



Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta
Katedra systematické teologie

Člověk a jeho spása ve světle ekonomie Ducha Svatého

Analýza soteriologicko-pneumatologických intuicí

Vladimira Losského

Diplomová práce

Studijní program

Teologie Online

Autor: Ing. Bc. Radek Osička
Vedoucí práce: prof. Lubomír Žák, ThDr.

Olomouc 2026

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto práci zpracoval samostatně na základě použitých pramenů a literatury uvedených v bibliografickém seznamu.

V Olomouci 2. 4. 2026

Radek Osička

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval prof. Ľubomíru Žákovi, ThDr., za jeho odborné vedení, cenné připomínky a čas, který mi při psaní práce věnoval. Dále děkuji své manželce Lucii a našim dětem za jejich nesmírnou trpělivost a neutuchající podporu během mého studia. Největší díky pak patří Duchu Svatému za inspiraci při zpracování tohoto tématu.

Obsah

ÚVOD	6
1 KAPITOLA: teolog v diaspoře - životní cesta a formování myšlení Vladimira Losského ..	9
1.1 Poslání Losského teologického díla	9
1.2 Kořeny a vykořenění: od Petrohradu k emigraci.....	9
1.3 Hledání pravoslavné identity na Západě: spor o Sofii.....	11
1.4 Teologie jako svědectví v čase krize	13
1.5 Ekumenismus a izolace	14
1.5.1 Filioque jako kořen rozdělení: christomonismus a Duch Svatý.....	15
1.5.2 Hledání „západní ortodoxie“ a návrat k Otcům	15
1.6 Charakteristika Losského teologické metody.....	16
1.6.1 Cíl lidské existence: gnosis a zbožštění	17
1.6.2 Apofatismus jako postoj lidské osoby.....	18
1.6.3 Ontologická možnost setkání s Bohem: rozlišení podstaty a energií.....	19
1.7 Žitá realita církve jako základ teologie	21
2 KAPITOLA: stvoření, pád a vykoupení člověka	23
2.1 Stvoření člověka a účel stvoření.....	23
2.1.1 Stvoření <i>ex nihilo</i> jako svobodný akt vůle	23
2.1.2 Účel stvoření: povolání ke sjednocení s Bohem	24
2.1.3 Člověk jako stvořená osoba.....	25
2.1.4 Od obrazu k podobě: tajemství svobodné vůle	26
2.2 Pád a fragmentace lidství.....	27
2.2.1 Selhání vůle a zrození egoismu	27
2.2.2 Fragmentace lidství: od osoby k jedinci.....	28
2.2.3 Kosmický zvrát a biologický determinismus	29
2.2.4 Trojitá hradba a nezničitelnost Obrazu	30
2.3 Vzor a pramen záchrany	31
2.3.1 Tajemství Osob a terminologická revoluce.....	31
2.3.2 Osoba jako lék na individualismus.....	32
2.3.3 Trinitární řád a monarchie Otce	34
2.4 Spor o Filioque: hrozba pro lidskou svobodu a zbožštění.....	35
2.4.1 Záměna teologie a ekonomie.....	36
2.4.2 Ontologický dopad: nadvláda podstaty nad osobou.....	37

2.4.3 Soteriologická hrozba: milost jako determinismus	37
2.5 Dvojí ekonomie spásy	38
2.5.1 Ekonomie Syna: uzdravení a sjednocení lidské přirozenosti	39
2.5.2 Hranice objektivní spásy	40
2.5.3 Ekonomie Ducha Svatého: individualizace milosti.....	40
2.5.4 Jednota přirozenosti a mnohost osob.....	41
2.6 Kenóze Ducha Svatého a tajemství lidské svobody	42
2.6.1 Mystérium kenóze: skrytost božské osoby.....	42
2.6.2 Záchrana lidské svobody a vnitřní hlas	43
2.7 Završení vykoupení, začátek spásy člověka.....	44
3 KAPITOLA: osobní spása člověka jako zkušenost Ducha Svatého	46
3.1 Sestup Boha k člověku jako nutnost spásy.....	46
3.1.1 Zakoušení temnoty nepřístupné podstaty	47
3.1.2 Milost a mystická zkušenost božského Světla	48
3.2 Církev jako místo mystického sjednocení s Duchem Svatým.....	49
3.2.1 Povolání člověka do Církve	50
3.2.2 Svátosti - prostředky mystické zkušenosti v Církvi	50
3.3 Vzestup k Bohu asketická cesta v milosti Ducha Svatého	54
3.3.1 Obrácení a zřeknutí se světa.....	55
3.3.2 Apofatismus askeze a naplnění v sebevyprázdnění	55
3.3.3 Modlitba jako hybná síla duchovního vzestupu	58
3.3.4 Sjednocení jako dokonalá svatost člověka	62
3.4 Ráj zde na zemi (Církev).....	63
ZÁVĚR.....	64
BIBLIOGRAFIE	68
ANOTACE.....	71
ANNOTATION	72
RESUMÉ.....	73

ÚVOD

Vladimir Losskij považoval intuici za hlas Ducha Svatého, který člověk vnímá jako svůj vlastní. Právě tato teologická intuice ho přivedla k tomu, aby ve svém díle organicky propojil soteriologii a pneumatologii v jednom ústředním bodě – ve zbožštění člověka (*theosis*). Lze říci, že podobná intuice přivedla i mě k hlubšímu zkoumání jeho vrcholného díla *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (*Mystická teologie Východní církve*).¹ Prvotním impulzem k tomuto badatelskému směřování pro mě byly přednášky prof. Lubomíra Žáka v teologii online a také jeho monografie *Trindade e imagem*, jež mi otevřela prostor pro hlubší pochopení Losského myšlení a probudily ve mně zájem o východní teologii.

Losskij je právem považován za jednu z nejvlivnějších osobností pravoslavné teologie 20. století a za ústředního představitele takzvané neopatrstické syntézy. Metoda jeho práce je charakteristická neustálým živým dialogem s tradicí církevních otců. Losskij tak tvoří teologii, jež spojuje patristické dědictví se současným světem, a vrací do centra teologického bádání osobní setkání s živým Bohem. Jeho přístup je fundamentálně definován apofatismem, který tvoří základní hermeneutický klíč k pochopení jeho myšlení. Díky tomuto východisku Losskij dokáže vnímat dogmatickou teologii a mystickou zkušenost jako jednu neoddělitelnou realitu.

Celým jeho dílem se jako červená nit vine téma působení osoby Ducha Svatého. V Losského chápání je Duch Svatý Průvodcem na apofatické cestě, Původcem vnitřní jistoty, Zprostředkovatelem nestvořené milosti a Zdrojem jedinečnosti každé stvořené lidské osoby.

Také mé vlastní studium teologie je dlouhodobě prostoupeno zájmem o pneumatologii. Měl jsem možnost hlouběji proniknout do učení východní církve o Duchu Svatém, a to nejprve zprostředkovaně v díle Pavla Florenského *Sloup a opora pravdy*, a posléze mnohem podrobněji a systematictěji právě v díle Vladimíra Losského. Losského analytický přístup, který se vyznačuje precizními definicemi, důslednou prací s prameny a schopností hluboké syntézy, je mi po studijní stránce velmi blízký. Metoda, kterou jsem zvolil pro psaní této diplomové práce, je proto obdobná: klade si za cíl analyzovat Losského texty a syntetizovat jeho myšlenky do uceleného systému tak, aby výsledná práce byla srozumitelná pro současného čtenáře, jenž hledá cestu ke spáse.

¹ Tato kniha změnila způsob myšlení pravoslavných teologů. Byla přeložena do spousty jazyků, mimo jiné čínštiny, italštiny či španělštiny. Srov. L. ŽÁK, *Trindade e imagem. A fraternidade na teologia de Vladimir Lossky*, Roma: Città Nuova, 2003, s. 36. Byla přeložena i do ruštiny a vydána v nákladu 100 000 výtisků otcem Ioannem Ekontsevem. Srov. A. ARJAKOVSKY, *The Way: Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925–1940*, přel. J. Ryan, ed. J. A. Jillions – M. Plekon, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013, s. 538. Je to dílo, které tím, jak bylo napsáno, proměnilo vidění pravoslavné teologie ve světě.

Při psaní této práce bylo nutné v první řadě změnit samotný způsob nahlížení na text. Mnohé Losského pasáže totiž nelze uchopit pouze analytickým rozumem, ale je nezbytné k nim přistupovat právě optikou apofatismu. Ve svém zkoumání jsem se primárně zaměřil na roli osoby Ducha Svatého v procesu spásy (*theosis*). Tento spásný příběh v sobě shrnuje osud nejen celého lidstva, ale i veškerého stvořeného kosmu, a naprosto zřetelně ukazuje nepostradatelnost třetí božské Osoby. Role Ducha Svatého bývá v západním myšlení často opomíjena, a to z mého pohledu ze dvou hlavních důvodů: zaprvé jde o „skrytého Boha“, který vždy ukazuje na Ježíše Krista, s nímž je neoddělitelně spojen; a zadruhé proto, že pro rozlišení působení Ducha Svatého od působení Krista je nutná změna duchovního paradigmatu – akceptace apofatické cesty. Přitom je to právě Duch Svatý, kdo je z božských osob člověku nejbližší, neboť působí přímo v jeho srdci.

Pro samotnou práci jsem zvolil anglický překlad *The Mystical Theology of the Eastern Church* (vydání z roku 1976). Kniha *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* byla poprvé publikována v roce 1944 v Paříži a posléze (v roce 1957) přeložena malou skupinou členů ekumenického Bratrstva svatého Albana a svatého Sergije do angličtiny. Sekundární prameny pak tvoří další Losského pozdější texty a také odborné práce a studie jeho komentátorů a následovníků.

Předkládaná diplomová práce je logicky strukturována do tří na sebe navazujících kapitol. V první kapitole představím historický a intelektuální kontext Losského života a stručně jeho teologii. Důraz v této části položím jak na důležité etapy jeho intelektuální formace, tak na hlavní problémy a témata, kterými se jako pravoslavný teolog zabýval. Zvláště pak poukážu na to, jak ústřední postavení má v jeho myšlení člověk (antropologie) a jeho spása (soteriologie). Tato historicko-antropologická východiska vytvoří nezbytný základ pro navazující detailní pohled na dvojí ekonomii spásy, tedy působení Ježíše Krista a Ducha Svatého při spáse člověka.

Ve druhé kapitole se proto budu detailně věnovat Losského pohledu na objektivní vykoupení člověka. Logika výkladu zde bude sledovat cestu lidstva od tragických následků pádu až po Kristem vydobytou obnovu lidské přirozenosti a návrat ontologické svobody. Ve třetí kapitole pak nakonec zaměřím svou pozornost na Losského pojetí subjektivní spásy člověka. V této závěrečné části ukážu, jakým způsobem se v lidské osobě, která svobodně přijímá posvěcenou a vykoupenou lidskou přirozenost, uskutečňuje samotný proces zbožštění a jakým způsobem se propojuje s mystickou praxí ve sféře Církve.

Cílem této práce nebude jen analyzovat Losského soteriologicko-pneumatologické intuice, ale především ukázat, že jeho teologie není pouze historickým milníkem. Je to živý odkaz, jehož myšlenky předběhly svou dobu a který nabízí vysoce aktuální a inspirativní odpovědi i pro duchovní hledání člověka 21. století.

1 KAPITOLA: teolog v diaspoře - životní cesta a formování myšlení Vladimira Losského

1.1 Poslání Losského teologického díla

Kniha *Mystická teologie Východní církve* vznikla během druhé světové války, sepsána teologem, který byl nucen opustit svou vlast i svou církev a hledat útočiště ve Francii. Díky nucené emigraci se dostal do přímého kontaktu se západní církví a teology, kteří měli o východní tradici jen mlhavé povědomí.² Toto dílo však nelze redukovat na pouhý spis určený k šíření východní spirituality na Západě. Je založeno na Losského ideálu, o kterém snil během války spolu s dalšími křesťany: ideálu duchovní obnovy Evropy a lidstva. Uskutečnění tohoto snu se mělo shodovat s oživením naděje v srdcích lidí a víry v živého Boha.³

Jde o Boha, který je přítomen v dějinách, ale zůstává často nepovšimnut těmi, kteří jsou jako Jeho stvoření „přirozeně“ předurčení vstoupit s Ním do společenství. Zůstává nepoznán v tom, co je Jeho nejhlubším tajemstvím: v Lásce. Toto Tajemství v sobě skrývá odpověď na nejhlubší aspirace každého člověka a zjevuje lidem jejich pravou duši – tu, která žízní po přátelství, společenství a bratrství, prožívaném jako stesk po něčem prapůvodním a věčném.⁴ Je to dílo určené všem; chce probudit srdce, vnést naději, objevit smysl života a ukázat cestu smíření národů i jednotlivců.⁵

1.2 Kořeny a vykořenění: od Petrohradu k emigraci

Vladimir Nikolajevič Losskij se narodil v německém Göttingenu 26. května 1903. Toto datum připadalo na pondělí po Letnicích, tedy na svátek Ducha Svatého, což Losskij sám vnímal jako určité duchovní předurčení pro svou celoživotní teologickou službu a zvláštní zaměření na pneumatologii.⁶ Vychován byl v Petrohradu v silně intelektuálním a akademickém prostředí.⁷ Ačkoliv se předpokládalo, že Vladimir bude kráčet ve šlépějích svého otce Nikolaje

² Srov. Žák, *Trindade e imagem*, s. 43.

³ Srov. tamtéž, s. 38.

⁴ Srov. R. D. WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique*, Thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Oxford, Oxford, 1975, s. 1.

⁵ Srov. tamtéž, s. 1.

⁶ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 48.

⁷ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 1.

Onufrijeviče Losského,⁸ významného filozofa, zaměřil se nakonec na historii, kterou studoval na Petrohradské univerzitě. Toto studium, zejména pod vedením L. P. Karsavina,⁹ významným způsobem formovalo jeho pozdější myšlení.¹⁰

Losského studia začala bezprostředně po bolševické revoluci a nemohla probíhat nepřerušovaně. Hlavním důvodem represí bylo založení soukromé teologické akademie několika petrohradskými akademiky, včetně jeho otce Nikolaje Losského.¹¹ Tato akademie byla trnem v oku bolševickému režimu. V roce 1922 jim Lenin nabídl možnost opustit zemi. Zatímco někteří tuto šanci využili, Nikolaj a Vladimir Losský se rozhodli zůstat. Přesto byli v roce 1923, během tzv. „druhé deportace“, donuceni k odchodu. Usadili se v Praze, tehdejším centru ruské emigrace. Od roku 1923 do roku 1924 pokračoval Vladimir ve studiích na Univerzitě Karlově a v Ruském institutu N. P. Kondakova, který se zaměřoval na byzantská studia.¹²

V roce 1924 se přesunul do Paříže a začal studovat na Sorbonně. Studium u Étiennea Gilsona¹³ na Sorbonně dalo Losskému metodologickou preciznost. Gilson, expert na tomismus, naučil

⁸ Vztah mezi Nikolajem O. Losským a jeho synem Vladimírem je komplexní; ačkoliv Vladimir odmítal být považován za přímého pokračovatele otcovy „ruské náboženské filozofie“, vliv otcova intuitivismu na jeho teologickou metodu je nepopíratelný. Nikolaj Losský byl zakladatelem intuitivismu a obhájcem myšlenky, že poznání je bezprostřední nazírání předmětu subjektem. Vladimir tento gnozeologický postoj transformoval do teologie. Převzal od svého otce „insistenci na kognitivní hodnotu zkušenosti“. Stejně jako pro otce nebyla intuíce pouhým pocitem, ale přímým dotykem s realitou, pro Vladimíra není teologie abstraktní spekulací, ale setkáním. Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 44. Pro Vladimíra Losského je teologie založena na osobním setkání s osobním Bohem. Toto navazuje na otcův intuitivismus, který předpokládal přímý kontakt subjektu a objektu, ale Vladimir to přenáší do roviny vztahu člověk-Bůh skrze milost. Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. iii. Ačkoliv Vladimir převzal metodu (důraz na zkušenost), radikálně odmítl obsah a systém otcovy metafyziky. Vladimir Losský se důrazně bránil tomu, aby byl považován za pokračovatele ruské náboženské filozofie (k níž patřil jeho otec, Solovjov či Bulgakov). Tvrdil, že skutečná teologie pravoslavné církve je „patristická“, nikoliv filozofická. Srov. tamtéž, s. i. Nikolaj Losský vyvinul systém „hierarchického personalismu“, který zahrnoval myšlenky jako reinkarnace (metamorfóza monád) a stvoření světa pouze z fundamentálních „jednotek bytí“, nikoliv jako celku. Vladimir měl pro tuto metafyziku „jen malé pochopení“. Považoval ji za deterministickou a neslučitelnou s křesťanským dogmatem o stvoření *ex nihilo* (z ničeho) a o svobodě. Srov. ZAITSEV, *An Analysis and Evaluation of Vladimir Lossky's Doctrine of Theosis*, Ph.D. Dissert., Berrien Springs, MI: Andrews University, 1998, s. 117–118. Nikolajova filozofie „všejednoty“ (*vsejedinstvo*) a intuitivismu v náboženském kontextu hrozila stíráním rozdílu mezi Stvořitelem a stvořením. Srov. tamtéž, s. 117–118. Vladimir proto důsledně trval na apofatické teologii (která zdůrazňuje absolutní transcendenci Boha) a na rozlišení mezi Boží podstatou a energiemi, aby se vyhnul jakémukoliv panteismu, který by mohl vyplývat z otcovy filozofie.

⁹ Lev Platonovič Karsavin byl historikem idejí a profesorem, který měl zásadní vliv na formování Vladimíra Losského. V letech 1919–1922 byl Losského učitelem na univerzitě v Petrohradě. Právě Karsavin, který byl přítelem rodiny Losských, přivedl mladého Vladimíra ke studiu východních církevních otců. Zároveň pod jeho vedením Losský zaměřil svůj zájem na náboženské a sociální dějiny západní Evropy a západní středověk. Stejně jako rodina Losských, i Karsavin byl v roce 1922 vypovězen ze sovětského Ruska (byl na tzv. „lodi filozofů“). Později žil v Litvě, kde byl po sovětské invazi zatčen. Zemřel v roce 1952 ve stalinistickém gulagu. Karsavin byl představitelem ruské náboženské filozofie a jeho myšlení vykazovalo rysy „hierarchického personalismu“ a metafyziky „všejednoty“. Jeho filozofie navazovala na sofiologickou tradici (podobně jako u Solovjova či Florenského). Svět vnímal jako „teofanický“, což vedlo ke kritice ze strany Nikolaje Losského (otce Vladimíra), který Karsavinův systém považoval za formu panteismu, protože v něm tvor splýval s Bohem. Karsavin měl zásadní vliv na Losského postoj k otázce *Filioque* (vycházení Ducha Svatého i ze Syna). Karsavin tvrdil, že západní křesťanství setrvává v herezi *Filioque*, což zamlžuje jeho antropologickou a eklesiologickou doktrínu. Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 45. Argumentoval, že *Filioque* vede k sekularismu a individualismu na Západě, protože zaměňuje hypostatickou a esenciální rovinu Trojice. Losský tuto tezi přijal a bránil ji po celý život. V roce 1925 publikoval knihu *Svatí otcové a učitelé církve*, která přispěla k patristické obnově v ortodoxní teologii 20. století. Zdůrazňoval, že Otcové nemluví jako soukromí spekulanti, ale vyjadřují vědomí celé Církve, a vyzdvihoval význam pojmu „osoba“ v teologii. Ačkoliv Losský převzal Karsavinův zájem o Otce a jeho kritiku *Filioque* (která se stala „nezaměnitelným obrysem“ Losského vlastní polemiky), odmítl Karsavinovu metafyziku. Losský nesouhlasil s jeho deterministickými a panteistickými tendencemi a považoval jeho systém za neuspokojivý pokus o syntézu. K vlivu Karsavina na Losského Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 1, 2, 20, 250, 251, 252.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 1.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 5.

¹² Srov. tamtéž, s. 5.

¹³ Étienne Gilson byl významný francouzský křesťanský filozof a historik středověkého myšlení, který působil jako profesor na Sorbonně. Losský se pod Gilsonovým vedením věnoval středověké filozofii a Gilson dohlížel na Losského doktorskou práci o Mistru Eckhartovi. Po smrti Losského se zasloužil o vydání jeho nedokončené disertační práce. Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 50.

Losského rozumět západní scholastice. To Losskému umožnilo později formulovat kritiku Západu nikoliv z neznalosti, ale na základě hlubokého pochopení tomistické syntézy, vůči které stavěl syntézu palamitskou.¹⁴ V roce 1927 studia dokončil a začal se věnovat své doktorské práci na téma myšlení Mistra Eckharta.¹⁵ Eckhartův důraz na nepochopitelnost Boha jej přivedl zpět ke studiu základů negativní cesty¹⁶ (*via negativa*) v alexandrijské teologii, ve spisech kapadockých otců a především ke studiu *Corpus Areopagiticum*.¹⁷ Jeho prvními publikacemi byly právě studie o Areopagitově pojetí negativní teologie. Již v těchto raných pracích Losskij projevoval zájem o učení sv. Řehoře Palamy o rozdíl mezi božskou podstatou (*úsia*) a božskými energiemi (*energeiai*).¹⁸

1.3 Hledání pravoslavné identity na Západě: spor o Sofii

V roce 1928, kdy se oženil s Madeleine Shapiro, založil spolu s dalšími mladými ruskými emigranty Bratrstvo svatého Fotia. Jeho cílem byla obrana univerzality pravoslaví s důrazem na to, že pravoslaví není a nemůže být ztotožňováno pouze s náboženskou dimenzí řecké nebo ruské kultury. Losskij považoval za součást svého teologického povolání identifikovat body, kde se východní a západní křesťanství rozcházejí, i body, kde se naopak skrytě setkávají.¹⁹ Losskij měl silně vyvinutý cit pro katolicitu (všeobecnost) Církve, což prostupovalo celou jeho práci.²⁰

Celý život zůstal věrný Ruské pravoslavné církvi, specificky Moskevskému patriarchátu, a to i přes spor mezi moskevským patriarchou a metropolitou Jevlogijem v Paříži, který přešel pod jurisdikci Ekumenického patriarchy.²¹ Rozhodnutí zůstat věrný Moskevskému patriarchátu

¹⁴ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 20.

¹⁵ Losskij měl silnou potřebu seznámit se s dějinami a teologií západního křesťanství. Proto věnoval spoustu let výzkumu Eckharta, což pro něj znamenalo intenzivní práci s latinskými a německými rukopisy ve Francii a Německu. Jeho důraz na přesnost slov pramenil z důkladné přípravy ve středověké latinské filologii při práci pro Bulletin du Cange. Srov. tamtéž, s. 21. Losskij si byl vědom děl západních světců. Jeho otec Nikolaj studoval jejich díla, byli mezi nimi např. Bernard z Clairvaux, Jindřich Suso, Terezie z Avily nebo Jan od Kříže, když obhajoval nutnost katafatické teologie. Srov. K. SLÁDEK, „Apofaticko-katafatický rozměr mystiky v pojetí Nikolaje Losského,“ *AUC Theologica* 1, č. 2 (2011): 17–23, zde 21.

¹⁶ Pro Vladimíra Losského nepředstavuje *via negativa* (apofáze) pouhý dialektický moment či intelektuální korektiv pozitivní (katafatické) teologie, nýbrž je „základním podloží všeperé teologie“. Nejedná se o abstraktní filosofickou spekulaci, ale o fundamentální existenciální postoj vyžadující radikální metanoi – „obrácení a sebeobětování“ intelektu. Rozum se musí vzdát nároku na pojmové ovládnutí Boha, aby se stal schopným přijmout zjevení; apofáze tak není cílem sama o sobě, nýbrž nutnou „nádobou“ či podmínkou pro toto přijetí. Tento přístup je bytostně personalistický: odmítnutím omezujících konceptů otevírá prostor pro vědomé osobní setkání člověka s Bohem, jenž svou přirozeností přesahuje veškeré myšlení. Ačkoliv apofáze není totožná se samotným mystickým sjednocením, je podle Losského „dokonalou cestou“, která vede k „tajemnému zjevení“ a k nazírání Boha v tichu. V konečném důsledku je tento apofatický postoj plodem milostiplného přebývání Ducha Svatého, který vede člověka k sebezřeknutí a následování Krista. Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 64, 65, 68, 83, 85.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 5.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 7.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 8.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 9.

²¹ Srov. tamtéž, s. 9.

