

U N I V E R Z I T A K A R L O V A V P R A Z E
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2016

Bc. DANA VERDICKT

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

**Symbol, tělo a svoboda
u Paula Ricoeura a Oliviera
Clémenta**

Bc. Dana Verdickt

Katedra: Ekumenický institut
Vedoucí práce: Prof. Ivana Noble, PhD.
Studijní program: N6141 Teologie
Studijní obor: Křesťanská humanitární a pastorační práce - diakonika

Praha 2016

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Symbol, tělo a svoboda u Paula Ricoeura a Oliviera Clémenta* napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne

Dana Verdickt

ANOTACE

Tato práce se zabývá pohledem na symbol, tělo a svobodu u Paula Ricoeura a Oliviera Clémenta. Jejím cílem je zamyšlení, jaký přínos mají pro moderního člověka žijícího v západní kultuře symboly, a jak jej mohou ovlivňovat. Je to téma, které nepřímo dovoluje nahlédnout také na to, jaké má v dnešní západní společnosti místo tradice a s ní spojené rituály, vyprávění, mýty a tradované moudrosti. Dále práce zkoumá, jaké vlivy na člověka působí v procesu uvažování, rozhodování a prohlubování víry. Další otázkou práce tedy je, zda má člověk v dnešní demokratické a svobodu podporující společnosti, opravdu svobodnou volbu. Toto zamyšlení a zhodnocení je provedeno na základě rozboru pohledu na symbol, tělo a svobodu u filozofa Paula Ricoeura a pravoslavného teologa Oliviera Clémenta.

Práce je členěna do tří kapitol. V první kapitole provádím analýzu pohledu Ricoeura, v následující rozebírám teologii Clémenta, a v závěrečné kapitole provádím jejich komparaci. V úvodu každé kapitoly představuji život a vlivy autorů, které umožňují chápat jejich přístupy v kontextu událostí a prostředí, které je utvářely. V závěrečné kapitole provádím shrnutí komparace a ukazuji možnosti využití poznatků v dalších oborech.

Klíčová slova

Symbol, tělo, svoboda, tradice, antropologie člověka, Paul Ricoeur, Olivier Clément

SUMMARY

This thesis explores the view on symbol, body and freedom in Paul Ricoeur's and Olivier Clément's work. The aim is to analyse symbols and

explore the benefits they can have for modern society, Western culture and how can these symbols influence people. This topic indirectly allows understanding of the role of tradition, rituals, narrations, myths and traditional wisdom in nowadays Western society. Furthermore, the thesis shows what influences the process of thinking, deciding and deepening one's faith. In particular, I am investigating whether in nowadays democratic and freedom supporting society one really has possibility of free choice. This reflection is to be completed on the basis of previous analysis of the symbol, body and freedom in the view of philosopher Paul Ricoeur and theologian Olivier Clément.

The thesis is structured into three chapters. The first chapter is dedicated to the analysis of Ricoeur's view on this subject, in the following chapter I study Clément's theology, and in the third chapter I offer the comparison of these two. In the beginning of each chapter I introduce the life of the authors and influences that they encountered. This will reveal their philosophy and theology in better context. The conclusion summarizes the findings of previous chapters, and shows how they can be applied in other disciplines.

Keywords

Symbol, body, freedom, tradition, human anthropology, Paul Ricoeur, Olivier Clément

PODĚKOVÁNÍ

Tímto bych chtěla poděkovat své vedoucí diplomové práce, Prof. Ivaně Noble, PhD., za odborné vedení, trpělivost při konzultacích a inspirující přístup ke zpracovávání odborné práce.

OBSAH

Úvod	1
1. Paul Ricoeur	4
1.1. Život a vlivy.....	4
1.2. Symbol, jítřenka smyslu	9
1.3. Interpretace a víra v živém kruhu	13
1.4. Symbol druhého stupně	17
1.5. Od demytizace k demytologizaci	19
1.6. Adamovský mýtus	20
1.7. Shrnutí.....	22
2. Olivier Clément.....	25
2.1. Život a vlivy.....	25
2.2. Všejednota v rozmanitosti	30
2.3. Tělesnost a sebepřesažení	36
2.4. Eucharistická vize	40
2.5. Poznání Boha smysly a srdcem	44
2.6. Svoboda ve smrti	48
2.7. Shrnutí	49
3. Porovnání autorů	51
3.1. Metodologie autorů.....	51
3.2. Rozum a víra.....	54
3.3. Symboly a rituály.....	57
3.4. Člověk a jeho postavení ve světě.....	62
3.5. Svoboda a její omezení.....	65
3.6. Shrnutí.....	67
Závěr	69
Seznam použité literatury	75
Příloha 1: Ikona Trojice.....	79

ÚVOD

V dnešní době dochází stále častěji a na stále menším prostoru, ke střetu různých kultur a jejich tradic. Lidé se v množství symbolů různých tradic ztrácejí a chápání toho, co mají člověku předávat, je stále vzdálenější. Symboly, mýty i obřady jsou však součástí každodenního života a komunikace mezi lidmi. Mohou spojovat různé kultury i je naopak rozdělovat. Proto je toto téma aktuální nejen pro humanitární a krizovou práci.

Cílem této práce je zjistit, jaký přínos mají pro moderního člověka žijícího v západní kultuře symboly, a jak jej mohou ovlivňovat. Je to téma, které nepřímo dovoluje nahlédnout také to, jaké je v dnešní západní společnosti místo pro tradici, a s ní spojené obřady, vyprávění, mýty a tradované moudrosti. Dále bych chtěla ukázat, jaké vlivy na člověka působí v procesu uvažování, rozhodování a prohlubování víry. Další otázkou práce tedy je, zda má člověk v dnešní demokratické, a svobodou podporující společnosti, opravdu svobodnou volbu. Toto zamyšlení a zhodnocení provedu na základě rozboru pohledu na symbol, tělo a svobodu u filozofa Paula Ricoeura a teologa Oliviera Clémenta.

Ricoeur i Clément se tímto tématem ve svých dílech podrobně zabývají, každý z mírně odlišného úhlu. Oba jsou uznávaní myslitelé, kteří vyrůstali ve 20. století ve Francii. Oba během svého života hledali, co pradávne symboly a tradice mohou moderní společnosti přinést a jak je správně chápat. Ricoeur našel odpověď analýzou symbolů. Clément skrze svou životní cestu ateisty hledajícího víru a nalezení jí v pravoslavné církvi. Ani jeden přitom neopomíná limity a omezení, které člověka svazují, a které také mají vliv na to, jak se rozhoduje. Tyto aspekty vedou autory k úvahám o svobodě a o tom, jak je možné jí dosáhnout.

Práce je členěna do tří částí. V první kapitole provedu analýzu pohledu Ricoeura, v následující rozeberu teologii Clémenta a v závěrečné kapitole provedu jejich komparaci. V úvodu každé kapitoly představím život a vlivy autorů. Jejich přiblížení umožní vnímat jejich filozofii v kontextu událostí a prostředí. Následně popíši, jak je téma symbolu, těla a svobody přítomné v jejich díle. V závěrečné kapitole provádím shrnutí komparace a ukazuji možnosti využití poznatků v dalších oborech.

Slova „symbol“, „tělo“ a „svoboda“ jsou běžně používaná a každý zná jejich význam. Nicméně pro jasnější vymezení základu, ze kterého budu vycházet, je nyní krátce definuji.

Pojem „symbol“ pochází z řečtiny a v překladu znamenalo mluvit, myslet, potkat, či podílet se. Toto slovo se užívalo i ve významu poznávacího znamení mezi posly či obchodními partnery. Již zde se symbol vztahoval k propojení dvou různých stran. Podobně je jeho význam vnímán i dnes, kdy je symbol považován za odkaz k něčemu dalšímu, a nelze k němu správně přistupovat bez znalosti jeho kontextu. Římskokatolický teolog Stephen Happel, pro kterého je symbol „komplexem gest, zvuků, obrazů a/nebo slov, které vyvolávají, zvou a přesvědčují zapojení toho, k čemu odkazují.“¹ Prostřednictvím uvedeného charakterizuje rozdíl mezi symbolem a znakem. V tomto smyslu znak jednoznačně odkazuje k něčemu, co je dáno společností, prostředím či tradicí. Může tím být například „zelený panáček“ na semaforu, který v sobě neukrývá hlubší propojení. Vedle nich existují symboly, které v sobě ukrývají něco hlubšího. Také jsou konstruktem společnosti a vycházejí z určitého prostředí a tradice. Jejich význam není jednoznačný, stejně tak není jednoznačná jejich interpretace. Příkladem takovýchto symbolů může být

¹ HAPPEL, Stephen. 'Symbol', v *The New Dictionary of Theology*. Dublin: Gill & Macmillan 1990 in DOLEJŠOVÁ (NOBLE), Ivana. „Symbolic Nature of a Christian Existence according to Ricoeur and Chauvet“, *Communio Viatorum* 43:1, 2001, s. 39-59, zde s. 40.

například pokřizování se při vstupu do kostela. Tato gesta, zvuky, obrazy a slova jsou běžně používány, avšak zamyšlení se nad tím, že jsou specifickými symboly, se již někdy vytrácí.² Ricoeur i Clément se snaží od této automatizace ustoupit a vnést na symbol hlubší pohled.

Slovo „tělo“ pochází z řeckého *telos*, což v překladu znamená cíl, splnění tužby, splnění činnosti, splnění snahy.³ Jedná se o realizaci, která je konkrétní a hmotná. Vyjadřuje tak dosažený úspěch a ztělesněnou práci. Pro dnešního člověka si toto slovo stále dochovalo aspekt reálnosti, nicméně na aspekt výsledku jisté činnosti se již zapomíná.⁴ Pro tuto práci považuji za důležité připomenout oba tyto aspekty, protože tím udávají zajímavý výchozí bod pro analýzu, jež bude provedena později. Ricoeur se pohledu na tělo a tělesnost věnuje mírně odlišným způsobem, jak bude ukázáno. Nicméně pro Clémenta zůstává tento původní význam velmi aktuální.

U pojmu „svoboda“ se v podstatě nedá nalézt jedna definice, na které by se všichni shodli. Pro tuto práci jsem zvolila definici filozofa Jana Sokola, který se zabývá filozofickou antropologií, a tudíž poskytuje vhodné uvedení do vymezené tematiky. Sokol svobodu definuje jako: „jeden z charakteristických rysů lidské bytosti, vedle rozumu nejvyšší atribut člověka. U Aristotela chápána jako nezávislost na jiných co do prostředků k životu (vnější svoboda), u stoiků jako zbavenost vášní, které člověka zotročují (svobodná vůle). Křesťanství mluví spíše o osvobození od sil, na nichž člověk závisí a z nichž má strach...“⁵

Nyní se již zaměřím na to, jak s těmito jak tyto pojmy vysvětluje Ricoeur a Clément, a jakou úlohu hrají v jejich filozofii.

² Viz DOLEJŠOVÁ (NOBLE), Ivana. „Symbolic Nature of a Christian Existence according to Ricoeur and Chauvet“, s. 39-42.

³ Viz MACHEK, Václav. „Tělo“ in *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Academia, 1968, s. 638.

⁴ Viz MACHEK, „Tělo“ in *Etymologický slovník jazyka českého*, s. 638.

⁵ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: Slovník filosofických pojmů*. Vyšehrad, 1998, s. 363 - 364

1. PAUL RICOEUR

Jedním z témat, která jsou pro filozofii Paula Ricoeura stěžejní, je symbol. Symbolu se systematicky věnoval a prostřednictvím analýzy jeho pojetí a role, kterou v Ricoeurově filozofii hraje, lze zprostředkovat také Ricoeurovo pojetí těla a svobody.

Ricoeurovo dílo je velmi rozsáhlé. Tato práce se zaměřuje především na jeho raná díla a studie, kde se tématu symbolu, těla a svobody věnuje nejzřetelněji. Tato díla představím v úvodu této kapitoly. Ten dále tvoří představení Paula Ricoeura a zasazení jeho filozofie do kontextu jeho života.⁶ Poté se zaměřím na Ricoeurovo pojetí role symbolu a úlohy rozumu (porozumění a interpretace) a víry v procesu chápání symbolu. Další část této kapitoly se zabývá mýtem a jeho vztahem k symbolu, a osvětluje, zda resp. proč má i tisíciletý mýtus stále co předat dnešnímu modernímu člověku. Poznátky ze jmenovaných kapitol jsou následně prakticky využity v poslední části práce, kde se podrobněji zaměřuji na adamovský mýtus a jeho smysl.

1.1. Život a vlivy

Paul Ricoeur je považován za jednoho z klíčových filozofů 20. století, a to nejen v Evropě, ale také v Severní Americe, kde řadu let působil. Každá událost, která Ricoeura v životě potkala, samozřejmě ovlivnila jeho uvažování. Nelze však říct, že by byly přímo jakýmsi „spouštěčem“ uvažování o jistém tématu. Spíše ovlivnily způsob, jakým na již dříve rozpracovaná témata začal nahlížet. Ke svým dílům se proto vracel, a v pozdějších knihách upřesňoval, někdy i pozměňoval, jejich výklad.

⁶ V této kapitole budu vycházet z poznámek z přednášek *Filosofie náboženství Paula Ricoeura*, přednášených Jakubem Sirovátkou, Ph.D. v letním semestru akademického roku 2013 / 2014.

Ricoeur se narodil ve Francii do doby světových válek.⁷ V první světové válce ztratil otce,⁸ poté mu zemřela i sestra na tuberkulózu. Protože jeho matka zemřela již brzy po jeho porodu, vyrůstal jako sirotek v protestantské rodině v jinak převážně katolické Francii. Víra, a reflexe o víře tvoří podstatný zdroj jeho práce. Přesto se sám nepovažoval za křesťanského filozofa. Své úvahy členil na čistě filozofické a na úvahy křesťana, jež se filozoficky vyjadřuje. Tuto hranici si držel přísně oddělenou, a dle jeho mínění mu umožnila nahlížet na tematiku filozofie náboženství z nové perspektivy.

Během studií filozofie na pařížské Sorbonně Ricoeura nejvíce zaujal personalismus Gabriela Marcela a Husserlova fenomenologie, od něj se potom vrací ke Kantovi. Myšlenky Gabriela Marcela Ricoeura silně ovlivnily, a ve svých pracích k němu často odkazuje. Filozofie Nietzscheho, Freuda a Marxe daly Ricoeurovi podklad pro jeho pohled na pochybnosti, které viděl jako bránu ke svobodě. Nietzsche dále ovlivnil Ricoeurův pohled na interpretaci a její úlohu ve filozofii. Jednotlivé filozofy a jejich vliv na Ricoeurovu filozofii budu podrobněji rozvádět v následujících kapitolách.

Roku 1935 se oženil se Simone Lejas, s níž zůstal po celý život. Jeden syn z pěti dětí, které se jim narodily, spáchal sebevraždu. To byl, po ztrátě rodičů a sestry v mládí, další ze zdrojů Ricoeurových existencionálních úvah. Ucelené dílo s těmito úvahami (*Živý až do smrti. Fragmenty*)⁹ však vyšlo až po jeho smrti, protože po úmrtí manželky Simone roku 1998, už dále nemohl v této tematice pokračovat.

Během zajetí v druhé světové válce jeho uvažování ovlivnili intelektuálové, se kterými strávil několik let v pracovním táboře, a se kterými zůstal v kontaktu i po návratu do Francie (např. Mikel Dufrennen). I v pracovním táboře pokračoval ve studiích filozofie a spolu s ostatními

⁷ Přesné datum narození je 27. února 1913.

⁸ Roku 1915 zemřel v bitvě na Marň.

⁹ Orig. *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*.

zajatými filozofy dostal povolení k vytvoření „univerzity“. Taktéž zde začal s překladem Husserlových prací.¹⁰

Po návratu do Francie se skrze Gabriela Marcela setkával při diskuzích mimo jiné i s Emmanuelem Lévinasem a Jean-Paulem Sartrem, kteří měli na jeho uvažování podstatný vliv. Lévinas, ač přístupem k filozofii a jejímu výkladu naprosto odlišný (ve svých knihách pouze zřídka citoval, propojoval výklad klasických filozofů se svým pohledem, soustředil se čistě na pohled filozofický, bez výraznějšího zahrnutí dalších disciplín), často provokoval Ricoeurovo uvažování. Na základě Lévinasova výkladu prováděl Ricoeur revizi vlastních myšlenek. Sartrův vliv je možné sledovat v Ricoeurově důrazu na jazyk a sémiotiku.

V roce 1947 začal společně s Emmanuelem Mounierem vydávat časopis *Esprit*, do něž také pravidelně přispíval. S příchodem na Sorbonnu se nastěhoval do společenství, které Emmanuel Mounier založil v Châtenay-Malabry. Žil zde svou představu o správné etice, kterou shrnul slovy: „Snažit se o ‘dobrý život‘ s a pro ostatní, ve správných institucích“.¹¹ Slovo instituce přitom definoval nikoli jako určitou strukturu, ale jako společné žití ve smyslu historické komunity.¹²

Na protest proti studentským nepokojům roku 1970 odstoupil z funkce rektora univerzity v Nanterre u Paříže, a během vyžádaného volna z francouzského vzdělávacího systému začal přednášet na univerzitách v Lovani a v Ženevě.¹³ Od roku 1971 začal vyučovat na chicagské univerzitě (University of Chicago Divinity School), kde působil jako nástupce protestantského teologa Paula Tillicha. Přednášel zde až do svého odchodu do

¹⁰ Viz *University of Chicago philosopher Paul Ricoeur 1913-2005*. [online] Dostupné z <http://www-news.uchicago.edu/releases/05/050523.ricoeur.shtml>, citováno 30. 1. 2016

¹¹ RICOEUR, Paul. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, s. 172.

¹² Viz RICOEUR, *Oneself as Another*, s. 194.

¹³ Viz REAGAN, Charles. *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*. Athens: Ohio University Press, 1979, s. 31–38.

důchodu roku 1991. Právě Tillichovo protestantské pojetí pohledu na symbol Ricoeura silně ovlivnilo, jak bude ukázáno později. Dvacetileté působení na chicagské univerzitě dalo Ricoeurovi možnost blíže se seznámit s anglosaskou analytickou filozofií a uvést ji do diskuze s pro něj dobře známou tradiční francouzskou reflexivní filozofií.

V osmdesátých letech navštěvoval Ricoeur i Prahu, kde přednášel na disidentských seminářích. Znovu tak uváděl do praxe své filozofické myšlenky, konkrétně myšlenky o pohledu na externí autoritu a její vliv na svobodnou vůli. Tomuto tématu se budu hlouběji věnovat v následujících kapitolách.

Pro studenty byl Ricoeur velmi váženým profesorem. Vždy se plně koncentroval na svůj výklad, který vycházel z propracované a objemné přípravy. Metodologicky postupoval od všeobecného uvedení do tematiky, k detailům. Většinou se snažil podat výklad alespoň ze dvou úhlů pohledu, představením a vysvětlením pohledu dvou odlišných filozofů. Odkazování na jiné filozofy ale Ricoeur nevyužíval pro opodstatnění vlastních myšlenek. Spíše pro něj znamenaly nástroj, jehož prostřednictvím pronikal do hloubky probírané tematiky.¹⁴

Při přednáškách nikdy výklad nezlehčoval vtipy ani se neusmíval. Mimo přednášky se ale jako jeden z mála profesorů účastnil studentských diskuzí a mimo-univerzitních setkání. Studenty podporoval v rozvoji filozofického myšlení i ve svém volném čase; účastnil se letních škol, poskytoval konzultace ve svém domácím prostředí, a chodil na diskuze, kde soustředěně poslouchal názory i zcela nových studentů.¹⁵

¹⁴ Viz RICOEUR, Paul. "Předmluva" in *Život, pravda, symbol*. Praha: ISE, 1993, s. 9.

¹⁵ Viz DAVIDSON, Scott. *Ricoeur across the disciplines* [online]. New York: Continuum, 2010, Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/cuni/Doc?id=10488147>. Citováno dne 30. 1. 2016., s. 12–19.

Ricoeur věřil, že filozof by měl být schopný integrovat své myšlenky, nebo je alespoň uvést do diskuze s minimálně jedním vědeckým oborem. I proto říkal, že filozof by měl vždy porozumět ještě alespoň jedné vědecké disciplíně kromě filozofie.¹⁶ Touto vědeckou disciplínou, již se podrobněji zabýval, pro něj byla psychologie, obzvlášť psychoanalýza.

