
S e r g e j

Bulgakov

Beránek

B o ž í

(O Boholidství)



Kniha vychází v rámci projektu studentské grantové soutěže *Východ – Západ, teologie v dialogu*, CMTF 2010/015 (SIVV č. 436100023)

Na obálce je grafika akad. mal. Jana Jemelky

Recenzenti:

Prof. Pavel Ambros, Th.D., CMTF UP v Olomouci

ThLic. Robert Svatoň, CMTF UP v Olomouci

Luisa Karczubová, Th.D., CMTF UP v Olomouci

© Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Olomouc 2011

© Centrum Aletti Velehrad-Roma, Olomouc 2011

Translation © Alan Černohous

ISBN 978-80-7412-094-7

Beránek Boží

Když se na mne vedení Veřejně přístupné pravoslavné univerzity založené protojerejem Alexandrem Meněm obrátilo s návrhem, abych napsal úvod k tomuto vydání, bez váhání jsem přijal. Byl jsem přitom naplněn pocity radosti a vděku: radosti jednak proto, že *Beránek Boží* je nejdůležitější práce otce Sergeje Bulgakova, a též proto, že jsem měl radost z toho, že kniha konečně vychází v Rusku v nákladu dostatečně velkém na to, aby mohla být zpřístupněna všem, kdo se vážně zajímají o problematiku pravoslavné teologie. Vděčný jsem pak byl proto, že se po deseti letech svobody slova a tisku v Rusku našlo vydavatelství, které si dalo práci tuto knihu vydat.

Ihned jsem se v myšlenkách přenesl do doby před dvaceti lety, kdy jsem se jako student tehdejší Leningradské duchovní akademie zajímal o teologickou exegezi čtvrtého Evangelia v jejím rozvoji od prvních církevních otců až do dnešní doby. Mimo jiné jsem pracoval také s touto knihou. Tehdy mi bylo umožněno si přečíst jeden z mála exemplářů z pařížského nákladu o počtu sedmi set kusů z roku 1933, které se nacházejí v Rusku: díky šťastné shodě okolností se tato kniha ocitla ve Státní veřejné knihovně. Pamatuji si, jak mnou otřásla neobyčejná hloubka a pronikavý vhled do toho, co nám přináší Písmo svaté ve vztahu k niterně božskému životu a jeho zjevení ve Vtělení jediného Božího Syna a jeho vykupitelské askeze.

Na tomto místě je především třeba říci, že dané otázky jsou dodnes velmi obtížné dokonce i na úrovni elementární interpretace Písma. Stačí si připomenout, že třetí a čtvrtý verš první kapitoly Janova Evangelia obsahuje zásadní text, který se týká vztahu Boha a všeho jím stvořeného *skrze Slovo* a ve *Slově*. Tento text byl od nejdávnějších dob pro ty, kdo jej přepisovali, kamenem úrazu. Ti nejvynalézavější jednoduše ponechávali tuto pasáž bez interpunkčních znamének – čímž umožňovali teologizujícím lidem volnou interpretaci, která vedla ke známým sporům.

To samé lze říci také o jednom z nejdůležitějších christologických textů Písma, který zní v našich chrámech během svátků Boží Matky. Míním tím verš jedenáctý druhé kapitoly Listu apoštola Pavla Filipským. Ukázalo se, že staroslovanština a staroruština nejsou schopné zprostředkovat nejdůležitější christologickou myšlenku, která je v nich obsažena. Vždyť nám známý „Boží obraz“ a „podobu služebníka“ zjevně nevyjadřují to, co Pavel

míní slovem *morfé*, jakmile se jedná o to, kým byl božský Logos ve svém nadvěčném bytí, a kým se stal ve svém Vtělení.

Tyto dva příklady tady neuvádím proto, že by mne zajímaly vzhledem k mým současným textologickým a interpretačním činnostem, které se týkají Nového zákona, ale zmiňuji se o nich proto, že ač jsou, zdálo by se, elementární, přesto ukazují celou hloubku christologické problematiky, která je dodnes z teologické tvorby otce Sergeje Bulgakova řešena zatím nejuplněji.

Beránek Boží je první knihou z trilogie *O Boholidství*. Nicméně, jak si správně všímá Lev Zander, „tato kniha je bezpodmínečně tou syntézou, v níž vše nachází své místo. Vše je zde uváděno do vzájemného harmonického vztahu“.

Dále Zander uvádí: „Z tohoto hlediska můžeme tuto práci oprávněně chápat jako vrchol tvorby otce Sergeje. Všechny předchozí a následující práce jsou jen svahy té hory, na jejímž vrcholu stojí na obálce knihy zobrazený sedmírohý anděl, korunovaný křížovou svatozáří (Zj 5,7).“¹

Nyní však, téměř sedmdesát let po vydání námi probírané knihy otce Sergeje Bulgakova a více než půl století od vydání nejuplněnějšího rozboru jeho tvorby, jejímž autorem je zmiňovaný L. A. Zander, lze zodpovědně prohlásit, že *Beránek Boží* není jen asi nejvýznamnějším teologickým spisem končícího dvacátého století (vedle něj lze snad postavit jedině *Církevní dogmatiku* Karla Bartha a *Systematickou teologii* Paula Tillicha), ale je rovněž nepochybným vrcholem ruské sofiologie, která může být ze svého hlediska chápána jako vrchol celé řecko-pravoslavné teologie v jejím historickém rozvoji.

Co se týče sofiologie, ta se stala součástí dějin teologického myšlení především díky osobnostem Vladimíra Sergejeviče Solovjova, kněze Pavla Florenského a protojereje Sergeje Bulgakova. Dále se vynasnažím alespoň částečně zmínit přínos každého z nich k řešení toho, co bych nazval *zásadní teologickou otázkou*. Jmenovitě je to otázka toho, co je Boží obraz, podle něhož je člověk stvořen, a kdo je Bůh, jemuž je člověk povolán se připodobnit.

Právě v nauce o Sofii jako Boží Moudrosti je tato otázka řešena do dnešní doby nejspokojivěji. Kontinuita myšlenek otce Sergeje Bulgakova, který zde řekl poslední slovo, s myšlením jeho předchůdců je proto z tohoto hlediska zvláště zajímavá.

¹ ZANDER, L.A., *Бог и мир. Мирозерцание отца Сергея Булгакова*, Ymca Press, Paris 1948, s. 71–72.

Obvykle bývá povinností autora úvodu ke spisu, který může být pro svou chronologickou vzdálenost od doby svého prvního vydání do doby svého posledního vydání chápán jako literární památka, aby o něm něco sdělil. V tomto případě mám ale možnost se této povinnosti vyhnout. Souvisí to s dvěma okolnostmi.

Za prvé, kniha *Beránek Boží* zůstává bez ohledu na uplynulá desetiletí ode dne svého prvního vydání i nadále aktuálním teologickým dílem, které je doplněno o odpovídající autorský úvod, takže pojem „památka“ na ně lze aplikovat jen velmi podmíněně. K tématům, která zkoumá otec Sergej, od té doby v každém případě nic nového ani hlubokého řečeno nebylo.

Za druhé, nejlépe může své dílo vysvětlit, tj. vydělit v něm zásadně obsažné momenty sám autor, což otec Sergej skvěle provedl v autoreferátu na stránkách časopisu *Cesta*² v roce 1933. Tento autoreferát je zde přiložen. Je o to důležitější, že nám neumožňuje jen prezentovat to, co tato kniha sděluje, ale rovněž fakticky a vhodným způsobem odpovídá na útoky jednak dřívějších „popíračů“ Bulgakovovy nauky, tak také na útoky jejich možných současných epigonů.

Považuji za nezbytné představit otce Sergeje Bulgakova právě jako teologa v kontextu myšlení a života jeho doby. Sergej Nikolajevič Bulgakov (1871–1944) se začal zabývat teologií až v době své intelektuální a kulturní zralosti. Tedy v období, kdy mu nashromážděné poznatky a zkušenost v myšlení mohly plnou měrou posloužit k vytvoření plnohodnotné tvůrčí syntézy.

Již v době před vydáním své první rozsáhlé teologické práce *Nevečerní světlo*³ mohl být Bulgakov plně považován za titána ruského nábožensko-filosofického myšlení. Je třeba říci, že naše současná literatura si mnohem více všímá Bulgakova z doby, než se začal věnovat teologii, než Bulgakova jako teologa. Týká se to nových vydání jeho děl, které začalo před deseti lety, ale také rozborů, jež se zabývají jeho tvorbou, což platí rovněž o autorovi těchto řádků.⁴

Myslím, že taková situace nesouvisí ani tak s celkovým sekulárním duchem naší doby, kdy ekonom a sociální myslitel, byť třeba křesťanský, budí v intelektuálním prostředí větší zájem než spekulativní teolog, ale spíše

² [Путь].

³ BULGAKOV, S.N., *Свет не вечерний*, Путь, Moskva 1917.

⁴ Srv. INNOKENTIJ, (PAVLOV), *Учение С.Н. Булгакова об общественном идеале*, Christianos, Riga 1997, s. 183–213.

s tím, že Bulgakovovo teologické dědictví je ve skutečnosti jen velmi málo a špatně studováno.

Jiná věc je, že Bulgakov si jako ekonom a sociolog, v širokém smyslu tohoto pojmu, a jako křesťanský společenský činitel plnou měrou zasloužil právo být zapsán zlatým písmem nejen na tabulky ruské, ale také světové historie vědy a společenského myšlení. Nicméně jako teolog si nepochybně zaslouží ještě větší slávu, ačkoliv hodnotit jej v tomto směru může jen menší okruh intelektuálů.

Životní cesta Sergeje Nikolajeviče, která jej přivedla k teologické tvorbě a ve věku 47 let také ke kněžství, si zvláště zaslouží pozornost. Vidíme zde odchod mladého seminaristy, jehož sedm pokolení předků sloužilo Církvi jako kněžská rodina v zapadlém orlovském kraji. Pak následuje nadšení marxismem, které se odráží v činnostech v oblasti politické ekonomie. Potom nastává ostrá změna kurzu ve filosofické orientaci a „návrat do Otcova domu“, do Církve. Bulgakov zde pracuje nejprve jako křesťanský společenský pracovník a sociální myslitel, později jako kněz a profesor dogmatické teologie. V jeho případě se ale vůbec nejednalo o střídání názorů, které je charakteristické pro povahy, jež se nechávají snadno unést, čehož jsme byli občas svědky v minulosti a k čemuž dochází i v přítomnosti. Tady běží o něco úplně jiného.

Bulgakov ve svých *Autobiografických poznámkách* uvádí, že „Krista si zamiloval už ve svém mládí a od té doby ho nosil v srdci“⁵. Nicméně tato láska ke Kristu, a skrze něj také láska k Bohu, „jehož nevidíš“, jak známo předpokládá také lásku k bratrovi, „kterého vidíš“, neboť v opačném případě je člověk nevyhnutelně lhář (srv. *1Jan 4,20*).

V této snaze „nežít podle lži“ spočívalo pokušení mladého Bulgakova. Později to definoval jako „nesoulad mezi způsobem náboženského života, jak pro mne byl tehdy určován v myšlení a kultuře, a mými osobními požadavky, kterých jsem se nemohl a nechtěl zříci ve jménu spravedlnosti tak, jak jsem ji tehdy chápal“⁶.

Jinými slovy lze říci, že se jednalo o nesoulad mezi kázáním Evangelia, které v tehdejší ruské Církvi historicky pokračovalo, a sociální nespravedlností v tehdejším Rusku, jehož oficiálním institutem tato Církev byla. Bul-

⁵ BULGAKOV, S.N., *Автобиографические заметки*, posmrtné vydání v redakci L. A. Zandera, Ymca Press, Paris 1946, s. 26 (kapitola „Můj ateismus“). Srv. český překlad BULGAKOV, S.N., *Zápisky a duchovní deník teologa*, Refugium, Olomouc 2009, s. 52 (pozn. redakce).

⁶ *Tamtéž*.

gakov si v té souvislosti všimal toho, že „víru nikdy neztrácel, ani nepodléhal nevíře, ale vírou naopak vždycky žil, ač mohla být jakkoliv oslepená“⁷.

Mluvím o létech, kdy se ve snaze „přinášet užitek“ utlačovaným „připoutával k politické ekonomii jako galejník ke kolesu“.

Bulgakov uvádí, že zároveň „vždy nábožensky tesknil a nikdy nebyl k víře lhostejný“⁸. To samozřejmě určilo také následující převrat „od marxismu k idealismu“. Prohloubené a poctivé studium vědy a duchovní osvětlení tehdy Bulgakova přivedly k závěru, že revoluční způsob přeměny Ruska ke zmizení odvěké sociální nespravedlnosti nepovede.

Zvláště je třeba zdůraznit to, že „návrat do Otcova domu“ pro Bulgakova neznamenal zřici se vědecké činnosti a společenské aktivity, ale že do nich hodlal vnést křesťanské principy, které jsou principy obecně lidskými. Jedině tyto principy mohly ve svém zásadním požadavku bezvýhradné spravedlnosti zbavit Rusko a ruskou Církev nezvratné katastrofy, kterou tehdy Bulgakov předvídal. Jen ony mohly ruskému národu nakonec přinést historické bytí.⁹

Je třeba říci, že Bulgakov se plnou měrou realizoval také jako ekonom, jako sociální myslitel a nakonec jako praktikující politik (byl nezávislým poslancem druhé Státní dumy), neboť určoval obrysy možného ruského centrismu. Proto není náhoda, že se plně zařadil do církevní praxe právě v roce 1917, kdy byla perspektiva společenské činnosti v naší zemi na dlouhá desetiletí odložena, neboť církevní praxe je povolána k tomu, aby se bez ohledu na vnější okolnosti naplňovala až do skonání tohoto světa.

V létě roku 1917 je S. N. Bulgakov světským zastoupením Taurické eparchie zvolen členem Posvátného sněmu ruské pravoslavné církve. Nemá smysl zbytečně opakovat, jaký význam měl tento sněm, jehož dodnes nerealizovaná usnesení měla církevní život v Rusku jednou provždy normalizovat na principech opravdové sborovosti.

S. N. Bulgakov svými referáty přispíval do sborového oddělení *Církev a stát* a soudě podle archivních materiálů a zveřejněných dokumentů

⁷ *Tamtéž*.

⁸ *Tamtéž*, s. 36–37 (kapitola „Mé vysvěcení“). Srv. český překlad BULGAKOV, S.N., *Zápisky a duchovní deník teologa*, Refugium, Olomouc 2009, s. 60 (pozn. redakce).

⁹ Zvlášť jasně je to vyjádřeno v tiskových prezentacích S. N. Bulgakova, jako je třeba práce *O ekonomickém ideálu* (Об экономическом идеале), která vyšla ve sborníku článků *Od marxismu k idealismu* (От марксизма к идеализму) v letech 1896–1903 v Sankt Petěrburku roku 1903, s. 263–287; nebo *Neodkladný úkol – O svazu křesťanské politiky* (Неотложная задача – О союзе христианской политики), Библиотека Благовещение, Moskva 1906, s. 47.

sněmu lze říci, že byl jedním z jeho nejautoritativnějších účastníků. Nejprve byl zvolen za člena Nejvyšší církevní rady a v srpnu roku 1918 se stal jedním ze spolupracovníků svatého patriarchy Tichona. Tento hierarcha požehnal Sergeje Nikolajeviče Bulgakova, aby mohl být vysvěcen nejprve na diákona a poté na kněze. V den Letnic¹⁰ roku 1918 biskup volokolamský Teodor (Pozdějevskij), který byl v nedávné minulosti rektorem Moskevské duchovní akademie, vysvětil Bulgakova na diákona a dalšího dne na kněze.

Boží prozřetelnost dále vedla otce Sergeje k tomu, že mu bylo umožněno se v plné míře věnovat teologické tvorbě. Nejprve v létě 1918 odjel na krátkou dobu na Krym, neboť tady v té době u rodičů jeho manželky Jeleny Ivanovny žila jeho rodina. Pak měl v souvislosti s počínajícími zvěrstvy rudých v úmyslu odjet do Moskvy, nicméně z důvodu vypuknutí občanské války mu nebylo dovoleno se domů vrátit. Na Krymu zůstal i po jejím skončení bez ohledu na to, že v listopadu 1920 stovky tisíc ruských uprchlíků společně s posledními zbytky dobrovolnické armády poloostrov Krym houfně opouštějí, aby se zachránili před bolševiky. V listopadu 1922 už ale sovětská vláda vyhání nežádoucí osoby, mezi něž patřil také Bulgakov, do ciziny a pod výstrahou zastřelení mu zakazuje pobyt v hranicích RSFSR.

Cesta otce Sergeje vedla přes Konstantinopol nejprve do Prahy a poté do Paříže, kde prožil devatenáct let svého života (1925–1944). Byl zde děkanem Pravoslavného teologického ústavu a realizoval se zde ve svém nejdůležitějším poslání.

Situace ruské církevní Paříže a Pravoslavného teologického ústavu známého pod jménem sv. Sergeje, jemuž je zasvěcen chrám této instituce, měla v té době pro otce Sergeje životně zásadní význam. Nezabavila ho totiž jen nesnesitelných obtíží, které skýtal život v Sovětském svazu a jež problematizovaly dokonce samu teologickou tvůrčí činnost, ale také ho obklopovala atmosférou vnitřní křesťanské svobody a ekumenické otevřenosti, která mu pomáhala snášet nespravedlivé útoky proti jeho „systému“ přicházející z různých stran.

Mezi nemalým počtem teologických prací otce Sergeje z pařížských let zaujímají nejdůležitější místo dvě jeho trilogie. První je menšího rozsahu: skládá se ze spisů *Hořící ker*¹¹, *Ženichův přítel*¹² a *Jakobův žebřík*¹³, druhá je

¹⁰ „Padesátnice“ překládáme slovem „Letnice“ (*pozn. redakce*).