Losskému v následujících letech komplikovalo život.²² Znamenalo to nejen rozchod s ostatními emigranty, ale také s osobnostmi, jako byl otec Sergej Bulgakov.²³

Zásadním momentem pro krystalizaci Losského teologického myšlení byl spor o Sofii (Boží Moudrost).²⁴ Losskij se ostře vymezil proti sofiologii otce Sergeje Bulgakova, kterou považoval za nebezpečný determinismus. Jádrem teologické kontroverze byla Bulgakovova snaha vyřešit vztah mezi Bohem a světem zavedením prostředníka – Sofie. Otec Sergej chápal Sofii jako „božské lidství“, které existuje věčně v Bohu jako jeho archetyp, ale zároveň se realizuje ve stvoření.²⁵ Sofie tak v jeho systému fungovala jako most (*metaxu*) spojující nestvořenou přirozenost Boha se stvořenou přirozeností světa.²⁶ Pro Losského však tato koncepce stírala hranici mezi Stvořitelem a stvořením. Pokud je Sofie součástí Boží podstaty a zároveň základem světa, pak Bůh nutně potřebuje svět, aby se v něm realizoval, čímž člověk ztrácí svou absolutní svobodu.²⁷

Losskij v tom viděl nebezpečí zavádění „čtvrté osoby“ (*hypostasis*) do Nejsvětější Trojice – principu, který by stál vedle Otce, Syna a Ducha Svatého.²⁸ Proti tomuto metafyzickému konstruktovi postavil Losskij patristické rozlišení mezi podstatou (*úsia*) a energiemi (*energeiai*). Není třeba žádné Sofie jako prostředníka; Bůh se světem spojuje přímo skrze své nestvořené energie, aniž by se se světem mísil svou podstatou.²⁹ Zatímco podle Losského vnímání Bulgakovova Sofie zaváděla do Boha nutnost stvoření (svět jako emanace Boží moudrosti), Losského apofatismus trval na stvoření z ničeho (*ex nihilo*) jako aktu čiré a nespoutané Boží lásky, který není podmíněn žádnou vnitřní nutností Boží přirozenosti.³⁰

Bulgakovův systém, který chápal Sofii jako most mezi Bohem a stvořením, podle Losského omezoval Boží absolutní svobodu a zaváděl do Boha nutnost tvoření.³¹ Tento konflikt nebyl jen politický, ale hluboce teologický; právě v reakci na něj začal Losskij formulovat svůj důraz na apofatickou teologii – Boha, který je radikálně svobodný a vymyká se jakémukoliv metafyzickému systému.

²² Srov. tamtéž, s. 9.

²³ Pro více informací o situaci v pařížském exilu doporučuji: A. ARJAKOVSKY, *The Way: Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925–1940*, přel. Jerry Ryan, ed. John A. Jillions a Michael Plekon, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013.

²⁴ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 12.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 24.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 25.

²⁷ Srov. ZAITSEV, *An Analysis and Evaluation*, s. 68.

²⁸ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 26.

²⁹ Srov. ZAITSEV, *An Analysis and Evaluation*, s. 72.

³⁰ Srov. Vladimír LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1976, s. 101.

³¹ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 53.

Toto rozhodnutí jej však přivedlo k tomu, že sám sebe vnímal v určitém smyslu jako pravého dědice a mluvčího ruského pravoslaví.³²

1.4 Teologie jako svědectví v čase krize

V roce 1940, po porážce Francie, Losskij opustil Paříž. Zvolil přitom symbolický způsob odchodu – jak postupovaly německé jednotky, jeho kroky směřovaly doslovně pěšky na jih.³³ Během válečných let 1941 až 1942 se setkával s dalšími teology a filozofy v domě Marcela Moré.³⁴ Právě pro tuto skupinu připravil sérii přednášek na téma pravoslavné teologie, která se v roce 1944 stala základem knihy *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*.³⁵ Tato situace „cizince“ ve vlastním křesťanském prostředí měla pro Losského teologii zásadní formativní význam. Jak upozorňuje R. Williams, Losskij vnímal jako své poslání přesně identifikovat body divergence mezi Východem a Západem.³⁶ Nebylo to jen z apologetických důvodů, ale z nutnosti formulovat pravoslavnou tradici jazykem, který by byl srozumitelný západnímu intelektuálovi, a zároveň ji očistit od nepřesností.³⁷ Tato konfrontace jej nutila k mimořádné pojmové preciznosti a k návratu k patristickým kořenům, aby ukázal, že rozdíly nejsou jen kulturní, ale dogmatické.³⁸

Knihy *Mystická teologie Východní Církve* byla první publikací v západní Evropě, která systematicky představila pravoslavnou teologii tímto způsobem.³⁹ Středobodem díla je snaha načrtnout celkový étos teologie a spirituality sdílený teology od prvních staletí po současnost.⁴⁰

³² Srov. tamtéž, s. 10.

³³ Srov. tamtéž, s. 14.

³⁴ Marcel Moré (1887–1969) byl francouzský katolický intelektuál a spisovatel. Jeho pařížský byt se během německé okupace stal centrem neformálních, avšak intenzivních teologických setkání, jichž se účastnili přední myslitelé té doby (kromě Losského např. Jean Daniélou, Henri de Lubac či otec Lev Gillet). Tato setkání byla vedena snahou o překonání konfesních rozdělení nikoliv skrze kompromisy, ale skrze návrat k eschatologickému a biblickému rozměru křesťanství. Přímým výstupem těchto debat bylo založení vlivného časopisu *Dieu Vivant* (Živý Bůh) v roce 1945, v jehož redakční radě Losskij zasedal a který se stal platformou pro dialog mezi Východem a Západem. Srov. tamtéž s. 21–22.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 21.

³⁶ Srov. tamtéž, s. 154.

³⁷ Srov. Anthony FENEUIL, „Becoming God or Becoming Yourself: Vladimir Lossky on Deification and Personal Identity“, in *Theosis / Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*, ed. John Arblaster – Rob Faesen, Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters, 2018, 39–52, zde 49–51.

³⁸ Srov. Viorel COMAN, „Vladimir Lossky's Involvement in the Dieu Vivant Circle and its Ecumenical Journal“, *Irish Theological Quarterly* 85, č. 1 (2020): 45.

³⁹ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 21.

⁴⁰ Ačkoliv je Losského dílo považováno za vrcholnou ukázkou neopatristické syntézy, nevyhnulo se ani vnitropravoslavné kritice. Sám Georges Florovskij, další z předních představitelů tohoto teologického proudu, Losskému vytýkal přílišnou zaujatost a umělé zveličování napětí mezi Východem a Západem, a to i v patristickém období. Florovskij argumentoval, že Augustinova autorita nebyla v Byzanci až do pozdního středověku nikdy vážně zpochybněna, a že Losskij ve svém striktním apofatismu příliš snadno a rychle odmítá západní (tomistické) verze negativní teologie. Florovskij proto upozorňuje, že badatel by v patristice měl být spíše „ekumenický“ než pouze „orientální“. Zároveň však dodává, že právě tato Losského silná zaujatost ukazuje jeho hluboké existenciální odevzdání Pravdě a činí z jeho knihy vynikající dílo. Srov. G. FLOROVSKY, „The Mystical Theology of the Eastern Church. By Vladimir Lossky“ (recenze), *The Journal of Religion* 38, č. 3 (1958): 207–208, zde 207.

Pokud toto dílo představuje systém, pak je to systém „tradice života“, kde uctívání a spiritualita nemohou být ani na okamžik odděleny od dogmatické teologie.⁴¹

Důležitým mezníkem v Losského úsilí o zprostředkování východní tradice západnímu světu bylo jeho pedagogické a organizační působení na Institutu svatého Dionýsia (Institut Saint-Denys). Losskij se stal jeho prvním děkanem a v letech 1944 až 1953 zde vyučoval dogmatickou teologii.⁴² Založení tohoto institutu bylo vedeno vizí „univerzálního pravoslaví“, které by nebylo svázáno pouze s jedním etnikem či jazykem, ale bylo schopné oslovit francouzskou veřejnost v jejím vlastním kulturním kontextu.⁴³

Paralelně s touto akademickou činností se Losskij ke konci války zapojil do unikátního ekumenického projektu. Spolu s okruhem katolických a protestantských intelektuálů (např. Marcel Moré a Jean Daniélou) založil v roce 1945 časopis *Dieu Vivant*. Cílem tohoto společenství bylo prezentovat hluboké teologické vhledy vzešlé z jejich vzájemných diskusí a sdílet společné porozumění evangeliu v krizové době poválečné obnovy. Losskij zde reprezentoval pravoslavný hlas v dialogu, který nehledal levné kompromisy, ale snažil se o hlubokou jednotu křesťanů zakotvenou ve „společenství svatých“.⁴⁴

1.5 Ekumenismus a izolace

Losského přístup k ekumenismu, který často narážel na nepochopení, nelze měřit optikou diplomatického hledání konsenzu. Pro Losského nebyla jednotu církve cílem, kterého lze dosáhnout lidským vyjednáváním o „teologickém minimu“, nýbrž plodem společného života v Pravdě. Vstupoval do dialogu nikoliv s cílem smísit tradice, ale vydat svědectví o univerzalitě pravoslaví, které chápal jako plnost křesťanské pravdy, jež byla na Západě částečně zapomenuta nebo zastřena.⁴⁵

Jeho postoj byl radikálně dogmatický. Byl přesvědčen, že spiritualita a mystika nemohou být odděleny od dogmatu. Proto v diskusích, ať už s anglikány ve Společenství sv. Albana a sv. Sergia nebo s katolíky, odmítal sentimentalitu a trval na přesnosti pojmů. Tento postoj, ač někdy vnímaný jako rigidní, pramenil z jeho lásky k Pravdě a ze snahy ukázat, že rozdíly mezi

⁴¹ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 23.

⁴² Srov. tamtéž, s. 380.

⁴³ Srov. N. LOSSKY, „Theology and Spirituality in the Work of Vladimir Lossky,“ *The Ecumenical Review* 51, č. 3 (1999): 288–293, zde 289.

⁴⁴ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 25.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 27.

Východem a Západem nejsou jen kulturní či historické, ale dotýkají se samé podstaty chápání Boha.⁴⁶

1.5.1 Filioque jako kořen rozdělení: christomonismus a Duch Svatý

V centru Losského ekumenických debat stála otázka *Filioque* (vycházení Ducha Svatého i ze Syna). Zatímco mnozí jeho současníci považovali tento spor za anachronismus, Losskij v něm viděl klíč k pochopení odlišné spirituality Východu a Západu. Ve svých ekumenických vystoupeních argumentoval, že západní trinitární teologie, která zavádí jeden princip vycházení Ducha (od Otce i Syna jako z jednoho principu), vede k podřízení osoby Ducha Svatého osobě Syna.⁴⁷

Tento teologický posun má podle Losského drtivé dopady na eklesiologii (nauku o Církvi). Pokud je Duch podřízen Synu v Trojici, pak je i v Církvi charismatický a prorocký rozměr (Duch Svatý) podřízen instituci a hierarchii (zástupci Krista). Tento stav Losskij nazývá „christomonismem“ – jednostranným důrazem na Krista⁴⁸ na úkor Ducha Svatého.⁴⁹ Jeho ekumenickým posláním bylo ukázat Západu nutnost „rehabilitace“ osoby Ducha Svatého, aby Církev nebyla chápána jen jako instituce, ale jako společenství svobodných osob sjednocených v Duchu Svatém.

1.5.2 Hledání „západní ortodoxie“ a návrat k Otcům

Losského angažmá však nebylo pouze kritické; neslo v sobě silnou pozitivní vizi. Byl přesvědčen, že Západ se nemusí stát „Východem“ v kulturním smyslu, aby našel plnost víry. Aktivně spolupracoval s hnutím Ressourcement⁵⁰ (návrat k pramenům) a v kruhu kolem

⁴⁶ Srov. ZAITSEV, *An Analysis and Evaluation*, s. 45.

⁴⁷ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 56.

⁴⁸ Zatímco Losskij obviňoval západní teologii z „christomonismu“, bezprostřední západní reflexe jeho díla mu vytýkala přesný opak. Jean Dorese, jeden z prvních francouzských recenzentů *Mystické teologie* z roku 1945, upozornil na paradoxní „nezájem o vtěleného Krista“ v Losského systému. Dorese argumentuje, že Losského exkluzivní důraz na přímé mystické nazírání neviditelného Boha v nestvořeném světle vede k určité formě byzantského docetismu, při němž se vytrácí význam historické a tělesné reality Kristova vtělení. Srov. J. DORESE, „Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient by Vladimir Lossky.“ *Revue de l'histoire des religions* 130 (1945):151-155, zde: 154-155.

⁴⁹ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 28.

⁵⁰ Ressourcement (často označované také jako *nouvelle théologie* neboli „nová teologie“) bylo hnutí za teologickou obnovu v rámci římskokatolické církve ve 20. století. Jeho podstatou byl návrat k pramenům křesťanství, což znamenalo především znovuoobjevení hloubky biblického a patristického myšlení (odkazu raných církevních otců). Hnutí vzniklo ve 30. a 40. letech 20. století a bylo iniciováno předními francouzskými dominikány a jezuiti z center Le Saulchoir v Paříži a Lyon-Fourvière. Úspěch projektu Ressourcement nespočíval ani tak v pouhém ukončení nadvlády (neo)scholastiky nad tehdejší katolickým myšlením, jako spíše ve snaze zformulovat teologický diskurz, který by dokázal vést živý dialog s nejnaléhavějšími problémy tehdejší společnosti. Hnutí tak využívalo patristickou minulost k uvolnění rigidních vzorců církevního myšlení. Vývoj tohoto hnutí lze rozdělit do čtyř hlavních fází: Dominikánská fáze (1935–1942); Jejimi

časopisu Dieu Vivant (Živý Bůh) vedl dialog s teology jako Jean Daniélou.⁵¹ Jeho cílem bylo pomoci západním křesťanům znovuobjevit jejich vlastní před-schizmatickou tradici – teologii západních církevních Otců, která byla v souladu s Východem.

Ačkoliv jeho reputace v zahraničí rostla, on sám se dostával do stále větší izolace. V roce 1948 svolal Moskevský patriarchát koncil, na kterém zaznělo mnoho protikatolických výroků. Jeho katoličtí přátelé očekávali, že se od nich bude distancovat, což však z loajality k patriarchátu neučinil.⁵²

Losskij věřil, že pravoslavná víra může být žita v západních liturgických formách, pokud jsou očištěny od dogmatických omylů. Tím dokazoval, že jeho věrnost Moskevskému patriarchátu a jeho „izolace“ nebyly projevem sektářství, ale projevem hluboké víry v katolicitu (všeobecnost) Církve, která přesahuje národní hranice a je schopna obejmout a posvětit jakoukoliv kulturu, která se podřídí Pravdě.⁵³

Navzdory své nucené společenské izolaci dál pokračoval v uctivém intelektuálním dialogu se západní tradicí, dále pracoval na svých textech, včetně doktorské práce o Mistru Eckhartovi, rukopis této práce dokončil pouhých několik dní před svou náhlou smrtí v únoru roku 1958.⁵⁴

1.6 Charakteristika Losského teologické metody

Vrcholné Losského dílo, *Mystická teologie Východní církve*, bylo novátorské z několika hledisek. Jedná se o první dílo, které v pravoslavném světě systematicky a plně rozvinulo přístup označovaný jako „neopatrstická syntéza“. Losskij zde reagoval na „teologický kvas“, který vyvrcholil závěry Prvního pan-pravoslavného kongresu teologie v Aténách (1936), kde

hlavními představiteli byli Marie-Dominique Chenu, Yves Congar a Henri-Marie Féret. Jezuitská fáze (1942–1950): Dominovaly jí postavy jako Henri de Lubac a Jean Daniélou. Mezinárodní fáze (1950–1962): Reprezentována učením, jako byli Edward Schillebeeckx, Piet Schoonenberg a Hans Urs von Balthasar. Fáze Druhého vatikánského koncilu (1962–1965): Hnutí Ressourcement mělo na katolický svět obrovský formativní dopad a zásadně připravilo nové intelektuální klima pro reformy Druhého vatikánského koncilu. Hnutí Ressourcement mělo také významný ekumenický přesah. Myšlenka návratu k pramenům a zájem o řecké církevní otce vytvořily ideální prostor pro setkávání s pravoslavnými teology z tzv. neopatrstického hnutí (např. Vladimírem Losským nebo Georgesem Florovským). Srov. V. COMAN, *Vladimir Lossky's Involvement in the Dieu Vivant Circle*, s. 58, 59.

⁵¹ Jean Daniélou byl významný francouzský jezuitský teolog, patrolog a církevní historik. Byl jednou z klíčových postav katolického hnutí teologické obnovy zvaného Ressourcement (též známého jako nouvelle théologie), a to zejména v jeho druhé, takzvané jezuitské fázi (1942–1950). Daniélou se velmi aktivně angažoval v ekumenickém dialogu a byl úzce spjat s pařížským intelektuálním kruhem Dieu Vivant. Pravidelně se účastnil nedělních seminářů v bytě Marcela Morého, kde se setkávali myslitelé různých vyznání, a například v březnu roku 1942 zde přednášel o gnosticizmu. Později se stal mentorem stejnojmenného ekumenického časopisu Dieu Vivant, do kterého napsal řadu příspěvků. Vzhledem k převážně laickému a ekumenickému charakteru tohoto periodika byl Daniélou rovněž součástí zvláštního dozorčího výboru, jenž měl za úkol zaručit jeho pravověrnost před církevními úřady ve Vatikánu. Srov. tamtéž, s. 54, 56, 58.

⁵² Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 28.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 25.

⁵⁴ Srov. MCGUCKIN, „On the Mystical Theology of the Eastern Church“, s. 382.

otec Georges Florovsky⁵⁵ poprvé formuloval program „návratu k Otcům“. ⁵⁶ Tento program nebyl motivován archeologickou snahou o konzervaci minulosti, ale palčivou potřebou osvobodit pravoslavnou teologii z tzv. „západního zajetí“ (pseudomorfózy), kdy byla po staletí vyjadřována v cizích kategoriích latinské scholastiky nebo německého idealismu.⁵⁷

Losského „nový model“ usiloval o obnovu organické jednoty mezi teologií, spiritualitou a mystikou. V jeho pojetí není teologie abstraktní vědou o Bohu, oddělenou od duchovního života, nýbrž vyjádřením žité zkušenosti Církve. Losského syntéza spočívá v tom, že dogmata nejsou intelektuální poučky, ale „kérygmatické milníky“ střežící tajemství, které musí být prožito.⁵⁸ Losskij trval na tom, že mezi Písmem a Tradicí není rozpor, a že teologická reflexe musí být bezpodmínečně zasazena do prostoru žité víry a liturgie. Být věrný Otcům pro něj neznamenal mechanicky opakovat jejich slova, ale získat jejich „ducha“ (*phronema*), osvojit si jejich postoj k Pravdě a kreativně jej aplikovat na problémy současného člověka.⁵⁹

Tato metoda se rodila v živém dialogu. Spolu s dalšími mysliteli se Losskij pravidelně setkával v domě Marcela Morého, kde konfrontoval východní tradici s otázkami západních intelektuálů. Právě na základě těchto setkání, kde musel formulovat pravoslavnou víru jasně a bez scholastických berliček, se rozhodl uspořádat cyklus konferencí o mystické teologii, z nichž vzešlo dílo *Mystická teologie Východní církve*.⁶⁰

1.6.1 Cíl lidské existence: gnosis a zbožštění

Pro Losského není teologie akademickou disciplínou v západním smyslu slova, ani systémem abstraktních pojmů. Všechny charakteristiky jeho myšlení – ať už je nazýváme trinitární, christologické, soteriologické, pneumatologické či eklesiální – lze spojit do jednoho ústředního bodu, kterým je *gnosis*. Toto poznání⁶¹ však není pro Losského intelektuální aktivitou, nýbrž je totožné se zbožštěním člověka (*theosis*) jeho primárním cílem života.

⁵⁵ Georges Florovskij (1893–1979) byl jedním z nejvýznamnějších pravoslavných teologů 20. století. Florovskij volal po *restauratio patristica*, tedy po návratu k církevním otcům, aby se východní teologie osvobodila od vlivů latinské scholastiky a západního zajetí. Návrat k otcům však pro něj neznamenal pouhé kopírování minulosti, ale tvůrčí osvojení si „katolického vědomí“ Církve, díky němuž může teolog reagovat na současné problémy. Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 270.

⁵⁶ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 37.

⁵⁷ Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 14.

⁵⁸ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 37.

⁵⁹ Srov. ZAITSEV, *An Analysis and Evaluation*, s. 35.

⁶⁰ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 39.

⁶¹ Losskij striktně rozlišuje mezi racionálním poznáním (*epistémé*) a poznáním mystickým (*gnosis*). *Epistémé* (vědecko-filozofické poznání) operuje s pojmy a usuzováním, je však limitováno tím, že i u stvořených věcí vždy naráží na nepoznatelnou podstatu (tzv. „iracionální zbytek“, jak upozorňuje již Basil Veliký). Pro poznání Boha je *epistémé* zcela neadekvátní kvůli radikálnímu nepoměru mezi lidskou myslí

Losskij zdůrazňuje, že „křesťanská teologie by měla mít praktický dopad a směřovat k tomuto nejvyššímu konci, sjednocení s Bohem“. ⁶² Toto sjednocení by však nebylo možné, kdyby Slovo – Logos v osobě Ježíše Krista – neotevřelo cestu k tomuto sjednocení. ⁶³ Nejedná se o pasivní stav, nýbrž o dynamickou cestu, která se vyznačuje vlastní snahou (*synergia*) člověka stejně jako působením Boží milosti v životech lidí. ⁶⁴

Pro člověka to znamená věnovat pozornost sjednocení ducha s milostí samém středu – srdci člověka. Z toho důvodu musí lidská přirozenost (*úsia*) ⁶⁵ projít zásadní, proměnou z individuální přirozenosti k zbožštělé přirozenosti, tato změna je podle Losského možná jen silou milosti. ⁶⁶

Losskij tuto cestu sjednocení s Bohem, cestu zbožštění (*theosis*), nesituuje pouze do klášterů, ale vztahuje ji do všech podmínek lidského života. ⁶⁷ Jedná se o tajemství odehrávající se mezi Bohem a člověkem. ⁶⁸ Poznat Boha znamená být blízko Něj. Podle Losského nikdo proto nemůže být skutečným teologem, pokud nejde po cestě sjednocení s Bohem. Poznání Boha (*gnosis*) nutně znamená zbožštění člověka (*theosis*). ⁶⁹

1.6.2 Apofatismus jako postoj lidské osoby

Na této cestě ke sjednocení s Bohem se Losského teologie opírá o odkaz Pseudo-Dionysia Areopagity, který rozlišuje dvě teologické cesty. ⁷⁰ První je cesta katafatická (pozitivní teologie), která vede k určité, avšak omezené znalosti Boha a není dokonalá. Druhá je cesta apofatická (negativní teologie), která považuje Boha za Nepoznatelného a vede v konečném důsledku k absolutnímu přesahu veškerého poznání (*gnosis*). ⁷¹

Bůh vnímaný tímto způsobem není objekt nebo otázka poznání, ale cíl v tichu božského sjednocení. ⁷² Losskij však upozorňuje, že na tuto cestu se člověk nemůže vydat bez Boží

a božskou realitou; racionální diskurz zde končí u pouhé spekulace. Skutečná teologie proto musí kráčet cestou gnóze, která není výsledkem rozumového úsilí, nýbrž božským darem. Jde o zjevující se osobní setkání ve vztahu „Já-Ty“. Člověk si toto poznání – v němž se Bůh dává poznat, a přesto zůstává nepoznatelný - nepřivlastňuje rozumem, ale vírou, kterou Losskij chápe jako participativní přilnutí k přítomnosti zjevujícího se Boha. Srov. P. NEGRUT, „Orthodox Soteriology: Theōsis,“ *Churchman* 109, č. 2 (1995): 154–170, zde 158–159.

⁶² Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 9.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 10.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 195.

⁶⁵ Losskij využívá trinitární pojmy *úsia* a *hypostasis* i v oblasti antropologie. Vychází především z takzvané „dvojí soupodstatnosti“ chalkedonského dogmatu, které definuje osobu Ježíše Krista jako soupodstatnou s Otcem v božství a soupodstatnou s námi lidmi v lidství. Srov. WILLIAMS, *The Theology of Lossky*, s. 97. Losskij s oběma těmito pojmy (souplepodstatný s Otcem / soupodstatný s námi) nakládá jako s přísně paralelními, takže pojem „přirozenost“ či „podstata“ (*úsia*) má u něj pro Boha i pro člověka stejný ontologický smysl. Chalkedonské dogma o osobě Krista se tak pro Losského stává normou pro uvažování o Bohu i o člověku. Srov. tamtéž, s. 103.

⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 18.

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 19.

⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 20.

⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 39.

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 25.

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 25.

