

**UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI**  
**CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Katedra pastorální a spirituální teologie**

**ThLic. Michael Špaček**

**POZNÁNÍ BOHA A VEŠKERÉ**  
**SKUTEČNOSTI PODLE TOMÁŠE ŠPIDLÍKA**

Disertační práce

*školitel a vedoucí práce:* prof. Pavel Ambros, Th.D.

*obor:* Praktická teologie

*specializace:* studium křesťanského Východu

**Olomouc 2016**

Prohlašuji, že jsem svou disertační práci vyhotovil samostatně a použil jsem přitom uvedené prameny a literaturu.

V Olomouci dne 14. května 2016

ThLic. Michael Špaček

# OBSAH

Úvod.....	7
<b>0.1 ŽIVOT TOMÁŠE ŠPIDLÍKA.....</b>	<b>15</b>
<b>0.2 DÍLO TOMÁŠE ŠPIDLÍKA .....</b>	<b>21</b>
<b>1 POZNÁNÍ BOHA V DÍLE T. ŠPIDLÍKA .....</b>	<b>29</b>
<b>1.1 Z historie otázky poznání Boha: je poznatelnou bytostí nebo spíše neproniknutelným tajemstvím? .....</b>	<b>31</b>
1.1.1 Příznačné rysy antické řecké tradice v podání T. Špidlíka .....	31
Touha po poznání Boha v řecké filosofii .....	32
Výhrada k filosofickému přístupu z náboženského hlediska: není možný dialog s Bohem .....	33
1.1.2 Je Bůh v řecké filosofii tajemstvím?.....	34
1.1.3 Bůh jako tajemství ve Starém zákoně.....	34
1.1.4 Auditivní charakter judaismu a vizuální zaměření helénismu .....	35
1.1.5 Spojování biblické zkušenosti s řeckou filosofií v křesťanství starověku .....	37
<i>Theoria</i> – cesta k božskému světu u Řehoře Naziánského .....	37
<i>Sofia</i> u Bazila Velikého – příklad syntézy řecké a biblické tradice.....	40
<b>1.2 Přínos ruské křesťanské filosofie .....</b>	<b>45</b>
1.2.1 Zásadní rozdíl mezi poznáním věci a osoby .....	45
1.2.2 Pojetí pravdy u ruských myslitelů: je živá, konkrétní, morální, dynamická, plod tvořivého poznání .....	49
<b>1.3 Nedostatečnost lidského poznání Boha.....</b>	<b>53</b>
1.3.1 Správné užívání rozumu .....	53
1.3.2 Chybné používání rozumu v racionalismu .....	55
Racionalistický přístup nezachycuje hodnoty a ideje .....	56
Florenskij považuje racionalisty za blázný .....	56
1.3.3 Hranice rozumového poznání Boha podle Bazila Velikého a Řehoře Naziánského.....	58
1.3.4 Boží tajemství v křesťanství .....	63

Rozum nám zprostředkuje jen poznání analogické .....	63
Rozum nestačí na třetí stupeň skutečnosti, kde Bůh přebývá „v nepřístupném světě“ .....	64
Lidská slova sice neozřejmí tajemství, ale odhalují jeho hloubku, otvírají nové obzory .....	65
Moderní člověk chce mít vše jasné a tajemství považuje za újmu.....	66
Pozitivní smysl mystiky .....	66
<b>2 BOŽÍ PŮSOBENÍ PŘEDCHÁZÍ NAŠE POZNÁVÁNÍ.....</b>	<b>69</b>
<b>2.1 Pro pravé lidské poznání Boha je nezbytné jeho zjevení a milost.....</b>	<b>70</b>
2.1.1 Boží sebezjevování, jež vrcholí ve vtělení.....	70
K Bohu se nedojde lidskou anabasí, našťástí tu však je Boží katabase .....	74
Vtělení znamená nejdokonalejší Boží zjevení v Kristu .....	76
Boží zjevení a sestoupení v Kristu má za cíl ani ne tak předat nám nauku jako spíše nás uvést do života s Ním a v Něm.....	78
Motivem Božího zjevování a sestupování k člověku je jeho láska a milosrdenství.....	80
Bůh nám stále dává znamení, ale rozumí jim jen ti, kdo s ním mluví, tj. modlí se .....	81
Dnešní čekání na Boha u hledajících a v církvi .....	82
2.1.2 Působení Ducha v člověku.....	84
Pojem „duchovní“ .....	85
Duch svatý působí uvnitř či zvenčí? .....	86
Vědomí milosti.....	87
Účinky působení Ducha – je tím hlavním poznání (γνώσις)? .....	88
<b>2.2 Osvícení.....</b>	<b>91</b>
2.2.1 Nutnost osvícení .....	91
2.2.2 Teologie osvícení.....	92
2.2.3 Ovoce osvícení vzhledem k poznání .....	94
2.2.4 Vidění skutečnosti proměněné osvícením .....	95
<b>2.3 Posvěcení a zbožštění.....</b>	<b>97</b>
2.3.1 Posvěcení .....	97

2.3.2 Svátí – dílo Ducha Svatého.....	100
2.3.3 Zbožštění – proměna člověka k Boží podobě.....	101
<b>3. ČLOVĚK poznávající a spolupracující.....</b>	<b>105</b>
<b>3.1 Duchovní antropologie .....</b>	<b>106</b>
3.1.1 Poznání sebe sama – východisko k poznání Boha.....	106
3.1.2 Duch, duše a tělo s jejich mohutnostmi .....	110
<b>3.2. Srdce .....</b>	<b>118</b>
3.2.1 Pojem srdce.....	119
3.2.2 City srdce.....	131
3.2.3 Poznání srdce .....	134
<b>3.3. Lidská spolupráce a postup při poznání.....</b>	<b>138</b>
3.3.1 Odpověď člověka na Boží iniciativu .....	138
3.3.2 Očišťování – negativní <i>praxis</i> (πράξις) .....	140
3.3.3 Růst v ctnostech, zvláště v lásce – pozitivní <i>praxis</i> (πράξις) .....	143
<b>4 POZNÁNÍ VŠECH VĚCÍ A BOHA V NICH.....</b>	<b>147</b>
<b>4.1 Pravé poznání je duchovní.....</b>	<b>147</b>
4.1.1 Poznání člověka očištěného .....	148
4.1.2 Poznání antinomické.....	149
4.1.3 Poznání jalové a duchovní .....	151
4.1.4 Zřeknutí se světské vědy u Bazila Velikého.....	154
<b>4.2. Nalezení smyslu (<i>logos</i>) všech věcí .....</b>	<b>158</b>
<b>4.3 Vidění Boha ve všem (plod „chození s Hospodinem“) .....</b>	<b>163</b>
4.3.1 Vidění Boha v člověku .....	165
4.3.2 Vidění Boha v církvi.....	170
4.3.3 Vidění Boha v přírodě, v kosmu.....	177
4.3.4 Vidění Boha v dějinách.....	183
4.3.5 Vidění Boha v jeho slovu, v Písmu.....	193
4.3.6 Vidění Boha v kráse, v umění.....	198
<b>4.4. Theologia – od pravé teologie až po vrcholné poznávání Boha .....</b>	<b>204</b>
Špidlíkovo kritické hodnocení teologie jeho doby .....	204
Inspirující pro Špidlíkovo chápání teologie bylo studium východních Otců, zvl. Řehoře Teologa.....	206

Pravá teologie vychází podle Teofana Zlatovornika z očištěného srdce osvíceného Duchem Svatým .....	208
Modelový Mojžíšův výstup a sestup teologie symbolické k lidem .....	211
<b>ZÁVĚR</b> .....	<b>214</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>220</b>
<b>BIBLIOGRAFIE</b> .....	<b>222</b>
<b>POUŽITÉ ZKRATKY</b> .....	<b>232</b>

# Úvod

Touha poznávat je člověku vrozena a projevuje se od nejtělejšího dětství. Velká zvědavost dítěte je považována za příslib jeho bystré inteligence. Poznání je u každého jedinečný proces, tak jako jsou neopakovatelné lidské osudy. Jeho výsledky mohou být více kusé nebo naopak komplexní, vyvážené či zkreslené. Ve světě a v dějinách najdeme mnoho teorií o procesu lidského poznání, jeho pravidlech i úskalích. Životně důležité je to v otázkách existenciálních a mezi takové patří poznání Boha. Nastíníme v krátkosti dějinný rozvoj této otázky v židovsko-křesťanské tradici, neboť je stěžejní i v díle Otce Tomáše Špidlíka (1919–2010). I on navazuje na to, co celé věky před námi objevovaly a ukládaly.

**V Bibli** je poznatelnost Boha dána jeho „být zde pro svůj lid“ (Ex 3,14). Poznání je ovoce osobního vztahu k Bohu jako víra v něho a důvěrnost s ním. Proroci napomínají k pravému poznání Boha odřeknutím se všech představ, které omezují jeho transcendenci. Mojžíšský zákon ukazuje, že jen Bůh může náležitě mluvit o Bohu. Na Sinaji Hospodin zapovídá udělat si zpodobení Boha, protože jen on je schopen člověku objasnit, kdo je Bůh. Každá lidská myšlenka o Bohu je proto idolatrická a vede na jinou cestu k bohům. Co člověk věří, že o Bohu ví, je Bohem odmítáno „zjevením“, které člověk nezná ani nemůže předvídat; může mluvit jen o člověku vycházející z rozměrů člověka.

**Nový zákon** prohlašuje, že Otec zná Syna a naopak, Syn bere lidi do své důvěrnosti s Otcem. Vzájemné poznání Otce a Syna tak zprostředkovává Syn dále: zná své, oni znají jeho (Jan 10,14). Duch svatý zná hlubiny Boha (1Kor 2,10). Láska, kterou on vlévá do našich srdcí, a nikoli rozum, činí Boha poznatelným. Uskutečňuje se obrácením myšlení. Člověk musí vyjít ze sebe sama a působením Ducha Svatého se stát novým člověkem; člověk „podle těla“ stojící mimo Ducha, nemůže mít slova vztahující se k Bohu. Na teologické řeči vytvářené člověkem, se vztahuje podle apoštola Pavla odsouzení. Není tu tedy jen výrok o poznatelnosti Boha rozumem, ale také poukaz na hřích, zaviňující zbloudilost nejen v otázce Boha, ale hlavně jeho zákona. Nejde o jednotlivce se zlou vůlí, ale o základní stav odvratu člověka od Boha. Pavel nemá v úmyslu člověku uznat schopnost založit přirozenou teologii: kvůli hříchu lidské cesty nepřivádějí k Bohu, ale k bohům.

Už tedy na základě zkušenosti uložené ve Svatých Písmech rozlišujeme **přirozenou poznatelnost Boha** skrze jeho stvoření (Mdr 13: jsou neomluvitelní lidé, kteří nepoznávají ze stvoření Tvůrce; Řím 1,18: protože je přirozená poznatelnost Boha, jsou neomluvitelní ti, kdo potlačují pravdu svými hříchy) a **nadpřirozenou poznatelnost Boha** skrze jeho zjevení. Poznatelnost Boha je

tedy možná i v dějinách hříchu, avšak plně se uskutečňuje, kde se člověk dá uchvátit Boží láskou.

**Raná teologie** proto ukazuje lásku jako prioritu a proti gnosi odmítá cestu spásy skrze poznání (např. Irenej Lyonský). Klement Alexandrijský mluví o „semenech Logu“ v předkřesťanském a mimokřesťanském světě. Augustin více zdůrazňuje pokornou cestu víry z proměnlivosti stvoření a z všeobecného pojetí pravdy a spravedlnosti v lidském duchu. Na něho se zároveň odvolává známý obrat, užitý i novým *Katechismem: Homo – capax Dei*, člověk je schopen Boha pojmout do sebe podobně jako nádoba tekutinu, jež se do ní vlévá.<sup>1</sup> Otcové mluví o možnosti přirozené poznatelnosti Boží (*via affirmationis, catafatica*), ale i o nevyhovitelnosti, nezbadatelnosti Boží (*via negationis, apofatica*).<sup>2</sup> Syntéza se objevuje u Anselma z Canterbury: člověk chápe rozumem, že Bůh je nepochopitelný, může se však zcela otevřít pro milující sebevydání se Bohu, jež vrcholí v bláznovství kříže.

**Ve středověké teologii** se způsoby přirozené poznatelnosti Boha stávají výslovně předmětem úvah, což je poprvé vidět na „ontologickém argumentu“ Anselma z Canterbury (nelze myslet na dokonalou Bytost, aniž by zároveň taková Bytost existovala)<sup>3</sup> a pak hlavně na pěti cestách („důkazech“ Boží existence) Tomáše Aquinského.<sup>4</sup> Na základě těchto dvou pokusů uspořádat tuto otázku se pak rozvíjí realistické hodnocení dopadů prvotního i osobního hříchu na schopnost rozumu poznávat Boha. Nominalismus i Martin Luther však vidí tuto schopnost zcela negativně; náboženské poznání je jedině ze Zjevení. Důsledkem toho postoje je mj. i kantovský kriticismus, jenž tvrdí, že existenci Boží nelze přijmout na základě rozumového procesu, ale díky praktickému imperativu svědomí, totiž proto, že Bůh je ručitelem mravního řádu.