¹¹ [Неопалимая Купина].

¹² [Друг Жениха].

¹³ [Лествица Иаковля].

většího rozsahu a vyšla pod souhrnným názvem *O Boholidství*. Obsahuje tři části: *Beránek Boží*,¹⁴ *Utěšitel*¹⁵ a *Nevěsta Beránkova*¹⁶.

Takové rozřídění spisů, které vytvořily „systém“ otce Sergeje Bulgakova a završily jeho sofiologii, sleduje záměr, který byl určen v první trilogii „jednotou sofiologického tématu, tedy o působení Boží Moudrosti ve stvoření tak, jak je zvěstují Přečistá (Boží Matka) a Předchůdce (Jan Křtitel) v lidském světě a anděl v nebeském. Vyjádříme-li toto téma ikonograficky, lze říci, že odpovídá ústřední části ‚řady s Deésis‘ v ikonostas: Deésis (ke Kristu se modlící Přečistá – Boží Matka) a Předchůdce (Jan Křtitel) v obklopení andělů“¹⁷.

Ale princip Deésis, který si otec Sergej zvolil, přirozeně vytváří také otázku týkající se ústřední postavy, k níž se modlitba vlastně obrací, tj. Krista. Proto není náhoda, že v první a hlavní práci jeho rozsáhlé trilogie zaujímá ústřední pozici christologie. Po ní následují části *Utěšitel* a *Nevěsta Beránkova*. Ty Bulgakovův „systém“ završují tím, že uvádějí nauku o Duchu Svatém, kterého učedníkům posílá Syn od Otce, a o Církvi, nevěstě, jež oslavuje svůj manželský sňatek s nebeským ženichem Kristem ve chvíli jeho druhého příchodu.

Nyní se podívejme na to, jak otec Sergej téma Krista jako Logu čili dokonalého Otcova Zjevení a jako Bohočlověka řeší z hlediska sofiologie. Před ním, nebo přesněji řečeno předtím, než napsal knihu *Beránek Boží*, spočíval sofiologický problém v tom, že Sofie byla chápána jako „božský základ stvoření“ a jako „ideální princip kosmu a člověka“¹⁸. Tady má svůj původ zvláštní zájem o triadologii, neboť právě Svatá Trojice byla ještě od dob velkých Kappadockých, zejména však sv. Řehoře Nysského, vnímána jako božský obraz, podle něhož je člověk stvořen, zatímco v samotném trinitárním, niterně božském životě byl spatřován cíl a smysl stvoření.

V. S. Solovjov ve svých slavných *Čteních o boholidství* (1877–1881), na jejichž počest později otec Sergej nazval svou trilogii, tento obraz odhaluje

¹⁴ [Агнец Божий].

¹⁵ [Утешитель].

¹⁶ [Невеста Агнца].

¹⁷ BULGAKOV, S.N., *Лествица Иаковля*, Умса Press, Paris 1929, s. 5.

¹⁸ ZANDER, L.A., *Бог и мир. Мирозозерцание отца Сергия Булгакова*, Умса Press, Paris 1948, s. 71; SOLOVJOV, V.S., Чтения о Богочеловечестве, in *Собрание сочинений*, III, Книгоиздательское Товарищество „Просвещение“, Sankt Petěrskurk 1912, s. 87 (srv. český překlad *Čtení o boholidství*, Refugium, Velehrad 2000, s. 105).

v této úvaze: „...Bůh se jako absolutní čili bezpodmínečný nemůže spokojit s tím, že má *v sobě* vše. Musí mít vše totiž nejen v sobě, ale také *pro sebe* a *u sebe*. Božství nemůže být bez takové plnosti existence završené čili absolutní...“¹⁹ Vidíme tedy, že způsob božské lásky, čili toho, co otec Sergej Bulgakov později označuje jako božská Sofie, Solovjov vyjadřuje v definici *v-sobě-bytí; pro-sebe-bytí; u-sebe-bytí*.

Kněz Pavel Florenskij ve svém ústředním teologickém spisu *Sloup a opora pravdy* (1914) vidí věc rozsáhleji. Navíc se také jeho definice zdá být zdařilejší: „Sebedůkaznost a sebeodůvodněnost subjektu pravdy Já,“ píše v souvislosti s vysvětlením dogmatu o Svaté Trojici, „je *vztah k On skrze Ty*. Subjektivní Já se skrze Ty stává objektivním a nakonec se ve své věcnosti realizuje jako Já. Je zjevené Já. Pravda sebe samu kontemplanuje skrze sebe a v sobě. Ale každý moment tohoto absolutního aktu je sám absolutní. Sám je pravda. Pravda je kontemplanace sebe skrze jiného ve třetím: Otec, Syn a Duch. Taková je metafyzická definice podstaty (*úsia*), sebedůkazného subjektu, která je, jak je zřejmé, substanciálním vztahem. Subjekt pravdy je *vztahem tří*, ale je to vztah, který je zároveň substance, je to vztah substancí. (...) Co je ale každá ze tří (hypostazí) ve vztahu k *nekonečnému aktu substance!* Reálné není (jen) to, co je celý subjekt, ale reálné je to samé, co je celý subjekt. Z hlediska nutnosti dalších úvah je nazveme jako ,ne to': hypostaze, *hypostasis*, zatímco už dříve jsme stanovili termín ,podstata', *úsia*, pro její označení jako ,to samé'. To znamená, že pravda je *jedna podstata o třech hypostazích*. Neexistují tři podstaty, nýbrž jedna. Neexistuje jedna hypostaze, ale tři.“²⁰

Co se týče protojereje Sergeje Bulgakova, ten je v tomto případě zcela kongeniální se všemi svými velkými předchůdci. S otcem Pavlem Florenským ho navíc pojilo pevné duchovní přátelství. Blízcí jsou si také v tom, že Bulgakov podobně jako skvělý matematik Florenskij shrnuje složité pochopitelnou teorému do toho, co se nazývá triviální definice.

Nicméně ve své triadologii, která v jeho díle neoddělitelně souvisí s christologií a pneumatologií (naukou o Duchu Svatém), vystupuje spíše jako teolog exegeta než jako náboženský filosof. Své vidění božské Sofie

¹⁹ SOLOVJOV, V.S., Чтения о Богочеловечестве, in *Собрание сочинений*, III, Книгоиздательское Товарищество „Просвещение“, Sankt Petěrskur 1912, s. 87 (srv. český překlad *Čtení o bohodivství*, Refugium, Velehrad 2000, s. 105).

²⁰ FLORENSKIJ, P., *Столы и утверждение истины. Опыт православной теодееции*, Путь, Moskva 1914, s. 48–49 (srv. český překlad *Sloup a opora pravdy*, Refugium, Velehrad 2003, s. 62–63).

jako lásky, ve které se sebeprojevuje podstata Božství, vyvozuje ze známého výroku evangelisty Jana: *Bůh je láska* (1Jan 4,8). Když se nad tímto výrokem zamýšlí, podává svou definici lásky. Doslova uvádí: „Je-li Bůh láska, pak je také obětavost (...). Bůh je (...) Trojice Otce, Syna a Ducha Svatého, který je právě *radost* obětavé lásky, její blaženost a realizace.“²¹

Tato nadvěčná božská kenoze nám zjevuje Boží obraz: božskou Sofii. Tento obraz, jenž nám zvěstuje evangelista Jan (Jan 1,1–2,18), se stává tématem následující úvahy: „Je-li oběť Otcovy Lásky sebezřeknutí, sebevyčerpání ve zrození Syna, oběť Synovy Lásky je pak sebevyčerpání ve zrozenosti od Otce, v přijetí zrození jako zrozenosti. (...) Duchovní synovství spočívá v tom, že Syn se sebevyčerpává v Otcově jménu. Synovství je již nadvěčná kenoze. (...) Takže chce-li mít Otec sebe (také) mimo sebe, tj. v Synu, pak ani Syn nechce mít sebe (jen) pro sebe, neboť obětuje své osobní jáství Oci, protože je (jeho) Slovem. Sám pro sebe se stává jakoby němý, činí sebe Otcovým Slovem, a ač je bohatý, chudne, obětavě umlká v Otcově lůně.“²² Tuto kenozu lásky má pak také Třetí hypostaze: Duch Svatý.

Podle Bulgakova spočívá jakoby v „hypostazním“ *sebezničení*: „Třetí hypostaze ve svém vycházení od Otce na Syna sebe samu jakoby ztrácí. Existuje (pouze) jako spojení, živý most lásky mezi Otcem a Synem, je hypostazní *Mez* (...).“²³ Otec Sergej se tímto vrací k problému Božího obrazu v člověku a v souvislosti s tím činí tento závěr: „Láska v nás je plně překonání jáství, s nímž vzhledem k nám souvisí hypostazní bytí. Láska nám proto připadá jako nehypostazní, jen jako stav hypostaze nebo, přesněji řečeno, hypostazí (...).“²⁴

Hlavní přínos ruských sofiologů křesťanskému myšlení spočívá v tom, že takřikajíc „vdechli život“ do starověkých dogmatických definicí, neboť je z odvěkého zajetí školské teologie vyvedli do volného prostoru teologické aktuality.

Otec Sergej Bulgakov má v tomto směru zvlášť velkou zásluhu. V dále uvedeném autoreferátu k *Beránku Božímu* uvádí, že nezbytná dogmatická syntéza, která je určena k tomu, aby zabezpečila pravdu víry před možnými

²¹ BULGAKOV, S.N., *Агнец Божий. О Богочеловечестве*, Ymca Press, Paris 1933, s. 122 (v tomto našem českém vydání s. 152).

²² *Tamtéž*.

²³ BULGAKOV, S.N., *Утешитель. О Богочеловечестве*, Ymca Press, Paris 1936, s. 213 (připravuje se české vydání *Utěšitel, pozn. redakce*).

²⁴ *Tamtéž*, s. 214.

racionálními překrouceními, tj. syntéza, která má ochrannou funkci a která nejdůsledněji ukazuje možnost přechodu k *teologické syntéze*, by měla být vystřídána syntézou, jež má funkci kladného vysvětlení pravdy víry z hlediska Božího Zjevení. Tato úloha „je v teologickém myšlení dodnes hledána“.

Tento úkol Bulgakova podněcuje k tomu, aby ve své práci absolvoval hluboký patrologický rozbor za účelem toho, aby poznal, že *christologický problém* byl postaven už na základu nicejské teologie, jejíž historická zásluha nepatří jen těm, které ctí pravoslavná Církev jako své otce, ale také těm, kteří ve svém usilování o pravdu historicky úspěšní nebyli. Proto není náhoda, že hlavním hrdinou rozsáhlého úvodu ke knize *Beránek Boží* je sněmy dvakrát odsouzený Apolinář z Laodiceje (zemřel kolem roku 390). Je tomu tak proto, že poprvé jasně stanovil otázku spojení Božství a lidství v osobě Bohočlověka. Našel dogmatické řešení v definicích víry na čtvrtém (Chalcedonském) a šestém všeobecném koncilu²⁵. Otec Sergej ve svém autoreferátu však přitom zdůrazňuje, že v době patristické teologie, tj. teologie éry všeobecných koncilů, „se tvůrčí myšlení v oblasti christologie láme. Žádaná teologická syntéza v nauce o Kristu je tak odkládána do budoucna, a to konkrétně do dnešní doby“. Řešení christologického problému nejen na čistě dogmatické, ale také na celkově teologické rovině je pro otce Sergeje Bulgakova důležité právě jako pro sofiologa, neboť odpověď na výše uvedenou zásadní otázku teologie by takto byla završena, protože na Sofii jako Boží Moudrost není poukazováno jen jako na „ideální (božský) princip kosmu a člověka“, ale také jako na završení tohoto ideálu ve Vtělení, ve vykupitelské askezi a parusii Bohočlověka Krista.

Triadologie a christologie (společně s pneumatologií, ekleziologií atd.) od té chvíle v Bulgakovově pojetí nejsou prostě jen součástí školské teologie, nýbrž „hledanou“ komplexní teologickou syntézou.

Na závěr těchto poznámek bychom měli přejít k nejsmutnějšímu bodu, jenž souvisí s vydáním knihy *Beránek Boží* roku 1933. Míním tím polemiku proti sofiologii jako takové a osobně proti otci Sergeji Bulgakovovi jako teologovi. Před více než patnácti lety, když jsem si vybíral téma pro svou kandidátskou práci, mne napadlo učinit předmětem svého rozboru „spor o Sofii“, k němuž došlo v souvislosti s výnosem metropolity Sergeje (září

²⁵ Jedná-li se o místní shromáždění, užíváme výraz *sněm*, jedná-li se o shromáždění všeobecné, užíváme výraz *koncil* (pozn. redakce).

1935) a neblahým usnesením Arcibiskupského sněmu ve městě Sremski Karlovcí (říjen 1935), které svého času vzbudilo mnoho rozruchu.

Připomínám, že v prvním případě byla sofiologie protojereje Sergeje Bulgakova prohlášena za nauku Církvi cizí, zatímco on sám byl v případě svého návratu do administrativní podřízenosti Moskevské patriarchii vyzván k tomu, aby se této nauky zřekl.

Ve druhém případě však nauka o Sofii nejen protojereje Sergeje Bulgakova, ale také kněze Pavla Florenského a V. S. Solovjova byla celkově prohlášena za kacířskou. Když jsem však pozorně studoval jak jmenované dokumenty a materiály k nim zveřejněné, tak odpovědi otce Sergeje na ně, které byly učiněny podle výnosu jeho nadřízeného arcibiskupa metropolity Eulogia, a pak jsem se znova podíval na diskutované Bulgakovovy spisy, především na knihu *Beránek Boží*, dospěl jsem k závěru, že toto téma nemá cenu si vybírat pro psaní kandidátské disertace. Důvodem k tomu byla faktická absence předmětu sporu. Vždyť ve skutečnosti není možné brát vážně „gnosticismus“, který je otci Sergeji připisován, ani to, že „do Trojice zavádí čtvrtou hypostazi čili Sofii“, jak to vyplývá z obvinění, která proti němu byla vznesena.

Nechci čtenáře unavovat vypisováním historických peripetií tohoto „sporu“. Proto konkrétně: jeho základem nejsou dogmatické ani teologické důvody, ale psychologické (mimo politicko-konjunkturních). V souvislosti s tím by bylo mnohem zajímavější se podívat na pozici protojereje Georgie Florovského, tehdejšího kolegy otce Sergeje z Ústavu sv. Sergeje. Ten totiž rovněž během řady let s Bulgakovem polemizoval. Přitom se ale všemožně vyhýbal veřejným demonstracím tohoto sporu. Je přirozené, že nepodněcoval žádná obvinění ze „sofijní hereze“ atd. Jeho neshoda s otcem Sergejem, stejně jako známé odmítání Solovjovovy a Florenského sofiologie, spočívaly vlastně v otázce, jež se týká předmětu a stylu teologického myšlení.

Vidíme tady však zajímavý paradox. Mladší oponent otce Sergeje zdaleka není žádný vyseptalý úředník, ale velmi vzdělaný vědec patrolog, a navíc ekumenicky otevřený církevní činitel. A ten v těch letech nahlas prohlásil: „Znovu začíná teologická éra (...). Naše doba je znova povolána k teologii (...)“²⁶

Tak oč tu jde? Proč se otci Georgiovi sofiologie celkově a jmenovitě „systém“ otce Sergeje Bulgakova tak nelíbily? Viděli jsme výše uvedenou

²⁶ FLOROVSKIJ, G., *Пути русского богословия*, Ymca Press, Paris 1937, s. 517.

myšlenku otce Sergeje, podle níž teologická syntéza, v níž se pravá víra stává aktuální, je „stále to hledané“. Florovskij naproti tomu (možná že nikoliv bez utajené polemické provokace) zakončuje svou nejznámější práci *Cesty ruské teologie* zdůrazněním, že „pravověří není (...) hledané, nýbrž dané, a zároveň také zadané (...)“.

Přímo řeknu, že pozice otce Georgie Florovského historicky převládla. K čemu to ale v pravoslavném, a především v ruském zahraničním teologickém myšlení dvacátého století vedlo? K tomu, že v něm začal vládnout novobyzantismus. Namísto svěžího teologického pohledu se více setkáváme pouze se *stylizací*, která je sice z vědeckého hlediska svědomitá, ba dokonce literárně nadaná, ale přece jen je to pouhá *stylizace*. Pro lepší názornost to lze přirovnat k historickému procesu, který proběhl v ruské (ale nejen v ní) pravoslavné materiální kultuře. Odvážné umělecké skvosty Vasněcova, Vrubela a Něsterova, ale také celé řady mistrů poslední čtvrtiny devatenáctého a první poloviny dvacátého století, tehdy rovněž vystřídala svědomitá stylizace „podle Byzance“. Ta však v posledních letech zjevně zdegenerovala v kopírování obrazů ze šestnáctého století, tj. z období úpadku byzantsko-ruské ikonografie. Jak se ale máme k výše zmíněným výnosům církevních institucí stavět? Zvláště bereme-li v potaz to, že dokonce tehdejší kanonický statut jich samých budí určité pochybnosti?

Základem výnosu metropolitity Sergeje byl příspěvek Vladimíra Losského, který se později rovněž stal významným a uznávaným teologem novobyzantského směru. Co se týče Karlovického sněmu, jako hlavní žalobce proti sofilogii na něm vystoupil arcibiskup Serafim (Sobolev), který celkově v pravoslaví upíral místo jakékoliv jiné teologii kromě scholastiky. Pathos Losského, který byl v té době ještě dosti mladý (v každém případě jako teolog), spočíval v jeho oddanosti apofatice jako takřka jediné metodě pravoslavného teologického myšlení. O pathosu obviňujících prací arcibiskupa Serafima bylo řečeno výše.