⁷² Srov. tamtéž, s. 29.

milosti, bez ní není schopen ani základního uvědomění o Boží nedosažitelnosti, které je nutné na začátku této cesty.⁷³

V Losského teologii je cesta mystického sjednocení je zcela nový stav, který vyžaduje růst, sérii změn a posun od stvořeného k nestvořenému. Jde o to získat něco, co člověk nevlastní ve své přirozenosti – milost Ducha Svatého, proto sjednocení znamená zbožštění.⁷⁴ Losského teologie apofatického sjednocení s Bohem je postoj mysli, která odmítá tvořit koncepty o Bohu; naopak vylučuje všechnu abstraktní a čistě intelektuální teologii, která by přizpůsobovala tajemství Boha lidskému myšlení.⁷⁵ Pro Losského se nejedná o filozofickou spekulaci,⁷⁶ ale o společenství s živým Bohem.⁷⁷ Negativní teologie je pro něj vyjádřením základního postoje, který transformuje celou teologii v kontemplaci tajemství Zjevení.⁷⁸

1.6.3 Ontologická možnost setkání s Bohem: rozlišení podstaty a energií

Teologie zbožštění a apofatická cesta⁷⁹ by zůstaly pouze zbožným přáním nebo intelektuálním konceptem, kdyby neexistoval reálný ontologický základ pro setkání člověka s Bohem. Losskij tento základ nachází v dogmatickém rozlišení, které je pro východní tradici klíčové a které systematizoval sv. Řehoř Palamas:⁸⁰ rozlišení mezi božskou podstatou (*usia*) a božskými energiemi (*energeiai*).⁸¹

Pro Losského je toto rozlišení nezbytné k udržení antinomie (protikladu) křesťanské zkušenosti: Bůh je absolutně transcendentní, nepřístupný a nepoznatelný ve své podstatě, a zároveň se

⁷³ Srov. tamtéž, s. 34.

⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 38.

⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 39.

⁷⁶ Losskij vidí podobnost jeho apofatické cesty s cestou novoplatoniků a obyvatel Indie, neboť se tato cesta „sama vnucuje“ lidskému myšlení při hledání Boha. Vnímá však zásadní rozdíly, u Plotina na vrcholu této cesty dochází podle jeho slov k „sebevraždě filozofie“, kdy se z filosofa stává mystik a o obyvatel Indie vede k odosobnění Boha a Člověka. Losský se opírá o svatého Řehoře z Nyssy a Pseudo – Dionýsia, když říká, že tato cesta nevede ke Zjevení, ale je nezbytnou podmínkou pro přijetí Zjevení. Srov. V. N. LOSSKIJ, *Dogmatická teologie*, přel. P. Aleš, Praha: Metropolitní rada pravoslavné církve, 1986, s. 11. K indickému pohledu na vnitřní hloubku a křesťanskému srovnání viz: H. LE SAUX, *Ascent to the Depth of the Heart: The Spiritual Diary (1948–1973) of Swami Abhishiktananda* (Dom H. Le Saux), Delhi: ISPCK, 1998.

⁷⁷ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 39.

⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 42.

⁷⁹ Skutečnost, že Losskij formuloval svou apofatickou teologii právě uprostřed rozvratu druhé světové války, odpovídá širšímu kulturně-historickému fenoménu. Jak upozorňuje S. Skinner, apofatický diskurz a hledání pravdy za hranicemi běžného jazyka se v západní kultuře vynořují nejvíce právě v momentech „historických krizí a kolapsu vládnoucích paradigmat“, kdy selhává důvěra v dosavadní systémy a racionální jistoty. Losského apofatismus tak lze číst i jako hlubokou existenciální a tvůrčí odpověď na krizi tehdejší Evropy. Srov. S. SKINNER, „Obscurity, Apophasis, and the Critical Imagination: The Unsayable in ‚Heart of Darkness‘“, *Conradiana* 42, č. 1/2 (2010): 93–106, zde 99.

⁸⁰ Svatý Řehoř Palamas se narodil pravděpodobně v roce 1296 v Konstantinopoli nebo v Malé Asii. Pocházel z rodiny hodnostářů u císařského dvora a mohl se tak věnovat důkladnému studiu filozofie a teologie. Přibližně ve věku dvaceti let se Palamas stal mnichem na hoře Athos, odkud byl v roce 1340 odvolán. V roce 1347 se stal arcibiskupem v Soluni (Thessalonice). Zbytek svého života (Palamas zemřel v roce 1359) strávil mezi Konstantinopolí, kde se během patnácti let konalo několik koncílů a synod, a Soluní, svým arcibiskupským sídlem. Srov. V. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, ed. J. H. Erickson a T. E. Bird, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974, s. 47.

⁸¹ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 39.

radikálně sděluje, je přítomen a poznatelný ve svých energiích.⁸² Apofatická teologie tak rozlišuje v Bohu tři roviny: tři Osoby (*hypostasis*), jednu podstatu (*úsia*) a energie (*energeiai*).⁸³ Tyto energie nejsou něčím stvořeným, nejsou „darem“ odděleným od dárce, nýbrž jsou to „výrony“ božského bytí.⁸⁴ Energie, které z Boha vycházejí, jsou Bůh sám, avšak nikoliv v Jeho podstatě.⁸⁵

Toto rozlišení však v žádném případě neznamená rozdělení uvnitř božského bytí.⁸⁶ Bůh existuje ve své podstatě a zároveň existuje „mimo“ svou podstatu ve svých energiích, aniž by tím byla narušena Jeho jednota.⁸⁷ Energie vyjadřují nevýslovný rozdíl – nejsou Bohem v Jeho podstatě, a zároveň jsou od Jeho podstaty neoddělitelné.⁸⁸ Právě díky této nauce je možné pochopit pravý charakter mystické zkušenosti: Bůh, který je ve své podstatě nedostižný, přichází a přebývá mezi námi ve svých energiích.⁸⁹

Z antropologického hlediska je toto rozlišení klíčové pro zachování identity člověka při sjednocení s Bohem. Sjednocení, ke kterému jsme povoláni, není hypostatické (jako v případě Krista), ani se netýká božské podstaty (což by vedlo k panteistickému rozplynutí člověka v Bohu). Jde o sjednocení v energiích neboli sjednocení milostí.⁹⁰ Losskij zde formuluje zásadní tezi: „Ve zbožštění jsme skrze milost vším, čím je Bůh od přirozenosti, s výjimkou identity přirozenosti.“⁹¹ Zůstáváme stvořením, i když se milostí stáváme bohy.⁹²

Způsob, kterým se Trojice stává přístupnou, je skrze energie, jež jsou společné všem třem Osobám. Člověk tyto nestvořené a zbožšťující energie zakouší jako milost.⁹³ V kontextu Losského pneumatologie je důležité zdůraznit, že tato milost je nám zprostředkována Duchem Svátým.⁹⁴ Aby člověk dosáhl sjednocení s energií božství, musí být pozvednut nad stvoření a opustit vše, co jej se stvořeným světem svazuje.⁹⁵ Bůh stvořil člověka právě proto, aby měl

⁸² Srov. tamtéž, s. 69.

⁸³ Srov. tamtéž, s. 85.

⁸⁴ Losskij neúnavně tvrdí, že Bůh ve svých energiích (*energeiai*) ukazuje, čím skutečně je. Lidé nemohou poznat božskou podstatu (*úsia*) v její hloubce, ale znají vyzařování slávy, které je skutečným Bohem: neboť nazýváme-li „úsia“ božskou přirozenost v té míře, v níž je nevyčerpatelnou transcendencí, a nazýváme-li ji „*energeiai*“ v té míře, v níž se slavně projevuje, jde stále o tutéž přirozenost. Srov. LOSSKY, *Dogmatic Theology*, s. 47-48.

⁸⁵ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 72.

⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 72.

⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 73.

⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 76.

⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 86.

⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 87.

⁹¹ Tamtéž, s. 87.

⁹² Srov. tamtéž, s. 87.

⁹³ Srov. tamtéž, s. 86.

⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 86.

⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 89.

podíl na Jeho božské přirozenosti skrze energie, aby mohl vstoupit do věčnosti a být zbožštěn Jeho milostí.⁹⁶

1.7 Žitá realita církve jako základ teologie

Intelektuální a duchovní zrání Losského nebylo formováno pouze akademickým prostředím a filozofickými debatami, nýbrž z velké části hluboce prožívanou církevní realitou. Losskij své teologické postoje formuloval v bezprostředním kontaktu s liturgickým životem pravoslavné církve v pařížském exilu. Jako církevní člověk v plném slova smyslu byl po mnoho let aktivním členem v kostele sv. Štěpána v Paříži.⁹⁷ Tato osobní, žitá zkušenost liturgie fundamentálně ovlivnila jeho pojetí teologické práce. Pro Losského nepředstavovala dogmatika suchou vědu, nýbrž doxologii – živou modlitbu a oslavu Boha. Losskij si byl plně vědom toho, že teologie vyživovaná kontemplací se nutně projevuje v liturgii, tedy v konkrétním aktu oslavy.⁹⁸

Ve své teologii proto důrazně odmítá západní oddělení dogmatické teologie od teologie mystické. Podle jeho přesvědčení neexistuje mystika, která by nebyla teologií, a naopak neexistuje pravá teologie, která by v hloubi nebyla mystická. Losskij věřil, že pravoslavnému myšlení náleží úkol zachránit veškeré bohatství lidského ducha, a to právě cestou zapojení celého člověka do duchovního života. Sám byl s liturgií spjat natolik úzce, že k eucharistii přistupoval s hlubokou pravidelností a tvrdil, že bohoslužbě nelze být přítomen pouze jako pasivní divák. S úctou, ale i příznačným důrazem na sílu milosti, připomínal extrémní případy egyptských poustevníků, kteří byli schopni přijímat eucharistii třeba jen jednou za rok; pro prostého člověka však viděl v častém přijímání nezbytný zdroj duchovního života.⁹⁹

Zkušenost, kterou Losskij ve své teologii vyjadřuje, tedy sjednocení člověka s nestvořenými energiemi, tak není pouhým konstruktem, ale zrcadlí realitu, kterou prožíval. Teologie pro něj pramení výhradně z modlícího se srdce, které do svého hledání zapojuje celou lidskou bytost. Právě toto bytostné spojení mezi osobou teologa a jeho duchovní zkušeností tvoří nezbytný základ pro pochopení jeho učení o spáse, které je založeno na společném díle Ježíše Krista a Ducha Svatého. V následujících dvou kapitolách se proto budeme věnovat Losského soteriologicko-pneumatologickým intuicím, které vedou člověka po apofatické cestě ke spáse. Nejdříve se zaměříme na objektivní vykoupení člověka a jeho lidské přirozenosti v díle Ježíše

⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 90.

⁹⁷ Srov. P. B. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ *Voprosy teologii* 1, č. 2 (2019): 127–198 (rusky), zde 132.

⁹⁸ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 51.

⁹⁹ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 133.

Krista, abychom následně mohli plně docenit roli Ducha Svatého při subjektivním zbožštění lidské osoby.

2 KAPITOLA: stvoření, pád a vykoupení člověka

Losskij koncipoval své stěžejní dílo *Mystická teologie Východní církve* nikoliv jako abstraktní dogmatický traktát, nýbrž z bezprostřední perspektivy člověka usilujícího o spásu a duchovní nápravu světa. Jeho osobní zkušenost s utrpením a dějinnými tragédií jej utvrdila v přesvědčení, že skutečná proměna reality musí začít v nitru každé lidské osoby. Ačkoliv je svobodné rozhodnutí jednotlivce pro tuto vnitřní proměnu (*metanoia*) nezbytným předpokladem, Losskij si je plně vědom, že existují objektivní ontologické překážky – důsledky prvotního hříchu –, které člověku brání v dosažení spásy vlastními silami. V této kapitole se proto zaměříme na teologický narativ o stvoření člověka k Božímu obrazu, jeho tragickém pádu a následném vykoupení v osobě Ježíše Krista. Tento příběh v Losského pojetí nepředstavuje pouze osud izolovaného jednotlivce, nýbrž univerzální drama celého lidstva a obnovu porušené lidské přirozenosti.

2.1 Stvoření člověka a účel stvoření

Apofatická cesta je podle Losského cestou paradoxů a jeden z těch nejzásadnějších stojí, podle něj, hned na začátku. Akt stvoření nebyl pro něj pouze počátkem existence světa, nýbrž především počátkem vztahu člověka s Bohem. Vnímá, že uchopení tohoto činu pouhým rozumem není možné; je zapotřebí víry, aby byl člověk schopen přijmout radikální paradox stvoření z ničeho (*creatio ex nihilo*), který překračuje veškerou lidskou logiku.

2.1.1 Stvoření *ex nihilo* jako svobodný akt vůle

Biblická myšlenka stvoření z ničeho (*ex nihilo*), jež se poprvé explicitně objevuje ve 2. knize Makabejské, je pro lidské chápání paradoxní. Již samotná idea absolutní nicoty je rozporuplná a absurdní, nicméně v Losského teologii vyjadřuje fundamentální pravdu: stvoření produkuje něco, co je absolutně vně Boha.¹⁰⁰ Vzniká zcela nový subjekt, který nemá svůj ontologický původ ani v samotné božské přirozenosti, ani v jakémkoliv preexistující hmotě.¹⁰¹

¹⁰⁰ Losskij ukazuje výjimečnost křesťanství, přesněji řečeno židovsko-křesťanské tradice, která zná absolutní koncept stvoření. Losskij porovnává různé přístupy ke stvoření, aby ukázal propastný rozdíl. V jiných náboženstvích a tradicích je stvoření chápáno někdy jako uspořádání možnosti bytí, která je věčně nabízena demiurgickému řádu: „prvotní látka“ (hmota) antického myšlení, již neměnné bytí dává formu. Tato látka sama o sobě ještě není realitou je to čistá možnost bytí. Jindy je konceptem stvoření jakožto božského procesu (procesí). Bůh tvoří ze svého vlastního bytí, často skrze prvotní polarizaci, která plodí celou rozmanitost vesmíru. Svět je pak manifestací nebo emanací (vyzařováním) božství. To je základní koncept Indie, který nacházíme i v helénistickém vesmíru u gnoze a jemuž je velmi blízké i Plótinovo myšlení směřující k monismu. Srov. LOSSKIJ, *Dogmatická Teologie*, s. 30, 31.

¹⁰¹ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 92.

Zde Losskij formuluje jeden ze svých nejdůležitějších dogmatických axiomů, jímž chrání propastný rozdíl mezi Stvořitelem a tvorem: stvoření je výlučně aktem Boží vůle, nikoliv přirozenosti. Bůh netvoří svět proto, že by k tomu byl nucen. Losskij důrazně odmítá jakékoliv panteistické rozptylování Božství či spontánní emanace energií vytvářející bytosti. Bůh křesťanského zjevení nemá, podle něj, nic společného s novoplatonickou představou „Dobrého, které se nutně šíří samo sebou“.¹⁰²

Proto Losskij zdůrazňuje, že neexistuje naprosto žádná závislost na stvořené bytosti ze strany Trojice; i kdyby svět neexistoval a nikdy nebyl stvořen, Bůh by byl stále a plně Otec, Syn a Duch Svatý. Syn a Duch Svatý jsou tedy jedné podstaty (*homoúsios*) s Otcem, kterou od Něho přijímají od věčnosti, a jejich existence není podmíněna žádnou vnější nutností ani účelem spásy.¹⁰³

Stvoření je v Losského teologii absolutně svobodným, bezdůvodným darem Nejsvětější Trojice: Otec tvoří skrze Slovo v Duchu Svatém. Losskij využívá učení sv. Basila k tomu, aby ukázal působení jednotlivých Osob při stvoření; Otec je prapůvodní příčinou, Syn působící příčinou a Duch Svatý je příčinou zdokonalující¹⁰⁴ – zdokonaluje stvoření k dobru a kráse.¹⁰⁵ A protože má stvořené dílo svůj počátek (vzniklo z ničeho), předpokládá to neustálou změnu – přechod od nebytí k bytí. Stvoření je tedy ze své podstaty něčím, co nemá ontologický základ v sobě samém, drží se nad „propastí nebytí“ pouze mocí Boží vůle¹⁰⁶ a je náchylné přecházet z jednoho stavu do druhého.¹⁰⁷

2.1.2 Účel stvoření: povolání ke sjednocení s Bohem

Z předchozího vyplývá pro Losského zásadní otázka: Pokud Bůh nemusel tvořit, proč tak učinil? Ačkoliv byl Bůh ve své trinitární lásce absolutně soběstačný, aktem stvoření otevírá prostor pro existenci „jiného“, aby se s ním mohl o tuto lásku podělit. Účelem stvoření světa a

¹⁰² Srov. tamtéž, s. 93.

¹⁰³ Srov. tamtéž, s. 45.

¹⁰⁴ Losskij rozlišuje zdokonalující působení Ducha Svatého ve stvoření dvěma způsoby: „bytí“ (*to einai*), které představuje samotný fakt existence a „bytí k dobrému“ (*to eu einai*), což je schopnost stvoření žít v souladu s dobrem a směřovat k dokonalosti. Srov. Lossky, *The Mystical Theology*, s. 241. V kontextu stvoření člověka odpovídá samotné „bytí“ (*to einai*) Božímu obrazu v člověku a „dobré bytí“ (*to eu einai*) odpovídá Boží podobě v člověku. Toto „dobré bytí“ je svěřeno svobodné vůli člověka. Cílem je podle Losského „věčné bytí“ (*dei einai*). Srov. V. LOSSKY, *The Vision of God*, přel. A. Moorhouse, London: The Faith Press, 1963. s. 108.

¹⁰⁵ Srov. LOSSKIJ, *Dogmatická teologie*, s. 34-35.

¹⁰⁶ Losskij v souvislosti se stvořením ničeho (*ex nihilo*) využívá termín „propast nebytí“, aby ukázal, že nelze objektivizovat „původní nic“, nicota nemá vlastní existenci, z toho pro Losského plyne, že stvoření nejsou upevněny ani v sobě samých ani v Božské podstatě (*úsia*), ale pouze v Boží vůli. Nicota je tedy absencí samotného základu. Srov. tamtéž, s. 68.

¹⁰⁷ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 93.

člověka tedy podle Losského není pouhá existence, nýbrž sjednocení s Bohem skrze milost Ducha Svatého.¹⁰⁸

Otázka stvoření člověka z ničeho (*ex nihilo*) je v Losského teologii spojena s jeho kosmologií. Celý kosmos byl stvořen s eschatologickým cílem: aby se skrze člověka podílel na božském bytí. Stvoření je tedy od počátku orientováno k absolutnímu sjednocení (*theosis*), k plnosti, ve které má Bůh být „všechno ve všem“. Zbožštění Losskij nevnímá jako pouhý doplněk lidské existence, ale jako nejvlastnější a jediný smysl, pro který Bůh svým svobodným slovem vyvedl svět z nebytí.¹⁰⁹ V tomto procesu zbožštění byl Adam určen k tomu, aby překonal propast rozdělení¹¹⁰, která ustavuje stvoření, sjednotil v sobě celý stvořený kosmos a byl spolu s ním zbožštěn.¹¹¹

2.1.3 Člověk jako stvořená osoba

Do tohoto proměnlivého světa, který je povolán ke zbožštění, umísťuje Bůh člověka. Dokonalost člověka v Losského vnímání nespočívá v tom, co jej spojuje s hmotným řádem, nýbrž výhradně v tom, co jej od tohoto řádu odlišuje a čím se připodobňuje svému Stvořiteli.¹¹² Písmo definuje člověka jako bytost stvořenou „k obrazu a podobě Boží“.¹¹³ Při stvoření Bůh udělil člověku milost „a vdechl mu v chřípí dech života“ (Gen 2,7) a tato milost se tak stala součástí lidské přirozenosti. Tento „dech“, podle Losského, představuje nestvořenou milost, životodárnou přítomnost Ducha Svatého díky, které člověk přijímá života a milost současně.¹¹⁴

Losskij sleduje snahu církevních otců, kteří hledali Boží obraz v mnoha aspektech lidské existence. Někdy jej spatřovali v panovnické důstojnosti člověka a v jeho vládě nad stvořením, jindy v jeho duchovní přirozenosti, mysli (*nous*), nebo v jedinečné schopnosti vnitřního sebeurčení a svobodě.¹¹⁵ Obraz byl v tradici také ztotožňován s nesmrtelností duše či se

¹⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 133.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 133.

¹¹⁰ Losskij později, s oporou v učení, svatého Maxima Vyznavače, upřesňuje, že Adamovým původním posláním bylo vědomým synergickým jednáním (*synergia*) překonat tuto propast. V první fázi měl čistým životem překonat biologické rozdělení pohlaví, a dosáhnout dokonalé vnitřní celistvosti lidské přirozenosti (*úsia*). V druhé fázi měl skrze lásku k Bohu proměnit celou zemi v ráj. Ve třetím kroku měl jeho duch i samotné tělo triumfovat nad prostorem a sjednotit celý smyslový svět, tedy zemi i nebeskou klenbu. Následně měla tato svobodná lidská osoba (*hypostasis*) proniknout do nebeského kosmu, osvojit si andělské poznání a spojit v sobě svět smyslový se světem inteligibilním. Nakonec se měl tento „kosmický Adam“ bezvýhradně odevzdat Bohu, čímž by mu navrátil veškeré Jeho stvoření. V této dokonalé dynamické perichorezi (*perichoresis*) vzájemné lásky by na oplátku formou nestvořené milosti přijal vše, co Bůh vlastní ze své podstaty. Tímto překonáním prapůvodního oddělení stvořeného a nestvořeného by se tak podle Losského završila dokonalá *theosis* člověka i celého kosmu. Srov. LOSSKIJ, *Dogmatická teologie*, s. 54.

¹¹¹ Srov. ZAITSEV, *Analysis and Evaluation*, s.183.

¹¹² Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 114.

¹¹³ Srov. tamtéž, s. 114.

¹¹⁴ Srov. tamtéž, s. 118.

¹¹⁵ Srov. tamtéž, s. 115.

samotnou schopností žít s Bohem ve společenství. Rozmanitost těchto definic podle Losského ukazuje, že se patristická tradice úmyslně vyhýbá omezení Božího obrazu na jakoukoliv izolovanou část (např. jen na intelekt).¹¹⁶

Obrazem Božím je člověk jako naprostý celek, jakožto stvořená osoba.¹¹⁷ Zde Losskij vidí nejhlubší teologický rozdíl mezi "individuálním" a "osobním". Zatímco jedinec (*individuum*) je pouze částí společné lidské přirozenosti, kterou svým egoismem dělí (fragmentuje) a tato část lidské přirozenosti jej potom definuje, osoba (*hypostasis*) v sobě obsahuje lidskou přirozenost celou, aniž by jí byla determinována.¹¹⁸ Být stvořen k obrazu Božímu tedy znamená být jedinečnou, neopakovatelnou a svobodnou osobou stojící tváří v tvář Bohu. Pojem osoby je tak neredukovatelný na lidskou přirozenost nebo na kteroukoli její část.¹¹⁹

2.1.4 Od obrazu k podobě: tajemství svobodné vůle

Být stvořenou osobou (mít Boží obraz) je však pouze východiskem. Losskij na základě východní tradice ostře rozlišuje mezi těmito dvěma termíny: Obraz Boží je ontologická danost, osoba a její svoboda, kterou nelze zcela ztratit. Naproti tomu podoba Boží je Losským definována jako cíl – je to úkol k naplnění, je to samotné sjednocení s Bohem a plná *theosis*.¹²⁰ Obraz je podle Losského osobním stavem člověka, v jeho svobodě, podoba pak skrze zaměření této svobody k milosti bude proměněním lidské přirozenosti.¹²¹

V Losského antropologii byl člověk stvořen jako dokonalý (ve smyslu bezhříšnosti), ale nebyl od počátku zbožštěn. Bůh nijak nedeterminuje člověka, ale povolává jej, aby skrze svobodnou synergii lidské a Boží vůle, skrze vědomou spolupráci lidské osoby s Boží milostí přešel od formálního obrazu k plné podobě.¹²² Zde se podle Losského vnímání zjevuje ústřední drama lidské vůle. Losskij využívá učení svatého Maxima o vztahu lidské vůle a přirozenosti. Lidská přirozenost má podle něj svou vlastní, přirozenou vůli, která je prostoupěna milostí Ducha Svatého sama o sobě instinktivně tíhne k Bohu jako svému nejvyššímu dobru (*to eu einai*). Po

¹¹⁶ Srov. tamtéž, s. 115.

¹¹⁷ Srov. tamtéž, s. 115.

¹¹⁸ Srov. tamtéž, s. 120.

¹¹⁹ Srov. ZAITSEV, *Analysis and Evaluation*, s. 186

¹²⁰ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 114.

¹²¹ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 155.

