevně zakořeněn v církvi. Právě díky Losskému Olivier Clément objevil podle svých slov pravoslavnou církev. Nikoliv jako ideologii nebo morálku, vůči které se už jako mladý vymezoval, ale jako „liturgickou eucharistickou živnou půdu“.<sup>215</sup>

Téma krásy se objevuje více nebo méně u ostatních výše zmíněných myslitelů. Nejvíce jej pak přináší Pavel Nikolajevič Evdokimov (1901–1970).<sup>216</sup> Jeho tématem byla kromě ikon také manželská láska, která se zjevuje v tajemství Trojice. Manželství se jako dokonalé sjednocení dvou v jednom těle otevírá lásce Boží Trojice. Soupodstata Otce, Syna a Ducha svatého se stává božským archetypem a ikonou manželského společenství.<sup>217</sup>

Mezi další Clémentovy přátele z okolí Institutu sv. Sergeje patřila i pravoslavná teoložka Élisabeth Behr-Sigel (1907–2005). Tu zde zmiňuji pro její knihu *Místo srdce*,<sup>218</sup> kde se věnuje tématu srdce v pravoslaví. Srdce jako místo setkání s Bohem je ústředním tématem v rámci Clémentovy teologické antropologie.

Otec Sofronij Sacharov (1896–1993),<sup>219</sup> mnich a asketa, přivedl Clémenta k *hesychastické tradici*<sup>220</sup> Ježíšovy modlitby a *k Filokalii*.<sup>221</sup> Skrze něj poznal způsob a podobu mnišského asketického života. Setkávání s otcem Sofronijem bylo pro Clémenta zdrojem ke hledání cesty do vlastního středu.

---

<sup>212</sup> Sládek, *Cesty k boholidství*, s. 184.

<sup>213</sup> Více o spojení apofatické a katafatické cesty poznání píšu v kapitole 2.3.1.

<sup>214</sup> Viz Noble, *Kdo je člověk, teologická antropologie*, s. 21.

<sup>215</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 146.

<sup>216</sup> Pro Clémenta představoval Evdokimov žijící syntézu náboženské filozofie, byzantské a patristické tradice a francouzského myšlení. Clément, *Jiné slunce*, s. 164.

<sup>217</sup> Sládek, *Cesty k boholidství*, s. 169.

<sup>218</sup> Viz Behr-Sigel, *The place of the heart: an introduction to orthodox spirituality*.

<sup>219</sup> Viz Čížek, *Vidět Boha, jaký je*.

<sup>220</sup> Více o této duchovní praxi pojednávám v kapitole 2.3.6.2.

<sup>221</sup> Více v kapitole 2.3.6.6.



Olivier Clément kromě moderního pravoslaví čerpá také z jeho kořenů, od *otců patristiky*. Tyto autory podrobně studoval a hojně je cituje.<sup>222</sup> Mezi ně patří Irenej z Lyonu (130–202), Řehoř Nysský (335 až 395), Jan Klimak (579–649), Maxim Vyznavač (580–662), Řehoř Palamas (1296 až 1359), Řehoř Sinajský (konec 13. století – 1346) a Mikuláš Kabasilas (1320–1396). Vzhledem k rozsahu této diplomové práce zmíněné osobnosti pouze jmenuji, byť by si zasloužily větší pozornost.

Kromě církevních otců byla dalším teologickým zdrojem pro Clémenta tzv. *neopatrística*. Jednalo se o teologické hnutí v pravoslavné teologii 20. století, které se zaměřovalo na obnovu a reinterpretaci děl církevních otců ve světle moderního světa. K významným postavám tohoto směru patřili Georgij Florovskij (1893–1979), zmíněný Vladimir Losskij (1903–1958), John Meyendorff (1926–1992) a Dumitru Stăniloae (1903–1993).<sup>223</sup>

Clémentovo učení formovalo i myšlení, se kterým se nakonec ve svém pojetí osoby konfrontuje. Vybrala jsem zde *tomismus* a *neoscholastiku*, Descartův *instrumentalismus* a *redukcionismus* a *hermeneutiku podezření*.

Clémentovo pojetí osoby je v kontrastu s tradicí *tomismu* a *neoscholastiky*. *Tomismus* (jež „oprášila“ ve 20. století neoscholastika) vychází z učení *Tomáše Akvinského* (1225–1274). Jeho pojetí osoby vychází z dualistického principu duše a těla, jak to učil *Aristoteles* (384 př. n. l. až 322 př. n. l.). Ve své křesťanské antropologii osoby se Clément odklání od původně helenského dualismu – tělo/duch, obsah/forma. Naopak se přiklání, stejně jako Otcové a asketové, k biblickému chápání člověka jako jednoty, kterou Bůh radikálně přesahuje a kterou může proměnit.<sup>224</sup>

Clément dále nesouhlasí s *redukcionismem* a *instrumentalismem*, jak jej nacházíme u *Reného Descarta* (1596–1650). Pro Descarta je dualistické pojetí (jak jej známe u *Tomáše Akvinského* a *Aristotela*) nezbytným východiskem.<sup>225</sup> Descartes ve svém pojetí osoby prosazuje „mechanický“ pohled na lidský organismus, který má svůj účel, je *nástrojem* (instrumentalismus). Na tělo Descartes nahlíží jako na dokonalý stroj, který vybízí k *redukci* organismu na mechanismus.<sup>226</sup> Techniky instrumentálního rozumu přinášejí pohled na osobu podle Clémenta okleštěný.<sup>227</sup>

---

<sup>222</sup> Patristickým kořenům se mimo jiné věnuje ve své knize: Clément, *The roots of Christian mysticism: text and commentary*.

<sup>223</sup> Viz Noble, *Mnohohlas pravoslavné teologie 20. století na Západě*, s. 11–55.

<sup>224</sup> Clément, *On human being*, s. 30.

<sup>225</sup> Švec, předmluva in: Descartes, *Vášeň duše*, s. 12.

<sup>226</sup> Švec, předmluva in: Descartes, *Vášeň duše*, s. 13.

<sup>227</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 9.

*Redukcionismus*<sup>228</sup> vychází z Descarta a jedná se o vědecký přístup k řešení problémů, který se snaží komplexní problém řešit rozložením na jeho části, jejich analýzou a následnou syntézou. Protichůdným způsobem se snaží řešit problémy *hermeneutika*. Obecně jde o metodu výkladu, porozumění určité skutečnosti a metodu porozumění člověka sobě samému.<sup>229</sup> Oproti redukcionistické metodě je tento přístup snahou o celistvější porozumění i s kritickým „okem“ na možnosti toho, kdo daný text, či skutečnost nahlíží s ohledem na to, že i ten, kdo text nahlíží, má svůj vlastní „příběh“, historický kontext a své vlastní předporozumění, které je potřeba reflektovat a analyzovat.<sup>230</sup>

Clément se vymezuje vůči tzv. *hermeneutice podezření*,<sup>231</sup> jejíž představitelé jsou *Karl Marx* (1818–1883), *Friedrich Nietzsche* (1844–1900) a *Sigmund Freud* (1856–1939). U Karla Marxe Clément vidí uvědomělý ateismus v jeho ideologii odcizení, kde Bůh je ztracená podstata lidského druhu. U Nietzscheho nachází smrt Boha, kdy Bůh je jen iluzorní svět myšlenek a hodnot, do něhož si projíkáme své vášně, touhy, slabosti. A konečně Freuda vnímal jako toho, jenž vidí Boha jako naši projekci kastrujícího otce. Náboženství pro Freuda bylo synonymem prázdné odpovědi na strach ze smrti.<sup>232</sup> Tento pohled na Boha vede podle Clémenta k nihilismu, to, co pak zůstává, je konečnost, smrt, nicota a přichází úzkost.

Clémentovo pojetí osoby tak koresponduje s tzv. *hermeneutikou důvěry*, která využívá přístupu *hermeneutiky podezření* – reflektuje ji – a jde dál, na danou věc se snaží nahlížet fenomenologicky, otevřeně těžit ze všech výkladových dimenzí a dívat se s důvěrou vpřed, ke světu, jenž nám otevírá smysl,

---

<sup>228</sup> Redukcionismus není jen filozofickým termínem, ale stal se základní pracovní metodou vědy (<https://www.sisyfos.cz/clanek/866-redukcionismus>). Redukcionismus chápeme jako metodologický postup užívající redukce složitých jevů na jednoduché (*Akademický slovník cizích slov*).

<sup>229</sup> Původně byla hermeneutika objevována a využívána při výkladu posvátných textů. V dnešní době se rozšířila i na „analýzu lidské řeči a porozumění člověka sobě samému“. Noble, *Kdo je člověk? Teologická antropologie*, s. 29.

<sup>230</sup> S předporozuměním přispěl k této metodě Martin Heidegger (1879–1976). Například viz Noble, *Kdo je člověk, Teologická antropologie*, s. 32.

<sup>231</sup> Tento pojem přinesl Paul Ricoeur (1913–2005). *Hermeneutika podezření* je termín, který popisuje zejména kritický přístup k interpretaci textů nebo fenoménům, zvláště těch, které nesou ideologické, kulturní nebo náboženské významy. Tento přístup je charakterizován nedůvěrou vůči povrchovému nebo doslovnému významu textů a snahou odhalit skryté motivy, struktury moci nebo ideologické předpoklady, které texty mohou zakrývat. Snaží se demaskovat iluze, a převádí je na neuvědomovanou vůli k moci (Friedrich Nietzsche) nebo pudy (Sigmund Freud) anebo tržní zájmy (Karl Marx). Celý přístup k porozumění se dívá „nazpět“, má destruovat iluzi a falešné vědomí. Podezřívá vědomí toho, kdo analyzuje, že je veden neuvědomovanými zdroji (moci, pudy, tržními zájmy), na jejichž základě vysvětluje fungování ekonomie, psychologie člověka, sociologie a další. In: Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, s. 30.

<sup>232</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 37.

který je potřeba vyložit. Přičemž se nechá poučit hermeneutikou podezření.<sup>233</sup> Tento přístup hermeneutiky důvěry je vidět u Clémenta, mimo jiné v tom, jak podrobuje své učení kritickému přístupu Nietzscheho, Marxe a Freudově psychoanalýze a snaží se jít v porozumění osoby dál pod „všechny vrstvy“.

### 2.3 Osoba a hledání duchovního středu

Když čteme dílo pravoslavného teologa Oliviera Clémenta, zjistíme, že kategorie osoby pro něj není staticky definována. Osobu pojímá jako něco dynamického – jako pohyb. Pohyb osoby u Clémenta se děje ve vztazích k Bohu a k lidem. Osoba je určována vztahy, osoba se stává ve vztazích. Clément o osobě hovoří v kontextu zbožštění (*deifikaci*), to znamená v kontextu sjednocení s Bohem.<sup>234</sup> Pohyb, který osoba uskutečňuje, je vztahování se k Bohu. Pohyb je vědomá duchovní cesta ke zbožštění (*deifikaci*). Nejedná se o pohyb zcela samovolný, osoba jej vědomě utváří a jde aktivně cestou ke sjednocení s Bohem. Clément mluví v souvislosti s vlastním středem jako o středu duchovním. Hledání duchovního středu (hledání je pohyb) vnímám obrazně jako začátek cesty *deifikace*. Hledáním se osoba vědomě otevírá vztahu k Bohu i k lidem skrze svůj střed. V této kapitole budu odpovídat na následující otázky: Je v nás místo, kde je skryt Bůh? Máme nějaký svůj střed, skrze nějž můžeme prožívat Boží přítomnost? Jaký je ten střed? Může být potom hledání vlastního středu součástí naší osobní duchovní cesty? Jak s tím souvisí naše osoba?

Při hledání odpovědí na tyto otázky budu postupovat následovně. Nejprve popíšu metodu a způsob, jak Clément o osobě hovoří. V kapitole Osoba jako obraz Boží se budu zabývat pojetím osoby jako pohybu od obrazu k podobě, kde vysvětlím pojem *deifikace* jako duchovní proces znovusjednocení osoby s Bohem, která je výchozím bodem Clémentovy teologické antropologie osoby. Hledání duchovního středu je součástí *deifikace*, jak jsem předeslala. Toto téma bude provázet celou část věnovanou Clémentovi. Dále navážu na kapitolu o Trojici, kde přiblížím osobu jako obraz Boží Trojice, která je vyjádřena vzájemnými vztahy propojenosti jednoty v různosti. Tento obraz přenesu na osobu, jako osobu utvářenou vztahy a vztahovostí. Tajemstvím o Trojici se posunu dále k Osobě Krista a jeho vtělení. Na základě vtělení Boha do lidského těla ukážu analogii vztahu Boha směrem ke člověku jako nabídnuté cesty. Lidská osoba tak dostává možnost a způsob, jak může dojít ke sjednocení s Bohem. Tělesnost Krista, vtěleného Boha, má u Clémenta důležitý význam, který odkazuje k obrazu lidského těla, jako těla fyzického a symbolického. U lidského těla popíšu pohyb osoby, který Clément nazval od těla ke smrti k tělu ke slávě.

---

<sup>233</sup> Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, s. 30.

<sup>234</sup> Podrobněji vysvětlím pojem *deifikace* v kapitole 2.3.2.

Kapitola hledání duchovního středu mě přes tvář (chápanou fyzicky a symbolicky) nasměruje k srdci, jako fyzickému a duchovnímu středu osoby. Rozeberu zde jeho význam, schopnosti a proces, který se v srdci děje při setkání s Bohem v procesu *deifikace* (sjednocení s Bohem). V tomto bodě se budu věnovat tématu *metanoie* (z řečtiny *μετάνοια*, znamená *za myslí* – volně *změna mysli*), jako vědomému otevírání se Bohu skrze Boží milost. V závěru kapitoly o hledání vlastního středu přenesu význam srdce do širšího kontextu srdce jako středu všech lidí, středu světa, který symbolicky přenáší srdce jako ústřední místo pro Boha ve světě. Srdce je tak fyzicky i symbolicky středem světa i celého stvoření, které spěje ke znovusjednocení s Bohem k deifikaci. V závěrečné části kapitoly 2.3 se budu věnovat konkrétní duchovní praxi, která pomáhá při znovusjednocování se s Bohem, kde popíšu význam ticha, modlitby, slavení liturgie, život ve společenství, bytí v láskyplných vztazích a vnímání krásy.

### 2.3.1 Clémentova teologická metodologie a jeho teologický jazyk

V předchozích kapitolách jsem na základě Clémentova životopisu a teoretických východisek popsala zdroje pro jeho pojetí teologické antropologie osoby. Než přistoupím k samotnému tématu osoby a hledání jejího duchovního středu, zastavím se u způsobu, jak se Clément na osobu dívá, jak o ní mluví.

Olivier Clément nemá vypracovanou metodologii nebo strukturu, kterou používá k uchopení teologické antropologie osoby. Jeho jazyk je poetický, forma zde odpovídá obsahu, když říká, že osoba je tajemství. Způsob jeho myšlení je jako plynutí, kdy se tajemství vyjeví – v závislosti na vědomí čtenáře. Clément se obrací na čtenáře, posluchače a vyzývá je, „ať čtou mezi řádky ony intuice, které oni vidí“, z toho, co on říká.<sup>235</sup> Ať se tajemství osoby zjevuje jim samotným. Poukazuje zde na to, že tajemství zjevení se nedá jednoduše předepsat, rodí se subjektivně ve čtenáři. Je tak na čtenáři, jak porozumí jeho textům. Subjektivní způsob poznání vychází z *fenomenologie*, jak bylo popsáno v kapitole 1.2.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 58.

<sup>236</sup> Clément není fenomenolog, ale s ohledem na důraz subjektivity poznání nacházíme v jeho přístupu prvky fenomenologie.

Dalším způsobem vyjádření osoby je vzájemná propojenost. Jednotlivá témata se prolínají, vrství, a nakonec tvoří celek. Vidíme to na popisu osoby, která je obrazem Boha. Osoba je současně *mikroteosem* i *mikrokosmosem*.<sup>237</sup> Clémentovo myšlení prostupuje od lidské osoby k Bohu a opačně (osoba jako *mikroteos*), dále od osoby jednotlivce po osobu jako součást lidstva a celého stvoření (osoba jako *mikrokosmos*).

Clément používá zejména dva teoretické způsoby, jak uchopit osobu: *apofatickou* a *katafatickou* cestu poznání. Obě metody přejímá zejména od Vladimira Losského (1903–1958).<sup>238</sup> Apofatická cesta, známá jako negativní teologie, představuje přístup k poznání Boha, který zdůrazňuje neschopnost lidského jazyka a pojmů plně vyjádřit Boží podstatu. Tento přístup se snaží zdůraznit transcendentní a nepochopitelnou povahu Boha tím, že popírá, nebo neguje konkrétní vlastnosti či kategorie. Clémentova apofatická antropologie vychází z toho, že osoba je ve své podstatě nepoznatelná, protože její původní přirozeností je být součástí Boha. Negativní teologie je tedy totožná s negativní teologickou antropologií. Osobu tak podle Clémenta nelze definovat, zachytit konceptuálním myšlením. Mysl může uchopit pouze předměty, cokoli, co je otevřené kontrole. Ale osoba není „objekt otevřený ke kontrole o nic víc než Bůh. Stejně jako Bůh je *nesrovnatelný, neuhasitelný, bezmezný*“.<sup>239</sup> To poukazuje na neredukovatelnost osoby, kdy Clément slovy Vladimira Losského říká, že osoba je neredukovatelná.<sup>240</sup> Clément píše, že osobu nelze zredukovat slovy nebo ji rozumem racionalizovat, nelze zachytit ani básnickou řečí – „vždy, když si myslíme, že už máme osobu v hrsti, unikne nám“,<sup>241</sup> píše Clément.

Ve svých úvahách jde Clément ještě dále, nejenže nemůžeme poznat Boha, ani osobu, ale nemůžeme se ani opírat o tuto formu poznání „negativní teologie ani negativní antropologie“. Clément píše, že „Bůh je větší než Bůh“ – „je mimo všechna tvrzení, dokonce i nad veškerou negací“.<sup>242</sup> Vidíme zde určitou *antinomii* (logiku paradoxu), kdy Clément vědomě přistupuje k apofatické cestě poznání a zároveň ji připouští jako nedostatečnou, proto využívá i *katafatické* cesty poznání. Katafatická cesta poznání (via positiva) je způsob poznání Boha (v teologii) nebo osoby (v teologické antropologii), která používá pozitivní cestu, jak můžeme nepoznatelné nazvat. Transcendentní Bůh se nám nějak ukazuje, zjevuje se jménem a tělem v Kristu. Osoba se nám „zjevuje“ tělem.

---

<sup>237</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 116.

<sup>238</sup> Losskij, *Dogmatická teologie*, s. 16–19.

<sup>239</sup> Clément, *On human being*, s. 31.

<sup>240</sup> Clément, *On human being*, s. 30.

<sup>241</sup> Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 24.

<sup>242</sup> Clément, *On human being*, s. 31.

Clément píše, že tělo vyjadřuje osobu, je jejím projevem, řečí.<sup>243</sup> Příklad katafatické cesty poznání vidí Clément v samotném vtělení Krista. Bůh se zjevuje jménem Krista a tím, že vzal na sebe lidské tělo, se zjevil tělem. Nepoznatelný Bůh se tak nechává poznávat (zjevuje se) v těle Kristově. Skrze jméno Krista a jeho tělo se Boží transcendence stává imanentní, zjevenou. „Vzniká tak paradox, paradox pojmenování Boha, paradox kříže, paradox osoby,“<sup>244</sup> píše Clément. Tak, jak se nepoznatelný Bůh zjevuje tělem Kristovým, podobně se i nepoznatelná osoba zjevuje ve světě svým tělem. Propojením nepoznatelného s poznatelným – apofatické cesty s katafatickou – se ukazuje již dříve zmíněný paradox (antinomie), který je pro Clémentovo myšlení typický. Clément vědomě popisuje nepopsatelné, což je antinomií vyjádřené spojení katafatického přístupu s apofatickým. Obě cesty, katafatická i apofatická, společně tvoří komplexní přístup k teologické antropologii u Clémenta, který uznává jak možnosti, tak i hranice lidského poznání Boha a osoby, a zároveň tvoří paradox, který celou dynamiku poznávání nepoznatelného pomáhá prohlubovat.

Clémentova metoda uchopení osoby není pro její neredukovatelnost zcela jasná, mohlo by to být vědomé zřeknutí se všech struktur a metod a vymezení. Přesto způsob, jakým o osobě přemýšlí, se nejvíc přibližuje hermeneutice důvěry. Tuto metodu jsem zmínila v kapitole 2.2. Clément se tedy otevřeně (v úžasu) dívá vpřed (hermeneutika důvěry) a s kritickým pohledem demaskování (hermeneutika podezření), s vědomím subjektivity (fenomenologie), čeká, co se o osobě vyjeví. Protože to, co popisuje, je nepopsatelné, využívá katafatickou a apofatickou cestu poznání, jejichž samotné spojení tvoří antinomii. Ta je tak častým výrazovým prvkem v Clémentově poetickém jazyce. Dále v popisu osoby využívá podobnost, ta je vyjádřena myšlenkou mikroteosu a mikrokosmu, kdy osobu vztahuje k obrazu Boha a k obrazu stvoření a opačně. Pro porozumění Clémentovu učení je tak potřeba se naladit na jeho hutné učení i hloubku a postupně vědomě subjektivně tajemství osoby rozkrývat.

### 2.3.2 *Imago Dei*; osoba v pohybu od obrazu k podobě

Celá teologická antropologie, včetně Clémentova pojetí, vychází z toho, že člověk je stvořen k obrazu Boha. V této kapitole se budu zabývat osobou jako obrazem Božím, která tíhne ke své podobě. Nejprve krátce popíšu osobu jako danost, která je však uvržena do současného stavu padlosti a zároveň je v pohybu „zacílení“ na svou podobu. Tím se dostanu k pojmu *deifikace*, který je výchozím bodem k pochopení, co je osoba, a ke hledání duchovního středu.

Psala jsem, že osobu nelze redukovat a plně poznat smysly ani rozumem.