Všechno by to ale nebylo tak hrozné, kdyby se do sporu nevložíly jurisdikční rozepře. Tehdy se projevila banální politická konjunktura: moskevská patriarchie byla sledovaná jagodinsko-jezevskou NKVD. Přesto si ale bez ohledu na toto své postavení zachovala imperiálně-byrokratické ambice. Zahraniční synod se pokoušel svými „odpuštěními“ ohledně věrouky (nicméně zcela bezvysledně) metropolitu Eulogia zkompromitovat a spolu s ním také jím vedený ruský západoevropský exarchát, který si tehdy zachoval svou vnitřní církevní svobodu a sborového ducha, neboť se nalézal pod záštitou ekumenického patriarchy (Konstantinopolského).

Ovšem všechno to jsou již „záležitosti doby dávno minulé“. Málokdo si na ně dnes již pamatuje. Zná je snad jen úzký okruh odborníků v otázce ruské církevní historie dvacátého století.

Nezbývá mi než na důkaz vděku ještě jednou poděkovat a k zemi se poklonit všem těm, kdo druhé vydání *Beránka Božího* umožnili. Také bych chtěl vyjádřit naději, že tato kniha napomůže teologickému procitnutí mezi křesťany, kteří mluví stejným jazykem jako otec Sergej Bulgakov.

Igumen Innokentij (Pavlov)

Poznámka redakce

Úvodní studie igumena Innokentije Pavlova byla přeložena z druhého vydání Bulgakovova *Beránka Božího* v Rusku (Вместо предисловия, in BULGAKOV, S.N., *Агнец Божий*, Общедоступный православный университет, Moskva 2000, s. 3–14). Poněvadž dobře ilustruje recepci Bulgakovova teologického myšlení v současné ruské pravoslavné teologii, redakce ji vložila i do českého vydání. Je doplněním úvodní studie ALTRICHTER, M., Sofiologie mezi „benevolentním liberalismem“ a „zodpovědným konzervatismem“, in BULGAKOV, S.N., *Nevěsta Beránkova. O Boholidství*, Refugium, Velehrad 2004, s. 5–25.

Autoreferát protojereje Sergeje Bulgakova¹

Zásadní a vůdčí idea christologie autora knihy *Beránek Boží* je Boholidství, tj. naprosté spojení Božství a lidství v Kristu. Dále také celkově spojení Boha a světa. Úlohou knihy je z tohoto hlediska vybudování chalcedonské teologie. Tímto je její tendence zaměřena stejným způsobem jak proti panteismu, tak rovněž proti protestantskému transcendentismu. Její problém je christologický: jak je Bohovtělení *možné*, co předpokládá a co obsahuje?

Autor začíná rozsáhlým patrologickým úvodem: poznává, že jako první předkládá christologický problém Apolinář z Laodiceje. Po něm následuje alexandrijská (sv. Cyril) a antiochijská škola (Theodor z Mopsuestie, Nestorios, Theodoretos a další, v určitém smyslu sem patří rovněž papež Lev Veliký). Tyto školy dialekticky vyjadřují jako teze a antiteze nauku o jednotě a dvojitosti přirozeností v Kristu. Tato antitetika je překonávána *syntézou* chalcedonského dogmatu o dvojitosti přirozeností v jedné hypostazi.

Nicméně v tomto případě dostáváme jen dogmatickou, nikoliv teologickou syntézu, která dodnes tvoří obsah, jenž teologické myšlení zatím jen hledá. Pokus Leontia Byzantského o „vhypostazování“ dvou přirozeností Logem je jen formální scholastickou strukturou, jež nese značný vliv aristotelismu. Je zřejmé, že současné myšlení nemůže uspokojit. Sv. Jan Damašský nepřináší do christologie nové teologické myšlenky, jen shrnuje myšlenky svých předchůdců. Monotheletský a ditheletský spor společně s usnesením šestého všeobecného koncilu se pohybují na rovině předešlé teologie a neposunují christologickou doktrínu dál, ale jen dávají chalcedonské definici konkrétní výraz nejen ve vztahu dvojitosti přirozeností, ale také vůlí. Z teologického hlediska však ponechávají bez ohledu na práce sv. Maxima Vyznavače otázku nevyjasněnou. Tvůrčí myšlení v oblasti christologie se tímto láme. Žádaná teologická syntéza v nauce o Kristu se takto odsouvá do budoucna, jmenovitě do dnešní doby.

Zásadní otázka christologie spočívá v tom, jak lze pochopit spojení dvou přirozeností, božské a lidské, v jedné hypostazi Logu. Nejde ale jen o jeho pochopení ze záporného hlediska, jak to definuje chalcedonské dogma se

¹ Vyšlo v *Путь*, 41 (1933), s. 101–105.

svými „čtyřmi ne“: nerozdělitelně, neslučitelně, neměnně a nezvratně, ale jde rovněž o pochopení z kladného hlediska. Otázka tedy zní: jaké bylo chalcedonské „ano“ coby protiváha chalcedonského „ne“?

Autor ve svém budování christologie zcela rezolutně a otevřeně vychází ze sofologie, tedy z nauky o věčné a stvořené Boží Moudrosti. Svatá Trojice má přirozenost čili *úsii*, která není jen nevyčerpateľnou hloubkou života, ale také sebezjevením Božství. Není hypostazí, ale patří trinitární hypostazi. Hypostazuje se, přičemž hypostazí přímo soustředěnou na Sofii je Logos. Vše ideální se však naplňuje v Logu. Protože se hypostazuje Duchem Svatým, obě hypostaze tak zjevují Otce.

Takto se v Sofii jakožto v *úsii* realizuje jednobytý a nerozdělitelný život Svaté Trojice. Ta je jako božský svět *ens realissimum*², které disponuje Boží věčností. Dále je Boží Sláva jako božská blaženost v trojhypostazní Boží Lásce ke svému vlastnímu Božství.

Zároveň je Sofie nadvěčné lidství jako praobraz, podle něhož je člověk stvořen. Logos je v tomto smyslu nebeský člověk i mimo své Vtělení. Protože je božská Moudrost věčným praobrazem stvořeného světa v Bohu, je podstatným základem a obsahem stvoření a takto je ponořena do konkretizace. Božský a stvořený svět vzájemně korelují jako věčná a stvořená Sofie. Ačkoliv jsou svým původem totožné, odlišují se způsobem bytí. První je nadvěčné jsoucí v Bohu, druhý se, protože vznikl „z ničeho“, konkretizuje, nicméně Sofie je také pro něj základ a účelná příčina (entelechie). Stvořený svět je koncentrován do člověka, který je stvořen podle obrazu božského Logu. Člověk disponuje nestvořeným duchem, který vychází od Boha a je Bohem povolán k hypostaznímu bytí. Dále má svou přirozenost, kterou je svět jako stvořená Sofie ve svém duševně-tělesném organismu. Sofie je ve Stvořiteli a ve stvoření onen most, který spojuje Boha a člověka. V tom tkví její *jednota*. V tom spočívá chalcedonské „ano“ jako základ Bohovtělení.

V Kristu je v podobě nestvořeného hypostazního ducha přítomna sama Druhá hypostaze, Logos, zatímco obě jeho přirozenosti jsou božská Sofie a stvořená Sofie, nebeské a pozemské lidství. Je to tentýž princip ve dvou obrazech božské plnosti a stvořené konkretizace. Obě přirozenosti proto mohou kladně korelovat prostřednictvím sdílení vlastností (*communicatio idiomatum*) ve zbožštění stvořené přirozenosti božskou (přirozeností).

² [Nejskutečnější jsoucno].

Sofie je jako Boholidství ontologickým zdůvodněním Bohovtělení, které činí pochopitelným slova: „Slovo se stalo tělem“ (Jan 1,14).

Z tohoto hlediska dostává svůj význam také ztotožnění dvou jmen: Boží Syn a Syn člověka v aplikaci na Krista, který v Evangelii vystupuje jako Bohočlověk.

Spojení dvou přirozeností do jednoho života jedné osoby lze pochopit jen tak, budeme-li vycházet z principu umenšení (kenoze) božské přirozenosti v Bohočlověku do míry lidského. Tuto kenozu však nelze chápat tak, že Logos opustil své Božství (jak si to vykládají kenotické doktríny), ale tak, že ponořením do konkretizace opustil svou božskou Slávu a plnost sofijního života. Kristus tento způsob snížení absolvuje do chvíle, dokud se jeho lidská přirozenost nestane schopnou k přijetí oslavení.

Polidštění Logu přijetím lidské přirozenosti, které znamená opuštění plnosti božského života a Slávy, „sestoupení z nebes“, se vyjadřuje v tom, že mez lidského je pro něj také jeho vlastní mezí. Proto akceptujeme opravdovost jeho lidského vývoje, neznalosti a modlitby. Konání zázraků však není vnímáno jako projev božské moci nad světem, ale jen jako působení Divotvorce, který je nositelem Ducha podle analogie s lidským konáním zázraků.

Z hlediska této celkové myšlenky, týkající se ponoření božského sebeuvědomění do míry lidského, je studován Kristův evangelní obraz s jeho boholidským sebeuvědoměním. Rysů téhož Boholidství si lze všimnout také v nauce o třech Kristových službách.

Konkrétně v *prorocké* službě se vyjadřuje jeho lidství, na jehož základě božská Pravda o sobě zvěstuje lidem nikoliv od své vlastní božské osoby, jako Boha, ale podle typu proroků, ačkoliv je samozřejmě převyšuje, nikoliv však jako Bůh, ale jako „rabbi“ a „učitel“, jako Bohočlověk. (Kristus) zjevuje své Božství v člověku a skrze člověka. Prorocké služby se týkají také všechny jeho činy. Jmenovitě to platí o konání zázraků, které bylo charakteristické také pro jiné proroky, přičemž hlavní obsah jeho prorockého kázání je on sám a jeho boholidský obraz.

Ve službě *velekněze*, jež spočívá v obětavé poslušnosti lásky k Otci a lidem, patří hlavní význam Vykoupení, které je chápáno také ontologicky. Bohovtělení takto není jen prostředek k Vykoupení ze hříchu, ale také k povýšení člověka do Boholidství, k němuž je ve stvoření povolán. Nicméně protože je člověk stvořená bytost, stvořená Sofie, je od Stvořitele vzdálen nepřeklenutelnou propastí. Ta se navíc kvůli hříchu stále více prohlubuje v důsledku značné proměnlivosti stvoření.

Když Bůh jako Láska člověka stvořil, v nadvěčném úradku na sebe vzal zodpovědnost Stvořitele za obnovu stvoření, které je ve své svobodě vratké. Obětí nadvěčně obětovaného Beránka vykupuje také tuto přirozenou stvořenost, stejně jako hříšnou lidskou vratkost tím, že člověka pozvedává k Boholidství, které je pro něj předurčeno.

Vykoupení se přitom neprojevuje jen jako dílo Druhé hypostaze, ale rovněž jako společný akt celé Svaté Trojice. Bohočlověk se díky jednotě své lidské přirozenosti s celkově lidskou přirozeností spojuje se starým Adamem. Silou soucitné lásky činí jeho hřích svým vlastním. Přijímá hněv Otcův, který na něm spočívá a který (ve vztahu k člověku) vyvolává stav opuštěnosti Bohem a smrt. Toto přijetí smrtelného kalichu hříchu se duchovně naplnilo v Getsemanské zahradě, tělesně pak na Golgotě a završeno bylo smrtí. Kristus trpí tělesně i duchovně. Jeho utrpení je jakoby ekvivalent všech lidských hříchů. Určitým způsobem kompenzuje všechna pekelná muka. Kristus díky svému strádání moc hříchu ruší, činí hřích jakoby neexistující. Tak usmíruje s Bohem ty, kteří budou díky své svobodě chtít toto usmíření čili spásu přijmout.

Bůh Krista oslavuje za jeho obětavou poslušnost, jíž obnovuje člověka, a stává se hodným a schopným oslavení přijmout. Oslavení je vyjádřeno ve Vzkříšení a Nanebevstoupení, které se realizují Otcem mocí Ducha Svatého, ale zároveň jim napomáhá také odpovídající boholidská moc a již také moc samého Krista. Oslavení proto rovněž patří ke službě velekněze. Předpokládá ještě také nezavršenou kenozí, která je definitivně překonána teprve tehdy, jakmile Boží Syn usedá po Otcově pravici.

Co je nakonec součástí *královské* služby? Ta se na rozdíl ode dvou předchozích služeb dosud nenaplnila, ale bude trvat do chvíle, dokud se Kristovo království nenaplní ve světě a dokud je Kristus nepředá Otcí. Kristova královská důstojnost je zjevena jen symbolicky v jeho královském vstupu do Jeruzaléma a završuje se Kristovou mocí ve světě skrze jeho věrné služebníky. Apokalypsa obsahuje symboly tohoto kralování ve světě. Toto kralování má být na zemi citelně zjeveno ještě před příchodem konce, dříve, než se naplní tento věk.

Další části knihy o Boholidství se budou zabývat Duchem Svatým, ekleziologií a eschatologií.

Sergej Bulgakov
Beránek Boží

Ke čtenáři

*Duch i nevěsta volají: „Přijď!“
Kdo to slyší, ať také zvolá: „Přijď!“
(Zj 22,17)*

Co mohu říci o tématu, o snaze a pathosu této knihy, o Kristově a o našem Boholidství? Spása, již pro nás Kristus vytvořil, probíhá v duši jednotlivce, která je cennější než celý svět. Jejím způsobem je askeze boje proti hříchu, proti tragickému rozkolu v duši padlého člověka, v podřízení těla duchu a v přijetí Kristova kříže.

Tato pravda vždy byla a bude středobodem křesťanského života. Jasně si ji uvědomujeme a nezpochybňujeme ji. Ovšem zdaleka nikoliv dostatečně je naopak chápán jiný aspekt pravdy o spáse. Je to aspekt nejen osobní, ale také kosmický a mimocírkevní: týká se Kristova království ve světě.

Pozemští králové a lidé země ve světě odedávna povstávají proti svému Pánu a Kristu. Děje se tak od začátku vzniku Církve. Její nepřítel se však nesnaží příchod Boha v těle oslabit naráz v otevřené vzpouře, ale usilují o jeho zmenšení, omezení, falzifikaci a znemohoucnění postupnými záludnými intrikami. Chtějí Boholidství zrušit a zachovat svět v rukou knížete tohoto světa. Jsou jimi doketismus a gnosticismus, manicheismus a transcendentismus, hinduismus a jezuitismus apod. Je to obrovské množství vědomých či napůl vědomých odpůrců Boholidství, kteří vystupují pod různými záminkami, ať již jsou to gnóze, zbožnost, asketismus, moralismus nebo spiritualismus. Vždy ničili a ničí moc Bohovtělení. Chtějí Logos rozštěpit. Navíc je k tomu vyzývá závistivé a rouhavé Antikristovo zbožšťování člověka, které se namísto Bohovtělení Slova realizuje v podobě Boholidství.

Celému tomuto pestrému Antikristovu vojsku se podařilo lidstvo oněmět a polekat. Přesvědčit je, že Kristus ze světa odešel, že ho opustil, že jeho království, které není z tohoto světa, se v tomto světě nikdy a nijak nerealizuje. Nezbyvá než se této skutečnosti buď přizpůsobit, zmenšit své

úlohy, uznat význam probíhajících událostí, nebo se smířit s polovičatostí a plánovaným nesouladem, anebo nakonec jednoduše utéci. A to utéci fakticky či duchovně, asketicky či teologicky z tohoto světa do pouště rouhavosti, lhostejnosti a nadutosti, neboť svět existuje jedině pro to, aby byl asketicky odmítnut. Má být pohlcen ohněm.

Jako hadí šepot se zemí nese hlas: Čí je svět? Bohočlověka, nebo člověkoboha? Je Kristův, nebo Antikristův? Anebo je skutečně pravda to, že Kristus přišel svět spasit a kníže světa je z něj vyhnán pryč a že současné „poslední časy“ jsou jen jeho poslední křeče, kdy se svíjí, neboť ví, že *pro něj* skutečně nastaly poslední časy? Poloviční víra odpovídá na blasfemickou otázku bezbožným povstáním proti posvátnosti. Bojem šelmy a lžiproroka, Goga a Magoga, kteří obklopují ležení svatých. Klamem a strachem klade na lidi svou pečeť, bez níž není možné „nic prodávat, ani kupovat“, a celkově nezůstává na zemi jedině místo pro odpočinutí a nikde nelze nalézt útočiště.

Celá moc zla, hereze a nevíry se dnes jako kolem pevnosti soustředí okolo této lži: svět není Kristův, ale patří sobě! V srdcích těch, v nichž vládnoucí lež úplně nevyhubila víru v Krista, jenž přichází v moci a slávě, se však neustálou bolestí chvěje otázka: Kdo pro nás odvalí kámen od vchodu ke hrobu? „Pro věřícího přece ale nic není nemožné.“

Víra ví, že Boholidství je Boží zázrak ve světě. Stejně tak ví, že kámen odvalí anděl Kristovou mocí. Jasně vidoucí, jemuž bylo zjeveno, co má brzy nastat, viděl, že v nebesích se klanějí sedmirohému Beránkovi, jenž stojí na vrcholu hory.