**Pravoslavná teologie** oproti katolickým racionalistickým snahám vyzvedá mnohem zřetelněji Boží transcendenci. **Reformace** klade větší důraz na spásně dějinnou poznatelnost Boha. Podle M. Luthera poznání Boha může být rychle překrouceno; pro něho je vlastní cestou *theologia crucis* – Bůh na kříži projevil svou nejvnitřnější podstatu v jemu cizí podobě smrti jako lásku; chce tedy být poznán na cestě kříže.

Výrok **I. vatikánského sněmu** o poznání Boha mluví o schopnosti lidské přirozenosti, která odhlíží od historicko-existenciálního stavu člověka (DS 3004; 3026). Vina jej učinila cizím Bohu, který se stal nedosažitelným ať už na rovině

---

<sup>1</sup> [Doslova: člověk je „schopen“ Boha.] – Srv. *KKC*, 27, s. 25; *NDT*, s. 1465; AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, 8.11: “Mens eo ipso imago **Dei** est quo eius **capax** est.”

<sup>2</sup> Nejvýraznějším autorem v této otázce je Pseudo-Dionýsios Areopagita; zdůrazňuje to i IV. lateránský sněm, srv. DS 806.

<sup>3</sup> *Proslogion*, 2–4.

<sup>4</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, I., q. 2, aa. 1–3.



morální či intelektuální. Je však otázkou k opětovnému promýšlení, zda byla zkažena víc sféra morální než rozumová (jak se dosud běžně chápalo). Otevřen zůstává problém ohledně stupně dvojznačnosti, jíž člověk podléhá na všech úrovních svého pojmového, etického i estetického vyjadřování. Stejně tak i problém lidských poměrů, které činí mluvení o Bohu těžkým či nemožným.<sup>5</sup>

**Vaticanum I.** tedy hovoří o nezczitelné *možnosti* přirozeného poznání Boha, jakož i o nadpřirozené poznatelnosti Boha. **Vaticanum II.** obě vnitřně spojuje, přičemž vychází od posledního cíle jako prvního Božího úmyslu. Dnes v souvislosti s rozšířeným agnosticismem a především s naprostou indiferencí vůči otázce Boha, se téma poznatelnosti Boha, jak se zdá, znovu stává naléhavým a aktuálním. Největší problém spočívá v určení základních prvků, které by teologii dovolily vést vážný a kritický **dialog s kulturou**.<sup>6</sup>

Obecně řečeno, to co zde budeme předkládat, bude vycházet z určitého zjednodušeného modelu pochopení jinak velmi bohaté a diferencované západní tradice myšlení. Modelem nemíníme ani popis skutečnosti nebo hypotézu o této skutečnosti. Modelem je jednoduše souhrn srozumitelných, vzájemně do sebe zapadajících pojmů a vztahů, které je dobré mít předem k dispozici k tomu, abychom tuto skutečnost popsali a stanovili hypotézu. Až samotným testováním jednotlivých tvrzení můžeme však hovořit o argumentační linii předkládaných tvrzení a metodologických kroků. Z tohoto hlediska můžeme předběžně – vezmeme-li do úvahy řečené výše – říci, že pro **západní myšlení** je v poznávání typické tíhnutí k **analýze**, i v teologii. Události zjevujícího a zároveň i spásného rázu, které se v dějinách odehrávají, mají strukturu znaku, zahrnujícího *prvek viditelný*, historický, empirický, a také *prvek neviditelný*, naddějinný a nadempirický (což souvisí s výrazem *nadpřirozený*). Proto se v teologickém poznání tyto prvky rozlišují a spojují se, jelikož teprve pak je možné jejich adekvátní poznání. Z analytického hlediska předmět teologického poznání tím, že vystupuje jako znakový celek, je rozpoznáván nejprve ve viditelném prvku přirozeném a pak v neviditelném prvku nadpřirozeném, aby se v jejich syntéze dosáhlo uceleného výsledku poznání.<sup>7</sup> Zdá se užitečné tento přístup mít jako pozadí toho, co budeme objevovat u prof. T. Špidlíka, který od západní teologie postupoval k bohatství východní tradice, a tím zřetelněji vynikne jeho přínos pro

---

<sup>5</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra gentiles*, 1,4 (český překlad *Summa proti pohanům*, přel. J.T. Bahounek, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993).

<sup>6</sup> Srv. OCCHIPINTI, G., „Conoscibilità di Dio“, in AA.VV., *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Edizioni Piemme, 2. vydání, Casale Monferrato 1994, s. 206-208; PATTARO, G., „Ateismo“, in Aa.Vv., *Nuovo Dizionario di Teologia*, BARBAGLIO, G. – DIANICH, S. (ed.), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 6. vydání, s. 53-54; BREUNING, W., „Poznatelnost Boha“, in BEINERT W. (ed.), *Slovník katolické dogmatiky*, MCM, Olomouc 1994, s. 265-267.

<sup>7</sup> Srv. RUSECKI, M., „Poznanie w teologii“, in AA.VV., *Encyklopedia katolicka*, Tom XVI, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2012, sl. 159.

naši současnost. Pokusíme se v jeho díle vyložit to, co můžeme nazvat samo o sobě jako dynamickou strukturu vlastní kognitivní a morální existence Špidlíka jako teologa.

Naším úkolem bude ukázat náhled na poznání u Otce Tomáše Špidlíka. Nastolme počáteční řadu vstupních otázek. Co může být zajímavého na jeho přístupu k poznávání či na jeho samotných objevech, ať už v poznávání *Boha* či *veškeré skutečnosti*? U duchovního člověka, jakým nepochybně byl, bude jistě stát téma Boha a jeho poznání na čelném místě. Jako u jiných jemu podobných. Co je právě u něho zvláště pozoruhodného, objevného, specifického, zvláštního?

Proč vlastně začínat poznáním Boha? Vyznačuje to Špidlíkovo vidění mystika (schopného spatřit všechno v jednom) anebo je to dáno systematickostí našich konvenčních pojednání? Je jeho přínos v doplnění, vsazení do zaběhaných západních křesťanských myšlenkových postupů a schémat něčeho typického pro Východ? Anebo je to spíš vedení druhých, nastolení či prosazování způsobů běžných ve východní duchovní tradici, které na Západě nejsou neznámy či nepřítomny, přesto však nejsou u nás zažitá a obvyklá?

Zatím jen naznačme, že centrální otázkou v tomto směru je pro něho **poznání Boha a pak poznávání všeho v Bohu**, ve spojitosti s ním. Proto tato práce nese název *Poznání Boha a veškeré skutečnosti podle Tomáše Špidlíka*. Hned však musíme upřesnit, o jaké poznání se jedná. Boží podstata je skryta, nepochopitelná i andělům i lidem, a to i ve věčnosti. Na druhé straně nejde ani o minimalistické spokojení se s pouhým poznáním Boží existence spolu s jeho vlastnostmi, jež si lidský rozum dokáže usuzováním vyvodit. Nejedná se ani o poznání našimi smysly; jim je Bůh nedostupný, podobně však i našemu rozumu, vždyť „přebývá v nepřístupném světle“ (1Tim 6,16). Jestliže apoštol Pavel, který nám zanechal až geniální teologii, pokorně vyznává: „kusé je všechno naše poznání“ (1Kor 13,9), tím spíše to platí o ostatních smrtelnících. Přece však trvá zaslíbení Ježíšových *Blahoslavenství*: „Blažení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha“ (Mt 5,8). Nějaké *vidění* čehosi Božího, které často v biblické mluvě je synonymem *poznání*, musí existovat, a to už na pouti k věčnosti. V tom nám bude Otec Špidlík výtečným průvodcem.

Jde-li také o *veškerou další skutečnost* kromě Boha, pak se tu nemyslí tak široký záběr lidského poznání, které by pojalo vše minulé, přítomné i budoucí, blízké i vzdálené, zjevné i skryté. Nezabýváme se otázkou, zda existuje výlučná inteligibilita „obecně všeho“. Jde tu o jednotlivá poznávání toho, co při našem setkávání s tímto „vším“ s námi komunikuje a o rozvíjení umění poznávat ve všem, co nám vstoupí do zorného pole, duchovní smysl. Také v tom rosteme postupně. Teprve v eschatologickém cíli se poznání dovrší, zatím je *in statu fieri*,

kdy se stává hlubším a plnějším. Právě tuto eschatologickou dimenzi měl Otec Špidlík víc a více na zřeteli, jak je také patrné v jeho díle *Integrální poznání*.

Myšlenky o poznání Boha byly v jeho díle rozseté. Koncentrovány jsou v jeho monografii o Řehoři Naziánském, nebyly však sesbírány a utříděny v syntézu. Proto se zdálo užitečné provést to. Krátce před smrtí nečekaně vydává se svým spolupracovníkem Marko Rupnikem nevelkou knihu *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, která představuje dozrálé a zároveň zpřůzračněné podání tohoto tématu. Přesto se zdálo vhodné v práci pokračovat dál. T. Špidlík se totiž o nezbytném Božím působení v člověku, námětu **druhé kapitoly** naší práce, zmínil nesčetněkrát, nikoli však souborně a obsáhle. Ani hlavní téma **třetí kapitoly** v tomto svém díle neprobírá, i když ho předpokládá a je pro jeho nauku klíčové. Když před léty po dosti dramatických peripetiích vyšla jeho monografie o Teofanu Zatvorníku s podtitulem *Duch a srdce*, začalo se na Západě ujímat povědomí ústřední role biblicky a „východně“ chápaného *srdce* v duchovním i obecně lidském životě. Náš autor proto musel o tomto tématu tolikrát psát a hovořit, že si občas povzdechl: „Moje srdce je již unavené z mluvení o srdci“. Není pak divu, že myšlenky druhé a třetí kapitoly, ač jsou i v jeho syntéze skrytě přítomny podobně jako duše v těle, tu nenajdeme nijak uchopitelně. Proto jsme v naší práci postupovali dál.

I když by se mohlo zdát, že samotné téma a postup jeho podání sleduje z hlediska metodologického analýzu textu, není tomu tak. Zde můžeme odkázat na jiné práce.<sup>8</sup> Analýza pro nás není cílem. Chceme obrátit pozornost na další hlediska a dalekosáhlejší dosah nebo doplňující použití zkoumaného tématu. Jsme přesvědčeni, že metoda nenabízí jen pravidla, kterými se slepě řídíme, nýbrž rámec pro vlastní tvořivost. Nesoustředíme se v práci jen na zkoumaný předmět, který T. Špidlík vykládá, nýbrž se zabýváme postupem, který je jeho práci vlastní.

Pokoušíme se rovněž **spíše o syntézu než o analýzu**. Činíme tak i proto, aby následující stránky zůstaly „stylové“, totiž nevzdalovaly se od stylu, který byl pro T. Špidlíka příznačný. Ten při svém studiu východní spirituality i při psaní se držel zásady svého velkého předchůdce I. Hausherra, že ke spiritualitě se musí přistupovat jako k umění: hledat to, co je kde nejhezčí, a tudíž vždycky

---

<sup>8</sup> K. MÁCHA, *Geist und Erkenntnis. Zu spirituellen Grundlagen Europas. Festschrift zum 65. Geburstag von Prof. ThDr. Tomáš Špidlík SJ*, Minerva Publikation, München 1985; F. NARDIN, *Le coeur. Intégrité de l'homme entier. Dans l'anthropologie du cardinal T. Špidlík et de la spiritualité orientale*, Lethielleux, Paris 2010; HOSPODÁR, M. – MOJZEŠ, M. (ed.), *Prinos kardinála T. Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, konanej v dňoch 13. a 14. apríla 2011 v Prešove pri príležitosti 1. výročia odchodu do večnosti J. Em. kardinála Tomáša Špidlíka*, Prešovská univerzita, Prešov 2011; B. PILERI, *Il rapporto persona-cuore-cosmo nell'opera teologico-spirituale di Tomáš Špidlík S.I., Exc. Diss. ad Doctoratum*, PIO, Roma 2014.

originální. Připadalo mu to jako sbírání květů do kytice.<sup>9</sup> Podobný postup byl zvolen i v této studii z jeho velmi pestrého a rozsáhlého díla. Kdybychom měli k dispozici jen odborné články s mnoha skvoucími výroky duchovních autorů a myslitelů, neměli bychom tím ještě jistotu ohledně Špidlíkova osobního smýšlení. V mnoha článcích se sice mnohé výroky a myšlenky opakují, právě tím se nám však otvírá mozaika jeho vlastní nauky, protože kdyby mu s ní nesouzněly a nemluvily mu z duše, pak by se nacházely jen v jeho odborných pojednáních a nikoli promítnuty do jeho promluv, konferencí a textů určených širokému okruhu jeho čtenářů a posluchačů. Pro ten byla i kniha *Prameny světla*. Kdo by hledal stručný vhled do jeho podání tématu, nalezne tu na pár stránkách aspoň základní myšlenky o poznání diskursivním a intuitivním, citech srdce, přímém poznání Boha, dobra, smyslu života a o svědomí. Také jaká je naše schopnost poznávat: částečný rozum poznává Boha jen částečně a analogicky. Cíl myšlení však je dojít poznání Boha.<sup>10</sup>

Na otázku, **jak Špidlík sám formuluje gnoseologickou otázku**, můžeme zatím ve stručnosti odpovědět: Jaké předpoklady musí splňovat poznávací proces, aby došel k co nejpravdivějšímu a nejplnějšimu poznání, a to nejen co do výběru předmětu, zdrojů, prostředků, postupů a zásad, ale i těch vnitřních, osobních, subjektivních? Na které z lidských schopností při poznávání a vyvozování závěrů, důsledků nejvíce záleží? Je to rozum? Jaké místo v tom má Kristus? A když chce člověk své poznání sdílet, jak je nejvhodněji vyjádří?