---

<sup>243</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

<sup>244</sup> Clément, *On human being*, s. 31.

Způsob, jak se můžeme lidskou osobu pokusit uchopit (s vědomím její neuchopitelnosti), je skrze obraz Boha. Lidskou osobu Clément vnímá jako stvořené stvoření.<sup>245</sup> Osoba od počátku byla součástí Boha, neexistuje vedle Boha. Clément píše, že osoba neexistuje sama v sobě, ale Bůh je „její počátek, její střed a konec“.<sup>246</sup> Osoba jako obraz Boží je tedy danost,<sup>247</sup> ve které je vyjádřeno lidství. To, co zpráva o Božím obrazu člověka mimo jiné přináší, je lidská důstojnost, protože je osoba k Božímu obrazu, zaslouží si bezpodmínečnou úctu.<sup>248</sup> Úctu, důstojnost k sobě i ke druhým. Vědomí lidské důstojnosti se vztahuje k Božímu obrazu a je prodchnuta celým Clémentovým učením. Osoba jako obraz Boha je zároveň vyjádřením povahy osoby jako transcendentní a imanentní současně. Ve své podstatě, stejně jako Bůh, je nepoznatelná, ale vyjevuje se svým lidstvím, svým tělem. Vzniká tak paradox, stejně jako u transcendentního Boha vzniká paradox (antinomie) Boha, který je „stále nad, a Boha vtěleného“.<sup>249</sup> Tím Clément vysvětluje paradoxní povahu osoby, jako Božího obrazu, která je současně skrytá a současně se vyjevuje v těle.<sup>250</sup>

Kromě danosti osoba obsahuje pohyb, někam směřuje.<sup>251</sup> Člověk je nejen vržen do života, ale tento život zároveň rozvrhuje.<sup>252</sup> Tím jsou vyjádřeny dvě roviny osoby v čase. První popisuje vržení do života, do určitého času, osoba je zde a nyní – překračuje prapočátek svým bytím ve světě (*arché*) a druhý pohyb v čase je zacílený (*telos*), někam směřuje.<sup>253</sup> Stvořením je osobě dána možnost naplnění života v Bohu.<sup>254</sup> Otázka je, co to znamená.

Prvním pojetím můžeme vyjádřit situaci osoby, která je vztažena ke svému počátku při stvoření a která je nyní v situaci způsobené pádem člověka. Člověk byl stvořen Bohem v harmonii. Clément to nazývá naší původní přirozeností, průhledností.<sup>255</sup> Osoba byla s Bohem v jednotě. Pád člověka, prvotní hřích, osobu oddělil od své prapůvodní podstaty. Osoba se na základě svého svobodného rozhodnutí oddělila od Boha. Padlost, důsledek prvotního hříchu, je způsobena svobodnou volbou osoby nezvolit Boha. Lidská bytost tak ztratila svou přirozenost a propadla se do masky smrti a hříchu. Hřích je zapomněním na

---

<sup>245</sup> Clément, *On human being*, s. 25.

<sup>246</sup> Maxim Vyznavač, in: Clément, *On human being*, s. 25.

<sup>247</sup> Srov. Noble, *Kdo je člověk*, s. 131.

<sup>248</sup> Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 51.

<sup>249</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 33.

<sup>250</sup> Více o vtělení budu mluvit v kapitole 2.3.4.

<sup>251</sup> Srov. Noble, *Kdo je člověk*, s. 143.

<sup>252</sup> Heidegger, *Bytí a čas*, s. 17–30 in: Noble, *Kdo je člověk*, s. 124.

<sup>253</sup> Pojem „*arché*“ pochází z řečtiny a znamená počátek, týká se původu lidstva, stvoření. „*Telos*“ znamená cíl, nebo konečný účel. Je to otázka, k čemu byl člověk stvořen a jaký je jeho konečný osud. Noble, *Kdo je člověk*, s. 125.

<sup>254</sup> Noble, *Kdo je člověk*, s. 125.

<sup>255</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 130.

Boha. Clément píše, že největší hřích je zapomnění. Píše, že „zapomínáme, že existujeme, že existuje druhý člověk, že existuje stéblo trávy, že existuje Bůh“.<sup>256</sup> Od té chvíle se přirozenost osoby „pokřivila“ – potkala smrt, která podle Clémenta není přirozená, neboť přirozenost ruku v ruce s pravoslavnou naukou je život věčný v jednotě s Bohem. „Výchozím bodem teologické antropologie osoby je, že ji my nahlížíme ze své situace ‚padlosti‘“,<sup>257</sup> píše Clément.

Z toho plyne druhé pojetí, a to zacílení (*telos*). Osoba je v určité situaci vržena do padlosti a někam směřuje (*telos*). Osoba tíhne, směřuje ke své původní podobě,<sup>258</sup> to znamená, že směřuje k naplnění s Bohem. „To, že je osoba obraz, znamená pro ni výzvu, protože obraz tíhne ke své předloze“,<sup>259</sup> píše Clément. Osoba tak od obrazu přechází po celý svůj život k podobnosti s obrazem Boha.<sup>260</sup> Tím je myšleno, že člověk se stává osobou přibližováním se obrazu Boha.

Osoba touží po spojení s Bohem. Touhu osoby můžeme vyjádřit její vertikálou. Vertikála je součástí osoby – osoba je spojením nebe a země. Clément v tomto bodě cituje Řehoře z Nazianzu (329–389), který popisuje osobu připoutanou k pozemskému životu tady dole, ale zároveň, protože je „božskou částicí, nosí v sobě touhu po nesmrtelnosti“.<sup>261</sup> Zde je řečeno, že osoba v sobě obsahuje „božskou částicí“, tedy místo, kde je skrytý Bůh, zároveň i touhu se k Bohu přiblížit. Kam osoba směřuje, když touží se přiblížit Bohu? Podle Clémenta to je stav „být ponořen do plnosti Obrazu Boha“.<sup>262</sup> Tíhnutí osoby k podobě Boha je vyjádřením pro proces *deifikace*.

Pojem *deifikace* je analogický termín pro spásu, který se ustálil v kontextu pravoslavné nauky. Zdrojem je patristická tradice, ze které pravoslaví vychází. Opírá se zejména o teologii sv. Ireneje (asi 140 – asi 202) a sv. Atanáše (asi 295–373). Svatý Atanáš je znám skrze své učení o christologii, kde zdůrazňuje, že Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem.<sup>263</sup> Výraz *deifikace* pochází z latinského *deificatio* (z latiny *stát se Bohem*) je totožné s řeckým slovem *theosis* (což rovněž znamená *stát se Bohem*). V češtině se používá termín *zbožštění*. Ono stávání se Bohem se postupně u různých pravoslavných autorů znovuobjevuje a začíná se zdůrazňovat zbožštění jako stávání se Bohem coby proces sjednocení s ním.<sup>264</sup> Pokud Clément mluví o osobě a jejím duchovním středu, popisuje

---

<sup>256</sup> Clément, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 113.

<sup>257</sup> Clément, *On human being*, s. 9.

<sup>258</sup> Podoba, hebrejsky *dmot*, řecky (*homoiōsis*), je vyjádřením pro proces, nikoliv pro stav. Noble, *Kdo je člověk*, s. 131.

<sup>259</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 39.

<sup>260</sup> Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 28.

<sup>261</sup> Clément, *On human being*, s. 34.

<sup>262</sup> Clément, *On human being*, s. 42.

<sup>263</sup> Noble, *Kdo je člověk*, s. 16.

<sup>264</sup> Noble, *Kdo je člověk*, s. 125.



ji jako obraz Boha tíhnoucí k podobě, tedy k pohybu (procesu) *deifikace*. Proces *deifikace* je tak procesem stávání se osobou v Bohu. Hledání duchovního středu můžeme chápat jako součást procesu zbožštění.

Nyní shrnu pojetí osoby jako obrazu Božího u Clémenta. Osoba je stvořeným stvořením k obrazu Boha, proto si zaslouží úctu a důstojnost. Obraz Boha přináší antinonii, tou je, že je osoba transcendentní („nad světem“ skrytá) a zároveň imanentní, spjatá se zemí tělem, vyjevená tělem. To je vyjádřeno vertikálou, která ukazuje na osobu jako na součást země tíhnoucí k nebi – k Bohu. Tato touha je součástí osoby, ale není statická, nýbrž v pohybu – v procesu stávání se Bohem. Tento proces je na pozadí přítomné, výchozí situace osoby, která je v realitě padlosti, oddělenosti od Boha. Směřování k naplnění v Bohu se nazývá *deifikace*, jejíž součástí je hledání duchovního středu.

### 2.3.3 Osoba a tajemství vztahovosti Trojice

V teologické antropologii je osoba chápána jako Boží obraz. Bůh je Trojjediný a vtělený. Nyní budu hovořit v Clémentově pojetí osoby jako obrazu Trojice (*imago trinitas*).<sup>265</sup> Na vzájemném vnitřním vztahu Trojjediného Boha chci ukázat podstatu lidské osoby, jako jednoty v mnohosti, s tím souvisí pojetí lidské osoby jako bytosti vztahové, která se vztahuje k Bohu a k lidem. Postupovat budu následovně: nejprve ukotvím Trojiční tajemství jako patristický teologický koncept *perichoreze* (řecky περιχώρησις, *perichóresis*),<sup>266</sup> který znamená vzájemné prolínání Osob Trojice v jednotu. Tím popíšu téma jednoty v mnohosti.

Dále vysvětlím charakter jednotlivých Osob Boha, ve kterých jsou ukotveny jejich vzájemné vztahy. Nakonec obraz Trojjedinosti v jejich vztazích „vztáhnu“ k lidské osobě a jejímu pojetí.

---

<sup>265</sup> Viz Noble, *Kdo je člověk*, s. 133.

<sup>266</sup> *Perichoreze* (řecky περιχώρησις *perichóresis*; latinsky *circumincessio* cyklický pohyb, reciprocita, vzájemné prolínání) je teologický pojem, který označuje vzájemné prolínání a přebývání jednotlivých osob Nejsvětější Trojice: Otce, Syna a Ducha svatého. Tento koncept pochází od Řehoře z Nazianzu (329–389), dále jej rozvinul Maxim Vyznavač (580–662). Viz Scalise, *Perichoresis In Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor*.

Clément píše, že pokus o pochopení osoby lze uskutečnit jedině skrze kontemplaci o svaté Trojici.<sup>267</sup> Proč? Protože je Bůh ve své Trojjedinosti obrazem člověka. Jak tuto Trojjedinost pojímá? Nejdříve je třeba říci, že důraz na tajemství Trojice je to, co přináší západnímu křesťanství pravoslaví.<sup>268</sup> Clément dodává, že moderní pravoslaví rozvinulo trojiční antropologii.<sup>269</sup> Toto moderní pojetí rozpracoval zvláště Vladimír Losskij (1903–1958).<sup>270</sup> Je potřeba dodat, že na konceptu Trojice se odráží nedualistický pohled v teologické antropologii u Clémenta. Nechápe lidskou osobu dualisticky (duše a tělo), ale biblicky (jako jednotu v tajemství Trojice).<sup>271</sup> V jeho křesťanské antropologii není základní rozdíl mezi tělem a duší nebo tělem a duchem.<sup>272</sup> Jde zde spíše o vzájemné vztahy jednoty v mnohosti. Toto tajemství je vyjádřeno konceptem *perichoreze*.<sup>273</sup> Jedná se o klíčový patristický teologický koncept, který našel své místo v pravoslavné tradici. Zabývá se vztahem mezi osobami svaté Trojice – Otcem, Synem a Duchem svatým. Tento pojem je také důležitý v kontextu relačních kategorií, které se zaměřují na povahu vztahů jak mezi božskými osobami, tak mezi Bohem a lidmi, a analogicky i mezi lidmi navzájem, což vysvětlím v závěru kapitoly. *Perichoreze* – vztahovost Trojjediného Boha – je tak obrazem k lidské osobě, která je ve vztazích, která je vztahová.

To, co se v obraze Trojjediného Boha ukazuje, je jeho jinakost v jednotě. Clément píše, že tajemství Trojice naznačuje shodu – v božském Zdroji, absolutní jednotě a absolutní rozmanitosti.<sup>274</sup> To je tajemství *hypostaze*<sup>275</sup> – rozmanitost

---

<sup>267</sup> Clément, *On human being*, s. 27.

<sup>268</sup> Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 52.

<sup>269</sup> I Zde vidíme stopy učení Vladimíra Losského – viz kap. 2.2.

<sup>270</sup> Losskij, *Dogmatická teologie*, přístupné ve zkrácené verzi online: <https://orthodoxia.cz/theolog/losskij.htm#k3>.

<sup>271</sup> Clément, *On human being*, s. 29.

<sup>272</sup> Clément, *On human being*, s. 30.

<sup>273</sup> Viz Scalise, *Perichoresis In Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor*.

<sup>274</sup> Clément, *On human being*, s. 28.

<sup>275</sup> Termín *hypostáze* (z řeckého slova *hypostasis* [latinsky *substantia*]) znamená „podstatu“. V kontextu sv. Trojice se používá k označení jednotlivých Osob svaté Trojice. V češtině se používá slovo „Osoba“, ale ve významu *hypostáze*. V Trojici jsou tři hypostáze, což znamená tři jedinečné Osoby, které mají svou vlastní identitu, ale sdílejí božskou podstatu (*ousia*). Hypostáze definuje vztahy jednotlivých hypostází k sobě navzájem. Tento termín pomáhá vyjádřit, jak může být Bůh jeden a zároveň existovat ve třech nezaměnitelných identitách. Oproti tomu stojí řecký termín *prosopon* (latinsky *persona*), který znamená tvář, nebo masku a je původně odvozen z řeckého divadla. Teologicky tak může odkazovat na význam toho, co je viditelné, zjevné. Zároveň může vyjadřovat roli, kterou herec (v řeckém divadle) svou personou hraje. V Trojiční teologii se užívá spíše slovo hypostáze. *Prosopon* je pak někdy dáván do kontextu Krista a jeho sjednocení božství s lidstvím. Božství je překládáno *hypostází* a lidství výrazem *prosopon*. Užitím slova *prosopon* v kontextu s Kristem může vzniknout riziko špatné interpretace, kdy Kristus jako *prosopon* by jen „hrál“ své lidství, byla by to maska jeho božství. Proto užití *prosopon* v souvislosti s Kristem je zavádějící, i když odkazuje na to, co je v Kristu imanentní – jeho lidství, vtělení. Více viz Noble, *Kdo je člověk*, s. 44–46.

v jednotě.<sup>276</sup> Ta je zakotvena v samotném Bohu, neboť „Bůh je natolik jeden, že v sobě nese jiného, tajemství jiného, dech lásky.“<sup>277</sup> I přes oddělenost a jedinečnost každé Osoby Trojice existují mezi nimi dokonalá jednota a vzájemná láska. Tato jednota neznamená ztrátu individuálních identit, ale spíše jejich plné vyjádření ve vztahu.

Vyjádření charakteru rozmanitosti v jednotě Trojice popisuje Clément slovy jednoho z církevních otců, Maxima Vyznavače (580–662), kde uvádí:

„každý pozorný, tedy nazíravý pohled na věci nás má přivést k setkání s Trojicí: prostý fakt, že věc existuje, že spočívá v Bytí, nás odkazuje k Otci, stvořiteli nebe i země, všeho viditelného i neviditelného.<sup>278</sup> Skutečnost, že ji můžeme chápat, vzhlednout skrze ni do jisté úžasné ‚inteligentní‘ struktury, nás odkazuje k Synu, Otcově Slovu, Moudrosti a Rozumu, její krása a dynamické začlenění do řádu stvoření, její směřování k plnosti nás odkazuje k Duchu, k oživujícímu Dechu“.<sup>279</sup>

Tímto vzájemným vztahem se uskutečňuje Jednota v mnohosti. Je to Boží obraz lidské osoby a obraz jejich vnitřních vztahů k Bohu, ke světu a k lidem.

Jaká je tedy jedinečnost každé z Božích Osob? Osoba Otce Boha znamená, že je vždy nade vším, je počátkem vši skutečnosti. Bůh Otec je i počátek lidské osoby (jako stvořeného stvoření). Je za její podstatou a nad ní. Syn, Slovo je Logos (slovo moudrosti a rozumu), které uspořádává svět svými tvůrčími „idejemi-chtěními“ v těle. Kristus Logos je vtělený Bůh. Obraz Krista a jeho vtělení je obrazem lidské osoby a jejího života v těle, skrze tělo.<sup>280</sup> Bůh Otec je díky tvořivému aktu lásky – vtělení Krista – propojen s lidskou bytostí. Tělo lidské bytosti je tak obraz tvůrčího aktu Boha ve světě, v lidské osobě. Bůh se vtělil, stvořitel se vtělil Kristem za pomoci Dechu Ducha – krásy. Duch svatý je skutečný Bůh ve všem, který vše oživuje a vede k naplnění, ke krásě. Duch je okřídlený Bůh, označovaný symboly „pohybu, letu: vítr, pták, oheň, živá voda, nikoliv země, ale ten, který činí ze země svátost“.<sup>281</sup> Duch není anonymní síla, stvořená nebo nestvořená: Duch je Bůh, jedinečný způsob „subsistence“<sup>282</sup> božství. Tím Clément myslí, že Bůh se transcenduje do těla Kristova a sestupuje dolů (descenduje), tím se stává imanentním (zjevným v těle) skrze Ducha, který je projevem lásky. Nedostupný Bůh se lidské osobě z dostupňuje láskou.<sup>283</sup>

---

<sup>276</sup> Clément, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 45.

<sup>277</sup> Clément, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 84.

<sup>278</sup> Pozn. Každá věc takto zviditelňuje neviditelné.

<sup>279</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 12.

<sup>280</sup> Blíže o tom pojednám v následující kapitole 2.3.4.

<sup>281</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 40.

<sup>282</sup> Výrok subsistence je zde použit ve významu hypostáze; ve smyslu existence substance sama o sobě. Srov. Noble, *Kdo je člověk*, s. 45.

<sup>283</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 38.

Zdostupňuje se skrze vtělení Syna, Loga, Krista láskou – Duchem. V aktu vtělení je vyjádřena tajemná božská hypostaze. Hypostazí, jak bylo řečeno, je myšlena soupodstatnost jednotlivých podstat Božích Osob. To znamená jinakost každé osoby je jedním z jeho soupodstat.

Jestliže to shrnu, pak na obrazu Trojice, kdy každá Osoba má svou vlastní podstatu, která je soupodstatná v jednom, vidíme podobnost lidské osobě. Tato vnitřní vztahovost vyjadřuje *perichorezi*. Tento vztah se ukazuje na vtělení Boha skrze Krista Duchem svatým, láskou. Stejný akt lásky a vtělení se děje v lidské osobě a ve všech lidských osobách navzájem. Ty jsou propojeny Duchem ve vztahu, v lásce. Společenství lidí je tak obrazem tohoto aktu Trojice. „Přijmout jiného v nesmírné jednotě těla Kristova znamená vstoupit do prostoru Trojice,“ píše Clément.<sup>284</sup> Můžu tak přijmout jiného v lásce. To je důležité pojetí Clémentovy osoby, která nejde individualisticky sama na své duchovní cestě ke svému duchovnímu středu, ale uskutečňuje se skrze svou vztahovost ve společenství skrze lásku a krásu v jednotě ducha a těla ve společenství lidí. Znamená to, že podstata lidské osoby je vztahová – relační – a uskutečňuje se vztahem, láskou, ve světě, v těle, ve vzájemnosti. Vztah, který se děje v tajemství Boží Trojice, je tak analogicky pohybem, který se děje v lidské osobě (ve vztahu k *deifikaci*), ale i pohybem, který se děje mezi lidmi navzájem (ve vztahu k *deifikaci* lidstva).

Nyní víme, že lidská osoba je vztahová, děje se v ní obraz vztahů svaté Trojice. Tento obraz je vyjádřen vtělením Boha skrze Krista Duchem svatým v lásce. Víme, že obraz tíhne ke své podobě. Tedy že v tomto vztahovém tajemství lidská osoba směřuje ke zbožštění – ke sjednocení s Bohem. Na základě vtělení se nám Bůh svou láskou zjevil a zároveň nám ukázal cestu, jak k Němu můžeme směřovat. Stále se díváme na to, co je lidská osoba u Clémenta, a zda má osoba střed. Víme, že osoba je v těle. Je vtělená. V následující kapitole se dostanu k pojetí těla lidské osoby, a to skrze tajemství Kristova vtělení. Přistoupíme tak k tajemství lidské osoby jako *imago christi*.<sup>285</sup>

### 2.3.4 Tělesnost osoby jako obraz vtělení Krista

V předchozí kapitole bylo nutné k osobě člověka přidat ekvivalent „lidská“ osoba, aby se nemátly pojmy s Osobou Boha. Nyní, když nerozebírám podrobně Osoby Boží, se vrátím k pojmu osoby (ve smyslu lidské) a u Boží Osoby budu používat pojem „Boží Osoba“. V této kapitole se zaměřím na význam těla osoby a její tělesnosti, protože je pro Clémentovu teologickou antropologii zásadní. Téma vtělení Krista je důležité ve třech rovinách, které spolu souvisí.

---

<sup>284</sup> Clément, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 84.

<sup>285</sup> Viz Noble, *Kdo je člověk*, s. 133.

Nejprve se dotknu roviny Kristova *boholdství*, které ukáže Osobu Krista jako plného Boha a současně plného Člověka – a co to znamená pro osobu. Za druhé je vtělení obrazem procesu *deifikace* – zde však nejde lidská bytost k Bohu, ale Bůh jde k člověku v aktu lásky, tím, že se stane lidským, vstupuje do těla. Bůh se přibližuje člověku. Tím pojednám o procesu *kenoze*, který vyjadřuje akt „*se-bevyprázdnění*“, kdy se Bůh přibližuje člověku skrze pokoru a lásku. Za třetí se vtělením Krista ukazuje pro osobu význam těla a tělesnosti jako obrazu Božího, jako obrazu vtěleného Krista. Zde budu hovořit o těle fyzickém a symbolickém. Pohyb osoby, jak víme, je směrem k *deifikaci*, pohyb osoby vyjádřené tělem je v pohybu od těla pro smrt k tělu pro slávu, jak to nazval Clément.