¹²² Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 133.

pádu však lidská osoba však vládne tzv. vůlí volící (gnomickou vůlí), která člověka nutí rozhodovat.¹²³

Losskij vysvětluje, že v dokonalém stavu lidské přirozenosti, člověk nečiní rozhodnutí. Skutečnost, že člověk musí váhat, „vybírat si“ mezi různými možnostmi a rozhodovat se, je podle něj z ontologického hlediska jasným projevem narušené lidské přirozenosti a omezené svobody.¹²⁴ Losskij zdůrazňuje, že úkolem prvního člověka bylo, aby jakožto svobodná osoba svázal svou vůli s vůlí Stvořitele v aktu dokonalé lásky, a tím přivedl celý svět ke sjednocení s Bohem. Místo toho ukazuje, že se tato darovaná svoboda stala prostorem pro tragédii pádu. Člověk se odvrátil od Boha. Přál si stát se „malým bohem světa“, stal se modlou pro sebe sama a „uzavřel v sobě schopnost komunikovat s Bohem“, čímž uvrhl celý svět do zmaru.¹²⁵

2.2 Pád a fragmentace lidství

V Losského antropologii byli lidské osoby při stvoření obdařeny sebeurčující svobodou (*autexousion*),¹²⁶ nevlastnili rozhodovací vůli (*gnomé*). Losskij s odvoláním na Církevní Otce říká, že člověk musel projít zkouškou (*peira*), aby si uvědomil svou svobodu a vystoupil tak z „dětinské“ poslušnosti. Pokud by zkouškou prošel a přijal svobodně Boží lásku, ta by skrze něj učinila celý vesmír „průhledným pro milost“ a sjednotila by jej s Bohem.¹²⁷ Příběh se v Losského podání zlomil v tomto bodě v tragédii: člověk svou svobodu využil k odvrácení se od Boha, čímž mezi Stvořitelem a stvořením nevzniklo pouze oddělení přirozeností, nýbrž propastné oddělení vůlí.¹²⁸

2.2.1 Selhání vůle a zrození egoismu

Úpadek lidské přirozenosti tak nebyl podle Losského způsoben žádnou vadou stvoření, nýbrž byl přímým důsledkem odvrácením člověka od Boha. Tímto aktem vůle se člověk uvrhl do

¹²³ Srov. tamtéž, s. 125.

¹²⁴ Srov. tamtéž, s. 125.

¹²⁵ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 159.

¹²⁶ Srov. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 213.

¹²⁷ Srov. LOSSKIJ, *Dogmatická teologie*, s. 53, 58.

¹²⁸ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 135.

zcela nového existenciálního modu bytí – do stavu hříchu a smrti¹²⁹, který se ontologicky blíží stavu absolutního nebytí.¹³⁰

Pád v Losského podání spočíval v tom, že člověk přestal vnímat svou přirozenost jako dar, který má být obětován Bohu. Místo toho se v něm probudil postoj, který východní asketická tradice nazývá *philautia* (sebeláska, egoismus či *samost*). Člověk ovládaný tímto egoismem se začal stavět do role vlastníka své přirozenosti; začal ji považovat za své „já“ a vymezovat se proti přirozenostem ostatních lidí. Tím v Losského chápání došlo k fatální záměně osoby a přirozenosti. Osoba ztratila svou nezávislost, stala se poddanou přírodním nutnostem a člověk, který jedná pouze z moci svých přirozených vlastností, se paradoxně stal bytostí „nejméně osobní“.¹³¹ To má podle Losského velký význam pro pochopení svobody lidské osoby, neboť primát osoby nad přirozeností znamená, že lidská osoba se může aktualizovat pouze zřeknutím se vlastní vůle - tedy všeho, co ji omezuje a podřizuje přirozené nutnosti. Výsledkem sebe-potvrzení, které spočívá v tom, že se osoba smísí s přirozeností, je tedy v konečném důsledku ztráta skutečné osobní svobody.¹³²

2.2.2 Fragmentace lidství: od osoby k jedinci

Losskij upozorňuje, že nejzávažnějším ontologickým důsledkem této sebelásky (*philautia*) byla fragmentace původní jednoty lidské přirozenosti.¹³³ Ukazuje na příkladu Trojice, která je Trojicí Osob a které přirozenost nedělí, ale vzájemně v sobě přebývají, že padlé lidstvo tento božský vzor naprosto ztratilo.¹³⁴ Po prvotním hříchu se jediná společná lidská přirozenost rozštěpila a fragmentovala na zástup izolovaných jedinců¹³⁵ a teď se člověku jeví jako rozdrobená hříchem a rozdělená mezi mnoho jedinců (individuí).¹³⁶

Losskij v této souvislosti upozorňuje na diametrální rozdíl mezi osobou a jedincem (individuem). Osoba je principem, který v sobě obsahuje celou přirozenost a otevírá se

¹²⁹ Losskij si klade ve svých přednáškách, které proběhly na sklonku jeho života, znovu otázku, zda lze vůbec říct, že byl Adam ve svém rajsském stavu skutečně nesmrtelný. S odkazem na Knihu moudrosti, konstatuje, že „Bůh nestvořil smrt“, a s oporou v rané patristice, zejména u svatého Ireneje, Losskij vysvětluje, že Adam nebyl ve své přirozenosti (*úsia*) původně ani nutně smrtelný, ani nutně nesmrtelný. Jeho lidská podstata (*úsia*), tvárná a nesmírně bohatá na ontologické možnosti, mohla být neustále živena Boží milostí a proměňována až do bodu, kdy by zcela překonala veškerá rizika stárnutí a smrti. Losskij ukazuje, že možnost mortality sice reálně existovala, ale pouze proto, aby mohla být lidskou volbou definitivně překonána; právě v tom spočívala zkouška svobody Adamovy osoby (*hypostasis*). Srov. LOSSKIJ, *Dogmatická teologie*, s. 58.

¹³⁰ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 135.

¹³¹ Srov. tamtéž, s. 122.

¹³² Srov. K. LEŚNIEWSKI, „Man As A Person In The Mystical Anthropology Of Vladimir Lossky,“ *Roczniki Teologiczne* 65, Č. 7 (2018): 19–34, zde 31.

¹³³ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 123.

¹³⁴ Srov. tamtéž, s. 121–123.

¹³⁵ Srov. tamtéž, s. 123.

¹³⁶ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 156.

druhému.¹³⁷ Lidská osoba tak není jen částí celku, jako spíše pojímá či zahrnuje celek.¹³⁸ Jedinec (individuum) je naproti tomu pouhým zlomkem lidské přirozenosti, výsledkem fragmentace; je to část celku, která se izoluje od ostatních.¹³⁹ Jedinec (individuum) a osoba (*hypostasis*) mají podle Losského nejen odlišný, ale fakticky opačný význam.¹⁴⁰ Pokud si lidská osoba, říká Losskij, nárokuje část lidské přirozenosti jen pro sebe jako své soukromé dobro, nemůže nikdy dosáhnout dokonalosti.¹⁴¹ Pád tak proměnil harmonické lidstvo v bojiště izolovaných jedinců s vnějšími vztahy nadvlády a podřízenosti.¹⁴² To se podle Losského projevilo bezprostředně po pádu, kdy se z Adama a Evy staly dvě oddělené lidské přirozenosti a touha ženy byla podrobena panování muže (Gen 3, 16).¹⁴³

2.2.3 Kosmický zvrát a biologický determinismus

V Losského antropologii fragmentace lidství neznamenal pouze sociální či morální defekt, ale kosmickou katastrofu.¹⁴⁴ Člověk jakožto mikrokosmos strhl svým pádem do porušitelnosti celý stvořený řád.¹⁴⁵ Losskij se opírá o Církevní Otce, když popisuje původní hierarchii lidské bytosti, která byla dokonale uspořádána směrem k Bohu: duch člověka (*nous*) měl nacházet obživu v Bohu, duše se měla sytit duchem (*nous*) a tělo mělo žít z duše.¹⁴⁶

Odvracením vůle od Boha se však tato ontologická vertikála, ve vnímání Losského, zřítíla a převrátila naruby. Duch člověka tak ztratil kontakt s Bohem a začal parazitovat na duši, což dalo vzniknout hodnotám a vášním zbaveným Boha.¹⁴⁷ Duše začala žít životem těla; a tělo, zbavené duchovního oživování, bylo nuceno hledat svou výživu vně, v mrtvé hmotě, což pak podle Losského nevyhnutelně vedlo k rozpadu a smrti.¹⁴⁸ Milost Ducha Svatého tak přestala působit vnitřně skrz přirozenost člověka.

V této převrácené lidské přirozenosti tak podle Losského vnímání ztratila nestvořená milost Ducha Svatého své místo, začala na člověka působit pouze zvenčí a v duši vyvolávala jen

¹³⁷ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 121.

¹³⁸ Srov. LEŚNIEWSKI, „Man as a Person in the Mystical Anthropology of Vladimir Lossky,“ s. 32.

¹³⁹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 122.

¹⁴⁰ Srov. LEŚNIEWSKI, „Man as a Person in the Mystical Anthropology of Vladimir Lossky,“ s. 31.

¹⁴¹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 122.

¹⁴² Srov. tamtéž, s. 123.

¹⁴³ Srov. tamtéž, s. 123.

¹⁴⁴ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 159.

¹⁴⁵ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 127-128.

¹⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 127.

¹⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 127-128.

¹⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 128.

stvořené účinky.¹⁴⁹ Lidská mysl, která měla být zrcadlem odrážejícím Boha, se stala „obráceným zrcadlem, jež do sebe přijímá pouze obraz beztvaré hmoty“.¹⁵⁰ Losskij zdůrazňuje, že člověk nebyl zbaven milosti Ducha Svatého, která mu byla dána při jeho stvoření, důsledkem Božího hněvu či právní sankcí, nýbrž tato ztráta byla přímým ontologickým následkem prvotního hříchu: člověk v sobě vědomě potlačil schopnost společenství s Bohem a uzavřel cestu, kterou měla milost Ducha Svatého proudit.¹⁵¹ Jak spása, tak ztráta milosti Ducha Svatého mají v Losského pojetí primárně ontologický charakter, neboť se týkají samotné přirozenosti člověka a její schopnosti přijímat zbožšťující milost.¹⁵²

2.2.4 Trojitá hradba a nezničitelnost Obrazu

Následkem tohoto absolutního ontologického rozvratu tak podle Losského vyvstala mezi Bohem a člověkem nepřekonatelná „trojitá hradba“: hradba hříchu (porušené vůle), hradba smrti (biologického determinismu) a hradba samotné oddělené přirozenosti.¹⁵³ Zbožštění, které bylo původním cílem člověka, se jeho vlastními silami stalo naprosto nemožným.¹⁵⁴ Navzdory této tragédii Losskij, s oporou ve východních Otcích, trvá na jednom zásadním bodu naděje: Obraz Boží v člověku zůstal i po pádu nezničený.¹⁵⁵ I když se člověk odvrátil od Boha a propadl smrti, nepřestal být stvořenou osobou.¹⁵⁶ Losskij zde pečlivě rozlišuje to, že podoba Boží (chápaná jako milost, svatost, *theosis*) byla ztracena a lidská přirozenost byla fatálně znetvořena hříchem, ontologický základ osobní svobody – osoba – zůstal hluboko v člověku zachován.¹⁵⁷

Člověk se sice ocitl v zajetí smrti a byl neschopen sám překročit trojitou hradbu, avšak podle Losského stále zůstal osobou schopnou odpovědět na případný spásný zásah.¹⁵⁸ Toho, čeho člověk nedokázal dosáhnout tím, že by se sám pozvedl k Bohu, musel nyní dosáhnout Bůh tím, že sestoupí k člověku.¹⁵⁹ Do této situace tak, podle Losského, vstupuje spásná ekonomie Božího Syna a Ducha Svatého. Trojitá bariéra, která člověka odděluje od Boha a je pro něj nepřekonatelná, je překonána Bohem v opačném pořadí.¹⁶⁰

¹⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 133.

¹⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 132.

¹⁵¹ Srov. tamtéž, s. 133.

¹⁵² Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 141.

¹⁵³ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 135.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 133.

¹⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 124.

¹⁵⁶ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 124.

¹⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 124.

¹⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 135.

¹⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 135.

¹⁶⁰ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 24.

2.3 Vzor a pramen záchrany

Lidstvo fragmentované pádem do zástupu bojujících jedinců (individuů) ztratilo svou původní jednotu i schopnost dosáhnout zbožštění.¹⁶¹ Abychom pochopili, jakým způsobem Bůh tento fatální stav uzdravuje, musíme podle Losského pohlédnout na samotný vzor, podle něhož byl člověk stvořen – na tajemství Nejsvětější Trojice.¹⁶² Koncept božské osoby (*hypostasis*), který vztahujeme k Nejsvětější Trojici, tvoří analogii k pojetí stvořené lidské osoby (*hypostasis*), která není jen oddělenou bytostí, ale pojímá do sebe celek lidské přirozenosti.¹⁶³ Pro Losského pravoslavnou teologii není Trojice jen jedním z mnoha abstraktních dogmat, nýbrž je „neotřesitelným základem všech náboženských myšlenek, vši piety i celého spirituálního života a nejhlubším lékem na lidskou izolaci“.¹⁶⁴

Jak Losskij s odkazem na Pavla Florenského varuje, odvrácení se od tohoto tajemství má pro člověka fatální existenciální důsledky: „mezi Trojicí a peklem neexistuje jiná volba“.¹⁶⁵ Peklo je v jeho pojetí stavem oné metafyzické samoty, absolutní *aporie* a rozpadu bytí.¹⁶⁶ Trojice je tak podle Losského jediným dokonalým modelem, který umožňuje překonat antinomii mezi jednotou a mnohostí, a dává tak smysl lidské existenci jakožto osobám ve společenství.¹⁶⁷ Trojice tím, že překonává protiklady (dyádu) se stává absolutní dokonalostí, v níž existuje absolutní rozdílnost v absolutní jednotě. Člověk nalézá smysl svého bytí (*theosis*) právě tehdy, když svou povahou odráží tuto trinitární lásku a překoná rozdělení (fragmentaci) lidské přirozenosti.¹⁶⁸

2.3.1 Tajemství Osob a terminologická revoluce

Aby bylo možné teologicky uchopit tajemství Osob v Trojici a následně v něm nalézt záchranu pro tajemství lidské osoby (*hypostasis*), musela křesťanská myšlenková tradice provést radikální změnu pojmů antické filozofie. Losskij ukazuje jak se Církevní Otcové 4. století ocitli před úkolem vyjádřit triadologickou skutečnost, která se naprosto vymykala kategoriím aristotelské logiky. Při svém teologickém hledání museli zároveň rozbít i využít dosavadní

¹⁶¹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 133.

¹⁶² Srov. tamtéž, s. 65.

¹⁶³ Srov. LEŚNIEWSKI, „Man as a Person in the Mystical Anthropology of Vladimir Lossky,“ s. 32.

¹⁶⁴ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 65.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 66.

¹⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 66.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 65.

¹⁶⁸ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 146.

synonymitu pojmů a naplnit stará slova novým, zjeveným obsahem. Jak totiž Losskij, s odkazem na patristickou tradici, poukazuje, v klasickém řeckém myšlení, a dokonce i v prvních staletích křesťanství, byly pojmy *úsia* (podstata) a *hypostasis* (existence či osoba) používány takřka záměně. Oba termíny totiž v antice označovaly „to, co skutečně je“, konkrétní realitu v přímém protikladu k iluzi či akcidentu.¹⁶⁹

Tento historický zlom tak podle Losského nastává s dílem kapadockých Otců, zejména svatého Basila Velikého, kteří provedli terminologickou reformu zásadního významu. Aby mohli vyjádřit tajemství Trojice – tedy dokonalou jednotu v mnohosti – museli tyto dva pojmy ostře odlišit. Pojem *úsia* byl vyhrazen pro označení toho, co je společné, zatímco *hypostasis* začala označovat výhradně to, co je jedinečné a nesdělitelné. Tímto rozlišením se teologie definitivně vymanila z pasti sabellianismu, který viděl v Bohu jen jednu podstatu a tři pouhé projevy (čímž by zničil jedinečnost Osob). Zároveň křesťanská tradice díky tomuto kapadockému dílu unikla z nebezpečí tritheismu, který by naopak implikoval existenci tří oddělených podstat, čímž by zničil božskou jednotu. V Losského chápání tak kapadočtí Otcové ustavili dokonalou antinomickou rovnováhu, jež se posléze stala nezbytným základem nejen pro pravoslavnou triadologii, ale potažmo i pro samotné pochopení lidské osoby a její spirituality.¹⁷⁰

2.3.2 Osoba jako lék na individualismus

Pojem *úsia* v trinitární teologii tak podle Losského odpovídá na ontologickou otázku „co to je?“¹⁷¹ a označuje božství v jeho plnosti, onu nestvořenou podstatu, kterou Otec, Syn a Duch Svatý sdílejí nedělitelným způsobem.¹⁷² Losskij však důrazně varuje před chápáním *úsie* jako nějaké abstraktní kategorie či univerzálie, která by existovala „před“ osobami nebo „nad“ nimi.¹⁷³ V Bohu podle něj neexistuje žádná „podstata o sobě“; přirozenost existuje pouze a jedině v Osobách (*hypostasis*), tedy enhypostaticky.¹⁷⁴ Z Losského analýzy jasně vyplývá, že to není žádný čtvrtý prvek vedle Tří Osob, ani jakýsi neosobní substrát, z něhož by se osoby teprve vynořovaly. Každá z Osob vlastní tuto přirozenost celou.¹⁷⁵ Osoby jsou tak v jeho pojetí nekonečně sjednocené a nekonečně odlišné, ony jsou božskou přirozeností, ale žádná z nich ji

¹⁶⁹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 50.

¹⁷⁰ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 51.

¹⁷¹ Srov. LEŚNIEWSKI, „Man as a Person in the Mystical Anthropology of Vladimir Lossky,“ s. 30–31.

¹⁷² Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 52.

¹⁷³ Srov. tamtéž, s. 52.

¹⁷⁴ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 145.

¹⁷⁵ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 53.

nevlastní jako část, žádná ji nedělí (nefragmentuje) proto, aby ji vlastnila výlučně.¹⁷⁶ V Losského pravoslavném pojetí platí, že Otec je Bůh, Syn je Bůh a Duch Svatý je Bůh, a přece to nejsou tři bohové, ale jeden Bůh, neboť jejich přirozenost je numericky jedna a táž.¹⁷⁷

Zatímco lidská přirozenost podle Losského uzamyká člověka v kategorii nutnosti, pojem osoba otevírá prostor svobody.¹⁷⁸ Losskij ukazuje, že pojem osoby v sobě zahrnuje svobodu ve vztahu k přirozenosti. Jelikož už víme, že přirozenost nestojí nad osobou, tak stvořená lidská osoba se může aktualizovat (spasit)¹⁷⁹ pouze zřeknutím se vlastní vůle – tedy všeho, co ji omezuje a podřizuje přirozené nutnosti.¹⁸⁰ Osoba je tak u Losského tím, co odpovídá na otázku „Kdo to je?“, a představuje princip, který není nijak redukovatelný na přirozenost. A právě zde Losskij zavádí klíčové rozlišení, které aplikuje na fragmentovanou lidskou situaci po pádu: ukazuje propastný rozdíl mezi padlým jedincem (*atomon*) a stvořenou osobou (*hypostasis*).¹⁸¹

Losskij vysvětluje, že jedinec (*atomon*) v biologickém či sociologickém smyslu je výsledkem fragmentace lidské přirozenosti. Je to pouhá část celku, která si uzurpuje část lidské přirozenosti jen pro sebe, vymezuje se proti ostatním a dělí tak lidstvo; je zcela omezen a definován svou izolovaností.¹⁸² Z Losského pojetí vyplývá, že tyto jedinci jsou současně protikladní i opakující se a každý vlastní jenom svůj zlomek přirozenosti.¹⁸³ Naproti tomu osoba v Losského teologickém smyslu přirozenost nedělí. Tři Osoby v Trojici nesdílejí božství tak, že by si ho mezi sebe rozdělily, ale každá z nich obsahuje plnost božství a přitom zůstává absolutně a nenarušitelně jedinečnou.¹⁸⁴ Být osobou v trinitárním smyslu tedy pro Losského znamená být „jiným způsobem existence“ téže jedné přirozenosti.¹⁸⁵ *Hypostasis* je tak ve východní tradici tím, čím je *úsia*¹⁸⁶ a zároveň je znakem, který ukazuje na radikální jinakost, aniž by jakkoliv narušoval jednotu.¹⁸⁷

¹⁷⁶ Srov. ZAITSEV, *Analysis and Evaluation*, s. 260.

¹⁷⁷ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 53.

¹⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 122.

¹⁷⁹ Podle Losského se stvořená lidská osoba (*hypostasis*) se může aktualizovat dvěma zcela protikladnými způsoby, v závislosti na tom, jak svobodně naloží se svou přirozeností a vztahem k Bohu. Negativní aktualizace – člověk se nedokáže odpoutat od své přirozenosti a kdy Boží obraz v člověku nevede k Boží podobě, naopak vede ke karikatuře Boha. Pozitivní aktualizace – člověk skrze dar milosti Ducha Svatého dává vše to co má ostatním a přijímá vše co mají oni, tím do sebe přijme celou přirozenost (*úsia*). Srov. LOSSKY, *Dogmatická teologie*, s. 52. a také Srov. LOSSKY, *Dogmatic theology*, s. 141.

¹⁸⁰ Srov. LEŚNIEWSKI, „Man as a Person in the Mystical Anthropology of Vladimir Lossky,“ s. 31.

¹⁸¹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 122.

¹⁸² Srov. tamtéž, s. 122.

¹⁸³ ZAITSEV, *Analysis and Evaluation*, s. 260.

¹⁸⁴ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 53.

¹⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 53.

¹⁸⁶ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 73.

¹⁸⁷ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 53.

2.3.3 Trinitární řád a monarchie Otce

Pro spásu člověka je vymezení tohoto rozdílu mezi přirozeností a osobou životně důležité, Losskij proto věnuje pozornost vnitřní dynamice vztahů v Trojici, která tuto nepochopitelnou jednotu zakládá. Losskij, důsledně vychází z východní patristické tradice, odmítá hledat princip jednoty v abstraktní božské podstatě, která by předcházela osobám. Jednota Trojice není jednotou matematickou či logickou, nýbrž jednotou, která má svůj absolutní původ v konkrétní Osobě – a tímto původem je Otec.¹⁸⁸

Losského východní teologie proto důsledně hovoří o „monarchii Otce“, kde Otec vystupuje jako jediný pramen (*arché*) a příčina (*aitia*) Božství. On je tak jedinou osobou, která sděluje svou jedinou přirozenost Synu a Duchu Svatému, aniž by tím byla narušena jejich ontologická rovnost.¹⁸⁹ Losskij upozorňuje, že tato monarchie nesmí být v žádném případě chápána ve smyslu *subordinacionismu*, tedy jakékoliv podřízenosti Syna a Ducha Svatého Otcí. Otec není podle Losského více Bohem než Syn či Duch Svatý, neboť s nimi sdílí tutéž přirozenost v její absolutní plnosti.¹⁹⁰

Losskij zdůrazňuje, že Trojice představuje „absolutní stabilitu“, kde neexistuje žádný proces „stávání se“ či vývoje, žádná evoluce v Bohu. Vycházení Osob není aktem vůle, jako je tomu u tvoření světa, nýbrž odvěkým aktem božské přirozenosti. Syn a Duch Svatý jsou tedy jedné podstaty (*homoúsios*) s Otcem, kterou od Něho přijímají od věčnosti, a jejich existence není podmíněna žádnou vnější nutností ani účelem spásy.¹⁹¹

Losskij zdůrazňuje, že všechny tři Osoby vlastní tutéž božskou přirozenost a žádné atributy je nemohou odlišit, jediným rozlišovacím znakem mezi nimi tak zůstávají výhradně jejich vzájemné vztahy původu.¹⁹² Tyto vztahy podle Losského pohledu zcela a beze zbytku definují hypostatickou identitu každé z Osob: Otec je definován svou nezrozeností, Syn svým zplozením a Duch Svatý svým vycházením.¹⁹³

Tyto termíny však podle Losského nelze chápat jako racionální či vyčerpávající definice Osob; jsou to pouze apofatické ukazatele jejich jedinečnosti a absolutní, nepřenosné odlišnosti.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 58.

¹⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 58.

¹⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 63.

¹⁹¹ Srov. tamtéž, s. 45.

¹⁹² Srov. tamtéž, s. 54.

¹⁹³ Srov. tamtéž, s. 54.

¹⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 54.

Losskij zdůrazňuje důležitost tohoto rozlišení pro jeho pneumatologii. Je totiž jedinou zárukou toho, že Duch Svatý nebude chápán jako pouhý následek či funkce vztahu mezi Otcem a Synem.¹⁹⁵ Specifikum osoby Ducha Svatého je vycházení (*ekporeusis*), které je kvalitativně odlišné od zplození Syna.¹⁹⁶ Z Losského argumentace jasně vyplývá, že pokud by byl Duch Svatý redukován na pouhé pouto vzájemné náklonnosti mezi prvními dvěma Osobami (*nexus amoris*), ztratil by svou suverénní hypostatickou identitu.¹⁹⁷ Díky svému jedinečnému vycházení (*ekporeusis*), je však Duch Svatý nahlížen jako „Někdo“, kdo stojí tváří v tvář Otcovi i Synu. Losskij důrazně trvá na tom, že lidský rozum není schopen definovat, v čem přesně se ontologicky „vycházení“ liší od „plození“, kromě konstatování faktu samotné odlišnosti. Právě tato rozumová nepřístupnost však chrání suverenitu osoby Ducha Svatého před racionalizací a před redukcí na pouhý vztah.¹⁹⁸

2.4 Spor o Filioque: hrozba pro lidskou svobodu a zbožštění

Trinitární model, v němž je jednota zajištěna výhradně osobou Otce a kde Osoby nejsou podřízeny neosobní božské podstatě, představuje, podle Losského, pro východní teologii jedinou záruku skutečné lidské svobody.¹⁹⁹ Losskij z tohoto důvodu odmítá redukovat historický spor o *Filioque* (západní vsuvku „i ze Syna“ do Nicejsko-cařihradského vyznání víry) na pouhou administrativní či jazykovou rozepři.²⁰⁰ Spatřuje v něm naopak hluboký ontologický střet dvou odlišných teologických metod a spiritualit a považuje jej za hlubokou duchovní volbu.²⁰¹ Zavedení *Filioque* totiž podle něj vede k racionalizaci tajemství Trojice, k nadvládě božské podstaty nad Osobami, a v konečném důsledku představuje přímou hrozbu pro ontologickou svobodu lidské osoby v procesu spásy.²⁰² Losskij argumentuje tím, že doktrína, která umenšuje osobní prvek (*hypostasis*) v božství ve prospěch podstaty (*úsia*), ho nutně umenšuje i v lidství. Člověk tak ztrácí schopnost rozlišit mezi svobodnou osobou a lidskou přirozeností a stává pouze zlomkem lidské přirozenosti. Vztah s Bohem pak,

¹⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 58.