Beránek je jakoby obětován, neboť „je hoden přijmout moc a bohatství, moudrost, sílu, čest, slávu a požehnání“. „Království světa se tak stalo Kristovým královstvím.“ Kristus je „vládce pozemských králů“. Vládne ve světě se svými „králi a veleknězi“. V křesťanství se rodí nové životní cítení. To říká, že člověk by neměl ze světa utíkat, protože Kristus do světa přichází jako Král, a proto též jako Soudce na svatební hostinu Beránka a ke svátku Boholidství. Věrní se v boji za Kristovo království obracejí k přicházejícímu Kristu. V jeho očekávání planou jejich srdce. Ve světě zatím jen nesměle, ale přesto už začíná znít napůl zapomenutá, pradávná modlitba prvních křesťanů: *Přijď!* Křesťané se kvůli herezi o světě, kvůli nevěře v Kristovu „královskou službu“ této modlitbě odnaučili, neboť pro ně byla uzamčena v bázni, kterou však přemáhá láska. Tato modlitba přesto zůstává paschálním hymnem Kristova lidství, neboť Kristus je Král, přicházející ve jménu Páně.

*Povstaň, Bože, k soudu země, neboť ty budeš vládnout všem národům.
Bůh stane mezi bohy, mezi nimi je bude soudit.
Nechť pohnou se všechny základy země.
Pravil jsem: Jste bohové a synové nejvyššího.¹*

Paříž, ve Sv. Sergeji, 17.–30. 9. 1933

¹ Z prokimenů (tj. veršů ze žalmů) Velké soboty.

První kapitola

Božská Sofie

1. Stvořený duch

Pro přirozenost ducha je typické osobní sebeuvědomění: „Jsem, který jsem“, praví Hospodin. Duch je především osoba jako osobní sebeuvědomění, jako „já“. „Nevědomý“ duch je rozpor. Toto „já“ ale není abstraktní, s ničím nesouvisející a samo pro sebe prázdné sebeuvědomění (vždyť dokonce spící „já“ jedince v sobě má alespoň tento sen, v němž žije). Je živé a žijící „já“: „Jsem, který jsem.“ Je to tedy subjekt určité objektivity. Je to podmět určitého přísudku a schránka určitého obsahu. Živé „já“ má svůj vlastní život. Je jeho zdroj, plnost, počátek a konec. To znamená, že osobní duch v sobě má svou přirozenost, v níž žije. Nepřetržitě skrze ni realizuje sebe pro sebe. Sebeurčuje se skrze ni. Takto se vůči sobě samému projevuje. Tato neporušitelná jednota osobního sebeuvědomění, „já“ a přirozenosti, jež zdůvodňuje život osobního ducha, je mezní *intuice ducha* o sobě a zároveň výchozí ontologické axioma. Vychází ze Zjevení. Svědčí o ní Církev v zásadní dogmatické nauce, jež říká, že pro Boha jsou charakteristické osoba a přirozenost, ὑπόστασις, φύσις čili οὐσία³³². Bůh je v souladu s tím hypostaze, jež má svou přirozenost. A právě v tomto smyslu je živý a žijící osobní duch. Taková definice osobního ducha se týká každého ducha, božského, andělského či lidského. Charakteristická vlastnost božského ducha spočívá v tom, že není jen osobní, ale skládá se ze tří hypostazí, že je trojhypostazní osoba. Ta má však jednu přirozenost. Analogicky vůči tomu žije jedním životem (ten není společný, ale právě jednotný), podobně jako je jednotná přirozenost a život každého ducha, který má jednu hypostazi.

Přirozenost ducha lze studovat dvojím způsobem. Jednak je zdroj veškerého dílčího životního projevu, jenž vystupuje k sebeuvědomění. Dále je temná hlubina, jež živí kořeny bytí, která není osvětlena osobním sebeuvědoměním („podvědomí“ či „nadvědomí“, anebo mimo-vědomí, dosud-ne-vědomí). Celkově je to nevědomý a zároveň před-vědomý princip

³³² [Hypostaze, přirozenost, podstata].

v osobním duchu. Bez tohoto zdroje, bez potenciality, která se může konkretizovat a nepřetržitě se aktualizuje (jako) *natura naturata*³³³ tím, že vstupuje do vědomí, by byl osobní duch prázdný a zbavený obsahu. Nebyl by živý a nežil by, ale byl by jen abstraktně toužící po realizaci svého „já“, sebeuvědomění (jako takového jej chápe Fichte ve své *Ich-Philosophie*). Ale přirozenost je také sám život ducha. Z toho hlediska je jeho pravý přisudek. Mezi *natura naturans* a *natura naturata*³³⁴ existuje životní totožnost. Projevuje se tady však také modální rozdíl v životě ducha, neboť tentýž přirozený obsah pro něj existuje na jedné straně jako akt jeho vlastního života, jako tvůrčí sebezjevení, ale na druhé straně jako fakt, jenž náleží určité, před ní vyvstávající skutečnosti jako její vlastní bytí o sobě a v sobě samé. Není závislé na „já“, neboť je jeho vlastní akt, který tvůrčím způsobem stanoví „já“ v sobě a pro sebe. Nicméně ve své skutečnosti, v bytí o sobě, je také fakt, jenž není na „já“ závislý, ač mu také náleží. Živý a žijící duch se zjevuje sobě samému v určité objektivní skutečnosti, která disponuje vlastní realitou. Duch v ní žije ve své subjektivitě jako ve svém domě.

Pojem přirozenosti je tady zatím brán v neurčitěm významu jako potence života ducha. Nachází se mimo jeho osobní sebeuvědomění, avšak náleží mu a takto se pro něj a v něm projevuje. V tomto smyslu lze přirozenost osobního ducha jako přisudek všech přísudků definovat jako jeho svět: osoba žije ve světě jako ve své vlastní přirozenosti, jíž disponuje podle míry jejího projevu či realizace v osobním sebeuvědomění. Právě svět je to nezbytné „ne-já“, které postuloval Fichte. Není však chápáno jen v záporném smyslu hranice „já“, neboť „já“ jako podmět všech přísudků, jako živé a žijící, pro sebe nezná hranici. Ale je tak chápáno v kladném významu objektivní reality, která se pro „já“ stává subjektivním prožíváním a osobním životem.

Takto se dostáváme k závěru, že osoba jako vědomý střed bytí ve vztahu k sobě předpokládá aktuálnost světa jako své přirozenosti. Zatím však nikoliv osobního, avšak ani ne mimoosobního, ale dosud jen neosobního bytí. Osobní duch není uzavřen do sebe (jako Leibnizova monáda), ale je otevřen *pro svět*. Svět se díky tomu stává podmínkou osobního ducha jako živé a žijící osoby, neboť duch nežije svým jástvím, ale přirozeností, která je mu vlastní. Tato přirozenost tady musí být chápána v širokém významu jako „ne-já“, které vstupuje do „já“ a žije v něm. Patří sem také

³³³ [Stvořená přirozenost].

³³⁴ [Tvořící, stvořená přirozenost].

psychologický svět. Tato přirozenost do sebe pojímá také vnější přirozenost. Ale co je zejména důležité, pojímá též jiné živé osoby, jiná „já“, jako „spolu-já“ či „my“.

Stejným způsobem život ducha, vstupování „ne-já“ do „já“ neboli rozšíření „já“ v „ne-já“, nepředpokládá jen pasivně-kontemplativní postoj ke světu. Takový postoj celkově není typický pro přirozenost osobního ducha s jeho aktuálností (samo „já“, jak na to správně poukazuje Fichte, je aktivní sebe-sebeurčení, *Tathandlung*). Život ducha je takto aktivní vložení se do světa jako do své vlastní přirozenosti.

Takže osobní duch, jenž musí v sobě samém nacházet jak základ, tak plnost svého bytí, je takto ve svém životě podmíněn světem čili ne-duchem, i když ten je schopen vstupovat do života ducha, a v tomto smyslu se stává jeho přirozeností. Duch sám se ale kvůli tomu pro sebe stává nesvobodný, neboť je podmíněn. Není abstraktní, nýbrž korelativní, konkretizující se duch. Před dosažením tohoto vrcholu však osobní duch ve svém životě nedisponuje plností a adekvátností, ale je naopak spoután relativitou a omezeností, které však nemohou zničit nezničitelné jáství ducha.

Tato podmíněnost je pečeť stvořenosti, která spočívá na každém stvořeném duchu, stejným způsobem jak na lidském, tak na andělském. Lidský duch se také konkrétně konkretizuje. Dosud se však nestal sám sebou, je jen část sebe sama, a to přitom část dosud jen velmi malá. Přesto má tento stvořený duch v sobě rysy absolutního Ducha. Takto je obraz božského praobrazu. Jen na jeho základě může být pochopen jak ve své povznesenosti a absolutnosti svého předurčení, tak také v celé relativitě svého konkretizujícího se a nekončícího bytí. I když je duch stvořený, je pro něj typická zvláštní stvořená věčnost, či dokonce ne-stvořenost. Bůh sám tím, že stvořil tělo člověka ze „zemského prachu“, čili jej spojil se stvořenou přirozeností jako s jeho vlastním světem, sám ze sebe „do něj vdechl dech života a člověk se tak stal živou duší“ (*Gn 2,7*). Tajemství stvořenosti stvořeného ducha spočívá v tom, že Bůh tomuto „vdechnutí“, vylití své přirozenosti, dal hypostazní bytí: „V něm totiž žijeme, hýbáme se a jsme“; „jsme dokonce z jeho rodu“ (*Sk 17,28*). Duchovní bytí je založeno v Boží věčnosti. Stvořený duch je podobně (jako Boží podoba) věčný a nestvořený. Nese v sobě vědomí jak této věčnosti a nestvořenosti, stejně jako celkově své Božskosti. Duchovní sebeuvědomění je proto vzhledem ke své podstatě rovněž poznání Boha. Ale více než to, duchovní sebeuvědomění si sebe sama uvědomuje jako sebe-základní a sebe-stanovující se bytí. To já sám ze sebe vyvíjím iniciativu. Sebeurčuji se. Patřím si ve svém jáství.

„Já“ nejsem věc. Nikdo nemůže stanovit mé „já“. Učinit to mohu jen já sám. Vytvářím se sám pro sebe. Součástí hypostazního sebeuvědomění se stává také sebe-sebeurčení. Když Bůh svůj dech povolává k hypostaznímu bytí, hypostazuje paprsky své vlastní Slávy. Koná to jedním věčným aktem společně se samou hypostazí. Boží tvorba se jakoby stvořeného „já“ ptá, zda je skutečně „já“. Opravdu v sobě má vůli k životu? Poté Bůh slyší kladnou odpověď stvoření.

Nezhasíná ale snad vlastní život ducha v jeho přirozenosti, která mu byla dána zvenčí, ba dokonce mu byla do určité míry vnucena? Nevytrácí se sama duchovnost do té míry, že se člověk může stát (jen) „tělesností“ (*Gn 6,3*), (což vede až k tomu), že se sám Bůh „kaje“ z jeho stvoření (*Gn 6,6*)? „...lidé jen pozemsky smýšlející, v nichž není Duch“ (*Jud 19*).

Taková možnost pro člověka existuje v důsledku ontologické složitosti jeho přirozenosti, jež v sobě spojuje odvěkého ducha se stvořenou přirozeností, pojí Boží dech s pozemským prachem, ač už neexistuje pro andělské duchy (stejně jako pro démonské) v důsledku relativní prostoty a jejich duchovní, pro sebe (existující) samozřejmosti (kvůli absenci „podvědomí“, tj. přirozenosti čili „tělesnosti“). Dokonce padlí andělé, z nichž se stávají běsové a lnou k hříšné lidské tělesnosti, zůstávají uzavřeni do své duchovnosti. „Duchovní život“ je pro ně jediný možný. Ovšem člověk není vzhledem ke své skladbě jen duchovní, ale také duševně-tělesný čili přirozený. V člověku nežije jen jeho duch, ale také přirozenost. Ta přitom také žije svým vlastním životem.

Přirozenost není duchovní, ale jen duševně-tělesná. Je živá a žije (také jí se týká to, že životodárný Bůh „nestvořil smrt“). Tento život má pro sebe svůj citlivý bod, svou uvědomělost různých úrovní a svou „duševnost“. V přírodě existují všechny úrovně: od naprosto dřímajícího, pro nás nepozorovatelného života minerálů a celkově „anorganických“ hmot přes život rostlinného světa až po nekonečné variace organického života s jeho uvědomělostí. Tato živočišná uvědomělost však není duchovní, třebaže je individuální. V této své omezenosti pro nás proto zůstává nedostupná. Živočích se sice může člověku v jeho „duševní“ uvědomělosti jakkoliv blížit, přesto ale mezi nimi vždy zůstává nepřeklenutelná propast duchovního sebeuvědomění, které je pro člověka typické (podobně jako je člověk ve své tělesnosti a složitosti transcendentní pro andělského netělesného ducha, jehož se dotýká pouze ve své duchovnosti).

Člověk se však přirozeným aspektem své bytosti dotýká živočišného světa. Je živočích, ale zároveň není jen živočích. Člověk je schopen se do

této živočišnosti nořit až do takové míry, že v něm duchovní sebeuvědomění jakoby zhasíná. Sama sebe si tehdy uvědomuje jako živočicha a chce pocházet z „opice“. Člověk v takovémto stavu zapomíná na svou nebeskou vlast až do tak značné míry, že upřímně vůbec nerozumí tomu, je-li vysloveno něco o duchovnosti. Taková možnost je důsledek jisté vlastnosti stvořeného ducha, která se pro něj stává jeho vlastní přirozeností. Není vyčerpána jeho vlastním duchovním světem, ale potenciálně do sebe zařazuje celý stvořený svět, do něhož má otevřena všechna okna a brány. Může ze sebe těmito branami vycházet až do takové míry, že vnější přirozenost v člověku se pro něj stává jedinou skutečností. Vede to až k tomu, že člověk kvůli tomuto sebe-znetvoření přestává sebe sama vidět jako ducha. Ztrácí vědomí své vlastní duchovnosti. Pak i tam, kde ve skutečnosti existuje duchovní tělesnost, spatřuje jen duševní tělesnost anebo prostě jen „tělesnost“. Nicméně tento stav „tělesnosti“ je pro člověka přece jen duchovní sebeurčení. Je to stav ducha, třebaže ten je snížen ke zhmotnění. Ale duchovní lidská přirozenost, „duchovní život“ člověka, se pro něj může stát empirickou samozřejmostí a faktem sebeuvědomění.

Člověk vidí a zná sebe sama jak ve své věčnosti, tak ve své stvořenosti. Tedy jak ve své duchovnosti, tak ve své přirozenosti. Je mylné se domnívat, že „duchovní život“ a sebeuvědomění ducha přetrhává nebo ničí spojitost ducha s přirozeností, která v něm žije, a činí ho nepřirozeným (snícím) anebo protipřirozeným (rozštěpeným). Je tomu zcela naopak. Duchovnost pocit spojitosti s přirozeným světem zvyšuje, ale přináší přitom také vědomí vlastní hloubky ducha, tedy nejen přirozenosti světa, ale také duchovní přirozenosti. To proto, že duch, a to každý duch, ať vtělený či nevtělený, má nevyhnutelně svou vlastní duchovní přirozenost, ač ta se projevuje v jeho životě v přirozeném světě. Duch by byl bez této vlastní přirozenosti jen blikotavá svíce sebeuvědomění (Kantovo „transcendentní já“), která osvěcuje pozemské bytí, ale nežije v něm jako vtělený duch. Odkud ale tato duchovní přirozenost pochází a jaká je? Svým původem je božská, neboť „lidští synové“ jsou také „Boží synové“, kteří se nenarodili z těla a krve, ale z Boha (srv. *Jan 1,13*). Narodili se duchovním zrozením: „Co se narodilo z těla, je tělo, co se narodilo z Ducha, je duch“ (*Jan 3,6*). Ale protože „Bůh nedává ducha podle míry“, pak také tento duchovní život, tj. život v Bohu a s Bohem, toto zbožštění člověka, má ve vztahu k sobě mnoho úrovní. Takto je to nekonečný vzestup. Tento duchovní život Božích synů je nečiní neúčastnými na přirozeném životě lidských synů, ale tato dvojítožnost přirozeností v člověku, jeho prapočáteční Boholidství,

naopak umožňuje zbožštění obou přirozeností v člověku. Kdyby byl člověk schopen se vysvobodit z přirozeného světa přirozenou mocí duchovního života, byl by jednoduše Bohem a jeho život by splýval s božským životem. Nicméně ač je mu i toto dostupné (neboť je psáno: „Jste bohové“), ale jen jako stvořenému, a to jmenovitě jako přirozeně stvořenému duchu, jenž může celé stvoření pozvedávat ke způsobu duchovního bytí, stává se přirozenost skrze duchovní princip v člověku atributem ducha, a tím je zduchovňována.

2. Božský duch

Bůh je duch. Jako takový disponuje osobním sebeuvědoměním, „hypostazí“ a přirozeností (οὐσία). Toto nerozdělitelné spojení přirozenosti a hypostaze je život Božství v sobě, který je současně také osobně vědomý a přirozeně konkrétní. Tato korelace mezi hypostazí a přirozeností, jejich nerozdělitelné spojení, jsou typické stejným způsobem pro božského i stvořeného ducha. Ovšem přesto mezi nimi existuje zásadní rozdíl.

Bůh je ve vztahu k hypostazi jako absolutní subjekt, trojhypostazní osoba, která v jednom osobním sebeuvědomění spojuje všechny mody osobního principu: „já“, „ty“, „on“, „my“, „vy“. Jedno-hypostazní osoba má přitom všechny tyto mody, kromě já, mimo sebe. (Má je v jiných osobách.) Proto je jimi ve svém bytí omezována a podmiňována. Hypostaze je tím, že se projeví do konce a plně zrealizuje osobní princip, trojhypostazní osoba, v níž se osobní jednota projevuje v realitě tří hypostazních středů čili hypostazí. Projevuje se v trojjednotce, jakou je právě božské číslo. Tedy nikoliv tři, ani ne jeden, ale právě trojjednotka čili Trojice.