Tajemství Kristova vtělení je obrazem pro pochopení osoby a jejího procesu deifikace. V předchozí kapitole o Trojjedinosti Boha bylo uvedeno, že skrze to, že Kristus je zároveň samotným Bohem i skutečným člověkem, se nám zjevuje život Trojice, kdy jednota a rozmanitost koexistují, aniž by se navzájem rušily. Zároveň to poukazuje na paradox – spojení skutečného Boha a skutečného člověka.<sup>286</sup> Paradox Boha v těle je dán lidskou tělesností Boha v Kristu. Losskij píše o Kristově *boholdství*,<sup>287</sup> kdy Kristus je „jednobytným“ Bohem a zároveň „jednobytným“ člověkem. Zahrnuje tak obě přirozenosti, zůstává jednou z nich Božskou a stává se souměrně lidskou. Kristovo Božství se tak nepromění v lidství a Kristovo Božství zůstává Božstvím v jednotě.<sup>288</sup> To odkazuje na možnost osoby spojit se s Bohem v jedno a zároveň neztratit svou lidskou podstatu. Clément píše, že Kristus je pravý Bůh a zároveň pravý člověk. Ve svém lidství je dokonalý.<sup>289</sup> Pokud je Kristus svým vtělením v lidství dokonalý, je to podoba,

---

<sup>286</sup> Clément, *On human being*, s. 119.

<sup>287</sup> Pojem *boholdství* nacházíme u Clémenta v souvislosti s Kristovým vtělením. Tento termín se rozvinul především v novodobém pravoslaví a vychází z chalcedonského dogmatu (Chalcedonský koncil, 451), ten vymezil, že Kristus má dvě přirozenosti, které jsou zároveň plně božské a plně lidské. Tyto dvě přirozenosti existují v jedné Osobě Krista. Chalcedonský koncil nepoužívá termín *boholdství*, ten později rozvinul ve svém díle Vladimir Solovjov (1853–1900) a svým učením o *boholdství* obohatil mimo jiné celou generaci z řad ruských teologů v emigraci ve Francii. Clément jej od Solovjova převzal. Tento termín není totožný s *deifikací*. *Boholdství* má dikci především na to, že Kristus je nejen plně Bohem, ale i plně člověkem. Analogicky to pro osobu znamená, že se osoba má stát plně božskou, ale i plně lidskou v jednom po vzoru Krista. Důraz je zde kladen na důležitost obou podstat. Oproti tomu *deifikace* je termín užívaný otci Východu (především svatým Atanášem (asi 296–373) a Řehořem Nysským (335–394)) a jeho díkce je v samotném procesu stáváním se božským (ne ve smyslu modloslužby, ale sjednocení s Bohem), a to přes proces vtělení Krista. Solovjovovo učení o *boholdství* má navíc dosah do celé společnosti a zdůrazňuje sociální a historickou dimenzi *boholdství*. Viz Solovjov, *Čtení o boholdství*. Dále Sládek, *Paths to theo-humanity In the work of Russian thinkers Of the 19th and 20th century*.

<sup>288</sup> Losskij, *Dogmatická teologie*, s. 66–67.

<sup>289</sup> Clément, *On human being*, s. 29.

ke které osoba, jako Boží obraz, spěje. Kristus ale není lidskou osobou, je vtěleným Logem, je Božskou osobou. Je z jiného řádu reality.<sup>290</sup> Osoba člověka se stává naplněnou, když směřuje k Bohu, který je dokonalý, tedy k božství, ale i k dokonalému lidství. Dokonalé lidství není danost, ale je to cíl. Oba rozměry, dalo by se říci potence osoby, jsou tak vzájemně neporušitelné (podobně jak bylo v předchozí kapitole ukázáno na tajemství Božích hypostazi), *boholidství* může být ve vzájemné jednotě, a zároveň Božské nezakrývá identitu lidského a naopak. Spojením s Bohem *deifikací* Bůh nebere osobě její lidství. Zároveň se osoba ve svém lidství po vzoru Krista zdokonaluje. Tak jak vtělením Krista vznikl prostor boholidství pro Ducha svatého v těle Kristově, tak i lidská osoba se ve svém procesu přibližování se k božskému stává plně lidskou, a boholidství osoby se tak stává prostorem Ducha svatého, aniž by byla porušena její lidská podstata. Potom podle Clémenta můžeme rozumět „hledání božského stejně jako lidského“.<sup>291</sup>

Obraz vtělení Krista nám ukazuje další proces, jímž je *kenoze*. Jde o teologický koncept, který se často zmiňuje v kontextu křesťanského učení o vtělení. Pochází z řeckého slova „κένωσις“ (*kenosis*) a znamená sebezmaření,<sup>292</sup> sebevyprázdnění, sebevzdání<sup>293</sup> nebo sebesnížení Ježíše Krista, který se stal člověkem. Podle tohoto učení Kristus, ačkoliv byl Bohem, se vzdal své božské moci a přijal lidskou podobu, aby mohl žít mezi lidmi a nakonec zemřít na kříži. *Kenozé* je založena na pasáži z Listu Filipským 2,7–8, kde se říká, že Kristus „se sám zřekl“ (vyprázdnil se) a přijal podobu služebníka, když se stal člověkem a byl poslušný až k smrti na kříži. Tento akt sebe-vyprázdnění bývá často interpretován jako projev Boží pokory a lásky, kdy se Bůh stal člověkem, aby mohl vykoupit lidstvo. Bůh tolik miluje člověka,<sup>294</sup> že aktem sebevzdání se stává lidským. Clément vidí v *kenozé* klíč k pochopení, že Bůh nevstupuje do světa skrze moc a sílu, ale skrze lásku a pokoru. Vtělení je láskyplné a pokorné vyjádření vztahu Boha k osobě člověka. Bůh sám ukazuje osobě cestu, jak může přijít k němu, tím, že se osoba Bohu otevře láskou a pokorou. Tímto aktem lásky (projevem Ducha ve světě skrze Krista) Bůh prolomil smrt. Smrt je zde chápána jako důsledek prvního pádu člověka – prvního hříchu. Kristus tím přichází jako nový Adam, který skrze sebevyprázdnění, vtělení, obětování, tělesnou smrt samotnou smrt překonal, protože je Bůh, a nastavil tak možnost pro „padlého člověka“, aby jej následoval a sám ve svém lidství a skrze něj se mohl znovu spojit v Bohu s Bohem v Jedno. Ivana Noble (nar. 1966) píše, že „*kenoze* je jiná strana

---

<sup>290</sup> Clément, *On human being*, s. 29.

<sup>291</sup> Clément, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 114.

<sup>292</sup> Losskij, *Dogmatická teologie*. Přístupné ve zkrácené verzi online: <https://orthodoxia.cz/theolog/losskij.htm#k3>.

<sup>293</sup> Noble, *Kdo je člověk*, s. 143.

<sup>294</sup> Bible, Jan 3, 16–21.

mince *deifikace*“.<sup>295</sup> Prostřednictvím *kenoze* jde Bůh cestou k člověku, tím ukazuje, jak může člověk jít k Bohu (*deifikace*). Tím se proces *deifikace* dává do souvislosti s vykoupením člověka Kristem. Kristovo vtělení je vykoupením člověka. Osoba tak skrze Boží vykoupení může jít cestou vykoupení k Bohu, cestou znovuúčastenství na Boží přirozenosti. Pro osobu to znamená onu výzvu k následování. Ukazuje to cestu od smrti k životu věčnému s Bohem, v Bohu v jednotě. Bůh zde činí pohyb k osobě z lásky a pokory, aby ukázal, jak on jej může následovat, jak se může osoba přibližovat své podobě. Osoba se tak stává podobou Boha ve svém lidství skrze lásku a pokoru.

Na základě Kristova vtělení se nám ukazují další z důležitých fenoménů Clémentovy teologické antropologie, jimiž jsou samotné tělo a tělesnost. Bůh se stal tělem. Kristus na svém aktu boholidství demonstroval své plné Božství a plné lidství v jednom. Vtělením díky *kenozi* nabídl i možnost opačného pohybu – akt osoby směrem k Bohu (*deifikace*), to vše v „těle“. Samotné tělo, jako součást našeho lidství, se tak stává i obrazem boholidství v Kristově obraze. Osoba je Kristovým obrazem v těle, zároveň je osoba tělem. Bůh se skrze tělo uskutečňuje v těle (vtělením). Skrze vtělení Boha do těla se tak dostávám k tématu těla osoby.

Clément ve své teologické antropologii rehabilituje tělo. Odkazuje se na patristickou tradici, kde se píše o duchovním znovupřijetí tělesnosti.<sup>296</sup> Píše: „skrz tělo můžeme objevovat hutnou realitu.“<sup>297</sup> Na pojetí těla u Clémenta můžeme vidět antinomii v propojení apofatické a katafatické cesty poznání.<sup>298</sup> Protože se osoba vyjevuje tělem, nelze plně pochopit význam těla (apofatická cesta), protože, jak bylo řečeno, osoba je nepoznatelná. Zároveň je tělo zjevné, vidíme jej, cítíme jej, objevujeme jej „katafaticky“. To přináší antinomii poznatelného a nepoznatelného, viditelného a neviditelného. Tělo je tak fyzickým a symbolickým<sup>299</sup> projevem osoby, je její „řečí“.<sup>300</sup> Tělo je fyzickým objektem tohoto světa, ale je zároveň někým, tím, kým se osoba vyjevuje. Význam těla se dá vyjádřit jako tělo *fyzické* (*fyzické*) a tělo *fyzické*<sup>301</sup> (*duchovní*) v jednotě. Tělo

---

<sup>295</sup> Noble, *Kdo je člověk*, s. 143.

<sup>296</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 27.

<sup>297</sup> Clément, O. *Life in the Body*, s. 128.

<sup>298</sup> Viz kapitolu 2.3.1.

<sup>299</sup> Význam slova symbol (z řeckého σύμβολον – symbolon) v sobě zahrnuje dvě části, znak a označované. Spojuje dva světy – viditelné a neviditelné. Symbol tak zastupuje tu skutečnost, kterou nelze vidět. Viz Bauer Kočandrla, *Bytí a rozumění v symbolickém klíči*. In: Noble, *Kdo je člověk*, s. 114. V souvislosti s tělem jako symbolem se to ukazuje v souvislosti, že tělo vidíme, je znakem, a zároveň víme, že zviditelňuje to neviditelné za ním. V tomto případě tajemství Božího obrazu v osobě.

<sup>300</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

<sup>301</sup> Zde vidíme antinomii.

tak odkazuje k celostní existenci člověka.<sup>302</sup> Tělo je tělem tělesným i tělem duchovním. Biblické pojetí nerozlišuje duši a tělo, jak to bylo v dualistickém pojetí helenistického světa. V hebrejštině neexistuje výraz pro tělo.<sup>303</sup> Tělem tak Clément slovy Bible označuje lidské stvoření, které není Bůh, ale kterému Bůh vdechl dech života. Z rozjímání o Trojici jsme pak mohli vyrozumět, že v lidské bytosti není osoba identifikovatelná s tělem ani s duší, ani s duchem. Vzniká z jiného řádu reality.<sup>304</sup> V Osobě Krista jsme viděli, že Slovo se stalo tělem skrze dech Ducha lásky. Což je obraz pro lidské tělo, které dechem Ducha oživuje. Tělo je tak „oživované tělo a živá duše“,<sup>305</sup> které tvoří jednotu.

Fyzické (fyzické) tělo strukturuje čas a prostor,<sup>306</sup> splývá s přítomností. Fyzické (duchovní) tělo činí taktéž, strukturuje čas i prostor, přítomnost v duchovní rovině. Pokud bereme v potaz, že čas a prostor jsou i v duchovní rovině. Jedná se pořád o jedno tělo. K vyjádření nevyjádřitelného tajemství a projevu těla si tak spolu s Clémentem pomáháme antinomií.

Z toho dále plyne, že naše tělo není pouhý nástroj, ale je vyjádřeno vztahovostí. Tělo se vztahuje ke světu a k ostatním lidem. Clément píše, že tělo je „já světu a já druhým“.<sup>307</sup> Naše tělo je výrazem naší osoby, skrze niž se stáváme ve vztazích.

Tělo ale nejen vyjadřuje osobu, ale ji i zastírá. Mezi osobou a tělem existuje rozdvojený vztah totožnosti a odlišnosti.<sup>308</sup> Naše tělo je totiž poznamenáno situací padlosti, náš život se tak vyvíjí „ve složitém a nejednoznačném vztahu mezi osobou a tělem“.<sup>309</sup> Vzniká tak rozdvojenost: mezi smrtí a slávou, neprůhledností a průhledností, nepřírozeností a přirozeností, odděleností a jednotou. Tělo vyjadřuje osobu, pokud se nachází v přirozenosti osoby, jinak ji i zastírá. Přirozeností myslí Clément původní stav těla osoby, kdy při stvoření byla spojena s Bohem. Vzhledem k realitě našeho prvotního pádu tělo někdy spíše zakrývá osobu, než aby ji odhalovalo.<sup>310</sup> Naším úkolem je tělo odkrývat. Takto se přibližujeme k Bohu, tím, že spějeme k původní přirozenosti těla. Tímto procesem se osoba vyjevuje. Tělo jako obraz Boží se přibližuje podobě.

Oživen milostí je člověk povolán k tomu, aby jí byl otevřený. Je otázkou lidské svobody, kterou Bůh osobě ponechal, zda člověk zůstane otevřený Boží milosti, a tělem tak bude ke slávě, nebo zavřený, a tělem tak bude oddělen od Boha – tělem pro smrt. Člověk směřuje k těle ke slávě. Směrování k tělu ke slávě se

---

<sup>302</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

<sup>303</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 129.

<sup>304</sup> Clément, *On human being*, s. 29.

<sup>305</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

<sup>306</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 129.

<sup>307</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

<sup>308</sup> Tamtéž.

<sup>309</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 129.

<sup>310</sup> Tamtéž.



tak člověk stává osobou. Zde je vyjádřen pohyb osoby k Bohu tělem.

Tak jak tělo samo je fyzickým projevem i symbolem, tak i jeho samotné části jsou projevy a symboly. Na jednotlivých částech těla tak můžeme lépe pochopit, co Clément myslí zastřeným tělem (tělem pro smrt) a tělem nezastřeným, přirozeným průhledným (tělem pro slávu). V této práci hledám duchovní střed osoby. Má fyzické a symbolické tělo v Clémentově pojetí duchovní střed? Je střed místem, kde se skrývá Bůh?

### 2.3.5 Hledání duchovního středu v srdci

V této kapitole se již dostávám k ústřednímu tématu, jímž je hledání duchovního středu. Protože v Clémentově teologické antropologii je osoba vyjádřena v těle fyzickém a symbolickém, budeme hledat střed v těle. Duchovním středem osoby je fyzické a symbolické srdce. Na začátku shrnu, co již o osobě víme. Potom jsem vybrala tvář, jako jednu část těla, která má důležitou symboliku v pravoslaví. Přes ni se dostanu k srdci, které je fyzickým i symbolickým středem osoby. Nejprve ukotvím téma srdce do teoretického kontextu pravoslaví. Dále budu pojednávat o tepotu krve a dechu ducha, a též co to pro osobu znamená. Dále se budu zabývat tématem *srdce–ducha*, což je orgán srdce, který *integruje, demaskuje* lidské schopnosti do rozumného srdce, kdy dochází k procesu sestupování rozumu do srdce, čímž z nevědomého „*trans-vědomí*“ rozum v srdci vstupuje do vědomí osoby. Tento proces probíhá díky tomu, že je srdce schopno sebetranscendence (*autoexusia* [z řeckého  $\alpha\upsilon\tau\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ]), rozlišování, svobody a zodpovědnosti. Tím se dostanu k pojmu *metanoia* (z řečtiny  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ , znamená *za myslí* – volně *změna myslí*). *Metanoia* je vědomý svobodný volní obrat v srdci, kterým se vědomě osoba otevírá Boží milosti. V tomto kontextu zde budu hovořit o *synergii* Boží milosti a lidského vědomého úsilí, projevu vůle, který spěje k *deifikaci*. Takto vysvětlím pojem *srdce* jako symbolické a fyzické místo v osobě, kde se setkává s Bohem, otevírá se mu, přibližuje v neustálém procesu demaskování, integrování v odpovědi Bohu na jeho milost *metanoiou*. Tím dochází k prohlubování, což je proces *deifikace*.

Nyní shrnu, co již o osobě víme. V předchozích kapitolách jsem popsala osobu jako obraz Boží, která je v pohybu a směřuje k deifikaci, ke znovuspojení s Bohem. Podstata osoby se ukazuje na vzájemných vztazích Trojjedinosti Boha, který se nám skrze svůj obraz ukazuje ve své vzájemné vztahovosti – jiného v jednom, vztahovosti k osobě a vztahovosti k ostatním lidem – jsme součástí Jednoty. Tento obraz vztahovosti Boha je specificky vyobrazen vtělením Krista. O osobě nám vtělení Krista říká, že Bůh skrze Ducha lásky se transcenduje do těla Kristova, jako nabídnutá cesta, kterou může osoba jít směrem k Bohu. Protože osoba touží po sjednocení s Bohem – po *deifikaci*. Osoba má vzor v *kenozi* – jako cestě lásky a pokory. Druhá rovina vtělení Krista nám

říká, že jsme tělem a po vzoru Krista, který se stal tělem, můžeme skrze tělo a v těle v Bohu splynout. Tělo je jak fyzickým, tak symbolickým projevem osoby.

Na duchovním středu osoby – srdci – vidíme Clémentovo propojení apofatické a katafatické cesty poznání, která sama o sobě vyjadřuje antinomii. Antinomií si tak pomáháme, pokud vysvětlujeme nevysvětlitelné. U srdce (stejně jako tomu bylo u těla) se to ukazuje na pojetí srdce symbolického a fyzického. Srdce, stejně jako další části těla, se fyzicky ukazují – vidíme je, cítíme je... Toto fyzické je zároveň i symbolem, tedy znakem, projevem toho, co už nelze vidět, ale je toho součástí.<sup>311</sup> Pak vidíme propojení symbolického a fyzického srdce. Stejný princip nacházíme u celého těla, tedy i u jeho částí. Pokud hledáme duchovní střed, fyzické srdce – jdeme u Clémenta přes *tvář*.

*Tvář* je častým tématem v Clémentově teologické antropologii a je důležitou součástí pravoslavné teologie osoby. Naše tvář poukazuje na naše lidství – hlínu,<sup>312</sup> ze které jsme vytvořeni, ale poukazuje i na naši možnost božství v Kristově podobě. Tvář všech tváří je Kristus. To znamená, že Kristus je klíč ke všem tvářím.<sup>313</sup> Ve tváři druhého člověka tak můžeme vidět obraz Krista. To vyjadřuje důstojnost lidské osoby, ale i vztahovost. Protože skrze tvář člověka vidím druhého a on vidí moji tvář. Tvář je tak branou do srdce druhého a do srdce mého. V srdci sídlí skrytý Bůh. Tvář tedy odhaluje Boží přítomnost v srdci mne samého i druhého člověka. Je to brána, skrze kterou může být odhalena „skrytá strana země – nepoznatelnost, skrytost srdce“.<sup>314</sup> Tvář nám srdce, duchovní střed zviditelňuje.

I v obrazu tváře vidíme rozdvojený vztah totožnosti a odlišnosti, který jsem popsala u těla v předchozí kapitole. Totožnost (s Bohem) je průhledná, přirozená, původní, odlišnost je opakem. Kristus je „průhledná“ tvář.<sup>315</sup> Naše tvář je neprůhledná – zahalená maskou, pokud člověk zůstává ve své odlišnosti od Boha. Maskou Clément odkazuje k řeckému pojmu osoby<sup>316</sup> – *prosopon* (latinsky *persona*). V původním významu byla *prosopon* maska, kterou nosil herec v řeckém divadle. Osoba Boží není *prosopon*, ale hypostaze (viz kapitolu 2.3.3). Obraz lidské tváře jako podobnosti Boha je obraz tváře bez masky, odmaskovaná tvář. Projasňování tváře je obraz demaskování. Zůstává tak tvář, která je průhledná, původní, obraz Boží. Taková tvář se stává průhlednou, „zrcadlem do srdce, pokud se člověk otevře Boží milosti“, píše Clément.<sup>317</sup> Tvář se pak stává výrazem pro celé tělo, které je ve spojení s Bohem. Makarius Veliký (300–391)

---

<sup>311</sup> Viz Bauer Kočandrla, *Bytí a rozumění v symbolickém klíči*. In: Noble, *Kdo je člověk*, s. 114.

<sup>312</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 74–75.

<sup>313</sup> Clément, *On human being*, s. 40.

<sup>314</sup> Clément, *On human being*, s. 32.

<sup>315</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 107.

<sup>316</sup> Clément, *On human being*, s. 28.

<sup>317</sup> Tamtéž.

říká, že „duchovní člověk se stává celo tváří a jeho tvář veškerým výrazem“.<sup>318</sup> U tváře je proces *demaskování*, projasňování analogicky odkázán na proces *deifikace*. Odmaskování se děje i v srdci.

Clément píše, že „srdce pro Bibli a pro celou jednu křesťanskou spiritualitu reprezentuje – a zčásti utváří – nejvnitřnější střed člověka, ryze osobní hlubinu“.<sup>319</sup> Myšlenka srdce jako duchovního středu je hluboce zakořeněna v křesťanské, zejména pravoslavné teologii a spiritualitě. V Bibli je duchovní střed chápán jako centrum lidské bytosti, místo setkání mezi Bohem a člověkem, kde se odehrávají důležitá duchovní a morální rozhodnutí.<sup>320</sup> Církevní otcové, například sv. Makarius Veliký (300 až 391)<sup>321</sup>, sv. Jan Zlatoústý (asi 347–407)<sup>322</sup> nebo Řehoř Palamas (1296 až 1359)<sup>323</sup> zmiňují srdce jako centrum duchovního života.