Můžeme **shrnout náš metodologický postup**: Chápeme metodu jako normativní soustavu opakujících se a vzájemně propojených postupů, které poskytují narůstající a postupně se prohlubující výsledky. Metodu nacházíme tam, kde jsou rozlišitelné postupy, kde každé jednání jako takové se váže na druhé, kde ve svém souhrnu vytváří soustavu, kde ona soustava je popsána jako správný způsob, kterým se ta či ona věc dělá, kde postupy v souladu s touto soustavou mohou být opakovány neurčitě dlouho a kde plody takového opakování nejsou pouhým opakováním, nýbrž mají narůstající a postupující charakter. To je cesta, která vede k našemu návrhu syntézy, kterou chceme čtenáři předložit.

Ještě jednu vysvětlující poznámku: Byl obecně nazýván *Otec Špidlík*, a to nepřekrylo ani jeho pozdější jmenování kardinálem. Pro účely této práce ale budeme psát kvůli akademickým zvyklostem *Špidlík, T. Špidlík, náš autor* či *studovaný autor*.

---

<sup>9</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, edice Rozhovory, Kostelní Vydří 2004, s. 86, 115.

<sup>10</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla. Příručka křesťanské dokonalosti*, Křesťanská akademie, Řím 1972, 492 stran; 2. nezměněné vydání tamtéž 1981, s. 85–88.

Nakonec ještě uvedeme charakteristiku jednotlivých kapitol.

### **1. POZNÁNÍ BOHA V DÍLE TOMÁŠE ŠPIDLÍKA**

V duchu podání T. Špidlíka, který obvykle vycházel z historického vývoje dané otázky, nastiňujeme slévání dvou proudů od počátku církve: biblického (židovsko-křesťanského) a filosofického (řeckého). Oba se podílely na rozvoji otázky poznání: *biblický* zkušeností Boží transcendence a *řecký* důrazem na poznatelnost všeho existujícího. Příkladem jsou v Špidlíkově díle hlavně Otcové rané církve: Bazil Veliký a Řehoř Naziánský. Další mohutnou inspirací byl pro našeho autora odkaz velkých ruských myslitelů 19. a 20. století, zvláště upozorněním na nebezpečí racionalismu a na důležitost životního poznání, zahrnujícího také intuitivní vnímání, jmenovitě jde-li nikoli o věc, ale o živou osobu. Pak lze být disponován k plnohodnotnému poznávání.

### **2. BOŽÍ PŮSOBNÍ PŘEDCHÁZÍ NAŠE POZNÁVÁNÍ**

Přecházíme k Boží iniciativě, která vždy předchází už samu lidskou touhu Boha poznávat a přiblížit se k Němu. Náš rozum je schopen dojít k poznání „Boha filosofů“, ale nikoliv Boha živého a pravého, který je naším Otcem, pokud by on sám se k nám neskláněl a nezjevoval, což vrcholí v Kristově vtělení a pokračuje působením Ducha Svatého. Naše poznávání nutně potřebuje jeho osvětlení, ale také posvěcení a zbožštění (*theosis*), má-li být pravé, jaké obdivujeme u světců.

### **3. ČLOVĚK – subjekt poznání a spolupracovník**

Na Boží působení je člověk schopen začít odpovídat. Zde zkoumáme, jaký vlastně člověk v Špidlíkově pohledu je. Důležité je i sebepoznání, které zdůrazňuje nejen pro zažitou ignaciánskou praxi zpytování svědomí, ale také v návaznosti na církevní otce, zvl. Bazila Velikého. Duchovní antropologii a hlavně nauku o srdci náš autor čerpá především od světce ruské pravoslavné církve Teofana Zatvornika, který skvěle shrnul staletou duchovní zkušenost křesťanského Východu. Srdce je nejen středem člověka v biblickém pojetí, ale také pravým poznávacím orgánem, zvláště jde-li o Boha a jeho znamení, jež nám všude dává. Cit srdce není pouhá signalizace, ale spíše sympatie vybavená náklonností k Bohu a jeho věcem a zároveň intuicí. Dokáže oproti pouhému rozumu vnímat v plnosti, pokud je očištěno a proniknuto Duchem. Člověk se k tomu disponuje součinností (*synergeia*), úsilím o očistu (*negativní praxis*) a o růst v ctnostech, zvl. v lásce snahou o život s Kristem a v Něm (*pozitivní praxis*). Láska je totiž na Východě dobře známý gnozeologický princip, který nelze obcházet.

#### 4. POZNÁNÍ VŠECH VĚCÍ A BOHA V NICH

Pravé poznání předpokládá člověka očištěného, akceptujícího nejednoznačnost pojmů, pravd, představ o Bohu, o světě kolem nás, a proto přijímajícího i antinomičnost výpovědí, která je respektem k tajemství i jeho lepším uchopením. Poznání se nesmí zastavit u poznatků nejen pocházejících od smyslů, ale ani od pouhého rozumu, skončilo by u vědění jalového namísto duchovního. Příkladem je velmi nadaný a vzdělaný sv. Bazil, v němž T. Špidlík nepochybně zahlédl i své hledání a touhu po poznání, aby došel toho pravého. Očištěné srdce vedené Duchem svatým je schopno proniknout nejen do *metafyzické* oblasti, ale i do *metalogické* a nalézat skutečně cenný *logos theoteles*, který v komkoli a čemkoli ukazuje k Bohu či sděluje jeho poselství (v člověku i v církvi, v přírodě, v událostech a dějinách, v Písmu, v kráse a umění). Člověk, Boží obraz má dospět k připodobnění jemu, a to nejen podle zákonů daných lidskou přirozeností, ale také jako jedinečná osoba podle plánu a vedení Prozřetelnosti, jak to na vlastní životní cestě viděl i T. Špidlík. Jeho působení a služba lidem potvrzují, jak sám nauku a příklad svých učitelů vstřebal, praktikoval a předával druhým. Ukazuje tak i směr pro rozvíjení *teologie*, jako pravého poznávání Boha i všech skutečností, aby nebyla jen lidskou naukou a jejím sdělováním, ale putováním až třeba po vrchol Boží hory, jak to ukazoval na Mojžíšově výstupu v podání sv. Řehoře Nysského.

Než představíme Tomáše Špidlíka a jeho dílo, zbývá ještě vyjádřit dík. Děkuji svému školiteli, prof. Pavlu Ambrosovi, za jeho vstřícnost, odbornou i lidskou podporu, trpělivost a cenné rady, jimiž přispěl ke vzniku této práce. Děkuji také všem, kteří mě provázeli svými povzbuzeními a modlitbami.

ThLic. Michael Špaček

## 0.1 ŽIVOT TOMÁŠE ŠPIDLÍKA

Na tomto místě by podle zvyklostí měl začít jeho chronologický životopis. Jenže on sám, ač měl dobře vyvinutý smysl pro kázeň v  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ , v rychle uplývajícím zemském čase, odkrýval spíš duchovní smysl setkání a událostí, na nichž bylo patrné, že nadešel jejich  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ , čas příhodný, pravý okamžik vyhlédnutý Boží prozřetelností. Abychom tedy byli co nejvěrnější Špidlíkovu pohledu na jeho životní pout', zkusme ji přehlédnout z jiného úhlu. Ani onen chronologický nepřijde zkrátka, už kvůli přehlednosti bude dobře podat ho aspoň rámcově, nikoli však na prvním místě. Je pro to i další důvod. Život T. Špidlíka by nastíněn velmi detailně v zevrubném díle jeho řeholního spolubratra Pavla Ambrose, který mohl čerpat ze zdrojů dostupných i dosud nepublikovaných.<sup>11</sup> Archivy totiž z dobrých důvodů zůstávají léta zavřeny. Navíc by bylo třeba ještě zkoumat v archivech Špidlíkových žáků a přátel.

Tuto neúplnost však vyvažuje vydání rozhovorů Jana Paulase,<sup>12</sup> které nám poskytují další úhly vidění Špidlíkova života, jako by po tématických kapitolách. Vysvítá z nich šíře jeho záběru i pestrost zážitků, množství mezilidských kontaktů stejně jako bohatost vnitřního života. To je další důvod pro zvolený úhel pohledu: život pro něho není čas či události, život se skládá ze setkání.<sup>13</sup>

V době jeho odchodu do Boží věčnosti a současně i jeho návratu na Velehrad, začínaly přípravy na jubileum 1150 let od příchodu věrozvěstů svatých Cyrila a Metoděje na naše území, spojovaného právě s tímto místem úsvitu zdejšího křesťanství. Znovu jsme si uvědomovali, jak jejich dílo nepatří jen historii, ale inspiruje i nás dodnes. Tím, kdo zvláště dokázal vystihnout ducha jejich mise ke slovanským národům a svým osobním příkladem ukázal, jak ho aktuálně aplikovat, byl právě Otec kardinál Tomáš Špidlík SJ<sup>14</sup> (1919–2010), světoznámý odborník na spiritualitu křesťanského Východu.<sup>15</sup> I jeho, podobně jako kdysi soluňské bratry, vedla Boží Prozřetelnost po neznámých, nečekaných

---

<sup>11</sup> AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, ISBN 978-80-7412-125-8, 760 stran.

<sup>12</sup> ŠPIDLÍK, T., *Duše poutníka*, 232 stran.

<sup>13</sup> Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 79.

<sup>14</sup> Zkr. pro Societas Iesu (SJ); v ČR je známa jako Tovaryšstvo Ježíšovo nebo jezuitský řád.

<sup>15</sup> Rozsáhlé a myšlenkově bohaté dílo O. Špidlíka „*je pro teologickou reflexi druhé poloviny 20. století zásadní. Navázal na práci prof. Irénée Hausherra a rozvinul jeho impulsy studií spirituality patristické éry a spirituality křesťanského Východu tak, že je dnes jeho dílo nejen prací na poli dějin spirituality, ale tvoří organickou teologickou vizi. Jeho dílo – plod mnohaletého pilného studia a reflexe – je neseno zároveň velkou citlivostí pro současnou kulturu. S touto otevřeností objevoval ve východní spiritualitě taková témata, která se dnes ukazují nesmírně aktuální, neboť jsou schopná vyživovat a vitalizovat to, co bylo z tradice leckdy pozapomenuto. Jeho dílo, které zahrnuje jak vědecký výzkum, systematizaci, tak i přetlumočení čtenářům, je typické smyslem pro inkulturaci.*“ (Životopis Tomáše kardinála Špidlíka SJ. [online]. [cit. 15. 07. 2013]. Dostupné na internetu: <<http://www.aletti.cz/tomas-spidlík/?id=zivotopis>>.)

cestách. Tak přišel znenadání jako mladík na Velehradě k řeholnímu povolání, k seznámení s byzantsko-slovanskou liturgií a k osvojení ruského jazyka, protože tamní gymnázium, na němž také vyučoval, cítilo zvláštní poslání k dílu mezi východními Slovany. Po válce studoval teologii v Holandsku a když se po vysvěcení na kněze nemohl vrátit do vlasti, odešel do Říma. Nebyl odtud vyslán do misí, kam mnozí řádoví spolubratři odcházeli, ale na studium na Papežském východním institutu a začal tam brzy přednášet patristickou a spirituální teologii. Jako by mu bylo určeno spíše kráčet v šlépějích dávné byzantské mise v její schopnosti pozorně naslouchat druhým, cenit si jejich obdarování, která působí tíž Duch, vystihnout jejich přínosná specifika a vyzvednout je na svícen, aby svítla všem, kdo jsou v domě Božím (srv. Mt 5,15). A zároveň vytvářet syntézu všeho, co kde *Duch praví církevním obcím* (srv. Zj 3,6) na Východě i na Západě.

Byl k tomu obdařen vynikajícími dary ducha, bystrostí a touhou poznávat: Boha, člověka i svět kolem sebe. Věděl však také o mnoha rozdílnostech a tragických střetech lidských přístupů a názorů. Jak sám dokázal vyjít z mentality západní kultury, v níž vyrůstal, k zralému, vyváženému způsobu poznávání, je vidět v čerpání zvláště z řecké duchovní tradice a z ruské křesťanské filosofie, beletrie, hagiografie a ikonografie. Může to být užitečné a inspirující i pro dnešní setkávání s jinými tradicemi, jazyky, či kulturami: nebudeme jednostranní a tím pro druhé vzdálenými, ale pomůže nám to stát se jim blízkými v jejich způsobu vnímání Boha, člověka i světa.