Ricoeur se pravidelně zúčastňoval kolokvií organizovaných Institutem Enrico Castelli v Římě, kam jezdili spolu s Lévinasem a kde oba přednášeli. Zde měl Ricoeur možnost setkat se i s papežem Janem Pavlem II.¹⁷

Ricoeurovy myšlenky jsou zachyceny v dílech, která během svého života psal. Kromě nich napsal také řadu statí a článků, z nich jsou některé sesbírány do sborníků a vydány v knižní podobě. Pro tuto práci jsou stěžejní především Ricoeurova raná díla, ve kterých se věnuje otázce symbolu a svobodné vůle. Na otázku svobodné vůle se zaměřuje již ve svém prvním větším díle *Fenomenologie Svobody*¹⁸ (1950), které napsal jako svou disertační práci a které se později stalo součástí souhrnného díla *Filozofie vůle*.¹⁹ Autor zde řeší otázku volných a nevolných momentů, a jejich vlivu na svobodnou vůli. Po vzoru Husserla použil metodu uzávorkování viny a transcendence. Tyto závorky v pozdějších dílech odstraňuje. Problematice původu fenoménu zla, které hledá pomocí interpretace mýtů a symbolů, se věnuje v knize *Symbolika*

¹⁶ Viz DAVIDSON, *Ricoeur across the disciplines*, s. 13.

¹⁷ Viz DAVIDSON, *Ricoeur across the disciplines*, s. 24.

¹⁸ Orig. *Le volontaire et l'involontaire*.

¹⁹ Orig. *Philosophie de la volonté* – celé souhrnné dílo zahrnuje i další spisy; roku 1960 vyšly části pod společným názvem *Konečnost a provinilost* (orig. *Finitude et culpabilité*), v češtině vydané pod názvem *Filosofie vůle II.*, zahrnující dvě knihy: *Člověk omylný* (orig. *L'homme faillible*), kde Ricoeur nahlíží na lidskou omylnost a křehkost, a hledá antropologickou strukturu, která umožňuje lidské zlo. Odstraňuje při tom první závorky, do kterých umístil vinu. *Symbolika zla* (orig. *La symbolique du mal*) tvoří knihu duhou. Původně Ricoeur zamýšlel doplnit tento díl ještě třetí knihou *Empirie nesvobodné vůle* (orig. *Empirique de la volonté servie*), tu už ale nenapsal. Třetí díl celého souhrnného díla *Poetika vůle* (orig. *Poétique de la volonté*), který je rovněž nenapsaný, měl odstranit druhé závorky, do nichž byla uzavřena transcendence.

*zla*²⁰ (1960), jež je součástí druhého dílu souhrnného díla *Filozofie vůle*. K tomuto tématu se vrací ve stati *Symbol a mýtus*²¹ (1963), kde své myšlenky týkající se symbolu, mýtu a interpretace představuje ve zhuštěné formě. K tomuto tématu se Ricoeur vrací i v *Interpretační teorii*²² (1973), jež vznikla z cyklu přednášek na Texaské univerzitě (Texas Christian University). Její třetí část s názvem *Metafora a Symbol*²³, věnoval Ricoeur vysvětlení funkce symbolu, avšak s větším důrazem na úlohu slova a řeči, jak je zřejmé i ze samotného pojmenování této stati. Tématiku symbolu řeší i ve svých dalších dílech, nicméně již ne v takovém rozsahu.

Ricoeur nebyl filozofem, který by zůstával pouze u teorie. Jeho myšlenky a úvahy se odrážely v jeho politické a sociální angažovanosti, stejně jako v jeho osobním životě. Jeho stanoviska nebyla vždy všemi bez výhrad uznávána, nicméně Ricoeur byl odhodlaný si za nimi stát a hájit je. Za své dílo obdržel Ricoeur mnoho mezinárodních ocenění, mezi nimi v roce 1993 čestný doktorát Univerzity Karlovy a jako první laureát také Cenu Karla IV.²⁴

1.2. Symbol, jitřenka smyslu

Pro lepší pochopení kapitoly je nejprve potřeba objasnit, co pro Ricoeura symbol znamená. Ricoeur symbol definuje následovně: „Symbol, (je) výraz o dvojím smyslu, kde smysl doslovný, bezprostřední, fyzický odkazuje na smysl

²⁰ Orig. *La symbolique du mal*. I když je *Symbolika zla* zahrnuta do souhrnného díla *Filozofie vůle I.*, jedná se o samostatnou knihu, a proto k ní v této práci budu odkazovat přímo.

²¹ Orig. *Le symbole et le mythe*. V češtině vyšla tato stať jako součást knihy *Život, Pravda, Symbol*. Protože se jedná o samostatnou stať, budu k ní v této práci odkazovat přímo. Stejně budu odkazovat i ke stati *Existence a hermeneutika* (orig. *Existence et herméneutique*), která je zařazena do stejné knihy.

²² Orig. *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Jako jedna z mála, byla tato kniha napsána Ricoeurem v angličtině.

²³ Orig. *Metaphor and symbol*.

²⁴ Viz SOKOL, Jan. *Zemřel Paul Ricoeur*. [online] <http://www.jansokol.cz/2014/03/zemrel-paul-ricoeur/>, citováno dne 30. 1. 2016.

skrytý, obrazný, existencionální, ontologický atd.“²⁵ Tuto definici nyní podrobněji vysvětlím.

Symbol může propojovat s něčím hlubším, ale pouze pokud není jen přejatý. Aby bylo možné symbolu, mnohdy stovky nebo tisíce let starému, porozumět, musí být pochopen jeho pravý význam. Nicméně toto pochopení se nemůže omezovat jen na povrchní chápání předem daného. Slovy Ricoeura:

„...symbol neukrývá žádné tajné učení, které by nám stačilo odhalit a které by učinilo nepotřebným jeho obrazný háv. Mezi těmito dvěma slepými uličkami chceme zkoumat třetí cestou, a to cestou tvůrčího výkladu smyslu, který dostojí jak podnětu, udělení smyslu symbolu, tak i závazku filozofie, že bude chápat.“²⁶

Pochopení, k němuž dochází na základě proniknutí k podstatě symbolu skrze své vlastní tázání, víru a racionální odůvodnění, nazývá Ricoeur „druhá naivita“²⁷. Víru, stejně jako pochopení smyslu symbolu, prohlubuje zpochybňování. Toto téma rozeberu hlouběji v kapitole „Interpretace a víra v živém kruhu“, kde se budu zabývat tématem tří stádií víry a procesu prohlubování porozumění.

Symbol je pro Ricoeura vše, u čeho není možné pochopit význam na první pohled a význam utváří teprve interpretace.²⁸ Ve svých raných pracích uvádí, že symbol má vždy dva smysly (tzv. struktura dvojího smyslu) - primární a sekundární.²⁹ Primární je ten, který je poznatelný z běžného života (např. voda, je zřejmé, že se jí dá omýt). Pochopení primárního smyslu ale

²⁵ RICOEUR, Paul. *Symbol a mýtus* in *Život, pravda, symbol*. Praha: ISE, 1993, s. 161.

²⁶ RICOEUR, Paul. *Symbolika zla* in *Filosofie vůle II.*, Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 451.

²⁷ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, 455, též HUŠEK, Vít. *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. Svitavy: Trinitas, 2004, s. 88. Pojem „druhá naivita“ je někdy překládán také jako „druhotní naivita“. V této práci budu dodržovat překlad uvedený v *Symbolice zla*, tedy „druhá naivita“.

²⁸ Viz RICOEUR, *Symbol a mýtus*, s. 161.

²⁹ Viz RICOEUR, Paul. „Metafora a symbol“ in *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997, s. 79, též viz HUŠEK, Vít. *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 71.

nemůže postačit k pochopení sdělení či funkce symbolu, a symbol tak nemůže člověka propojit s posvátnem. Pochopení symbolu napomůže, má-li člověk víru a nechá-li se symbolem vést, bude-li ho žít. Proto Ricoeur říká, že symbol není znakem sám o sobě, ale vybízí k hledání smyslu symbolu, a k tomuto hledání dochází v nitru toho, kdo symbol vnímá, prožívá a snaží se dospět k sekundární rovině symbolu. Ricoeur se zde inspiroje Kantovou filozofií, a přímo používá jeho slova, když říká: „symbol nutí k přemýšlení“³⁰ nebo, jak říká filozof Jean Lacroix a filozof Vít Hušek, „symbol dává přemýšlet“.³¹ Toto „provokování smyslu v temné hádance“³² nazývá Ricoeur *trans-parence* (zatímco pro alegorii, u které lze prvotní smysl vynechat a nahradit, užívá termín *tra-dukce*).³³ Symbol tedy nelze omezit na to, co se ukazuje na první pohled. Jeho funkcí je propojovat s něčím dalším, hlubším, s posvátnem.³⁴ V tomto kontextu se Ricoeur také zmiňuje o symbolu jako o „nadbytku smyslu“³⁵ - primární smysl jen pomáhá pochopení smyslu sekundárního.³⁶

V *Interpretační teorii* se Ricoeur věnuje důkladněji dvěma rovinám symbolu rozdělením na sémantickou a nesémantickou dimenzi symbolu. Toto pojmenování objasňuje potřebou začlenit lingvistiku.³⁷ K pomoci vysvětlení symbolu si Ricoeur bere metaforu. Protože jak říká, symbol je, stejně jako metafora popsána Monroem Bradsleym, „báseň v miniatuře“.³⁸ Již v *Symbolice*

³⁰ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 455.

³¹ RICOEUR, „Předmluva“ in *Život, pravda, symbol*, s. 13. Tématu inspirace Ricoeura Kantovou filozofií se věnuje také Hušek v kapitole „Inspirace Kantovou filozofií“ in HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, zde s. 128–130.

³² HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 41.

³³ Viz HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 40–42.

³⁴ Ricoeur přímo říká, že „symbol je manifestací propojení člověka s posvátnem“. Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 458.

³⁵ Hušek v pozn. 220 vysvětluje přesný překlad slova „smysl“ oproti slovenskému překladu „význam“. HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 71.

³⁶ Viz HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 71.

³⁷ Viz RICOEUR, Paul. „Metafora a symbol“ in *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*, s. 77.

³⁸ Viz RICOEUR, „Metafora a symbol“ in *Teória interpretácie*, s. 67.

zla uvádí jako jednu ze tří z dimenzí symbolu „dimenzi básnickou“.³⁹ Symbol má, podobně jako obraz, moc zpřítomnit něco, co v místnosti momentálně není. Ricoeur vidí obraz jako příliš limitující, protože obraz odkazuje přímo k tomu, co zachycuje. Avšak mezi symbolem a tím, s čím symbol propojuje, tato doslovná vazba není. Ricoeur tuto dimenzi označuje jako dimenzi básnickou, protože „symbol symbolizuje vždy skrze řeč“.⁴⁰ Ke zdůvodnění, proč je symbol blíže řeči, si Ricoeur propůjčuje slova Gastona Bachelarda: „‘vrací nás k počátku mluvícího bytí‘, ‘stává se novým bytím našeho jazyka, vyjadřuje nás tak, že nás činí tím, co vyjadřuje.’“⁴¹ Lacroix popsal tento vztah následovně: „Podle Ricoeura symbol vyjadřuje naši základní zkušenost, naše postavení v bytí: vrací nás k jazyku ve stavu zrodu.“⁴² Tématu role slova a řeči v symbolu se nebudu věnovat hlouběji, neboť se jím zabývá studie teoložky Kateřiny Bauerové „‘Neřečovost symbolu‘ u Paula Ricoeura“.⁴³

Je však ještě třeba dodat, že Ricoeur nikdy nevidí symbol a jeho interpretaci jako samostatně dané entity. Prvotní význam symbolu, kritická reflexe o něm, jeho interpretace, i následné dospění k druhé naivitě - to vše je ovlivněno tradicí, společenskou situací a osobou interpretujícího, jak podrobněji rozeberu v následující kapitole „Interpretace a víra v živém kruhu“.

Z výše uvedeného je zřejmé, co symbol pro Ricoeura znamená a jaká je podle něj role symbolu. Tím se přirozeně otevírá další otázka: Jak lze symbolu porozumět? Na závěr této části proto uvádím krátké shrnutí této kapitoly Ricoeurovými slovy, která jsou zároveň nástinem odpovědi na tuto otázku, a které se podrobněji věnuji v další kapitole:

³⁹ Tři dimenze symbolu jsou kosmická, snová a básnická. Nejedná se o rozdělení symbolů do tří oddělených kategorií. Všechny tyto dimenze jsou přítomny v každém pravém symbolu. Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 159.

⁴⁰ HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 32, t06 viz RICOEUR, *Symbol a mýtus*, s. 162.

⁴¹ RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 161.

⁴² RICOEUR, „Předmluva“ in *Život, pravda, symbol*, s. 13.

⁴³ BAUER, Kateřina. „‘Neřečovost symbolu‘ u Paula Ricoeura“, *Teologická reflexe* 14:1, 2008, s. 78-92.

„Symboly neexistují bez interpretace; řekli jsme proč: symbol je onen nadbytek smyslu, který volá po dešifrování; symbol nepřekáží rozumu, nýbrž ho podněcuje; symbol vybízí k myšlení, symbol je jitřenkou smyslu. Ale problémem se stává sama interpretace; neexistuje interpretace pojištěná proti všem rizikům.“⁴⁴

1.3. Interpretace a víra v živém kruhu

Interpretace pomáhá v překlenutí, v pohybu od primárního smyslu k sekundárnímu. Nicméně interpretace není nikde předem daná. Jak vysvětluje Lacroix: „Od Nietzscheho se celé moderní myšlení stalo interpretací. A tak také základní otázkou už není otázka chyby nebo lži, nýbrž omylu, iluze. Odhalit pravdu, znamená rozptýlit iluze.“⁴⁵ Ricoeur věnoval značné úsilí tomu, aby co nejlépe vysvětlil, co přesně interpretace je, a jaká je její úloha.

Bauerová ve zmíněné kvalifikační práci při hledání Ricoeurovy definice interpretace poukázala na fakt, že jeho definice interpretace a definice symbolu jsou téměř shodné.⁴⁶ Jak je dále dokázáno citací Ricoeura: „Interpretace je myšlenková práce, která ve zjevném smyslu dešifruje smysl skrytý a rozvíjí ony roviny významu, které jsou zahrnuty ve významu doslovném.“⁴⁷ Ricoeur dále toto téma záměrně shodných definic rozvádí a ujasňuje, že i interpretace, stejně jako symbol, může mít více významů.⁴⁸

Jak lze tedy interpretaci využít při prohlubování chápání symbolu? Ricoeur navrhuje podobný postup jako při prohlubování víry, kdy je smyslem

⁴⁴ RICOEUR, *Symbol a mýtus*, s. 163.

⁴⁵ RICOEUR, „Předmluva“ in *Život, pravda, symbol*, s. 9.

⁴⁶ Viz BAUER, Kateřina. „Neřečovost symbolu“ u Paula Ricoeura“, s. 78, též viz HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 94 - 95.

⁴⁷ RICOEUR, Paul. *Existence a hermeneutika* in *Život, pravda, symbol*. Praha: ISE, 1993, s. 177.

⁴⁸ Viz RICOEUR, *Existence a hermeneutika*, s. 177–178.

dospět k již zmíněné druhé naivitě. Ta je totiž třetím stádiem víry. Tato tři stádia nyní stručně popíši a následně je vysvětlím v kontextu interpretace a porozumění smyslu symbolu.

Předkritická fáze, či fáze naivity, je stadiem, kdy člověk nekriticky přijímá informace, které mu víra předkládá. Věří jim, funguje s nimi v běžném životě, nicméně je nezpochybňuje ani nepátrá po jejich odůvodnění. Jedná se tak o bezprostřední víru postavenou na povrchním porozumění bez vlastní kritické investigace.

Ta nastává v dalším stadiu, fázi kritické, kdy člověk začíná o přijatých informacích či aspektech své víry pochybovat a začíná o nich kriticky uvažovat. Začlenění rozumu a celého procesu rozhodování dává sice nekritickou bezprostřední víru „v potaz“⁴⁹, nicméně umožňuje hlubší reflexi. Právě v pochybnostech vidí Ricoeur, inspirován Nietzsche, Freudem a Marxem, možnost otevření se větší svobodě. Nicméně i ta je, jak Ricoeur rozvádí ve *Fenomenologii svobody*, limitována. Aby bylo možné tomuto procesu rozhodování lépe porozumět, rozeberu nyní Ricoeurovo pojetí svobody.

Ricoeur se vrátil k Descartovu pojmu *cogito*, avšak nezůstává u jeho původní úlohy. Jeho význam rozšiřuje. *Cogito* vidí jako neoddělené od těla jednotlivce a od těla světa. Jako provázané s volnými a nevolnými momenty, které musí integrovat. Protože svobodná vůle je omezena tělem jednotlivce, jeho potřebami a tužbami, bez něhož se však nemůže rozhodování uskutečnit. Tuto sféru svobody nazývá Ricoeur volní moment. Avšak i tato sféra svobody podléhá dalším omezením. Vzhledem k tomu, že tělo jednotlivce neexistuje vymaněné z prostředí, je ovlivněno a limitováno také tělem společnosti a tělem

⁴⁹ Termín „v potaz“ či „v sázku“ používá Ricoeur specificky v kontextu živého kruhu, kdy je člověk ochoten opustit své mínění o jistém tématu a hledat nové, hlubší. Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 457.

světa.⁵⁰ Tuto sféru omezení, jež na svobodnou vůli působí „z venku“, nazývá Ricoeur nevolní moment. Tato omezení však nejsou jakousi autoritou, která rozhodnutí determinují. Nejsou autoritou, která by je řídila. Avšak na svobodnou vůli mají vliv. Ricoeur je vidí jako omezení dané neúprosnými nároky naší tělesné a pozemské situovanosti.⁵¹ Vztah mezi volnými a nevolními momenty se tedy promítá do vjemu, který je vnímán jako vůle, která může vyústit v akt.⁵² Právě procesu rozhodování se Ricoeur detailně věnuje ve svém díle *Fenomenologie svobody*. Vzhledem k tomu, že pro moji práci nejsou jednotlivé fáze rozhodování stěžejní, provedla jsem pouze jejich shrnutí.

Pokritická fáze, či fáze druhé naivity, nastává, když se pochyby a kritika stanou bránou k prohloubení víry, a dochází k ekvivalentu předkritické hierofanie.⁵³

Podobně tomu je i s pronikáním k podstatě symbolu. Jak uvádí Hušek: „První naivita vycházela ze symboliky posvátna, druhá naivita vychází z hermeneutiky této symboliky.“⁵⁴ Pokud by byla interpretace prováděna pouhým porovnáváním, podobným přístupem, který by použila deskriptivní filozofie, jednalo by se o omezené pochopení „z venku“, které by nedovolilo proniknout k posvátnu. Druhou podstatnou složkou, která racionální porozumění doplňuje, je víra. Slovo „doplňuje“ zde ale neznamena, že víra je

⁵⁰ V pohledu na různé roviny těla vychází Ricoeur z Chauveta, a jeho díla *Symbol and Sacrament*. Tělo společnosti sestává z tradic ve společnosti, zvyků, norem atd. přijímaných určitou společností. Tělo světa je tvořeno elementy země, a jimi se projevuje např. povětrnostními podmínkami.

⁵¹ Viz RICOEUR, Paul. *Fenomenologie svobody* in *Filosofie vůle I*, Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 513–517.

⁵² „Dobrovolný akt“ je na tomto základě popsán Lacroixem následovně. Dobrovolný akt má tři aspekty, nikoliv však tři fáze: „*Rozhodnutí*, jež je aktem vůle, opřeným o motivy;... *jednání*, jež je aktem vůle, která uvádí do pohybu tělo; *souhlas*, který je aktem vůle, jež se smiřuje s nutností. Ta je mé svobodě vždycky přítomna v podobě mého charakteru a jaksi zabarvuje každé mé jednání, ač žádné neurčuje. „Mám svůj vlastní způsob volby i volby sebe sama, který si ovšem nevolím.““ RICOEUR, „Předmluva“ in *Život, pravda, symbol*, s. 10.

⁵³ Srov. RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 455, též HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura* s. 88

⁵⁴ HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 88.

v tomto procesu na druhém místě, tedy že přichází až po porozumění. Tyto dvě činnosti jdou ruku v ruce a průběžně na sebe navazují. Protože bez víry a jistého předporozumění by člověk nevěděl, jakým směrem se vydat při snaze racionálně symbolu porozumět. Ricoeur tento proces vidí jako živý kruh, ve kterém je skrze víru možné porozumění a interpretace. Ta pak zpětně prohlubuje a ujasňuje víru.⁵⁵ Slovy Ricoeura: „Abychom věřili, musíme rozumět, ale abychom rozuměli, musíme věřit.“⁵⁶ Cílem tohoto procesu je poctivé filozofické zkoumání, které Ricoeur popsal v *Symbolice zla*. Takové filozofii říká Ricoeur „filozofie s předpokladem“⁵⁷, za takovou považuje i svou filozofii a nároky na její metodologii definuje následovně: „Její poctivost spočívá v tom, že své předpoklady jasně formuluje, že je vyznává jako víru, ž víru dává v sázku a že se pokouší svou sázku proměnit v porozumění.“⁵⁸

Tento proces kruhu může vyznít jako filozofická hermeneutika, ale není jí. Zde se jedná o proces, který dělá z prostého opakování bez víry autonomní myšlení.⁵⁹ Nejedná se ani o jakýsi bludný, nekonečný kruh.⁶⁰ Po vyvození závěru má být dán v sázku. Jedná se o ověření, zda se dá tato interpretace zobecnit.