Otcové zdůrazňovali, že v srdci se odehrává skutečný dialog s Bohem. V moderním pravoslaví se tématu srdce jako duchovnímu středu věnovala také Clémentova přítelkyně a kolegyně Élisabeth Behr-Sigel (1907 až 2005).<sup>324</sup> Clément přináší do moderního pravoslaví hodnotu tělesného srdce jako duchovního středu v těle.

Psala jsem, že fyzické tělo je u Clémenta zároveň duchovním tělem a že je projevem osoby. Středem těla je lidské srdce. Stejně jako tělo Clément chápe srdce tělesné (fyziologické) a tělesné (duchovní). Tuto hlubinu – srdce – Clément nazývá středem a svatyní celého člověka.<sup>325</sup> Srdce není pouze tělesným sídlem emocí. Není jen středem symbolickým. Srdce je skutečným fyzickým místem osoby, kde se děje sjednocení s Bohem.

Proces sjednocení s Bohem se děje rytmem krve a dechu. Při kontemplaci o srdci si uvědomujeme, že srdce zahrnuje dva základní rytmy – rytmus dýchání a rytmus krve.<sup>326</sup> Oba se projevují zároveň v tělesném a zároveň v duchovním místě srdce. Dech můžeme ovlivňovat vůlí. Dechem je symbolicky i prakticky, fyziologicky i duchovně vyjádřen vztah mezi dechem Ducha Božího a naším dýcháním. Dýchání je životně důležité. Bez dýchání není život. Srdce je místo,

---

<sup>318</sup> Clément, *On human being*, s. 53.

<sup>319</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 43.

<sup>320</sup> Další zmínky o srdci např. Bible, Př 4,23; Jer 29,13; Ž 51,12; 1 Petr 3,3-4; Mt 6,21, a další.

<sup>321</sup> Viz Veresh, *The Anthropology of the Heart in the Spiritual Tradition of the Christian East*.

<sup>322</sup> Tamtéž.

<sup>323</sup> Viz Krocak, *Palamas and Florensky: The Metaphysics of the Heart in Patristic and Russian Philosophical Tradition*.

<sup>324</sup> Élisabeth Behr-Sigel napsala knihu o místě srdce, jako ústředním místě, kde se odehrává duchovní cesta člověka. Behr-Sigel, *The place of the heart: an introduction to orthodox spirituality*.

<sup>325</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 36.

<sup>326</sup> Např. Clément, *Life in the Body*, s. 135, nebo Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 42.

kde je tělo soustředěno, aby otevíralo své stvořené tělo, které je oživováno Duchem, Božským Dechem. Lidský duch se v srdci může modlitbou propojit s oživující silou Ducha Božího. V pravoslaví můžeme najít *hesychastickou* tradici *modlitby srdce*. Jedná se o vědomé propojení fyzického dýchání a modlitby k Bohu, kdy se přítomně, vědomě fyzicky modlíme.<sup>327</sup>

Nyní se ještě vrátím ke druhému rytmu, rytmu krve. Krev nese tajemství života, je hmotou povolánou k tomu, stát se Duchem. Krev vede to, co dýchám, naznačuje mízu produčovňujícího se světa, produčovňujícího se těla. Krev odkazuje na původní vody, nad kterými se vznáší duch, ale i na krev prolitou vrahem. Krev prolévá Kristus na kříži a dává nám ji ve svátosti eucharistie. Clément píše, že „skrže život ve svátosti se boholidská krev mísí s krví osoby lidské“.<sup>328</sup> Tím je symbolicky, ale i prakticky vyjádřeno přenesení „Dechu, Božího Ducha“ do celého těla, které je tím oslaveno. Prakticky je tento akt zvědomován svátostí eucharistie.<sup>329</sup> Svátost tak může proměnit rytmus naší krve v tlukot srdce, které se díky tomu proměňuje v srdce přirozené, průhledné, a to díky Boží milosti. Srdce je tepotem a tlukotem oživováno fyzicky i symbolicky. Co tedy srdce „umí“, a co se v srdci, duchovním středu, děje?

Srdce je nejvnitřnější já, je to původ pocitů, síly vůle a vášně.<sup>330</sup> Je místem pro člověka, které nelze plně uchopit rozumem. Proto je naprosto záhadné: pouze Bůh zná tajemství srdce.<sup>331</sup> Proto srdce usiluje o transcendentno, touží po něm. Jeví se jako jakési „nad“ či „transvědomí“, které touží po Bohu.<sup>332</sup> Ve svém neredukovatelném nadvědomí – transvědomí, které je zároveň nevědomé –, se srdce otevírá do vědomí. Jde o proces zvědomování srdce-ducha. Symbolicky to Clément vyjadřuje sestoupením rozumu do srdce. Co je tím myšleno?

Clément mluví o „orgánu“ smyslu srdce. Nazývá jej *srdce-duchem*. Clément v této souvislosti cituje Diadocha z Fotiky (400? – 486?), který jej pojmenovává „*smyslem*“ či „*vjemem srdce*“.<sup>333</sup> Mluví zde o smyslu srdce-ducha jako schopnosti poznat Boha a cítit Boha.<sup>334</sup> Srdce nejen po Bohu touží, ale i Boha cítí. Srdce-duch je tedy „orgán“, smysl srdce, který je podle Clémenta schopen toužit po Bohu, cítit jej, a dokonce jej i poznat v rovině „trans-vědomí“.<sup>335</sup> Poznat

---

<sup>327</sup> Viz kapitolu 2.3.6.2.

<sup>328</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 45.

<sup>329</sup> Viz kapitolu 2.3.6.3.

<sup>330</sup> Clément, *On human being*, s. 64.

<sup>331</sup> Tamtéž.

<sup>332</sup> Tamtéž.

<sup>333</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 43.

<sup>334</sup> Clément, *On human being*, s. 63.

<sup>335</sup> Clément zde užívá pojem inspirovaný psychoanalýzou. Tento pojem je srovnatelný s Franklovým užitím, ve smyslu Freudova topografického modelu, jak o něm píšu v kapitole 1.3.3. Transvědomí je podle Clémenta místo v hlubině srdce, které je nevědomé, přesto vstupuje do vědomí. Transvědomí je díky nevědomé úrovni osobě nedostupné, přesto osoba touží toto

nepoznatelného Boha v rovině „transvědomí“ je tajemství. Clément říká, že Bůh se nám ukazuje ve vědomí v záblescích Božských energií.<sup>336</sup> Tyto energie ukrývající se v hlubokém srdci „transvědomí“ představují Boží nabídku, která zve osobu do společenství. Můžeme jej vnímat ve vědomí v záblescích v situacích lásky, krásy a smrti.<sup>337</sup>

Nauku o Božích energiích najdeme u Řehoře Palamy (1296–1359). Ve svém učení rozlišuje Boží podstatu („nadesenci“) a Boží energie. Boží podstata je skrytá, nedosažitelná. Působením Božích energií se Bůh zpřístupňuje. Bůh je tedy přítomný v srdci, působením Božích energií. Co to znamená, setkat se s Bohem v srdci a jak s tím souvisí srdce-duch?

Clément to popisuje jako sestoupení rozumu do srdce. Jedná se o proces integrace schopností lidského srdce. Schopnosti srdce osoby převzali otcové z řecké filozofie. Jsou jimi *nus* – rozum a jasné vidění (hlava), *thymos* – zanícenost a síla (hruď), *epithymie* – touha v ryze tělesném smyslu (pohlaví).<sup>338</sup> Zmíněný srdce-duch je povolán integrovat všechny lidské schopnosti do pocitu srdce.<sup>339</sup> Integrací se myslí, že je možné *thymos* a *epithymii* přetvořit v jasné vědomí (*nus*)<sup>340</sup> neboli sjednocení mysli a srdce.<sup>341</sup> Jinde Clément píše, že rozum vstupuje do těla. Srdce-duch je tedy smysl, vjem, ale i místo, kde se všechny schopnosti spojují a kde se sváří duchovní boj. V místě srdce se děje bitva – nacházejí se zde síly dobra i zla, protože srdce bylo rozděleno pádem.<sup>342</sup> Srdce je zastřené, stejně jako tělo, i jeho části jsou zastřené odděleností. Srdce je naším nejvnitřnějším středem. V něm se má vše poznání, zanícení a touha integrovat a sjednotit v Bohu. Toto srdce musí být očištěno nejen od zlých myšlenek, ale od každé myšlenky.<sup>343</sup> S integrací, nebo zvědomováním se tedy pojí ještě další termín, a to očišťování nebo demaskování. Tak, jak jsem jej popsala v souvislosti s tváří. Tím, že rozum *nus* integruje *thymos* a *epithymii* a přetváří jej ve vědomé *nus* – rozum v srdci –, tím odkrývá, „demaskuje“ to, co k původní přirozenosti nepatří. Jde o vědomé odkrývání a rozlišování toho, co je dobré, od Boha, a toho, co vyvěrá z oddělenosti, tedy co je příčinou pádu. „Vědomé já se krůček po krůčku osvobozuje od idolů, zbavuje se mrtvých vrstev iluzí a

---

transvědomí Boha posunout na vědomou úroveň. Přesunutím nevědomého transvědomí do vědomí je analogie na proces sestupování „rozumu do srdce“, tedy integrování schopností a demaskování – jak o tom budu dále hovořit. Pojem transvědomí u Clémenta najdeme (např. Srov. Clément, *Live in the Body*, s. 136, nebo *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 44).

<sup>336</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 151.

<sup>337</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 44.

<sup>338</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 43.

<sup>339</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 136.

<sup>340</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 45.

<sup>341</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 48.

<sup>342</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 136.

<sup>343</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 45.

sestupuje do temné krypty srdce,<sup>344</sup> píše Clément. Odhazování masek je analogie k integraci schopností. Demaskováním se tak osoba skrze srdce-ducha zprůhledňuje, získává svou původní přirozenost, která ji odkazuje na původní stav, kdy osoba byla neoddělená od Boha. Nejprve však bojujeme sami v sobě, aby Bůh mohl projít.<sup>345</sup>

Místo v srdci, kde se setkáváme s Bohem, Clément nazývá dnem srdce, temnou kryptou srdce (transvědomí). Skrze „oko srdce“ – srdce-ducha – se dostáváme na dno srdce, tam se osoba otevírá, nebo zavírá tomu, kdo stojí u dveří.<sup>346</sup> Pokud se osoba otevře milosti, lásce, je tlukot srdce proměněn v původní přirozenost, ve spojení s Bohem. Hlubina ve svém nevědomém transvědomí je nemyslitelná. Osoba se svým srdce-duchem touží Bohu přiblížit. Srdce-duch se tak sjednocením myslí a srdce Bohu přibližuje. Nevědomé „transvědomí“ se dostává do vědomí „nemyslitelně“.

Aby srdce-duch sestoupil na dno srdce, do temné krypty, aby integroval *thymos* a *epithymii* v *nus*, jinými slovy, aby demaskoval a odkrýval mrtvé vrstvy, aby zvědomoval Boha, k tomu je potřeba schopnosti rozlišování. Clément to nazývá „střežení svého srdce“. Píše, že osoba musí „zaujmout odstup k výronům psychiky, a to tak, že se pevně drží skály Jména Ježíšova“.<sup>347</sup> Zde Clément mluví o schopnosti rozlišování a odstupu od pudového pnutí (*thymos* a *epithymie*). Jde o vnímání, kdy je osoba schopna ve svém srdci oddělit netělesné (duchovní) od tělesného. Tím je jiným způsobem vyjádřen proces integrace schopnosti lidského srdce, který přidává fakt schopnosti rozlišování. To znamená, že osoba je ve svém srdci schopna rozlišovat to, co je od Boha, a co ne, co je projevem oddělenosti, a co je původní přirozeností. Tuto schopnost je potřeba střežit, kultivovat, tříbit, a to modlitbou, asketickou praxí, tichem, ale i vztahy s lidmi.

Proces srdce-ducha – tedy vstupování nevědomého transvědomí do vědomí, jinými slovy produchovníení srdce směrem k Bohu – se neděje samovolně, osoba touží po Bohu a sama chce k Bohu jít. Chce zvědomovat Boha ve svém srdci, a to tím, že se mu přibližuje. Toto volní toužení je pojmenováno schopností osoby sebezpřesahu, *sebetranscendence* – *autoexusie*.<sup>348</sup> *Autoexusia* je pravoslavný pojem, který Clément používá pro sebeurčení, má odkazovat na svobodný volní akt osoby: nepřesahují se samovolně, ale snažím se prorazit. „Osoba se tak snaží sama prorazit přes to, co ji podmiňuje, a tím samým to

---

<sup>344</sup> Clément, *On human being*, s. 68.

<sup>345</sup> Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 100.

<sup>346</sup> Clément, *On human being*, s. 64.

<sup>347</sup> Zde se Clément také vztahuje ke konkrétnímu způsobu praxe hesychastické modlitby srdce, kterou popíšu v kapitole 2.3.6.2. Viz Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 18.

<sup>348</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 18.

mění,“ píše Clément.<sup>349</sup> Tento pojem tedy odkazuje na svobodné rozhodnutí člověka ve spolupráci s Boží milostí. Osoba touží se přesáhnout k Bohu, chce, aby Bůh transcendoval nebo spíše transdescendoval<sup>350</sup> do srdce. Sebetranscendence osoby v pojetí Clémenta a pravoslavné nauky úzce souvisí s lidskou svobodou.

To, že osoba ve svém srdci touží po Bohu, však neznamená, že jde o nutkavé puzení. Rozhodnutí se pro Boha, integrace srdce-ducha, demaskování srdce je akt svobodného rozhodnutí člověka. *Autoexusia*, tedy schopnost sebezpřesahování se k Bohu, je založena na lidské svobodě. Bůh nám nabízí cestu z nebytí do bytí. Osoba byla stvořena svobodně. Situace osoby je definována situací pádu (nebytí), který pochází ze svobodného rozhodnutí osoby být bez Boha. Svoboda je něco, co Bůh člověku dal, aby se svobodně rozhodl pro lásku. Láska se nevyvnučuje, vzniká svobodně. Jde o dialog, Bůh je ten, kdo lásku nabízí, ukazuje to svým vtělením. Lidská osoba může a nemusí odpovídat. Jde o nepodmíněnou svobodu. Lidská svoboda v sobě obsahuje potenciál dialogu lásky. Bůh čeká, až člověk ze svého svobodného, volního rozhodnutí otevře své srdce pro něj. Hledání duchovního srdce je součástí procesu, kdy rozum vstupuje do srdce, kdy své srdce otevíráme Bohu.

Otázka může být, proč jsme byli stvořeni svobodnými a odpovědnými. Proč máme jako stvoření možnost i moc Boha odmítnout? Clément říká, že je to proto, že nás Bůh stvořil, aby nás povolával ke zbožštění. „Aby naše proměněné lidství našlo své naplnění v božsko-lidském stavu.“<sup>351</sup> Tedy aby se celý proces lásky (Bůh k nám a my k Bohu) uskutečňoval jak plně božsky, tak plně lidsky. Předpoklad pro hledání duchovního středu vyžaduje svobodnou odpověď. Spojení s Bohem, které by bylo vlivem nějaké automatické, magnetické síly, by bylo nehodné osobní existence.<sup>352</sup> Svoboda se pojí s odpovědností. Nejde o mechanický pohyb k Bohu, ale o vědomé volní úsilí, které vychází z možnosti, že mohu Boha odmítnout. Naše zodpovědnost dává celému procesu váhu. „Boha můžeme skutečně milovat jen proto, že ho můžeme odmítnout,“ píše Clément.<sup>353</sup> Na příkladu Adama můžeme vidět projev svobody, musel podstoupit zkoušku svobody, aby mohl růst ve zralosti k vědomé lásce. Tak i my procházíme zkouškou svobody, abychom se mohli Bohu přibližovat.

Božská moc se naplno projevila, aby vytvořila nové formy svobody, svobodu andělů, svobodu lidské bytosti, ale musela ustoupit do pozadí, aby těmto for-

---

<sup>349</sup> Tamtéž.

<sup>350</sup> Jak jsem popsala v kapitole 2.3.3 o Trojici, konkrétně o Duchu svatém.

<sup>351</sup> Clément, *On human being*, s. 36.

<sup>352</sup> Tamtéž.

<sup>353</sup> Tamtéž.

mám umožnila se rozvinout. Láska, na kterou Bůh čeká, musí být dobrovolná.<sup>354</sup> Božská moc je mocí lásky. Protože však láska nemůže být vnučována, jinak by ztratila svou podstatu, tato moc, která dokáže stvořit bytosti schopné ji odmítnout, je zároveň největší bezmocí. Láska může působit pouze skrze lidská srdce, která si dovolí vpustit její světlo. Bůh ctí lidskou svobodu stejně jako svobodu andělů.<sup>355</sup> Tato láskou nepodmíněná svoboda dává lidské osobě autonomii, zároveň umožňuje skutečně dozrát sám v sobě k Bohu. Svoboda zde souvisí s láskou. Pokud by přibližování se k Bohu byl čistě automatický pohyb, nebyl by tam prostor pro dialog lásky, jak bylo řečeno. Clément píše: „Bůh přichází, když mu ze svobodného rozhodnutí uvolníme místo, když se srdce otevírá.“<sup>356</sup> Jestliže máme svobodu, máme i plnou odpovědnost – odpovídat Bohu na jeho klepání na dveře – nebo neodpovídat. Svoboda tedy předpokládá odpovědnost, zda nabídnu místo Bohu ve svém srdci, či ne. Pokud ano, dochází k obratu – *metanoie*.

*Metanoiu* – otevření se Boží milosti – Clément poeticky nazývá rozbitím srdce z kamene a jeho přetvořením v srdce z masa, skrze milost.<sup>357</sup> Vědomé propojení mysli a srdce (integrace, demaskování, zvědomování transvědění), o kterém jsem se zmínila dříve, je oním rozbitím. Aby to mohlo v srdci probíhat, musí nastat vnitřní obrat – *metanoia*. Clément v souvislosti s *metanoiou* mluví o kopernikovském obratu (od geocentrického k heliocentrickému).<sup>358</sup> Chápu to jako obrat od sebe směrem k Bohu. Tento pojem je analogií na dříve zmíněnou integraci srdce-ducha, demaskování, zvědomování nevědomého transvědění, zdůrazňuje však moment svobodného lidského přesáhnutí, *autoexhousie* – svobodného volního rozhodnutí otevřít se v srdci Bohu. Pro tento moment je důležité říci, že nestačí samotné lidské rozhodnutí, je k tomu potřeba Boží milosti – je to vyjádřeno pravoslavným termínem *synergie*.<sup>359</sup> Ten vyjadřuje spolupráci Boží milosti se svobodnou vůlí osoby. Jde o vzájemný proces. Bůh „klepe na dveře“, nabízí lásku, vtěluje se, produchovňuje zem, na lidskou osobu netlačí – nabízí, čeká, respektuje svobodnou vůli, se kterou nás vytvořil. Osoba odpovídá na nabídku Boží milosti, nebo ne. *Metanoia* – obrat – je tou odpovědí. Pokud je odpovědí „ano“, Bůh vstupuje. Tak jak to bylo u *fiat* Bohorodice, vědomé svobodné „ano“ na vtělení Boha do těla, aby se mohl narodit. Mariino „ano“ je tak vyřčeným svědectvím *metanoie*.

---

<sup>354</sup> Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 53.

<sup>355</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 22.

<sup>356</sup> Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 98.

<sup>357</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 15.

<sup>358</sup> Clément, *On human being*, s. 10.

<sup>359</sup> Sládek, *Paths to theo-humanity In the work of Russian thinkers Of the 19th and 20th century*, s. 131.



Úplný obrat v srdci člověka není pokusem dosáhnout nějakého povrchního duševního zlepšení úsilím vůle, překonat nějakou neřest. Clément píše:

„Je to především akt důvěry. Důvěry v Krista, který se vydává smrti, peklu a odloučení za nás, za mě, na smrt, kterou jsem způsobil, na peklo, které vytvářím a ve kterém nechávám žít ostatní i sebe. Na odloučení, které je mým stavem a mým hříchem.“<sup>360</sup>

Hřích, jak jsem popsala, je stavem odloučenosti, zapomnění na Boha. Víme, že lidské srdce, srdce-duch, touží po Bohu. Zmiňovala jsem se o tom, že Bůh je ten, kdo stojí u dveří a klepe. Psala jsem, že máme svobodu rozhodnout se pro Boha, nebo ne. Nyní se též dozvídáme, že rozhodnutí se pro Boha je volní akt důvěry. Jak důvěru Clément popisuje?

Důvěra se pojí s nejistotou. Znamená určité odevzdání. Osoba v aktu důvěry, kdy se otevře Bohu, na okamžik ztratí rovnováhu, to, co drželo (můžou to být masky, falešné opory), nyní již nedrží. Clément to popisuje jako vzdání se veškerého bezpečí, které může být iluzí. Jen stojím a dívám se na svět s úžasem.<sup>361</sup> Důvěra znamená položit se do víry, opakem je úzkost.

Úzkost je podle Clémenta skrytý strach ze smrti. Bytostnou úzkost odmaskováváme tím, že se paradoxně podíváme na smrt. Tato odvaha může ukázat místo prázdna a nicoty setkání se Vzkříšeným Kristem.<sup>362</sup> Znamená to, že překlenou úzkost, když ji odvážně vydržím. Akt důvěry v sobě nese odvahu. Úzkost smrti překonám, pokud se odvážím na smrt pohlédnout, abych mohl zjistit, že na dně srdce je setkání se životem věčným. V odevzdaném aktu důvěry (vydržím úzkost a odevzdám se navzdory nejistotě) a lásce spolu s Boží milostí je osoba na cestě sjednocení se s Bohem v srdci. Rozbití srdce z kamene a přetvoření v srdce z masa v sobě ukrývá určité odhodlání, vůli, odvahu položit se do důvěry v Boha, odpovědět tak na lásku, kterou nabízí, a spolu s ní odpovědět „ano“ na nabídku, kterou Bůh dává. Je to začátek cesty *deifikace*.