Takové hypostazní bytí se nerealizuje staticky, neboť se nachází ve své sebe-danosti jednotně osobního sebeuvědomění jednotlivého a osamostatněného „já“ v sobě (ač také tady je tato státnost a sebe-završenost jen zdánlivá, neboť každé „já“ vychází do „ty“, „my“ a „vy“), ale realizuje se aktuálně jako předvěčný akt trojího sebe-určování v jiném. Toto aktuální sebe-určování je *láska*: svícny božské trojhypostaze se v každém z těchto hypostazních středů zažehávají jen kvůli tomu, aby se spojily a aby se vzájemně realizovaly ve výstupu ze sebe do jiného v plamenně sebe se zřikající osobní lásce. Staticky je jednotně-hypostazní osoba středem sebe-potvrzování a odpuzování. Takto je egocentrická.

Dynamicky se osoba realizuje jako výchozí princip sebe se zřikající lásky. Vychází do jiného „já“. Svatá Trojice jako osoba je právě takový ak-

tuálně osobní princip. Statické bytí každého osobního středu je v něm výchozí princip aktuálního vycházení, v němž je odstraňováno a přemáháno osobní sebe-potvrzování. Osoba se takto realizuje jako kruh této trojí samohybné lásky. Proto je o božské osobě třeba říci především to, že ta je jako trojhypostazní stejně reálná v jedné hypostazi, jako ve třech. Takto je předvěčně realizovaná vzájemnost lásky, která naprosto přemáhá osobní izolaci a ztotožňuje tři (osoby) do jedné, avšak sama existuje reálným bytím těchto osobních středů.³³⁵

Trojhypostazní Božství je *jedna* osoba, a to bez ohledu na tuto trojhypostaznost. Anebo, přesněji řečeno, právě kvůli ní. A v této jednotě své osoby (která však není mono-hypostazitou) se božský duch z formálního hlediska neodlišuje od stvořeného ducha. Božská osoba tak žije a realizuje život ve své přirozenosti. Jedna trojhypostazní božská osoba má svou božskou přirozenost. Taková je zásadní definice Církve. Bůh je trojhypostazní a má svou jednotnou přirozenost. Tuto přirozenost má přitom stejným způsobem. A jako božská trojjednota ve své jedinečnosti, tak každá hypostaze ve svém bytí nejsou „jednobytné“ jen jako syn vůči Otci (s Otcem) (na co zejména se ptali v době ariánských sporů), ale jednobytný je také Duch Svatý vůči Otci a Synovi. Tři hypostaze nemají svou přirozenost společně. Nemají ji ve společném vlastnictví, avšak nemají ji ani každá sama pro sebe (což je triteismus), ale mají svou přirozenost jako jednu pro všechny. Nejen však společnou a pro každého stejně podobnou (protože to by nebyla *homoúsia*, ale *homoiúsia*³³⁶). Racionálně to lze vyjádřit jediné v rovnicích nerovnosti:

1. a) Svatá Trojice se odlišuje od každé hypostaze, a tak jí není rovná;
b) Svatá Trojice je stejným způsobem božská vůči každé hypostazi, a to znamená, že jí je rovná;
2. a) Svatá Trojice disponuje jednou přirozeností;
b) Každá hypostaze rovněž disponuje jednou přirozeností; to znamená, že dispozice jednou přirozeností je rovná i rozdílná pro Svatou Trojici a pro jednotlivé hypostaze.

Racionální rozpory, k nimž tato myšlenka vede, jsou objasňovány tím, že racionální myšlení má co do činění se statickými veličinami, které jsou

³³⁵ Ve vztahu k této otázce, stejně jako ve vztahu k dalšímu rozboru v této kapitole, celkově srv. s mou prací Главы о Троичности, in *Православная мысль*, I a II, Ymca Press, Paris 1928 a 1930. Jejich obsah tady proto nebudu opakovat.

³³⁶ [Stejná podstata, podobná podstata].

vedlejší v dokončené faktičnosti, zatímco tady musí mít co do činění s *akty*, jež jsou ve své dynamičnosti a nepřetržitosti roztaveny, a proto nad nimi není možné uvažovat racionálně.

Ve vztahu božské osoby k její přirozenosti existuje zásadní rozdíl od toho, co víme o stvořeném duchu. Pro stvořeného ducha je jeho vlastní přirozenost nevyčerpaná, či dokonce nevyčerpatelná danost. Je to jakési $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ ³³⁷. Je to možnost, která se v realitě nepřetržitě konkretizuje. Je to temnota, z níž vyvstávají nové obrazy. Stvořený duch v tomto smyslu zůstává také sám pro sebe neprojevený a sobě neznámý. Sám sebe nevyčerpává, ale jen se sám sebou stává. Konkretizace je synonymum stvořenosti. Tím, že stvořený duch žije, vždy pro sebe získává nový obsah bytí. Jeho vlastní přirozenost je pro něj proto také danost i zadání. Zmíněné „ne-já“ takto patří svému „já“ jen v ontologické předurčenosti, ale ještě nikoliv ve skutečnosti. Proto se stvořený duch projevuje jen skrze toto „ne-já“, ale zároveň je jím také omezován.

Nemůže se zrealizovat sebe-určením (jak se to pokoušel učinit Fichte skrze *absolute Tathandlung*³³⁸), jež v určitém smyslu sebeurčuje samo osobní „já“. „Ne-já“ je pro „já“ mez. Protože je „ne-já“ potenciálně jáství, tím, že je předurčeno k tomu, aby vstoupilo do života „já“ a stalo se jeho výsadou, zůstává pro „já“ daným. Člověk ve svém „já“ nese také „ne-já“. Sám pro sebe není průzračný. Plně sebe sama nezná. Z tohoto hlediska se nestanoví sám, ale je tvorem, ač je jeho osoba spjata se svou přirozeností podle typu sebe-stanovícího se ducha. Vztah osoby a přirozenosti v božském duchu je určován jinak. Není v něm žádná danost ani nerealizovatelnost. Božský duch je pro sebe zcela a bezesbytku průzračný. Jeho přirozenost pro něj není „ne-já“ jako mez či neaktualizovaná potence. Bůh zná sebe sama jako absolutního díky svému vyčerpávajícímu vědění.

„Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží“ (1Kor 2,10). I když je proto přirozenost v Bohu jiná než hypostaze, je celá hypostazovaná, protože je uvědoměná v osobním životě Božství, je projevená a zrealizovaná. „Bůh je světlo, a tma v něm vůbec není“ (1Jan 1,5). Jmenovitě se to týká tmy nebytí, nočního soumraku polovičního bytí. Žádné, opačné, ani dokonce jen odlišné vědomí a přirozenosti v Bohu z tohoto hlediska nejsou přípustné, protože by to znamenalo omezenost božského života. Bylo by v rozporu s jeho blažeností, neměnností a plností. V tomto smyslu v životě

³³⁷ [Nicota].

³³⁸ [Absolutní určení].

Božství nemůže být místo pro žádné „podvědomí“, a tím spíše pro „nadvědomí“. Má-li osoba v Božství přirozenost, pak je tato přirozenost skrz naskrz osobní. Proto v Bohu nemůže být myšlena taková božská „přirozenost“ (podobně jako je Schellingova meonální „svoboda“), která by byla pro Boha potencialitou, určitým *Urgrund*³³⁹, z níž jejím vnitřním sebe-projevem vzniká svět, skrze nějž se Bůh realizuje (jak je tomu v pojetí Böhma, Schellinga anebo v dialektickém sebeprojevu myšlenky v Hegelově pojetí). Božská přirozenost totiž plně a bezezbytku náleží Bohu. Osobně je v něm realizována jako „jeho věčná moc a jeho Božské bytí“ (*Řím 1,20*). Přirozenost v Bohu sice musí být kvůli této realizovanosti odlišena od jeho osoby, nesmí však být vůči ní postavena do protikladu jako jiný princip, jako „čtvrté“ ve Svaté Trojici, jako „Božství“ v Bohu (taková byla nauka Jáchyma z Fiore a Gilberta de la Porrée), které katolická Církev z tohoto hlediska správně odsoudila.³⁴⁰

Božská přirozenost nemůže trojitě Božství dělit na čtyři části, protože přirozenost nemůže být kategoricky srovnána, „sečtena“ s hypostazemi, neboť je jiný a svébytný princip, který existuje vedle hypostazí. Pro božské hypostaze je zcela průzračná. A i když se s nimi ztotožňuje, přesto si zachovává své vlastní bytí. Přirozenost je předvěčně hypostazovaná v Bohu jako adekvátní život hypostazí, zatímco hypostaze jsou ve svém životě předvěčně spojeny s přirozeností, ač se od ní zároveň odlišují.³⁴¹

³³⁹ [Prazáklad].

³⁴⁰ Remešský sněm z roku 1148, jenž byl veden proti Gilbertovi, potvrzuje, že „simplicem naturam divinitatis esse Deum“ [jednoduchá božská přirozenost je Bůh], a „divinitas sit Deus, et Deus divinitas“ [božské je Bůh a Bůh je božské]. Podobné stanovisko bylo aplikováno rovněž na čtvrtém lateránském koncilu z roku 1215, který byl veden proti Jáchymovi z Fiore, jenž dělil Svatou Trojici na čtyři části: „non quam Trinitatem quam quaternitatem astruebat in Deo“ [ne jako Trojici, ale jako čtveřici zaváděl do Boha]; (DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A. /ed./, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1991, 37. vydání, č. 803).

³⁴¹ Toto stanovisko o hypostazování přirozenosti v Bohu má pro sofiologii zásadní význam. Nikdo se neodvází popírat samo bytí přirozenosti v Bohu na základě této její hypostazovanosti. Stejně tak nikdo nebude v přijetí její reality spatřovat dělení Božství na čtyři části. K tomuto teologickému blouznění přitom dochází pokaždé, jakmile se jedná o přirozenost, jakou je Sofie. Ti, kdo jsou tímto blouzněním posedlí, nechť se proto zamyslí nad zásadním vztahem mezi osobou a přirozeností v Božství, protože v něm je obsažen klíč k pochopení všeho dalšího. Taci mluví bezstarostně o *úsii* ve Svaté Trojici, aniž by se obávali jakéhokoliv dělení na čtyři části. Jakmile je však tatáž přirozenost chápána jako Sofie, pokaždé kvůli tomuto dělení na čtyři části propadávají panice.

Tato průzračnost přirozenosti, její úplná adekvátnost se pro ni realizují v jednotě trojhypostazního života. Děje se tak analogicky vůči trojhypostaznosti božské osoby. Bůh má přirozenost díky osobnímu sebeurčení, ale je to sebeurčení osobně trojhypostazní. Boží přirozenost je jedna přirozenost Otce a Syna a Ducha Svatého, přičemž každá hypostaze ji má po svém, pro sebe a pro jiné hypostaze uvnitř trinitárního kruhu. Počátek přirozenosti Božství, stejně jako celé Svaté Trojice, je Bůh-Otec. Ten má svou přirozenost. Toto vlastnění je hypostazní, spolu-hypostazní a mezi-hypostazní akt. Otec sebe jako svou přirozenost nezískává v sobě a pro sebe, ale vychází ze sebe tím, že rodí Syna jako Otec. Právě toto Otcovství je způsob lásky, v němž milující nechce mít sebe v sobě, nýbrž mimo sebe kvůli tomu, aby tomuto jinému, ale s ním ztotožněnému „já“ odevzdal své, aby své zjevil v duchovním rození, aby je projevil v Synovi, který je živý obraz Otce. Otec žije v jeho životě, a nikoliv v sobě. Rodí, tj. vychází ze sebe, a projevuje se. Otcova láska je extatická, ohnivá, iniciativní a aktivní.

Pro stvořeného ducha je toto rození Syna Otcem, osoby osobou, nepochopitelné. Tato rodící moc je extáze vystoupení ze sebe. Je to určité sebevypřázdňení, které je zároveň také seberealizace probíhající skrze toto rození. Svou přirozeností, která je hypostazně průzračná, Otec realizuje své v hypostazi Syna, který je jeho Slovo, je „výrazná podoba jeho podstaty“ (Žid 1,3). Otec má takto sebe ve své přirozenosti jako hypostazní Slovo. Je to jeho Slovo a on je ten, kdo jím promlouvá. Takže v prvním stanovisku je Boží hypostazní přirozenost Otcovo hypostazní Slovo, jež Otec vyslovuje v Synovi. „Všechno je mi dáno od mého Otce. A nikdo nezná Syna, jenom Otec, ani Otce nezná nikdo, jenom Syn“ (Mt 11,27). Rození je pro Otce sebevypnění. Je to odevzdání sebe a svého jinému. Je to obětavá extáze všespalující a za jiného horující Lásky. „Vždyť silná jako smrt je láska, neúprosná jako hrob žárlivost lásky. Žár její je žár ohně, plamen Hospodinův“ (Pís 8,6).

Otec rodí, Syn se rodí. Jsou to dva způsoby rození, rození aktivní a pasivní. Samozřejmě ale, že to nelze chápat tak, že se tady jedná o vznik toho, co nebylo, z ne-*jsoucího*, neboť božské hypostaze jsou stejným způsobem věčné. Otec není příčinou Syna ve smyslu jeho původu, ale jen ve smyslu předvěčného vzájemného vztahu mezi rozeným a rodícím, mezi projevovaným a projevujícím se, mezi podmětem a přísudkem. To, co je na Otcově straně, je aktivní rození, zatímco na Synově straně se jedná o pasivní rození a o poslušnou zrozenost. Syn jako Syn nemá sebe a své jako sebe a své, ale jako Otcovo v Otcově obrazu. Vždyť duchovní synovství spočívá právě

v tom, že se Syn v Otcově jménu sebevyčerpává. Synovství je již předvěčná kenóze. Syn není plamen Otcova ohně, ale tiché světlo svaté Slávy. Láska Syna je obětavá a sebeodmítající pokora Božího Beránka, jenž byl předurčen „před stvořením světa“ (1Petr 1,20). Takže chce-li mít Otec sebe mimo sebe v Synovi, Syn potom nechce mít sebe pro sebe, ale jako oběť přináší své osobní jáství Otcovi. A protože je Slovo, sám pro sebe se stává jakoby němý. Činí sebe Slovem Otce. I když je bohat, chudne a obětavě umlká v Otcově lůně.

Oběť Otcovy lásky je sebezřeknutí a sebevyplenění ve zrození Syna. Oběť Synovy lásky je sebevyčerpání ve zrozenosti od Otce, v přijetí zrození jako zrozenosti. Obojí není jen předvěčný fakt, ale je to také oboustranný akt. *Obětavost* lásky je ve své realitě předvěčné strádání. Není to však strádání (kvůli) omezenosti, neboť ta není slučitelná s absolutností božského života, ale je to strádání opravdovosti oběti a její nesmírnosti. Toto strádání obětavosti nejenže není v rozporu s Boží Blažeností, ale naopak znamená zdůvodnění této Blaženosti. To by bylo prázdné a ireálné, kdyby nemělo za svůj základ opravdovou obětavost a realitu strádání. Je-li Bůh láska, pak je také obětavost, která vítěznou moc a její radost projevuje jedině skrze strádání.³⁴²

Kdyby tato vzájemná obětavost rození, sebevyplenění a sebevyčerpání zůstala (pouze) soběstačná, byla by to tragédie v Bohu. Naopak předvěčně vyúsťuje do blaženosti přinesené a vzájemně přijaté oběti a překonaného utrpení. Nikdy ani neexistuje ve (stavu) nevyřešenosti (kdy nevyúsťuje), ač ji nelze od této blaženosti oddělovat, ani ji z ní není možné vylučovat, neboť je jejím skrytým základem. Boží blaženost nelze chápat jako samolibé a prázdné kochání se sebou, jakým je lidské egoistické štěstí. Plnost lásky vyžaduje reálnou a nikoliv (jen) zdánlivou oběť. Bůh není dvojice Otce a Syna, ale je Trojice Otce, Syna a Duchu Svatého, který je právě *radost* obětavé lásky, její blaženost a realizace. Když Otec rodí Syna, vychází v tomto rození ze sebe. Nemá dosud rozeného jako zrozeného. Nemá jej jako předmět své lásky a radosti, podobně jako bolesti lidského rození vedou k radosti, ale samy o sobě jí ještě nejsou. Otcův vztah k Synovi je proto dvojitý: Syn pro něj není jen rozený, ale také zrozený. Je „milovaný jednorozený Syn“. Ale stejně tak dvojitý je rovněž vztah Syna k Otcovi. Otec

³⁴² Tuto obětavost lze definovat také jako dobrovolné hypostazní umírání. To ale jedině v případě, zbavíme-li pojem smrti jeho významu, jaký má v dočasném stvořeném životě, který nemá nic společného s duchovním umíráním, jež je projevem věčného božského života.

pro něj není jen rodič, ale také Otec, v němž se tají jeho vlastní život: „Ti, kdo viděli mne, viděli Otce“, „Já jsem v Otci a Otec je ve mně“; Já-Ty a Ty-Já, Já-My. Tato totožnost Otce a Syna, jejich sebeztotožnění v lásce, se realizuje hypostazním aktem ve vycházení Ducha Svatého od Otce na Syna (anebo „skrže“ Syna).

Vzhledem k tomu, že se Otec a Syn vzájemně poznávají v sebeobětavé lásce jako v probíhajícím aktu, jejich vzájemné bytí má pro ně oba jen ideální charakter. Ovšem reálným se stává teprve v aktu, který se (reálně) stal, tedy v rození, ve zrozenosti. Tato realita božské přirozenosti, která se již ideálně projevila v Otcově otcovství a Synově synovství, se realizuje Duchem Svatým, jenž vychází od Otce a spočívá na Synovi a oba je tak spojuje. Je to vzájemná láska Otce a Syna mezi sebou a radost této lásky. Je to realizující se sebeprojev Božství ve své přirozenosti, nejen v Pravdě, ale také v Kráse. Tady se už nejedná o akt oběti, ale o triumfální sebedůkaz lásky a sebepoznání Boží přirozenosti: ne rození, nýbrž vycházení. Duch Svatý vychází od Otce a Syn jej přijímá. Duch Svatý je „třetí“ osoba Svaté Trojice, neboť určuje vzájemnost Otce a Syna. Bůh svou přirozenost ideálně určuje v rození předvěčného Slova promlouvajícím Otcem. Ovšem *realita* této přirozenosti je prožívána skrže Ducha Svatého. V Bohu neexistuje sebeurčení, které by nebylo hypostazní. Proto je také poznání jeho přirozenosti jako reality hypostazním aktem vycházení Ducha Svatého.