Ověření pojmů skrze schopnost otevření určité oblasti deduktivity nazývá Ricoeur transcendentní dedukce. Zde již nejde o alegorické výklady, ale o užití skutečné filozofické hermeneutiky, která utváří smysl. Pokud symbol ve vzniklém výkladu může posloužit jako „dekodér“⁶¹ lidského zla,

⁵⁵ Podobný proces provázanosti je popsán mezi prvotním a druhotným významem symbolu, či jeho doslovnou a symbolickou rovinu v *Interpretační teorii*. Viz RICOEUR, „Metafora a symbol“ in *Teória interpretácie*, s. 79.

⁵⁶ RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 454.

⁵⁷ RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 459.

⁵⁸ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 459.

⁵⁹ Srov. RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 454–456, též HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 90–91.

⁶⁰ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 454, též RICOEUR, „Vysvetlenie a chápanie“ in *Teória interpretácie*, s. 107

⁶¹ RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 458

pomůže uspořádat tuto oblast poznání. Skrze porozumění symbolu potom dochází také k uvědomění si sebe sama ve vztahu k poznanému.⁶² Protože *Cogito* je uvnitř bytí, „nemůže být uchopeno jinak než oklikou – dešifrováním dokumentů svého života.“⁶³ Symboly se tak stávají „ukazatelem postavení člověka v bytí, v němž se pohybuje, existuje, chce“⁶⁴ a „vypovídají o situaci bytí člověka v bytí světa.“⁶⁵

Jak bylo řečeno slovy Ricoeura v závěrečné citaci minulé části: „neexistuje interpretace pojištěná proti všem rizikům.“⁶⁶ Jak vyplývá z této kapitoly, pochyby hrají v Ricoeurově filozofii důležitou roli. Ricoeur byl v tomto směru ovlivněn Nietzsche, který staví chybu či lež do světla pouhé iluze či omylu. Ricoeur proto vidí interpretaci jako možnost návratu k původnímu smyslu, oproštěnou od iluze.

Prozatím jsem představila Ricoeurův pohled na symbol a jeho interpretaci. Nicméně symboly se často neukazují osamoceně, ale v rámci příběhů, mýtů, které zpětně dávají jednotlivým symbolům hlubší význam. Proto další kapitolu věnuji Ricoeurovu pohledu na mýtus.

1.4. Symbol druhého stupně

V dnešní době je mýtus považován za vyprávění, sahající do dávných dob, nicméně bývá kladen spíše na úroveň pohádek a bájí. Ricoeur ovšem mýtům přikládá větší důležitost, protože je vidí jako nadstavbu symbolické funkce. Mýty vždy stály u zrodu rituálu i dalších opakovaných činností a

⁶² Srov. RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 451–459, též RICOEUR, „Vysvetlenie a chápanie“ in *Teória interpretácie*, s. 107, též HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 128.

⁶³ Srov. RICOEUR, *Existence a hermeneutika*, str. 181, též HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 24 - 25, též RICOEUR, „Předmluva“ in *Život, pravda, symbol*, s. 10.

⁶⁴ RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 458.

⁶⁵ RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 458 - 459.

⁶⁶ RICOEUR, *Symbol a mýtus*, s. 163.

způsobů uvažování o věcech. Pouhým opakováním těchto činností však došlo k oddělení od původního významu a uniká tak podstata posvátna, s níž propojovaly. Proniknutí k tomuto posvátnu mohou umožnit symboly, protože právě symbolů mýtus obsahuje celou řadu, případně může být jedním složitým symbolem sám o sobě. V takovém případě se dle Ricoeura jedná o symboliku druhého stupně.⁶⁷

Mýtus k funkci symbolů přidává ještě čas, prostor, události a osoby. Jako příklad Ricoeur uvádí Příběh vyhnání Adama a Evy z ráje. Jedná se zde o exil, který je všeobecně považován za symbol vyvržení. Nicméně tento symbol je zasazen do příběhu s osobami, časem a prostorem, a má tak jako celek hlubší význam.⁶⁸ Důležitější než jednotlivé symboly je symbolická funkce mýtu jako celku, tedy sdělení, se kterým má člověka propojit.⁶⁹

Mýtus má strukturu (např. čas – od počátku), nese předvědecký výklad, po nástupu vědeckého myšlení je proto odmítán, protože racionální výklad a rozvoj dějin předvědecký výklad eliminují. Mýtus je, jak již bylo řečeno, symbolikou druhého stupně, jež užívá bájných osob, míst a časů. Tyto prvky, tedy explikativní funkce mýtu, jsou při výkladu podrobeny demytizaci, kterou vysvětlím v následující kapitole. Podstatnější funkcí mýtu, než explikativní, je funkce symbolická, která musí být od explikativní důsledně oddělena. Právě díky symbolickému bohatství se mýtus nevyčerpá, ani pokud dojde k jeho aktualizaci anebo akcentování sociální funkce.

⁶⁷ Srov. RICOEUR, *Symbol a mýtus*, s. 162, též HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 43–44.

⁶⁸ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 288.

⁶⁹ Srov. RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 154, též HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 43.

1.5. Od demytizace k demytologizaci

Právě v odlišnostech symbolu a mýtu nastává konfrontace s vědou. Mytický čas není možné zařadit do reálných historických událostí, místo nejde geograficky dohledat (popř. dokázat pomocí vědeckých výzkumů, např. archeologických) a ani osoby a události nelze prokázat. Věda tak považuje mýtus pouze za předvědecké pochopení světa. Racionalita uvrhá mýtus do pohádkové sféry. Zavrnutí pravdivosti mýtu nazývá Ricoeur demytizace. Ricoeur tuto úroveň pochopení mýtu nazývá vědecká, je pro něj však pouze první úroveň ze tří.

Další dvě úrovně (existenciální a eschatologická) jsou pochopitelné až skrze tzv. demytologizaci. Demytologizace se nezabývá historickou a geografickou akurátností. Ačkoliv od jakýchkoliv etiologických otázek ustupuje,⁷⁰ není oproštěna od racionality, protože se stále soustředí na explikativní rozměr mýtu. Za primární považuje Ricoeur pochopení kérygmatu, tedy jádra mýtu na symbolické rovině. Následně je možné znovu-pochopení mýtu, v podstatě dospění k již zmíněné druhé naivitě mýtu.⁷¹ Dochází tak k pochopení úrovně existenciální, která umožňuje filozofické pochopení skryté, mystické, výpovědi o lidské situaci a sebe pochopení. Tyto první dvě úrovně jsou obecné. Třetí úroveň, eschatologická, je specificky křesťanská.⁷²

Ricoeur si však neklade za cíl nastolit obecně platnou teorii o všech mýtech. Jeho dílo se zaměřuje na konkrétní skupinu mytických symbolů, a to o lidském zlu.⁷³ Tato skupina je dále rozdělena na symboliku poskvrny, symboliku hříchu a lidské omylnosti.

⁷⁰ Srov. RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 154, též RICOEUR, *Symbol a mýtus*, s. 162–163.

⁷¹ Srov. RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 287, též HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 43–44.

⁷² Viz HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 45.

⁷³ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 155.

Mýtům o lidském zlu přiřazuje Ricoeur tři funkce: konkrétní univerzalitu (mýtus zahrnuje celé lidstvo v jednom příkladu postavy, představuje archetyp aplikovatelný na všechny doby), časovou orientaci (nikdy nestagneje) a ontologickou exploraci (o přechodu mezi dvěma realitami lidstva – nevinné a hříšné).

Vzhledem k těmto funkcím mýtu je zřejmé, že jejich poselství není určené pouze původním generacím, ale i dnešnímu člověku. Jediné, co je potřeba provést je proniknout k původnímu sdělení a aktualizovat jej pro dnešní dobu.

1.6. Adamovský mýtus

Termín adamovský mýtus odkazuje na biblický příběh z Genesis o Adamovi a Evě, jejich zhřešení a následném vyhnání z ráje (Gn 3,1 – 3,24). Na adamovském mýtu je možné sledovat to, co Ricoeur nazývá dynamika mýtů. Volí jeden mýtus, kterému se snaží porozumět. A skrze porozumění tomuto jednomu mýtu se potom otevírá možnost porozumění ostatním. Například adamovský mýtus bývá připodobňován k vyprávění o potopě. Pochopíme-li symboliku a sdělení adamovského mýtu, bude i vyprávění o potopě jasnější.

Adamovský mýtus je odmítnut z hlediska demytizace, protože jeho postavy, prostor a čas, nejsou slučitelné s historickými událostmi ani geografickou lokalitou. Nicméně z pohledu demytologizace má hluboký význam, protože odhaluje tajemství lidského zla. Jeho pochopení není možné v rovině vědecké, ale ani v rovině filozofické. Filozofická interpretace sice může objasnit určité symboly – adamovský mýtus nabízí základní symboly odpadnutí, vzpoury, ztracenosti – tyto symboly jsou ale pochopitelné i bez mýtu. Adamovský mýtus těmto symbolům přidává něco více. Pro hlubší

pochopení sdělení mýtu je ale třeba eschatologická interpretace, která zná, chápe a umí použít biblickou symboliku.

Podle Ricoeura má adamovský mýtus tři funkce: (1) zobecnění zkušenosti, (2) ukázání mezery mezi počátkem stvoření a počátkem zla, (3) poukázání na napětí mezi odsouzením a milosrdenstvím.⁷⁴ Tyto tři funkce nyní rozvedu a ukážu na příkladech z mýtu.

Zobecnění je umožněno skrze postavu Adama. Adam byl prvním člověkem a pochází z něj tedy celé lidstvo. Můžeme tedy říci, že v jeho Osobě je zastoupen jeden každý člověk na této planetě. Adam se dopustil hříchu, zla. A toto zlo je přeneseno do nás všech. Celé lidstvo má stejný kořen zla, není lepší či horší. Slovy Ricoeura „zlé srdce každého je také zlým srdcem všech; zvláštní *my*, ‘*my* ostatní hříšníci’, sjednocuje celé lidstvo v jedné nedílné provinilosti.“⁷⁵ Tak je vyzdvihnuta univerzalita lidského zla.

Adamovský mýtus vypovídá o přechodu mezi dvěma realitami, dvěma stavy člověka. Ze stavu stvoření, nevinnosti, do současné situace poznamenané hříchem.⁷⁶ Je zde jasně ukázán protiklad těchto stavů – stvoření jsou nazí a nevinní, po zhřešení se dostávají okamžitě stud a potřeba zahalení se. Hned se zde nabízí otázka, co a proč je potřeba zahalit? Ukazuje se tak zvrát v komunikaci, kdy lidé něco skrývají, a s tím přichází přetvářka. Původně radostná práce se po hříchu a následném vyhnání stává prací v potu tváře a bojem s přírodou. Rozmnožování bolestivým okamžikem.⁷⁷ Je ale demonstrováno, že se jedná o dva rozdílné stavy. Proto člověka nedefinuje hřích, ale to, že byl stvořen k božímu obrazu, *imago Dei*. Nevinnost je před

⁷⁴ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 351–360 též HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 43–44.

⁷⁵ RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 358.

⁷⁶ Viz HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 44.

⁷⁷ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 363.

hříchem, a tudíž pokání má smysl, protože hřích není podstatou člověka – člověk nebyl stvořen se zlem v sobě.⁷⁸

Smyslem není najít jeden počátek zla. Hřích je rozptýlen mezi více faktorů, je zde Eva, had, sám Adam, ale také touha po poznání. Ke zhřešení nedochází v jediný okamžik, ale postupně. Úlohou adamovského mýtu není najít jednoho původce zla, jedná se zkrátka o popis situace, ve které se celé lidstvo již nachází.⁷⁹ Ani had zde není definován jako jediný původ zla. Na jednu stranu je zde sice had, na druhou stranu je tu ale také Eva a Adam a jejich touha po poznání. Had je tedy projekcí svádění člověka sebou samým. Ztělesňuje, že zlo je vždy přítomno, nikdo s ním nezačíná absolutně (nerodí se v člověku jako absolutní). Zlo ztělesňuje něco z člověka samotného (chaos v nás samých), vztah mezi lidmi navzájem (chaos v těchto vztazích) i situaci venku (chaos vně člověka). Ukazuje se tedy, že zlo existuje, patří stejně jako ostatní základní složky (např. jazyk, nástroj, instituce, tradice) do společnosti, do lidské existenční situace.⁸⁰ To, že počátek zla není jasně definován, a připomenutí si původního stavu člověka (*imago Dei*) zprostředkovává třetí funkce mýtu.

1.7. Shrnutí

V této kapitole je vysvětleno, jakou pozici zaujímá symbol v Ricoeurově filozofii. Symbol není a nemá být pouze znakem, který je možné bezprostředně pochopit. Skrze svou strukturu druhého smyslu symbol propojuje člověka s posvátnem. Je nadbytkem smyslu prvotního významu, který nutí přemýšlet a rozptýlit iluze. Je tím, co volá po potřebě interpretace. Ovšem takové

⁷⁸ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 374.

⁷⁹ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 369.

⁸⁰ Viz RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 373.

interpretace, která zapojuje jak racionalitu, tak víru. A skrze tento provázaný živý kruh pochopení je možné dospět k druhé naivitě a tudíž i pochopení kérygmatu⁸¹ symbolu, a uvědomění si vlastní podstaty ve vztahu k němu.

Ukázala jsem, že během procesu porozumění symbolu existují tři fáze, které jsou shodné se třemi stupni víry – popsala jsem fázi předkritickou, kritickou a pokritickou. Prostřednictvím jejich charakteristiky jsem ukázala, jaký vliv na pochopení symbolu hraje u Ricoeura svobodná vůle, a její omezení volnými a nevolnými momenty. Protože ač člověk není nucen specifickou vnější autoritou k určitému rozhodnutí, faktory těla, těla národa a těla světa jej vždy ovlivňují. Na proces pochopení jádra symbolu mají proto jednoznačně kontinuálně vliv.

Po představení symbolu, svobodné vůle a pohledu na tělo, jsem poukázala na další úroveň symbolu, tedy tzv. symbol druhého stupně. Tím je pro Ricoeura mýtus. Mýtus Ricoeur nevnímá jako vědou zavržením hodnou snůšku představ. Naopak mýtus vidí jako komplex více symbolů, které mohou posloužit pro pochopení lidské situace. Empirická data (geografická lokalita, či historický čas atd.) nejsou sice na základě mýtu dohledatelná, daleko důležitější roli ale hraje jejich symbolická rovina. Ricoeur se soustředí na mýty o lidském zlu, a skrze jejich symboliku hledá počátky lidského zla. Jedním z hlavních mýtů je pro něj adamovský mýtus, na kterém demonstuje, že zlo a hřích nejsou podstatou člověka. Jeho podstatou je nevinnost, a zlo samotné se utváří až následně v důsledku chaosu. Ricoeur také poukazuje na skutečnost, že pokud je symbolika mýtu pochopena a interpretována správně, může posloužit i jako dekodér pro jiné mýty. Nicméně pro ujištění, že symbolika je opravdu pochopena správně, musí být celý výsledek dán v sázku, aby mohl být tento koncept ověřen.

⁸¹ „Kérygma“ slovy Ricoeura znamená jádro zvěsti a oslovení. Viz RICOEUR, *Symbol a mýtus*, s. 163.

Ricoeur výše popsanou tematiku shrnul ve svých raných dílech, především v souhrnném díle *Filozofie vůle*, které v českém překladu vyšlo ve dvou dílech a obsahuje celkem tři knihy.

Další souvislosti a možné přesahy problematiky vyvstanou ze srovnání, které bude následovat ve třetí kapitole.

2. OLIVIER CLÉMENT

V této kapitole ukážu, co znamená symbol, tělo a svoboda pro Oliviera Clémenta. Budu postupovat jinak než v předchozí kapitole, protože Clément se jednotlivým bodům nevěnoval odděleně. Proniknout do pochopení jeho pohledu na ně je možné pouze skrze pochopení jeho teologie jako celku. Protože jsou symbolika, tělesnost i svoboda člověka v Clémentově teologii důležitými tématy, budu je v jednotlivých kapitolách vysvětlovat a upřesňovat. Odlišné pojetí u obou představovaných autorů i význam každého z nich dále rozvedu v následující části věnované jejich srovnání.

V úvodní kapitole nejprve představím Clémentův život a okolnosti, které ovlivnily jeho uvažování. Pro lepší pochopení jeho teologie představím sofiologii ruského pravoslavného myslitele Vladimíra Sergejeviče Solovjova a pohled teologa Vladimíra Losského na sv. Trojici. Na jejich základě totiž Clément staví pohled na antropologii člověka, které je věnována další kapitola. Poté vysvětlím, jak je tato vize člověka propojena s každodenním životem skrze liturgii a eucharistii, a v následující kapitole si položím stejnou otázku jako Clément – zda lze Boha poznat smysly. V závěrečné kapitole popíši, jaký vztah vidí Clément mezi smrtí a svobodou.

2.1. Život a vlivy

Olivier Clément se narodil mezi světovými válkami do francouzské socialistické rodiny, která žila ve vsi Languedoc.⁸² V této vesnici vedle sebe žili lidé tří různých náboženství – katolíci, protestanti a socialisté.⁸³ Ano, Clément socialismus považoval za náboženství. Zasloužil se o to převážně jeho

⁸² Přesný rok Clémentova narození je 1921.

⁸³ Viz CLÉMENT, Olivier. *Jiné slunce: můj duchovní životopis*. Praha: Paulínky, 2012, s. 8.

dědeček, který byl pro Clémenta vzorem člověka s čistým svědomím a morálním uvědoměním, a vždy hájící spravedlnost. Právě svědomí hrálo v Clémentově vnímání hodnot zásadní roli, zároveň si ale uvědomoval, že v socialismu není, kdo by mohl svědomí očistit. Tento proces přitom hraje klíčovou roli při rozhodování se o morálních dilematech. Jako správný socialista, Clémentův dědeček pečoval o hladovějící a viděl lidi jako sobě rovné. Do kostela nevkročil, ale při rodinných setkáních otevřeně diskutoval o existenci Boha (nikoliv však o Bohu). Clémentovi pro jeho porozumění existence Boha však více než tyto diskuze, které rád poslouchal, dalo ticho.⁸⁴ Ticho, které nastalo po setmění, kdy utichla i příroda. Právě v tichu se Clément poprvé setkal s tajemstvím.⁸⁵ Toto tajemství bylo tím, po čem Clément začal usilovně pátrat, když dospěl, a tím, co nakonec našel v pravoslaví.

Vyrůstání na vesnici bylo pro Clémenta důležité, protože viděl, co lidem přináší život ve společenství. Jako zásadní vnímal roli obřadů,⁸⁶ při kterých se setkávala celá vesnice, oni lidé třech náboženství, a při kterých nacházeli společný jazyk i společné ticho, společnou úctu ke starším i sdílenou krásu přírody. Tyto obřady totiž podle Clémenta „určitě ochraňovaly.“⁸⁷

Během mládí se Clément cítil velice osamělý. Sledoval, jak lidé, i když morálně silní a čistí, ztratili pouto s půdou, jazykem, se životem ve společenství na vesnici, i se svou kulturou. Tuto ztrátu přičítal válkám, totalitním režimům a bezúčelným technologiím.⁸⁸ Jedním z takto odcizených lidí byl i Clémentův otec. Avšak s ním našel společnou řeč v mlčení během zemědělských prací, kdy jejich smysly opojovaly vůně přírody a její přirozená krása, kterou člověk nemůže popsat slovy. To byly pocity, které Clément

⁸⁴ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 7–8.

⁸⁵ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 17.

⁸⁶ Jednalo se o světské obřady, jako býčí závody, či setkávání v údolí k poslechu básníků apod.

⁸⁷ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 17.

⁸⁸ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 21.

později našel v teologii krásy ruského pravoslavného myslitele Pavla Nikolajeviče Evdokimova, jak ukáží v následujících kapitolách.

Clément cítil silnou potřebu hledání kořenů své kultury, a proto se během studií orientoval právě tímto směrem. Vystudoval historii, kterou poté vyučoval na gymnáziu v Paříži. Zajímal se o poezii Charlese Baudelaira, Rainera Maria Rilkeho, Czeslawa Milosze i Thomase Stearnse Eliota. Na konci války působil v odboji, kde se setkal s Alphonsem Duprontem. Ten se zajímal o náboženskou antropologii a mnoho Clémentovi z tohoto začínajícího oboru předal.

Clément se začal postupně seznamovat s různými filozofy a jejich díly. Studoval díla Karla Marxe, Friedricha Nietzscheho, Immanuela Kanta, ale také Sigmunda Freuda a odpovědi na své otázky hledal i u teologů. Studoval západní křesťanství, ale opakovaně se od něj odvrátil. Více ho zajímala kosmologie, a proto se otevřel východním filozofiím, hinduismu a buddhismu. Nedokázal s nimi však plně souznít. Seznámil se také s islámem a judaismem. Žádné náboženství nezavrhoval, ale žádné mu ani neposkytovalo uspokojující odpovědi na zkušenost poznání tajemství z mládí. To se změnilo, když se do větší hloubky začal zajímat o východní křesťanství a pronikat do jeho mystéria. Inspiroval ho obdiv ke starcům a ke stáří, které otvírá možnosti pro jiné poznání, totiž spojení rozumu a srdce. Zároveň ho zaujal pojem "krásný stařec"⁸⁹, který není chápán jako člověk vysokého věku, ale člověk, který vede duchovní život. Přitom slovo krása zde odkazuje k lásce a moudrosti, vycházející ze srdce.⁹⁰

Díla ruského pravoslavného myslitele Nikolaje Alexandroviče Berd'ajeva odkryla Clémentovi pochopení vztahu člověka a Boha, způsob, jak vidět neviditelné. Lossky mu přiblížil pochopení sv. Trojice v její rozmanité jednotě.