Vědomé já se vnitřním obratem k Bohu a s Bohem postupně osvobozuje od idolů, zbavuje se mrtvých vrstev iluzí a sestupuje do temné krypty srdce (výše jsem použila výraz „dno srdce“). Clément sestupování na dno srdce popisuje takto:

„Svatyně, krypta a hrobka se stávají svatební komnatou srdce-duch je předělaný v ohni milosti, chvěje se radostí, vzplane, je v něm svět a lidstvo a Kristus již přichází ve slávě.“<sup>363</sup>

Tím je vyjádřen proces demaskování srdce z kamene, kde zůstává srdce z masa – tedy původní přirozené srdce, které je propojeno jak svátostí, tak

---

<sup>360</sup> Clément, *On human being*, s. 21.

<sup>361</sup> Clément, *On human being*, s. 20.

<sup>362</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 31.

<sup>363</sup> Clément, *On human being*, s. 65.

modlitbou s Bohem, skrze milost, jako součástí celého lidstva. Srdce svatých, jako srdce, kde se celé propojení mysli a srdce událo, kde dochází ke zbožštění, je „místem Božím“. Clément dodává, že je zároveň toto místo Boží středem světa. To znamená, že srdce svět obsahuje, a tak je místem pro lásku ve světě.<sup>364</sup> Srdce je tedy hlubinou hlubiny, středem těla, středem osoby, ale i výrazem pro střed světa. Zde můžeme vidět odkaz na propojení se společenstvím. Tak jak v Trojičním tajemství vztahovosti Clément analogicky propojuje jednotlivce s ostatními, tak zde je srdce jednotlivé osoby analogicky přeneseno na celý svět. Hledání fyzického a duchovního středu je hledáním fyzického středu celého duchovního světa. Je to místo, kde se Bůh setkává s člověkem, v člověku v srdci, a tím se člověk stává osobou – propojuje se s Bohem zbožštěním. Je to zároveň i místo, které je srdcem celého světa. Mohli bychom tak říci, že směřováním k jednotě s Bohem – ke zbožštění – se podílíme na stávání se jednotou s Bohem spolu s celým lidstvem, což je cesta spásy celého světa, neboť osoba nejde jen individuálně, ale spoluuskutečňuje se ve vztazích se všemi lidmi.

Nyní shrnu kapitulu o středu a jeho hledání. Hledání duchovního středu je niterný proces. Zároveň cesta ke středu je součástí spirituální cesty osoby. Clément mluví o tom, že celé naše duchovní snažení je hledání místa srdce. V našem snažení nám jde o probouzení hlubiny v každodenním životě. Co znamená probouzení hlubiny? Osoba se ve své tajemné hlubině setkává s Bohem prostřednictvím Božích energií, kterými se Bůh v hlubině osoby projevuje. Je to proces prohlubování, kdy rozum sestupuje do srdce. Tím integruje schopnosti srdce, odstraňuje masky, zvědomuje Boha, přibližuje se tak své původní přirozenosti. To vše se děje díky tomu, že je lidská osoba svobodná, sebetranscendentní, že má schopnost rozlišovat, že je vztahová. Není to trénink v sebezdokonalování, je to akt lásky. Vychází ze svobodného vědomého úsilí, kdy zveme Boha do svého srdce, protože nám tuto milost Bůh nabízí. Bůh jako obraz a podoba člověka nám to ukázal na svém vtělení. Marie Bohorodice se svým „ano“ stala pro nás vzorem v tom, že lidská osoba může čekajícího Boha do svého života přizvat svým rozhodnutím, aktem důvěry. Takto se lidská osoba může uskutečňovat, prohlubovat. Je to stále opakující se proces prohlubování a odpovídání Bohu na jeho nabídku milosti. Prohlubováním srdce-ducha se tak člověk po vzoru Krista stává plně lidským i plně božským na cestě k deifikaci. Boží přítomnost se dýcháním dechu Ducha a tepotem krve ze srdce dostává do celého těla. Produchovňujeme tělo, cítíme Boha až v kostech<sup>365</sup> – a odtud do celého světa. Co tedy může osoba v hledání duchovního středu podle Clémenta konat, činit prakticky? Jak praktikovat hledání duchovního středu?

---

<sup>364</sup> Clément, *On human being*, s. 111.

<sup>365</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 48.

### 2.3.6 Duchovní praxe

V předchozích kapitolách jsem sledovala Clémentův popis osoby a hledání vlastního středu. Jde o proces, pohyb, akt člověka, kdy se stává osobou, a to tím, že hledá a objevuje svůj vlastní střed. Je to cesta ke znovuspojení s Bohem, cesta k boholidství, kdy se osoba stává plně člověkem a plně Bohem<sup>366</sup> po vzoru Krista. Tato spirituální cesta je možná skrze svobodné rozhodnutí se pro Boha, který čeká na odpověď lásky člověka. V této kapitole jsem vybrala konkrétní duchovní techniky a praxi, jak lze prakticky dojít ke sjednocení se s Bohem. Jedná se o ztišení jako předpoklad duchovní praxe, dále modlitbu srdce, slavení liturgie, žití ve společenství, bytí v láskyplných vztazích a vnímání krásy. Technik a praxí je více a téma je daleko širší. Nevyčerpala jsem všechny možnosti, zaměřila jsem se na ty, které Clément často ve svých spisech jmenuje a které prakticky vykreslují osobu, hledání vlastního středu jako součást procesu *deifikace*.

Prakticky hledat vlastní střed znamená vědomé, volní hledání, jde o čin. Prostředkem pro to je křesťanský život. Bylo zmíněno, že hledání vlastního středu je součástí duchovní cesty, jak otevřít své srdce Bohu a přibližovat se mu. K tomu je potřeba dojít na „dno srdce“ a projít proměnou – obrácením. Po vzoru Krista Boha – projít sebevyprázdněním, sebebopřením, až nezbude nic, žádná maska, žádný idol. Zůstává průhlednost, možnost proudění Boží milosti, vanutí Ducha, skrze Boží Lásku – Ducha. Toto Duchem oživené lidské srdce-duch je nejvnitřnějším místem osoby. Srdce je vedeno krví–mízą, dech Ducha tepe v míze–krvi. Aby tato míza mohla stoupat do těla, je potřeba odstraňovat překážky. Tuto cestu může osoba prohlubovat praktikami duchovního života.<sup>367</sup> Praxe duchovního života tak má pomoci demaskovat – odstraňovat překážky, tím střeží srdce-ducha, zjemňují jej, rozbíjejí srdce z kamene, zůstává srdce z masa, které je otevřené Bohu okem srdce, jak bylo zmíněno.

Domnívám se, že slovo *praktikování* se tedy odkazuje na čin, úkon. Duchovní praxe je duchovní disciplínou, které rozumím jako činu růstu „těla pro slávu“ v nás. Clément to popisuje jako růst „vnitřního člověka v srdci“, které přebírá celou skutečnost člověka vnějšího s tím, jak se tento člověk vyčerpává a rozpraskává jako kukla, z níž má vyletět motýlek.<sup>368</sup> Mluví zde o vnitřní proměně, která je cílem duchovní praxe.

---

<sup>366</sup> Nejde o modloslužebnictví, ale o cestu zbožštění-*deifikace*.

<sup>367</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 146.

<sup>368</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 124.

### 2.3.6.1 Ztišení jako předpoklad duchovní praxe

Předpokladem pro duchovní praxi je vnitřní ztišení. Samotným ztišením se zbavujeme nánosu všednodenních myšlenek, starostí, obsahu, které proudí myslí. Na chvíli se v běhu všednodennosti zastavíme a vytvoříme prostor. Ticho utváří prostor a čas v mysli pro Boha. Ztišení znamená přípravu rozumu (*nus*), aby mohl sestoupit do srdce a integrovat tak ostatní schopnosti srdce.<sup>369</sup> Clément o tom píše:

„pak přijde chvíle, kdy všechna duševní aktivita ustane, člověk se usebere a umlkne, přejde do stavu čirého očekávání. Ve svém každodenním životě potřebujeme chvíle tichého žasnutí. Otcové například mluví o uchvácení, které se člověka zmocní, když dojde na okraj vysokého útesu a otevře se před ním nekonečná, závratná plocha moře. Musíme umět zastavit, zaposlouchat se do ticha, žasnout, nechat se naplňovat, jako číše“.<sup>370</sup>

Ticho je pro duchovní praxi podle Clémenta důležitým nástrojem, píše, že aby k nám mohl přijít Otec, je potřeba ticha a pokoje.<sup>371</sup> Ticho je předpoklad, kdy můžeme probouzet síly srdce, a to je jedním z našich každodenních úkolů. Praxe ke středu srdce ke spojení s Bohem vede u Clémenta skrze vnitřní ticho. Tichem připravená mysl a srdce mohou být nastaveny na konkrétní praxi křesťanského života.

### 2.3.6.2 Praxe modlitby a modlitby Ježíšovy

Clément píše, že osoba sama je modlitbou. Modlitba je zvnitřněním věci a osoby v Bohu. Modlitba může přicházet skrze slova Slova – evangelia. Může přicházet skrze tělo (např. hesychastická modlitba).<sup>372</sup> Modlitba není prostá meditace, jde o setkání, vztah, „rozmluvu“. Modlitbou se osoba vztahuje k Bohu, rozmlouvá s ním, zve jej do svého srdce. Clément píše, že skrze modlitbu můžeme „probudit své vnímání k zázraku existence (bytostí, věcí, sebe sama). A už toto probuzení je Božím světlem“.<sup>373</sup>

Ve své bohaté duchovní praxi se Clément setkal i s učením Dálného východu, které přes meditaci a jógu učí propojovat mysl a tělo. Přesto mu konečné vyznění, kdy se já rozplyne v prázdnu, kde chybí vztah – Já/Ty, osobní Bůh –

---

<sup>369</sup> Viz kapitolu 2.3.5.

<sup>370</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 13.

<sup>371</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 15.

<sup>372</sup> Hesychasmus (řecky *ἡσυχασμός*, *hésychasmos* – od *hésychia*, „zklidnění“) je forma pravoslavné religiozity, má své kořeny ve starověké mnišské tradici východního Středomoří. Byl důležitou součástí duchovního života na hoře Athos, jednom z center pravoslavného mnišství. Tato praxe byla také předmětem teologických debat, zejména ve 14. století, během tzv. hesychastických kontroverzí, kde byla její teologická platnost obhajována sv. Řehořem Palamou (1296–1357). Srov. Noble, *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, s. 61–111.

<sup>373</sup> Clément, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 36.

nestačilo.<sup>374</sup> Podobné techniky však našel v křesťanské pravoslavné tradici. Jako příklad budu jmenovat modlitbu srdce.

Clément vychází z hesychastické tradice, která přináší tělesnou techniku modlitby, propojení fyzického a duchovního srdce. Clément, stejně jako jiní, ji objevil v praxi církevních otců. Má za úkol uvolnit a zklidnit jedince v jeho tělesné existenci tím, že jej spojí s kosmickými rytmy, které se projevují v těle, v jeho tepotu a dechu středu, v srdci. „Hesychasmus,“ píše Clément, „využívá rytmu organismu, tlukotu srdce, rytmu dýchání, a to je mimořádně důležité v době, kdy nás zaplavují techniky přicházející z hlubin Asie.“<sup>375</sup> Vymezuje se zde vůči technikám buddhismu a hinduismu, a zároveň mluví o důležitosti vědomého propojení tlukotu a dechu srdce.<sup>376</sup> Techniky této praxe odkazují na psychosomatickou rovinu – tedy vědomé propojení duše a těla.

Jak praktikování této modlitby vypadá? Rytmicky se sladí mluvené slovo jednoduché modlitby s tlukotem srdce a dechem. Může se opakovat například „Smiluj se, Pane, smiluj se“, či „Sláva tobě, Bože, sláva tobě“, nebo „Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou“. Nejde zde o mantru, ale o projev živého, vroucího a pokojného vztahu<sup>377</sup> k Bohu ve svém těle. Nejprve je důležité se vnitřně ztišit. Ticho, jak jsem uvedla, je základním předpokladem. Modlitba je opakována pomalu a soustředěně, začne se synchronizovat s dechem. Cílem je spontánní a automatické propojení rytmu dechu a opakování modlitby. Můžou se k tomu používat specifické dechové techniky, které pomáhají soustředit mysl a podporují rytmus modlitby. Praxe hesychasmu bývá často prováděna pod vedením zkušeného duchovního otce, který poskytuje radu a podporu. Touto praxí je možné dosáhnout stavu kontempace, ve které můžeme zakusit Boží přítomnost. Tato forma modlitby je zakořeněna v tradici pravoslavné spirituality a je považována za cestu k duchovnímu očištění a zbožštění.

### 2.3.6.3 Slavení liturgie

V této kapitole budu popisovat, co díky liturgii může osoba v těle, srdci prožívat v kontextu deifikace, jako duchovní cesty.

Clément píše, že prostřednictvím liturgie jsme ukotveni a vrženi do živého a životodárného těla. Sakralizace těla má terapeutickou sílu díky ritu – tradičním gestům a pohybům v pravoslavné liturgii –, pokud nezmechanizují, ale stanou se plně vědomými. Liturgie osobu umísťuje do těla Kristova, do prostoru či spíše do zdroje Dechu, který nese svět. Přináší možnost dát čas a prostor

---

<sup>374</sup> Viz kapitolu 2.1.

<sup>375</sup> Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 54.

<sup>376</sup> Jak bylo popsáno v kapitole 2.3.5 o středu, kdy jsem mluvila o rytmu dechu a krve.

<sup>377</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 47.

svátosti, jako situaci, kdy tělesně prožívám skrze „činění“ rituálu a gest přítomnost Boha.

Aspekt prožitku krásy hraje důležitou roli. Clément píše: „všechno kolem mne se zjevilo pod aspektem krásy, všechno se modlilo a všechno zpívalo Boží slávu“.<sup>378</sup> Prožitek krásy přináší zpřítomnění Boha skrze naše tělo. Liturgii vnímáme tělem, v prostoru a v čase, který jsme pro to vyhradili. To, co skrze svátostnost přichází, je „jiná realita“ těla. Naše tělo se setkává s tělem liturgickým tím, že zvnitřní slavení. Podle Clémenta uvědomění si tohoto povstávajícího (produchovnělého) těla je základním smyslem pravoslavné spirituality. Svátostnost slavení liturgie tak přináší možnost zakusit Boží přítomnost, a to skrze své tělo, v srdci. Tělo ke smrti je tak proměňováno v tělo pro slávu. Clément tyto prožitky skrze liturgii popisuje jako „jiskérky *parusie* – zahoření, přítomnosti Krista v srdci – okamžik, kdy se vynořuje bouře království“.<sup>379</sup> Zde Clément odkazuje na schopnost liturgie proměnit přítomný čas na čas eschatologický. V daný okamžik zakouším druhý příchod Krista, protože slovy Clémentovými „liturgie činí čas propustným pro přicházející království“.<sup>380</sup>

Liturgie je prostorem pro místo srdce v čase a prostoru v kráse, jenž je proměněn v „jinou“ realitu. Vytváří tak podmínky pro prožitek zbožštění, protože je výrazem pro duchovní cestu – pro cestu *deifikace*. Začátek duchovní cesty je obrácení – *metanoia* –, tu vyjadřuje svátost křtu. *Kenoze* – vtělení – Kristovo boholidství se uskutečňuje v eucharistii. Křtem tělo posvěcujeme, aby mohlo být živeno eucharistií.<sup>381</sup> Eucharistií přijímáme tělo a krev, naše krev se tak symbolicky a fyzicky mísí s tělem a krví Krista. Tím je vyjádřena cesta deifikace spojení s Bohem v jedno. Ve svátosti manželství a mnišství je zase proměněn eros jako životodárná energie duše. Zde je vyjádřena integrace srdce-ducha. Přetváří se tak thymos a epithymie v nus. Rozum sestupuje do srdce. Clément přenáší liturgii do širšího kontextu života samotného. Život sám je tak výrazem pro svátost – vede ke smrti a skrze ni ke zmrtvýchvstání.

V rámci slavení liturgie nejsme sami, jen já a Bůh, ale i s druhými. Naše já ve svém těle prožívá svátost s ostatními, ve společenství. Skrze liturgii může osoba ucítit sílu společenství druhých „Adamů“, kteří jsou součástí jednoho těla Kristova. Skrze své srdce může osoba plně prožít srdce světa, jak jsem psala v kapitole o srdci, v druhých s druhými. Naše tělo jako by bylo prostoupeno se všemi tělem Kristovým. Clément popisuje svůj prožitek:

---

<sup>378</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 137.

<sup>379</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 20.

<sup>380</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 133.

<sup>381</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 135.

„Navzdory všemu mé tělo není mé já. Je to mým já pouze tehdy, když patří Kristu, když zaujímá své místo v proudu vody, když je mým já v proudu života společenství svatých v prameni živé vody z Kristova těla.“<sup>382</sup>

Liturgie tak přináší skrze svátosti prožitek Boží přítomnosti, splynutí s Bohem fyzicky, v kráse a ve společenství druhých, se kterými jsem v tu chvíli propojen Kristovým tělem. Tím se proměňuje čas z přítomného na kosmický. Podle Clémenta se „stáváme kněžími na oltáři svého srdce, kněžími kosmické liturgie“.<sup>383</sup> V našem duchovním snažení jde o spásu, která je identická s naší duchovní cestou deifikace, tu můžeme „praktikovat“ slavením liturgie ve společenství s druhými.

#### 2.3.6.4 Žití ve společenství

Osoba jako obraz Trojjediného Boha je ze své podstaty vztahová, jak bylo popsáno v kapitole o tajemství Boží Trojice.<sup>384</sup> Clément píše, že „společnost a kultura jsou rozměry osoby a vztahu mezi osobami“.<sup>385</sup> Duchovní cesta osoby, cesta zbožštění je cestou celé společnosti a kultury. Jak jsem psala, srdce je duchovním středem osoby, ale je i středem celého světa.<sup>386</sup> Jsme tedy součástí společenství, žijeme ve vztazích, svobodně se zodpovídáme Bohu, sobě i druhým lidem.

Clémentovy myšlenky ukazují důležitost objevovat srdce-ducha skrze sebe do světa. Nejsem sám individuálně vytržen a krácející ke svému středu, ale jsem součástí všech, kteří vědomě, či nevědomě mají touhu, tryskající ze svého středu. Víme, že člověk se stává osobou, která je obrazem Boha, tím, že tíhne ke své předloze. Tím si zaslouhuje bezmeznou úctu. Vědomí druhého je spatření jeho tváře za tváří – tedy vidím ve druhém obraz Boha. Tuším ve druhém jeho střed. A jsem si vědom, že i on vědomě, či nevědomě svůj vlastní střed hledá, a pokud ne, je to výraz jeho osobní bezvýhradné svobody.

Nejsem však jen já a druhý, ale žijeme ve společnosti všech. V Bibli stojí, že jsme údy Kristova těla.<sup>387</sup> Naše srdce je jednotlivým středem všech středů, jehož střed je Kristus. Můžeme v tom spatřovat další výzvu pro vědomé hledání středu v rámci společenství. Mystické hledání vlastního středu se uskutečňuje cestou deifikace. Uskutečňování je akt, tvoření. Znamená to tedy pro člověka vědomí, že je součástí všech, a vědomí, že současně jsme společenstvím, které

---

<sup>382</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 146.

<sup>383</sup> Tamtéž.

<sup>384</sup> Viz kapitolu 2.3.3.

<sup>385</sup> Clément, *Tři modlitby*, s. 23.

<sup>386</sup> Clément, *On human being*, s. 111.

<sup>387</sup> Bible, 1 Kor 12,18–30.

směřuje ke spáse. Toto vědomí může inspirovat a podněcovat k aktivitě v komunitě, ve které žijeme. Může to přinášet naši angažovanost do světa, protože jsme propojeni. Dává to pocit spoluúčasti a zároveň výzvu ke vnímání druhého jako jiného pokud chceme jít k podobě Trojice.

Myšlenka společenství však může i přesahovat samotné lidi, jsme stvořeným stvořením. Představuje to určitou výzvu – přistupovat s úctou i k prostředí, ve kterém žijeme. Myšlenka společenství a angažovanosti přináší náboj určité pospolitosti a odkazuje na komunitu a práci v ní, ať už ve vztahu s lidmi, nebo ve vztahu k ostatnímu stvořenému. Clément cítil výzvu pro angažovanost v rámci společenství křesťanů Východu a Západu. Usiloval o prohloubení dialogu východního a západního křesťanství, s důrazem na ekumenismus. Dále zmiňoval společenství žitého křesťanství v komunitě (např. komunita Taizé nebo Sant'Egidio, které za svého života navštěvoval).<sup>388</sup> O nich psal jako o projevu křesťanství, kde se duchovnost setkává s praxí, sdílením, modlitbou ve společenství, ale i s pomocí potřebným.

### 2.3.6.5 Bytí v láskyplných vztazích

Láska představuje u Clémenta velké téma. Dalo by se říci, že láska stojí za vším; vztahem mezi Osobami Boha, Boha k lidské osobě, vztahem osoby k Bohu... Nebudu zde rozebírat samotné tajemství lásky, ale lásku projevenou v partnerství. Zařadila jsem toto téma jako „duchovní praxi“, protože je to to, co mnoho z lidí prožívá ve své každodennosti a také skrze tělesnost. Aniž by tam byl nárok na duchovní cestu, můžeme v ní vidět jistou paralelu k ní. Na partnerské lásce tak můžu demonstrovat projevení srdce-ducha v těle.<sup>389</sup>

Na partnerském vztahu můžeme vidět fyzicky i symbolicky to, co bylo řečeno v procesu srdce. Clémentem popsaná partnerská láska popisuje analogii ke hledání duchovního středu, a to ve smyslu produchovňování těla, a směřování k Bohu skrze partnera jiného v jednom. Láska partnerů však není pouhá analogie, či symbol, ale akt uskutečňování, kdy srdce-duch integruje své schopnosti; *epithymie a thymus* se přetváří v jasné vědomí (*nus*).<sup>390</sup>

V lásce dvou partnerů je tak vidět, jak tělesnost (fyziologická) se stává tělesností (duchovní). Pokud k tělu druhého přistupujeme jako k tělu oslavy, píše Clément, ne jako ke kořisti, potom se stává jednotou s kosmickou liturgií. A to je duchovní směr partnerské lásky. Clément popisuje sexualitu jako účast dvou

---

<sup>388</sup> Viz kapitolu 2.1.