Neurčuje se v něm jen vztah Ducha Svatého mezi Otcem a jím samým, ale také mezi Otcem a Synem. Tento hypostazní vztah je jejich vzájemná láska. Duch Svatý miluje Syna, neboť na něm „spočívá“. Společně s ním tvoří nerozdělitelnou dvojici. Tak zjevuje Otce a miluje Otce jako zdroj lásky a jako prvotní Příčinu. Duch Svatý sám nezjevuje ani Syna Otci, ani Otce Synovi, ale sjednocuje je v realitě božské přirozenosti. V tomto smyslu lze v souvislosti s jeho „původem“ říci, že není aktivní, ale pasivní. Duch Svatý vychází, vyplývá. Neprojevuje ani sebe sama, neboť nemá svůj zvláštní obsah. Zvěstuje to, co praví Syn ve jménu Otce. Je Duch Pravdy, ale nikoliv sama Pravda. V něm a skrže něj se stává průzračnou Boží hloubka jako vše-reálná Pravda a Krása. Trojhypostazní Bůh má svou přirozenost jako trojjednotný a jednotně trojitý akt lásky Otce a Syna a Ducha Svatého, jednu přirozenost tří hypostazí.³⁴³

³⁴³ Otázky charakteru Třetí hypostaze se tady dotýkám jen kvůli nevyhnutelné souvislosti. Její samostatný rozbor je uveden ve druhé části tohoto spisu, pod názvem *Ultěšitel*.

3. Božský svět

Duch má osobu a přirozenost. Božský Duch má rovněž trojhypostazní osobu a svou jednotnou přirozenost, která je pro osobu bezezbytku průzračná. Sama je plně personální čili hypostazovaná. To však nezmenšuje její zvláštní charakter jako přirozenosti nebo jako Božství (θεότης).³⁴⁴

Je to vlastně božský svět v Bohu, který má jako živý a žijící svůj vlastní život a jeho zdroj v božské přirozenosti neboli v „Božích hloubkách“. Božství nebo přirozenost v Bohu jsou někdy odmítány na základě toho, že v Bohu je vše personální. Celá jeho přirozenost je proniknuta paprsky hypostazovaného sebeuvědomění. Nicméně to znamená ochuzovat jeho bytí a vztahovat je na abstraktně osobní sebeuvědomění. Tedy činit je chudší, než je stvořený duch. Ale toto bytí, které je pro sebeuvědomění průzračné, přesto existuje také samo o sobě, stejně jako v nás existuje také naše přirozenost. Neexistuje tedy jen proto, že je dosud nerealizovaná danost a neosvícená hloubka, ale také proto, že se stává úspěchem vědomí, a tak vstupuje do našeho vědomého života. Boží přirozenost není ve svém bytí zmenšována kvůli tomu, že se vyčerpávajícím způsobem realizuje v božském vědomí. Neexistuje jen pro toto sebeuvědomění, ale také o sobě jako *ens realissimum* a jako οὐσία³⁴⁵.

Tuto Boží *úsii* lze chápat jako Boží život a Boží moc. Tedy jako něco zcela prostého a z tohoto hlediska nad-kvalitního, a to nejen ve smyslu její transcendentality ve vztahu ke stvoření (apofatický moment), ale také ve smyslu onoho absolutního bílého paprsku, který nelze rozkládat na barevné paprsky, neboť je obsahuje (katafatický moment). Nicméně tato transcendentalita pro stvoření nezmenšuje Božství, ani nechuzuje jeho přirozenost v ní samé. Božská přirozenost není jen životní síla, ale je také obsah. Je to absolutní obsah absolutního života se všemi jeho „vlastnostmi“. Je vlastnost všech vlastností. Tomuto obsahu odpovídá to, že do sebe zahrnuje vše, neboť ve vztahu k Božství nemají platnost žádná omezení. Toto vše přitom nelze chápat jako agregát nebo řádkování nekonečného počtu elementů všeho, ale lze je chápat jediné jako jejich organickou vnitřní celistvost a neporušenost ve sjednocení. Je to vše jako jednota a jednota jako vše čili všejednota. Boží život je tato kladná všejednota a všejednota je Boží

³⁴⁴ Tento rozdíl mezi Bohem a Božstvím byl velmi významný ve sporech a definicích sv. Řehoře Palamy.

³⁴⁵ [Nejreálnější bytí, podstata].

přirozenost. Boží přirozenost je v této podobě jako absolutní obsah Božího života to, co se v Písmu svatém (Př 8,22) nazývá „Boží Moudrost, Sofie“.

Božská Sofie z tohoto hlediska není nic jiného než Boží přirozenost. Je *úsia*, která není chápána jen jako moc a hloubka, ale také jako projevující se obsah, jako *všejednota*.³⁴⁶

Mluvíme-li o Božství Boha, míníme zároveň jeho přirozenost jednak jako neodhalenou hloubku, jako zdroj života, a jednak jako odhalenou, jako sám život. Zdroj života a sám život jsou přitom totožné, jako jsou totožné *úsia* a Sofie.

Úsia bývá obvykle chápána jako božská realita, zatímco Sofie bývá obvykle chápána jen jako vlastnost nebo hromadnost vlastností, které jsou pro tuto realitu typické a které vznikají nebo se projevují jen při aktuálnosti konkrétního vztahu, a to jmenovitě ve vztahu ke stvořenému světu.

Taková rozlišení a dělení jsou však neodůvodněná. Božství je jako Sofie *ens realissimum* v úplně stejné míře jako *úsia*. A to z toho důvodu, že zdroj života nelze oddělovat od jeho projevu, ani vůči němu nesmí být stavěn do protikladu. Božská *úsia* je jako Sofie *všejednota*, která je Boží život. Sama žije v Bohu celou božskou realitou, zatímco Bůh tím, že má *úsií*, disponuje jí jako Sofií. Bůh je *úsia*: *Deus est Divinitas*, ὁ θεὸς θεότης ἐστίν,³⁴⁷ avšak nikoliv naopak: *úsia* není (osobní) Bůh, zatímco Božství není božská osoba. Stejně tak je Bůh Sofie, a Sofie je božská. Sofie je tedy Bůh v jeho sebeprojevu, *Deus revelatus*³⁴⁸, ovšem také nikoliv naopak: Sofie není Bůh, ὁ θεός, ale jen θεός nebo Θεός. Nelze ji přirovnávat k božské osobě, a to jmenovitě k Logu. Rovnici, která tady vyjadřuje konkrétní životní totožnost, *nelze obrátit*, stejně jako nelze obrátit podmět a přísudek. Obracet lze jediné abstraktní, matematické a v tomto smyslu prázdné rovnice, jako například $a = b$, $b = a$.

Takže Bůh je Božství, zatímco *úsia* je Sofie. Z toho plyne, že v Bohu neexistuje jen osoba (a osoby), ale také Božství, které není osoba, ač osobě (a osobám) náleží, a toto Božství je skrz naskrz hypostazované. Proto je současně osobní i neosobní. Právě takové je církevní dogma o spojení hypostaze

³⁴⁶ Moudrost z tohoto hlediska není jen „vlastnost“ anebo jedna z „vlastností“, která si nachází místo v odpovídajících scholastických rubrikách dogmatické teologie, ale je „vlastnost vlastností“, v níž vše nachází své zdůvodnění. Moudrost je božské bytí, které není jen bez-kvalitní (nebo nadkvalitní), ale je také vše-kvalitní *všejednota*.

³⁴⁷ [Bůh je Božství].

³⁴⁸ [Zjevený Bůh].

a *úsia* v Bohu: sama *úsia* není osoba, ač v Bohu existuje jediňe osobně. Budeme-li chápat *úsií* pouze v aspektu osobního bytí, fakticky ji odstraníme. Patří jí současně jak osobní bytí, tj. ve vztahu k osobě, tak také ne-osobní bytí-o-sobě: ačkoliv ani v jednom momentu svého bytí neexistuje mimo osobu, odděleně od ní, zároveň s ní v žádném momentu nesplývá, protože jinak by se osoba ztrácela. Stala by se ne-přirozenou. Změnila by se na prázdné abstraktní „já“, takže by nebyla živý a ve své přirozenosti žijící duch.

Proto musíme mluvit o přirozenosti nejen v tom smyslu, že existuje v Bohu, kdy je *úsia* čili Sofie, ale také jako o samostatném Božství, či o božském světě v sobě, jenž neexistuje jen v Bohu, ale též pro Boha. O něm proto může být řečeno nejen to, že Bůh je *Božství*, ale také to, že *Božstvím disponuje*, že existuje o sobě, ač nikoliv pro sebe (tj. osobně, nikoliv v podobě „čtvrté hypostaze“). Co lze však říci o *úsií* jako o Sofii? O přirozenosti jako o obsahu? O Božství jako o božském světě? Vzhledem ke svému obsahu je vše. Vzhledem k obrazu svého bytí je všejednota a neporušenost. Vzhledem k intenzitě svého bytí je živý a věčně živý princip. Jeho realita se rovná realitě samého Boha (neboť je právě Bůh ve svém sebe-projevu). Jeho život se rovná životu samého Boha (neboť je vlastní život).

Jeho svébytnost se rovná svébytnosti samého Boha (neboť mimo Božství se sama idea Boha mění na abstraktní pojem). Sofie je *pléróma*. Je božský svět, jenž existuje jen v Bohu a pro Boha. Je věčný a nestvořený. Je to svět, v němž Bůh žije ve Svaté Trojici. A tento božský svět obsahuje vše, co Svatá Trojice v sobě a o sobě zjevuje. Takto je Boží obraz v samém Bohu. Je sebe-ikona Božství (v souladu s naukou sv. Jana Damašského). Má v sobě život Božství. Proto není jen ideální myšlenkou o božském světě, protože pak by nebyla realizovaná, ale byla by jen abstraktní (Platónův *κόσμος νοητός*³⁴⁹). Ani není jen jeho němé cítění, které je zbavené reality průzračnosti bytí, ale je realizovaná, a to bezezbytku realizovaná božská idea. Je idea všech idejí, která je zrealizována jako Krása v ideálních obrazech krásy. Ikona Božství je božské sebe-umění. Je to život v ideálních obrazech a v realitě těchto obrazů. *Úsia* čili Sofie je živý princip. Žije tak hlubokým životem, že s ním nelze srovnávat žádný stvořený život. Je to život života a prazáklad celého stvořeného života. Je božský život v Bohu, který je Láska. Proto je božský život láska, která je moc tohoto života: Vše je spojováno ve všejednotě, vše mnohotvárné, vše-tvárné a zároveň jednotné, a je spojováno mocí lásky jako jednoty v mnohém a mnohého v jednotě,

³⁴⁹ [Inteligibilní kosmos].

jako vše ve všem. Je to organický způsob mnoho-jednoty, v němž jednota není stanovena abstrahováním konkrétních vlastností (jako je Aristotelovo „jedno v mnohém“). Stejně tak není konkrétností odstraňována mnoho-jednota: Láska je v Božím životě vše-pronikající a vše-konkrétní mnoho-jednota, která žije jako duchovní organismus.

Tento způsob jednoty nám není dán v naší racionální logice, jež odpovídá stavu rozpadu hříšného světa. Tento svět zná realitu jen jako vzájemné odpuzování, zatímco početnost zná pouze jako mimo-postavenost a řádkování. Proto také jeho logika disponuje jedině abstraktním pojmem všeobecná bez možnosti mýnit konkrétní všeobecně. Sama idea božské vše-konkrétní všejednoty pro ni proto zůstává abstraktní. V našem postoji k životu je pro nás ale tato jednota nevyhnutelný ontologický postulát jak v myšlení, tak v citění. Nikoliv však tak, jak je dána, ale tak, jak je zadána, tj. jako vesmírná a kosmická sborovost konkrétní všejednoty v božské lásce.

Láska není jen pojící moc všejednoty božského světa v něm samém, ale je i jeho spojitostí s hypostazním Bohem. Sloveso „je“ v naší abstraktní logice světa vyjadřuje jakési indiferentní lepidlo, jež formálně slepuje podmět s přísudkem. Ale sloveso „je“ v soudu: Bůh je *úsia* čili Sofie neboli božský svět, vůbec nevyjadřuje formálně-logickou korelaci, nýbrž ontologickou kontinuitu lásky. Říci, že „Bůh je Sofie“, znamená, že Bůh je hypostazní Láska, že miluje Sofii, zatímco ona miluje Boha odpovídající, ač nikoliv hypostazní láskou.³⁵⁰

„Je“ vyjadřuje lásku. V Sofii Bůh miluje sebe sama v sebezjevení. Miluje své jsoucno o sobě, které je objektivizované a zvěčněné. Ale také Sofie, toto sebezjevení, miluje hypostazního Boha-Lásku odpovídající láskou. Prostě Bohu jen nepatří, ale je Bůh, protože miluje trojhypostazního Boha.

Je zapotřebí, abychom si tento způsob lásky Boha k Sofii a naopak způsob lásky Sofie k Bohu vysvětlili zvlášť. To proto, že tentýž výraz „milovat“ tady označuje tři (či dokonce čtyři) různé způsoby jedné lásky. Především je zapotřebí odlišovat způsob hypostazní Lásky, lásky osoby k osobě, která je láskou ve vlastním smyslu slova, kdy je zdůvodněním trojhypostazní jednoty Svaté Trojice. Především ve vztahu k této trojí jednotě je řečeno, že Bůh je Láska. Způsob takové lásky vidíme v osobní lásce mezi lidmi, stejně jako v lásce Církve. Dále je třeba odlišovat hypostazní Lásku

³⁵⁰ Srv. s kapitolou zabývající se Sofii v mé knize *Свет Невечерний*, Путь, Moskva 1917.

k ne-hypostaznímu, avšak hypostazovanému principu. Je to láska Boha k Sofii jako ke svému sebezjevení, k božskému světu.

Ve stvořeném a hříšném světě láska ke svému, a v podstatě k sobě samému, dostává charakter sebelásky a vášnivě připoutanosti, na základě níž toto „své“ není hodnoceno vzhledem k vlastní hodnotě, ale právě jako „své“. Vidíme tady egoistické sebeopájení svým vlastním obrazem, „narcisismus“. Tady se skrývá počátek Satanova pádu, který se kochal sám sebou, zamiloval si egoisticky „své“ a sám se ve své sebelásce utvrzoval. Nicméně dokonce v hříšném světě může existovat spravedlivá láska *ke „svému“*. Je to láska, která není zaujatá, ale děje se na základě objektivní hodnoty tohoto „svého“. Je to typ lásky, která projevuje opravdové sebeodříkání, které je spojené se zapomenutím na sebe.

Stvořitel tak miluje své stvoření. Autor tak miluje své dílo pro ně samé, ač se od něj neodděluje, ale v určitém smyslu s ním sebe dokonce ztotožňuje. Tady je v člověku zapečetěn způsob lásky Boha k Sofii. Třetí způsob lásky je odpovídající láska Sofie k Bohu jako vnitřní kontinuita božské trojhypostazní osoby vůči své přirozenosti. Ze strany přirozenosti, *úsia* čili Sofie, je přitom však jasné, že tady nelze mluvit o osobní lásce, kterou jsme viděli v prvních dvou způsobech lásky, protože se zde nejedná o osobu, Sofie není „čtvrtá hypostaze“, stejně jako celkově není hypostaze. Nicméně miluje, protože jinak nedokážeme pochopit její vztah k Bohu, neboť pouhá faktická sounáležitost s právy na vlastnictví či dispozice sama o sobě neodpovídá Boží přirozenosti. V životě Ducha není místo pro věčnost ani pro faktičnost. Je zřejmé, že je nezbytné uznat zvláštní způsob ne-hypostazní lásky ve vztahu k hypostazi, a právě to je vztah božské Sofie vůči trojediné božské osobě.

Sofie miluje Boha, ač sama není hypostaze. Co to může znamenat? Sofie není hypostazní bytí. Je však živá a žijící bytost. Božský svět žije, neboť v Bohu si nelze pomyslet nic neživého. Tato živá bytost se v Bohu hypostazuje jako jeho osobní přirozenost a život. Kvůli tomuto hypostazování ale musí být v sobě *ens realissimum*. Musí žít v sobě, lze-li se tak vyjádřit, „celoživotním životem“. Ale moc života, jeho oheň, je láska. Žít v Bohu znamená milovat. Ne-hypostazní láska nemůže znát toto sebeodmítavé a obětavé sebeurčování, jež vyjadřuje božskou trojhypostazní lásku, tento koloběh osobního vyčerpávání kvůli sebenaplnění v jiném. Její přirozenost je jiná: může pouze patřit, odevzdávat se a milovat. A v této se odevzdávající se „ženské“ lásce realizuje moc života a blaženost lásky. Láska Sofie je v tomto (ale *jedine* v tomto) smyslu ženská. Biblické obrazy ženy a nevěsty,

jež jsou aplikovány na Církev, ve svém původním pramenu spadají právě sem. Ale sebeodevzdání Sofie Bohu znamená právě její hypostazování.³⁵¹

Nicméně proto, abychom mohli zodpovědně uznat tuto myšlenku o lásce Boha k Sofii a o odpovídající lásce Sofie k Bohu, bez čehož je Bůh nevyhnutelně chápán jako bez-přirozený (a právě to je původem nejhorší hereze v prvním a výchozím dogmatu o Bohu), je zapotřebí bezesbytku uznat realitu božského světa, aniž bychom se od tohoto přijetí pod různými záminkami odkláněli k idealistickým a spiritualistickým mlhavostem.