⁸⁹ CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 67.

⁹⁰ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 66–67.

Clémentovo srdce konečně začalo nacházet hledaný klid, a proto se ve svých třiceti letech rozhodl přijmout křest.⁹¹ S Losským se Clément následně i spřátelil a po jeho předčasné smrti vydal několik jeho děl. Spřátelil se také s Evdokimovem. Při zamyšlení o Losském a Evdokimovovi uvedl:

„Losského myšlení je určité, jasné, dobře stavěné. Má základní strukturu: přirozenost – osoba. Evdokimov je pronikavější, je méně architekt a zedník a více hudebník. Má muzikální myšlení, které se odvíjí velmi vybraně, velmi jemně, s velkou hloubkou.“⁹²

Na obou velmi oceňoval jejich smysl pro humor, který, jak si povzdychl, současným pravoslavným chybí.

Clément hledal celé mládí smysl života i smysl smrti. Od rodičů vždy dostal odpověď, že smyslem života je obětování se pro své děti. S tím se však Clément neztotožňoval, a v takovém pojetí viděl jen prodlužování lidské existence, jež se donekonečna opakuje.⁹³ A jediný pohled na smrt, který nabízela moderní společnost, byla nicota. I tento pohled byl Clémentovi cizí. Odpověď, která ho vnitřně nadchla, našel při návštěvě Rumunska. Poznal zdejší venkovany, kteří si připravují svou rakev, a žijí v její blízkosti již za života, za plného zdraví. V jejich přístupu tak poznal pohled na smrt jako na součást života, jako na slavnostní, radostný okamžik, ve kterém Clément později našel svobodu. Tento přístup dále rozvedu.⁹⁴ Tím se mu začal odhalovat také smysl života. Čím dál tím silněji ho viděl, inspirován

⁹¹ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 169.

⁹² CLÉMENT, CLÉMENT, Olivier. *Pohledy do budoucnosti: Flaminia Morandi a Michelina Tenace v rozhovoru s pravoslavným teologem Olivierem Clémentem* Velehrad: Refugium, 1998, s. 79.

⁹³ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 35.

⁹⁴ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 69.

Berd'ajevem a jeho pohledem na Osobu, v posláním, se kterým člověk přichází na tento svět, jak bude podrobněji vysvětleno později.⁹⁵

Stejně jako Evdokimov byl i Clément otevřený ekumenickému dialogu, zatímco Lossky se tomuto úsilí otevřel až na konci svého života. Clément se vždy snažil využít znalosti nasbírané během své cesty hledání k nalezení společného pohledu, obzvláště mezi křesťany. Nikoli za cenu ústupků od vlastní víry. Ale vzájemným respektem a nasloucháním. Slovy teologa Yvese Congara, Clément chtěl a dokázal „dýchat oběma plícemi.“⁹⁶ Vybudoval most mezi západním a východním křesťanstvím, tradicí i moderní společností. Ukázal, jak uvést do souladu rozum a srdce.

Clément měl zároveň široký kulturní přehled. Přednášel nejen na pravoslavném pařížském Institutu svatého Sergeje, ale i na katolických institutech a laických školách, především v Paříži a Ženevě. Působil také na Papežském orientálním institutu v Římě. Roku 1998 sestavil na žádost papeže Jana Pavla II. působivé rozjímání o Křížové cestě⁹⁷ pro Svatý týden.⁹⁸

Clément napsal během svého života asi třicet děl. Jsou psány poetickým jazykem, který však velmi prakticky promlouvá k modernímu člověku a přibližuje ho ke kořenům pravoslavné tradice. Pro tuto práci jsou stěžejní především díla zabývající se antropologií člověka a odkrývající symboliku pravoslavné tradice dnešní společnosti. Clément svá díla vždy pečlivě rozvrhl, aby čtenáře pozvolna provedl až k cíli toho, co chtěl vysvětlit. Z děl, kde cílem bylo vysvětlení antropologie člověka a kosmologie to jsou knihy *On Human Being*⁹⁹ (1972) a *Tělo pro smrt a slávu, malé uvedení do teopoetiky těla*¹⁰⁰

⁹⁵ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 79.

⁹⁶ Dvě plíce jsou zde použity jako metafora pro Východní a Západní křesťanství. Viz CLÉMENT, *On Human Being*, s. 7.

⁹⁷ Orig. *Le chemin de croix à Rome: "via crucis"*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.

⁹⁸ Viz CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu: malé uvedení do teopoetiky těla*. Velehrad: Refugium, 2004, s. 6–7.

⁹⁹ Orig. *Questions sur l'homme*.

¹⁰⁰ Orig. *Corps de mort et Corps de gloire: petite introduction à une théopoétique du corps*.

(1995). Tématu přiblížení pravoslaví dnešnímu člověku se věnuje v dílech *The Roots Of Christian Mysticism*¹⁰¹ (1982), *Pohledy do budoucnosti*¹⁰² (1997) a *Duchovní průvodce pro naši dobu*¹⁰³ (2008). Napsal také autobiografii *Jiné slunce, můj duchovní životopis*¹⁰⁴ (1975), ve které popisuje cestu, která ho vedla od ateismu k přijetí křtu v pravoslavné církvi.

Clément byl, a dodnes je uznávaným pravoslavným teologem, respektovaným východními i západními filozofy.

2.2. Všejednota v rozmanitosti

Clément se sice tématu všejednoty samostatně nevěnuje do velké hloubky, nicméně jeho odraz se prolíná celou Clémentovou teologií, a bez porozumění tomuto konceptu může být složité jeho myšlenky pochopit. Pro snazší pochopení kosmologie proto nyní krátce představím koncept sofiologie. Zejména se zaměřím na její výklad dle Solovjovova a ruského pravoslavného teologa Pavla Florenského, kteří Clémentovo uvažování v tomto směru ovlivnili.¹⁰⁵ Protože je toto téma úzce provázané s Clémentovým vnímáním sv. Trojice, u kterého vyšel také z myšlenek Losského, zastavím se u něj v druhé části této kapitoly.

Podstata sofiologie je jen těžko vystižitelná slovy či racionálními úvahami. Jedná se o duchovní vizi, kterou je možné pochopit spíše

¹⁰¹ Orig. *Sources: Les mystiques chrétiens des origines.*

¹⁰² Orig. *Fondament ispiritali del futuro. Intervista a Olivier Clément.*

¹⁰³ Orig. *Petite boussole spirituelle pour notre temps.*

¹⁰⁴ Orig. *L'AutreSoleil: autobiographie spirituelle.*

¹⁰⁵ Při náhledu do sofiologie nelze opomenout ani Bulgakova či Losskiho, jež se jí také hluboce zabývali. Nicméně se Solovjovem se v některých bodech rozcházel. Protože jejich myšlenky neměly na Clémenta výraznější vliv, nebudu se jimi v této práci zabývat.

v symbolické, či ikonické rovině. Pro Solovjova¹⁰⁶ je Sofia „celistvým organickým a smysl dávajícím principem vesmíru.“¹⁰⁷ Jeho pohled na Sofii vychází z mystické vize Boží Moudrosti, jež popisuje ve své básni následovně:

Vše jediným pohledem.
Všechno jsem viděl a všechno bylo jedno.
Jediná osoba ženské krásy.
Neurčitost tam hledala míru,
přede mnou, ve mně a byla jsi jen ty sama.¹⁰⁸

Solovjov vnímá symbolickou Sofii jako zářící ženskou bytost, „pravé, čisté, plné lidství, jako nevyšší a nejobsažnější formu živé duše přírody a vesmíru, která je stále spojena s Božstvím, a všechny věci v sobě spojuje,“¹⁰⁹ která proměňuje tento svět tím, že se do něj vtěluje.¹¹⁰ Sofia je pro něj věčná a sjednocuje počátek i konec. Dále slovy Solovjova: „Jestliže je v Bohu podstatně a po celou věčnost, uskutečňuje se účinně ve světě tím, že se tam postupně vtěluje a svět přivádí opět ke stále dokonalejší jednotě.“¹¹¹ Sofia je sjednocujícím principem, všejednotou, ve které právě různorodost tvoří jednotu. Florensky tento koncept různosti ve všejednotě vystihuje přirovnáním

¹⁰⁶ Solovjov prošel ve svém pohledu na Sofii vývojem. Nejdříve byl jeho pohledu na Sofii přisuzován panteismus. S tím však Solovjov nesouhlasil, a proto v pozdějších dílech naznačoval, že Sofie může být dvojitá: (a) transcendentní Boží Sofie-Moudrosti a (b) stvořená Moudrost, jež se postupně vtěluje do tohoto světa. Viz SLÁDEK, Karel. *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 67–71.

¹⁰⁷ Viz NOBLE, Ivana. „Ruské pravoslavné vstupující do moderní doby“ in Ivana, BAUEROVÁ, Kateřina, NOBLE, Tim, PARUSHEV, Parush. *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012, s. 73–108, zde s. 103.

¹⁰⁸ SOLOVJOV, *Sočinenija* XII, s. 84 in ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996, s. 319.

¹⁰⁹ SOLOVJOV, *Sočinenija* X, s. 172–193 in ŠPIDLÍK, *Ruská idea* s. 335.

¹¹⁰ Špidlík poukazuje na Berďajevův výklad Solovjova pohledu na Sofii jakožto krásnou ženu. Berďajev říká, že v tomto popise se odráží Solovjovův romantismus, a promítá zde vizi ženy, kterou ve svém životě bez úspěchu hledal. Nicméně např. u starých Slovanů, kteří se soustředili na mravní aspekt Sofie, je ztotožňována taktéž s ženskou podobou – Matkou Boží. U řeckých Otců je Sofia totožná s Kristem. Viz ŠPIDLÍK, *Ruská idea*, s. 317.

¹¹¹ SOLOVJOV, *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris 1889, s. 241 in ŠPIDLÍK, *Ruská idea*, s. 328.

k malbě, která „v jednom obraze spojuje to, co patří různým okamžikům, a přesto tvoří jednotu.“¹¹² Jezuitský kněz a teolog Tomáš Špidlík vysvětluje, že „Sofia zjednodušuje mnohost tím, že ji zachycuje jedním intuitivním pohledem jako jas a tento jas je zároveň viděním mnoha harmonických vztahů.“¹¹³ Solovjov Sofii vidí jako prostředníka či most, pomocí něhož se může navrátit do původní kosmické všejednoty a který propojuje Boží svět s lidským. Neznamená to však, že by tyto světy viděl oddělené, právě naopak.¹¹⁴ Působení Sofie je zde chápáno ve smyslu role výše zmíněného prostředníka Ježíše Krista: „Nestojí ‘mezi’ Bohem a člověkem, je naopak zároveň Bůh i člověk.“¹¹⁵ Pro Solovjova vskutku je Ježíš Kristus, vedle Panny Marie a církve, jednou z trojí manifestace vtělení Sofie.

Solovjova sofiologie se odráží v Clémentově pohledu na člověka, jeho tělo a jeho vztah k Bohu, jak blíže ukážu v samostatné kapitole „Tělesnost a sebepřesažení“. Clément ze Solovjovovy sofiologie vychází také při pohledu na ženskou tvář Boha. Tento ženský aspekt představil slovy Klementa Alexandrijského: „Svým tajemným božstvím je Bůh Otec. Ale něžnost, kterou k nám chová, působí, že se stává matkou. Svou láskou se Otec zženšťuje.“¹¹⁶ Na tomto základě staví dále i své myšlenky o *erótu*, kde muž a žena tvoří dokonalou jednotu. Tato témata nejsou pro tuto práci stěžejní, a proto se jim nebudu věnovat do větší hloubky. Ale pro ucelený pohled na kosmologii a antropologii člověka nyní představím ještě pohled Losského na sv. Trojici a Osobu.

Podobně jako Solovjov, vnímá i Lossky všejednotu skrze její rozmanitost. A tento pohled aplikuje také na chápání sv. Trojice. To, co se jeví

¹¹² ŠPIDLÍK, *Ruská idea*, s. 322.

¹¹³ ŠPIDLÍK, *Ruská idea*, s. 324.

¹¹⁴ Viz SERGEEV, Mikhail. *Sophiology in Russian orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev*. Lewiston: Mellen Press, 2006, s. 80.

¹¹⁵ ŠPIDLÍK, *Ruská idea*, s. 330.

¹¹⁶ ALEXANDRIJSKÝ, Klement, *Který boháč může být spasen?* 37, PG 9, 642 in CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 60.

jako rozdílné, oddělené či jiné, není ve skutečnosti nic jiného než utváření plnosti všejednoty vyjevováním jejích různých aspektů. Jeho pohled na vztah Syna a Otce vychází z prohlášení Chalcedonského koncilu (r. 451), kde byla vyzdvihnuta Kristova jednota lidství a božství,¹¹⁷ a přímo navazuje na koncilní formulaci:

„Následujícíe tedy svatých Otců, učíme všichni jednomyslně vyznávati jednoho a téhož Syna, našeho Pána Ježíše Krista, zároveň dokonalého v božství a zároveň dokonalého v lidství, vpravdě Boha a zároveň vpravdě člověka, z rozumné duše a z těla, téže podstaty jako Otec podle božství a zároveň téže podstaty jako my podle lidství...“¹¹⁸

Jádrem trinitární teologie jsou podle Losského tři teze z evangelia sv. Jana: (1) „Na počátku bylo Slovo, (2) to Slovo bylo u Boha, (3) to Slovo bylo Bůh.“¹¹⁹ Na základě těchto tezí je zřejmé, že v Bohu je nejen jednotnost, ale současně i odlišnost.¹²⁰ Každá z uvedených tezí je vztažena k jedné Osobě z Trojice, „Na počátku bylo slovo“ odkazuje k Otci, jakožto prameni všeho; „to Slovo bylo u Boha“ odkazuje na Syna, skrze nějž se Otec uskutečňuje; „to Slovo bylo Bůh“ odkazující na Ducha Svatého, ve kterém je Otec naplňován.¹²¹ Nejsou však oddělenými entitami, podobně jak již bylo uvedeno výše. Slovy Losského:

¹¹⁷ Viz CLÉMENT, Olivier. *On human being: a spiritual anthropology*. London: New City, 2000, s. 29.

¹¹⁸ BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003, s. 83

¹¹⁹ J 1,1. Zkratky pro citaci z Bible jsou uváděny dle českého ekumenického překladu Bible.

¹²⁰ Viz LOSSKY, Vladimír. *Dogmatická teologie*. Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994, s. 20.

¹²¹ Viz CLÉMENT, Olivier. *The roots of Christian mysticism: text and commentary*. London: New City Press, 1993, s. 64, a LOSSKY, Vladimír. *In the image and likeness of God*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001, s. 16.

„Duch je tedy jiný, než Syn (který je ovšem také Utěšitel¹²²), ale Duch je poslán ve jménu Syna, aby svědčil o Něm. Jeho vztah k Synu tudíž nespočívá na protikladu anebo na porušení jednoty, nýbrž na odlišnosti a na vzájemné souvztažnosti, tj. ve společenství (obecenství) s Otcem. ... Duch je jiný než Otec, avšak je s Ním spojen vztahem vycházení, které je mu vlastní, a které se liší od rození Syna.“¹²³

Duch Svatý i Syn jsou tak s Otcem ve své podstatě totožní, nicméně každý je zároveň naprosto jedinečný.¹²⁴ Tato jednota, a zároveň odlišnost je výstižně zachycena v Ikoně Trojice, jejímž autorem je Andrej Rubljev.¹²⁵ Ačkoliv jsou na ikoně znázorněny tři Osoby, mají všechny identickou tvář, čímž ukazují jedinou, totožnou podstatu všech tří Božských Osob.¹²⁶ Významu této ikony se budu podrobněji věnovat v kapitole „Poznání Boha smysly a srdcem“. Nyní ještě vysvětlím termín Božské Osoby, protože je zásadní pro pochopení Clémentovy antropologie člověka, jak bude ukázáno později.

Pojem Božské Osoby či pouze Osoby je v kontextu sv. Trojice užíván pro označení Otce, Syna a Duchu Svatého. Tento termín však může být, jak uvádí Lossky, snadno zavádějící, protože může evokovat oddělenost a samostatné existence každé z osob, tedy aspekt individua. Proto zmiňuje, že je tento termín třeba užívat ve významu řeckého *usia* (jsoucnost, bytnost, podstata), které lépe vystihuje sv. Trojici jako Tři nerozdělitelná Božství. Tento filozofický pojem pak Otcové doplnili všednějším pojmem hypostase, které znamenalo „existování“ ve významu „prosté existence“.¹²⁷ Na základě tohoto konceptu Losského rozvádí dále Clément, že pojem hypostase odkazuje více na

¹²² Slovo „Utěšitel“ odkazuje na Ducha Svatého, z Janova evangelia (J 14,16–17). V Českém ekumenickém překladu je použito slovo „Přímiluvce“.

¹²³ LOSSKY, *Dogmatická teologie*, s. 22.

¹²⁴ Viz CLÉMENT, *On Human Being*, s. 28.

¹²⁵ Příloha 1.

¹²⁶ Viz SLÁDEK, *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*, s. 81.

¹²⁷ Viz LOSSKY, *Dogmatická teologie*, s. 22–23.

oddělenost, kdežto *usia* spíše na to, co spolu sdílí. Termín Osoba¹²⁸ je tak pro něj překladem hypostase. Jak dále konstatuje: „Otcové použili ‘hypostasi’ Otce, Syna nebo Ducha Svatého, v jejich nezaměnitelné jedinečnosti. A jejich identitu nazvali *usia*.“¹²⁹

Každá hypostase „obsahuje Božskou přirozenost v její naprosté plnosti,“¹³⁰ jak uvádí Lossky, a upřesňuje, že zároveň jsou nekonečně jednotné i nekonečně rozdílné:

„(Božská) Přirozenost je tím jednotnější, čím více se Osoby odlišují, neboť nic ze společné přirozenosti se v nich neztrácí. Osoby jsou tím odlišnější, čím více jsou jednotné, neboť jejich jednota není neosobní jednotvárnost, nýbrž tvůrčí napětí nezjednodušitelné rozličnosti.“¹³¹

Dále pokračuje: „Otec by nebyl pravdivým Otcem, kdyby nebyl plně obrácen ‘k’ druhým Osobám, kdyby nebyl plně sdílen Těmi, jichž sám činí Osobami, a tudíž činí je v plnosti své lásky sobě rovnými.“¹³² Cituje sv. Jana Damašského, když vysvětluje, že se jedná o „vzájemné pronikání bez smíření či splnutí.“¹³³

Clément jasně navazuje na Losského, když sám shrnuje tajemství Trojjedinosti slovy: „Živý Bůh je tak jeden, že v sobě nese skutečnost, tep ‘jiného’ a v Duchu, ve svatém Dechu, překonání veškeré duality. Neděje se to ponořením do nějaké neosobní jednoty, nýbrž shodou absolutní jednoty s absolutní rozličností.“¹³⁴ Tento pohled potom aplikuje při pohledu na

¹²⁸ V pojmu „Osoba“ neexistuje jednota v psaní velkého či malého písmene na začátku. Lossky volí termín „Osoba“, Clément jej uvádí jako „osoba“. V této práci používám formát „Osoba“ pro zdůraznění aspektu přesažení člověka.

¹²⁹ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 28.

¹³⁰ LOSSKY, *Dogmatická teologie*, s. 24.

¹³¹ LOSSKY, *Dogmatická teologie*, s. 24, též viz LOSSKY, *In the image and likeness of God*, s. 28.

¹³² LOSSKY, *Dogmatická teologie*, s. 28.

¹³³ LOSSKY, *Dogmatická teologie*, s. 24.

¹³⁴ CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 113.

eucharistii: „V eucharistii každý přijímá znovusjednocené lidství, poněvadž je účasten trojičního mysteria, v němž se jednota a jinakost neoddělitelně spojují.“¹³⁵ K tématu eucharistie se podrobněji vrátím v kapitole „Eucharistická vize“, zatímco v následující kapitole ukážu, jak se tajemství Trojjedinosti odráží v Clémentově antropologii na člověka.

2.3. Tělesnost a sebezpřesazení

V pohledu na antropologii člověka vychází Clément především z Berďajeva. Je zde však také znatelný podtext Losského a Solovjova a jejich pohledu na kosmologii, jednotu a rozmanitost.