<sup>389</sup> Zároveň se tématu lásky věnuje i Viktor Frankl – viz kapitolu 1.3.5.2.

<sup>390</sup> Viz kapitolu 2.3.5.



osob na Dechu, která nese svět, protože je nejsilnějším a nejbrutálnějším jazykem, který mohou dvě bytosti používat, protože z nich činí „jedno tělo“.<sup>391</sup> Nejde zde o používání, ale o vztah, který je dialogem, o lásku.

Sexualita – setkání inkarnace – intuice jinakosti partnera dovoluje partnerům, aby si uvědomili, že jsou v manželství. „Sexualita sjednocuje *eros* a *agape* (eros a něhu).“<sup>392</sup> Setkání dvou v jiném v jednom je tak zároveň duchovním dialogem. Tělo se stává tělem ducha skrze lásku. Sexualita je tak fyzické zvědomování vzájemného vztahu v lásce, díky erosu.

Milovat doopravdy znamená objevit toho druhého v jeho či její specifické identitě. Být s druhým v míru, cítit se s ním v souladu, být přijímán a akceptovat druhé, mít schopnost pomáhat druhému zrát a prohlubovat se, a možná i pomáhat mu jednou zestárnout a zemřít – to podle Clémenta znamená, že bytí sexualita je expresivním jazykem lásky, opravdová láska partnerů je v trpělivosti poznávání se v životě, v čase.

Být věrný potom znamená získat zjevení druhého jako nedostupného, a přesto sdělovaného tajemství, zjevení, které nemůže získat nikdo jiný než já ve své lásce k tobě. Clément tak vidí věrnost jako určitou askezi páru, která je podobná mnišskému životu. V manželství i v mnišství můžeme sledovat podobný cíl – učinit z člověka člověka, který s vámi (v manželství) transcendencí osoby zvítězí nad přirozeností pokřivenou pádem.<sup>393</sup>

Manželství a manželskou lásku rozpracoval Clémentův přítel Pavel Evdokimov (1901–1970), Clément se tak v tomto tématu inspiruje právě jím. I přes Evdokimova se Clément dostává k pravoslavné teologii krásy.

### 2.3.6.6 Vidění krásy

Stejně jako téma lásky, i téma krásy stojí v Clémentově teologické antropologii za vším. Je zde krása Boha, krása modlitby, krása liturgie. Krása je ústředním bodem pravoslavné teologie. Hledání vlastního středu jako součást zbožštění je křesťanská cesta. Prožitek čisté krásy je však přístupný i nevěřícímu, který se tak nevědomě může setkávat s Bohem v kráse. Protože se s Clémentem pohybují v křesťanské, teologické antropologii, duchovní praxe krásy bude spjata s křesťanským kontextem. Clément v tomto směru navazuje na tradici exilové teologie a interpretaci Dostojevského.<sup>394</sup> Rovněž vychází z Vladimira Solovjova a jeho vidění krásy v lásce, přírodě a umění.<sup>395</sup> Skrze vnímání krásy, která je kolem, se nám může zjevovat Bůh, pokud tento prožitek zvědomíme a necháme

---

<sup>391</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 139.

<sup>392</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 140.

<sup>393</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 144.

<sup>394</sup> Je znám citát Dostojevského: „Krása zachrání svět.“ Srov. Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 54. In: Dostojevskij, *Idiot*, s. 270.

<sup>395</sup> Sládek, *Cesty k boholidství*, s. 57–82.

působit. Krása hovoří sama o sobě, produhovnělé nacházíme v umění, přírodě, ale i ve všednodennosti života.

V pravoslaví je krása více než jen estetický pojem, je vnímána jako výraz Boží přítomnosti a slávy i jako prostředek, kterým se lidstvo může přiblížit k Bohu. Bůh je považován za vrchol krásy. Zjevuje se ve stvoření. Svět je vnímán jako odraz Boží krásy a harmonie. Tradice ikon nám přináší výtvarné vyjádření „oken do nebe“. Ikony jsou považovány za ztvárnění duchovní krásy. Estetika liturgie je přiblížením Boží krásy v prožitku svátosti. Krásou je tak transcendentní Bůh zjevován imanentně. Krása má i etický rozměr ve smyslu krásy dobra. V patristických pramenech můžeme najít sbírku *Filokálie*.<sup>396</sup> V této kapitole budu pojednávat o jednom z témat *Filokálie*, a to o kráse ve stvoření a kontemplaci krásy. Kráse, která je přístupná mimo křesťanské prostředky – kráse profánní, v kultuře, v přírodě. Nakonec zmíním téma vědomého žití, jež nám může rovněž otevírat prožitek krásy a Boha v ní.

Jednou z cest, jak můžeme jít ke svému středu, je tedy vědomé žití krásy, a to např. i v profánním umění. Clément k tomu píše, že umění může sehrát důležitou roli v tom, aby osoba šla v bytí do hloubky.<sup>397</sup> Ve srozumitelném umění; v hudbě, básních, románech můžeme podle Clémenta probudit síly srdce.

Prožít krásu lze i kontemplací přírody. Olivier Clément byl přesvědčen, že duchovní praxe pomáhá člověku otevřít se transpersonálnímu bytí. Osoba podle něj zahrnuje přírodu ve své vlastní přirozenosti a je osobou odpovědnou za svět.<sup>398</sup> Krása přírody je tak součástí našeho středu. Vědomé prožívání přírody a její duchovní podstaty je součástí duchovní praxe.<sup>399</sup> K samotnému prožitku krásy v přírodě Olivier Clément píše:

„Dávat pozornost naší tělesné přirozenosti – vtahovat netělesné do tělesného – tím, že budeme žít, co nejpokornější pocit s vděčností, tím, že s vděčností položíme ruku na kůru stromu, že budeme přijímat s vděčností večerní vánek na naší sluncem spálené kůži. Kolem nás jsou věci viditelné i neviditelné – všechny jsou symbolické“...<sup>400</sup>

Vědomá pozornost osoby je vztažena k pozorování. To nám dává možnost vidět v přírodě tajemství. Spatřujeme produhovnělost kolem, zároveň produhovňujeme sebe v našem těle. Můžeme potom stát v úžasu a údivu. Dotýkat se Boha skrze krásu – kdy se nás Boží krása dotýká.

Nejen vědomý prožitek krásy v umění a v přírodě, ale i vědomý život sám

---

<sup>396</sup> Filokálie pochází z řeckého slova φιλοκαλία, což znamená „láska k dobru“ nebo „láska ke krásě“. *Filokálie* je soubor spisů církevních otců, ze kterých pravoslavná spiritualita čerpá jako z jednoho z hlavních pramenů. Viz Sládek, *O Filokálii*.

<sup>397</sup> Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 51.

<sup>398</sup> Noble, *Kdo je člověk*, s. 21.

<sup>399</sup> Zde je rovněž zmíněn další aspekt krásy v přírodě, a to odpovědností za její uchování zodpovědným eko-logickým přístupem.

<sup>400</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 138.

nám přináší prožitek krásy a Boží přítomnosti. Clément mluví o tom, že duchovní učitelé východní církve doporučují jednoduché a základní cvičení, kdy se začleňuje netělesné do tělesného, a to tím, že se věnujeme těm nejskromnějším dílčím pocitům např. při dýchání, jídle, chůzi.<sup>401</sup> Clément zde vychází z faktu, že tělo je křtem naroubováno na tělo Kristovo, je ve svých hloubkách využíváno energií Vzkříšení. Tato energie však není přístupná vědomí, protože je zahaleno, ztraceno v maskách a modlách,<sup>402</sup> které je právě potřeba odmaskovávat vědomou kontemplací. Jednotlivé všední věci (např. chůze, jídlo, dýchání) tak mohou být vědomě žité a produhovnělé skrze tělo. Clément v tomto bodě zmiňuje M. Bubera (1878–1965), který mluví, že postit se je posvátné, ale i jíst se může stát svátostí.<sup>403</sup>

I v běžných, jednoduchých věcech můžeme najít krásu, která nám zprostředkovává prohlubování, produhovňování, všednodennosti v kráse.

Vnímání krásy je tak způsob, který je přístupný v daném okamžiku, pokud osoba jej zpřístupní. Jde o vědomé otevření se kráse v srdci.<sup>404</sup> Srdce-duch je tak schopen ucítit, vnímat Boha krásou. Krásou bych zakončila kapitolu o praxi při hledání duchovního středu, jako spirituální cesty srdce, kdy osoba jde cestou zbožštění – sjednocení s Bohem.

## 2.4 Shrnutí

Osoba a hledání vlastního středu je výrazem pro pohyb. Člověk se osobou stává tím, že hledá vlastní střed a z něj i vychází. Osoba je Božím obrazem. Jako obraz Trojjediného Boha se osoba uskutečňuje ve vztazích. Jako obraz vtěleného Krista se projevuje v těle, které je fyzické i duchovní zároveň. Stvořená osoba byla stvořena v jednotě s Bohem. Svým svobodným rozhodnutím se od Boha oddělila. Realita člověka vychází ze stavu padlosti, oddělenosti od Boha. Osoba tíhne ke své podobě. Touží po původní jednotě s Bohem. Svým vtělením Bůh ukázal lidské osobě způsob, jak se může osoba k Bohu přibližovat a dospět ke znovusjednocení s ním. Místem, kde se může s Bohem v Bohu setkat, je její střed – srdce. Ten je zakryt realitou oddělenosti. Srdce je tělesně duchovní – tělo a srdce v něm je výrazem duchovní osoby, není jen symbolem. Tak jak Bůh se stal tělem, přijal tělesnost a podstoupil akt lásky smrti na kříži, přiblížil se k člověku, ukázal mu cestu sjednocení, tak člověk může učinit svobodný akt důvěry, pozváním Boha do svého srdce, kde jej díky srdce-duchu cítí. To je cesta a hledání vlastního středu, kde se může potkat a sjednotit s Bohem. Hledání je součástí *deifikace*.

---

<sup>401</sup> Clément, *On human being*, s. 63.

<sup>402</sup> Tamtéž.

<sup>403</sup> Clément, *Life in the Body*, s. 138.

<sup>404</sup> Viz kapitolu 2.3.5.

Hledání vlastního středu je duchovní cesta, která se prakticky děje zvědomováním Boha v životě. Jsou to konkrétní akty, duchovní disciplína. Tato duchovní disciplína v sobě zahrnuje prožití Boha například skrze modlitbu, slavení liturgie, žití ve společenství, bytí v láskyplných vztazích a vnímání krásy. Je to vědomé úsilí, akt, který činím, abych se Bohu přibližoval. Neděje se samovolně, prakticky je potřeba vymezit tomu místo v životě, dát tomu čas a prostor, být jen ve vědomí. Zároveň je potřeba vytvořit podmínky vnitřního ztišení. Potom jsme připraveni k pozvání Boha do srdce, který díky své milosti může vstoupit.

Hledáním vlastního středu se uskutečňuje i hledání středu světa a ostatních osob, ve kterých potkávám Boha, skrze své srdce k srdci druhého. Otevírání se Boží milosti tak přesahuje do celého stvoření, otevírám se v sobě, v lidech, ve světě. Cesta k vlastnímu středu je tak počátek cesty ke spáse celého lidství.

Nic z toho však nemůžeme do důsledku pochopit, je to zjevené a zjevované tajemství, které lze vycítit vlastním středem v podobě duchovního prožitku. To, co zkušenost přináší, je, že se vytrácí úzkost a vystupuje úžas, jako vnitřní proměna. Olivier Clément popisuje tuto duchovní proměnu na základě pravoslavné nauky a akcentuje přitom podstatu tělesného. Zkušenost těla jako „produktivně hlíny“ úžas umocňuje. Skrze hledání vlastního středu takto můžeme nahlédnout do tajemství osoby a tajemství její duchovní cesty.

## 3 Srovnání Viktora Frankla a Oliviera Clémenta

V této kapitole se dostávám ke srovnání psychiatra a neurologa Viktora Frankla a pravoslavného teologa Oliviera Clémenta. Snahou je uskutečnit mezioborový „dialog“ dvou autorů, kteří se potkali v tématu osoby a hledání vlastního středu. V předchozích částech práce jsem popsala, jak oba autoři pojmají osobu a její střed. Co to pro osobu znamená. Dále jsem pojednávala o hledání vlastního středu jako o způsobu, jak naplňovat život smysluplností u Frankla a u Clémenta jako součásti cesty ke sjednocení s Bohem. Moje otázky zní: V čem se setkávají, když popisují osobu? V čem se setkávají, když popisují střed osoby? Co znamená u jednoho nebo druhého hledání vlastního středu? V čem se zároveň inspirují, nebo různí? V úvodu krátce vymezím vztah vědní disciplíny, ve kterém se autoři pohybují. Poté srovnám metodu jejich práce, kdy oba zvolili spojení katafatické a apofatické cesty poznání. U Frankla jde o podobnost. Užívá pojem *negativní antropologie* (ve smyslu apofatické), nikoliv však název pozitivní antropologie (ve smyslu katafatické). Dále se budu soustředit na jejich pojetí osoby. Potom se zaměřím na střed osoby, abych přešla k samotnému hledání vlastního středu, který je součástí životní cesty a směru osoby. V čem se tedy oba autoři setkávají, případně rozcházejí, pokud mluví o osobě a hledání vlastního středu?

### 3.1 Různé metody k uchopení osoby

Přestože každý z autorů vychází z jiného vědního oboru, mají společné téma: osoba a její střed. Frankl vychází z filozofické antropologie, jeho dílo je částečně podloženo i výzkumy. Clément se pohybuje na poli teologie, zjevené pravdy.<sup>405</sup> Jak jsem poznamenala v úvodu práce, psychiatr a neurolog Frankl popisuje osobu z hlediska filozofické antropologie vztaženou k psychologii, zatímco Olivier Clément pojmá osobu z hlediska teologické antropologie, vycházející z pravoslaví.

I když každý z autorů vychází z jiných teoretických kontextů a zdrojů<sup>406</sup>, shodují se v tom, že osoba nemůže být nikdy plně pojmenována, vyjádřena. Každý z nich tuto skutečnost vyjadřuje jiným způsobem. Frankl řeší osobu jako nepoznatelnou, neredukovatelnou. Nelze ji poznat, protože leží v nevědomé hlubině. Reflektuje tak nepoznatelnost osoby a cestu porozumění nazývá negativní antropologií.<sup>407</sup> Clément souhlasí, a používá metodu apofatickou. vychází přitom z Losského, když říká, že osoba není redukovatelná stejně jako

---

<sup>405</sup> Clément, *On human being*, s. 42.

<sup>406</sup> Viz kapitoly 1.2 a 2.2.

<sup>407</sup> Viz kapitolu 1.3.1.

Bůh, protože osoba je Boží obraz vzniklý při stvoření stejně jako Bůh z jiné reality.<sup>408</sup> Oba si ale rovněž uvědomují, že ačkoliv osoba je ve své hlubině nepoznatelná, můžeme o ní ledacos říci. U Frankla tato cesta poznání není pojmenována, přesto je zřejmé, že psychologie, kde aplikuje svou filozofickou antropologii, je empirická věda, vychází z naší zkušenosti, z toho, co je zjevné. U Clémenta je ona uchopitelnost vyjádřena skrze tzv. katafatickou cestu poznání. Teologická antropologie Clémentova staví na faktu nepoznatelnosti transcendentního Boha, přesto se Bůh zjevuje jménem a tělem Krista.<sup>409</sup> Osoba je Božím obrazem, byť je nepoznatelná, zjevuje se katafaticky tělem.<sup>410</sup> A tělo je fyzickým i symbolickým obrazem Boha. Je zřejmé, že jak u Clémenta, tak u Frankla se tyto dvě cesty uchopení toho, kým osoba je, doplňují.

To mě přivádí k dalšímu tématu antinomie, se kterou pracuje Clément, a kterou navazuje na Losského a další představitele ruské náboženské filozofie a teologie v exilu.<sup>411</sup> Antinomie v Clémentově díle slouží jako nástroj pro zkoumání hloubky a složitosti teologických a antropologických otázek, aniž by se uchylovaly k přílišnému zjednodušování nebo dogmatismu. Clément si pomáhá antinomií v rozjímání o tajemstvích osoby, protože dává jeho výrokům možnost „ne-logiky“, pokud mluvíme o osobě, je to něco, co nejde domyslet, nad myšlením. Frankl ve své filozofické antropologii antinomií nepoužívá. Možná bychom ji mohli nalézt ve vyjádření, že osoba je částí, ale zároveň zahrnuje celek.<sup>412</sup>

Co se týká jazyka, Frankl píše strukturovaně, definuje, je lépe uchopitelný. Clément používá poetiky, jeho dílo je strukturované „zevnitř“. Tím myslím, že jednotlivé myšlenky plynou, jako by se vynořovaly od jedné vrstvy ke druhé, přesto vytvářejí jeden celek. U Clémenta je prožitek čtenáře z mého pohledu spíše subjektivně emočně racionální. U Frankla je v první řadě racionální, emoce mohou přicházet z poznaného. Zde se dostávám k subjektivitě, která je kladena na čtenáře především Clémentových děl. Clément mluví o intuicích, které čtenář vnímá, když jeho dílo čte.<sup>413</sup> Frankl se snaží svoje pojetí osoby dát do exaktní roviny, uzpůsobit jazyk filozofii i psychologii, dát svému učení určitou objektivitu,<sup>414</sup> aby bylo nakonec nosné jako teorie pro praxi logoterapie. Oba autoři pracují fenomenologicky, Frankl tuto metodu popisuje a vědomě ji

---

<sup>408</sup> Viz kapitolu 2.3.1.

<sup>409</sup> Viz kapitolu 2.3.4.

<sup>410</sup> Viz kapitolu 2.3.4.

<sup>411</sup> Viz Bauer, *Sofiologie*. In: Noble, *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, s. 209.

<sup>412</sup> Viz kapitolu 1.3.2.

<sup>413</sup> Viz kapitolu 2.3.1.

<sup>414</sup> Což nepopírá subjektivitu u vnímání smyslu každého člověka, to již není téma metody.

využívá v logoterapii, Clémentova fenomenologie se odráží především v subjektivitě obje­vovaného, jak jsem již zmínila, a není jím pojmenována.

### 3.2 Snahy o nedualistické pojetí osoby

Viktor Frankl i Olivier Clément se shodnou na tom, že osoba je ve své hloubce nepoznatelná a neredukovatelná. Zároveň lze něco z osoby popsat, jak jsem zmínila v předchozí kapitole. Autoři po­jímají osobu jako danost – popis, jaká je, a jako pohyb, někam směřuje a směřováním se osoba stává. Nyní se podívám na spojitosti a odlišnosti při snaze o nedualistické uchopení osoby jako danosti.<sup>415</sup>

Oba autoři nesouhlasí s dualistickým pojetím duše a těla, jak to známe u Tomáše Akvinského (1225–1274) a před ním u Aristotela (384 př. n. l.–322 př. n. l.). U Frankla jde o trojdimenzionální jednotu duše, těla a ducha.<sup>416</sup> Přičemž duch všechny tři vrstvy zahrnuje. Demonstruje to na trojdimenzionálním modelu trojrozměrného válce projektovaného do dvourozměrných stínů,<sup>417</sup> který převzal od Barucha Spinozy (1632–1677).<sup>418</sup> Tělesná a psychická rovina jsou propojeny duchovní rovinou. Válec je tak symbolickým a názorným vyjádřením ducha. Duch zahrnující tři celky je osobou. I Clément se neztotožňuje s dualistickým pojetím. Duše, duch a tělo nejsou odděleny, jsou vyjádřeny tělem.<sup>419</sup> Což odkazuje na obraz vtělení Krista Boha Duchem svatým. U Frankla je to duch, který zahrnuje celou osobu, zatímco Clémentova osoba je vyjádřena tělem, které je duchovní i fyzické oživené Duchem Božím. Co se týká těla a tělesnosti, zde nacházím u těchto autorů rozdílné pojetí. Psychiatr Frankl se tělesností a jejím významem nezabýval do hloubky. Ve své době v konfrontaci s psychoanalýzou potřeboval ukázat ducha osoby jako nosný fenomén pro práci s pacientem. Tělo u něj je výrazem pro osobu, zároveň plní instrumen­ální úlohu. Tělo u Frankla je chápáno jako nástroj ducha.<sup>420</sup>

Na rozdíl od toho Clément přináší v teologické antropologii důležitost těla, kterou nachází v pravoslaví (v západním křesťanství bylo tělesné symbolem hříchu a utrpení). Clémentova teologická antropologie tělo v křesťanství reha­bilituje, a to svým symbolickým a zároveň fyzickým pojetím obrazu Boha.<sup>421</sup>

---

<sup>415</sup> To mi později pomůže se zaměřit na osobu směřující k cíli, osobu v pohybu, v kapitole 3.4.

<sup>416</sup> Viz kapitolu 1.3.2.

<sup>417</sup> Viz příloha č. 1.

<sup>418</sup> Viz kapitolu 1.3.2.

<sup>419</sup> Viz kapitolu 2.3.4.

<sup>420</sup> Viz kapitolu 1.3.2.