Studium východní spirituality zavedlo T. Špidlíka k dílu ruského mnišského reformátora Josefa Volokolamského, o němž psal svou disertační práci. To mu otevřelo bránu také k mnoha dalším význačným ruským duchovním autorům a myslitelům. Podobně tomu bylo i při bádání v dědictví po velikánech řecké patristiky, Bazilu Velikém a Řehoři Naziánském. Při zkoumání nejen jejich textů, ale také jejich vyzařování do dalších generací, nacházel dědictví východní tradice rozmanitě „vtělené“ do národní mentality s novým světlem a pozoruhodnými odstíny, jak sám často prohlašoval, přičemž hledal, čím by mohlo být přínosem pro univerzální církev a její zvěstování.

Jak léta plynula, sám stále zřetelněji rozpoznával, jak jeho dráhu vede Boží prozřetelnost. Ta je na rozdíl od lidí neomylná a může si posloužit i lidskou slabostí a dokonce i vysloveným zlem, což T. Špidlík dokládá příběhy vlastního života.<sup>16</sup> Kvůli značnému rozdílu povahového založení (otec zklamaný idealista, matka poutnice) nepanovala mezi rodiči právě ideální shoda a to se mu přetavilo ve smysl pro pluralitu, jedinečnost lidské osoby a ve snahu o překlenutí rozdílů jak mezi jednotlivci, tak i později mezi církvemi. Dva pohlavky utržil na

---

<sup>16</sup> ČEMUS, R., Pravidlo kontrapunktu aneb Cesta do nové Evropy, in *Duše poutníka*, s. 5.



veřejnosti od bývalého kaplana za to, že nevstoupil do semináře, aby se stal knězem, ale jeho to posouvá k humornému nadhledu.<sup>17</sup> Profesor Arne Novák na něho zapůsobil schopností vžít se do všech směrů a osob a vybrat odevšad něco krásného. I on přispěl ke změně jeho postoje k jezuitům.<sup>18</sup> To, že byly zavřeny v r. 1939 české vysoké školy, způsobilo, že se stal jezuitou. Na gestapáka zapůsobil dopis od řeholníka, který u Špidlíka našel, tak ho nenechal odvézt do koncentračního tábora a mohl se vrátit domů. Zanedlouho doprovází na kole na Velehrad přítele, protože ten tam chce vstoupit do Tovaryšstva Ježíšova, ale prožitky se vyvinou zanedlouho v rozhodnutí přihlásit se tam taky. Zásah gestapa přeruší noviciát v Benešově, ale přivede všechny na Velehrad. Na konci války je tam za dramatického přecházení fronty podivuhodně chráněn a poznává, že ho vede Prozřetelnost.<sup>19</sup> Po skončení studia teologie a vysvěcení v Holandsku počítá s prací v misiích na Jávě, ale zapůsobila „náhoda“ resp. nedbalost na římské kurii jezuitů, kde na dopis o přepsání do holandské provincie zapomněli odpovědět a tak se, jak říkával „nedopatřením lidí a dopatřením Božím“ dostal do Itálie, kde měl najednou možnost objevit zblízka bohatý svět umění a za ním pak kontrast byzantského světa ikon, nato zůstal v Římě a začal se věnovat východní spiritualitě.<sup>20</sup>

Zároveň se T. Špidlík stává v české koleji Nepomucenum spirituálem a spolupracovníkem vatikánského rozhlasu, a tak může hned to načerpané při studiu uplatnit a ověřovat v praxi, podávat je srozumitelně i širokým vrstvám, přitom i literárně ušlechtilým jazykem. Při prázdninovém oddychu s bohoslovci na horách má 6. srpna o svátku Proměnění Páně na hoře možnost pozorovat jitřní přechod ze tmy ke světlu, jakoby proměnu všeho a to mu stane průpravou a předzvěstí jeho studií o úsilí východní kontemplace dojít tzv. tábořského vidění a vidět, poznávat všechno v Božím světle, podobně jako kdysi tři apoštolové.<sup>21</sup>

Tak bychom mohli dlouho pokračovat dál. U něčeho se ještě zastavíme v části o vidění Boha v dějinách, i v těch osobních (4.3.4). Souhrnně to vyjádřil ohledně pochopení člověka jako osoby či ideje národa. Je potřeba zachytit jednotlivé činy a prohlášení v historické souvislosti: „Co by například zbylo z Písma, konkrétně ze Starého zákona, kdybychom neviděli jednotlivé pasáže v jednotě Boží dějinné prozřetelnosti?“<sup>22</sup> Vzpomeňme přitom aspoň jednu

---

<sup>17</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 17–23.

<sup>18</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 31.

<sup>19</sup> Srv. ČEMUS, R., Pravidlo kontrapunktu aneb Cesta do nové Evropy, s. 5; *Duše poutníka*, s. 32–39; AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 46–57. – O obratu v dosavadní dráze T. Špidlíka nehovoří jako o svém obrácení, ale přijetí toho, co je pro něj od Boha připraveno (srv. *tamtéž*, s. 54).

<sup>20</sup> Srv. ČEMUS, R., Pravidlo kontrapunktu aneb Cesta do nové Evropy, s. 5; *Duše poutníka*, s. 40–50.

<sup>21</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 50–66.

<sup>22</sup> *Duše poutníka*, s. 161.

z aplikací, jež radil druhým. Při exerciciích by zvláště starší lidé měli rozjímat také o smyslu svého života a kontemlovat v něm Prozřetelnost.<sup>23</sup> Když byl dotázán, jak v dnešním uspěchaném světě nalézt vyváženost mezi prací a modlitbou, ze zkušenosti odpovídá: „Když skutečně věřím, že mě každý den vede Prozřetelnost, pak vím, že všechno si najde svůj pravý okamžik.“<sup>24</sup>

Ačkoliv sám toho tolik prožil, o sobě psal minimálně, deník si nevedl, důvěřoval hlavně osobním setkáním, ani korespondenčním ne. Svou potřebu psát uplatnil ve stálém doplňování kartotéky o myšlenky a citáty vhodné pro kázání. Je to projev touhy hovořit s lidmi; vůči sobě to nerozvinul. Život pro něj nejsou události, fakta, ale znamení, které jemu i druhým dává Prozřetelnost. Tu také považoval za svou osobní milost.<sup>25</sup>

Tuto schopnost vidět v novém světle dal do služeb druhým při duchovním doprovázení, když v něm další a další rozpoznávají *starce*, otce na své duchovní cestě. Dozrával k tomu i bolestí, avšak o svých utrpeních nikdy nemluvil, zato vše zahrnoval do prosté víry v Boží prozřetelnost. Očišťování mu dopomáhá k nerozdělenému srdci, které ho uschopňuje stát se *teologem nerozdělené církve*, jak ho nazval metropolita Daniel, nynější patriarcha Rumunské pravoslavné církve, když byl T. Špidlík jmenován kardinálem.<sup>26</sup> Svatému Otcí na jmenování odpověděl, že to přijímá jako uznání práce pro jednotu evropské spirituality, aby vytvořila syntézu Západu a Východu, což je pravá cyrilometodějská tradice.

Svůj humorný nadhled přehlížející vlastní trápení a potíže věku projevil také v rozhovoru s redaktorem vatikánského rozhlasu, který se ho ptá, jak to bylo, když ho Svatý otec přijal na audienci:

Ano, já jsem pak byl ještě jednou u Svatého otce a on mně chtěl požehnat, a když jsem si měl kleknout, tak jsem řekl: „Svatý otče, já si nemůžu kleknout.“ On mi odpověděl: „Já také ne.“ A já na to: „Svatý otče, jak jsme šťastní, že to začíná od nohou a ne od hlavy!“<sup>27</sup>

Jeho pohled na vlastní život vystihují slova: „Z mého života na mě nepůsobí příliš velkým dojmem jednotlivé události a zážitky, ale spíš mě občas **ohromí jejich nečekaná souvislost**“.<sup>28</sup> Každý takový objev je potvrzením vedení Prozřetelnosti nad celou životní poutí. Ta je i v závěru shůry řízena. Kardinál Špidlík ji dovršuje v Centru Aletti v Římě doslova pár kroků od místa skonu sv. Cyrila, obklopen svými žáky a přáteli podobně jako sv. Metoděj při smrti a vrací se tam, kde i on byl pochován. Velehrad je tak znovu propojen s Římem.

---

<sup>23</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 151.

<sup>24</sup> *Duše poutníka*, s. 199.

<sup>25</sup> Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík*, s. 12–20.

<sup>26</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 28–37, 81–82; ČEMUS, R., *Pravidlo kontrapunktu aneb Cesta do nové Evropy*, s. 8.

<sup>27</sup> *Tomáš Špidlík kardinálem*, in: <http://www.radiovaticana.cz/archiv/spidlik.htm#foto>

<sup>28</sup> *Duše poutníka*, s. 195.

Jak se καιρός, čas příhodný, pravý okamžik zvolený Boží prozřetelností potvrzoval v životě T. Špidlíka, bylo podle něj to nejpřednější. Aspoň rámcově je vhodné doplnit to přehledem, jak jej odměřoval χρόνος, plynoucí čas pozemský:

Narodil se 17. 12. 1919 v Boskovicích, jeho otec byl obuvník, matka se starala o skromnou domácnost, měl dvě starší sestry. Studoval na gymnáziu v Boskovicích (1930–38), kde maturoval.

1938 Začíná studovat češtinu a latinu na filosofické fakultě v Brně.

1939 Vysoké školy byly po 17.11. zavřeny, otvírá se cesta do jezuitského řádu.

1940 Vstupuje do noviciátu v Benešově u Prahy (23.9.), ten je po obsazení města Němci přemístěn na Velehrad a zde noviciát dokončuje.

1942–45 Po prvních slibech (24.9.) konal řádová studia filosofie na Velehradě (s přerušeními při nasazeních na nucené práce).

1945–46 tzv. magisterka, učil češtinu a ruštinu na gymnáziu na Velehradě<sup>29</sup>

1946 poslán do holandského Maastrichtu studovat teologii<sup>30</sup>

1949 v Maastrichtu vysvěcen na kněze 22. 8.

1950 roční „třetí probace“ ve Florencii, pak sídlí v Římě.

1951 Začíná studovat na Papežském východním institutu v Římě, pracovat ve vatikánském rozhlasu, jeho páteční promluvy se stávají legendárními. Je jmenován spirituálem české papežské koleje sv. Jana Nepomuckého (do r. 1989).

1953 dokončuje licenciát

1955 Obhájil svou doktorskou práci *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe* (vyšla v Římě 1956) a začíná vyučovat na Papežském východním institutu. Pokračoval v práci svého učitele Irénée Hausherra SJ.

1958 složil své poslední řeholní sliby (3. 2.). V dalších letech přednášel na římské univerzitě Gregoriana, na Terezianu a Regina Mundi, jako hostující profesor působil v Kinshase (Zaire) a v St. Paul's College Minnesota (USA), po r. 1989 i na CMTF v Olomouci.<sup>31</sup>

1975 se stává zastupujícím provinciálem jezuitů v zahraničí (do r. 1989)

1984 poradcem Kongregace pro svatořečení

1989 vybrán za „Osobnost roku 1990“ (Raleigh, North Carolina)

1990 vybrán tamtéž za „Nejvýznamnější osobnost desetiletí“

1991 byl emeritován, začíná žít, modlit se a pracovat na poli východní tradice ve vztahu k problémům současného světa v římském Centru Aletti, výzkumném ústavu při Východním ústavu v Římě,<sup>32</sup> je skutečným „starcem“ celého tamního

---

<sup>29</sup> MÁCHA, K., „Tomáš Špidlík“, in *Slovník českých filosofů*, MU, Brno 1998, s. 570.

<sup>30</sup> Z podkladů CMTF UP (autor neuveden), Prof. ThDr. Tomáš Špidlík curriculum vitae, in *Žurnál UP* 11(1997), s. 3.

<sup>31</sup> MÁCHA, K., „Tomáš Špidlík“, in *Slovník českých filosofů*, MU, Brno 1998, s. 571.

<sup>32</sup> Srv. *Tamtéž*.

společenství (a v síle modlitby a dobrého slova později i společenství olomouckého Aletti). Obdržel četná vyznamenání na zahraničních univerzitách.<sup>33</sup>

1992 čestným občanem Uherského Brodu

1993 čestným členem Byzantských studií na Petrohradské akademii věd

1994 poradcem Kongregace pro východní církve, čestným občanem v Troyes po vydání *L'idée russe*.

1995 titulářem Katedry východní teologie založené fundací Sir Daniela and Countess Bernardine Donohue. V březnu 1995 dával exercicie papeži a kurii. Ukončuje přednášení na Papežském východním institutu.

1997 čestný doktorát na Pravoslavné fakultě Univerzity v Kluži v Rumunsku (30. 5.),<sup>34</sup> čestný doktorát Univerzity Palackého udělen na návrh CMTF v Olomouci (10. 12.).

1998 Prezidentem V. Havlem vyznamenán Státní cenou České republiky (28.10.).<sup>35</sup>

1999 čestný doktorát Karlovy univerzity v Praze (11. 5.). V předvečer 80. narozenin se na Papežském východním institutu konalo slavnostní zasedání, T. Špidlík na něm vystoupil s přednáškou na téma *Anamnesis*. Poté následoval seminář, na němž bylo hodnoceno jeho dílo z různých hledisek. 17.12. večer byl poctěn papežským vyznamenáním *Pro Ecclesia et Pontifice*.