Pro Clémenta přichází každý člověk na tento svět s určitým posláním. Toto poslání má během svého života naplňovat. Díky tělu může své poslání realizovat, a tělo je tedy Clémentem viděno pozitivně, nikoliv jako nepotřebná, zatěžující schránka. Co přesně pro Clémenta „tělo“ znamená? „Padlý člověk je zároveň smrtelník i král“¹³⁶, uvádí Clément, protože člověk je stvořen k obrazu Božímu, či obrazu Kristovu. Ve své celistvosti tělo „osciluje mezi ‘tělesností’ a ‘duchem’, mezi *bašar* a *nefeš*.“¹³⁷ Nejedná se v žádném případě o dualitu. Slovo „mezi“ zde stejně jako v minulé kapitole neznámá propojení dvou ohraničených, od sebe oddělených, entit. Bible se o člověku vyjadřuje pojmy „živá duše“ či „oživené tělo“. A právě z toho Clément vychází, když říká, že: „Člověk duši nemá, ale živou duší je, oživovaným tělem je. Tělesné orgány symbolizují a jakoby vtělují různé rozměry *psýché*“.¹³⁸ Tělo tedy není pro duši objektem, nýbrž subjektem.¹³⁹ Člověk je živým tvorem skrze Ducha, jenž je

¹³⁵ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 37.

¹³⁶ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

¹³⁷ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 12.

¹³⁸ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 11, též viz CLÉMENT, *On Human Being*, s. 59

¹³⁹ Viz CLÉMENT, *On Human Being*, s. 61.

božský Dech. Ten tělo oživuje ve vnitřním srdci. Clément si propůjčuje slova Ireneje Lyonského, aby tuto vztahovost vysvětlil: „Dovršený člověk je celek, který tvoří jednotu. Ta sestává z duše, jež přijímá Otcova Ducha a je jedno s tělem, utvořeným podle obrazu Božího.“¹⁴⁰ Clément zde vychází z principu různosti ve všejednotě, který byl popsán v předchozí kapitole. Člověk, který je oživován božským Dechem, tak od Boha není oddělený. Tuto propojenost nazývá Clément boholidství. Protože se Clément tématu boholidství věnuje v kontextu eucharistie, začlenila jsem ho do následující kapitoly.

Člověk skrze tělo na tomto světě existuje. Jsou jím na něj z venku kladena různá omezení a předurčení. Těmi jsou genetické, rodinné, kulturní a společenské podmínky, do kterých se člověk rodí, a ve kterých žije. Nejsou ale ničím, co by nad člověkem dominovalo. Protože člověk se může rozhodnout proti těmto omezením vystoupit, zvolit, jak on sám se bude chovat. Intuitivně má člověk pud sebezáchovy vedoucí často k sobeckému chování. Nicméně člověk se může rozhodnout zachovat se proti tomuto přirozenému pudu, a například obětovat své tělo na základě soucítění. Svě tělo tak člověk přesahuje.¹⁴¹ A to, co tělo přesahuje, nazývá Clément Osoba.¹⁴² Osoba se projevuje skrze tělo, je řečí těla, a zároveň, jak uvádí Clément:

„Osoba se snaží ‘prorazit’ přes to, co ji definuje, a tím samým to mění. Osoba je ‘sebeopřesahující’, *autoexúsia*, říkají Otcové církve. Ve své hlubině nese nejen touhu, kterou na této zemi nic neuspokojí, ale i ‘paláce paměti’...tajemnou jednotku, která po celý život syntetizuje, integruje momenty času a ‘prach’ země. Ve

¹⁴⁰ LYONSKÝ, Irenej. Proti herezím, V 6,1 in CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 12.

¹⁴¹ Jako další příklad uvádí Clément oběti v nacistických táborech a sovětských pracovních táborech, které byly schopné se modlit za blaho svých mučitelů. Viz CLÉMENT, *On Human Being*, s. 33.

¹⁴² Srov. CLÉMENT, *On Human Being*, s. 30–33, též CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 18

V překladech knih Berďajeva je používán pro Osobu termín „osobnost“.

své smrtelné časovosti těla dává jediná kapička věčnosti okamžiku plnost...¹⁴³

Odkud je tato schopnost svobody, kterou se člověk může rozhodnout jít proti přirozeným pudům? Stejně jako Lossky říká Clément, že Osobu není možné redukovat pouze na lidskou přirozenost. To, co je neredukovatelné, je Osoba.¹⁴⁴ A dokazuje to právě touto schopností sebezpřesažení, které pochází z lásky. Stejně jako Kristus, Bůh je Láska. Láska, ze které pochází veškeré stvoření; láska, skrze kterou dává Bůh člověku svobodu otevřít se mu, nebo se od něj odvrátit;¹⁴⁵ láska, která miluje své nepřátele víc než sebe. Jako obraz Boží. A právě skrze Osobu pak může i člověk šířit tuto lásku, která upřednostňuje ostatní před sebou samým.¹⁴⁶

Osobu není možné poznat jako objekt, exaktními vědami, ale pouze jako subjekt, a v její nekonečné subjektivitě.¹⁴⁷ Nejedná se o poznání racionální, ale o poznání skrze lásku. Ovšem je třeba si uvědomovat, že stejně jako v případě jakéhokoliv jiného poznávání, čím více člověk Osobu zná, tím více mu je neznámá.¹⁴⁸

Tělo je otisk Osoby, živé duše, na kosmický prach. V něm není rozdílu mezi prachem světa a prachem těla.¹⁴⁹ Kosmická energie, která tělem neustále prochází a obnovuje jej, tak spojuje celé lidstvo v jediné tělo, a každý člověk

¹⁴³ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 18.

¹⁴⁴ Srov. CLÉMENT, *On Human Being*, s. 30.

¹⁴⁵ slovy Berďajeva: „Vztah mezi osobností a Bohem není kauzálním vztahem, nespadá do říše determinace, nýbrž patří k říši svobody.“ BERĎAJEV, Nikolaj. *O otroctví a svobodě člověka: pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 1997., s. 24.

¹⁴⁶ Srov. CLÉMENT, *On Human Being*, s. 39.

Slovy Berďajeva: „Člověk je bytostí překonávající, transcendující sebe sama... Transcendence znamená přechod k *transsubjektivitě*, nikoli k objektivitě. Tato cesta vede hlubinou existence, na ní dochází k existencionálnímu setkávání s Bohem, s druhým člověkem, s niterným bytím světa, není to cesta objektivního sdělování, nýbrž existenciálního sdílení.“ BERĎAJEV, *O otroctví a svobodě člověka* s. 26.

¹⁴⁷ Viz BERĎAJEV, *O otroctví a svobodě člověka*, s. 21.

¹⁴⁸ Srov. CLÉMENT, *On Human Being*, s. 31, též CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 106.

¹⁴⁹ Srov. CLÉMENT, *On Human Being*, s. 109.

má možnost porozumět celému světu ze svého nitra,¹⁵⁰ protože je *mikrokosmem*, ve kterém je shrnuto veškeré stvoření.¹⁵¹ Slovy Clémenta: „Tělo už není jasný objem vydělený z prostoru, stává se rozlehlym jako svět, ‘celý svět mám uvnitř’, říká básník.“¹⁵² Zdůrazňuje však, že i přes tuto kosmizaci člověk zůstává Osobou, a není povolán ke splynutí, ale ke společenství.¹⁵³ V „kolektivním těle lidstva“¹⁵⁴ je jeho posláním starat se o veškeré stvoření tím, že je vysvobodí od nicoty.¹⁵⁵ Proč však Clément vidí tento úkol jako poslání člověka?

Protože člověk není pouze *mikrokosmos*, je zároveň obraz Boží, *mikrotheos* – skrze jednotu Trojice, která byla vysvětlena v předchozí kapitole. Bůh se plně sjednotil s člověkem skrze Krista, a učinil tak z lidství duchovní osu všeho stvoření. Posláním člověka prostoupeného kosmickou energií, oživeného Duchem, je proto pojmenovávat stvoření. Slovo „pojmenovávat“ je pro Clémenta symbolickým vyjádřením. Připodobňuje jím dnešního člověka k Adamovi, který byl povolán pojmenovat vše živé a obdělávat půdu.¹⁵⁶ I dnešní člověk má tento, symbolicky vyjádřený, úkol, protože skrze svou celistvost, jak uvádí Clément: „jen člověk, může odkrýt tajnou svátostnost

¹⁵⁰ Srov. CLÉMENT, *On Human Being*, s. 59.

¹⁵¹ V pohledu na Osobu jako *mikrokosmos* je vidět Clémentovo ovlivnění Berďajevem, který uvádí: „Vesmír, lidstvo, národ apod. působí v lidské osobnosti jako v individualizovaném universu neboli mikrokosmu... Realizace osobnosti, koncentrace a aktualizace její síly slunce zvnitřňuje celý vesmír, celé dějiny, celé lidstvo.“ BERĎAJEV, *O otroctví a svobodě člověka*, s. 36.

¹⁵² CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 48–49.

¹⁵³ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 21

¹⁵⁴ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 20

¹⁵⁵ „Nicotou“ Clément myslí marnost bytí, či prázdnotu, ve smyslu konečnosti, která je spojována se smrtí. Stejně tak je jí nerozpoznání propojenosti s Duchem, která vede k prázdnému, marnému, nicotou naplněnému životu (který sám Clément zažil během svého mládí, a pozoroval ho u ateistických společenství).

Srov. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 20–21, též CLÉMENT, *On Human Being*, s. 35.

¹⁵⁶ Srov. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 20–21, též CLÉMENT, *On Human Being*, s. 110–111, též CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 77–78.

vesmíru,¹⁵⁷ a inspirován Solovjovem doplňuje, že: „posláním lidstva je stát se společným kosmickým Mesijášem, a ‘podmanit si zem’, čímž je myšleno proměnit jí. Pro vesmír, je tak lidstvo jeho nadějí na dosažení milosti a sjednocení s Bohem.“¹⁵⁸ A svou myšlenku dokládá citací Bible:

„Celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů. ²⁰Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal. Trvá však naděje, ²¹že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích.“¹⁵⁹

A proto Clément hovoří o poslání člověka, jeho úkolu vůči všemu stvoření. Protože skrze něho, v celé jeho celistvosti, je udáván osud kosmu. Když cituje Kazantzakisovu větu „Každý člověk může spasit svět“,¹⁶⁰ ukazuje, že toto poslání, či zodpovědnost vůči společenství nevidí pouze jako úkol vyvolených, či svatých, ale každého člověka – obrazu Božího.

2.4. Eucharistická vize

V předchozí kapitole jsem zmínila poslání člověka. Poslání, kterým se podle Clémenta odlišuje člověk od zbytku stvoření, a které jej činí za tento svět odpovědným. A právě prostřednictvím tohoto poslání, inteligenci a lásku se člověk odhaluje jako obraz Boží, protože Bůh je *logos*,¹⁶¹ moudrost a láska.¹⁶² Clément ovšem zdůrazňuje, že tento obraz Boží ve své celistvosti zahrnuje i to, co je pro člověka neuchopitelné. Protože charakteristikou božskosti je, že nelze

¹⁵⁷ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 110.

¹⁵⁸ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 110.

¹⁵⁹ Ř 8,19–21 in CLÉMENT, *On Human Being*, s. 110.

¹⁶⁰ CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 118.

¹⁶¹ *Logos* Clément v této souvislosti překládá jako „rozum“ či „smysl“.

¹⁶² Viz CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 80.

být uchopena rozumem, stejně tak musí tuto charakteristiku nést i ten kdo je jejím obrazem. Neboť „obraz není pravým obrazem, nevlastní-li všechny charakteristiky svého vzoru,“¹⁶³ jak cituje Clément sv. Řehoře z Nyssy. Jak bylo vysvětleno výše, právě toto neuchopitelné vnáší do pouhé obličejové masky výraz tváře. Lidství by ve své jedinečnosti neexistovalo, kdyby do viditelného světa nebylo vneseno neviditelné. A proto se tělo a duše¹⁶⁴ vzájemně symbolizují.¹⁶⁵ Oním neviditelným a neuchopitelným aspektem je Duch Svátý. Clément však v tomto pohledu pokračuje dále, a vedle neoddělitelnosti člověka od Ducha Svatého vyzdvihuje také svobodu člověka. Přidáním aspektu svobody posouvá pohled na člověka z pouhého zmíněného „obrazu“ na „podobnost“.¹⁶⁶ Clément neříká, že člověk je Bohem. Boha a lidstvo od sebe odlišuje především to, že Bůh je stvořitelem, kdežto lidstvo je stvořené. Na rozdíl od Boha, stvořený člověk musí uznat svůj počátek. Zatímco Bůh se nemění, člověk se může skrze své uvědomění Bohu postupně přibližovat.¹⁶⁷ Člověk tedy není Bohem, tak jako Kristus. Kristus je božská Osoba, která na sebe vzala plně lidství, a s ním i tělesnou existenci.¹⁶⁸ Clément tuto myšlenku rozvádí dále:

„Kristovo tělo modlitby a oběti se tak stává sjednoceným tělem člověčenstva a veškerenstva, proniknutým trojičním společenstvím... Ježíš totiž zároveň člověku odhaluje, kým je přes svůj hřích, hanbu a hynutí doopravdy, jen když k němu trošku obrátí svou tvář.“¹⁶⁹

¹⁶³ Viz CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 78.

¹⁶⁴ „Duše“ ve smyslu *psyché*, jejíž význam jsem vysvětlila v předchozí kapitole.

¹⁶⁵ Srov. CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 82, též CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 133.

¹⁶⁶ Srov. CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 90.

¹⁶⁷ Srov. CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 87, též LOSSKY, *In the image and likeness of God*, s. 137.

¹⁶⁸ Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 23.

¹⁶⁹ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 23–24.

Skrze zbožštěné a zbožšťující lidství Kristovo může člověk postupně přetvářet své vášně ve ctnosti – v boholidské síly.¹⁷⁰ Skrze Krista je však možné přetvářet nejen vlastní vášně, ale také to, co je vnímáno smysly. Clément tento proces vysvětluje pomocí přirovnání Krista k symbolu a své přirovnání doplňuje citací:

„Slovo symbol ve svém prvotním významu znamená rozlomený a pak na znak poznání spojený prsten. V tomto smyslu je Kristus velký prsten, který snoubí nebe a zemi. ‘Svět je jeden [...]’. Vždyť celý duchovní svět se projevuje ve světě smyslovém [...]. A celý smyslový svět je zase skrytě nazírán v celosti světa duchovního... V druhém je první esencemi, v prvním je druhý symboly a oba tvoří jedno dílo.”¹⁷¹

Clément se tak snaží ukázat, že v liturgii je možné transformovat běžnou vizi všech věcí. Při této „eucharistifikaci“ mizí rozdíl mezi sakrálním a profánním,¹⁷² uvádí, a pokračuje příklady vize těla jako symbolu:

„V liturgii se tělo stává řečí. Naslouchá Slovu v jeho hymnografickém rozvoji a celým svým glosářem mu odpovídá. Tu se ohýbá až k zemi tělo pokory (humilitas) se tak stává humusem, úrodnou zemí, v níž podle podobenství o rozsévači přinese zrno stonásobný užitek: Tu zase stojí ve svobodě syna, který byl přijat za vlastního, jako prostředník povoláný k završení kristologických syntéz...”¹⁷³

Jako další příklady uvádí živly jako vodu, kterou spojuje se křtem, či svaté křížmo. Jednotlivých příkladů by bylo možné uvést nespočet. Důležitější než jednotlivé příklady je Clémentův pohled na potenciál liturgie. Zdůrazňuje, že v křesťanském ritu jde především o společenství, nikoliv o vytržení, jak

¹⁷⁰ Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 41.

¹⁷¹ VYZNAVAČ, Maxim, *Mystagogie 2*, PG 91, 669 in CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 33.

¹⁷² Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 37.

¹⁷³ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 31–32.

indikuje již samotný překlad tohoto řeckého slova, které znamená „dílo lidu“¹⁷⁴. Nechce jej ale omezovat jen na specifický obřad.¹⁷⁵ Naopak, stejně jako stojí v epištole Pavla Soluňanům, i Clément doporučuje konat eucharistii, o které hovoří jako o srdci liturgie,¹⁷⁶ ve všem. To také považuje za nejlepší definici křesťanského života.¹⁷⁷ Tuto snahu vidět svět jako manifestaci božího podobenství aplikuje nejen na vztahy lidí mezi sebou, ale také na vztah k přírodě.¹⁷⁸ Člověk tak může dospět k vlastní boholidské proměně, jak uvádí Evdokimov: „Bůh se chtěl stát člověkem. Vtělení utváří božskou i lidskou podstatu každého duchovního života. Když člověk žije duchovním životem, není nikdy sám, žije ho s Bohem a Bůh ho žije v člověku a s člověkem.“¹⁷⁹ K tomu odkazuje i Rubljovova Ikona Trojice, kdy je Kristus (centrální anděl) oděný do dvoubarevného oděvu. Ten symbolickými barvami odkazuje k tajemství Kristova božství (azurově modrá) a zároveň tajemství Kristova lidství (červená až purpurová).¹⁸⁰ Toto tajemství však není možné odhalit pouhým rozumem. O tom, jak ikony odhalují tajemství trojičního mystéria, a zprostředkovávají jeho pochopení, či prožití srdcem pojednává následující kapitola.

¹⁷⁴ CLÉMENT, Olivier. *Duchovní průvodce pro naši dobu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2010, s. 38

¹⁷⁵ Srov. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 28, též CLÉMENT, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 38–39.

¹⁷⁶ CLÉMENT, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 39

¹⁷⁷ Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 37.

¹⁷⁸ Srov. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 37, též CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 91.

¹⁷⁹ EVDOKIMOV, *Epochy duchovního života. Od pouštních otců do našich dní*, s. 59 -60 in SLÁDEK, *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*, s. 83.

¹⁸⁰ Viz SLÁDEK, *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*, s. 83.

2.5. Poznání Boha smysly a srdcem

Otázku, zda lze poznat Boha smysly, si pokládá, stejně jako mnoho dalších, i Clément.¹⁸¹ Odpověď vidí jasně v liturgii, která přináší poznání neoddelitelné od zkušenosti skrze symbol a krásu.¹⁸² Skrze krásu nikoliv estetického řádu, ale, jak říká Clément: „tato krása je zároveň tělesná a nadtělesná, zasahuje smysly, uspokojuje je a probouzí je k duchovnímu způsobu činnosti, aby skrze ně, pokud možno, nakonec probudila srdce.“¹⁸³ Na smysly mohou působit vonné látky, svíce, lampičky a také ikony. V ikonách vidí Clément „tváře věčnosti, které nás vtahují do společenství svatých.“¹⁸⁴ V tomto přístupu probuzení srdce skrze krásu, se inspiroval Clément u Evdokimova. Evdokimova *teologie krásy* vychází z lásky ke kráse, z *Filokalie*.¹⁸⁵ Nejedná se o intelektuální či konceptuální pojetí. Kant nazval krásou cokoli, co všeobecně a bez konceptů přináší potěšení. Krása je konečným účelem sama o sobě. Pojem krásna je v tomto smyslu zaměnitelný za pojem bytí, což dokládá Evdokimov tvrzením, že: „krása je posledním stupněm ve vývoji k plnosti bytí, je identická s dokonalou celistvostí a jednotou bytí.“¹⁸⁶ Skrze krásu je tedy člověku umožněno rozjímat o tom, co je pro něj normálně skryté. Tento stav vystihuje slovy: „Jsme jednoduše našim prožitkem pohlceni, aniž bychom byli schopni nalézt adekvátní poetická slova k vyjádření toho, co tak dojemně cítíme. Tento prožitek není propojený s myslí/intelektem či rozumem, ale se srdcem, v Pascalově smyslu.“¹⁸⁷ Tím však nepopírá, že porozumění symbolice zachycené například na ikoně,

¹⁸¹ Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 30.

¹⁸² CLÉMENT, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 40.

¹⁸³ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 29.

¹⁸⁴ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 29.

¹⁸⁵ Viz EVDOKIMOV, Paul. *The art of the icon: a theology of beauty*. Redondo Beach: Oakwood publications, 1990, s. 11.

¹⁸⁶ EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 19.

¹⁸⁷ EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 20–21.

člověku tento prožitek znemožní. Naopak, pochopení symboliky může srdce s jednotlivými aspekty krásna propojit. Krásným příkladem je Clémentův pohled na svíce a lampičky, které jsou pro něj symbolem přeměny hmoty ve světlo.¹⁸⁸

Například v Rubljovově Ikoně Trojice sedí andělé, reprezentující Božské Osoby, v dokonalém kruhu, čímž odkazují k dokonalosti, plnosti a jednotě tří Božských Osob a jejich vlastnostem: společné vševědění, společná vůle, svoboda a všemohoucí láska. Tváře všech tří Osob jsou úplně identické, čímž pozorovateli odkrývají svou jednotnou přirozenost. Evdokimov rozlišuje jednotlivé Osoby na základě jejich pozadí, kdy například strom za centrální Osobou odkazuje na strom života, trojiční lásku ráje, od které Adam odpadl. Jakožto zdroj či pramen života ukazuje tedy Otce.¹⁸⁹ Skrze jednotlivé body interpretace je tak člověk propojován hlouběji s tím, co ikona znázorňuje, a její pozorování se stává kontemplací. Protože mnoho krásných ikon vzniklo v prostředí modliteb, říká Clément, že matkou krásy je modlitba.¹⁹⁰ Prostřednictvím modlitby se člověk otvírá Bohu a Boha zároveň otevírá dějinám.¹⁹¹

Modlitba je tedy další cestou spojení s Bohem, především modlitba hesychastická.¹⁹² Ta vychází ze slova *hesychia*, tedy ticho či mlčení při spojení s Bohem. Clément hesychasmus definuje jako očistění rozumu od myšlenek, spojení rozumu a srdce a využívání rytmu organismu k meditaci. Upozorňuje, že hesychastické techniky jsou podobné hinduistickým, či buddhistickým, avšak s tím rozdílem, že v hinduismu a buddhismu je výsledkem rozplynutí se

¹⁸⁸ Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 29–30.