¹⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 56.

¹⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 58.

¹⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 56.

¹⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 58.

²⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 58.

²⁰¹ Srov. MCGUCKIN, „On the Mystical Theology of the Eastern Church,“ s. 385.

²⁰² Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 57.

v Losského argumentaci, není dynamickým sjednocením, ale je redukován na stvořené efekty²⁰³, kdy je milost chápána jako stvořený *habitus* nikoli jako nestvořená Božská energie.²⁰⁴

2.4.1 Záměna teologie a ekonomie

Kořen tohoto teologického nedorozumění spočívá podle Losského v nedostatečném rozlišení mezi vnitřním, věčným životem Boha (*theologia*) a Jeho dějinným Zjevením ve světě (*oikonomia*).²⁰⁵ Patrystická tradice podle Losského plně vyznává a Písmo dosvědčuje, že Duch Svatý je poslán do světa skrze Syna (Jan 15,26).²⁰⁶ Toto časné poslání Ducha Svatého do stvořeného světa je však aktem božské vůle, který se vztahuje k ekonomii spásy.²⁰⁷

Losskij ukazuje jak se západní teologie s touto rovinou poslání nespokojila a pokusila se tento ekonomický vztah promítnout zpět do věčné ontologie Boha. Došlo tím podle něj ke smíšení vnitrotrojičního bytí s vyzařováním energií, smíšení osobní příčinnosti s projevem přirozenosti (*úsia*).²⁰⁸ Západní myšlení podle Losského začalo aplikovat vztah, který platí pro časné poslání (akt vůle), na věčný hypostatický původ (akt přirozenosti). Losský důrazně trvá na tom, že věčné vycházení Ducha Svatého nemůže být nijak podmíněno vztahem k Synu v rámci stvoření, neboť v Bohu neexistuje žádná závislost na stvořené bytosti a žádný proces „stávání se“.²⁰⁹

Losského pravoslavná teologie proto trvá na naprosté terminologické přesnosti. Řecký termín *ekporeusis* označuje výhradně věčné vycházení Ducha Svatého z Otce jakožto jediné nezrozené Příčiny (*Aitia*).²¹⁰ Naproti tomu pro časné poslání či projevoování Ducha Svatého skrze Syna užívají Otcové termín *proienai*. Latinské slovo *procedere* však tyto dva odlišné významy sloučilo do jednoho, což nevyhnutelně vedlo k setření rozdílu mezi hypostatickým bytím a pouhým projevem přirozenosti a Syn byl tak povýšen na spolu-příčinu samotné věčné osobní existence Ducha Svatého.²¹¹

²⁰³ Tento pojem se v Losského teologii vztahuje k zásadní kritice západní scholastické teologie a byzantských odpůrců sv. Řehoře Palamy. Losskij vysvětluje, že palamitští odpůrci a západní scholastici vycházeli z přísně filozofického pojetí absolutní Boží jednoduchosti. Vzhledem k tomuto pojetí se domnívali, že cokoliv, co není samotnou Boží podstatou (*úsia*), nepatří do Božího bytí a není to Bůh. Z toho pro ně logicky vyplývalo, že mimo Boží podstatu neexistuje nic jiného než stvořené efekty (účinky či následky), které mají v Boží podstatě pouze svou příčinu a představují akty Boží vůle analogické k samotnému aktu stvoření světa. Srov. LOSSKY, *The Vision of God*, s. 128.

²⁰⁴ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 186.

²⁰⁵ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 71.

²⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 160.

²⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 158.

²⁰⁸ Srov. V. LOSSKY, „Vycházení Ducha Svatého V Pravoslavném Učení O Trojici,“ *Hlas Pravoslavi* 27, Č. 5 (1971): 101–105, zde 13–14.

²⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 7, 9.

²¹⁰ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 53.

²¹¹ Srov. LOSSKY, „Vycházení Ducha Svatého v pravoslavném učení o Trojici,“ s. 4–5 a 14.

2.4.2 Ontologický dopad: nadvláda podstaty nad osobou

Nejzávažnějším teologickým důsledkem dogmatu o *Filioque* je, podle Losského vnímání, zničení rovnováhy mezi jednotou božské podstaty a mnohostí Osob, kterou tak pečlivě vybudovali kapadočtí Otcové. Trojiční antinomie je tak uprázdněna ve prospěch podstaty.²¹² Pokud Duch Svatý, argumentuje Losskij, vychází z Otce i Syna „jako z jednoho principu“ (*tanquam ex uno principio*), jak to definovaly západní koncily, vyvstává podle něj logická otázka, co je tímto společným principem. Losský argumentuje, že tímto společným zdrojem nemohou být jejich odlišné osoby neboť ty jsou nesdělitelné a jedinečné, takže je tím principem nutně to, co mají Otec a Syn společné – tedy jejich jedna božská podstata.²¹³

Tím se však podle Losského stává principem existence Ducha Svatého neosobní podstata.²¹⁴ Dochází k přesně tomu posunu, před kterým, podle Losského, Východ varoval: latinská teologie začíná uvažovat nejprve o podstatě a osobu chápe pouze jako vnitřní vztah v rámci této podstaty²¹⁵ (*persona est relatio*).²¹⁶ Z Boha se tak stává primárně jedna Podstata, čímž se západní teologie podle Losského nebezpečně vrací k určité formě esencialismu či skrytého sabellianismu.²¹⁷

2.4.3 Soteriologická hrozba: milost jako determinismus

Tato zdánlivě abstraktní dogmatická spekulace má podle Losského vnímání okamžitý a bezprostřední dopad na chápání spásy člověka. Pokud je Bůh primárně chápán jako Podstata argumentuje Losskij a pokud je Duch Svatý ontologicky podřízen Synu (vychází z Něj), mění se radikálně i pojetí milosti a působení Církve.²¹⁸

Zde Losskij formuluje svou nejostřejší existenciální kritiku: pokud Duch Svatý vychází ze Syna, pak i milost, kterou Duch Svatý uděluje, je plně podřízena Synu jakožto Hlavě lidské přirozenosti. Milost by se v takovém případě stala pouhou „sjednocující silou“, která by člověka

²¹² Srov. tamtéž, s. 13-14.

²¹³ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 56.

²¹⁴ Srov. tamtéž, s. 56.

²¹⁵ Losského ostrá kritika západní trinitární teologie, a zvláště Tomáše Akvinského, však podle mnoha badatelů stojí na terminologickém nedorozumění. Jak upozorňuje Deborah Casewell (s oporou v R. Williamsovi), Akvinský nikde netvrdí, že osoba je pouhým vztahem (*persona est relatio*), jak mu Losskij podsouvá. Akvinský naopak definuje božskou osobu jako vztah, který „subsistuje“ (reálně existuje) v božské přirozenosti. Namísto degradace osoby tak latinská teologie skrze koncept „subsistujících vztahů“ dosáhla podle západních teologů mnohem větší terminologické přesnosti než řecký termín hypostaze a paradoxně v sobě nese silný apofatický náboj, který Losskij přehlíží. Srov. D. L. Casewell, „A Critical Account of the Place of Divine Relations in the Theology of Vladimir Lossky,“ *New Blackfriars* 97, č. 1069 (2016): 345-357, zde 349-350.

²¹⁶ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 58.

²¹⁷ Srov. tamtéž, s. 58.

²¹⁸ Srov. tamtéž, s. 184.

sice naroubovala na Krista, ale za cenu potlačení osobní jedinečnosti každého člověka.²¹⁹ Člověk by byl determinován institucí a pohlcen do jedné univerzální přirozenosti, čímž by ztratil svobodu své vlastní osoby.²²⁰

Losského pravoslavná pneumatologie naopak trvá na tom, že milost neničí svobodu, ale zakládá ji.²²¹ Protože jenom pokud je Duch Svatý nezávislý na Synu (vychází výhradně z Otce), není v Církvi pouhým nástrojem Kristovy moci nad lidskou přirozeností.²²² Pouze v případě, že je Duch Svatý suverénní a nezávislou osobou, vysvětluje Losskij, může i člověka vést ke svobodě, jež není determinována žádnou nutností, a umožňuje mu stát se jedinečným bohem z milosti. Jen proto, že osoba Ducha Svatého, onen jiný Utěšitel, člověka upevňuje, může podle Losského vstoupit do Těla Kristova, aniž by byl jako osoba zničen, ale naopak, aby potkal Krista tak, jako se jedna osoba setkává s druhou, „v manželském jásotu a tváří v tvář“.²²³ Spor o *Filioque* je v Losského vnímání ve svém nejhlubším důsledku bojem proti anihilaci lidské osoby a obranou její spásy jako svobodného zbožštění.²²⁴

2.5 Dvojí ekonomie spásy

Odvracení lidské vůle od Boha sice uvrhlo lidstvo do existenciálního modu hříchu a smrti, avšak nedokázalo zničit původní Boží plán stvoření – sjednocení s Bohem. Jak zdůrazňuje Losskij, lidská svoboda byla zahrnuta již v samotném prvotním záměru stvoření. Právě z tohoto důvodu Losskij tvrdí, že selhání lidské svobody nebylo schopno definitivně rozbít vesmír, který Bůh koncipoval. Bůh spravuje padlý vesmír a plní svou vůli v závislosti na lidské svobodě, spíše této svobodě ustupuje, než aby vnucoval.²²⁵ Losskij tak ukazuje, že Bůh na katastrofu pádu odpovídá tím, že lidské bytí zahrnuje do nového, mnohem rozsáhlejšího existenčního plánu. Tento nový plán spásy byl otevřen tajemstvím kříže a vzkříšení Ježíše Krista.²²⁶

Podle Losského na svět přichází zcela nová realita, „tělo dokonalejší než svět“, jímž je Církev,²²⁷ která do sebe pojímá stvořený kosmos i věčná nebesa, jako „*makro-anthropos*“.²²⁸

²¹⁹ Srov. tamtéž, s. 184.

²²⁰ Srov. tamtéž, s. 185.

²²¹ Srov. tamtéž, s. 184.

²²² Srov. tamtéž, s. 185.

²²³ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 189.

²²⁴ Srov. tamtéž, s. 172.

²²⁵ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 24–25.

²²⁶ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 156.

²²⁷ Srov. tamtéž, s. 156.

²²⁸ Srov. J. Z. SKIRA, *Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas*, Ph.D. Dissert., Toronto: University of St. Michael's College, 1998, s. 91.

Ústřední skutečností Losského soteriologie je, že spása člověka, jeho zbožštění, je absolutně a nezbytně založeno na dvojí božské ekonomii. Je založeno na díle Syna a na díle Ducha Svatého, dvou Osob Trojice, které byly poslány do světa. Pro Losského jsou obě tyto božské ekonomie sice neoddělitelné, avšak z hlediska jejich působení na člověka jsou kvalitativně naprosto odlišné. K dosažení konečného sjednocení s Bohem je však působení obou těchto Osob absolutně nezbytné.²²⁹

2.5.1 Ekonomie Syna: uzdravení a sjednocení lidské přirozenosti

Záchrana padlého stvoření začíná vtělením Božího Slova (*Logos*). Jde o tajemství, jež Losskij v jistém smyslu považuje za ještě hlubší, než bylo samotné stvoření světa z ničeho (*ex nihilo*).²³⁰

Jak Losskij ve svém výkladu ukazuje, dílo spásy (vykoupení) vykonané Kristem se primárně a ontologicky vztahuje k lidské přirozenosti. Druhá božská osoba - Syn na sebe nebere nějakou konkrétní, již existující lidskou osobu, nýbrž přijímá samotnou lidskou přirozenost v její naprosté celistvosti. Tímto aktem ji včleňuje do své vlastní božské Osoby a udílí jí novou, neporušitelnou existenci – bytí, které směřuje k dobrému (*to eu einai*). Výsledkem Kristova vykupitelského díla – Jeho smrti a vzkříšení – je tudíž nová lidská přirozenost, jež se objevuje ve světě. Je to lidská přirozenost očištěná od veškeré poskvrny hříchu. Je svobodná od determinující nutnosti smrti a je navždy oddělena od lidské nepravosti drahocennou Kristovou krví.²³¹

Tato čistá a neporušitelná sféra nové přirozenosti se v Losského pravoslavné teologii nazývá Církev. Losskij vysvětluje, že pokud je padlá lidská přirozenost včleněna do Církve, stává se reálnou součástí oslaveného Kristova Těla.²³² Skrze Syna je tedy lidská přirozenost objektivně zachráněna a definitivně tak překonává rozdělení, jež způsobil Adamův pád. Losskij vyvozuje zásadní závěr, že přirozenost jako taková již není od Boha oddělena vinou člověka.²³³

²²⁹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 156.

²³⁰ Srov. tamtéž, s. 156.

²³¹ Srov. tamtéž, s. 155.

²³² Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 142–143.

²³³ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 155.

2.5.2 Hranice objektivní spásy

Zde však Losskij odhaluje největší paradox pravoslavné křesťanské antropologie. Objektivní vykoupení a očištění lidské přirozenosti ještě neposkytuje všechny podmínky, které jsou nezbytné pro plné zbožštění.²³⁴

Losskij zde naráží na zásadní teologický a existenciální problém. I když je lidstvo ve své přirozenosti zachráněno, učiněno údy a částmi oslaveného Kristova lidství, jedinečné, stvořené osoby dosud nedosáhly svého osobního sjednocení s Božstvím. Pokud by ekonomie spásy skončila pouze u díla Kristova, říká Losskij, došlo by k obrovské tragédii: člověk by sice byl objektivně zachráněn, ale ztratil by svou jedinečnou osobní identitu. Spása by se tak podle Losského stala objektivním, avšak naprosto neosobním procesem. Osobní jedinečnost člověka by se beze zbytku rozplynula v jedné masivní, očištěné lidské přirozenosti „Nového Adama“.²³⁵ Bůh, v Losského vnímání, poctil člověka právě proto svobodou, aby dobro mělo náležet tomu, kdo si ho svobodně vybere.²³⁶

Z tohoto důvodu Losskij zdůrazňuje, že Církev je sice již objektivně Tělem Kristovým, ale ještě není onou absolutní „plností Toho, který všechno ve všem naplňuje“ (Ef 1,23). Dílo Kristovo, jež sjednocuje lidskou přirozenost, je na kříži dokonáno; avšak dílo Ducha Svatého, jež má zachránit osobní svobodu a jedinečnost člověk, teprve čeká na své uskutečnění. Losskij zdůrazňuje, že Kristovo dílo tedy v teologickém smyslu bytostně „volá“ po díle Ducha Svatého.²³⁷

2.5.3 Ekonomie Ducha Svatého: individualizace milosti

Zatímco ekonomie Syna podle Losského ustavuje dokonalou jednotu lidské přirozenosti, ekonomie Ducha Svatého tuto sjednocenou masu rozrůzňuje a otevírá ji mnohosti svobodných osob. Losskij ukazuje, že dílo Ducha Svatého se nevztahuje na lidskou přirozenost jako homogenní celek. Naopak, je podle něj, toto dílo je aplikováno na každou lidskou osobu zcela individuálně a nezaměnitelně.²³⁸

²³⁴ Srov. SKIRA, *Christ, The Spirit and The Church*, s. 66.

²³⁵ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 155.

²³⁶ Srov. tamtéž, s. 124.

²³⁷ Srov. tamtéž, s. 155.

²³⁸ Srov. tamtéž, s. 167.

Losskij tento rozdíl popisuje na teologické exegesi dvou naprosto odlišných biblických událostí předání Ducha Svatého. První sdělení Ducha Svatého se odehrálo večer v den vzkříšení, kdy Kristus dechl na apoštoly (Jan 20,22).²³⁹ Toto první předání se však vztahovalo pouze k Církvi. Duch Svatý byl dán jako pouto svátostné jednoty a jako institucionální moc, která je sice propůjčena osobám, ale není na nich ani na jejich úmyslech závislá.²⁴⁰ Zároveň jim však zůstával ještě neznámý; neuděloval jim totiž ještě osobní svatost.²⁴¹

Naproti tomu o Letnicích sestupuje Duch Svatý zcela jiným, nezávislým způsobem. Sestupuje jako Osoba v podobě rozdělených ohnivých jazyků, které nesplývají v jeden společný oheň, ale spočinou individuálně na každém z přítomných (Sk 2,3). Toto letniční sdělení nemá podle Losského absolutně nic společného s funkcí jednoty. Zde se Duch Svatý sděluje konkrétním lidským osobám. Každého jednotlivého člena Církve označuje pečetí naprosto osobního, jedinečného a nezaměnitelného vztahu k Nejsvětější Trojici.²⁴²

Duch Svatý zde nepůsobí jako plošná, neosobní síla, nýbrž jako božská Osoba.²⁴³ Přizpůsobuje nestvořenou milost přesné kapacitě, svobodě a originalitě každého jednotlivého člověka. Duch Svatý ustupuje, aby dal každé lidské osobě vnitřní jistotu, nesplyne s ní však do bezosobní hmoty. Stává se takřka ztotožněným s lidskými osobami nechává jejich jedinečnost zazářit ve společenství.²⁴⁴ Zbožšťující energie je sice jedna, ale v každé lidské osobě se láme do jiného, jedinečného spektra svatosti.²⁴⁵

2.5.4 Jednota přirozenosti a mnohost osob

Losskij poukazuje, že na jedné straně se Kristus stává jediným, univerzálním obrazem, který dokonale odpovídá společné přirozenosti celého lidstva.²⁴⁶ Na straně druhé Duch Svatý uděluje každé stvořené osobě moc uskutečnit podobu Boží zcela jedinečným způsobem. Jeden (Syn) propůjčuje svou božskou Osobu padlé lidské přirozenosti, aby ji začlenil do Boha. Druhý (Duch Svatý) uděluje své božství stvořeným osobám, aby je individualizoval.²⁴⁷

²³⁹ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 170.

²⁴⁰ Srov. SKIRA, *Christ, The Spirit and The*, s. 86.

²⁴¹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 167.

²⁴² Srov. tamtéž, s. 168.

²⁴³ Srov. tamtéž, s. 168.

²⁴⁴ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 172.

²⁴⁵ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 168.

²⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 166.

²⁴⁷ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 154.

Losskij trvá na tom, že jednota lidské přirozenosti se uskutečňuje v osobách a ty mohou dosáhnout dokonalosti – stát se plně osobními – pouze v rámci oné jednoty lidské přirozenosti, když přestanou být jedinci žijícími pro sebe, majícími svou oddělenou individuální přirozenost a vůli. Dílo Kristovo a dílo Ducha Svatého jsou proto neoddělitelná: „Kristus vytváří jednotu svého mystického těla skrze Ducha Svatého; Duch Svatý se sděluje lidským osobám skrze Krista“.²⁴⁸

Dílo Kristovo lidstvo objektivně sjednocuje. Dílo Ducha Svatého lidstvo naopak subjektivně rozrůžňuje a činí člověka opravdu svobodným ve sjednocení s Bohem. Proto Losskij kategoricky odmítá západní chápání Letnic jako pouhého historického „pokračování“ nebo doplňku vtělení. Letnice jsou naopak jeho „nejhlubším následkem a absolutním konečným cílem celé božské ekonomie na zemi“.²⁴⁹ Cílem spásy, podle Losského, totiž není jen shromáždit lidstvo do jednoho společného Těla, nýbrž učinit z každého údu tohoto Těla jedinečného, „svobodného boha“ skrze milost Ducha Svatého.²⁵⁰

2.6 Kenoze Ducha Svatého a tajemství lidské svobody

Před pravoslavným křesťanským myšlením podle Losského vyvstává na samém vrcholu soteriologie hluboká teologická otázka. Jak je možné, že druhá božská osoba (Syn Boží) je v dějinách tak zřetelně poznatelná, vtělená a má svou konkrétní lidskou tvář, zatímco osoba Ducha Svatého zůstává trvale skryta a uniká jakémukoliv zobrazení? Losskij odpovídá, že tato zdánlivá nepoznatelnost není v žádném případě důkazem neosobní povahy Ducha Svatého. Je to naopak nejvyšší a nejhlubší projev absolutní úcty Boha k lidské svobodě.²⁵¹

2.6.1 Mystérium kenoze: skrytost božské osoby

To, co vnímáme jako tajemnost a neuchopitelnost Ducha Svatého, je ve skutečnosti hluboká teologická realita Jeho vlastního sebevyprázdnění (*kenosis*). Podle Losského existuje propastný, ontologický rozdíl mezi kenozí Syna a kenozí Ducha Svatého.²⁵²

²⁴⁸ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 167.

²⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 167.

²⁵⁰ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 116.

²⁵¹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 171.

²⁵² Srov. tamtéž, s. 171.

Během vtělení Syn Boží skryl své nezměrné božství a majestát pod ubohou podobou lidského služebníka. Jeho božská přirozenost zůstala očím světa skryta, avšak Jeho konkrétní osoba se nám zjevila tváří v tvář. U Ducha Svatého se podle Losského odehrává proces přesně opačný. Duch Svatý v Církvi v naprosté plnosti projevuje a uděluje božství (hmatatelné nestvořené energie, zbožšťující milost) osobám, avšak svou vlastní božskou osobu paradoxně ponechává zcela skrytou a neprojevenou.²⁵³

Zůstává skryt „za darem“ milosti, který tak štědře uděluje. Losskij zdůrazňuje, že toto radikální vyvlastnění (*kenosis*) Ducha Svatého je proto, aby milost, kterou nám uděluje, mohla být plně a beze zbytku přivlastněna lidskými osobami.²⁵⁴

2.6.2 Záchrana lidské svobody a vnitřní hlas

Podle Losského se Duch Svatý se při svém posvěcujícím díle nikdy neprosazuje jako vnější autorita či cizí síla. Nepřichází ve svém vlastním jménu, neupozorňuje na sebe a nemluví sám ze sebe, nýbrž neustále zjevuje a oslavuje Syna.²⁵⁵ Losskij opakovaně upozorňuje na důležitost svobody člověka, kdyby se totiž člověku Duch Svatý zjevil tváří v tvář v absolutní záři a moci své božské osoby, Jeho dokonalost by každého objektivně donutila k poslušnosti, tím že by víra byla lidskému vědomí vnucena cestou donucení a svévole.²⁵⁶ Chabá a padlá stvořená osoba by podle Losského neunesla takové setkání a byla by okamžitě vržena do pod nadvládu determinismu milosti.²⁵⁷ Lidé by byli pohlceni milostí bez možnosti svobodné volby, tím by přišli o možnost přijmout Boha v naprosté svobodě.²⁵⁸

Naopak, říká Losskij, tím, že Duch Svatý ustupuje a nevystupuje jako moc stojící vně člověka, definitivně ruší jakékoliv vnější donucení z Boží strany.²⁵⁹ Bůh v této situaci, už na člověka nepůsobí jako vnější zákon či příkaz. Zde Losskij zdůrazňuje, že Duch Svatý uděluje milost zcela vnitřně, sestupuje do nejhlubšího ontologického základu lidské osobnosti do srdce člověka.²⁶⁰ Ztotožňuje se se stvořeným duchem (*nous*) člověka do té míry, že je to tajemně On

²⁵³ Srov. tamtéž, s. 168.

²⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 168.

²⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 172.

²⁵⁶ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 173.

²⁵⁷ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 183.

²⁵⁸ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 173.

²⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 172.