2002 Česká biskupská konference mu udělila *Řád sv. Cyrila a Metoděje* za celoživotní dílo.

2003 papež Jan Pavel II. jej jmenoval kardinálem (21. 10.) za vědecké zásluhy a službu ekumenismu; 26. 11. vyznamenán italským ministerstvem kultury *Zlatou medailí za zásluhy v kultuře a umění*.

2006 čestný doktorát na Sacred Heart University (7. 11.) a otevřeno zde *Centrum ekumenických studií kardinála Špidlíka*.

2010 16. dubna ve 21.00 hod. zemřel za vyzvánění zvonu na blízké bazilice Santa Maria Maggiore, obklopen komunitou spolubratrů jezuitů a sester římského Centra Aletti. Dne 20. dubna papež Benedikt XVI. konal obřad posledního rozloučení v bazilice sv. Petra v Římě. Dne 30. dubna byl pochován ve velehradské bazilice. Jeho hrobka leží v apsidě za hlavním oltářem.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Srv. *Tamtéž; Duše poutníka*, s. 227–228.

<sup>34</sup> Srv. Lidé se musí setkat, in *Jezuité* VII/1 (1998), s. 11. - „Poprvé v dějinách dala pravoslavná teologická fakulta katolíkovu doktorát honoris causa“, říká T. Špidlík v souvislosti s přeložením a používáním jeho manuálu východní spirituality v rumunštině.

<sup>35</sup> „Prezident republiky Václav Havel vyznamenal u příležitosti 80. výročí vzniku samostatného československého státu osmdesát osm osobností. Mezi nimi byl i náš otec Tomáš Špidlík, který přijal řád Tomáše Garrigua Masaryka za vynikající zásluhy o demokracii a lidská práva“ (Otec Špidlík vyznamenán, in *Jezuité*, VIII/1 (1999), s. 5–6).

<sup>36</sup> Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve.*, s. 171-172; Poslední rozloučení, in <http://www.aletti.cz/tomas-spidlík/?id= zivotopis>.

## 0.2 DÍLO TOMÁŠE ŠPIDLÍKA

Jeho dílo překvapí už svým rozsahem. Začíná psát už jako student články, soukromě i poezii. Své bádání vkládá do přibližně 140 knih, více než 600 článků, odborných i popularizujících, které jsou většinou už brzy překládány do mnoha jazyků. Sepíše rovněž mnoho hesel do slovníků a encyklopedií. Mnohé články vycházely v exilových periodikách jako *Studie*, *Nový život*, *Hlas národa*. Úctyhodný je seznam jeho recenzí, jež nejsou pouhým hodnocením, ale novým, kreativně psaným dílkem. Dnes už máme po několika částečných souborech k dispozici kompletní bibliografii sestavenou Pavlem Ambrosem,<sup>37</sup> kde najdeme navíc i nástin Špidlíkovy životní dráhy, jeho duchovního vývoje i metody jeho práce, výčet jeho aktivit a cest. Na tuto monografii lze zájemce odkázat. Uvádí mj. i mezititulky Špidlíkových článků, takže ukazuje šíři jeho nauky, dokládá, že nebylo snad žádného významnějšího spirituálního tématu, jemuž by se nevěnoval, a to s přesahem i do dalších souvisejících oblastí, a navíc usnadňuje vyhledávání pojednávaných otázek.

Hlavními monumenty jeho vědecké práce jsou čtyři monografie o velkých postavách řecké patristiky (sv. Bazilu Velikém a Řehoři Naziánském) a ruského mnišství (světcích Josefu Volokolamském a Teofanu Zatočnickovi). K tomu čtyři příručky představující spiritualitu a myšlenkové bohatství křesťanského Východu. Podrobné údaje k nim jsou v závěrečné bibliografii. Spontánně a zajímavě o nich Špidlík mluví v knize rozhovorů *Duše poutníka*.<sup>38</sup> Vzpomíná tu i na sesbírání svých článků a svázání jejich fotokopií do dnes už 15 objemných dílů nadepsaných *Miscellanea*, a to nejen pro vlastní potřebu, ale i pro snadnou dostupnost studentům. Jsou uloženy v římském i olomouckém Centru Aletti.

Významnou a setrvalou částí jeho díla byly jeho pravidelné páteční promluvy z vatikánského rádia, vysílané téměř šedesát let. Protináboženský tlak ve vlasti ho pobízel k hájení křesťanské víry a církve, proto se v jeho rané tvorbě ozývají i tóny apologie. Některé Špidlíkovy české knihy, vydávané exilovou Křesťanskou akademií, vznikaly právě z jeho rozhlasových relací. Promluvy vztahující se k nedělním evangelním perikopám byly vydány tiskem ve sbírkách, které po r. 1989 připravil nejprve sám a další po otevření Centra Aletti v Olomouci už ve spolupráci s jeho členy.

Archivní materiály české sekce vatikánského rádia jsou naskenovány a dostupné ve formátu pdf na stránkách *Ústavu pro studium totalitních režimů* na

---

<sup>37</sup> AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starzec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012; ISBN 978-80-7412-125-8; 760 stran.

<sup>38</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 178–194.

webové adrese: <http://www.ustrcr.cz/cs/archiv-vysilani-ceske-redakce-radia-vatikan> od 16. 12. 2013. Převážná část Špidlíkových relací již byla vydána tiskem. Z nich jsme čerpali v této studii a protože je v celém jeho díle znát, jak konsistentně smýšlel, lze plným právem předpokládat, že alespoň z hlavních linií jeho myšlení nám nic neuniklo. Postupné vydání celého jeho díla chystá nakladatelství Refugium jako *Opera omnia*.<sup>39</sup>

Jeho záslužným dílem je kromě písemností a rozhlasového působení také bohatá přednášková činnost po čtyřicet let na Papežském východním ústavu v Římě, kde mu musela být přidělována největší aula kvůli vysokému počtu posluchačů a na sklonku jeho působení v tomto institutu bylo konstatováno, že dosáhl vůbec nejvyššího součtu přihlášených studentů. Přednášel však také na mnoha dalších místech, pro nejrozmanitější posluchačstvo, od kongresů až po vedení exercicií či duchovních obnov.

Do jeho díla je nutno započíst i založení a rozvinutí činnosti římského Centra Aletti, které mj. poskytuje prostor k seznámení a setkávání intelektuálů a umělců zvláště z východní Evropy. Podobně se o několik let později zasloužil také o založení stejnojmenného Centra v Olomouci s tímž posláním, jak sám vysvětluje:

Česká provincie se tvoří z rozptýlení. Pater Arrupe dbal na to, aby každá provincie našla svoji práci. Ne každá provincie může dělat to, co dělají jezuité ve světě. **Myslím, že je velmi dobré, aby provincie spolupracovala s intelektuály a umělci. Je jich hodně a je dobré mít k nim dobrý vztah. Viděl jsem, že skrze intelektuály se dá proniknout daleko.** Sedm let jsme měli velký úspěch s Centrem Aletti v Římě a nyní je Centrum i v Olomouci. Má to být místo setkání. Křesťanských intelektuálů a umělců je ve světě dnes víc, než si myslíme. Nemáme s nimi kontakt, a to je škoda. Myslím, že by to měla být jedna z důležitých prací provincie.<sup>40</sup>

Plodem sdílení života a práce v Centru je také Špidlíkovo vyhotovení projektu ve spolupráci s Marko Rupnikem a velehradským sochařem Otmarem Olivou a následná realizace přeměny provizorní kaple ve Vatikánu v dnes proslavenou první slovanskou a českou kapli na tomto místě *Redemptoris Mater*.<sup>41</sup>

**Zdroji Špidlíkovy teologie** jsou kromě Bible, nad jejímž poselstvím sám denně rozjímal a předával je po téměř šedesát let každý týden v rozhlase, také patristika, která ho velmi zaujala i v souvislosti s antickou filosofií, k níž měl blízko svým původním studijním zaměřením. Po bližším seznámení s křesťanským Východem k tomu přistoupí i hagiografie, liturgie, ikony, jak to odpovídá tamnímu chápání, a umění vůbec, později i ruské novověké myšlení.

Jaká byla **genealogie Špidlíkovy metody**? Solidní řádová studia absolvoval v Maastrichtu. Zažil tam kombinaci staré přísné kázně s novými

<sup>39</sup> Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 10.

<sup>40</sup> Otec Špidlík vyznamenán, in *Jezuité*, 8/1 (1999), s. 5–6.

<sup>41</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 144–149.

ideami. Setkává se tu s profesory nejrůznějšího typu: od metafyzika starého ražení, který celé Boží zjevení převáděl na tomistické termíny až po mladší zastánce pozitivní biblické a patristické teologie. Piet Schoonenberg (1911–1999) hájil svou doktorskou tezi na téma „Teologie jako věda o víře“. Tvrdil, že když náboženská víra roste a vyvíjí se, pak ani teologie nemůže zůstat statická.<sup>42</sup> Právě tehdy začínal učit a studenty udivoval spojením dvou vlastností, které teologové dovedou těžko smířit: hluboké víry a přitom svobody ducha. Později tyto dva postoje Špidlíkovi pomohly při interpretaci východního křesťanství. Při výuce v Africe si uvědomil, že se ty dva zdánlivě protichůdné postoje smíří jen na poli opravdu duchovním a jsou podmínkou k tomu, aby byla církev dnešnímu světu zjevením „mnohotvárné Boží moudrosti“. V tom mu opět pomohlo sledování vývoje v Holandsku k liberalismu po 2. vatikánském koncilu. Před ním se protiekumenická nařízení brala víc než doslova. Jenže vztahy k druhým lidem se nedají neomylně ztotožnit s vnějšími normami soužití. Došlo tam ke kyvadlovému efektu. Špidlík vzpomíná, jak se v Holandsku nedokázal smířit s postojem, který se dá nazvat kantovský:

Dobré je to, co platí jako norma pro všechny. Ve společném životě koleje se to aplikovalo důsledně. Těžko snášeli individuální odchylky i v maličkostech, a naopak nechtěli dělat nic, „co by nemohlo platit pro všechny“. Později, když jsem se pustil do studia ruských personalistů, Berdajeva i jiných, jsem ovšem přijal jejich opačný postoj: každá lidská osoba je neopakovatelná a má od Boha vlastní specifické poslání.<sup>43</sup>

Po letech má na „kantovský“ postoj, který se v Holandsku podílel na vzniku krize náboženské morálky, tuto odpověď: „Je-li mravní skutek jenom to, co musejí zachovávat všichni – jak to stanovil Kant – pak je krásným obrazem jenom taková malba, kterou mohou namalovat všichni“.<sup>44</sup> Tuto zkušenost můžeme považovat za součást vedení Prozřetelnosti, neboť ho bude v budoucnu chránit před moralismem, bude mu ukazatelem k duchovnímu chápání i mravních zákonů a povede ho k umění aplikace podle osobního povolání každého, tolik potřebnému v otcovském doprovázení druhých.

Z Holandska si odnáší dobrou znalost scholastiky i latiny a současně i zkušenost, jež ho povede, aby se nezastavil jen u scholastické teologie, ale pěstoval i tu pozitivní, jak se o to snažili někteří holandské profesoři či K. Rahner. Zanechá to ve Špidlíkově myšlení odraz v tom, jak přistupuje k autorům. Po příchodu do Říma proto nejde cestou např. Bernharda Schultzeho, která byla tehdy obvyklá na Papežském východním ústavu, kde se jen zvolna formovaly

---

<sup>42</sup> SCHOONENBERG, P., *Theologie als geloofsvertolking. Een kritische samenvatting van de leerstellige inhoud der hedendaagse katholieke franse literatuur over de verhouding der speculatieve theologie tot het geloof*. [Z.p.], 1948. – Srv. ŠPIDLÍK, T., *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, edice Rozhovory, Kostelní Vydří 2004, s. 41–42.

<sup>43</sup> Na cestách Prozřetelnosti. Rozhovor M. I. Rupnika s Tomášem Špidlíkem, in *Důvody srdce*, s. 160.

<sup>44</sup> *Duše poutníka*, s. 48.

nové přístupy k teologii, vymaňující se z úzkoprsého apologetického či zúženě pojatého komparativního přístupu ve jménu „objektivní vědy“.<sup>45</sup>

Nezvolí si tedy cestu kontroverze, srovnávání či spekulace, ale práce monografické, a to do hloubky, což je patrné už od jeho bádání v díle Josefa Volokolamského. Pojal ho nikoli jako polemiku či komparaci, ale výzkum jak to vlastně bylo. Postupuje pozitivně, zkoumá co studovaný autor přináší. To mu otvírá svět jiných teologických přístupů či akcentů.