Sofie jako božský svět existuje v Bohu. V určitém smyslu se nachází v Boží přítomnosti a disponuje se jím v celé své božské realitě a ryzosti. Ten, kdo se snaží zmenšit tuto realitu, snaží se zmenšit realitu Boží podstaty samotné. Ale vedle reality tohoto božského světa nesmíme zapomínat ani na jeho duchovnost, neboť Bůh je Duch. Bohu nemůže být připsáno nic neduchovního. Z toho plyne, že božský svět v Sofii je duchovní realita. Kvůli tomu, aby tento svět mohl být reálný, a to právě vše-nejreálnější, musí být duchovní.

Realita však vůbec nesouvisí, jak se mnohým zdá, s věcností a zhmotnělostí, jíž jsou odcizeni také andělé, kteří kvůli tomu netrpí žádnou újmou, ale je jen zmenšením vlastní reality. Realita je v nejvyšší míře charakteristická pro samotného Boha, jenž existuje ve Svaté Trojici. Nemůžeme tady ale mluvit o jeho i-realitě jen kvůli tomu, že zde nemůže být řeči o žádném materiálním a věcném principu. To znamená, že existuje duchovní realita jako praobraz reality celkově. Realita božského světa spočívá v tom, že v Bohu existuje jako sebezjevení celé Svaté Trojice, Otce, jenž se projevuje ve Slově a v něm ukazuje vše, a v Duchu Svatém, a to vše se děje pro Otce a Syna. Jiná ani větší realita celkově ani existovat nemůže. Jde tedy jen o to, zda existuje toto sebezjevení jen pro Boha jako jeho osobní, „subjektivní“ představa, anebo je reálná sama o sobě kvůli tomu, aby existovala i pro Boha.

Přistoupit k takovému subjektivismu se asi jen sotva odváží ten, kdo vyznává, že Svatá Trojice má jednu přirozenost. Lze opravdu připustit, že tato jedna přirozenost zůstává v Bohu a pro Boha jako jeho sebezjevení čili Sofie neprojevená? Uznat ale realitu božského světa, který umožňuje odpovídající lásku Sofie k božské osobě, znamená uznat v Sofii jako v božském světě do určité míry také její vlastní život. Ten samozřejmě není hypostazní, nýbrž přirozený. Přesto ale má svůj přirozený (ač v žádném

³⁵¹ Srv. s mým nástinem Ипостась и ипостасность, in *Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве*, Пламжа, Praha 1925, s. 353–373.

případě není hypostazní) střed či kontinuitu. Celý život tohoto světa s jeho duchovní realitou se soustředí do jednoho bodu láskou jako všejednotou a jako pan-organismus. Z tohoto hlediska je jako duchovní tělo, jež žije jednotným, ale přitom vše-jednotným životem. Tímto organizujícím principem duchovního těla, touto soustředící se mocí do jednoho bodu duchovního pan-organismu, je láska jako vnitřní život tohoto těla.

Na tomto místě se ještě jednou setkáváme s pojmem lásky v novém, již čtvrtém způsobu. V takové lásce již zcela chybí osobní princip, protože kdyby Sofie nebyla osoba, pak by ani její vnitřní život nebyl osobní. Láska se tady projevuje mimo-osobně jako pojící a organizující princip. Projevuje se jako všeobecné vzájemné tíhnutí a řád božských idejí, které v božském světě existují. Není to mechanické tíhnutí, které nemůže mít v duchovním organismu místo, ale je to vnitřní přitahování a vzájemné pronikání příbuzného v rozmanitosti a jednotného ve své přirozenosti. Láska je tady přirozená stavba božského světa.

4. Božská Sofie

Božský svět je objektivní princip Božího života, bytí jsoucna. Je sám ten život. Skrze něj není v žádném případě do Božství zaváděn mimobožský princip. Tento život Boha ve svém Božství neboli božském světě jako v objektivním, živém a žijícím principu je to, co se v Písmu svatém celkově nazývá Sofie neboli Boží Moudrost (srv. *Job* 28; *Mdr* 7–11; *Sir* 1,24).

V jejím chápání jako Božství v Bohu lze v souladu s Písmem svatým rozlišit dva aspekty. Je vlastně Sofie (*Chokmah*) jako zjevení Boží Moudrosti. Rovněž je Sláva jako zjevení Boží Krásy a Blaženosti.

V Sofii se projevuje obsah božské přirozenosti jako vše a jako všejednota. Z tohoto hlediska je zjevením Logu, Slova, jež vyslovuje vše a „vším se stává“.

Slovo-Logos je princip významu, obsahu, rozlišení a početnosti. Zároveň je to princip kontinuity, korelativity a všejednoty. Je to božská Myšlenka, jež myslí sebe sama (*νόησις τῆς νοήσεως*), jejímž předmětem a obsahem je ona sama. Myšlenka je v tomto případě totožná se svým předmětem. Slovo je totožné se svým obsahem, zatímco vše-pronikající kontinuita myšlenky je kontinuita všejednoty.³⁵² Je to sama Moudrost bytí.

³⁵² To, co Hegel kladl do souvislosti s jednotným principem bytí, je tady naprosto správné v aplikaci na božskou Sofii jako Logos. Srv. s mou knihou *Die Tragödie der Philosophie*, Otto Reichl, Darmstadt 1927.

Rozmanitost a „logická“ provázanost, rozlišování a vzájemné prolínání v dialektice myšlení, které stanovuje a poznává sebe samo, podstatná obsahovost myšlenky a její „logická“ průzračnost, tak to je světlý a bezoblačný svět božských idejí. Taková je tato sféra Logu.

Moudrost je jako obsah všech významů rovněž sebeuvědomění trinitárního Boha. Nicméně tak jako je ve Svaté Trojici jednota života ustanovována při zvláštním sebeurčování každé hypostaze, tak je také v tomto případě Moudrost jako Logos převážně sebezjevení Druhé hypostaze jako Otcova Slova a Otcovy Moudrosti. Otec své Slovo vyslovuje v Synovi a zjevuje v něm také svou Moudrost. Sofie je takto Moudrost sebezjevení Logu, k němuž dochází skrze sebeurčení Druhé hypostaze.³⁵³ Proto se také Logos, který se vtělil, Kristus, nazývá „moc Boží a Boží moudrost“ (1Kor 1,24).

Nicméně Sofie jako božský svět a jako plnost Božství (πλήρωμα τῆς θεότητος) (Kol 2,9) není jen Moudrost, ale je také Boží Sláva. Boží Sláva je jeden z nejpoužívanějších výrazů ve vztahu k Bohu ve Starém a Novém zákoně. Především ale nesmí být chápána v subjektivním smyslu oslavení někoho někým, jmenovitě Boha stvořením, neboť Boží Sláva existuje také mimo vztah ke stvoření jako k něčemu mimobožskému. Jako vnitřní božský princip existuje v samém Bohu a irelativně vůči stvoření („dříve, než byl svět“) (Jan 17,5). Bůh se oslavuje sám v sobě. Bohu nepatří Sláva jen jako „slavosloví“ (doxologie-chvalořečení), ale je mu vlastní také Sláva, o níž se mluví v Písmu svatém. Sláva je přitom popisována v masivních náboženských obrazech jako zjevení samého Božství: Mojžíšovi na Sinaji, národu ve schráně a v Šalomounově chrámu, Izaiášovi a Ezechielovi ve viděních.³⁵⁴

Její zjevení proroku Ezechielovi nejuplněji ze všeho vyjadřuje podstatu Slávy jako Sofie. Sláva nemůže být vzhledem k samotnému svému pojmu bezpředmětná ani bezobsažná. Je zamýšlena jako Sláva o něčem. Má svůj předmět, který je jí dán.

Analogicky k tomu je Boží Sláva Slávou Boha ve svém Božství, které se takto projevuje. Je to Boží radost ze sebe sama. Je to potěšení, útěcha, vidění sebe samého v Kráse. Takový vztah je ale nutné chápat podstatně,

³⁵³ V ikonografii existuje ikona sv. Sofie, která vyjadřuje právě tuto myšlenku: Předvěčný chlapec, Otcovo Slovo, Bdící oko. Není to ikona Krista z dětství, ale je to právě Logos jako Moudrost.

³⁵⁴ O Boží Slávě srv. s texty v exkurzu v mé knize *Купина неопалимая*, Ymca Press, Paris 1927.

tedy mimo vše, co je typické pro stvořenou sebelásku a zaujatost. Bůh má Slávu toho, co je slávy hodno, co je slavné v sobě samém. Takové sebeoslavení v jedno-hypostazní stvořené bytosti je nevyhnutelně egocentrické a dále pak egoistické a vášnivě zaujaté, neboť lásku ke svému nelze v tomto případě oddělovat od lásky k sobě, tedy od sebelásky (ovšem také tady, jak už jsme na to poukazovali, lze dosáhnout jistého sebezřeknutí v lásce ke svému, v jeho přijetí jako hodnoty).

Ale v trojhypostazním Bohu je kvůli této trojhypostaznosti vyloučena jakákoliv sebeláska nebo egocentrické sebepotvrzování, zatímco Sláva je tady neoddělitelná a podstatná součást v sebezjevení Božství jako Moudrost čili Slovo. Jinými slovy lze říci, že to, co se zjevuje ve Slově jako v Moudrosti, je slavné, je hodno Slávy a také Slávu má. Je to Boží Blaženost. Je to radost božského života jako sebezpoznání a sebezjevení. Boží Sláva vyjadřuje božský sebevztah Boha ke své Moudrosti. Ta má pro sebe svůj předmět. Proto není první, nýbrž druhé v sebezjevení Božství (samozřejmě že se tady nejedná o chronologické, ale o ontologické rozlišení). Lze říci, že Sláva v Božství následuje Moudrost Slova, avšak nepředchází ji. Sláva je Sláva o Moudrosti. Spočívá na zjevení Slova, ke kterému došlo. Činí je hmatatelným, hodnotným, vytouženým, radostným, plným a adekvátním.

Projev a zjevení Slávy takto nelze oddělovat od zjevení Moudrosti Slova. Tvoří s ním jeden celek a je totožné v samotné božské Sofii tak, jako je jednotná a nerozdělitelná sama Sofie. Přitom se stává zcela jasné, že je-li Sofie jako Moudrost Slova a jako Logos sebezjevení Boha ve Druhé hypostazi, je také Sláva sebezjevení Boha ve Třetí hypostazi. Jinými slovy, lze říci, že Sofie jako Sláva patří Duchu Svatému. Přitom se projevuje také vztah mezi Slovem a Duchem Svatým jako mezi Druhou a Třetí hypostazí: nejprve Slovo a potom Duch.

Duch spočívá na Slově. Slovo a Duch Svatý, jejich dvojice a dvojitá jednota v božské Sofii zjevují Otce. Proto je o trinitárním Bohu řečeno: „Neboť tobě navěky náleží království (Otce) a moc (Syna) a sláva (Ducha Svatého)“ (Mt 6,13).

V hypostazním bytí jsou Slovo a Duch Svatý „odděleně-osobní“ v božské Sofii jako sebezjevení Svaté Trojice. Jsou odlišní, ale nerozdělitelní. Jsou odlišní, neboť Syn je jiná hypostaze než Duch Svatý. Způsob jeho zjevení je jiný než způsob zjevení Ducha Svatého. Ale samo toto zjevení jako objektivní princip a jako božský svět, jako Boží Moudrost je jednotné. V Sofii se Otec projevuje skrze Syna a Ducha Svatého ve svém Božství. Proto lze stejně odůvodněně říci, že Logos je ve svém zjevení božská Sofie (ač nikoliv

naopak: není možné říci, že božská Sofie je Logos), stejně jako nelze říci to, že Duch Svatý je božská Sofie, „Duch Moudrosti“ ve svém zjevení (ač rovněž nikoliv nelze říci, že Sofie je Duch Svatý). Ale stejně odůvodněně lze říci, že Logos ani Duch Svatý jako takoví, tj. v jejich oddělenosti, nejsou božská Sofie, neboť Sofie je jejich sebezjevení v dvojí jednotě, jež se vztahuje na Otce.

Je to tedy sebezjevení Svaté Trojice jako Otce v Synovi a Duchu Svatém. Při této definici vztahů božské Sofie k jednotlivým hypostazím Svaté Trojice se konkrétně projevuje zásadní stanovisko dogmatu o Svaté Trojici. Vidíme tady oddělenost a odlišení hypostazí při zachování stejné pocty a stejné božskosti každé z nich. Otec, Syn a Duch Svatý, celá Svatá Trojice, jsou stejným způsobem Bůh, ne více a ne méně. Svatá Trojice ale zároveň není totožná s jednotlivou hypostazí tak, jako nejsou jednotlivé hypostaze totožné mezi sebou, ač jsou si rovny v poctě a stejné ve své Božskosti. Je to rovnost při nerovnosti a totožnost při rozlišení.³⁵⁵

Jak je tomu však v hypostazním bytí, tak je tomu rovněž v božském životě a sebezjevení, v božské Sofii.³⁵⁶

Božskou Sofii lze definovat jak ve vztahu k celé Svaté Trojici v její jednotě, když ji nerozdělujeme, stejně jako ve vztahu ke každé hypostazi tak, že je neslučujeme, ani nedělíme. Nicméně zvláštní charakter každé hypostaze se přitom zachovává v celé síle jako jejich vzájemný vztah uvnitř Svaté Trojice.

Druhá hypostaze se v božské Sofii svým hypostazním charakterem neprojevuje jen jako Slovo a Moudrost, ale také jako Syn. Pamatujeme si na to, že synovství je už samo o sobě určitá předvěčná Synova kenoze.

³⁵⁵ Ve vyznání známém pod autorstvím sv. Atanáše se praví: „Tato katolická víra zní: vyznáváme jednoho Boha v Trojici a Trojici ctíme podle jednoty. Hypostaze zde ani nesplývají, ani zde není rozdělována podstata. To proto, že jiná je hypostaze Otce, jiná je hypostaze Syna a jiná je hypostaze Duchu Svatého. Ale jedno Božství patří Otci, Synovi a Duchu Svatému. Je to stejná Sláva. Je to souvěčná velikost. Jaký je Otec, takový je také Syn a takový je také Duch Svatý... V celé Trojici nic není prvního ani posledního. Nic není více ani méně.“

³⁵⁶ Odtud zjevně vyplývá trinitární a sofologická nesouměrnost naprostého přirovnávání Sofie jen k jedné osobě, a to jmenovitě Logu. Je-li Logos Moudrost, znamená to (navzdory obecně církevní a patristické tradici), že jiné osoby jsou Moudrosti odcizeny. Náleží-li Moudrost jen jedné osobě, je tak roztínána božská trojjednota a namísto ní je potvrzován triteismus. Na tomto domněle křesťanském Olympu jsou přitom božové rozděleni podle svých oborů, podobně jako je tomu v pohanském polyteismu. Tím je vyvrácena jedna přirozenost, život a sebezjevení Svaté Trojice. Popření božské Sofie na základě toho, že je vztažena (jen) na atribut Logu, je takto především antitrinitární herezí. Dále uvidíme, že je to rovněž christologická hereze.

Je to sebevyčerpání v lásce k Otci. Je to Beránkova hypostazní obětavost. A tato Beránkova obětavost se projevuje také v božské Sofii. Ovšem nikoliv jako Synovo osobní sebeurčení ve vztahu k Otci, ale jako jeho přirozené sebeurčení v sebezjevení Božství, v Sofii. Syn sebe sama odevzdává jako Slovo všeho a o všem božskému světu. Slouží sebeprojevujícímu se Božství. Stanoví sebe sama jako obsah tohoto sebezjevení. Obětuje sebe sama Otci a své božskému světu. Ve všem a bezesbýtku se obětavě vyčerpává. Božský svět je proto ve svém postavení Slovo, které je přítomno ve všem. Pečeť sebeprojevující se hypostazní lásky Otce, jenž rodí Syna, který se rodí, praobraz a obraz, leží takto jak na božském světě, tak na božské Sofii. Sebezjevení Boha je dílo obětavé lásky, v níž je Otec milující žrec, zatímco Syn je milující oběť, jež skrže sebe zjevuje Otce.

Božský svět je ve svém obsahu zapečetěn Beránkem, Božím Slovem. V tom lze spatřovat nové potvrzení toho, že Logos je v určitém smyslu Sofie. Ale božský svět není jen zjevení Logu, protože je realizován Duchem Svatým, jenž na Logu spočívá a zjevuje ho skrže sebe, a na vyčerpání Logu odpovídá oslavením (Utěšitelovou útěchou). Lze-li Logos nazvat „demiurgos“ v božském světě, Duch Svatý je z tohoto hlediska „kosmourgós“, Utěšitel a Zdobitel, je Slávou Slova.

Zůstává ještě jedna, poslední definice božské Sofie, jež zároveň vyplývá z výše uvedených definic božského světa, ale je rovněž odrazem stvořeného světa. Sofie neboli božský svět je vzhledem ke svému obsahu pan-organismus idejí, všeho o všem a ve všem. Je neporušenost. Má v sobě život, ač nežije pro sebe, neboť se hypostazuje v Bohu. Jak ale máme tento božský organismus čili toto duchovní tělo, které je zjevením Boží Slávy, chápat?