²⁶⁰ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 172.

sám, kdo v člověku volá „Abba, Otče!“. A tento hlas člověk vnímá jako svůj vlastní, zcela svobodný a autentický křik srdce.²⁶¹

Losskij poukazuje na to, že tato absolutní skrytost Ducha Svatého vytváří v člověku svatý prostor pro synergii (*synergia*) – dobrovolnou spolupráci s Bohem. Zbožštění není v Losského očích jenom mechanický proces.²⁶² Aby je člověk dosáhl, je nutný dokonalý soulad dvou vůlí, které se nesmí navzájem potlačit.²⁶³ Losskij tuto synergii popisuje jako souběh božské vůle, která daruje milost Ducha Svatého, a lidské vůle, jež v naprosté svobodě tuto milost Ducha Svatého přijímá, otevírá se jí a skrze lásku ji činí zcela svou vlastní.²⁶⁴ Losskij trvá na tom, že Bůh potřebuje oddanost člověka, aby jej mohl zbožstit. Může lidem darovat svůj život pouze ve svobodném společenství. Jak Losskij zdůrazňuje, bez svobody není lásky. Setkání s Bohem je tak pro člověka svobodným setkáním lásky.²⁶⁵

2.7 Završení vykoupení, začátek spásy člověka

Tímto se objektivní záchrana člověka dovršuje a uzavírá se dokonalý kruh Losského antropologie. Člověk stvořená osoba vůlí Boha Otce, uzdravená Kristem skrze lidskou přirozenost a probuzená Duchem Svatým k plné jedinečné svobodě, nyní může v sobě sjednotit obě přirozenosti (lidskou přirozenost a božské energie). Stává se svobodnou osobou skrze milost Ducha Svatého.

A ačkoliv božská osoba Ducha Svatého nyní v pozemských dějinách zůstává neznámá a nemá svůj vlastní hypostatický obraz, její identita nezůstane skryta navždy. Na konci věků, ve věku budoucím, se Duch Svatý konečně a plně projeví. Neprojeví se však v jednom konkrétním zjevení, nýbrž se zrcadlí v každé oslavené a zbožštěné lidské osobě. Neboť tento nekonečně rozmanitý, jedinečný a zářící zástup svatých – to bude Jeho jediná pravá tvář a Jeho dokonalý obraz.²⁶⁶

Losského cesta zbožštění, přináší Království Boží do lidských srdcí již v tomto přítomném životě. Duch Svatý je totiž svrchovaným pomazáním spočívajícím na Kristu i na všech křesťanech, kteří jsou povoláni s Ním kralovat ve věku budoucím.²⁶⁷ Ti jsou jedno v Kristu a

²⁶¹ Srov. tamtéž, s. 172.

²⁶² Srov. tamtéž, s. 184.

²⁶³ Srov. tamtéž, s. 141.

²⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 172.

²⁶⁵ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s.153.

²⁶⁶ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 173.

²⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 173.

mnozí skrze Ducha; jediná lidská přirozenost v osobě Krista, mnoho lidských osob v milosti Ducha Svatého.²⁶⁸ Této cestě se budeme věnovat v další kapitole, kde budeme sledovat cestu osoby člověka k úplnému sjednocení s Bohem skrze mystickou zkušenost s milostí Ducha Svatého.

²⁶⁸ Srov. SKIRA, *Christ, The Spirit and The Church*, s.83

3 KAPITOLA: osobní spása člověka jako zkušenost Ducha Svatého

Podle Losského představují vykoupení a zbožštění dvě neoddělitelné fáze jediné cesty.²⁶⁹ Vykoupení funguje jako „negativní“ předpoklad, jenž odstraňuje objektivní překážky hříchu a smrti,²⁷⁰ zatímco zbožštění je „pozitivním“ a konečným cílem – dokonalým sjednocením stvoření s Bohem, bez něhož by samotné vykoupení postrádalo smysl.²⁷¹

Zatímco Bůh poskytuje v Církvi veškeré objektivní prostředky ke spáse, člověk k nim musí svobodně připojit své subjektivní úsilí. Sjednocení se naplňuje výhradně v této synergii, přičemž pravým cílem křesťanského života je neustálé získávání Ducha Svatého.²⁷²

Losskij vnímá zbožštění nikoliv pouze jako příslib budoucnosti, ale jako reálnou proměnu lidské přirozenosti, jež je „přítomnou realitou a počátkem věčného života“.²⁷³ Dramatičnost tohoto pojetí tkví v tom, že pokud člověk nezíská mystickou zkušenost s Duchem Svatým, zcela se míjí účelem své existence a tváří v tvář Boží lásce by zakusil zavržení.²⁷⁴ Tento dynamický proces sjednocení se tak, podle Losského, musí reálně uskutečňovat již v pozemském životě, ačkoliv plnosti dosáhne až po vzkříšení.²⁷⁵

Pro pochopení toho, jak tento proces zbožštění reálně probíhá a jak se Bůh s člověkem spojuje, je však nutné nejprve vyjasnit klíčový teologický předpoklad: jak může být absolutně nepoznatelný Bůh stvořeným člověkem vůbec zakoušen.

3.1 Sestup Boha k člověku jako nutnost spásy

Sjednocení s Bohem je, podle Losského, reálnou účastí na božském životě samotné Svaté Trojice. Toto sjednocení není pouze jednorázovým aktem, nýbrž předpokládá ze strany člověka

²⁶⁹ Losskij v této souvislosti kritizuje západní teologii za to, že pod vlivem Anselma z Canterbury často omezila spásu na pouhý akt vykoupení, uspokojení Boží spravedlnosti a odpuštění vin. Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s.141. Vykupitelské dílo Kristovo je ve skutečnosti nezbytným objektivním předpokladem pro subjektivní, zbožšťující dílo Ducha Svatého. Srov. tamtéž, s. 142. Teprve zbožštěním je vykoupení naplněno. Povolání k takto vznešenému není pouhou racionální úvahou nýbrž živou existenciální zkušeností a působením Boha. Srov. SKIRA, *Christ, The Spirit and The Church*, s. 65.

²⁷⁰ Srov. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 110, 126.

²⁷¹ Srov. tamtéž, s. 126.

²⁷² LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 196.

²⁷³ Srov. tamtéž, s. 196.

²⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 172.

²⁷⁵ Losskij tvrdí, že pravoslavnému myšlení náleží úkol zachránit veškeré bohatství lidského ducha skrze teologii, která zapojuje celého člověka, staví ho na cestu sjednocení s Bohem a zavazuje ho k proměně vlastní přirozenosti, aby dosáhl pravé gnóze – nazírání Nejsvětější Trojice. Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s.132.

nepřetržitou a postupnou řadu vnitřních změn ve stvořené lidské přirozenosti, které vedou ke stále důvěrnějšímu společenství lidské osoby s Nejsvětější Trojicí.²⁷⁶

Možnost jakéhokoli skutečného sjednocení s Bohem – a vlastně mystické zkušenosti obecně – však před Losského a celou východní spiritualitu staví zásadní paradox: antinomií přístupnosti naprosto nepřístupné Boží přirozenosti. Stejně jako je Bůh zároveň jeden i tři, musí se o božské přirozenosti říci, že je současně jak zcela vylučující jakoukoli účast, tak v jistém smyslu účasti otevřená. Kdyby totiž bylo člověku v jakémkoli okamžiku umožněno sjednotit se přímo se samotnou podstatou Boha a mít na ní účast, byť v té nejmenší míře, přestal by být tím, čím je – tedy stvořenou osobou.²⁷⁷ Stal by se Bohem podle přirozenosti. Tím by však Bůh přestal být Trojicí a rozpadl by se do nesčetného množství osob; měl by totiž tolik hypostazí, kolik osob by mělo účast na Jeho podstatě.

Bůh je a zůstává pro nás ve své podstatě naprosto nepřístupný.²⁷⁸ Člověk nemůže mít účast ani na podstatě, ani na hypostazích Nejsvětější Trojice.²⁷⁹ Přesto je však reálně povolán k účasti na božském životě.²⁸⁰ Tento paradox se tak stává výchozím bodem pro pochopení toho, jak Bůh k člověku ve skutečnosti sestupuje.

3.1.1 Zakoušení temnoty nepřístupné podstaty

Aby Losskij tento paradox vyřešil, využívá učení sv. Řehoře Palamy a rozlišuje přirozenost v pravém slova smyslu – nepřístupnou, nepoznatelnou a nesdělitelnou podstatu (*úsia*) Boha – a božské energie (*energeiai*). Tyto energie jsou sice podstatě vlastní a neoddělitelné od ní, ale právě v nich Bůh vychází ze sebe sama, projevuje se a dává se stvoření.²⁸¹

Samotná Trojice však spočívá ve své podstatě v prosté, nepodmíněné a neměnné „temnotě mlčení“²⁸², která přesahuje světlo.²⁸³ „Božská temnota“²⁸⁴ u Losského nevyjadřuje pouhou

²⁷⁶ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 67.

²⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 69.

²⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 70.

²⁷⁹ Srov. ŽÁK, *Trindade e imagem*, s. 64.

²⁸⁰ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 70.

²⁸¹ Srov. tamtéž, s. 70.

²⁸² Temnota, ve vztahu k poznání Boha, není nepřítomnost Boha. Losskij přitom cituje Žalm 17 „Učinil si temnotu svým úkrytem kolem sebe,” a zmiňuje Mojžišův výstup na horu Sinaj. Srov. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 32.

²⁸³ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 27.

²⁸⁴ Losskij se v případě temnoty obrací na Církevní Otce a jejich vnímání; Filón Alexandrijský: U něj má temnota (*gnofos*) objektivní význam a představuje smyslový symbol vyjadřující nepoznatelnost božské esence, která nekonečně přesahuje každé stvoření. Klement Alexandrijský: Ztotožňuje tuto objektivní nevědomost o Bohu (kterou jiní nazývají temnotou) s "propastí" (*abyssos*), což je termín, jímž popisuje samotnou esenci Boha Otce. Svatý Řehoř z Nyssy: Používá obraz Mojžiše vstupujícího do temnoty na hoře Sinaj k vyjádření skutečnosti, že ohledně božské esence neexistuje žádné vidění a že sjednocení s Bohem je cestou, jež zcela přesahuje vidění i lidský intelekt. Pseudo-Dionýsios Areopagita: V jeho textech nachází tento vztah svůj dogmatický vrchol. Bůh je naprosto transcendentní ve své esenci – tedy v temnotě, která je "Jeho závojem" nebo též "nepřístupným světlem" –, ale stává se imanentním a zjevuje se ve svých dynamických energiích. Srov. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, s. 33, 34, 37.

absenci poznání, nýbrž vyjadřuje reálnou zkušenost ontologické nepoznatelnosti božské přirozenosti.²⁸⁵ Chápání podstaty jako „temnoty“ zásadně brání tomu, aby byl Bůh redukován na pouhý objekt²⁸⁶ filozofického zkoumání.²⁸⁷ „Božská temnota“ je nepoznatelná hloubka věcí, to, co tvoří jejich pravou, nedefinovatelnou bytnost Boha. Toto vědomí nedostupnosti neznámého Boha nemůže být získáno jinak než milostí a odpovídá mystické zkušenosti setkání s osobním Bohem Zjevení.²⁸⁸

Člověk sám není schopen dosáhnout tohoto vědomí, je to výhradně Duch Svatý, kdo uschopňuje člověka k nazírání plnosti božského bytí. Podle Losského je Duch Svatý ten „jenž doplňuje všechny nedostatky, způsobuje překonání všech omezení, propůjčuje poznání Nepoznatelného plnost zkušenosti a proměňuje „božskou temnotu“ ve světlo”.²⁸⁹ Pouze díky tomuto reálnému zásahu Ducha Svatého může člověk v mystickém zážitku zakoušet živé společenství s Bohem.

3.1.2 Milost a mystická zkušenost božského Světla

Živé společenství s Bohem pro Losského znamená zbožštění: sjednocení s Bohem skrze milost, které činí lidské osoby skutečnými účastníky božské přirozenosti tím, že reálně proměňuje jejich stvořenou přirozenost.²⁹⁰

Vzhledem k tomu, že východní tradice nezná koncept izolované „čisté lidské přirozenosti“, k níž by se milost přidávala až dodatečně jako nějaký nadpřirozený dar, neexistuje, podle Losského výkladu, „normální“ stav člověka bez milosti.²⁹¹ Člověk je podle něj již od okamžiku svého stvoření zahrnut milostí, díky níž vůbec disponuje schopností zbožštění (*theosis*).²⁹²

Tento stav odcizení je překonán právě tím, že je milost člověku znovu intimně udílена jako společné dílo Svaté Trojice Duchem Svatým, který ji člověku bezprostředně předává. Tato

²⁸⁵ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 34.

²⁸⁶ Losskij kritizuje západní scholastický přístup (zmiňuje především Tomáše Akvinského), který podle něj nazírá na Boha jako na „objekt poznání“. V tomto, podle něj, chybném pohledu je Bůh pro člověka nepoznatelný a zahalený v temnotě pouze kvůli dočasné slabosti lidského intelektu, přičemž se předpokládá, že v nebi (v blaženém vidění) budou spasení nazírat přímo samotnou Boží podstatu. Pro Losského a východní tradici Bůh nikdy není a nebude "objektem" k racionálnímu poznání. Temnota *úsie* tedy nevyjadřuje defekt lidského myšlení, ale samotnou ontologickou nekonečnost a osobní hloubku Boha, která zůstane provždy neuchopitelná i pro spasené. Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s.145.

²⁸⁷ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 33.

²⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 34.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 239.

²⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 87, 220.

²⁹¹ Srov. tamtéž, s. 101.

²⁹² Srov. tamtéž, s. 102.

milost se nejeví jako vnější tlak ze strany Boha, naopak je vlastním, niterným světlem v srdci člověka. Z tohoto středu milost proměňuje stvořenou přirozenost.²⁹³

Vrcholem této sestupné cesty je v Losského spiritualitě reálná zkušenost nestvořeného světla. Světlo Jeho slávy “kráčí před Jeho tváří a je nemožné, aby se zjevil jinak”.²⁹⁴ Losskij z toho vyvozuje radikální a nekompromisní závěr: ti, kteří toto světlo nepřijali, ještě nepřijali ani milost, neboť právě v přijetí milosti člověk přijímá samotné božské světlo a s ním celého Boha.²⁹⁵

Losskij zdůrazňuje, že toto světlo naplňuje zároveň intelekt i smysly. Lze jej podle něj definovat jako viditelnou kvalitu božství (božských nestvořených energií), v níž se Bůh reálně dává poznat a projevuje se v tomto životě, v prostoru a v čase.²⁹⁶

Tato transformující mystická zkušenost božského světla je pak v křesťanském životě a Církvi dáвана každému individuálně, přesně podle jeho kapacity a duchovní připravenosti.²⁹⁷

3.2 Církev jako místo mystického sjednocení s Duchem Svatým

Jak bylo ukázáno výše, návrat milosti do lidského nitra se mohl plně uskutečnit až o dni Letnic, v den, kdy do světa vstoupila Církev. Podle Losského jsou pouze v Církvi, v jednotě Těla Kristova, božské energie udělovány a dávány lidem Duchem Svatým. Právě zde se energie projevují jako reálná milost, v níž jsou stvořené bytosti volány k existenciálnímu sjednocení s Bohem.

Losskij zdůrazňuje, že Bůh v Církvi dává všechny objektivní prostředky, které člověk potřebuje pro dosažení hlavního cíle křesťanského života – zbožštění.

Církev²⁹⁸ má tedy charakter, který je zároveň organický i osobní; nese v sobě rysy nutnosti i svobody, objektivity i subjektivity. Je to stabilní a definitivní realita, ale současně také realita v procesu stávání se.²⁹⁹

²⁹³ Srov. LOSSKY, *Dogmatic theology*, s. 143.

²⁹⁴ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 218.

²⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 218.

²⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 221.

²⁹⁷ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 220.

²⁹⁸ Losskij vytrvale brání Církvi před eklesiologickými omyly a využívá k tomu dvě christologické hereze monofyzitismus a nestoriánství. Zastánci eklesiologického monofyzitismu podle něj obětují církevní ekonomii – schopnost jednat a přizpůsobovat se v čase a všemu v církvi dávají posvátný, božský a neměnný charakter. Eklesiologický nestorianismus odděluje nebeskou církev odcírkve pozemské a přizpůsobuje církev světu natolik, že zapomíná na Pravdy jí svěřené. Nevnímají Ducha Svatého jako zdroj života církve. Srov. LOSSKY, *Dogmatic theology*, s. 149.

²⁹⁹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 185.

Losskij tuto dynamiku mystické cesty ilustruje obrazem soustředných kruhů. Ve vztahu ke sjednocení s Bohem je vesmír uspořádán kolem středu, který zaujímá Církev, jejíž členové přijímají adoptivní Boží synovství. Toto synovství však u Losského není finálním stavem. Uvnitř Církve samotné totiž existuje ještě užší kruh svatých – těch, kteří reálně vstupují do mystického sjednocení s Bohem a stávají se nositeli božského světla.³⁰⁰

3.2.1 Povolání člověka do Církve

V rámci Losského teologické vize je celý stvořený svět povolán k tomu, aby uskutečnil reálné sjednocení s Bohem. Toto poslání se podle něj naplňuje právě skrze člověka, a jeho povolání ke vstupu do Církve.³⁰¹

Losskij zdůrazňuje, že iniciativa k tomuto kroku vychází vždy od Boha, který se k člověku aktivně sklání. Aby však člověk mohl na toto volání vůbec odpovědět, vstupuje do hry milost Ducha Svatého. Losskij velmi důsledně trvá na tom, že se lidská svoboda musí božskému životu otevřít sama, a to na základě hlubokého „intimního přesvědčení“. ³⁰²

Toto začlenění tak u Losského nepředstavuje pouze jakési intelektuální rozhodnutí, nýbrž radikální existenciální obrat od vlastní individuální přirozenosti (*úsia*) k přirozenosti zbožštěné. Jde o klíčový personalistický posun od pouhé individuality ke skutečné lidské osobě. Pro tento obrat je nezbytné jediné: pevné rozhodnutí.³⁰³

Jakmile v člověku toto vnitřní, svobodné rozhodnutí na základě přesvědčení od Ducha Svatého uzraje, je podle Losského objektivně realizováno a zpečetěno skrze svátosti (především křest a myropomazání). Právě těmito objektivními prostředky je osoba reálně včleněna do Kristova Těla a stává se vědomým nositelem Ducha Svatého.

3.2.2 Svátosti - prostředky mystické zkušenosti v Církvi

V Losského teologii nepředstavují svátosti (*mysteria*) pouhé symbolické rituály či vnější připomínkové obřady. Skrze osobní účast na svátostech Církve přijímá člověk milost, která mu

³⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 178.

³⁰¹ Srov. tamtéž, s. 178.

³⁰² Srov. LOSSKY, *Dogmatic theology*, s. 139, 140.

³⁰³ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 113.

umožňuje překonat přirozené, determinující zákony jeho psychofyzického bytí a stát se „bohem podle milosti.“³⁰⁴

Aby mohly svátosti tuto roli plnit, musí mít absolutně objektivní platnost. Losskij ukazuje, že ve svátostech trvale působí Duch Svatý, a to funkčně ve vztahu ke Kristu, jenž původně udělil Ducha sboru apoštolů pod vnější formou dechu. Právě toto nadosobní sjednocení s Duchem Svatým a z něj plynoucí podmíněná svatost církevní hierarchie propůjčuje teurgickým úkonům duchovenstva striktně objektivní charakter. Zásadním Losského důrazem je, že platnost svátostí je tak zcela nezávislá na konkrétních osobách vysluhovatelů a především na jejich osobních úmyslech či morálním stavu.³⁰⁵

Svátosti a posvátné obřady, které se v Církvi konají, tak podle Losského neustále zjevují přítomnost dvou vůlí a dvou působení (operací), jež probíhají současně: „kněz na oltáři posvěcuje chléb a víno a vzývá Ducha Svatého, ale je to samotný Duch, kdo uskutečňuje eucharistickou proměnu; zpovědník pronáší slova rozhrěšení, avšak hříchy jsou prominuty výhradně z vůle Boží; biskup vkládá ruce na svěcence, ale je to Duch Svatý, kdo reálně uděluje kněžskou milost“.³⁰⁶

Objektivní danost svátostí však Losskij vzápětí vyvažuje nutností subjektivního přijetí. Ve vztahu ke konkrétním lidským osobám jsou svátosti nezbytnými prostředky a dary, které však musí být v lidském nitru reálně uskutečněny a osvojeny. „Tyto dary si musí lidská osoba plně přivlastnit v průběhu neustálých duchovních zápasů, v nichž se lidská vůle skrze askezi připodobňuje vůli Boží v Duchu Svatém, který je v nitru člověka reálně přítomen“.³⁰⁷

Svátosti Církve, ačkoliv jsou lidské přirozenosti dány zcela svobodně, fungují jako nezbytný ontologický základ – činí stvořenou přirozenost „schopnou“ pro duchovní život.³⁰⁸

3.2.2.1 Vstup do sjednocení s Bohem - Svátost křtu

Skrze křest a vzkříšení tvoří Duch Svatý, podle Losského, „vše nově“. Křest tak představuje svátost, skrze kterou je lidská přirozenost integrována do Církve, již Losskij chápe jako čisté a neporušitelné prostředí nezbytné pro dosažení sjednocení s Bohem.³⁰⁹ Křest je u něj definován

³⁰⁴ Srov. ZAITSEV, *Analysis and Evaluation*, s. 204.

³⁰⁵ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 187.

³⁰⁶ Tamtéž, s. 187.

³⁰⁷ Tamtéž, s. 183.

³⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 183.

³⁰⁹ Srov. SKIRA, *Christ, the Spirit and the Church*, s. 65.

jako ontologický průsečík, v němž se protíná a sbíhá objektivní Kristovo vykoupení s počínajícím procesem lidského zbožštění.³¹⁰

Z antropologického hlediska je křest okamžikem, kdy se lidský duch (*nous* – nejvyšší, nejosobnější a kontemplativní schopnost člověka) reálně sjednocuje s křestní milostí Ducha Svatého. Losskij vysvětluje, že prostřednictvím tohoto ducha (*nous*) sestupuje milost až do lidského „srdce“, které východní spiritualita nevnímá jako absolutní ontologické centrum celé lidské přirozenosti. Právě v tomto nejhlubším středu zahajuje křestní milost proces deifikace celého člověka.³¹¹

Křest je podle Losského eklesiologie svátostí jednoty v Kristu (obnovuje sjednocenou lidskou přirozenost), a musí být nutně dovršen myropomazáním, jež představuje svátost rozmanitosti v Duchu Svatém.

3.2.2.2 Myropomazání jako svátost osobních Letnic

Svátost myropomazání (biřmování) má v Losského koncepci spásy a sjednocení s Bohem naprosto klíčovou roli, neboť představuje okamžik osobního přijetí Ducha Svatého. Losskij upozorňuje, že stejně jako Duch Svatý sestoupil na apoštoly o Letnicích v podobě rozdělených ohnivých jazyků, tak neviditelně sestupuje na nově pokřtěného právě ve svátosti svatého myra (křížma).³¹² Duch Svatý se zde sděluje přímo konkrétní lidské osobě a vtiskuje jí pečeť naprosto neopakovatelného vztahu k Nejsvětější Trojici. Stává se tak Tím, kdo podle Losského „přichází v každé osobě“, aby v rámci jednotného Těla Církve potvrdil její absolutní jedinečnost.³¹³

S odkazem na První list Janův (1Jan 2, 20: „Vy však máte pomazání od Svatého a víte všechno“) Losskij spojuje myropomazání s nesmírně důvěrnou přítomností Ducha Svatého v nitru člověka. Tento dar přináší věřícímu univerzální duchovní osvícení a vnitřní jistotu pro poznávání Pravdy.³¹⁴ Člověk, který přijal tento dar, nabývá plného vědomí své víry; svátost z něj činí plně „vědomou“ osobu uvnitř Kristova Těla. Právě tato pečeť pak dává každému křesťanovi ontologickou možnost, aby si na cestě osobní svatosti svobodně přivlastnil – slovy východní teologie *enhypostazoval* – obnovenou přirozenost Církve a učinil ji svou vlastní.³¹⁵

³¹⁰ Srov. ZAITSEV, *Analysis and Evaluation*, s.198.

³¹¹ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 201.

³¹² Srov. tamtéž, s. 170.

³¹³ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s.171.

³¹⁴ Srov. tamtéž, s. 131.

³¹⁵ Srov. LOSSKY, *Dogmatic theology*, s. 160.