Přístup Špidlíkův je tak od počátku jiný. Drží se postoje svého velkého předchůdce I. Hausherra, že „ke spiritualitě se musí přistupovat jako k umění: Hledat to, co je kde nejhezčí, a tudíž vždycky originální“.<sup>46</sup> Po něm pak zanedlouho přebírá výuku a nachází další autory a směry. Sleduje také historii křesťanské teologie, která vycházela ze židovské a helenistické tradice, což objevuje zvláště při studiu díla Bazila Velikého a Řehoře Naziánského. U toho nezkoumá data, nejde cestou literární kritiky *Formgeschichte*, ale sleduje jaká byla tradovaná nauka a tu vykládá. Je si vědom, že je nutné vnímat logické uspořádání textů, historické souvislosti, provádět jazykovou analýzu, postupovat co nejobektivněji, ale považoval tento přístup za málo užitečný pro život.<sup>47</sup>

Pavel Ambros vyzvedá Špidlíkovo použití gnosticko-sapienciálního modelu teologické práce spojené s očistou srdce, v němž „spirituální“ rozměr je neoddelitelný od perspektivy teologické:

Stěžejním zájmem otců nebyla reflexe formálních náležitostí jednotlivých faktů víry, ale hledání způsobu, jak vstoupit do jediného proudu tradice, do jediného spásného dění, které má své vyústění v osobě Krista historického a oslaveného, který zahrnuje veškeré lidstvo a kosmos...

Středem pozornosti práce teologa se stává tradice. Vnímá předchozí dějiny teologické reflexe jako živý proud, z kterého vychází a do kterého ústí celá jeho práce. Je učedníkem, aby se stal mistrem. Součástí jeho teologie je předávání poznání a moudrosti, totiž toho, co poznal, i toho, co prožil.<sup>48</sup>

Podobný postoj jako u zmíněných řeckých otců nachází Špidlík také u ruských novodobých myslitelů, jmenovitě Vladimíra Solovjova, v jeho odporu k racionalismu (*Kritika abstraktních principů*). Michelina Tenace o Solovjovi píše:

Ve své první knize, *Krise západní filosofie* (1874), rozbíjí mýtus o tom, co se v té době považovalo za jedinou filosofii hodnou toho jména, totiž západní filosofii. Solovjov tvrdí, že ta už nemá člověku co říci, protože **se zabývá ničím namísto plnosti života**, kterou lidé potřebují. Je to filosofie abstraktní a dualistická. To, že **je abstraktní**, ji vzdaluje života; to, že **je dualistická**, působí, že neodpovídá pravdě, protože podle Solovjovovy definice je pravdou, jen když objímá všechno a nevyklučuje nic z toho, co je. **Filosofie se proto musí vrátit k plánu integrální pravdy-poznání**, jelikož bez toho už není filosofii, **životní moudrostí**, poněvadž už nemá co říci člověku o jeho existenci.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 69–70. – Projevilo se to i při zákazu publikovat Špidlíkovu studii o teologii srdce z obav před možným nařčením ze sentimentalismu. Formálně se podle E.G. Farrugii jednalo o uchování vědeckého přístupu a „zachování primátu rozumu“ (*tamtéž*, s. 71).

<sup>46</sup> *Duše poutníka*, s. 86.

<sup>47</sup> Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 87.

<sup>48</sup> AMBROS, P., *Řehoř Naziánský jako duchovní učitel*, in ŠPIDLÍK, T., *Řehoř Naziánský*, s. 287–289.

<sup>49</sup> TENACE M., *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Refugium, Velehrad 2000, s. 19.



Ve Špidlíkově generaci vynikla řada velkých teologických vědců, jeho práce se od jejich dosti lišila, a tak na něho někdy pohlíželi jako na popularizátora vědy. Měl přitom k vědecké práci veliké schopnosti, jazykové vybavení, bystrost úsudku, pracovitost i srozumitelné podání, a také je v bádání vydatně zúročil. Je to vidět mj. na jedné z jeho charakteristik: v etymologii slov hledat hluboký význam. Probleskuje tu jeho původní zaměření lingvisty; jeho jazyková průprava mu pomáhá nalézat to, co se hodí k vyjádření duchovní skutečnosti.

Lze odhadnout, že si byl vědom rozcestí, které bychom zjednodušeně označili: objektivní, vědecká práce versus popularizace. A nad ním otázka Ignáce z Loyoly, jehož přístup za tím cítíme: *Cui bono?* Co to prospěje k dosažení věčného cíle? Nejen pro mě, ale i pro druhé, vůči nimž mám od Boha určité poslání. Víme, že byl proniknut žitou zkušeností a zásadami Zakladatele a rozpoznal, že jeho úkolem je něco jiného než pouhé sbírání a uspořádávání faktů. Upřednostnil proto cestu objevování působení Božího Ducha, aby z toho mohli mít prospěch všichni. Uplatnil to mj. i na poli ekumenismu, což by jako pouhý „objektivní vědec“ nemohl. Sám vzpomíná na Ignácovo přehodnocování dosavadních cílů podle příkladu svatých a na úsilí, plné počátečních nejistot, kdy se mu dostalo zvláštní posily viděním:

Bylo to v době, kdy konal svá duchovní cvičení v Manrese, v osamělé jeskyni. Sedl si a zadíval se do údolí na říčku Cardoner. V tom okamžiku dostal náhlé **osvícení**. Neviděl nic, ale náhle pochopil všechno, co se týkalo jeho života a všechno se mu rozjasnilo: Bůh je opravdové světlo, které dává všemu takový smysl, že se všechno jeví nové. Zmínil se o tom zážitku ještě i třicet let později těmito slovy, která zapsal jeho společník: „Je nemožné vysvětlit všechny podrobnosti, které tehdy pochopil, bylo jich mnoho. Dá se jenom říct, že se mu dostalo takové jasnosti v mysli, že se s tím nedají srovnat všechny ostatní milosti. Všecko, co poznal víc než v 62 letech života, mu nepřipadalo tolik, jako to, co získal v tehdejší okamžiku.“ Jinými slovy, bylo to **zjevení** slávy Boží. V denním životě je to zjevení zastíněno, nepřisuzujeme Bohu tu důležitost, kterou opravdu má. Musíme tedy postupně opravovat, stále usilovat o „větší slávu Boží“.<sup>50</sup>

Podobně je i na Špidlíkovi znát, jak se objevem a přijetím Prozřetelnosti naučil mnohem víc než studiem, chápáním a poznáním.<sup>51</sup> A tak jako Ignác je si víc a víc vědom, že Bůh nejen přebývá ve svém stvoření jako v chrámu, ale je v něm činný. Daleko víc však působí v lidských duších, a tak můžeme pozorovat, „jak všechna dobra a dary sestupují shůry... a stejně tak spravedlnost, dobrota, laskavost, milosrdenství atd., tak jako paprsky vycházejí ze slunce, vody z pramene atd.“<sup>52</sup> Ignác to napsal v závěrečném dílku svých *Duchovních cvičení* nadepsaném *O nabytí lásky*. Špidlík bude na Východě často nacházet Evagriovo

---

<sup>50</sup> ŠPIDLÍK, T., *K větší cti a slávě Boží*, promluva z 6.7.2007, dostupné na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=8041>.

<sup>51</sup> Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 83.

<sup>52</sup> *Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly*. Přel. Kunert Ř., Řím-Praha 1990, č. 237 – Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, přeložil Josef Čunek, Refugium, Velehrad – Praha – Olomouc 2001, s. 156.

rčení „Láska je brána gnose“,<sup>53</sup> takže na to, co nese v sobě z jezuitské formace, plynule naváže duchovní zkušenost tamních křesťanů, zvl. mnichů, usilujících o kontemplaci pronikající až k nejhlubšímu a nejužitečnějšímu jádru každé skutečnosti, k duchovnímu významu. Taková cesta Ducha má nejlepší vliv na poznání.

Jeho **metodologie** se začala utvářet při studiu postavy ruského mnišského reformátora, které Špidlíka upozornilo právě na působení Ducha Svatého v člověku. Hlavní zásada Josefa Volokolamského zněla, že dnešní člověk je tak porušen, že není schopen přímé inspirace Duchem Svatým, a proto ji musí nahradit četbou Písma svatého. Církevní otcové však byli jiného názoru: Písmo nám není dáno k tomu, aby „nahradilo“ hlas Ducha v našem srdci, ale je „lékem“ k očištění srdce, abychom jej zase slyšeli.<sup>54</sup> Boží působení, inspirace, osvícení je tedy i pro práci teologa tím nejdůležitějším. Sestra Maria Campatelli zaznamenala Špidlíkovo vyprávění, že už Hauserova metoda se více než na textové analýze zakládala na inspirativním osvícení, ovoci duchovní intuice:

Tato metoda napodobovala metodu čtení Písma, kterou sledoval Origenes, podle níž v mnoha knihách napsaných v rozličných epochách různými autory a v různých literárních žánrech, bylo možné nalézt jediný duchovní smysl, a to díky Duchu, který **nevylučuje jiné úrovně čtení, proniká je, rozlišuje je a na konci způsobuje, že zjevují jediného Krista v jeho plnosti a v jeho jednotě**.<sup>55</sup>

Toto kritérium čtení textů, které směřovalo k duchovním poznání, objasňuje, proč velké duchovní pravdy víry otec Špidlík vysvětloval tak, že **shromáždil autory z rozličných období a zeměpisných oblastí, přirozeně přecházejí od jednoho k druhému, jakoby v jediném nepřerušném kolokviu všech, kdo jsou přítomni v Boží paměti podle jediného kritéria, totiž že mají podíl na „společné přirozenosti“**. Pro vizi srdce je tento způsob vidění typický. Tento způsob mu vynesl nemálo kritiky z pohledu akademické teologie, která věřila, že může získat statut vědeckosti tím, že se bude poměřovat se současnými kulturami stejnými prostředky a tím ospravedlní vlastní existenci v rámci těchto kultur. Ale způsob Špidlíkův dal svěží ráz jeho teologii. Ukazuje se rovněž jako vhodný způsob, vezmeme-li vážně do úvahy předmět, kterým se zabývá. Proto je přesvědčen, že „nauku pocházející od Ducha také vyjadřujeme řečí od něho vnuknutou“ (1Kor 2,13).<sup>56</sup>

Při četbě Špidlíkových textů máme dojem jako by objevoval a vyzvedal staletími se vinoucí červenou nit projevů Ducha Svatého v lidech, kteří jsou mu otevřeni a propojil jejich odkaz trvale živý a oživující. Ikonograficky to pojal ve svém projektu výzdoby kaple *Redemptoris Mater*. Zde usedli jakoby na nebeském *Symposiu* světci různých dob a kultur ve věčném přátelském dialogu, kde jsou už překonána omezení zemského kusého poznání, a kde mohou stále vzhlížet k Pánu. Ten podle svého zaslíbení je posadí za stůl, bude přecházet, obsluhovat a sytit je svou dobrotou, krásou a pravdou (srv. 1Kor 13,9; Lk 12,37).

<sup>53</sup> EVAGRIUS, *Practicus*, Prolog, SC 171 (1971), s. 492.

<sup>54</sup> Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 22–23.

<sup>55</sup> CAMPATELLI, M., Il cuore. Una rilettura dell'Oriente anche per l'Occidente, in *Prinos kardinála T. Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu*, s. 28. (Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 93).

<sup>56</sup> *Tamtéž*.

Když T. Špidlík hovořil o své lásce k hudbě, vyznal také, že se nejlépe vžívá do čtyřhlasého chóru byzantské slovanské liturgie: „Tvrdívám, že její palestrinovský kontrapunkt nejlépe odpovídá duchu církevní jednoty. Když jde melodie prvního tenoru nahoru, druhý bas jde dolů, druhý tenor se přizpůsobuje prvnímu a první bas drží dominantu. Není to krásný obraz církve? Každý je svůj vlastní, patří sobě, a přitom se dohromady sladí v dokonalé harmonii“.<sup>57</sup>

Potom nám už nepřijde divné, že i na poli ekumenismu mohl dojít až takového uznání, že ho děkan pravoslavné teologické fakulty v Rumunsku při udílení čestného doktorátu nazval „naším teologem“ anebo že o jeho knihy byl velký zájem i mezi pravoslavnými. Právě respektem k svobodě lidské osoby, k osobitosti a nalézáním působení Ducha Svatého, ať vane kdekoliv, se mu dařilo skloubit tolik rozporných stanovisek východní pravoslavné a západní katolické teologie, o nichž byla napsána nespočetná pojednání na obou stranách, aniž by došla k uspokojivým závěrům.