Je to určitá živá podstata, živá, duchovní, ač ne-hypostazní bytost. Boží Božství žije celistvým, ale zároveň také diferencovaným a zkvalitněným životem. Co ale je? Je snad totéž co nedefinovatelné pojmy stvořeného světa, protože je vůči němu zcela transcendentní a lze je vyjádřit jedině v záporných definicích apofatické teologie (*via negationis*)³⁵⁷? Anebo je stvořenému vědomí, tedy lidem a andělům, dostupné také v kladné definici, již může přinést katafatická teologie? Katafatická teologie však není možná prostřednictvím lidského vstupu do božského světa, neboť ve vztahu ke stvořenému vědomí by to bylo zcela nad jeho síly. Takový vstup mu není dostupný. Katafatická teologie je takto možná jen skrže *sestoupení* z božského světa ke stvořenému světu. Jedná se tedy o vlastní Boží sebe-

³⁵⁷ [Cesta popírání].

zjevení, a to o takové, které může člověk přijmout, neboť je mu dostupné. Ovšem tato dostupnost se samozřejmě zakládá jen na tom, že se božská bytost do určité míry stává lidskou bytostí, na základě čehož se člověk ze sebe a skrze sebe, skrze své sebezpoznání, připojuje k poznání Boha. Určitá prapočáteční totožnost, na niž je založeno poznání Boha člověkem jakožto určité ztotožnění s ním (protože jiné cesty tady není), je k tomu nezbytnou podmínkou, mimo níž Bůh zůstává pro člověka definitivně transcendentní.

Ve vztahu k němu můžeme uvažovat jen nad tím, co není, a mlčet o tom, co je. Takové sebezjevení může být jedině vlastní Boží dílo ve stvoření člověka. Toto sebezjevení vykonal Bůh jako základ lidského bytí a v něm celého stvoření. Člověk je stvořen Bohem podle Božího obrazu. Takto se stává stvořeným bohem. Toto *ens realissimum* je most ontologického ztotožnění mezi Stvořitelem a stvořením skrze zbožštění stvoření. Již prapočátečně stanoví kladnou korelaci mezi obrazem a praobrazem. Pochopit to lze jedině ve smyslu určité, jen relativní a analogické totožnosti. Ta sice má svou zvláštní rozvojovou cestu, má své éry či eóny, ale je již založena v člověku a je předurčena. Tato totožnost neznamená jen Božskost člověka, ale také určitou lidskost Boha: „Jsme dokonce z jeho rodu“ (Sk 17,28). V člověku existuje něco, co musí být vztaženo přímo na Boží bytnost. A toto něco není žádný jednotlivý rys, ale samo jeho lidství, které je Božím obrazem. Člověk má jako stvořený duch hypostazi a svou přirozenost, tak jako má Bůh osobu (ta je trojhypostazní) a jako má svou přirozenost, jíž je Božství, božská Sofie a božský svět, pan-organismus idejí božského bytí. Božská přirozenost musí být chápána v kladné korelaci s lidskou přirozeností tak, jak existuje ve vsí plnosti svých sil, možností a zadání, ač ještě v životě starého Adama nejsou projeveny hromadně, ale zato jsou již projeveny v životě nového Adama. Lidství v nás samých je dosud neprojevená a teprve jen projevující se podstata, která se projeví až tehdy, jakmile „bude Bůh všechno ve všem“ (IKor 15,28). Výchozí axioma zjevení spočívá právě v tom, že mezi Božstvím a lidstvím existuje souměrnost. Jinými slovy to znamená, že božská Sofie je jako pan-organismus idejí předvěčné lidství v Bohu jako božský praobraz a základ lidského bytí.

Božská Sofie jako lidství, čili jeho princip, ještě není člověk. Člověk je hypostaze, která žije ve své přirozenosti, kterou je právě lidství. Sofie sama o sobě jako ne-hypostazní (ale jen hypostazující se) podstata takto ještě nevyjadřuje úplný obraz člověka, jenž nezbytně potřebuje hypostazi. Člověk ji dostává od Boha při svém stvoření jako „vdechnutí božského ducha“. Skrze to se stává „živou duší“ (Gn 2,7). Stává se živým člověkem. Stává se

z něj „Já“, v němž, pro něž a skrze něž žije jeho lidství. Je ale jasné, že toto lidství již disponuje schopností hypostazovat se. V tom je také zachycena pečeti svého praobrazu. Božská Sofie není hypostaze, přesto nikdy nebývá ne-hypostazní či mimohypostazní, ale předvěčně se hypostazuje, přičemž bezprostřední hypostazí pro ni není Otec, ač se projevuje v božské Sofii, ale Logos, jenž jako demiurgická hypostaze zjevuje Otce. O něm lze říci, že je předvěčný člověk, že je lidský praobraz existující před stvořením světa, a podle jehož obrazu je stvořen člověk. Z tohoto hlediska jej apoštolové často v Evangelii nazývají jako nebeského člověka nebo prostě jako člověka, Syna Božího a Syna člověka v celé tajemné korelaci obou těchto jmen.³⁵⁸ A jako první člověk je také Beránek, jenž byl obětován před stvořením světa. Byl tedy předurčen k tomu, aby se stal také pozemským člověkem.

Tato myšlenka je zásadní pro christologii, soteriologii a antropologii v jejich jednotě: Sofie je předvěčné lidství,³⁵⁹ zatímco Logos je božský člověk. Boholidství a Bohočlověk, tedy lidskost Božství, stejně jako Božskost lidství, jsou předvěčně dány v Bohu. Logos je jako Druhá hypostaze vlastní hypostaze Boholidství v Bohu. Víme ale, že na Slově spočívá také Duch Svátý, jenž realizuje svět božských idejí Logu. Vztah Třetí hypostaze k předvěčnému Boholidství se proto nevyjadřuje v tom, že je pro něj hypostazní střed, ale v tom, že realizuje – projevuje pro Syna, a skrze to také pro Otce – Boholidství jako božskou skutečnost, již Logos přijímá a přijímá ji do sebe.

Z tohoto hlediska jsou v předvěčném Boholidství rozlišováni Logos jako Bohočlověk a Duch Svátý jako Boholidství (v životě světa je analogií toho Kristus jako Bohočlověk a Církev jako Boholidství). To znamená, že

³⁵⁸ Srv. s Bohem inspirovanými a odvážnými slovy apoštola Pavla: „Ale s Božím darem není tomu tak, jako to bylo s proviněním. Kvůli provinění jednoho ovšem celé množství propadlo smrti. Ale ještě tím hojněji se celému množství lidí dostalo Boží přiznání a milostivého daru prostřednictvím jednoho člověka, Ježíše Krista“ (*Řím 5,15*). „První člověk byl utvořen ze země, je pozemský, druhý člověk je z nebe“ (*1Kor 15,47*). Toho se týkají rovněž Pánova slova z Janova Evangelia: „Nikdo nevystoupil do nebe kromě toho, který sestoupil z nebes, totiž Syn člověka“ (*Jan 3,13*).

³⁵⁹ Tuto myšlenku vyslovil V. S. Solovjov ve svých mladických a geniálních *Čteních o boholidství*. Bohužel však nerozvinul své prozíravé myšlenky do teologické nauky, ale spíše je zamlžil a překroutil gnostickými obrazy. Srv. СОЛОВЬОВ, В.С., Чтения о Богочеловечестве, in *Собрание сочинений*, III, Sankt Petěrskurk 1912, s. 5–175 (český překlad *Čtení o boholidství*, Refugium, Velehrad 2000, s. 98–239).

v hypostazním vztahu Logu a Ducha Svatého k Boholidství existuje rozdíl: Logos se na ně obrací přímo svou hypostazí a je jeho „hlava“.

Duch Svatý je pak již soustředěn na Boholidství, jež se projevilo skrze Logos. Přijímá je a oživuje, avšak nikoliv jako své hypostazní zjevení, ale jako zjevení Logu. Charakter Třetí hypostaze tady zůstává tentýž jako ve Svaté Trojici: neukazuje Otci sebe, ale ukazuje mu Syna a Synu také neukazuje sebe, nýbrž Otce. Sama Třetí hypostaze se v tomto láskyplném hnutí zprůzračňuje. V Boholidství s ním jakoby splývá v jeho bytí pro Syna, a skrze to také pro Otce. Vztah Druhé a Třetí hypostaze v jednom Boholidství lze proto vyjádřit také tak, že jejich nerozdělitelná dvojice je Otcovo Boholidství ve Svaté Trojici, tedy božská Sofie. Tento charakter Druhé a Třetí hypostaze ve vztahu k Boholidství lze vyjádřit rovněž jako korelaci dvou duchovních principů v Božství, jež se ve stvořeném lidském světě odrážejí jako korelace mužského a ženského (principu). Boží obraz v člověku se ve své plnosti projevuje právě ve spojení obou těchto principů: „Bůh stvořil člověka jako svůj obraz, jako obraz Boží ho stvořil, stvořil je jako muže a ženu“ (Gn 1,27).

V lidském světě se plnost této lásky projevuje jako láska matky, sestry, chotě a nevěsty ve vztahu k synovi, bratrovi, ženichovi a manželovi, ale navíc také jako dcery k otci. Tyto obrazy jsou aplikovány právě na Krista, na Boží Matku a na Církev. Přesvatá Bohorodička je Kristova Matka, ale je také velebena jako jeho (za muže neoddaná) nevěsta (anebo v souladu s *Písní písní* jako „má sestra nevěsta“). Církev má osobní středobod v Boží Matce. Takto je „Beránkova choť a nevěsta“ (srv. Zj 21,9). Nejrezolutnější srovnání ženského principu v lidském duchu s Duchem Svatým je přitom obsaženo v závěrečné části Apokalypsy: „Duch i nevěsta volají: Přijď!“ (Zj 22,17)

Je to řečeno o Církvi jako o naplněném Boholidství v jejím vztahu k Beránkovi, Logu a Kristu. Z toho vyplývá, že hypostazní korelace Logu a Ducha Svatého v jejich společném zjevení v Boholidství obsahuje zvláštní způsob lásky, která je osobně zkvalitněna. Toto zkvalitnění přitom může být vyjádřeno také stvořenou mluvou v analogiích způsobů lásky mezi mužským a ženským principem (přitom je samo sebou pochopitelné, že už předem musejí být odstraněny všechny myšlenkové asociace směrem k pohlavnosti a celkově k smyslovým obrazům). A jako je hypostaze Logu hypostaze Krista, jenž se vtělil do dítěte mužského pohlaví a „dorostl do dospělého věku“, tak se pro nás hypostaze Ducha také nejkomplexněji projevuje v Boží Matce a stává se pro nás skutečností v Církvi, která je právě „Duch a nevěsta“.

Co se pak týče Otcovy hypostaze, ta je sice lidskou, anebo přesněji řečeno boholidskou mluvou nazývána v mužském rodu (otec a nikoliv matka), toto slovní používání si lze však vysvětlit spíše absencí odpovídajícího termínu, který nerozlišuje mužské a ženské. Mužský rod je tady jako *masculinum majestatis*³⁶⁰ používán kvůli zvýraznění Božího otcovství, avšak nikoliv jako pokus o jeho definici. Nepřímo je to potvrzováno také tím, že Otcovo otcovství je „nemateršské“ ve vztahu k Synovi, a mimo to není vyčerpáno rozením (mužského principu), ale obsahuje ještě také vycházení (ženského principu), a samo zůstává mimo toto rozlišení, které existuje jen ve srovnání obou lišících se principů. Vyplývá z toho rovněž, že Otcova hypostaze se jako „příčina všeho“ a jako „prapočáteční“ projevuje v Synovi a v Duchu Svatém, a tedy v Boholidství. Sama však zůstává v určitém smyslu transcendentní. To znamená, že ji nelze definovat termíny Boholidství. Otec není ani Bohočlověk, podobně jako Syn, ani není Boholidství, podobně jako Duch Svatý, ač se v Boholidství projevuje. Má v něm svůj vlastní způsob, neboť je všeobecný počátek.³⁶¹

Zde lze spatřovat důvod k tomu, proč Otec, i když posílá Syna do světa, a poté také Ducha Svatého, se sám osobně v boholidském světě neprojevuje. Ukazuje se jen v Synovi („Kdo viděl mne, viděl Otce.“ /Jan 14,9/) skrze Ducha Svatého, jenž zjevuje Syna. Otec je Boholidství v tom smyslu, v jakém podmět je přísudek, zároveň jím také není ve stejném smyslu, v jakém se podmět projevuje v přísudku, ale nevyhnutelně se od něj také odlišuje, neztotožňuje se s ním a je vůči němu transcendentní.

Na závěr je třeba dodat, že definice božské přirozenosti jako předvěčného lidství, anebo, což je v tomto případě to samé, Boholidství, se odráží od stvořeného světa a od stvořeného lidství. V tomto smyslu je analogií, ovšem chápanou realisticky, tedy nejen se zachováním všech rozdílů ve stavu, ale také se zachováním totožnosti v podstatě. My člověka známe jen jako stvoření, proto nám může připadat obtížné od stvoření vystupovat k pochopení Boha. Nicméně lze se vydat také opačnou cestou: „Co je nahoře, je také dole.“ Jmenovitě tím, že budeme vycházet z Božství, můžeme člověka chápat jako kryptogram Božství. Zjevení to přímo přikazuje, když hlásá, že člověk v sobě má Boží obraz. Lidství ve světě tedy předpokládá také Boholidství.

³⁶⁰ [Mužství majestátu].

³⁶¹ V tomto smyslu chápeme text *Ef 3,15*: „(...) od něhož mají původ všechny rody na nebi i na zemi“.

Tuto myšlenku však nelze vydávat v plen militantnímu ateismu, který ji překrucuje tím, že kleslí cestu opačným směrem, že nechápe člověka z Božství, ale naopak Božství z člověka. V aplikaci na Boholidství je ale třeba odstranit všechny vlastnosti, jež souvisejí s přirozeně-hmotnou existencí stvořeného lidství ve způsobech jeho rozvoje. Boholidství je nezbytné chápat skutečně jako οὐσία, tedy jako duchovní a intenzivní podstatu, jež obsahuje všechny fenomény, které ji projevují. Boholidství v Bohu náleží veškerá absolutní duchovnost, jež je typická pro Božství. Je to „energie“ Božství, jež má pro sebe nekonečný počet vyzarování οὐσία (taková je nauka sv. Řehoře Palamy o energiích, kvůli níž jej obviňovali z polyteismu). Nicméně nebrání to ani tomu, že Boholidství v Bohu jako zjevení Božství může být chápáno také jako tělo Božství, které je absolutně duchovní. V tomto smyslu je netělesné, ale zároveň plní to, co je typické pro tělo jako takové. Je tedy zjevením ducha, jenž v něm žije, ale nejen to, v určitém smyslu žije také jím.

Takto dostáváme řadu rovnic, v nichž je stále stejná veličina, tj. Boží přirozenost (οὐσία), definována jako božská Sofie. Sofie je Boží Moudrost. Je Boží Sláva. Je lidství v Bohu, je Boholidství. Je Boží tělo (anebo, což je to samé, je „říza Božství“). Sofie je božský svět, jenž existuje v Bohu „před“ stvořením (hmotného světa). To vše obsahuje „dostatečné zdůvodnění“ pro stvoření v souladu s principem: „Co je nahoře, je také dole.“ Jinými slovy lze říci, že to platí pro jeho sofitu.

Obsah

<i>Igumen Innokentij (Pavlov)</i>	
Beránek Boží	5
Autoreferát protojereje Sergeje Bulgakova	19

Sergej Bulgakov: Beránek Boží

Ke čtenáři	25
Úvod	29
Dialektika ideje Boholidství v období patristiky	29
I. Christologický problém.....	31
Apolinář Mladší, laodicejský biskup.....	31
II. Antinomie dvojjednoty v christologii	54
A) Christologie jednoty (monismus)	54
<i>Sv. Cyril Alexandrijský</i>	54
B) Christologie dvojjednoty (difyzitismus)	72
<i>Antiochijská teologie</i>	72
<i>a) Diodoros z Tarsu</i>	75
<i>b) Theodor z Mopsuestie</i>	75
<i>c) Nestorios</i>	80
<i>d) Theodoretos</i>	90
III. Chalcedonská syntéza	96
a) Dogmatický list papeže Lva I. Velikého.....	96
b) Chalcedonská definice.....	102
c) Nauka Leontia Byzantského o vhypostazování	110
IV. Dogma o dvou vůlich v Kristu.....	125
a) Monotheletismus a dithéletismus	125
b) Definice šestého všeobecného koncilu	135

První kapitola

Božská Sofie	142
1. Stvořený duch	142
2. Božský duch	147
3. Božský svět	154
4. Božská Sofie	160

Druhá kapitola

Stvořená Sofie	170
1. Stvoření světa	170
2. Věčnost a čas	181
3. Člověk	187
4. Obraz a podoba	191

Třetí kapitola

Bohovětění	208
1. Bůh a svět	208
2. Zdůvodnění Bohovětění	219
3. Boholidsství	233
4. Dvě přirozenosti v Kristu: božská Sofie a stvořená Sofie	248

Čtvrtá kapitola

Emanuel-Bohočlověk	269
1. Pánovo ponížení (kenoze)	269
Kenotické nauky v patristice (sv. Hilarius)	276
2. Spojení přirozeností (výměna vlastností a teandrické působení)	306
3. Kristovo boholidské sebeuvědomění	322
3.1. Boží Syn – Syn člověka	322
3.2. Boje a pokušení	348
3.3. Synova poslušnost	367

Pátá kapitola

Kristovo dílo	384
1. Kristova prorocká služba	384
2. Kristova velekněžská služba	397
A) Kristus-Velekněz	397
B) Vykoupení	406
C) Kristova smrt a sestoupení do pekel	436
D) Kristovo Oslavení	443
1) <i>Kristovo Vzkříšení</i>	443
2) <i>Kristovo Nanebevstoupení</i>	452
3. Kristova královská služba.....	474
A) Kristus jako Král	474
B) Způsob Kristovy královské korunovace	481