<sup>421</sup> V tomto ohledu je Clément prorokem své doby. Vzhledem k tomu, že i v psychoterapii vidíme s rozvojem neurovědy tendenci navrátit se k tělesné podstatě osoby, objevují se tendence pracovat s tělem v psychoterapii, rozvíjejí se techniky těla mindfulness, inspirované buddhis-

Dalším vyjádřením osoby je její vztahovost. Ta je akcentována u Clémenta. Vychází ze zjevené pravdy, která hovoří o tom, že člověk je obrazem Trojjedného Boha. Přináší tak obraz osoby, který vzniká na základě vnitřních i vnějších vztahů soupodstatných Božích Osob. U Clémenta je osoba především vztahová, to znamená, že se uskutečňuje ve vztazích. Frankl vztahovost osoby nepopírá, ale neklade na ni důraz. Nahlíží na osobu více jako na individuum samo o sobě, které se zároveň vztahuje ke světu a k lidem. Pro Clémenta vztahovost určuje osobu. Jako mikrokosmos a mikroteos je součástí celého společenství lidí, stvoření a Boha.

U Frankla mají jednotlivé vrstvy těla, duše a ducha specifické vztahy. *Biopsychický paralelismus* odkazuje na vzájemnou obligatorní propojenost. Oproti tomu duch je vůči psychofyzicku autonomní, jeho vztah je fakultativní. Nazývá jej *noopsychickým antagonismem*.<sup>422</sup> Noetická, duchovní rovina osoby obě další zahrnuje, tvoří tak osobu, která je jednotou a zároveň je v nezávislém vztahu vůči psychofyzicku. U Clémenta můžeme najít autonomii ducha jako rozumu v jeho popisu schopností srdce, kterými jsou *thymos* (vášně, síly), *epithymie* (pudy, touha) a *nus* (rozum, jasné vidění).<sup>423</sup> *Nus* je zde chápán jako rozum, který produhovňuje *thymos* a *epithymii* a sjednocuje je. Tento proces popisuje jako integraci, sestoupení rozumu do srdce, produhovňování vášní a pudů rozumem. Obsahově se tento proces podobá Franklově pojetí, kdy duch zahrnuje tělesné a fyzické, a produhovňuje je tak. Najdeme zde podobnosti, nikoliv však totožnost. U Clémenta má jiné postavení tělo samotné. Celá osoba se děje v těle a tělo je výrazem pro rozumné srdce, je i vyjádřením osoby. U Frankla je tělo jednou z vrstev osoby, jak bylo uvedeno výše.

Oba autoři se tak shodnou na nedualistickém pojetí osoby, přičemž kladou důraz na jednotu tří celků, kdy duch zahrnuje zbylé dva. U Frankla je tělesné jednou ze tří částí, u Clémenta tělo zahrnuje všechny části osoby a je jejich výrazem. Clément navíc osobu akcentuje jako vztahovou ze své podstaty po vzoru Trojice. Osoba se tak vztahuje k Bohu, k sobě samé, k lidem. Frankl nepopírá vztahovost osoby, ale je to spíše „jedna z vlastností“ než podstata osoby. Franklova osoba je více individualistická.

### 3.3 Střed osoby

Středem je „centrovaná“ osoba. To, co vidíme v celé osobě, je vyjádřeno jejím středem nejhutněji, a to u obou autorů. Frankl i Clément se shodnou, že osoba je jednota, která pojímá jinakosti. Osobu nelze dělit na jednotlivé části. Dále

---

mem. I v současné existenciální analýze se rozvíjí její „větev“ orientovaná na tělo – existenciální grounding vedený Markusem Angermayrem. Viz <https://markusangermayr.at/psychotherapie/schwerpunkte.html>.

<sup>422</sup> Viz kapitolu 1.3.2.

<sup>423</sup> Viz kapitolu 2.3.5.



má osoba schopnost sebezpřesahu, svobody, schopnost rozlišovat (u Frankla vyjádřené sebeodstupem) a nepoznatelnost osoby v její hlubině, středu. Nyní popíšu, jak nahlížejí na střed osoby, a srovnám jejich přístupy ke schopnosti sebetranscendence, sebedistance, svobody a zodpovědnosti.

Frankl vnímá osobu jako duchovní jednotu soustřeďující roviny tělesnou, duševní a duchovní ve svém středu, který je nevědomý, hlubinný, do vědomí však vystupuje.<sup>424</sup> Mluví o obrazném středu, jádru, které je ve své hlubině nereflektovatelné. To, co můžeme poznat, je její vědomý projev. Zde je již vyjádřen pohyb, o kterém budu blíže pojednávat v kapitole 3.4. Jádro, střed duchovní osoby, není u Frankla lokalizováno do konkrétní části těla, nachází se, jak bylo zmíněno, v nevědomí. V této souvislosti se Frankl dotýká i tématu nadvědomí,<sup>425</sup> které je rovněž součástí nevědomého středu. Otázka nadvědomí je ale u Frankla již otázkou teologie, protože souvisí s vírou. Clément nachází střed osoby v tělesném srdci, které je zároveň symbolickým středem. Teolog Clément se zabývá nadvědomím, ve své práci jej nazývá transvědomím.<sup>426</sup> I u Clémenta, inspirovaného v tomto bodě psychoanalýzou, je hlubinné srdce nevědomé. Do vědomí vstupuje volným úsilím osoby. Nyní je potřeba znovu zdůraznit odlišnost a totožnost obou autorů. Frankl se pohybuje v oboru filozofické antropologie, o nadvědomí ví, ale při popisu středu osoby se drží v neteologické části, tedy v hlubinném nevědomí (podle Freudova topografického modelu).<sup>427</sup> Clément mluví o středu především ve vztáženosti k Bohu, vychází z roviny transvědomí (nadvědomí u Frankla).

V nevědomém středu osoby u Frankla probíhá vztah *noopsychického antagonismu* – jak bylo řečeno, osoba není podmiňována svým psychofyzickým a nemůže onemocnět.<sup>428</sup> Má tak schopnost sebeodstupu od biopsychických podmínek. Frankl tuto schopnost dává do souvislosti se vzdornou silou ducha – „vzdoroduchem“.<sup>429</sup> Podobnost můžeme nalézt u Clémenta, když mluví o rozlišování<sup>430</sup> při procesu „sestupu rozumu do srdce“. Srdce se produhovňuje, když *nus* pojme *epithymii* a *thymos* a přetvoří je, integruje. Srdce tak má schopnost demaskovat a odkládat to, co již není pro osobu její podstatou, její maskou. Srdce je tak schopno rozlišovat, co je maska, a proto může integrovat.

Zajímavou paralelu můžeme sledovat mezi svědomím u Frankla<sup>431</sup> a srdceduchem u Clémenta.<sup>432</sup> Oba jsou „orgánem“ středu, který je schopen rozlišovat

---

<sup>424</sup> Viz kapitolu 1.3.3.

<sup>425</sup> Viz kapitolu 1.3.6.

<sup>426</sup> Viz kapitolu 2.3.5.

<sup>427</sup> Viz kapitolu 1.3.3.

<sup>428</sup> Viz kapitolu 1.3.2.

<sup>429</sup> Viz kapitolu 1.3.3.1.

<sup>430</sup> Viz kapitolu 2.3.5.

<sup>431</sup> Viz kapitolu 1.3.4.

<sup>432</sup> Viz kapitolu 2.3.5.

a schopen cítit – u Frankla to, co je smysluplné, u Clémenta Bohu. Ve středu osoby je tak nevědomý a částečně zvědomovaný orgán, který ukazuje směr, rozlišuje, ale i přesahuje. Tím se dostávám k tématu sebetranscendence, kterou nacházíme u obou autorů. Frankl popisuje sebetranscendenci jako schopnost osoby se přesáhnout, a to buď v naplnění smyslu (úkolem), nebo ve vztahu ke druhému (láskou). Pro Clémenta je sebezpřesázení totožné s pojmem *autoexusia* a znamená proces, kdy člověk se sebezpřesáhne k Bohu vlastní vůlí a svobodným rozhodnutím na základě Boží milosti. Takto se osoba u Clémenta může vlastním úsilím a díky Boží milosti otevřít Bohu. Sebezpřesázení u Clémenta nese podle mého názoru náboj Franklovy vzdorné moci ducha. I u Clémenta proráží podmíněnost, v tomto případě danou stavem padlosti.<sup>433</sup>

Schopnost sebezpřesázení a sebeodstupu (u Frankla, u Clémenta rozlišování) nás vede k tématu svobody a zodpovědnosti, která je velkým tématem obou autorů. U obou nacházíme svobodu vůle, její nepodmíněnost a přímou souvislost se zodpovědností. Frankl svobodu osoby<sup>434</sup> dává do souvislosti s naplňováním života smyslem. Osoba má svobodnou volbu, zda odpoví na otázky kladené životem. V odpovídání je přítomna zodpovědnost. V zodpovědnosti je akt – jednání, nebo nejednání. Clément zdůrazňuje téma svobody<sup>435</sup> ve vztahu k Bohu, tedy svobody k rozhodnutí se pro Boha, svobody, zda zvolím Boží lásku, nebo ne. I zde odpovídám, nikoliv však životu (Frankl), ale samotné Boží lásce. Projevem svobodného rozhodnutí je odpovídání na Boží nabídku lásky. Svobodu osoby nelze vynutit, je to její vlastní akt naplnění života smyslem u Frankla, nebo u Clémenta otevření se Bohu a přiblížení se tak sjednocení s Ním.

Při popisu středu osoby, který je hlubinný a u Clémenta je lokalizován v tělesném srdci, vidíme u obou autorů schopnosti osoby jako danosti, které však již „něco“ dělají. Tím se dostávám k další kapitole, v níž je pohyb osoby v srdci obrazně vyjádřen jako hledání vlastního středu.

### 3.4 Hledání vlastního středu směřováním

Hledání vlastního středu jsem nazvala podobností k pohybu osoby, k jejímu směřování. U každého z autorů znamená něco poněkud odlišného. Nyní budu pojednávat o tom, jak Frankl a Clément nahlíží na to, když osoba hledá svůj střed, směřuje, jinými slovy stává se, uskutečňuje.

U Frankla je pojem „ex-istencé“ osoby vyjádřením, že osoba ze sebe vychází. Vychází ven, uskutečňuje se.<sup>436</sup> Osoba, u Frankla duchovní dimenze, existuje, když vychází ven ze svého hlubinného středu, pomocí svědomí, jako citu pro smysl, se sebezpřesahuje a svou sebedistancí svobodně odpovídá na otázky,

---

<sup>433</sup> Viz kapitolu 2.3.5.

<sup>434</sup> Viz kapitolu 1.3.3.2.

<sup>435</sup> Viz kapitolu 2.3.5.

<sup>436</sup> Viz kapitolu 1.3.3.

které jí život klade. Jedná se o existenci osoby naplněnou smysluplností. Clémentova osoba jako obraz Boží je vyjádřena tělem a vztahem k Bohu. Ze svého hlubinného srdce se díky srdce-duchu svobodně sebezpřesahuje, vlastní vůlí odpovídá na nabídku Boží lásky. Je to cesta sjednocení se s Bohem (*deifikace*). Clément akcentuje spolupráci lidské osoby a Boha díky Boží milosti. U Frankla je předpoklad smyslu v životě jako objektivního, který je subjektivizován osobou.<sup>437</sup> U Clémenta se sebezpřesažení k Bohu nedá uskutečnit bez Boží milosti.<sup>438</sup>

Oba autoři zde používají tzv. kopernikovský obrat (od geocentrického k heliocentrickému pohledu). Frankl říká, že to není osoba, kdo se ptá, ale život sám klade osobě otázky, a to v podobě konkrétních výzev. U Clémenta vidíme, že to je Bůh, který nabízí lásku a ukazuje cestu, osoba se dívá z nitra na Boha a z vlastního svobodného rozhodnutí odpovídá (*metanoia*).<sup>439</sup>

U Frankla se osoba stává, uskutečňuje tím, že odpovídá na otázky života po smyslu, tím konkrétní osoba naplňuje konkrétní život jednotlivými konkrétními smysly v konkrétní čase. Pohyb osoby u Clémenta je cesta sjednocení se s Bohem. Je to životní duchovní cesta, kdy osoba odpovídá na nabídku Boha. Odpovědi na otázky najde osoba ve svém středu u Frankla, stejně tak u Clémenta se ve svém srdci může osoba setkat s Bohem. U Frankla to znamená, že osoba naplňuje smysl, když odpovídá – v činu nebo ve vztahu. Smyslem Frankl chápe logos,<sup>440</sup> odtud pojem *logoterapie*, tedy terapie smyslem. Clémentem popsaná duchovní cesta *deifikace* jako spojení osoby s Bohem vede skrze vtělený Logos, Krista. Bůh nám svým vtělením ukázal, jak můžeme k Bohu jít.<sup>441</sup> Nabízí se zde zajímavá paralela mezi smyslem-logem a vtěleným Logem Kristem. U Frankla je osoba ve své hlubině díky svědomí schopna rozeznat logos (smysl) situace, který je objektivní daností, fakultativní nabídkou života. Subjektivním logem (smyslem) se stává, když osoba tento smysl naplňuje, zodpovídá se. Pokud jej uskuteční (v činu či vztahu). Přeneseně bychom mohli říci, že smysl se „vtěluje“ činem osoby, nebo vztahem, tím, že osoba miluje, tím se i uskutečňuje.<sup>442</sup> U Clémenta Kristus, jako vtělené slovo Logos, dává smysl (logos) lidské existenci, protože ukazuje, jak ji naplnit. Podle křesťanské nauky je naplněním

---

<sup>437</sup> Viz kapitolu 1.3.4.

<sup>438</sup> Viz kapitolu 2.3.5.

<sup>439</sup> Viz kapitolu 2.3.5. Srov. Clément, *On human being*, s. 10.

<sup>440</sup> Viz kapitolu 1.3.4.

<sup>441</sup> Viz kapitolu 2.3.4.

<sup>442</sup> Jako příklad mohu uvést přirovnání ke psaní diplomové práce. Cítím logos situace, že by bylo dobré ukončit studium napsáním diplomové práce. Je to objektivně dobře. Rozhodnu se práci napsat (odpovím v daný čas na otázku, kterou mi život už nějaký čas klade). Píšu diplomovou práci. Tím uskutečňuji logos – smysl dané nabídky života k ukončení studia. Diplomová práce fyzicky vzniká, „ztělesňuje se“ činem.

života spása. „Objektivní“ Logos ukazuje cestu, jak můžu subjektivně naplnovat život v konkrétní výzvě, kterou přede mě klade Bůh (Franklovými slovy fakultativně – v nabídce).<sup>443</sup> Je potom následování lidského obrazu k Boží podobě naplněním smyslu stvoření?

Zůstanu-li u srovnání obou autorů, smysl („logos“) věcí se u Frankla uskutečňuje činem či vztahem. Konkrétní život konkrétní osoby v konkrétním čase se naplňuje konkrétním smyslem. V teologické antropologii Clémentově stojí osoba před výzvou uskutečnit se po vzoru vtěleného Loga, Krista. Uskutečňování této výzvy je cesta k deifikaci. Ta začíná v obratu (*metanoie*) osoby na cestě *deifikace* k Bohu.<sup>444</sup> Směřování osoby je v naplňování života smyslem u Frankla a cestou sjednocení s Bohem u Clémenta. To se děje ve středu osoby a vychází ven do světa. Hledání vlastního středu je tak součástí cesty osoby, která neustále „činí“, čímž se uskutečňuje. U Frankla osoba činí smysl, když uskutečňuje hodnoty, u Clémenta jde o spirituální cestu k Bohu, která je aktem duchovní praxe. Z mého pohledu by Franklova cesta mohla být analogií s Clémentovou spirituální cestou. U Frankla není nadstavba „ultrahumánní“ dimenze, ale v hledání smyslu jako loga lze najít podobnost s hledáním Krista jako Loga.

### 3.5 Hledání vlastního středu praktickým činem

Hledání vlastního středu je obrazně řečeno součástí naplňování života smyslem i u Frankla. U Clémenta jde o přibližování se k Bohu na cestě deifikace. Oba směry znamenají pro osobu volní pohyb vystoupit ven, ze svého srdce, jde o konkrétní praktickou činnost. Frankl uskutečňování smyslu nazývá tvůrčími, prožitkovými a postojovými hodnotami.<sup>445</sup> U Clémenta jde o duchovní praxi, která může být rozličná. V této práci jsem jako představitele duchovní praxe vybrala modlitbu srdce, slavení liturgie, žití ve společenství, bytí v láskyplném vztahu a vnímání krásy.<sup>446</sup>

Mezi jednotlivými hodnotami můžeme nacházet i paralelu s duchovní praxí. To, co oba autory spojuje, je čin, který souvisí s volním úsilím. Pokud usilují o sjednocení s Bohem (u Clémenta), to samotné by se dalo nazvat hodnotou tvůrčí. Frankl popisuje, že osoba se stává, když se odevzdá úkolu, žije pro něj, jako by na sebe zapomněla – tento způsob, odevzdání se do „práce“ na prohlubování svého srdce, které směřuje k Bohu, je u Clémenta vyjádřením tvůrčí hodnoty. Nejde zde o seberealizaci, ale o realizaci úkolů, přičemž se mohu i se-

---

<sup>443</sup> Nyní se pohybuji v teologické antropologii a propojuji se s Franklovou filozofickou antropologií.

<sup>444</sup> Viz kapitolu 2.3.5.

<sup>445</sup> Viz kapitolu 1.3.5.

<sup>446</sup> Viz kapitolu 2.3.6.

berealizovat, ale jaksi „mimochodem“. Každá část duchovní praxe ať je modlitbou, nebo slavení liturgie je projevem tvůrčí hodnoty, kdy se odevzdávám úkolu, ne pro seberealizaci, ale pro úkol sám, v případě *deifikace* pro Boha samotného.

U Clémentova popisu praxe nacházíme i prožitkové hodnoty tam, kde Frankl řadí lásku ke druhému nebo prožitek krásy. Celý proces zbožštění, tak jak o něm píše Clément, stojí na lásce a na kráse. Vychází z toho, že Bůh je láska a krása. Prožitek Boží přítomnosti je protkán vzájemným vztahem lidské osoby a Boha v lásce a v kráse. Láska tak může být uskutečňována skrze modlitbu, liturgii, společenství. Je i výrazem lásky k partnerovi či v samotném vnímání krásy. Podobné je to i s krásou, která je přítomna při všech zmíněných praxích. Mohli bychom tedy říci, že hledáním vlastního středu, tedy Clémentovou duchovní praxí, tak uskutečňujeme Franklovy tvůrčí i prožitkové hodnoty.

Zajímavou paralelou je pak partnerský vztah v lásce, kterému se oba autoři věnují, proto jsem se v příslušných kapitolách jejímu popisu věnovala blíže.<sup>447</sup> Na partnerském vztahu lásky jak Frankl, tak i Clément demonstrují proces duchovního středu, srdce. Frankl popisuje to, co se děje v osobě, když cítí lásku jako proces produchovňování osoby ve vztahu: od zamilovanosti (pudy, tělo) přes erotičnost (vášeň duše) po opravdovou lásku (ducha, který zahrnuje zbylé dva – duši i tělo). Opravdová láska je již projevem osoby (ducha) a sebepřesazením – vzájemným dialogem Já–Ty. Clément podobně postupuje v rámci tématu *epithymie, thymos a nus*. Jak víme, jasné vědomí, rozum (nus) integruje touhu v tělesném smyslu (*epithymii*) a vášeň v emočním smyslu (*thymos*) v jedno. Láska je tak produchovňována, eros se stává láskou srdce-duchem ve vztahu s druhým. Podobnou proměnu erosu v lásku najdeme i u Frankla. Clément však neodděluje tělo. To je výrazem pro *thymos, epithymii* i *nus*. Sexualita pak může být výrazem pro duchovní lásku. Možná se zde nabízí otázka: Jak souvisí partnerská láska s duchovní cestou u Clémenta? Partnerská láska je projev, kdy se osoba stává druhým jiným a zároveň zůstává svá v lásce. Tak jak osoba je obraz Trojjediného Boha, tak i partneři v lásce jsou obrazem Boha, jsou spojeni láskou, ale nebere jim to jejich podstatu. Jejich cesta je společná k naplnění se v Bohu. Osoba neproduchovňuje jen sebe samu, produchovňuje se společně, a partnerská láska tak může být obrazem společné cesty sjednocování se s Bohem. U Frankla je partnerská láska (jako prožitková hodnota) uskutečněním smysluplnosti.

Nyní se pozornost přeneseme na postojové hodnoty. U Frankla se postojové hodnoty vztahují k tragické triádě: utrpení, vině a smrti. Frankl říká, že když už nemůžu ani tvořit, ani prožívat, můžu zaujmout k danému postoj. Najdeme u Clémenta téma postoje? Napadá mě, že samotnou *metanoiou* – obratu k Bohu

---

<sup>447</sup> U Frankla viz kapitolu 1.3.5.2. U Clémenta viz kapitolu 2.3.6.5.

– rozhodnutím se pro duchovní cestu k Bohu vyjadřuje osoba postojovou hodnotu. Proto se pak modlí, proto slaví liturgii, vědomě vnímá krásu..., aby se přiblížila Bohu. Vždy je nakonec vyjádřen postoj k utrpení, vině a smrti. Tyto tři existenciální bytí bychom mohli u Clémenta nazvat „produktem“ padlosti – toho, že jsme odděleni od Boha. Trpíme, cítíme vinu, prožíváme vědomí smrti. Smrt je u Clémenta chápána jako něco nepřírozeného, přirozený je život věčný. Postojem se daná triáda proměňuje ve víru, naději a lásku. Celé Clémentovo dílo je naplněno optimismem, směřuje ke spáse. Frankl, který prožil čtyři koncentrační tábory a dotkl se samé hranice utrpení, viny a smrti, se nazývá tragickým optimistou. Nejenže věří, že k utrpení můžeme najít postoj, ale samotné utrpení nás může transformovat. Možná je to podobné, když Clément říká, že musíme být v pekle, abychom mohli uvidět Boha, který tam za námi sestupuje.<sup>448</sup> Postojová hodnota je cesta transformace, jak mohu z tragické triády uskutečnit něco dobrého. Utrpení nesu, život je prohlubován, utrpení má smysl. Smysl utrpení je u Clémenta dán vykoupěním, smysl smrti zmrtvýchvstáním. A smysl viny? Clément otázku viny ve svých pracích neakcentuje. Kdybych ji chtěla ve vztahu k Franklovi u Clémenta vyvodit, řekla bych, že v teologické antropologii vina souvisí s hříchem. Hřích je zapomnění na Boha. Obrácením se k Bohu vinu obracíme v dobro. Možná obrácením k Bohu je vyjádřen postoj i k vině. Franklův tragický optimismus může být vyjádřen: navzdory těžkému údělu můžu žít smysluplný (dobrý) život. Clémentův tragický optimismus je vyjádřen: navzdory oddělenosti můžu být spasen (můžu dojít k jednotě s Bohem).