Jeho pokračovatel R. Čemus vyzvedá jeho objev, že i život má to, čím je kontrast ve výtvarném umění: „Pravidlo kontrapunktu objevil otec Špidlík i v duchovním a vědeckém životě. Proto jeho spiritualita není suchým moralismem, ale uměním žít z inspirace Ducha, který mluví svěžím slovem i do našich dnů. **Nejlepší vědeckou metodou je pro něj ‚pout‘**“.<sup>58</sup> Za tento přístup vděčil pověstným slovanským Božím poutníkům a jak vzpomínával hlavně své matce. Poutník hodnotí věci i lidi podle okamžiku setkání, přičemž budoucí okamžik je jiný a obyčejně naprosto nepředvídatelný. Přesto neztrácí smysl pro jednotu života. Není to však pojem jednoty událostí a zážitků jako takových, ale **pojem jednoty cesty**. Ta je někým vytyčena a poutník si je vědom, že po ní jde. Musí mít ovšem pro ni náboženský cit, jinak by se brzy unavil různostmi a nesouvislými zážitky. Tak to nacházíme i v Bibli. Profánnímu pohledu by připadala jako snůška nesouvislých událostí, ale oči víry spatří dějiny spásy, kde ani jedna událost není bezvýznamná.<sup>59</sup>

A **plody** Špidlíkovy pouti? Na poli východní teologie vynesl na světlo opravdové poklady a s velkou citlivostí k současné kultuře ukázal, jak odpovídají očekávání dnešních křesťanů. Jeho dílo zahrnuje bádání, systematizaci i popularizaci. Je jedním z protagonistů v hledání kulturní a teologické syntézy, která by překonala staletou roztržku mezi východem a západem, která by byla schopna starověkého pohledu a zároveň by se nevzdalovala otázkám dneška. Ta jeho je teologií „obou plíc“ pro život církve v třetím tisíciletí.

---

<sup>57</sup> ŠPIDLÍK, T., *Hudba – ekumenismus*, in *Autobiografie*, Archivio di Centro E. Aletti Roma. (Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 95).

<sup>58</sup> ČEMUS, R., *Pravidlo kontrapunktu aneb Cesta do nové Evropy*, in *Duše poutníka*, s. 13.

<sup>59</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 20-21.

O Špidlíkově životním díle nechme promluvit jeho samého, jak odpověděl na udělení čestného doktorátu na Univerzitě Palackého v Olomouci. Jeho řeč není právě snadno dostupná, proto zde alespoň její nejdůležitější části uvedeme:

Z jedné strany jsem žil životem **kosmopolity**, který se pohyboval po Evropě, Americe, Austrálii, Africe. Nemohu říct, že jsem to nedělal rád. Učit a přednášet v tolika různých prostředích mě nikdy neskličovalo, naopak mě to radostně obohacovalo. Ale z druhé strany jsem cítil stálou přítomnost jiné životní zkušenosti. Nějak jsem stále zůstával **spojen se starou vlastí**: týdenními promluvami ve vatikánském rádiu, po dobu 37 let jako spirituál studentů v Nepomucénu, svými knihami v českém jazyce, vydávanými křesťanskou akademií v Římě a posílanými do staré vlasti.

Ty české knihy byly v mé činnosti jakoby postranní úkol, byly rázu popularizačního. Ale i moje cizojazyčné studie, které jsem publikoval ve světě, v podstatě zůstaly svými **kořeny v mé rodné půdě**. Dnes po čtyřiceti letech mého působení **možu se skromností říci, že jsem přispěl k poznání duchovního profilu Slovanů ve světě a k opravení mínění o nich**.

Misionáři z východu byli povoláni na území, které si přisvojoval západ. Situace tedy byla od počátku konfliktuální. Ale v Římě v tom viděli znamení doby. Neměli by se stát Slované mostem mezi západem a východem? Proto tu dosáhli solunští bratři tak velká privilegia jako nikdo jiný. Bohužel grandiózní plán ztroskotat. Svět už byl tak rozdělen, že se Slované nestali pojítkem, ale naopak sami podlehli rozpolcenosti světa a rozdělili se na dva bloky.

Studenty z tzv. **třetího světa** málo zajímají rozdíly mezi filosofií, teologií či spiritualitou jednotlivých evropských národů. Ptají se všeobecně, jaká je tradice **křesťanské Evropy**. „Ale právě v tomto okamžiku si uvědomujeme, že nejsme dosud schopni podat syntetický obraz, zvláště pak že nedovedeme **svázat v jednu kytici nejkrásnější květy východu a západu**. Sv. Otec často opakuje větu převzatou od básníka a myslitele V. Ivanova, že křesťanství potřebuje **dýchat oběma stranami plíc**“.

„Poctu... přijímám jako dar ne pro sebe, jako spíš pro své osobní dílo, které, jak si víc a víc uvědomuji, vyšlo z kořenů této půdy, i když pak mělo vykvést v cizích zemích“.

Pokud pak jde o **slovanskou duchovnost** a její rostoucí popularitu ve světě, snad to mohu ilustrovat malou ukázkou. Před léty jsem učil jeden semestr v Kinšáse v Kongu. Měl jsem přednášet o duchovnosti všeobecně, ale často jsem zašel na pole slovanské tradice. Slýchal jsem pak občas tuto reakci studentů: „Pročpak k nám křesťanství nepřichází v této formě? Byla by nám daleko bližší než abstraktní formy francouzské.“ **Afričané** mají opravdu, jak jsem poznal, velký **smysl pro životnost každého tvrzení**. Ale ten rys odkryl P. Florenský i u Slovanů filologickou analýzou termínu pro pravdu v různých jazycích. Na rozdíl od řeckého *aletheia*, které znamená objev, odkrytí, a hebrejského *emes*, které se chápe jako komunikace slovem, slovanský výraz *istina*, je existenciální (srv. latinské *est*, německé *ist*). Ale kořen jde až k sanskritskému *astmi*, dýchat. Pravda je tedy, co dýchá, co žije.

Jinými slovy bychom řekli: to, co [se] zachycuje zrakem, není ještě to, co bychom chtěli vidět prožíté. Wolker našel své moře až za týden v hospodě u mola v očích námořníků, kteří „tu stavějí moře a z moře jsou vystavějí“.

Toto **životní poznání skutečnosti**, charakteristické pro **slovanskou poezii**, má být jistě velkým **pozitivním přínosem k vyvážení technické mentality, která v poslední době ovládla Evropu**. Ta zařazuje i lidi do počítačů, nezná minulost ani budoucnost, ovládá strojově úsek izolované přítomnosti. Člověk však a i národy nejsou bez minulosti a vzhledu do budoucna, bez vztahu k ostatním myslitelné. Proto často vybízím mladé studenty z našich zemí, aby studovali naše vlastní duchovní tradice, odkrývali sílu identity století.

„Dětský čas zemřelých“, to oxymoron, protichůdná metafora, krásně vystihuje sílu dávné tradice, která zapadla a stále vyvstává, umírá a stále se křísí z mrtvých. Ať tedy tato naše tradice ožije dnes znovu, aby Olomouc, srdce Evropy, dala impuls cirkulace krve, která má kypět a proudit k posílení dobra v celém světě.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> ŠPIDLÍK, T., Slovanská spiritualita, in *Nový život. Měsíčník Cyrilometodějské ligy pro kulturu a život z víry*, 50/7–8 (1998), s. 122, 124–126. (Srv. též in *Listář 1998*, 1-2 (1998), s. 4–10; Síla dávné tradice (Z promoční řeči prof. ThDr. T. Špidlíka), in *Žurnál UP 11* (1997)3).

# 1 POZNÁNÍ BOHA V DÍLE T. ŠPIDLÍKA

V úvodní kapitole jsme se pokusili alespoň nastínit vývoj otázky lidského poznávání Boha: nakolik je ho člověk vůbec schopen a *jakého* poznání může dojít. Rozum je jedinečnou poznávací výbavou, může však být užit tak, aby dospěl k správnému poznání, ale i chybně a pak poskytne ve výsledcích zkreslený, zdeformovaný obraz. Jaké zásady je třeba respektovat, když kultury a náboženství se v řadě ohledů liší? Pro křesťanské poznání Boha byly v této oblasti dva stěžejní směry. *Biblický* měl hluboce zažitou zkušenost s Boží transcendencí a skrytostí, avšak zároveň i s Boží iniciativou vycházet z oblaku tajemství a zjevovat se lidem, a to ze zájmu o ně a o jejich přivedení ke spáse. *Řecký* směr byl dychtivý po poznání všeho, vzdělán svými velkými filosofy znal i propracovanou cestu pozvedání mysli do nadzemského světa vznešených idejí, kam umisťoval i tu Nejvyšší, ideu dobra a krásy, Boha. Co bylo třeba převzít do rozvíjejícího se křesťanství prvních staletí a co naopak překonat či přetvořit a dát tomu správný obsah? Dodnes to nepřestalo být otázkou, která se některé stránky tohoto velkého tématu týká, a dožaduje se odpovědi. Hledá ji magisterium církve, pátral po ní i T. Špidlík. Nejen z vlastního zájmu, ale pro dobro druhých.

I když u našeho autora chceme postihnout jeho pojetí poznání v celé jeho šíři, v první kapitole se soustředíme na *poznání Boha*, které v díle T. Špidlíka zaujímá centrální místo. Z něho vychází každé jiné vskutku hodnotné, pravé poznání. Jinak řečeno *kteřákoli skutečnost* může být plně poznána jen v souvislosti s Bohem a jeho záměry s ní.

Otázkou poznání Boha se Tomáš Špidlík zabýval zvláště při svém studiu *sophiologie* u sv. Bazila<sup>61</sup> a ideálu *theorie* u sv. Řehoře Naziánského<sup>62</sup> a od té doby se k tomuto tématu často vrací. Tak jako pro mnohé velmi intelektuálně nadané před ním, i pro něho muselo být přitažlivé i záhadné zároveň. O Bohu samém, a dokonce ani o jeho pouhé existenci, se totiž nikdo nemůžeme přesvědčit svými smysly, ačkoliv bychom si to tolik přáli.<sup>63</sup> Při své snaze jej více poznat a rozumět mu narážíme znovu a znovu na hranice svých poznávacích schopností.

Budeme mluvit i o tom, že určité poznání Boha je nám dáno, a to skrze víru. Člověk se musí o Bohu nejprve nějak dozvědět: „víra je ze slyšení“ hlásání o něm (Řím 10,17). Anebo musí Boha nějak zakusit. Může také Boží existenci,

---

<sup>61</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, 274 s.

<sup>62</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, OCA 189, Roma 1971, 164 s.

<sup>63</sup> 2. VATIKÁNSKÝ KONCIL, dekret *Ad gentes*, čl. 3: „...lidé mnoha způsoby hledají Boha, „zdali by se ho snad nějak mohli dohmatat a nalézt ho, vždyť od nikoho z nás není daleko“ (Sk 17,27).”

případně i jeho vlastnosti, vyvozovat z toho, co vidí kolem sebe; ze stvořených věcí si může vytvářet představu o jejich Stvořiteli.<sup>64</sup> Člověk jako takový však nemá přímé poznání Boha. Nezbyvá mu než se po něm ptát jako slepec z evangelia: „A kdo je to, abych v něho věřil?“ (Jan 9,36).

Všechna náboženství světa mají společně právě toto tázání, které je projevem touhy po spojení s vyšším světem. Špidlík to uvádí do souvislosti se známou osobní zkušeností svatého Augustina s nepokojem lidského srdce, dokud nespočine v Bohu: „Tato všelidská nespokojenost s viditelnou skutečností přímo živelně žene člověka k hledání neviditelná, smutek nad tím, že všechno se mění a pomíjí, je neustálou inspirací k hledání věčného. Nazval-li Šalda básníka poutníkem k absolutnu, pak se v určitém smyslu každý člověk rodí básníkem“.<sup>65</sup> Uvidíme ještě, v jakém smyslu T. Špidlík považuje cestu básníků za vhodnější než racionální metodu sbírání poznatků o NĚm. Ukáže nám, jak i ostatním lidem spěchá vstříc Boží inspirace, světlo a přitahování ke kráse, která je přesahuje. Nejprve se však podívejme, jak tyto otázky poznání Boha náš autor představuje v jejich historickém kontextu.

---

<sup>64</sup> V novém *Katechismu katolické církve* (č. 40–41) čteme: „Protože naše poznání Boha je omezené, stejně omezená je i naše řeč o Bohu. Nemůžeme pojmenovat Boha jinak než tím, že vycházíme od tvorů a vyjadřujeme se podle našeho omezeného lidského způsobu poznání a myšlení. *Všichni tvorové mají určitou podobnost s Bohem*, obzvláště však člověk stvořený k Božímu obrazu a podobě. Všechné dokonalosti tvorů (jejich pravda, dobro, krása) zrcadlí tedy nekonečnou dokonalost Boha. Proto též můžeme mluvit o Bohu, vycházejíce z dokonalostí jeho tvorů, „neboť z velikostí a krásy tvorstva srovnáním lze poznat jejich Stvořitele“ (Mdr 13,5)“.

<sup>65</sup> T. ŠPIDLÍK, *Klíč k neznámu*, Řím 1969, s. 41. – F. X. Šalda (1867–1937), český literární kritik a básník.

## 1.1 Z historie otázky poznání Boha: je poznatelnou bytostí nebo spíše neproniknutelným tajemstvím?

T. Špidlík otázku poznání Boha objasňuje srovnáním antické řecké filosofie a biblické nauky. Tyto dva svébytné proudy se totiž zvolna slévaly v jedné církvi. Oba přinášely jedinečné hodnoty, které se neměly vzájemně potlačit ani se jen tolerovat v kompromisu, ale srůstat v syntézu. Neobešlo se to bez usilovného, leckdy svízelného hledání. Týká se to i otázky poznatelnosti Boha.