Svätost má navíc podle Losského hluboký eschatologický a královský rozměr: stejně jako je lidská přirozenost v Kristu pomazána Jeho božstvím, přijímá stvořená osoba toto pomazání (jímž je sám Duch Svatý) jako pomazání ke kralování. Každý křesťan je jím reálně povolán, aby jako svobodná a zbožštěná osoba kraloval spolu s Kristem v nebeském Království.³¹⁶

3.2.2.3 Eucharistie jako dokonalé sjednocení a zpřítomnění Království

V Losského teologii představuje eucharistie nejdokonalejší ze všech svátostných sjednocení. Uskutečňuje se v ní totiž reálná ontologická jednota lidské přirozenosti s Kristem a zároveň se všemi členy Církve. Prostřednictvím eucharistie se tak Církev projevuje jako jedna jediná přirozenost, jež je nerozlučně sjednocena s Kristem.³¹⁷ Tato svátost podle Losského vnáší do nejhlubšího nitra lidského bytí „oheň božství“, který je naprosto neoddělitelný od Těla a Krve Kristovy.³¹⁸

Právě na slavení eucharistie Losskij nejzřetelněji ukazuje onen výše zmíněný objektivní charakter církevních tajemství a nezbytné současné působení lidské a božské vůle. Ačkoliv kněz na oltáři posvěcuje chléb a víno a v epiklézi vzývá Ducha Svatého, je to výhradně sám Duch Svatý, kdo eucharistickou proměnu reálně uskutečňuje.³¹⁹ V této oběti je navíc Kristus zároveň tím, kdo obětuje, i samotnou obětí, čímž se v aktu přijímání radikálně stírají veškeré ontologické hranice mezi pozemskou a nebeskou dimenzí Církve.³²⁰

S odvoláním na sv. Maxima Vyznavače Losskij ukazuje, že eucharistická liturgie symbolicky, avšak zcela reálně, zjevuje a zpřítomňuje celou Boží spásnou ekonomii. Její jednotlivé úkony mysticky odpovídají konkrétním dějinným událostem – od prvního Kristova příchodu, přes nanebevstoupení a začlenění pohanů do Církve, až po události Posledního soudu, *parusie* (druhého příchodu Páně) a definitivního vstupu celého stvoření do božského sjednocení.³²¹

3.2.2.4 Svátost pokání jako návrat k jednotě Těla

Svátostná moc svázat a rozhřešovat hříchy je v pojetí Losského opět úzce spjata s Duchem Svatým a Jeho působením ve svátostech.³²² Hlavním účelem této kněžské moci odpouštět a

³¹⁶ Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 172.

³¹⁷ Srov. SKIRA, *Christ, the Spirit and the Church*, s. 80.

³¹⁸ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 181.

³¹⁹ Srov. tamtéž, s. 187.

³²⁰ Srov. tamtéž, s. 83.

³²¹ Srov. tamtéž, s. 189.

³²² Srov. MICHAJLOV, „Olivje Kleman o Vladimire Losskom,“ s. 170.

zadržovat hříchy je podle Losského umožnit věřícímu, který osobním hříchem odpadl od jednoty, aby se mohl reálně vrátit zpět do společenství Církve. Právě skrze tuto objektivní milost svátosti pak Duch Svatý znesvářené a oddělené lidské jedince znovu sjednocuje a činí z nich jedno mystické Tělo.³²³

Tento návrat však Losskij nevnímá jen jako formální či právní akt, nýbrž jako hlubokou existenciální a mystickou zkušenost. Křesťanské pokání představuje radikální ontologický přechod, což Losskij v rámci východní tradice dokládá slovy: „Neboť pokání je branou, která vede z říše temnoty do říše světla. Ti, kteří tedy ještě nejsou ve světle, ve skutečnosti ještě nepřekročili práh pokání.“³²⁴ Tato svátost tak funguje jako nezbytný objektivní prostředek k tomu, aby člověk mohl znovu obrátit svoji pozornost od individuální lidské přirozenosti k zbožštěné lidské přirozenosti a vstoupit do sféry božského světla a pokračovat na své osobní cestě ke sjednocení s Bohem.

3.3 Vzestup k Bohu asketická cesta v milosti Ducha Svatého

V Losského antropologii a z ní vycházející asketické teologii je hlavním omezením, jež musí člověk na cestě k Bohu překonat, stav jedince (individua) – tedy partikulární bytosti, která vznikla tragickou záměnou osoby (*hypostasis*) a přirozenosti (*úsia*). Losskij vysvětluje, že plnost lidské přirozenosti vyžaduje dokonalou jednotu (jedno Tělo uskutečňované v Církvi), zatímco skutečná plnost osob se vyjadřuje v jejich absolutní svobodě. Právě tato svoboda činí z každé lidské osoby jedinečnou a nesrovnatelnou bytost; vytváří multiplicitu hypostazí sdílejících jedinou přirozenost.³²⁵

Vzhledem k tomu, že sjednocení s Bohem vyžaduje dříve popsanou svobodnou spolupráci, Losskij zdůrazňuje, že osobní charakter lidské bytosti není na této asketické cestě nikdy narušen, a to ani tehdy, když se člověk radikálně zříká své vlastní vůle a přirozených sklonů.³²⁶ Právě tímto svobodným zřeknutím se všeho, co člověku podle padlé přirozenosti patří, dochází lidská osoba ke svému plnému uskutečnění v milosti. Vše, co není svobodné a jasně vědomé, nemá podle Losského žádnou osobní hodnotu; ani samotné odříkání a askeze se nemohou stát cestou ke sjednocení, pokud nejsou člověkem svobodně a niterně přijaty.³²⁷

³²³ Srov. tamtéž, s. 171.

³²⁴ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 218.

³²⁵ Srov. tamtéž, s. 242.

³²⁶ Srov. tamtéž, s. 217.

³²⁷ Srov. tamtéž, s. 217.

3.3.1 Obrácení a zřeknutí se světa

Samotným počátkem tohoto asketického života je obrácení (konverze) – fundamentální postoj vůle, která se obrací k Bohu a zříká se „světa“.³²⁸ Pojmem „svět“ zde však Losskij neoznačuje Boží stvoření jako takové, nýbrž rozptýlenost, bloudění duše mimo sebe samu a zradu na její vlastní původní přirozenosti. Duše totiž podle východní askeze nepodléhá vášním sama o sobě, ale stává se takovou tehdy, když opouští svou vnitřní jednoduchost a vytrácí se navenek. Zřeknutí se světa je proto v Losského pojetí znovuvstoupením duše do sebe samé; je to absolutní soustředění a reintegrace duchovní bytosti v jejím návratu ke společenství s Duchem Svatým. Toto obrácení je svobodným činem par excellence a Losskij jej definuje jako neustálé úsilí vůle trvale obrácené k Bohu.³²⁹

3.3.2 Apofatismus askeze a naplnění v sebevyprázdnění

Zde se podle Losského apofatismus, v rovině duchovního života, jeví jako přímé svědectví o plnosti Ducha Svatého. V tomto Duchu lidské osoby dosahují sjednocení a samotný Bůh se dává poznat v plnosti svého Bytí jako Nejsvětější Trojice.

Losskij z toho vyvozuje radikální asketický závěr: člověk nesmí usilovat o to, co je pouze individuální a sobecké, neboť dokonalost každé osoby se paradoxně naplňuje výhradně v naprostém sebezřeknutí. Každý, kdo usiluje o egoistické sebeprosazení, dospěje nakonec pouze k rozpadu své lidské přirozenosti a k izolované, partikulární existenci, čímž koná dílo, které je v přímém protikladu k dílu Kristovu.³³⁰ Cesta stvořených osob proto musí být neustálou cestou asketického vzestupu k božské přirozenosti, který se uskutečňuje prostřednictvím sjednocení s nestvořenou milostí Ducha Svatého v lidském srdci.³³¹

3.3.2.1 Srdce jako místo mystické zkušenosti s milostí Ducha Svatého

Losskij vychází z východní asketické tradice, když definuje srdce jako absolutní ontologický střed lidské bytosti. Srdce je kořenem aktivních schopností, rozumu i vůle; je bodem, z něhož celý duchovní život vychází a v němž se sbíhá. Srdce jakožto zdroj veškeré intelektuální a

³²⁸ Srov. tamtéž, s. 217.

³²⁹ Srov. tamtéž, s. 200.

³³⁰ Srov. tamtéž, s. 182.

³³¹ Srov. tamtéž, s. 215.

duchovní činnosti představuje podle Losského vnitřní “dílňu spravedlnosti i nepravosti”.³³² Je podle něj nádobou, “která na jedné straně obsahuje všechny lidské neřesti, ale v níž se zároveň nachází Bůh a andělé, život i Království, světlo a poklady milosti”.³³³

Losskij vysvětluje, že jakmile milost ovládne tyto vnitřní „pastviny“ srdce, začne reálně kralovat nad všemi údy i myšlenkami člověka. Právě v srdci totiž přebývá lidský duch (*nous*) a rodí se zde všechny myšlenky duše. Tímto způsobem nestvořená milost prochází skrze srdce do celé stvořené lidské přirozenosti.³³⁴ Aby se tak však mohlo dít, musí být zachována přísná duchovní dynamika: zatímco srdce musí být vždy vroucí a horoucí v lásce k Bohu, duch (*nous*) musí zůstat klidný, neboť právě on je neustálým strážcem srdce.

Aby člověk dokázal udržet tuto dynamiku, musí být jeho pozornost neustálá a trvale zaměřená k Bohu. Losskij připomíná, že “Pán je všemohoucí a vždy vítězný, kdykoli skrze milost sestoupí do těla smrtelníků, aby v nich a za ně bojoval.”³³⁵ Zároveň je podle něj zřejmé, že poražení jsou ti, “jejichž svobodná vůle je od Něho odloučena kvůli jejich nespravedlnosti”.³³⁶ Losskij varuje, že jakmile duchovní horlivost ochabne a odhodlání zakolísá, milost v člověku zůstává nečinná. Evangelijní příkaz „bděte“ a varování před duchovním spánkem je tak neustálým tématem východní askeze, která k dosažení dokonalého sjednocení vyžaduje naprosto bdělé a plné vědomí lidské osoby ve všech stupních jejího duchovního vzestupu k dokonalému sjednocení.³³⁷

3.3.2.2 Metanoia: pokání jako trvalý stav duše

Tento obrat do srdce lze popsat jako pokání (*penitence*), je začátkem duchovní cesty a branou milosti, a v žádném případě se nejedná v Losského vnímání, o jednorázový akt. Je to trvalý postoj těch, kteří skutečně touží po sjednocení s Bohem.³³⁸ Losskij podotýká, že běžné slovo „pokání“ (případně „lítost“) nevyjadřuje přesně myšlenku tohoto základního postoje křesťanské duše. Mnohem přesnější je původní řecký termín *metanoia*, který doslova znamená změnu mysli nebo proměnu srdce. Losskij tento stav definuje jako „druhou regeneraci“ darovanou Bohem po křtu, jako reálnou možnost návratu k Otci a nepřetržitý útěk ze světa. Je to dynamická síla, která přináší trvalou proměnu lidské přirozenosti. Tento stav duše je v Losského pojetí

³³² Srov. tamtéž, s. 200.

³³³ Tamtéž, s. 201.

³³⁴ Srov. tamtéž, s. 200.

³³⁵ Tamtéž, s. 202.

³³⁶ Tamtéž, s. 202.

³³⁷ Srov. tamtéž, s. 202.

³³⁸ Srov. tamtéž, s. 204.

naprostým opakem soběstačnosti a duchovního uspokojení farizeje – tedy domněle spravedlivého člověka, který se domnívá, že je bezpečně ve stavu milosti, protože ve skutečnosti postrádá hlubší sebepoznání.³³⁹

Jelikož cesta vzestupu k Bohu nemůže mít v tomto životě konce, nemohou být před okamžikem smrti nikdy úplné ani samotné skutky a čas pokání.³⁴⁰ Losskij zde formuluje jeden z nejhlubších paradoxů mystické teologie: čím více je člověk s Bohem sjednocen, tím více si uvědomuje Jeho absolutní nepoznatelnost; a zcela analogicky, čím dokonalejším se člověk stává, tím více si pod září božského světla uvědomuje svou vlastní nedokonalost.³⁴¹

Duše, která není trvale proměňována pokáním, ztrácí schopnost poznávat milost a přestává na cestě vzestupu postupovat. Nastává u ní necitlivost „kamenného srdce“. Pokání je tedy u Losského chápáno jako neustálý návrat provázený zkouškami a úsilím – návrat od toho, co je proti přirozenosti, k tomu, co je s přirozeností opět v dokonalém souladu; je to trvalý návrat od ďábla k Bohu.³⁴² Až do samotného konce si tak člověk na této cestě musí uchovat trvalou nedůvěru k možnostem své vlastní svobody a spoléhat se výhradně na milost Ducha Svatého.³⁴³

3.3.2.3 Praxis a theoria dvě spojené úrovně spirituality

Tento neustálý duchovní vzestup, vyžadující absolutní bdělost srdce, se tak podle Losského realizuje současně na dvou různých, avšak úzce spojených úrovních: na úrovni činnosti (*praxis*) a na úrovni nazírání (*theoria*). Zásadním Losského důrazem je, že jsou naprosto neoddělitelné, neboť společně tvoří osobní a plně vědomou zkušenost s duchovními realitami – tzv. gnózi (*gnosis*).³⁴⁴

Aktivní život (*praxis*) spočívá primárně v askezi a očišťování srdce. Prostřednictvím této vědomé činnosti může člověk, jak Losskij připomíná s odkazem na Evagria Pontika, konečně dosáhnout stavu bezvášnivosti (*apatheia*). Jedná se o osvobození lidské přirozenosti, která již nepodléhá vášním ani není ničím vnějším determinována.³⁴⁵

Duch (*nous*), který skrze *praxis* znovu získává svou ontologickou integritu, již netrpí pod náporům vášní, ale na druhé straně není ani aktivní v běžném, profánním slova smyslu. V tomto

³³⁹ Srov. tamtéž, s. 204.

³⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 204.

³⁴¹ Srov. tamtéž, s. 205.

³⁴² Srov. tamtéž, s. 206.

³⁴³ Srov. tamtéž, s. 206.

³⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 203.

³⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 203.

svém normálním, uzdraveném stavu je lidský duch především absolutně bdělý. Jedná se o stav strízlivosti (*nepsis*), trvalé pozornosti srdce a schopnosti neustálého duchovního rozlišování a úsudku, jež jsou charakteristické pro lidskou přirozenost v její plné celistvosti.³⁴⁶

3.3.3 Modlitba jako hybná síla duchovního vzestupu

Na požadavek trvalého pokání a vědomí vlastní nedokonalosti u Losského bezprostředně navazuje modlitba. Losskij připomíná, že modlitba celníka³⁴⁷ – „Pane, smiluj se nade mnou hříšným“ – „bude provázet spravedlivého až k samotným branám Království, neboť křesťan se na cestě spásy musí neustále nacházet mezi nadějí a bázní.“³⁴⁸ Pokání je tak podle něj reálným „chvěním duše před branami ráje“. Pokud se člověk neobráť k Bohu ze své vlastní svobodné vůle a s veškerou svou touhou, pokud k Němu nevolá v modlitbě s naprostou vírou, nemůže být jeho nitro uzdraveno.³⁴⁹

Modlitba je hybnou silou veškerého lidského úsilí a celého duchovního života. Losskij ji definuje jako rozmluvu s Bohem, která se odehrává v tajnosti lidského srdce; modlitbou je však také každá upřímná myšlenka na Boha a každé rozjímání o duchovních věcech. Mystické sjednocení s Bohem nemůže nastat mimo modlitbu, neboť právě ona utváří osobní vztah s Bohem.³⁵⁰ Vzhledem k tomu, že sjednocení musí být naplněno v konkrétních lidských osobách (vědomě a dobrovolně)³⁵¹, je to právě síla modlitby, jež naplňuje svátost sjednocení člověka s Bohem. Funguje jako ontologické pouto, které spojuje rozumné stvořené bytosti s jejich Stvořitelem.³⁵²

Losskij navíc zdůrazňuje, že modlitba je dokonalejší než pouhé praktikování ctností, neboť je přímo „vůdcem chóru ctností“. I samotná největší ctnost – božská láska (*agapé*), v níž se uskutečňuje mystické sjednocení – je podle východní tradice plodem modlitby. Jedině v modlitbě se totiž člověk s Bohem reálně a osobně setkává, poznává Ho a miluje.³⁵³

³⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 203.

³⁴⁷ Pro více informací o tomto způsobu modlitby doporučuji: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, přel. P. Vítámvás, ed. P. Ambros, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2021.

³⁴⁸ LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 206.

³⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 206.

³⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 206.

³⁵¹ Srov. tamtéž, s. 207.

³⁵² Srov. tamtéž, s. 206.

³⁵³ Srov. tamtéž, s. 207.

3.3.3.1 Od proseb k čisté modlitbě

Losskij ve svém výkladu pečlivě rozlišuje dynamiku modlitebního vzestupu. Počátkem je modlitba aktivní (modlitba slov), prosebná modlitba, která bývá často úzkostná a zatížená pozemskými starostmi a obavami. Ta však představuje pouhou nezbytnou přípravu na pravou modlitbu duchovní. Jakmile Bůh na tyto prosby vnitřně odpovídá, jednotlivé žádosti začínají mizet a zdají se být zbytečnými. Prosby definitivně končí ve chvíli, kdy se duše zcela svobodně a s důvěrou svěří do Boží vůle.³⁵⁴

Tento stav Losskij nazývá „čistou modlitbou“. Právě zde leží hranice oné aktivní modlitby a rodí se bezvášnivost (*apatheia*). Za touto hranicí začíná modlitba beze slov – modlitba kontemplativní,³⁵⁵ v níž se srdce v absolutním tichu otevírá před Bohem. Čistá modlitba představuje samotný konec praxe (*praxis*), neboť do takto proměněné a očištěné mysli již nemůže vstoupit nic neslučitelného s modlitbou, co by odvrátilo lidskou vůli, jež je nyní plně zaměřena k Bohu a sjednocena s Jeho božskou vůlí.³⁵⁶

3.3.3.2 Kontemplace - vrcholná modlitba

Mysl zde vystupuje nad modlitbu do absolutního pokoje a duchovního mlčení³⁵⁷, které již náleží Nebeskému království.³⁵⁸ Tento „úžas a uchvácení ducha“ je v Losského mystické spiritualitě nazýván extází. Stvořená osoba v ní opouští své omezené bytí, již nepatří sobě, nýbrž je zcela vedena Duchem Svatým.³⁵⁹ Losskij nicméně zdůrazňuje, že tato mystická zkušenost je získávána výhradně v modlitbě a skrze ni.³⁶⁰

Losského předmětem kontemplace je „oheň milosti“ vstupující do lidského srdce. Když se v nitru objeví počáteční jiskra nestvořené milosti, je to právě neustálá vnitřní modlitba (především Ježíšova modlitba), která ji oživuje a proměňuje v plamen.³⁶¹ Losskij dogmaticky precizuje, že modlitba samotnou milost nevytváří; dává pouze ontologickou možnost k jejímu přijetí tím, že stráží vnitřní čistotu a udržuje duši v bdělosti před tváří Páně.³⁶²

³⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 207.

³⁵⁵ Podrobněji ke kontemplativní modlitbě doporučují: T. KEATING, *Pozvání k lásce: Cesta křesťanské kontemplace*, přel. V. Blažek, Praha: Alpha Book, 2019.

³⁵⁶ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 207.

³⁵⁷ K pochopení „duchovního mlčení“ doporučují: D. PEROUTKA, *Vnitřní mlčení: Uzdravující cesta meditace*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2022.

³⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 208.

³⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 208.

³⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 209.

³⁶¹ Srov. tamtéž, s. 211.

³⁶² Srov. tamtéž, s. 211.

Tento božský oheň, darovaný Duchem Svatým v přesném poměru k odpovědi lidské vůle, v srdci “reálně vyhání demony, ničí hřích a posiluje rozumové síly”.³⁶³ Je to reálná moc vzkříšení a osvícení svatých duší. Vrcholným plodem této kontemplativní modlitby a hořící milosti je pak božská láska (*agapé*), kterou Losskij definuje jako samotnou nestvořenou milost, jíž si stvořená lidská osoba (*hypostasis*) skrze synergii svobodně přivlastnila v nejzazších hlubinách své bytosti.³⁶⁴

3.3.3.3 Láska jako plod modlitby

V Losského pojetí není láska (*agapé*) pouhým pocitem, nýbrž přímo nestvořeným darem a božskou energií. Tato energie neustále rozněcuje duši a sjednocuje ji s Bohem mocí Ducha Svatého. Láska podle něj nepochází z tohoto světa, neboť je samotným jménem Boha³⁶⁵ a patří ke společné přirozenosti Nejsvětější Trojice. Ačkoliv je tento dar výhradně z Boha, ontologicky předpokládá odpovídající dispozici a potenciál ve stvořené lidské přirozenosti, která je k dosažení dokonalosti v lásce od počátku povolána.³⁶⁶

Láska postupně zdokonaluje lidskou přirozenost, dokud se skrze milost nejeví v naprosté jednotě s přirozeností božskou. V lásce zaměřené k Bohu tak nachází každá stvořená osoba svou absolutní dokonalost. Losskij však striktně upozorňuje, že láska k Bohu je naprosto nezbytně spjata s láskou k bližnímu. Právě tato dokonalá, obousměrná láska činí člověka reálně podobným Kristu: ve své lidské přirozenosti se člověk sjednocuje s celým lidstvem, zatímco ve své jedinečné osobě sjednocuje stvořené lidstvo s nestvořenou zbožšťující milostí.³⁶⁷

Pro lidskou osobu, která tuto lásku reálně získává, temnota pominula a svítí jí pravé nestvořené světlo.³⁶⁸ Losskij tento stav nakonec dogmaticky ukotvuje tvrzením, že pravá láska je naprosto neoddělitelná od duchovního poznání – gnóze (*gnosis*). Láska postrádající toto osobní, bdělé uvědomění Boha by učinila cestu ke sjednocení slepou a bez jakéhokoli jistého cíle; stala by se v duchovním životě pouhou iluzí.³⁶⁹

³⁶³ Tamtéž, s. 219.

³⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 212.

³⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 212.

³⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 214.

³⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 215.

³⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 232.

³⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 215.

3.3.3.4 Gnóze jako vědomí milosti a zkušenost nestvořeného světla

V Losského teologii je duchovní život (mystická zkušenost) vždy plně vědomým životem. Toto neustálé vědomí milosti a Boží přítomnosti se nazývá gnóze neboli duchovní porozumění, jež svatý Izák Syrský definuje jako „poznání věčného života a skrytých skutečností“.³⁷⁰ Ztráta tohoto vědomí (necitlivost) představuje abnormální stav, neboť duchovně zdravá lidská přirozenost si je Boha neustále vědoma. Získaná milost o sobě dává vždy vědět jako reálná radost, pokoj, vnitřní teplo a světlo.³⁷¹

Pouze tento plně vědomý život v neustálém společenství s Bohem dokáže stvořenou lidskou přirozenost proměnit, učinit ji podobnou přirozenosti božské a nechat ji participovat na nestvořeném světle – přesně podle vzoru Kristova lidství, jež se učedníkům ukázalo na hoře Tábor.³⁷²

Gnóze roste v přímé úměře k tomu, jak lidská přirozenost vstupuje do těsnějšího sjednocení se zbožšťující milostí.³⁷³ Losskij podotýká, že v dokonalém člověku již nezbývá žádné místo pro instinktivní či nevědomé procesy; celá jeho bytost je prozářena božským světlem a plně přivlastněna osobou nesoucí dar Ducha Svatého.³⁷⁴

3.3.3.5 Světlo jako nástroj i předmět poznání

Nejvyšším stupněm tohoto uvědomění je reálná mystická zkušenost nestvořeného světla. Toto světlo je v mystické zkušenosti paradoxně tím, co člověk vnímá, i tím, skrze co vnímá. Tato zkušenost světla neklamně odhaluje přítomnost milosti; kdo toto světlo nezakusil, nepřijal ještě Boha samotného.³⁷⁵ Losskij zde znovu připomíná, že jedinou branou z temnoty do říše světla je pokání (*metanoia*). Ten, kdo se dosud nenachází ve světle, ve skutečnosti ještě nepřekročil práh pokání. Zatímco život v hříchu je záměrně nevědomý (člověk zavírá oči před Bohem), život v milosti je neustálým pokrokem v nazírání tohoto světla.³⁷⁶

Aby mohla lidská osoba spatřit božské světlo i tělesným zrakem, musí jím být sama podle své kapacity zcela proměněna.³⁷⁷ Losskij zdůrazňuje, že konečným osudem člověka není pouhé

³⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 247.

³⁷¹ Srov. tamtéž, s. 225.

³⁷² Srov. tamtéž, s. 215.

³⁷³ Srov. tamtéž, s. 216.

³⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 216.

³⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 218.

³⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 219.

³⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 224.

intelektuální nazírání Boha (což by činilo tělesné vzkříšení zbytečným), nýbrž komplexní spiritualizace těla. Blažení uvidí Boha tváří v tvář v plnosti své stvořené, avšak zbožštěné bytosti.³⁷⁸

Toto plné vědomí se pro svaté, žijící v nepřetržitém společenství s Bohem, stává reálnou *parusii* (druhým příchodem), osobním soudem a vstupem do věčného života již zde a nyní, ještě před fyzickou smrtí a vzkříšením.³⁷⁹

3.3.4 Sjedení jako dokonalá svatost člověka

V samotném závěru asketického výstupu člověka Losskij popisuje stav, kdy na člověka sestoupí Duch Boží a zahálí ho plností své přítomnosti. Lidská duše tehdy podle něj přetéká nevýslovnou radostí.³⁸⁰ Losskij zdůrazňuje, že toto božské světlo zcela naplňuje stvořenou osobu, jež dosáhla sjedení s Bohem.³⁸¹ Jistotu tohoto sjedení získává člověk právě v ontologické zkušenosti světla Proměnění.³⁸²

Losskij vysvětluje, že při dosažení této dokonalosti se Bůh dává spatřit ve své prostotě. Ačkoliv zůstává nepochopitelný a nevýslovný, v tomto beztvarem světle se stává dokonale rozpoznatelným.³⁸³ Ten, který je Bohem podle přirozenosti, pak podle Losského slov rozmlouvá s těmi, „které skrze milost učinil bohy, tváří v tvář, jako mluví člověk se svými přáteli“.³⁸⁴ S odvoláním na východní tradici Losskij ukazuje, jak se Duch Svatý v těchto svatých duších stává naprosto vším, co Písmo říká o Božím království – je pro ně perlou, kvasem, vodou, ohněm, životodárným nápojem, svatební komnatou i přítelem.³⁸⁵

Při eschatologickém naplnění dějin sice vstoupí do sjedení s Bohem celý stvořený vesmír,³⁸⁶ avšak Losskij upozorňuje, že toto sjedení se projeví naprosto odlišně u každé konkrétní lidské osoby.³⁸⁷ Pro ty, kteří se již v Církvi stali dětmi světla a krácejí v něm, den Páně v podstatě nepříjde, neboť podle Losského jsou již trvale s Bohem a v Bohu.³⁸⁸

³⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 224.

³⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 247.

³⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 229.

³⁸¹ Srov. tamtéž, s. 229.

³⁸² Srov. tamtéž, s. 229.

³⁸³ Srov. tamtéž, s. 231.

³⁸⁴ Tamtéž, s. 232.

³⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 232.

³⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 235.

³⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 235.

³⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 233.

Naopak pro ty, kteří přebývají v temnotě vášní, lpí na pomíjivých věcech a přizpůsobili se tomuto světu, bude den Páně odhalen náhle a stane se pro ně nesnesitelným ohněm. Na tomto místě Losskij formuluje zcela zásadní pravoslavné chápání Posledního soudu: Boží láska působí dvěma různými způsoby.³⁸⁹ Zatímco u blažených se projevuje jako čirá radost, u zavržených působí jako utrpení.³⁹⁰ Losskij to odůvodňuje tím, že stvořené bytosti mají od počátku inherentní schopnost být Bohu připodobněny (což bylo vlastním účelem jejich stvoření); trvalé odmítnutí tohoto účelu pak nutně proměňuje Boží přítomnost v mučivý oheň.³⁹¹

3.4 Ráj zde na zemi (Církev)

Z uceleného pohledu na Losského eklesiologii tak jasně vyplývá, že Církev ve svém mystickém rozměru nekonečně převyšuje původní pozemský ráj. Lze konstatovat, že stav křesťanů je ontologicky lepší než stav prvních lidí před pádem. Věřící v Církvi totiž již nepodstupují riziko, že by nenapravitelně ztratili společenství s Bohem, neboť jsou objektivně zahrnuti do jednoho Těla, v němž koluje krev Kristova, jež očišťuje od každého hříchu. Tuto dynamiku spásy lze v kontextu Losského myšlení shrnout ústřední dogmatickou tezí: Slovo se stalo tělem proto, aby člověk mohl přijmout Ducha Svatého.³⁹² Tato přítomnost Ducha Svatého, která je nezbytnou podmínkou zbožštění, se tak v Církvi stává neztratitelným darem.³⁹³ Církev je tak v tomto čase, časem trpělivosti Ducha Svatého a zve člověka k probuzení jeho vědomí.³⁹⁴

Analýzu Losského pojetí duchovní cesty je proto možné uzavřít poukazem na fundamentální paradox křesťanské askeze. Stvořený člověk musí na cestě k Bohu opustit svou nárokovanou izolovanost a svobodně se zříct své vlastní přirozenosti (která je ve skutečnosti přirozeností společnou všem lidem), aby mohl osobní milost shromažďovat a trvale si ji přivlastnit.³⁹⁵ Zatímco lidská přirozenost objektivně patří Kristu, který ji navždy zajistil a vykoupil svou krví, nestvořená milost se skrze proces zbožštění stává výhradním vlastnictvím konkrétní lidské osoby, jíž byla jedinečně udělena Duchem Svatým.³⁹⁶

³⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 233.

³⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 234.

³⁹¹ Srov. tamtéž, s. 102.

³⁹² Srov. tamtéž, s. 179.

³⁹³ Srov. tamtéž, s. 180.

³⁹⁴ Srov. LOSSKY, *Dogmatic theology*, s. 136.

³⁹⁵ Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology*, s. 182.

³⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 183.

ZÁVĚR

V této práci jsem provedl analýzu teologických intuicí Vladimira Losského, které fundamentálně ovlivnily jeho soteriologii a pneumatologii, v jeho stěžejním díle *Mystická teologie Východní církve*. V tomto závěru bych rád shrnul klíčové skutečnosti jeho teologie a zároveň ukázal, že jeho dílo zůstává vysoce aktuálním a inspirativním i pro křesťanství 21. století.

Losskij se ve své teologii opírá o schopnost člověka překonávat antinomie – tedy zdánlivé rozpory, které nelze rozumově zcela uchopit. Právě přijetím těchto antinomií se otevírá cesta k hluboké mystické zkušenosti. To je pro Losského nejdůležitější předpoklad k tomu, aby se člověk mohl vydat na cestu ke spáse (*theosis*) a zakoušet milost Ducha Svatého již zde na zemi. Spása v pojetí východní církve tak není žádnou abstraktní rozumovou spekulací, nýbrž reálným osobním zakoušením působení Nejsvětější Trojice. Tuto zkušenost svatých Losskij promítá do dogmatického učení Církve, které vytváří objektivní rámec, v němž dochází k zbožštění. V ní bezprostředně působí Duch Svatý, jenž prostupuje vším a umožňuje člověku přijímat milost v osobním setkání. Losskij si je však vždy vědom, že ekonomie spásy je dílem celé Trojice; nikdy neodděluje působení Otce, Syna a Ducha Svatého. Tato trojiční perspektiva mu však nebrání akcentovat specifické působení jednotlivých božských osob při spáse světa.

Z jeho mystické teologie je více než zřejmé, že právě víra v posvěcující působení Ducha Svatého je naprostým základem pro pochopení zbožštění (*theosis*) jakožto sjednocení s Bohem. Tento důraz nijak neumenšuje roli Otce a Syna, přesto zde zásadní roli hraje jeho pneumatologie. Losskij zdůrazňuje, že ačkoliv je Duch Svatý skrytým Bohem, který nemá vlastní „pojmenovatelné jméno“ (ve smyslu racionálního uchopení), je to právě on, kdo daruje milost, kterou pak člověk v mystické zkušenosti zakouší jako nestvořené světlo. Duch Svatý je s člověkem neoddělitelně spjat, od početí je s ním svázán jako Oživovatel a již jej nikdy neopouští. Toto dílo Ducha Svatého skvěle vystihují slova, jež zároveň popisují Losského hlavní úmysl při psaní jeho díla *Mystická teologie Východní církve*: Duch Svatý zpřístupňuje tajemství Boha všem lidem, probouzí lidská srdce, vnáší naději, dává životu nejhlubší smysl a ukazuje cestu ke smíření.

Losskij si je vědom, že skutečná proměna musí vždy začít u člověka. Bůh udělal vše pro to, aby lidstvo objektivně vykoupil z pádu a navrátil mu jeho pravou svobodu, ale je na každé lidské osobě, aby učinila svobodný krok směrem k Bohu. Člověk však není schopen tento krok udělat svými vlastními silami, dokud nezachytí hlas Ducha Svatého, který ho přivede k pokání a

vnitřní proměně (*metanoia*). Až tato niterná zkušenost je skutečným počátkem synergického vzestupu k Bohu. Probuzení srdce znamená opuštění slepého spoléhání se na pouhý rozum, vykročení z egoistické individuality, zřeknutí se padlého světa a přijetí uzdravené přirozenosti. V tomto radikálním obrácení vidí Losskij naději pro každého člověka, pro národy i celé lidstvo. Duch Svatý tak může osvětlovat srdce, díky čemuž člověk začíná vidět vše, co brání působení milosti v jeho životě.³⁹⁷ Losskij vkládal velkou naději v proměnu lidstva právě skrze působení Ducha Svatého v lidských srdcích, avšak jedním dechem dodává, že místem, kde se tato proměna objektivně uskutečňuje, je Církev – mystické Tělo Kristovo. Církev je tak v jeho teologii nástrojem vnitřního spojení s Bohem.³⁹⁸

Teprve podíl na Těle Kristově dává člověku reálnou naději na spásu. Vykoupená lidská přirozenost, prozářená milostí Ducha Svatého, se tak stává přístupnou všem, kteří po ní touží. Nejedná se však o žádný determinismus Boží vůle; Bůh trpělivě čeká na svobodnou odpověď a na rozhodnutí člověka pro vztah. Tento vztah, naplněný Boží láskou, však vyžaduje trvalý duchovní zápas „proti světu“ a ochranu vnitřního prostoru srdce. Opakující se svobodný souhlas s milostí se pak stává smyslem života člověka. Losskij tím obrací pozornost od vnějšího světa do lidského nitra, kde se paradoxně člověk setkává s ostatními lidmi v jejich sdílené a posvěcené přirozenosti. Spása (*theosis*) je určena všem, ačkoliv ne všichni dosáhnou jejího naplnění již v tomto životě. V Církvi je tak jenom malý kruh svatých. V Losského textech velmi tvrdě zaznívá, že zkušenost s milostí se musí projevit navenek; ti, kteří o sobě tvrdí, že mají Ducha Svatého, ale v jejich životě se to neprojevuje jako světlo a láska k bližnímu, žijí ve lži. Losskij však zároveň nabízí cestu pokání jako bránu, která člověka, usilujícího o spásu, přivádí k milosti Ducha Svatého a provází ho až do konce života. Člověk je tak zároveň spasen i zatracen, nemá jistotu spásy. Zde se odráží Losského apofatický přístup: ačkoliv přesně ukazuje cestu ke spáse, zároveň apofaticky zpochybňuje racionální lidské jistoty o tom, kdo je a není spasen, jako by si spolu s učedníky kladl biblickou otázku „Kdo tedy může být spasen?“ (Mk 10,26).

Napětí, které člověka na cestě ke spáse provází, je důsledkem opuštění černobílého, dualistického vidění světa a akceptování apofatického přístupu k paradoxům. Dualistické vidění rozděluje lidskou přirozenost, vytváří izolované jedince a je zdrojem konfliktů i všech tragédií lidstva. Budoucnost lidstva proto podle Losského spočívá v překonání těchto „smrtících dyád“

³⁹⁷ FRANTIŠEK, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium* (2013), čl. 112.

³⁹⁸ Srov. II. Vatikánský koncil: *Lumen Gentium*, 1. Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002.

skrze mystickou zkušenost kontempace. Podobně to o něco později vystihl teolog Karl Rahner: „Křesťan budoucnosti bude mystikem, nebo nebude vůbec.“

Z celého Losského díla je cítit hluboká touha po ekumenismu a sjednocení křesťanského světa. Neúnavně hledal společné body mezi Východem a Západem a s maximální teologickou precizností upozorňoval na místa, která je rozdělují. Z tohoto napětí poukazoval na katolicitu Církve, která není jen institucí, ale „novou sférou“, v níž člověk již nyní zakouší Boží Království.

V tomto bodě se Losského soteriologie, pneumatologie a eklesiologie bytostně setkávají s výzvami aktuální doby. Podle papeže Františka naši dobu charakterizuje návrat k posvátnu a duchovní hledání. Je to obrovská příležitost ukázat, že Církev je místem spirituality, která uzdravuje, osvobozuje, naplňuje život pokojem a zve ke společenství.³⁹⁹ Papež František si je vědom nebezpečí podlehnoutí novodobému gnosticizmu, který uzavírá víru do subjektivismu, kdy člověka zajímá pouze vlastní niterná zkušenost, přičemž zůstává uzavřen v sebestředném spoléhání se na vlastní síly. Tato domnělá jistota pak vede k narcismu a elitářství, v nichž chybí opravdový zájem o Ježíše i o bližního.⁴⁰⁰ Zároveň upozorňuje na narůstající obdiv k různým formám „spirituality blahobytu“ bez společenství, které se omezují na imanentní hloubání.⁴⁰¹

Výzvou je, podle papeže Františka, ukázat, že řešení nikdy nespočívá v útěku před osobním a angažovaným vztahem k Bohu, který člověka současně váže k druhým lidem. Jde o to, aby se člověk naučil objevovat Ježíše ve tváři druhých, v jejich hlase a v jejich potřebách.⁴⁰² Právě řešení tak podle papeže Františka představuje „mystické, kontemplativní bratrství, které dokáže vzhlížet k posvátné velikosti bližního, dovede objevovat Boha v každé lidské bytosti, umí snášet nesnáze společného života přilnutím k lásce Boží, dovede otevřít srdce božské lásce a usilovat o štěstí druhých, jako o ně usiluje jejich dobrý Otec.“⁴⁰³

Tato slova papeže Františka přesně rezonují s tím, co ve své teologii zdůrazňoval Losskij, a dokonale vystihují hlavní poselství jeho mystické teologie. Losskij ukazuje, že spása, kterou Bůh realizuje, je pro všechny. Zdůrazňuje, že je to Bůh, který započal cestu ke sjednocení s každou lidskou bytostí a rozhodl se je povolát jako lid, a nikoli jako izolované bytosti. V Losského teologii se tedy nikdo se nespasí sám, ani jako izolovaný jedinec, ani svými vlastními silami.

³⁹⁹ Srov. FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium*, čl. 89.

⁴⁰⁰ Srov. tamtéž, čl. 94.

⁴⁰¹ Srov. tamtéž, čl. 90.

⁴⁰² Srov. tamtéž, čl. 91.

⁴⁰³ Tamtéž, čl. 92.

Losského soteriologicko–pneumatologické intuice tak v mnoha ohledech předběhly svou dobu.⁴⁰⁴ Ukazují, že žít křesťanský život, který je cestou člověka v Duchu Svatém ke sjednocení s Bohem, nevyžaduje odlehlý život v klášteře, ale naopak vnáší mystickou zkušenost do každodenního života obyčejných lidí. Tato jeho intuice vede člověka k naplnění příslibu z Lukášova evangelia „Vy však hledejte Boží Království a to ostatní vám bude přidáno.“ (Lk 12, 31). V Losského teologii je toto naplnění smyslu života spásou člověka již na tomto světě a zároveň předobraz budoucí slávy.

⁴⁰⁴ Skutečnost, že Losského pneumatologický důraz předběhl svou dobu, potvrzuje i vývoj moderního ekumenického hnutí. Teologové dnes otevřeně hovoří o „ekumenické renesanci pneumatologie“. Viz. článek: V.-M. KÄRKKÄINEN, „The Ecumenical Potential of Pneumatology“, *Gregorianum* 80, č. 1 (1999): 121–145.

BIBLIOGRAFIE

Díla Vladimira Losského

LOSSKIJ, Vladimir Nikolajevič. *Dogmatická teologie*. Přel. Pavel Aleš. Praha: Metropolitní rada pravoslavné církve, 1986.

LOSSKY, Vladimir. *Dogmatic Theology: Creation, God's Image in Man, and the Redeeming Work of the Trinity*. Ed. Olivier Clément a Michel Stavrou. Přel. Anthony P. Gythiel. Yonkers, NY: Saint Vladimir's Seminary Press, 2017.

LOSSKY, Vladimir. *In the Image and Likeness of God*. Ed. John H. Erickson a Thomas E. Bird. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

LOSSKY, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

LOSSKY, Vladimir. „Vycházení Ducha Svatého v pravoslavném učení o Trojici.“ *Hlas pravoslavi* 27, č. 5 (1971): 101–105.

LOSSKY, Vladimir. *The Vision of God*. Přel. Asheleigh Moorhouse. London: The Faith Press, 1963.

Ostatní literatura a zdroje

ARJAKOVSKY, Antoine. *The Way: Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925–1940*. Přel. Jerry Ryan. Ed. John A. Jillions a Michael Plekon. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.

CASEWELL, Deborah L. „A Critical Account of the Place of Divine Relations in the Theology of Vladimir Lossky.“ *New Blackfriars* 97, č. 1069 (2016): 345–357.

COMAN, Viorel. „Vladimir Lossky's Involvement in the Dieu Vivant Circle and its Ecumenical Journal.“ *Irish Theological Quarterly* 85, č. 1 (2020): 45–62.

DORESSE, Jean. „Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient by Vladimir Lossky“ (Compte rendu). *Revue de l'histoire des religions* 130 (1945): 151–155.

FENEUIL, Anthony. „Becoming God or Becoming Yourself: Vladimir Lossky on Deification and Personal Identity.“ *In Theosis / Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*. Ed. John Arblaster – Rob Faesen. Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters, 2018, 39–52.

FLOROVSKY, Georges. „The Mystical Theology of the Eastern Church. By Vladimir Lossky“ (recenze). *The Journal of Religion* 38, č. 3 (1958): 207–208.

FRANTIŠEK. Apoštolská exhortace *Evangelii gaudium* (24. listopadu 2013). Praha: Paulínky, 2014.

KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. „The Ecumenical Potential of Pneumatology.“ *Gregorianum* 80, č. 1 (1999): 121–145.

KEATING, Thomas. *Pozvání k lásce: Cesta křesťanské kontemplace*. Přel. Vladimír Blažek. Praha: Alpha Book, 2019.

LE SAUX, Henri. *Ascent to the Depth of the Heart: The Spiritual Diary (1948–1973) of Swami Abhishiktananda (Dom H. Le Saux)*. Delhi: ISPCK, 1998.

LEŚNIEWSKI, Krzysztof. „Man as a Person in the Mystical Anthropology of Vladimir Lossky.“ *Roczniki Teologiczne* 65, č. 7 (2018): 19–34.

LOSSKY, Nicholas. „Theology and Spirituality in the Work of Vladimir Lossky.“ *The Ecumenical Review* 51, č. 3 (1999): 288–293.

MCGUCKIN, John Anthony. „On the Mystical Theology of the Eastern Church.“ *St Vladimir's Theological Quarterly* 58, č. 4 (2014): 373–399.

MICHAJLOV, Pjotr Borisovič. „Olivje Kleman o Vladimire Losskom.“ *Voprosy teologii* 1, č. 2 (2019): 127–198 (rusky).

NEGRUT, Paul. „Orthodox Soteriology: Theōsis.“ *Churchman* 109, č. 2 (1995): 154–170.

PEROUTKA, David. *Vnitřní mlčení: Uzdravující cesta meditace*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2022.

SKINNER, Samuel. „Obscurity, Apophysis, and the Critical Imagination: The Unsayable in Heart of Darkness.“ *Conradiana* 42, č. 1/2 (2010): 93–106.

SKIRA, Jerry Zenon. *Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas*. Ph.D. Dissert. Toronto: University of St. Michael's College, 1998.

SLÁDEK, Karel. „Apofaticko-katafatický rozměr mystiky v pojetí Nikolaje Losského.“ *AUC Theologica* 1, č. 2 (2011): 17–23.

Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci. Přel. Petr Vítámvás. Ed. Pavel Ambros. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2021.

II. Vatikánský koncil. *Lumen gentium*. Dogmatická konstituce o Církvi (21. listopadu 1964). In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 37–100.

WILLIAMS, Rowan Douglas. *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique*. Ph.D. Dissert. Oxford: University of Oxford, 1975.

ZAITSEV, Eugene. *An Analysis and Evaluation of Vladimir Lossky's Doctrine of Theosis*. Ph.D. Dissert. Berrien Springs, MI: Andrews University, 1998.

ŽÁK, Lubomír. *Trindade e imagem. A fraternidade na teologia de Vladimir Lossky*. Roma: Città Nuova, 2003.

ANOTACE

Autor: Ing. Bc. Radek Osička

Název práce: Člověk a jeho spása ve světle ekonomie Ducha Svatého: Analýza soteriologicko-pneumatologických intuicí Vladimira Losského

Instituce: Katedra systematické teologie CMTF UP v Olomouci

Vedoucí práce: prof. Lubomír Žák, ThDr.

Počet stran: 72

Klíčová slova: Vladimir Losskij, soteriologie, pneumatologie, theosis, zbožštění, Duch Svátý, apofatismus, mystická teologie, neopatristická syntéza, Boží podstata a energie, osoba a přirozenost

Abstrakt

Diplomová práce se zabývá soteriologicko-pneumatologickými intuicemi v díle významného pravoslavného teologa Vladimira Losského. Nejprve představuje historický a intelektuální kontext jeho života v exilu, formování jeho myšlení a základní charakteristiky jeho teologické metody, kterými jsou zejména apofatismus a rozlišení mezi Boží podstatou a energiemi. Následně práce analyzuje Losského pojetí stvoření člověka, jeho tragického pádu (fragmentace lidství) a objektivního vykoupení padlé lidské přirozenosti skrze spásnou ekonomii Božího Syna. V poslední části se text detailně věnuje ekonomii Ducha Svatého a subjektivní spáse člověka, tedy samotnému procesu zbožštění (theosis). Práce popisuje Církev a svátosti jako prostor pro mystickou zkušenost a představuje asketickou cestu člověka skrze pokání, modlitbu a kontemplaci, jež v synergii s milostí Ducha Svatého vede k plnému sjednocení stvořené lidské osoby s Bohem.

ANNOTATION

Author: Ing. Bc. Radek Osička

Thesis Title: Man and His Salvation in the Light of the Economy of the Holy Spirit: An Analysis of the Soteriological and Pneumatological Insights of Vladimir Lossky

Institution: Department of Systematic Theology, CMTF, Palacký University Olomouc

Supervisor: prof. Lubomír Žák, ThDr.

Number of pages: 72

Keywords: Vladimir Lossky, soteriology, pneumatology, theosis, deification, Holy Spirit, apophaticism, mystical theology, neopatristic synthesis, divine essence and energies, person and nature

Abstract

This diploma thesis explores the soteriological and pneumatological insights in the work of the prominent Orthodox theologian Vladimir Lossky. It first presents the historical and intellectual context of his life in exile, the formation of his thought, and the fundamental characteristics of his theological method, specifically apophaticism and the distinction between the divine essence and energies. Subsequently, the thesis analyzes Lossky's conception of the creation of man, his tragic fall (the fragmentation of humanity), and the objective redemption of the fallen human nature through the salvific economy of the Son of God. The final section provides a detailed examination of the economy of the Holy Spirit and the subjective salvation of man, namely the process of deification (theosis). The thesis describes the Church and the sacraments as a space for mystical experience and presents the ascetic path of man through repentance, prayer, and contemplation, which, in synergy with the grace of the Holy Spirit, leads to the full union of the created human person with God.

RESUMÉ

This diploma thesis presents a comprehensive analysis of the soteriological and pneumatological thought of Vladimir Lossky (1903–1958), one of the most prominent representatives of 20th-century Eastern Orthodox theology. The work is structured into three main chapters, tracing the journey from Lossky's intellectual formation to his profound insights into the mystery of human deification (theosis).

The first chapter explores the historical and methodological foundations of Lossky's work. As a theologian in the Russian diaspora in Paris, Lossky developed what is known as the "neopatristic synthesis"—a creative return to the Greek Fathers in response to the challenges of Western modernity. Central to his method is the principle of apophaticism, which asserts that God remains essentially unknowable in His nature, yet reveals Himself personally. A crucial pillar of his theology is the Palamite distinction between the divine essence (*ousia*), which is inaccessible, and the divine energies, through which God acts and communicates Himself to creation. This chapter also highlights Lossky's "theology born in the church," emphasizing that dogmatic truth is inseparable from the liturgical and mystical experience of the Church.

The second chapter focuses on the "Objective Economy of the Son." It examines Lossky's theological anthropology, particularly the distinction between the "person" (*hypostasis*) and "nature" (*ousia*). According to Lossky, the Fall led to the fragmentation of human nature into a multitude of isolated individuals. The Incarnation of Jesus Christ is seen as the objective restoration of this nature. By assuming human nature, Christ healed it from within, overcoming the barriers of sin, death, and ontological separation. This objective redemption provides the necessary foundation for salvation, yet for Lossky, it is only the first of two inseparable movements in the divine plan.

The third chapter addresses the "Economy of the Holy Spirit" and the subjective realization of salvation. While Christ restores the common human nature, the Holy Spirit acts upon the unique human person. The Spirit grants each person the freedom to go beyond their biological limits and participate in the divine life. This process of theosis (deification) is the ultimate goal of human existence. It is not an abstract concept but a lived reality within the Church, realized through the sacraments and the ascetic struggle (ascesis). Lossky emphasizes the principle of synergy—the cooperation between divine grace and human freedom. Salvation is thus presented as a dynamic, eternal progress of the human person toward union with the Triune God.

In conclusion, the thesis reflects on the enduring relevance of Lossky's insights. His theology offers a profound alternative to legalistic or purely rationalistic views of salvation, emphasizing instead the mystical, personal, and transformative nature of the Christian life. By placing the Holy Spirit at the center of the salvific process, Lossky provides a balanced pneumatological perspective that continues to inspire contemporary ecumenical and theological dialogue.