### 3.6 Shrnutí

Dialog obou autorů má překvapivě doplňující se charakter. Byť vycházejí z jiných oborů a pohybují se v jiných rovinách. Různí se v tom, že psychiatr Frankl se snaží být univerzální pro věřící i nevěřící. Clémentovo pojetí je především pro křesťany. Pro nevěřící je inspirací v tom, „čím může křesťanství být“ – živé, tvořivé vztahové, aktuální v dnešním světě.

Autoři se shodnou na tom, že osoba je neredukovatelné, nepoznatelné tajemství, které zasluhuje důstojnost, protože je svobodná (Frankl) a je Božím obrazem (Clément). Osoba je dále spojením tří celků a tvoří jednotu – u Frankla osobou – duchem, u Clémenta se osoba vyjevuje a sjednocuje tělem.

Franklova osoba je více individualizovaná, Clémentova podstata osoby je vyjádřena vztahovostí a jejím propojením s lidmi a s Bohem.

U obou najdeme centrované jádro, střed – u Frankla to je hlubinná osoba, duch, částečně nevědomá. U Clémenta jde o symbolické a fyzické srdce, které je rovněž částečně nevědomým místem osoby a místem setkání s Bohem.

---

<sup>448</sup> Clément, *Jiné slunce*, s. 159.

Oba autoři vyjadřují pohyb jako podstatu osoby. U Frankla jde osoba k naplnění smyslu, u Clémenta ke spojení s Bohem. Pro obě pojetí to znamená aktivní volní akt osoby vyjádřený činem. U Frankla hodnotami, u Clémenta konkrétní duchovní praxí.

Zajímavé propojení obou autorů lze najít u smyslu jako logosu věcí a Loga Krista. Osoba se stává, když uskutečňuje smysl, u Frankla a u Clémenta, když jej naplňuje spojením s Kristem (Logem). Oba autoři tak řeší směřování osoby k naplněnému životu. Clémentova antropologie přidává Boha a vztah osoby s Ním. Franklova pojetí to dává nadstavbu „ultrahumánní“ dimenze. Troufám si říci, že Franklovo pojetí osoby a jejího středu by mohlo být podobností „mikrokosmem“ pro Clémentovu osobu. Tím mám na mysli to, že Frankl uvažuje podle svých slov v humánní dimenzi, Clément pracuje s „naddimenzí“, která první zahrnuje. U Clémenta vidíme podobnosti s Franklovým učením. Jako by Franklova filozofickou antropologii zastřešoval v „naddimenzi“ a doplňoval o téma těla.

## Závěr

Cílem této práce bylo, jak jsem předslala v úvodu, odpovědět s pomocí Viktora E. Frankla a Oliviera Clémenta na tyto otázky: Kým je osoba? Má osoba střed? Jaký pohyb, směřování osoba ve svém středu dělá? Jak se to prakticky projevuje? Každý z nich na ně odpověděl vycházející ze svého intelektuálního kontextu a zdrojů, přesto se u nich našly analogie a rovněž byli ve svých odpovědích navzájem komplementární.

U první otázky se oba autoři shodli na tom, že na ni nelze plně odpovědět. Osoba je nepoznatelná a neredukovatelná. Z pohledu Franklovy filozofické antropologie je osoba duchem, který spojuje tři celky – tělesnou, duševní a duchovní rovinu – v jedno. Je schopna sebepřesahu (má vůli ke smyslu), sebeodstupu (má vzdornou moc ducha), svobody (má svobodnou vůli) a zodpovědnosti (jedná, odpovídá). Clément ve své teologické antropologii popisuje osobu jako obraz Boha Trojjediného a vtěleného. Po vzoru Trojice je osoba vztahová. Vztahuje se k sobě, k ostatním i k Bohu a tvoří jednotu. Tak jako v Trojici jednotlivé Osoby Boha neztrácejí svou identitu, i když jsou propojeny v Jedno, tak ani osoba neztrácí svou identitu a může být ve vzájemné jednotě s Bohem a ostatními lidmi. Po vzoru Trojice je osoba obrazem vztahu Otce, Syna a Ducha svatého, kdy Stvořitel se vtěluje Kristem do těla skrze dech Ducha Lásky. Vtělení je cestou *kenoze*: Bůh se vtěluje, stává se plně božským a plně lidským, skrze pokoru a lásku. Takto ukazuje lidské osobě cestu znovusjednocení. Díky vtělení Krista objevujeme tělesnou podstatu lidské osoby, která je zároveň fyzická a symbolická. Zdůrazněním významu tělesnosti je Clément pro Franklovo pojetí inspirací.

U druhé odpovědi na otázku, zda má osoba střed, se oba autoři shodli, že osoba má střed. U Frankla je osoba centrovaná ve svém hlubinném nevědomí a do vědomí vstupuje tím, že existuje a vědomě odpovídá životu na otázky, které jí klade. Tím osoba naplňuje smysl. Orgánem, který je schopen vycítit, co je v danou dobu pro danou osobu ten daný smysl, je svědomí. Clémentova osoba je vyjádřena tělem a její symbolický a fyzický střed je v srdci. V něm se děje díky orgánu „srdce-ducha“, který má schopnost „cítit Boha“, proces integrace schopností, kdy symbolicky vyjádřeno rozum vstupuje do srdce, tím jej integruje, demaskuje a otevírá Boží přítomnosti. Neděje se to však samovolně, ale na základě volního obratu člověka, který zve Boha do svého srdce. Díky lidskému rozhodnutí a díky Boží milosti může osoba zakusit Boží přítomnost. Lidské srdce má schopnost sebepřesahu, rozlišování, svobody a zodpovědnosti.

U třetí otázky, která se týkala pohybu a směřování osoby, se oba autoři shodli, že se jedná o vědomé směřování, o vědomý čin. U Frankla se osoba uskutečňuje, když naplňuje svůj život jednotlivými konkrétními smysly v konkrétním čase. Clément vidí pohyb osoby jako obrazu Božího, který tihne ke své



podobě. Pohyb je směrem ke sjednocení se s Bohem (*deifikací*). Tento pohyb je jinak vyjádřen *kenozí*, kdy Bůh svým vtělením (pohybem směrem k člověku) ukázal lidské osobě cestu sjednocení.

Poslední otázkou bylo, jak se pohyb (směrování osoby ze svého středu) prakticky projevuje. U Frankla je to žitím tvůrčích, prožitkových a postojových hodnot. U Clémenta duchovní praxí, která je rozličná, v této práci jsem se věnovala modlitbě srdce, slavení liturgie, žití ve společenství, bytí v rozličných vztazích a vnímání krásy.

Frankl i Clément potvrdili mou hypotézu, která zároveň shrnuje odpovědi na předchozí otázky: existuje v nás střed, který centralizuje naši osobu. Může nás v životě orientovat, kotvit a ukazovat směr, když jej zvědomujeme. Osoba není statická, vyjadřuje pohyb. U každého autora má tento pohyb jiný cíl – jeden vede ke smysluplnosti, druhý ke spáse. Otázkou pak zůstává, zda v jejich pojetí není podobnost – Frankl se pohybuje v rovině univerzální pro věřící i nevěřící. Clément pracuje primárně s křesťanskou cestou, operuje v rovině „ultrahumánní“, která je určena teologii, jak to nazval Frankl.

Dále je potřeba zmínit, že tato práce neaspirovala na to, uchopit celý koncept osoby, k osobě přistupuji s vědomím toho, že osoba, střed i směr jsou nepoznatelné. Tato práce popisuje jenom část toho, co daní autoři byli schopni zahlédnout, tak jak to jsem schopna pojmut já jako pisatelka. Přestože jsem zvolila pro svoji analýzu pouze některé části osoby, celé téma je hutné a text místy velmi podrobný. Ve snaze uchopit celistvost pojetí obou autorů bylo potřeba vyjádřit komplexnost – charakteristiky osoby, středu, jejího pohybu, ale i praktického konání, abych nezůstala jen u teorií. Z tohoto důvodu je práce více obsáhlá.

Diplomová práce odkryla i další témata, která by stála za zpracování, ale zde již pro ně nebyl prostor. Nedotkla jsem se tématu, co se může dít, když se svým středem směřovat nenecháme. Frankl mluví o noogenních neurózách, existenciálním vakuu, Clément zase o nihilismu, úzkosti smrti, celospolečenském dopadu. Rovněž by bylo zajímavé se zastavit i u Franklových témat *pathos* (jako umělecký cit), *ethos* (jako cit pro dobro) a *eros* (jako cit pro lásku, o kterém jsem se zmínila) a jejich projevů skrze ducha/osobu. U Clémenta bychom pak mohli hledat podobné paralely ve smyslu vztahu ke kráse, k moudrosti a lásce. Nebyl prostor ke zpracování témat intencionality a intuice, o kterých oba autoři hovoří. Dalšími tématy, jimž jsem se nevěnovala, jsou samotné techniky terapií u Frankla (dereflexe, paradoxní intence).

Navzdory limitům této práce, její délce a někdy přílišné hutnosti textu, která vychází z terminologické rozdílnosti obou autorů, věřím, že by práce mohla přispět k dialogu mezi teologií a psychologií, což je v dnešním kontextu žádoucí, aby obory zejména ve vztahu k pochopení osoby nezůstaly oddělené. Nakonec i pro mě bylo psaní a hledání analogií procesem uvědomování si své osoby a směřování do vlastního středu.

# Bibliografie

## Primární literatura:

- CLÉMENT, Olivier. Life in the Body. Online. *The Ecumenical review*. 1981, 33(2), 128–146. ISSN 0013-0796. Dostupné z: <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1981.tb03301.x>. [cit. 2024-07-03].
- CLÉMENT, Olivier. *On human being: a spiritual anthropology*. London: New City, 2000. ISBN 0-904287-72-6.
- CLÉMENT, Olivier a JÁNOŠKOVÁ, Zuzana. *Taizé a zmysel života*. Bratislava: Serafín. 1998. ISBN 80-88944-04-X.
- CLÉMENT, Olivier a KÁŇOVÁ, Stanislava. *Duchovní průvodce pro naši dobu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2010. ISBN 978-80-7412-045-9.
- CLÉMENT, Olivier a STEJSKAL, Jiří. *Tři modlitby: Otčenáš ; modlitba k Duchu svatému ; modlitba svatého Efréma*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-235-8.
- CLÉMENT, Olivier a STEJSKAL, Jiří. *Tělo pro smrt a pro slávu: malé uvedení do teopoetiky těla*. Velehrad: Refugium, 2004. ISBN 80-86715-17-5.
- CLÉMENT, Olivier a VALÍČEK, Juvenál Antonín. *Pohledy do budoucnosti: Flaminia Morandi a Michelina Tenace v rozhovoru s pravoslavným teologem Olivierem Clémentem*. Velehrad: Refugium, 1998. ISBN 80-86045-20-X.
- CLÉMENT, Olivier; BERKELEY, Theodore a HUMMERSTONE, Jeremy. *The roots of Christian mysticism: text and commentary*. London: New City Press, 1993. ISBN 1-56548-029-5.
- CLÉMENT, Olivier; HRBKOVÁ, Kateřina a VOJENČÁKOVÁ, Slavomíra. *Jiné slunce: můj duchovní životopis*. Praha: Paulínky, 2012. ISBN 978-80-7450-045-9.
- FRANKL, Viktor Emil a JOCHMANN, Vladimír. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta, 1996. ISBN 80-85319-50-0.
- FRANKL, Viktor Emil a LAPIDE, Pinchas. *Bůh a člověk hledající smysl*. Brno: Cesta, 2011. ISBN 978-80-7295-137-6.
- FRANKL, Viktor Emil a BALCAR, Karel. *Teorie a terapie neuróz: úvod do logoterapie a existenciální analýzy*. Vydání druhé, upravené, v Portále první. Praha: Portál, 2019. ISBN 978-80-262-1478-6.
- FRANKL, Viktor Emil. *A přesto říci životu ano: psycholog prožívá koncentrační tábor*. 4., opr. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2023. ISBN 978-80-7566-022-0.
- FRANKL, Viktor Emil; FAFEJTA, Ondřej a BALCAR, Karel. *Léčba smyslem: základy a aplikace logoterapie*. Praha: Portál, 2021. ISBN 978-80-262-1723-7.
- FRANKL, Viktor Emil; KOUBEK, Ladislav a VANDER, Jiří. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007. ISBN 80-7295-088-6.

- FRANKL, Viktor Emil; LUKAS, Elisabeth S. a JOCHMANN, Vladimír. *Vůle ke smyslu: vybrané přednášky o logoterapii*. Brno: Cesta, 2006. ISBN 80-7295-084-3.
- FRANKL, Viktor Emil; PRAŽÁKOVÁ, Jana a POLASKOVÁ, Marie. *Smysl, svoboda a odpovědnost*. Brno: Cesta, 2024. ISBN 978-80-7295-326-4.
- FRANKL, Viktor Emil; SLÁDEČKOVÁ, Šárka; ZAHRADNÍČEK, Jan a VÁCHA, Marek Orko. *Prožitky hor a zkušenost smyslu*. Brno: Cesta, 2014. ISBN 978-80-7295-185-7.
- FRANKL, Viktor Emil; ŠVANCAROVÁ, Lea; ŠVANCAR, Josef; MORI, Harald; GAST-GAMPE, Martina et al. *Co v mých knihách není: autobiografie*. Brno: Cesta, 1997. ISBN 80-85319-66-7.
- FRANKL, Viktor Emil; TAVEL, Peter a BABKA, Petr. *Utrpení z nesmyslnosti života: psychoterapie pro dnešní dobu*. Praha: Portál, 2016. ISBN 978-80-262-1038-2.

### Sekundární literatura:

- BAUER, Kateřina Kočandrlé. Sophiological Understanding of Beauty. Online. *Communio viatorum*. 2022, 64(3), 204–216. ISSN 0010-3713. Dostupné z: <https://doi.org/10.14712/00103713.2022.3.4>. [cit. 2024-10-01].
- BEHR-SIGEL, Élisabeth a BIGHAM, Steven. *The place of the heart: an introduction to orthodox spirituality*. Torrance: Oakwood, 1992. ISBN 1-879-038-04-8.
- COSTELLO, Stephen J. The spirit of logotherapy. Online. *Religions (Basel, Switzerland)*. 2016, 7(1), 3. ISSN 2077-1444. Dostupné z: <https://doi.org/10.3390/rel7010003>. [cit. 2024-07-03].
- ČÍŽEK, Antonín. *Vidět Boha, jaký je*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017. ISBN 978-80-7465-286-8.
- DESCARTES, René; ŠVEC, Ondřej a TROSKOV, Jiří. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0963-7.
- DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič. *Idiot*. 8. vyd. Praha: Lidové nakladatelství, 1974.
- GRONDIN, Jean; HORYNA, Břetislav a KOUBA, Pavel. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-43-7.
- JANDOVÁ, Marie. *Náboženské a existenciální otázky u Viktora E. Frankla. Jejich recepce v teologickém myšlení se zvláštním zřetelem k Církvi československé husitské*. Dizertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, 2015.
- KROCZAK, Justyna. Palamas and Florensky: The Metaphysics of the Heart in Patristic and Russian Philosophical Tradition. Online. *Studia Ceranea*. 2013,

- 3(3), 69–82. ISSN 2084-140X. Dostupné z: <https://doi.org/10.18778/2084-140X.03.05>. [cit. 2024-12-12].
- LÄNGLE, Alfried a BALCAR, Karel. *Existenciální analýza: existenciální přístupy v psychoterapii*. Praha: SLEA, 2023. ISBN 978-80-906415-2-5.
- LÄNGLE, Alfried. A HLADOVÁ, O. ZVANOVCOVÁ, I. *Nalézáme to správné? Autentičnost a svědomí*. Praha: Dialogos, Společnost pro logoterapii a existenciální analýzu. 2015. Sbíрка přednášek, dostupné u spol. Slea.cz.
- LOSSKIJ, Vladimir Nikolajevič a ALEŠ, Pavel. *Dogmatická teologie*. Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994. Dostupné také z: <https://orthodoxia.cz/theolog/losskij.htm>
- NOBLE, Ivana a ŠIRKA, Zdenko. *Kdo je člověk?: teologická antropologie ekumenicky*. Praha: Karolinum, 2021. ISBN 978-80-246-4779-1.
- NOBLE, Ivana; NOBLE, Tim; BAUEROVÁ, Kateřina a PARUŠEV, Paruš R. *Mnohohlas pravoslavné teologie 20. století na Západě*. Brno: CDK Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. ISBN 978-80-7325-403-2.
- PETRÁČKOVÁ, Věra a KRAUS, Jiří. *Akademický slovník cizích slov*. Praha: Academia, 1995. ISBN 80-200-0497-1.
- SCALISE, Brian T. Perichoresis In Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor. Online. *Eleutheria*. 2012. 2(1). ISSN 2159-8088. Dostupné z: <https://digitalcommons.liberty.edu/eleu/vol2/iss1/5>. [cit. 2024-11-24].
- SLÁDEK, Karel. *Cesty k boholidství: spiritualita v kontextu příběhů osobností "stříbrného věku" ruského myšlení a ruské emigrace*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. ISBN 978-80-7465-022-2.
- SLÁDEK, Karel. *O Filokalii: Kniha, hnutí, spiritualita : kolektivní monografie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2013. ISBN 978-80-7412-144-9.
- SLÁDEK, Karel. Paths to Theo-Humanity in the Work of Russian Thinkers of the 19th and 20th Century. Online. *Acta Universitatis Carolinae. Theologica*. 2014, 4(1), 115–132. ISSN 1804-5588. Dostupné z: <https://doi.org/10.14712/23363398.2015.18>. [cit. 2024-11-24].
- SOLOV'JEV, Vladimir Sergejevič; AMBROS, Pavel; HRDLIČKA, Josef a HROCH, Pavel. *Čtení o boholidství*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000. ISBN 80-86045-54-4.
- STÖRIG, Hans Joachim; REZEK, Petr; PETŘÍČEK, Miroslav a ŠPRUNK, Karel. *Malé dějiny filozofie*. 6. vyd. Praha: Zvon, 1999. ISBN 80-7113-236-5.
- VANČURA, Bohumil a BIČ, Miloš. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad*. 8. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 1993. ISBN 80-900881-6-3.
- VERESH, Yosyp. The Anthropology of the Heart in the Spiritual Tradition of the Christian East. Online. *E-Theologos*. 2012, 3(2), 229–243. ISSN 1335-5570. Dostupné z: <https://doi.org/10.2478/v10154-012-0020-y>. [cit. 2024-12-12].

VONDROVÁ, M. *Základy logoterapie a existenciální analýzy*. Praha: Slea, 2005. Sbíрка přednášek, dostupné u spol. Slea.cz.

**Internetové zdroje:**

MARKUS ANGERMAYR. *Existenzanalyse mit dem Körper: Existenzielles Grounding*. Online. © 2024. Dostupné z: <https://markusangermayr.at/psychotherapie/schwerpunkte.html>. [cit. 2024-10-11].

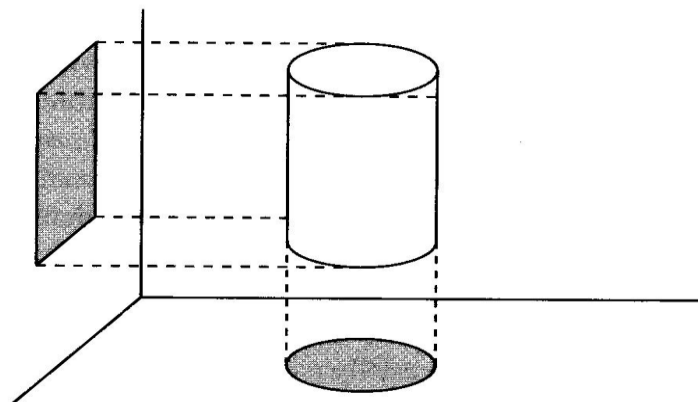
PRAVOSLAVNÉ PUBLIKAČNÍ DÍLO. *Vladimir Lossky*. Online. © 2021. Dostupné z: <https://orthodoxia.cz/theolog/losskij.htm>. [cit. 2024-09-01].

SLEA. *Odborné texty*. Online. © 2024. Dostupné z: [https://www.slea.cz/wp/?page\\_id=389](https://www.slea.cz/wp/?page_id=389). [cit. 2024-07-11].

VIKTOR FRANKL INSTITUT. *Viktor Emil Frankl*. Online. © 2024. Dostupné z: <https://www.viktorfrankl.org/biography.html>. [cit. 2024-10-11].

# Přílohy

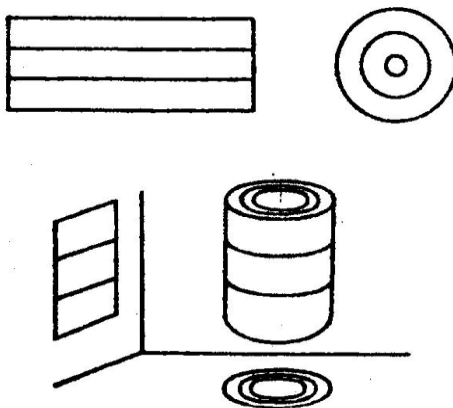
## Příloha č. 1: Trojdimenzionální model



Obrázek 1

Zdroj: Frankl, *Léčba smyslem*, s. 28

## Příloha č. 2: Hlubinná osoba, střed – trojdimenzionální model zahrnující nevědomí, předvědomí, vědomí.



Zdroj: Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, s. 16