¹⁸⁹ Viz SLÁDEK, *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*, s. 81.

¹⁹⁰ Viz CLÉMENT, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 38.

¹⁹¹ Viz CLÉMENT, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 35.

¹⁹² Hesychasmus se do Ruských klášterů, dostal ve 14. a 15. století, a jeho největší rozkvět nastal v 19. století. Viz NOBLE, PARUSHEV, „Náboženský, kulturní a politický vývoj pravoslavných zemí po pádu Byzantské říše“ in *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, s. 25–72, zde s. 56–57 a NOBLE, „Ruské pravoslaví vstupující do moderní doby“ in *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, s. 85–90.

v Já či nirváně.¹⁹³ V *hesychasmu* se podle Clémenta meditace: „stává vztahem, jednota se jeví neodlučitelnou od rozličnosti, všechno dosahuje vrcholu ve vzájemném spojení s Bohem a bližním.“¹⁹⁴ Ve spojení s liturgií potom „liturgické opakování už není bezmocný návrat k počátkům, ale ve shodě s kosmickými rytmy ustavičně obnovované setkání s tím, kdo nepřestává přicházet.“¹⁹⁵

Jak Clément upozorňuje, člověk se musí na modlitbu připravit. Stejně jako hudební nástroj musí být před koncertem správně naladěný, aby dokonale rozezvučel vybranou melodii. Stejně tak člověk musí utišit své myšlenky a sjednotit svou mysl se srdcem. Pro moderního člověka používá přirovnání sjednocení obou hemisfér mozku, intelektuální i intuitivní.¹⁹⁶ Takový stav Clément nazývá „jednotné vědomí“¹⁹⁷. Lze ho dosáhnout použitím rozumu a smyslů, například skrze teologii krásy.¹⁹⁸ Jeho prostřednictvím lze postupně přejít k tzv. modlitbě srdce. Srdce má v modlitbě důležitý význam, protože je místem „poznání lásky“¹⁹⁹, skrze něj se tedy může lidské tělo stát chrámem Ducha Svatého. V srdci působí rytmus dýchání i rytmus srdce, rytmus, který uvádí čas i prostor do pohybu. Při eucharistii člověk přijímá Kristovu boholidskou krev, která se skrze tlukot srdce mísí s jeho vlastní a člověka tak očišťuje. On sám se stává s Kristem jedním.²⁰⁰ Rytmus dechu lze využít k opakování Kristova jména. Člověk tak Dechem Božím, jež je Duch Svatý,

¹⁹³ CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 117, též CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 49–51.

¹⁹⁴ CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 117.

¹⁹⁵ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 31.

¹⁹⁶ Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 45.

¹⁹⁷ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 62

¹⁹⁸ Viz CLÉMENT, *On Human Being*, s. 62–63.

¹⁹⁹ Viz CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 84.

²⁰⁰ Srov. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 42, též CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 84, též CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 54.

doslova „dýchá Ducha“²⁰¹, a přijímá jeho světlo do celého svého těla skrze srdce.²⁰² Srdce se tak stává sluncem uvnitř samotného člověka. Tak se člověk znovu ukazuje jako *mikrokosmos*, jenž je obrazem kosmu, kde je Otec, Slovo, sluncem všech světů.²⁰³ Srdce je tak místem setkání s Bohem. Místem, kde člověk může otevřít, či zavřít dveře tomu, kdo v nich stojí.²⁰⁴ Čím více se člověk modlitbě oddá, tím snáze pak tyto dveře s důvěrou otevře, a Boží světlo prostoupí jeho srdce tím intenzivněji.

K postupné očistě může být připojen například i půst. Půst je Clémentem, který se zde inspiroval Solovjovem, chápán jako symbol přijetí pokory. Jedině tak se totiž z pouhého tělesného odříkání stane půst duchovní. Půst tedy není pouhým zřeknutím se jídla. Clément hovoří i o půstu od moci, slávy či rozumu – ve smyslu zbytečného spekulování bez užitku pro bližního.²⁰⁵ Takovou očistu potom přirovnává k operaci, která sice není bezbolestná, ale je pro člověka uzdravující.²⁰⁶

Upřímná modlitba tedy člověka proměňuje a postupně osvobozuje od strachu. Slovy Clémenta: „Kruček po krůčku, alespoň pokud osobní modlitba ‘ve skrytosti’ (Mt 6,6) přebírá, ustaluje, zvnitřňuje modlitbu liturgickou, se ‘tělo smrti’ začíná proměňovat v tělo života, naše úzkost se přetváří v důvěru a narcismus v odevzdanost.“²⁰⁷ Této proměně „těla smrti“ v tělo života se budu věnovat v následující kapitole.

²⁰¹ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 42

²⁰² Srov. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 42, též CLÉMENT, *On Human Being*, s. 65.

²⁰³ Viz CLÉMENT, *On Human Being*, s. 60.

²⁰⁴ Viz CLÉMENT, *On Human Being*, s. 64.

²⁰⁵ Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 66.

²⁰⁶ Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 126.

²⁰⁷ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 34.

2.6. Svoboda ve smrti

V dnešní společnosti je téma smrti tabuizované víc než kdy jindy. Smrt je v nihilistickém pohledu spojována s konečností člověka. Existují léky na sebemenší choroby, nicméně každý je ponechán o samotě tváří v tvář své konečnosti. Lidé se smrti úzkostně obávají, a ač o ní nemluví, strach z ní je jejich životem nelítostně prostoupen. Clément tento fakt smíšenosti života a smrti nazývá po vzoru sv. Řehoře Nyšského „mrtvý život“.²⁰⁸ Nevnímá jej však nijak negativně. Teprve ve smrti je totiž člověku dopřána svoboda, kterou ztratil po vyhnání z ráje. Je blahodárná, protože ukončuje hřích a člověk si skrze ni může uvědomit svůj pravý účel.²⁰⁹

„Smrt vysvobozuje člověka z ‘odění kůží’, kůží, do níž jsme byli uzavřeni, když pro nás skončil stav ráje, a jež nás odřízla od bezprostřední účasti na veškerenstvu. Forma, schopnosti, smyly těla vtahované nekonečností, pak zniterňují, duše už není uvnitř těla, ale tělo uvnitř duše.“²¹⁰

Avšak ani tělo není pro Clémenta jen přítěží, jen materiální schránkou, tělem pro smrt. Skrze duchovní život dává tělo člověku možnost připodobnit se Bohu a otevřít se mu již během života. Právě skrze výše zmíněnou hesyastickou modlitbu a eucharistii roste „tělo pro slávu“.²¹¹ Toto „tělo pro slávu“ nazývá Clément také „tělem vzkříšení“²¹² protože právě skrze Krista je smrt překonána. Kristus, Syn Boží, na sebe vzal lidské tělo a protřpěl v něm smrt, i když jí nepodléhal. Učinil tak z lásky k člověku, aby mu ukázal, že smrt může být překonána: „Vzal na sebe smrtelné tělo, v tomto těle sám za všechny

²⁰⁸ CLÉMENT, *On Human Being*, s. 100, též CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 105.

²⁰⁹ Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 120–121.

²¹⁰ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 127.

²¹¹ Srov. CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 124, též CLÉMENT, *Duchovní průvodce pro naši dobu*, s. 71–73.

²¹² Viz CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 27.

trpěl, zničil toho, který má vládu nad smrtí, totiž d'ábla, a vysvobodil všechny ty, kdo byli po celý život drženi v otroctví strachem před smrtí,²¹³ cituje Clément Atanáše Alexandrijského. Kristovo zmrtvýchvstání tak člověku ukazuje, že láska je silnější než smrt,²¹⁴ a otevírá prostor pro ne-smrt.²¹⁵ Člověk tak také, pokud žije svůj život ve sjednocení s Bohem, může překonat strach ze smrti, ve které vidí počátek svobodného bytí bez hříchu. Clément to shrnuje slovy: „Roztanči se v ne-smrti, protože opravdu ‘žít je sláva‘. Žít, zemřít, vstát z mrtvých, přejít z ‘těla pro smrt‘ k ‘tělu pro slávu‘.“²¹⁶

2.7. Shrnutí

V této kapitole jsem představila Clémentův pohled na antropologii člověka a jeho vztah k Bohu inspirovaný Losským a Berd'ajevem. Člověk podle něj nemůže být vnímán pouze jako viditelná schránka. Jeho součástí je i to, co je neviditelné, a právě toto neviditelné činí člověka jedinečným. Tím neviditelným je neredukovatelná Osoba, která je schopna sebepřesazení i sebeobětování z lásky. Člověk má volbu překonat omezení, která na něj jsou kladena genetickou výbavou, společností i přírodními podmínkami. Prostředkem jejich překonání je láska, a tato láska je Bůh, kterému se člověk ve svém srdci otvírá. Nejde o stav, který by přicházel nebo odcházel, protože člověk od Boha není nikdy oddělen. Právě skrze Ducha Svatého, jednu z Osob sv. Trojice, člověk existuje, je oživenou duší i oživeným tělem. Je *mikrokosmos* i *mikrotheos*, zahrnující v sobě všechnu rozmanitost ve své jednotě. Jako takový má člověk na tomto světě poslání starat se o veškeré stvoření, proměňovat tento svět a sjednocovat ho s Bohem. Skrze Syna Božího,

²¹³ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 123.

²¹⁴ Viz CLÉMENT, *The Roots Of Christian Mysticism*, s. 87.

²¹⁵ Viz CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 105.

²¹⁶ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 156.

Krista, má člověk možnost přijímat skrze eucharistii boholidské vlastnosti, a jejich prostřednictvím dále očišťuje i proměňuje sám sebe i svůj pohled na celý svět.

Tuto proměnu člověk uskutečňuje otevřením svého srdce Bohu. K tomu může dojít skrze krásu, která je vnímána smysly, v úžasu, který není možný popsat slovy. Krásou působící na smysly jsou symbolické vonné látky, svíce i hudba. Pro Clémenta je však jedním z nejdůležitějších symbolů krása ikon, které vtahují člověka do společenství svatých. Prostřednictvím jejich sledování a vnímání dochází ke sjednocení rozumu a srdce, a člověk se může oddat hesychastické modlitbě srdce, skrze kterou se otvírá Bohu a sjednocuje se s ním. Dochází tak k postupné proměně těla smrti, v tělo slávy. Skrze Krista, který Vzkříšením smrti překonal, se i člověk smrtí očišťuje od hříchu, a nachází ve smrti svobodu.

Clément přinesl tradici východního křesťanství na západ. Ukázal, že tato tradice není jen lokálním kulturním konceptem, ale živým odkazem a cestou, jak přestat žít ve strachu ze smrti, jak nežít svůj život izolovaný a beze smyslu, ale jako součást společenství, kde zná své poslání.

3. POROVNÁNÍ AUTORŮ

V předchozích kapitolách jsem představila Ricoeurův a Clémentův pohled na symbol, tělo a svobodu. Toto kapitolu věnuji porovnání jejich přístupů k daným tématům a jeho prostřednictvím se pokusím odpovědět na otázky, které jsem si položila v úvodu práce. Nejprve představím metodologii obou autorů. Na toto porovnání naváží ukázáním rozdílů a společných pohledů na úlohu rozumu ve víře, což rozvedu srovnáním jejich pohledu na symboly a rituály. Dále se zaměřím na to, jak se autoři dívají na člověka a jeho postavení ve světě. Kapitolu zakončím porovnáním, jak autoři zpracovávají tematiku svobody člověka a následným krátkým shrnutím celé kapitoly.

3.1. Metodologie autorů

Oba autoři se narodili ve Francii v době světových válek. První světová válka se pro oba stala zdrojem existencionálních úvah. Pro Ricoeura ztrátou otce v bitvě na Marň, pro Clémenta posloucháním příběhů otce, který v bitvě u Verdunu zakusil bezprostřední blízkost smrti.²¹⁷ Ricoeur i Clément se oba zúčastnili druhé světové války. Byl to pro ně čas zkušeni těžkých životních podmínek, setkáním s umírajícími i setkání intelektuálů, kteří je následně ovlivnili.²¹⁸ Ricoeur i Clément ve svých dílech píší o podobných tématech. V určitých bodech docházejí i k podobným závěrům. Nicméně způsob, jakým na danou problematiku nahlízejí je velmi odlišný. Ricoeur se celý svůj život držel francouzské akademické tradice, která vyžaduje přísné oddělení filozofie od teologie. Clément si přisvojil postoj ruského pravoslaví, kde toto rozdělení není.

²¹⁷ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 23–24.

²¹⁸ Viz podkapitola 1.1. a 2.1.

Ricoeur se nepovažuje za křesťanského filozofa. Při řešení filozofických otázek vždy zůstává u čistě filozofického pohledu. Ke křesťanským otázkám také vyslovuje své stanovisko, avšak z pozice křesťana, který se vyjadřuje filozoficky. Filozofii a teologii proto nikdy nemísil. Naopak Clément vychází z tradice východního křesťanství, kde je teologie a filozofie vždy propojena, a rozdíl mezi nimi v podstatě neexistuje. Tyto odlišné přístupy udávají zásadní rozdíl v tom, jak Ricoeur a Clément představují své pohledy na jednotlivá témata. Ricoeur mluví o symbolech a víře vždy v obecné rovině a snaží se prezentovat objektivní stanovisko. Naopak Clément provádí výklad z čistě pravoslavného pohledu. Je nutné podotknout, že Clément není nijak omezen pouze na pravoslavnou tradici. S naprostou otevřeností zahrnuje také poznatky jiných náboženství a filozofií. Nicméně s následným upřesněním jak zapadají do pravoslavné teologie. Oba autoři s oblibou rozšiřují svůj výchozí pohled o poznatky dalších vědeckých disciplín.

Ricoeur i Clément do svých děl začleňují myšlenky Freuda, Marxe i Nietzscheho, kteří ovlivňují jejich pohled na člověka, jeho vztah ke společnosti, limity kladené na svobodu i jejich možností přesahu. Také filozof Mounier ovlivnil Ricoeura i Clémenta, a to v pohledu na svobodu. Ricoeur byl s Mounierem v pravidelném osobním kontaktu. Clément se s jeho myšlenkami setkal především prostřednictvím Berd'ajeva, který se s Mounierem přátelil a účastnil se s ním v personalistickém hnutí.²¹⁹

Oba autoři strukturují svá díla podobným stylem – po uvedení do problematiky směřují celým výkladem tak, aby dospěli k jednomu konkrétnímu cíli, ke kterému čtenáře chtějí dovést. Toto konečné vysvětlení je ale odhaleno až po důkladném probrání všech témat, které se k tomuto závěru vztahují. Ricoeurova díla jsou psána čistě filozofickým jazykem, a vyžadují od čtenáře naprostou koncentraci, protože téměř každá věta obsahuje informaci,

²¹⁹ Viz CLÉMENT, *Pohledy do budoucnosti*, s. 71.

kteřou je potřeba intelektuálně zpracovat v celé její hloubce. Clément je v tomto ohledu ke čtenáři shovívavější. Svá díla píše poetickým jazykem, kterým se snaží promlouvat přímo k srdci čtenáře. Jeho texty jsou, podle mého názoru, ovlivněny samotným konceptem teologie krásy, kdy se Clément snaží navodit sjednocení intelektu a srdce skřze krásu a jemnost svého vyjadřování. Píše melodickými větami, díky nimž čtenáře vtahuje do vypravovaných příběhů. Přestože staví své myšlenky na složitých teologických konceptech, aplikuje je na moderní život a situace, se kterými se tak čtenář může jednoduše souznít. Celý text se tak stává pozváním k meditaci o popsaných tématech. Ricoeur se také snaží dovést čtenáře k meditativnímu zamyšlení nad danou tematikou. Nicméně až na základě předem vysvětlených racionálních úvah postavených na jasných informacích.

Na základě rozebíraných textů lze metodologii Ricoeura a Clémenta popsat následujícím způsobem: Již v samotném stylu textu se tak odhaluje jejich přístup k poznání i prohloubení víry. Ricoeur staví svá díla jako součást živého kruhu. Skřze zpochybnění jednoznačnosti pohledu na jisté téma poskytuje analýzou podložené odpovědi, které zpětně prohlubují pochopení daného tématu. Clément se svým textem snaží více sjednotit intelekt a srdce, jako předstupeň hesychastické modlitby, k níž svým textem motivuje. Tyto dva přístupy rozeberu v následující kapitole „Rozum a víra“.

Metodu, kterou jsem nyní popsala, aplikují autoři i při pohledu na poznání symbolů a jejich začlenění do života. Tomuto pohledu se budu věnovat podrobněji v kapitole „Symboly a rituály“.

3.2. Rozum a víra

Ricoeur i Clément vidí cestu k hlubšímu poznání sjednocením intelektuálního uvažování a víry. Ricoeur hovoří o živém kruhu²²⁰, Clément o hesychastické modlitbě²²¹.

V Ricoeurově živém kruhu dochází člověk ke skrytým posvátným rovinám tím, že nejprve využije rozum. Pro Ricoeura jsou pochyby cestou, jak obecně daná fakta individualizovat a aplikovat je na vlastní život. Myslím, že pochybnosti hrají dnes důležitou roli i v běžném životě člověka. Často však byly a jsou vnímány spíše negativně. Jsou ztotožňovány s nejistotou a nedůvěrou. Tento postoj vůči pochybnostem je dán spíše jakousi jejich negativní předurčeností tím, že lidé nevědí, jak s pochybnostmi ve svém životě správně pracovat. Pochybnosti často vedou spíše k jistému zacyklení v nerozhodnosti, která znemožňuje jasné rozhodnutí. Člověk zůstává v kruhu zvažování, bez schopnosti rozhodnout se. Zůstává tak v tom, co Ricoeur nazval bludný, či začarovaný kruh²²², který nevede k hlubší víře. Vírou Ricoeur myslí víru náboženskou. Nicméně tento přístup se dá využít i obecněji. Hodnoty, priority a postoje v životě každého jsou založeny na víře v ně, či ve své rozhodnutí, tedy v důvody, proč je člověk zvolil. Ricoeur ve svých pracích vysvětluje, jak lze začarovaný kruh nerozhodnosti proměnit v živý kruh hlubšího poznání. Ukazuje, jak člověk může právě díky pochybnostem získat jistotu o své volbě. V tom spočívá i zásadní přínos Ricoeurových studií, které se věnují vysvětlení, jak s pochybnostmi pracovat.

Dá se říci, že podle Ricoeura, na duchovní cestě člověk pochybami očišťuje svou víru od pouhého přijímání k jejímu zvnitřnění. V tomto procesu se v živém kruhu přesouvá víra z rozumu do srdce. To se pochybami a jejich

²²⁰ Viz podkapitola 1.3.

²²¹ Viz podkapitola 2.5.

²²² Viz RICOEUR, „Vysvetlenie a chápanie“ in *Teória interpretácie*, s. 107, též RICOEUR, *Symbolika zla*, 454.

vysvětlením stále více otevírá a celý proces se postupně stává meditací. I když meditace přinese nové otázky a potřebu znovu-začlenění kritického uvažování, nejedná se o navrácení do původní roviny, z níž člověk původně vyšel. Novou analýzu provádí na základě hlubšího porozumění, a proto z nového pohledu. Proto Ricoeurův živý kruh nechápu pouze jako kruh jednoduchý, ale spíše jako kruhovou spirálu, která se postupně odvíjí do hlubších rovin porozumění. Jak však upozorňuje Ricoeur, nejedná se o nekonečný proces: na základě dospění k určitému závěru či poznání mají být tyto poskytnuty k prozkoumání jejich všeobecné použitelnosti - jak říká Ricoeur, dát jej v sázku. Z takového závěru mohou znovu vyplynout nové otázky, vedoucí k možnosti nové reflexe a hlubší meditace.²²³

Clément využívá funkci rozumu odlišně. Rozum pro něj není hlavním činitelem v procesu poznání. Tím je v Clémentově teologii otevřené srdce. Rozum je podle něj nástrojem, jímž lze lépe pochopit aspekty symbolů, které otevřenosti srdce napomáhají. Nevyžaduje pochopení symbolů skrze vlastní pochybnosti. Spokojí se se stavem, kdy jsou jednotlivé aspekty pochopeny na základě již existující interpretace. Stačí, když pak člověk nechá tyto pochopené aspekty symbolů a jejich krásu působit na své smysly. Takovými symboly mohou být například ikony. Tím, že na sebe člověk nechá působit jejich jednotlivé složky a otevře se jejich kráse, intelekt postupně sám ustupuje, a sjednocuje se se srdcem. Aspekty symbolů mají totiž meditační význam, na který se může člověk znovu a znovu soustředit. Po sjednocení rozumu se srdcem potom získávají i tyto kvality nový rozměr, a otevřenost srdce zpětně prohlubují. Protože utišit rozum může být v dnešním, informacemi přeplněném, světě náročné, nabízí Clément specifické techniky, ve kterých znovu využívá propojení se symbolikou. Těmito technikami je například

²²³ Viz podkapitola 1.3

soustředění se na dech či tlukot srdce, kde Clément znovu pracuje s využitím symbolů. Například při soustředění se na dech Clément vyzdvihuje, že dech je Duch Svatý, který tělo oživuje. Tlukot srdce popohání krev, která se v srdci, chrámu Ducha, mísí s touto božskostí a očišťuje. Tak se samotné soustředění na dech, či tlukot srdce stávají meditací a přináší otevřenost srdce. Jinou technikou, kterou Clément nabízí je opakování Kristova jména. Kristus je pro Clémenta také symbolem, který člověka propojuje s poznáním Boha.²²⁴

Clément tuto metodu popisuje z pravoslavného pohledu. Nicméně přístup teologie krásy a metoda poznání popsaná Clémentem může být využita i všeobecněji. Jak sám Clément uvádí, Boha, či tajemství, může člověk zakusit i při vnímání krásy přírody, vůní, hudby i poezie. Kdykoliv na smysly působí krása, může se jí člověk v tichém úžasu otevřít, a tím se otevřít i zkušeni tajemství. Clément vyzdvihuje roli ticha, ve kterém je člověk nejotevřenější.²²⁵ Myslím, že nehovoří jen o tichu zvenčí. Ticho může člověk zakusit i uprostřed ruchu a dění okolo něj, je-li schopný utišit sám sebe, své myšlenky. Otevřít své srdce tak může kdokoliv, skrze krásu, která je pro něj stimulující, kdykoliv a kdekoliv.

Důvod odlišnosti těchto přístupů spatřuji v cíli, který si každý z autorů vytyčil. Ricoeur usiluje o objektivní pochopení symbolů, a jak jim správně porozumět. To není možné jinak, než důkladnou racionální analýzou a vyvozením závěrů z ní. Clément se snaží předat svou zkušenost vnímání Boha, a poznání Boha je také jeho cílem. Jak sám Clément uvedl, charakteristikou Božství je, že nemůže být zachycena rozumem. Stejně tak Osoba nemůže být poznána jako objekt exaktními vědami.²²⁶ Proto se Clément soustředí hlavně na srdce, a možnosti jak jej otevřít. Protože právě skrze otevřenost srdce se člověk

²²⁴ Viz podkapitola 2.5.

²²⁵ Viz CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 17.

²²⁶ Viz podkapitola 2.3.

setkává s Bohem a s Osobou. Rozum je pro něj tedy pouze pomocníkem, jak k otevřenosti srdce dospět.

Oba přístupy mají, dle mého názoru, pro moderního člověka své klady i zápory. Ricoeurův přístup je preciznější ve využití rozumu. Je jednodušší pro člověka, který nemá zkušenosti s meditací. Nevyžaduje utišení intelektu hned v počátečních fázích a nechává více prostoru pro postupné proniknutí do meditace a hlubších duchovních rovin. Ovšem tato více analytická metoda představuje riziko pro člověka, který není intelektuálně založený, nebo funguje více na základě svých pocitů. Pro takového člověka může být pochybování zatěžující a naopak může jeho srdce uzavírat. Takovému člověku by vyhovovala lépe Clémentova metoda, která volí cestu poznání přímo přes prožitky srdce, protože mu umožní víru objevovat skrze prožitky srdce a postupně si ji ujasňovat na základě těchto zkušeností. Je však nutné podotknout, že tato metoda může být náročnější pro člověka, který potřebuje intelektuální zázemí, aby se mohl s vírou souznít, a otevřít se jí.

K tomuto tématu se ještě vrátím v závěrečné kapitole. Aby bylo vyvození závěrů z práce ucelené, srovnám ještě pohled obou autorů na symboly a rituály.

3.3. Symboly a rituály

Symboly hrají v Ricoeurově i Clémentově filozofii důležitou roli. Přístup k jejich vysvětlení, i to, jak jsou názory obou prezentovány v jednotlivých jejich dílech, odpovídá i odlišným stylům autorů, které jsem popsala v kapitole „Metodologie autorů“.

Ricoeur hovoří o symbolu a jeho funkci přímo. Samozřejmě však nepodává žádné předem dané vysvětlení. Předem si vytyčí pouze předpoklad, a poté postupuje metodou, kterou jsem již popsala v kapitole „Interpretace a víra

v živém kruhu“. Jedná se o metodu, kde nejprve jasně formuluje o symbolu předpoklad, ten potom „dává v sázku“ a tím otvírá dveře pro podrobnou analýzu. Ta potom vede k hlubšímu porozumění symbolu.²²⁷ Skrze porozumění symbolu je také možné porozumět hlouběji i mýtům, které obsahují více symbolů najednou, anebo jsou jedním komplexním symbolem. Proto mýtům Ricoeur říká symbol druhého stupně.²²⁸ Ricoeur své závěry o symbolu a mýtu aplikoval při hledání počátku zla. Přesto, že se v tomto bodě orientuje specificky na biblickou tematiku (adamovský mýtus), jeho záměrem je také naznačit, jak se dá symbol použít jako univerzální klíč, slovy Ricoeura dekodér, v určité problematice.²²⁹ Věřím, že se tak snaží ukázat, že jeho závěry o symbolech jsou objektivní, a je možné je aplikovat v různých náboženstvích.

Pohled Ricoeura na symbol a mýtus jsou, dle mého názoru, velmi praktické. Nesnaží se jim dát nadzemský smysl, který mohou pochopit jen vyvolení. Nesnaží se ale ani ubrat schopnost propojení s posvátnem jen proto, že vědecky nespĺňují formality, jako je geograficky dohledatelné místo děje, či zařazení do historických událostí. Nechává symbol i mýtus na pomezí, a vyzdvihuje jejich potenciál, který je přístupný všem, kdo se symbolu či mýtu otevrou, žijí jím a nechají se jím vést. Uvědomuje si, že doba, ve které vznikaly, byla jiná, a proto je uvedena i potřeba porozumění a interpretace. Poselství symbolů a mýtů se tak stává dostupné všem, kdo ho chtějí poznávat. V tomto postoji je možné sledovat ovlivnění Tillichem a jeho protestantským pohledem na symbol.

V práci mluvím o třech úrovních porozumění a interpretace symbolu a mýtu. Tím však není řečeno, že symboly a mýty jsou zde pouze pro filozofy, kteří jsou ochotní věnovat interpretaci a porozumění své úsilí. Mohou ale

²²⁷ Viz podkapitola 1.3.

²²⁸ Viz podkapitola 1.4.

²²⁹ Viz podkapitola 1.6.

fungovat jako zprostředkovatelé, kteří symboly a mýty aktualizují tak, aby pro dnešního člověka nebyly záhadným, nepochopitelným příběhem.

V humanitární práci mají symboly, mýty a z nich pocházející rituály důležitou roli. Lidé, kteří se ocitnou v situaci neštěstí či katastrofy, často ztrácí půdu pod nohama, a zaběhnuté rituály mohou být tím prvním, co jim pomůže vrátit se na zem. Stejně tak je rituál může propojit s mýtem, který vypráví o podobné situaci, v jaké jsou oni teď. Necítí se potom tak sami se svým neštěstím. Mýtus jim umožňuje vnímat jejich situaci jako zvládnutelnou, protože její obdobou už někdo před nimi prošel. Například na adamovském mýtu je velmi zajímavě rozebráno téma počátku zla. To, jakým způsobem jej Ricoeur představil, může být prakticky aplikováno na výzvy, s nimiž se člověk snaží v krizové situaci vyrovnat, protože se při neštěstí a v krizové situaci lidé ptají, odkud zlo pochází, a proč zasáhlo právě je. Univerzálnost zla, i mnoho faktorů, které stojí u jeho počátku, mohou být pochopitelnější právě díky zjištění, že zlo je součástí naší společnosti, je v každém člověku, a děje se všem. Toto pochopení může vést k menším předsudkům a odsuzování druhých za jejich špatné činy či hříchy. Ale také může umožnit nahlédnout, že zlo není něco, co dopadlo pouze na ně, ale zakouší ho i ostatní lidé a tak na něj „nejsou sami“.

Clément se symboly pracuje odlišně. Symboly ani jejich funkci dopředu nerozebírá. Ve svém textu uvádí příběhy a citace, skrze které čtenáři umožňuje přiblížení se k prožitku toho, co vysvětluje. Čtenář si potom až zpětně uvědomí, že se pro něj stal jistý pojem či osoba symbolem, a propojuje ho s tím, co Clément poeticky vysvětlil. Symboly tak musí být v textu odhalovány, a v podstatě si je člověk utváří, na základě Clémentova vedení, sám. Symbol tak není omezen pouze na jednu správnou interpretaci.

Přímo o symbolu hovoří tedy Clément jen vzácně. Například v knize *Tělo pro smrt a pro slávu* používá etymologii slova symbol k přímému připodobnění Krista k prstenu, který snoubí nebe a zemi.²³⁰ Neznamená to však, že tímto vysvětlením se plně naplňuje rozsah symboliky, kterou Kristus představuje. Ta není Clémentem nikde vytyčena ani omezena. Uvedu tedy alespoň několik příkladů symboliky Krista, které Clément ve svých dílech odhaluje. Zdaleka jimi však nevyčerpávám potenciál, který v Kristu jako symbolu Clément vidí. Pro Clémenta je Kristus symbolem vzkříšení, a tedy vítězství nad smrtí, symbolem jejího překonání. Tím je i symbolem pravé svobody, protože ta pochází z překonání smrti. Jako Boží syn je symbolem pravé lásky, ze které pochází veškeré stvoření. Kristovo tělo je také symbolem sjednocení celého lidstva, vycházející z obětování se za očistění lidstva od všech hříchů (skrze prvotní hřích Adama). Kristovo tělo může být také symbolem, jenž člověku připomíná, že i on sám, i se svým tělem, je obrazem Božím, Božím podobenstvím.

Dalším ze symbolů je tělo člověka. Tělo je symbolem Osoby, jejímž je otiskem. Tělo, obzvlášť srdce, je symbolickým chrámem Svatého Ducha, s nímž je člověk propojen v srdci. Je také symbolem toho, že každý člověk je zároveň smrtelník i král, odkazující znovu na člověka jako Boží podobenství. Dech, který tělo oživuje, je symbolickým vyjádřením Ducha Svatého a jeho přítomnosti v každém člověku.²³¹

Symbolem, který u Clémenta nelze opomenout, je smrt. Smrt je, jak jsem již zmínila výše, pro Clémenta symbolem pravé svobody, protože pouze smrtí je člověk osvobozen od hříchu a plně se setkává s Bohem.²³² Stejně tak není možné opomenout ikonu jako symbol, i její symbolický význam. Ikony, jako symbol sám o sobě, jsou pro Clémenta oněmi tvářemi věčnosti, skrze které se

²³⁰ Viz podkapitola 2.4.

²³¹ Viz podkapitola 2.3.

²³² Viz podkapitola 2.6.

člověk setkává, a zakouší společenství svatých. To je možné právě skrze jejich krásu, která je sama o sobě dokonalým bytím. Ale také skrze symbolické aspekty zachycené na ikoně, jak jsem ukázala na příkladu Rubljevovy Ikony Trojice. Liturgické obřady jsou v podstatě složeny z řady symbolů; přesně tak, jak o obřadech mluví Ricoeur. Symbolem transformace hmoty ve světlo jsou svíce a lampičky, přírodní živly každý sám o sobě nese specifický symbolický význam, stejně jako příroda (například strom, zdroj života).²³³ A tak se pro Clémenta stává symbolem v podstatě vše, pokud člověk přenáší liturgii, a její srdce eucharistii, do celého svého života. Eucharistickou vizí, jež transformuje běžný, individualizovaný pohled na svět, tak může vše vnímat jako symbol, jež ho propojuje s Božstvím.²³⁴

Přesto, že je přístup k práci se symboly u Ricoeura i Clémenta odlišný, je možné nalézt i společné prvky. Oba souhlasí, že i když symbol vznikl před tisíci lety, má pro dnešního člověka hluboký význam, protože je možné jej aktualizovat.

Při pohledu na to, jaký význam má pro autory symbol ve víře jako celku, jsem došla k závěru, že oba vnímají funkci symbolu totožně. Ani pro jednoho z nich není symbol pouhým znakem, přímo odkazujícím k jedné konkrétní věci. Oba se soustředí na symbol až v jeho, slovy Ricoeura, sekundární rovině.²³⁵ Význam symbolu musí být pochopen skrze interpretaci, díky níž může člověka propojit s posvátnem. Pro oba autory je tedy symbol prostředkem, jak člověk může dospět k hlubšímu duchovnímu pochopení a prohloubit svou víru.

Ricoeur ani Clément nevnímají symbol a jeho poselství jako tajné, a určené jen pro vyšší duchovní. Jsou přístupné všem, a každý člověk má

²³³ Viz podkapitola 2.5.

²³⁴ Viz podkapitola 2.4.

²³⁵ Viz podkapitola 1.2.

možnost přímo čerpat z jejich odkazu, otvírat se jim a žít je. Stejně tak je tomu potom i při vnímání obřadů a rituálů.

V pohledu na symbol se odkrývá i Ricoeurův i Clémentův postoj vůči roli tradice a jejímu místu v dnešním světě. Tomuto tématu se budu věnovat v následující kapitole.

3.4. Člověk a jeho postavení ve světě

K výkladu pohledu na člověka a jeho úlohu a postavení v tomto světě přistupují Ricoeur a Clément odlišně. Ricoeur o něm nemluví přímo, avšak jeho postoje je možné vyčíst například z jeho pohledu na svobodu člověka a její omezení, jak ukáží v následující kapitole. Naopak Clément se tomuto tématu věnuje přímo a do hloubky. Člověka řeší v jeho plné celistvosti, jíž tvoří vedle viditelného těla také to neviditelné - Osoba člověka, a dech, Duch Svatý, kterým je tělo ožívováno. Člověka nevnímá ani jako samostatně stojící entitu, ale ani jako se všemi a vším splývající bytost. Každý člověk je jedinečný a zároveň v sobě ve své Osobě odráží celý kosmos, jak říká Clément, je *mikrokosmos* i *mikrotheos*, tedy obraz, dokonce podobenství Boží; prostřednictvím dechu, jenž je Duchem Svatým, který je v každém člověku.²³⁶ Jak přímo říká: „Všichni lidé jsou tatáž Trojice.“²³⁷ Tato charakteristika poukazuje na vzájemnou rovnost všech lidí, kterou pojednává také i Ricoeur. Ten ji vysvětluje na základě adamovského mýtu, počátek zla hledá v Adamově prvotním hříchu. Jako potomstvo Adama v sobě celé lidstvo nese tento prvotní hřích, počátek zla. Slovy Ricoeura, „zlé srdce každého je také zlým srdcem všech“.²³⁸ Jak uvádí Ricoeur, ač se jedná o mýtus s biblickou tematikou, není

²³⁶ Viz podkapitola 2.3.

²³⁷ CLÉMENT, *Jiné slunce*, s. 19.

²³⁸ RICOEUR, *Symbolika zla*, s. 358, zde podkapitola 1.6.

pouze mýtem pro křesťany. Jak dokazuje celým svým pohledem na symboly i mýty, každý mýtus poukazuje na zachycení jisté skutečnosti a její předání dalším generacím, za použití symboliky odpovídající kultuře a tradici, v níž vznikl. Tato skutečnost však není na onu kulturu omezena, a předává všeobecně platnou skutečnost.

Myšlenky o rovnosti vedou oba autory také k myšlenkám o úloze člověka vůči ostatním a vůči společenství. I v tomto pohledu se autoři shodují. Společenství a životu ve společenství připisovali jak Ricoeur, tak Clément velký význam. Společenství je pro oba autory prostorem, kde člověk uskutečňuje svou víru a prohlubuje jí. Pro oba autory je společenství způsobem, jak jít proti postupující individualizaci v moderní společnosti, která vede k odcizení a narcismu. Ve společenství totiž člověk může žít, slovy Ricoeura, „pro ostatní“.²³⁹ Clément to vystihuje myšlenkou „uskutečňování poslání“, kterým je pojmenovávání stvoření a jeho péče o něj - tedy, že člověk je „povolán ke společenství“.²⁴⁰

Oba autoři také ve společenství spatřují prostor pro společné obřady a rituály s předáváním mýtů. Ty považují za důležité, protože, jak bylo zmíněno výše, v sobě nesou řadu symbolů, které člověku pomáhají propojit se s posvátnem, ale také čerpat moudrost předávanou z generace na generaci. V tomto spatřují Ricoeur i Clément význam tradice pro dnešního člověka. Clément v ní vidí kořeny, které člověku pomáhají zorientovat se ve svém životě. Odkrývají také moudrost, jak skrze symboly a obřady otevřít své srdce, osvobodit se od strachu a proměnit své „tělo pro smrt“ v „tělo pro slávu“. Clément v této souvislosti zmiňuje také moudrost starších, kteří skrze svůj věk získávají nový pohled na víru a smrt, o nějž se mohou podělit, a zasluhují si

²³⁹ RICOEUR, Paul. *Oneself as Another*, s. 172., zde podkapitola 1.1.

²⁴⁰ Viz podkapitola 2.3.

tím respekt mladších. Označení starý se zde samozřejmě neváže nutně jen k fyzickému věku, ale také duchovní vyspělosti.²⁴¹

Ricoeur vnímá tradici jako klíč k proniknutí k podstatě symbolů a jejich „druhotnému významu“. Protože bez pochopení toho, v jakém kontextu symbol vznikl, není možné proniknout do hlubších spojitostí, k čemu odkazuje, a s čím měl člověka na hlubší úrovni propojit.²⁴² Stejnou funkci má tradice při dešifrování mýtů. Ty také odkrývají poselství, která je poté možné aktualizovat, a prohloubit jimi své porozumění.²⁴³ Pro Ricoeura i Clémenta tak tradice představuje nepostradatelné zázemí, díky němuž se může dnešní člověk propojit s moudrostí sahající až k počátkům stvoření.

Ricoeur i Clément kritizují moderní společnost za odpadnutí od uznávání tradice. Clément opakovaně zdůrazňuje, že právě odcizení se od tradice a společenství způsobuje, že se lidé nezúčastňují obřadů a rituálů, nepředávají si mýty a vyprávění. Pod materiálním tlakem moderní doby tak opouštějí svou víru a čím dál víc upadají do nicoty. Smrt se pro ně stává tabuizovaným tématem, protože v ní vidí svou konečnost, budí proto strach, až paniku. Není zde nic a nikdo, kdo by jim pomohl s vyrovnáním se s vlastním špatným svědomím, chybí tu prostředek pro odpuštění hříchů.²⁴⁴ Ricoeur v tomto kontextu zmiňuje také přístup moderní společnosti k mýtům z hlediska demytizace. Tento přístup, který mýty zavrhuje pouze na základě neidentifikovatelného mýtického času, prostoru a osob, Ricoeur odmítá. Poselství a moudrost mýtu jsou totiž, podle něj, aktuální i pro dnešního

²⁴¹ Viz podkapitola 2.1.

²⁴² Viz RICOEUR, *Existence a hermeneutika*, s. 180.

²⁴³ Viz podkapitola 1.5.

²⁴⁴ Viz podkapitola 2.1.

člověka, pokud porozumí jeho interpretaci; přesto, že jsou např. geografické údaje nedohledatelné.²⁴⁵

Příklonu k materiálním podmínkám a faktům, jež moderní době dominují, proto přičítají Ricoeur i Clément odcizení lidí od sice nemateriální, ale pro člověka mnohem podstatnější víry, pocházející z moudrosti tradice.

Již v tomto pohledu se odkrývá, jak je člověk ve svých rozhodnutích ovlivňován vnějšími podmínkami. Proto poslední kapitolu porovnání myšlenek autorů věnuji jejich pohledu na svobodu a její omezení.

3.5. Svoboda a její omezení

Téma svobody zpracovávají oba autoři. V této práci jsem se konkrétněji zajímala o jejich pohled na svobodu člověka ve vztahu k vnímání symbolů a víře. Tím se otevírá také pohled autorů na toto téma v širší perspektivě.

Oba autoři se shodují, že svoboda člověka je omezována. Ricoeur hovoří o volních a nevolních momentech, které tato omezení tvoří. Volní moment představuje omezení, jež musí člověk respektovat kvůli své tělesné danosti. Nevolní momenty, jež jsou omezeními danými z venku, tělem společnosti, tělem národa či tělem světa.²⁴⁶ Clément neuvádí podrobnější rozdělení na vlivy vnitřní a vnější, nicméně uvádí ta samá omezení. Ve svých dílech píše o genetických, rodinných, kulturních a společenských podmínkách, do kterých se člověk rodí, a uvrhají ho tak do určité situace, ve které vyrůstá. Jeho vnímání světa a chování jsou tak těmito podmínkami silně ovlivněné.²⁴⁷ Právě tak je tomu i s vnímáním symbolů a vlastní vírou. Ani pro jednoho autora však tyto podmínky nejsou jakousi vnější mocí nad člověkem, které se musí podřídít.

²⁴⁵ Viz podkapitola 1.5.

²⁴⁶ Viz podkapitola 1.3.

²⁴⁷ Viz podkapitola 2.3.

Clément ukazuje, že překonání těchto omezení je možné skrze lásku, která pochází od Boha, a projevuje se Osobou. Skrze Osobu je člověk schopný sebezpřesazení, tedy přesazení limitů, které jsou na něj kladeny výše uvedenými podmínkami.²⁴⁸ V Ricoeurově pojetí je toto překonání možné díky pochybnostem. V procesu víry tedy nastává s počátkem kritické fáze, kdy začíná vlastní kritická reflexe o již přijatých faktech. Člověk tak dostává možnost volby.²⁴⁹ Ta je tím svobodnější, čím více si člověk uvědomuje omezení volnými a nevolnými momenty. Ty se potom může rozhodnout podrobit vlastní kritické reflexi, a na jejím základě si vytvořit vlastní postoj vůči nim.

Jak jsem již uvedla v kapitole „Symboly a rituály“, je pro Clémenta symbolem svobody smrt. Právě ve smrti vidí Clément absolutní osvobození od hříchů, díky němuž člověk konečně může naplnit svůj pravý účel. A nejen to. Správné pochopení smrti, kdy přestane být vnímána pouze jako konečnost a nicota, člověka osvobozuje již během jeho života. Osvobozuje ho od strachu a paniky, které v moderní době smrt představuje.²⁵⁰ Ricoeur téma svobody spojené se smrtí, v dílech z nichž jsem vycházela, nezpracovává.

Pohled na svobodu a její omezení v rámci omezenosti podmínkami těla člověka a vnějšími kulturními a povětrnostními podmínkami, je, domnívám se, pro dnešní dobu znovu velmi aktuální. Lidé moderní společnosti často zastávají názor, že mají nárok na absolutní svobodu, a např. jinou kulturu vnímají jako její omezení. Neuvědomují si však, že tato omezení pochází již z jejich dané situace. Hlubší zamyšlení nad Ricoeurovým a Clémentovým pohledem na

²⁴⁸ Viz podkapitola 2.3.

²⁴⁹ Viz podkapitola 1.3.

²⁵⁰ Viz podkapitola 2.6.

svobodu tak může přinést otevřenější přístup a menší strach z jiných kultur. Oba autoři také člověku umožňují nerezignovat a pouze nepřijímat dané podmínky jako osudové a neměnné. Oba, Clément i Ricoeur, totiž poukazují na to, že podmínky lze překonat.

3.6. Shrnutí

V této kapitole jsem provedla porovnání přístupů Ricoeura a Clémenta spojených s tématem tělesnosti, symbolu a svobody. Nejdříve jsem rozebrala metodologii autorů, která dle mého názoru přímo odráží jejich filozofické postoje. Ricoeur postupuje metodou živého kruhu, zatímco Clément se soustředí přímo na otevření srdce čtenáře. Tento přístup podrobněji rozebírám v kapitole „Rozum a víra“, kde ukazuji rozdílný přístup autorů k roli rozumu. Pro Ricoeura má rozum a intelekt hlavní úlohu, protože skrze něj je možné prohloubit víru. Clément vidí úlohu rozumu spíše jako vedlejší, a užívá jej pouze jako prvotní nástroj pro otevření srdce skrze krásu symbolů. Vysvětluji však, že i přes tyto odlišné přístupy k rozumu, se oba autoři shodují na tom, jaký je jeho účel. Tím je pro oba autory hlubší pochopení a otevření se víře. V následující kapitole se věnuji pohledu autorů na symboly a jejich práci s nimi. Znovu zde ukazuji odlišný způsob, jakým toto téma zpracovávají. Ricoeurovu přímou analýzu symbolu stavím vedle Clémentových poeticky zahalených symbolů, které je nutné v textu hledat, a proto uvádím jejich příklady a krátké vysvětlení symboliky. Stejně jako u rozumu, i u symbolu ukazuji, že v pohledu na funkci symbolu se autoři shodují, a vidí jej jako cestu k niternější víře. Společný pohled má Ricoeur i Clément na vnímání člověka, jako rovného s ostatními. Zmiňuji také význam, jaký oba autoři věnují společenství a tradici. Protože v nich vidí zdroj moudrosti sahající až ke stvoření, skrze tradiční mýty

a obřady. Oba autoři tento odklon přičítají čím dál většímu materialismu a s ním spojené postupující individualizaci. V poslední kapitole představují pohled autorů na svobodu člověka a její omezení. V tomto pohledu se oba autoři shodují, přestože každý pro jeho vysvětlení používá jiná slova. Ricoeur i Clément však tato omezení charakterizují jako limity dané samotným tělem člověka a vnějšími - kulturními, společenskými a povětrnostními podmínkami. Tyto limity však oba autoři nevidí jako konečně platné, a vidí možnosti jejich překonání. Kapitulu zakončují krátkou úvahou o významu této problematiky pro dnešní dobu.

ZÁVĚR

Rozborem a následnou komparací pohledu Paula Ricoeura a Oliviera Clémenta na symbol, tělo a svobodu jsem postupně zodpověděla otázky, které jsem si položila v úvodu práce. Cílem práce bylo zjistit, jakou roli hrají tisícileté symboly, mýty a obřady v moderní západní společnosti, a jaký vliv má na člověka tradice. Další otázkou práce bylo, zda má člověk v dnešní demokratické, a svobodu podporující společnosti, opravdu svobodnou volbu. Závěrem shrnu, jaké poznatky z porovnání práce obou autorů vplynuly.

Závěry, ke kterým dochází ve svých analýzách Ricoeur, je možné přímo aplikovat obecněji než závěry Clémenta. To je jistě dané i kontextem, ze kterého jejich díla vychází, Ricoeur se drží francouzských akademických zásad, zatímco Clément integroval přístup ruské pravoslavné tradice. Ricoeurovy poznatky je tak možné aplikovat na cestu prohlubování víry více náboženství. To však znamená, že právě i na ruské pravoslaví. Kombinace přístupů obou autorů přináší komplexní přístup, jak postupovat na cestě prohloubení víry od prvního krůčku až po hluboké otevření srdce, kdy člověk už nejen věří, ale vírou plně žije.

Ricoeurův popis přístupu k symbolům vnímám jako předstupeň, ze kterého v podstatě Clément vychází, když hovoří o symbolech, jejich aspektech, a jejich funkci v teologii krásy. Clément staví svůj přístup k hesychastické modlitbě, symbolice a jejího pochopení na interpretaci jiných filozofů, aniž by při jejich využití zabředal do hlubokých analýz.²⁵¹ Na ně pak navazuje přístupem teologie krásy, v níž je potřeba nechat tyto aspekty a jejich odkaz působit, bez dalšího zapojování intelektu. Výzvu vidím v Ricoeurových nárocích na interpretaci, od které požaduje naprostou objektivnost. Domnívám

²⁵¹ Viz podkapitola 2.5.

se, že to v podstatě není možné, protože interpretace probíhá vždy, jako u symbolu, skrze jisté osobní předporozumění. To, ač může být prohlubováno v rámci procesu živého kruhu, bude vždy omezeno aktuálními možnostmi pochopení. A stejně tak bude omezena i aktualizace. To však neznamená, že je tato snaha marná. Taková interpretace totiž může dále posloužit k dalšímu pochopení mýtu jiným člověkem. Jiné předporozumění může totiž odhalit nové sdělení mýtu.

Přístupy Ricoeura a Clémenta mohou být dále zkombinovány také při analýze symbolu – který Ricoeur přirovnává k obrazu, protože obraz zachycuje něco, co momentálně není vidět, avšak on má potenciál člověku toto neviditelné zpřítomnit.²⁵² Clément potom ve stejném smyslu hovoří o člověku, jako o obrazu Božím, ve smyslu člověka jako podobenství Božího.²⁵³ Zkombinováním jejich pohledů a analýz tak vyvstává zajímavý, racionálně podložený pohled na běžně užívaný termín člověk jako *imago Dei*, jako na zpřítomnění Boha skrze pohled na člověka.

Dostávám se tak také k otázce úlohy řeči v symbolice dle Ricoeura. V textu zmiňuji, že Ricoeur přirovnání symbolu k obrazu doplňuje o aspekt řeči. Řeč je pro Ricoeura symbolem ukrytým v textu, který je postupně odhalen po předčtení textu, obdobně jako tomu je u Clémentových symbolů. Pro Ricoeura je řeč jako taková symbolem, kvůli roli, kterou hraje v procesu chápání symbolů. Role a důležitost řeči se postupem času v Ricoeurových dílech mění, postupně jí přidává čím dál větší důležitost. Je pro něj tím, co symbol vyjadřuje a čím symbol promlouvá. Dochází až k závěru, že symbol bez řeči neexistuje. Řečí mohou být slova, ale Ricoeur hovoří také o řeči snů. Ricoeurův přístup k řeči u symbolů mi však nepřipadá zcela jednoznačný a

²⁵² Viz podkapitola 1.2.

²⁵³ Viz podkapitola 2.4.

úplně se s ním neztotožňuji. Věřím, že symbol existuje i bez použití řeči, a sám Ricoeur o tomto tématu někdy polemizuje. Otázkou však zůstává, zda pro Ricoeura znamená řeč pouze slovní vyjádření, či jak by se dalo odtušit z jeho úvahy o řeči snů, jakékoliv „promlouvání“ symbolu k člověku.

Téma úlohy řeči u Ricoeura podrobněji zpracovala Bauerová „‘Neřečovost symbolu‘ u Paula Ricoeura“ či Hušek v knize *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*.

V práci ukazují, jak je možné tisíciletým symbolům správně porozumět. Díky tomuto pochopení a jejich aktualizaci skrze interpretaci je proto pro dnešního člověka možné čerpat z poselství symbolů, mýtů i rituálů, protože jejich odkaz není omezen na specifickou generaci. Oba autoři se shodují, že správné porozumění symbolům je možné pouze skrze pochopení kultury a tradice, ze kterého vycházejí. Pouze tak může být symbolika správně interpretována. Nejedná se však nikdy o pouhé racionální pochopení, ale o pochopení doprovázené vírou, žitím symbolu. Čímž se již odhaluje samotná funkce symbolu. Při porovnání pohledu autorů ukazují jejich shodný přístup k funkci symbolů i mýtů. Tou je propojení člověka s posvátnem, otevření jeho srdce a následným prohloubení vlastní víry. Tím je odhalena také role symbolů a mýtů v moderní západní společnosti, která toto propojení s posvátnem skrze materiální život nenachází.

Aby mohly být symboly a mýty lépe integrovány do života dnešního, jsou začleněny do obřadů a rituálů. Vizi a otevřenost srdce, ke kterým člověk během obřadu dospívá, Clément radí neomezovat na čas samotného ritu, ale přenést je i do běžného života. Obřady a rituály jsou tedy cestou, jak může moderní člověk skrze symboly a mýty, propojení s posvátnem vnášet do svého života a žít jejich poselství.²⁵⁴

²⁵⁴ Viz podkapitola 2.4.

Z porovnání analýzy pohledu na symboly, a postavení člověka ve světě, vyplynulo zajímavé zjištění o svobodě člověka. Ricoeur i Clément ukazují, že člověk není v podstatě nikdy ve svých rozhodnutích svobodný. Je vždy omezen jak vnějšími faktory, tak i vlastním tělem. Oba však ukazují, že tato omezení nejsou ničím definitivně daným. A tak, pokud si je člověk uvědomí, má možnost volby, jak se vůči těmto omezením zachovat, a jaký postoj zaujmout. Větší svobody je tedy možné dosáhnout skrze možnost zpochybnění již zaběhnutých vzorců uvažování a skrze lásku.

Ricoeurova metoda, jak správně pracovat s pochybnostmi, aby nebyly jen uvedením do nekonečného kruhu nerozhodnosti, je, myslím, pro moderního člověka velmi aktuální. V západní společnosti je stále více situací, ve kterých musí člověk volit či zaujmout určitý postoj. Nejsou zde absolutistické režimy, které člověku stanoví víru, předepsané postoje či zaměstnání. Vše závisí na vlastní volbě. Dalším pozitivem je možnost uvědomit si, že ač jsou na člověka kladeny mnohé limity, je možné je překonat a nepodřizovat se jim. Tyto myšlenky jsou zásadní pro otevření se možnostem kreativity, ať už ve víře, umění či jiných oblastech. Cenné jsou však i při reflexi vlastní moci vůči autoritám, kdy je možné si uvědomit, že člověk má volbu se rozhodnutím autority nepodřizovat. Toto téma rozvádí například Václav Havel ve své eseji *Moc bezmocných*.²⁵⁵

Dále považuji za zajímavé zdůraznění rovnosti lidí, která u obou autorů vychází z vnímání toho, co v sobě mají všichni společné. Stejně tak i z Clémentova vysvětlení, jak různost a rozmanitost lidstva ve svém celku tvoří dokonalou jednotu. Přístupy obou přispívají v dnešní době rozporů k hlubšímu vzájemnému respektu kultur i náboženství.

²⁵⁵ HAVEL, Václav. *Moc Bezmocných*. [online] dostupné z http://archive.vaclavhavel-library.org/Functions/show_html.php?id=156877. Citováno 29. 5.2 2016

Důležitá je také Clémentova kritika strachu ze smrti, která způsobuje i odsun a zanedbávání starých lidí. Hlubším zamyšlením se nad tématem smrti může vést k vnitřnímu hledání odpovědi na otázky již během života, a nikoliv pouze v momentě, kdy člověk stojí, často v panickém strachu tváří tvář smrti. Stejně tak uznávání pohledů, jež přináší stáří, mohou být v tomto ohledu obohacující.

Využití zpracované tematiky proto vidím v krizové a humanitární práci, kde je možné využít poznatky o funkci symbolů, mýtů i rituálů. Stejně tak je toto téma zajímavé pro oblast religionistiky, prohlubování mezináboženských dialogů a pastorační práci. Přínosný je též pohled na úlohu pochybností a vlastního kritického myšlení. Clémentovy myšlenky jsou zdrojem a inspirací i pro ekumenické dialogy. Ricoeurovy poznatky jsou využívány i v sociologických studiích. Například sociolog Johann Arnason uplatňuje Ricoeurův přístup k symbolům a mýtům při analýze vzorců chování v různých civilizacích.²⁵⁶ Sociolog Eric Rambo začleňuje Ricoeurovy úvahy o symbolickém jednání do analýzy, která zkoumá vliv kultury na racionální uvažování.²⁵⁷

Na závěry vyvozené komparací autorů lze navázat detailnějším pohledem na limity svobody a možnosti svobodné volby z hlediska dalších filozofií a náboženských vyznání. Stejně tak by bylo zajímavé ověřit, jak objektivně je Ricoeurova metoda chápání symbolů a mýtů aplikovatelná pro další, nekřesťanská náboženství.

²⁵⁶ Viz ARNASON, Johann. „Psychoanalysis and civilizational analysis: Preliminaries to a debate“. *Thesis eleven* 71:1, 2002, s. 71–92. [online] dostupné z: <http://the.sagepub.com.ezproxy.is.cuni.cz/content/71/1/71.full.pdf+html>. Staženo dne 22. 5. 2016.

²⁵⁷ Viz RAMBO, Eric. „Symbolic interests and meaningful purposes“. *Rationality and Society* 11:3, 1999, s. 317–342. [online] dostupné z: <http://rss.sagepub.com.ezproxy.is.cuni.cz/content/11/3/317.full.pdf+html> Staženo dne 21. 5. 2016.

Další výzkum by mohl doplnit závěry této práce o ujasnění, jak čím specificky se odlišuje Clémentův pohled na antropologii člověka a jeho poslání ve světě od ruské pravoslavné tradice. Zajímavé by bylo také zamyšlení, jak a čím je jeho přístup ovlivněn ateistickým a socialistickým prostředím, ve kterém vyrůstal.

Obohacující by bylo též podrobnější porovnání Clémentova přístupu k hesychastické modlitbě a teologii krásy s meditací a využíváním umění v tibetském buddhismu. Stejně jako v hesychastické modlitbě se i zde užívá technika soustředění na dech a na srdce, jejichž cílem je utišení intelektuálních konceptů a otevření srdce – mysli. Jednotlivá vyobrazení znázorňují aspekty mysli, a účelem je navození tohoto stavu mysli u meditujícího skrze jejich symboliku. Stejně jako u ikon, ani zde se nejedná o zobrazení vnějších božstev, ale právě vnitřních aspektů mysli.

Tato témata si ale zaslouží vlastní důkladnou analýzu v samostatné práci.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

BAUER, Kateřina. „Neřečovost symbolu“ u Paula Ricoeura“, *Teologická reflexe* 14:1, 2008, s. 78-92.

BERĎAJEV, Nikolaj. *O otroctví a svobodě člověka: pokus o personalistickou filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

BERKHOF, Louis. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003.

CLÉMENT, Olivier. *Duchovní průvodce pro naši dobu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2010.

CLÉMENT, Olivier. *Jiné slunce: můj duchovní životopis*. Praha: Paulínky, 2012.

CLÉMENT, Olivier. *On human being: a spiritual anthropology*. London: New City, 2000.

CLÉMENT, Olivier. *Pohledy do budoucnosti: Flaminia Morandi a Michelina Tenace v rozhovoru s pravoslavným teologem Olivierem Clémentem*. Velehrad: Refugium, 1998.

CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu: malé uvedení do teopoetiky těla*. Velehrad: Refugium, 2004.

CLÉMENT, Olivier. *The roots of Christian mysticism: text and commentary*. London: New City Press, 2000.

DAVIDSON, Scott. *Ricoeur across the disciplines* [online]. New York: Continuum, 2010, Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/cuni/Doc?id=10488147>. Citováno dne 30. 1. 2016.

EVDOKIMOV, Paul. *The art of the icon: a theology of beauty*. Redondo Beach: Oakwood publications, 1990.

HAPPEL, Stephen. ‘Symbol’, v *The New Dictionary of Theology*. Dublin: Gill & Macmillan 1990.

HUŠEK, Vít. *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. Svitavy: Trinitas, 2004.

LOSSKY, Vladimír. *Dogmatická teologie*. Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994.

LOSSKY, Vladimír. *In the image and likeness of God*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.

MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Academia, 1968.

NOBLE, Ivana, BAUEROVÁ, Kateřina, NOBLE, Tim, PARUSHEV a Parush. *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012.

DOLEJŠOVÁ (NOBLE), Ivana. „Symbolic Nature of a Christian Existence according to Ricoeur and Chauvet“, *Communio Viatorum* 43:1, 2001, s. 39-59.

REAGAN, Charles E. *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*. Athens: Ohio University Press, 1979.

RICOEUR, Paul. *Existence a hermeneutika in Život, pravda, symbol*. Praha: ISE, 1993.

RICOEUR, Paul. *Fenomenologie svobody in Filosofie vůle I*, Praha: OIKOYMENH, 2001.

RICOEUR, Paul. „Metafora a Symbol“ in *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997.

RICOEUR, Paul. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

RICOEUR, Paul. *Symbol a mýtus in Život, pravda, symbol*. Praha: ISE, 1993.

RICOEUR, Paul. *Symbolika zla in Filosofie vůle II.*, Praha: OIKOYMENH, 2011.

RICOEUR, Paul. *Vysvetlenie a chápanie in Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997.

SERGEEV, Mikhail. *Sophiology in Russian orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev*. Lewiston: Mellen Press, 2006.

SLÁDEK, Karel. *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998.

ŠPIDLÍK, Tomáš. *Ruská idea: jiný pohled na člověka*. Refugium Velehrad-Roma, 1996.

Internetové zdroje:

HAVEL, Václav. *Moc Bezmocných*. [online] dostupné z http://archive.vaclavhavel-library.org/Functions/show_html.php?id=156877.

Citováno 29. 5.2 2016

SOKOL, Jan. *Zemřel Paul Ricoeur*. [online] Dostupné z <http://www.jansokol.cz/2014/03/zemrel-paul-ricoeur/>, citováno dne 30. 1. 2016

University of Chicago philosopher Paul Ricoeur, 1913-2005. [online] Dostupné z <http://www-news.uchicago.edu/releases/05/050523.ricoeur.shtml>, citováno 30. 1. 2016

PŘÍLOHA 1: IKONA TROJICE

Andrej Rubljev: Ikona Tojice (1411 /1425-1427)



Zdroj: <http://www.rodon.cz/admin/upload/ModuleStatCat/3410.jpg>, [online] staženodne 9. 4. 2016