### 1.1.1 Příznačné rysy antické řecké tradice v podání T. Špidlíka

Ve starověku vynikli Řekové mezi ostatními národy zvláště silnou chutí stále něco dalšího poznávat. Právě jim vděčí evropská civilizace za popis smyslového a rozumového poznání, pojímaného především vizuálně: člověk poznává hlavně tělesnými očima a následně i pohledem svého rozumu. T. Špidlík o tom píše ve zmiňovaném díle o Řehoři Naziánském (r. 330–390), který dosáhl nejvyššího řeckého vzdělání a odnesl si z něj jako životní cíl dosažení *theorie*, výsostného intelektuálního vidění.

V počátečním období svých dějin se Řekové pouštěli na moře ne z dobyvačnosti, ale zvědavosti ducha. Hledali moudrost – filosofii. Chtějí proto co nejvíce objevit, poznat. T. Špidlík zde uvádí postřeh ruského myslitele Pavla Florenského o výrazu pro pravdu v různých jazycích; *alétheia* (ἀλήθεια) v řečtině je poukazem na to, co už není skryté, zapomenuté, ale zjevné. Pravda pro Řeky je podle něho to, co je známé, objevené, poznané.<sup>66</sup> Mají výrazný sklon pravdu odhalovat vlastním úsilím.

T. Špidlík píše: „Na konci starověku se moudrost, σοφία ztotožňuje s παιδεία, vzděláním. Na počátku své historie však Heléni byli svým způsobem jako velké otevřené, pozorné oko, obdařené vzácnou pronikavostí zraku a kontemplace“.<sup>67</sup> Řecký σοφός se bez ohledu na obtíže vydává do světa plného divů a dobrodružství, aby jej dobýval svým poznáním, ale získá z něj jen povrchní a klamné smyslové vjemy. A tak se odvrací od smyslů, které poskytují jen mínění (δόξα), aby hledal pravdu v samotném intelektuálním poznání, analogickém vizuálnímu vnímání. „Poznal jsem rovná se viděl jsem. Předmět

---

<sup>66</sup> U Slovanů je tomu jinak: latinský výraz pro pravdu *veritas* má společný kořen se slovanským výrazem *věra*, který svědčí o poznání jako o styku s tajemstvím, náboženstvím, kultem. Srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 1.

<sup>67</sup> *Tamtéž*, s. 2.

poznání či podstata věcí dostává totéž jméno jako obraz: *ιδέα* nebo *εἶδος*, obraz vnímaný duchovním okem<sup>68</sup>.

Poznání však člověk nemá jen sám pro sebe. Je schopen své poznání sdílet s druhými lidmi a to, co viděl nebo myslil, vyjádřit slovem (*λόγος*). *Logos* je klíčový pojem, který Řekové předali světové kultuře, a Špidlík si klade otázku, zda to nesvědčí o tom, že u nich převažovalo poznání auditivní, ale prohlašuje, že termín *λόγος* zahrnuje významovou mnohostrannost. Někdy se zaměřuje vyprávění nějaké události s událostí samou: *λόγος* by se v takovém případě přeložil výrazem *věc*. Tento nedostatek rozlišování podle našeho autora dosvědčuje naivní realismus, který je na počátku každé vědy: neochvějná víra ve správnost vidění, chápání, jako „v objektivní platnost slov, jimiž překládáme naše zkušenosti a definujeme naše poznání skutečnosti“<sup>69</sup>. Termín *λόγος* prošel složitým vývojem, ale vždy vyjadřuje skutečnost. Jenže co je tou skutečností? Každá filosofická škola dává jinou odpověď, a tím se mění i význam slova *logos*. T. Špidlík přesto dochází k tomuto závěru: „termín *λόγος* nezahrnuje žádný protiklad k poznání vizuálního typu. Ve filosofickém jazyce vyjadřuje samu skutečnost věcí, jejich rozumný základ, souhrnem: předmět nějaké intelektuální ‚vize‘, *theorie*“<sup>70</sup>.

Poznání u antických Řeků je tedy vizuálního typu. Nakolik to platí pro poznání Boha?

### **Touha po poznání Boha v řecké filosofii**

T. Špidlík, který závažnější otázky zpravidla vysvětluje na pozadí jejich historického vývoje, připomíná, že křesťanství vzniklo právě v době, kdy řecko-římský svět pocítoval hlubokou touhu po náboženství: „Na konci starověku se projevovala ve filosofii, v náboženstvích, v mystériích živelná touha po Bohu. Pocítovala se totiž i tíživá únava, nechut' zabývat se světem, cokoli začínat a podnikat“<sup>71</sup>. Už i starší filosofické směry hledaly výstup k Bohu, zdroji štěstí, ideálu dobra a krásy. Ačkoli se mezi sebou lišily, měly filosofické školy společný znak – touhu po štěstí, jeho hledání. Podle Platóna se toto štěstí definuje jako činnost poznání, ve kterém se naše myšlenka povznáší k Bohu, kontemplanuje ho jako jedinou pravdu,<sup>72</sup> proto „řecký filosof typu Platónova se

---

<sup>68</sup> *Tamtéž*, s. 2.

<sup>69</sup> *Tamtéž*, s. 3.

<sup>70</sup> *Tamtéž*, s. 4.

<sup>71</sup> T. ŠPIDLÍK, *Otčenáš*, Řím 1973, s. 148.

<sup>72</sup> Srv. A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, s. 289n. – Srv. *SKV*, s. 60.



uzavře do skrytých zahrad Akademie, kde ho nic smyslového neruší při výstupu duše k ideálu Dobra, k Jednu, k Bohu, u něhož je pravé štěstí člověka“.<sup>73</sup>

Palčivá žízeň po poznání vůbec vedla Řeky ke snaze přijít k jádru veškerého bytí. Omezené bytí v nich budilo touhu dojít k tomu, kdo nezná hranic. Špidlík to dokládá i výrokem Aristotela: „Všichni lidé přirozeně touží po tom, aby poznávali“<sup>74</sup> a dodává, že tato touha je v helénistickém období zaměřena k Bohu, což je typický znak tehdejší řecké filosofie.<sup>75</sup> Proto se tu *θεολογία*<sup>76</sup> stala jednou z tří podstatných částí filosofie, dokončením lidského myšlení. Obecná touha lidí po Bohu se v tomto prostředí stává zároveň touhou Boha poznávat, vystupovat k němu.

Rozum je tou nejvyšší, nejvíce božskou schopností lidí, a ti nejlepší nabízejí své mysli k poznání ten nejlepší, nejvznešenější předmět: Božstvo samo. Největší myslitelé národa si považují za čest mohou-li se pozvedat svou myslí k Nejvyššímu (*ἀνάβασις*). Všem antickým filosofickým školám byla společná touha po štěstí jakožto cíli života, filosofie. A nejvyšší štěstí najdou ti, kdo se myslí pozvedají k božstvu a ze všech sil se snaží ho napodobit.

### **Výhrada k filosofickému přístupu z náboženského hlediska: není možný dialog s Bohem**

Uvedená filosofická snaha vyřešit otázku Boha však není uspokojivá z náboženského hlediska, upozorňuje T. Špidlík. Když nejvyšší bytost vyjádříme v rozumových pojmech, představíme si ji jako „ideu“, jako nehybného prvního hybatele, který je nad světem, jenže ten pak s ním nemůže přijít do přímého styku. Anebo se naopak stává vnitřním zákonem světa, všeobecným, imanentním, přítomným ve všem, co se děje, ale jako slepý řád, osud. Ani jedna alternativa však neumožňuje modlitbu, která je podstatnou částí náboženství: pro první není s touto nejvyšší bytostí přímý styk a pro druhou je modlitba jako rozhovor se slepým řádem či osudem, který je v nás i všude, zcela zbytečná. Můžeme ji chápat jako povznesení mysli k Bohu, protože jsoucno je podstatně poznatelné, ale nemůže tu být dialog, rozmluva s Bohem.<sup>77</sup> Jenže pak nám zůstane jen naše lidské přemýšlení, a nikoliv náboženství: rozumové pozvedání, ale ne komunikace, sdílení s Bohem.

---

<sup>73</sup> T. ŠPIDLÍK, *Klíč k neznámu*, Řím 1969, s. 41.

<sup>74</sup> ARISTOTELES, *Metaphysica* I,1,980a, in *Aristotelis opera omnia graece et latine*, 2, A. Firmin-Didot, Parisii 1883, s. 605 (český překlad *Metafyzika*, přel. A. Kříž, 2. vyd., Petr Rezek, Praha 2003, s. 33).

<sup>75</sup> Srv. *SKV*, s. 385.

<sup>76</sup> Srv. PLUTARCHUS, *Quaestiones conviviales* I,1,4,5; A. FIRMIN-DIDOT, sv. II, Paris 1941, s. 743 (*Grégoire de Nazianze*, s. 135).

<sup>77</sup> Srv. *SKV*, s. 60–61.

### 1.1.2 Je Bůh v řecké filosofii tajemstvím?

V řeckém starověku se zdůrazňovala vynikající úloha božské schopnosti v člověku: rozumu (voũς), který se povznáší k poznání věci nebeských. „Ten je okem duše schopné takového spojení kvůli určité shodě vycházející z určité příbuznosti“,<sup>78</sup> píše Špidlík. A díky této příbuznosti, může duše směřovat k vyššímu světu, spojovat se s ním a konečně v něm najít blaženost.

Bůh tedy pro řecké filosofy stojí sice výše než člověk, proto je nutno k němu vystupovat vlastní myslí (Platón), ale není nemožné ho dosáhnout: „Bůh je podle Platóna a Aristotela čistá Mysl; člověk, který myslí, se povznáší k Bohu, podobá se mu a má se mu připodobnit, co nejvíc dokáže“.<sup>79</sup> Dodejme, že toto tušení filosofů o nutnosti připodobnění Bohu se později potvrdí zkušenostmi křesťanů, kteří nejen navázali na starověký gnozeologický princip „jen podobné je poznáváno podobným“, ale hlavně to v praxi prokázali pozvednutím k neskonale vyššímu poznání Boha (3.3).

Stará řecká náboženská tradice však nepostrádá vědomí božské transcendence, a tak se s klasickou filosofií nekryje. Špidlík to dokládá známým nápisem nad delfským chrámem „Poznej sebe sama!“, který interpretuje nikoliv klasicky jako pobídku k psychologické introspekci, ale jako napomenutí k uznání Boží transcendence: „Člověče, poznej se, uznej, že jsi jenom člověk, nestav se naroveň bohům! Až to poznáš, pak teprve vstup dovnitř na toto posvátné místo!“<sup>80</sup> I tato výzva bude uskutečněna křesťanským sebepoznáním (3.1.1).

### 1.1.3 Bůh jako tajemství ve Starém zákoně

V Písmu je podle Špidlíka Boží transcendence vyjádřena ještě důrazněji než v řecké náboženské tradici.<sup>81</sup> Je jednou z hlavních biblických pravd<sup>82</sup> a její poznání ze strany lidí v biblických dějinách roste.<sup>83</sup> Náš autor ji popisuje tak, že „Bůh je něco docela jiného, než všechno stvořené, žádný člověk se k němu nemůže přirovnat“,<sup>84</sup> je pro kteréhokoliv tvora nepochopitelný a nepřístupný. Vidět nebo slyšet Boha dokonce znamenalo v představách Izraele zemřít.

Boží tajemství však je i v tom, že vyvolený národ má ve svých dějinách vedle zážitků Boží nedostupnosti i opačnou zkušenost: „Onen nepřístupný,

---

<sup>78</sup> *Tamtéž*, s. 211.

<sup>79</sup> *Ve službě Slova A*, s. 191.

<sup>80</sup> *Tamtéž*.

<sup>81</sup> Srv. *tamtéž*.

<sup>82</sup> Srv. *Ve službě Slova C*, s. 23.

<sup>83</sup> Srv. *Ve službě Slova A*, s. 74.

<sup>84</sup> *Tamtéž*.

neproniknutelný Bůh je lidem stále nablízko, řídí jejich život, ovlivňuje události, vede i jednotlivce i společnost... Toto tajemství vrcholí ve vtělení Syna Božího“.<sup>85</sup>

Tuto podvojnou zkušenost Izraele náš autor ukazuje také v souvislosti s přívlastkem „svatý“, který v Písmu vyjadřuje Boží nedostupnost, nepodobnost, nesrovnatelnost se vším ostatním a náleží jedině k Bohu. Hebrejské slovo *qôdeš* stejně jako řecké *hagios* (ἅγιος) znamená původně nedostupný a užívalo se pro tabuizovaná, zakázaná místa. Ve vidění proroka Izaiáše (Iz 6), při němž serafové volají trojnásobně „Svatý“, se jednak výstižně vyjadřuje, že Bůh si vyhrazuje svatost jen pro sebe, ale také „dvojí postoj typický pro Bibli: nikdo se nesmí Bohu blížit, zahynul by jako ten, kdo se blíží ohni; současně však se Bůh sám blíží k člověku, v tom případě ho Bůh nespálí, ale očistí“.<sup>86</sup> I tato zkušenost Izraele je dokladem antinomičnosti Božího tajemství, pro kterou má T. Špidlík takový smysl (více 4.1.2).

Oproti řecké tradici je tu patrný značně odlišný pohled na Boží transcendenci, který vychází z mnohem bohatší a silnější náboženské zkušenosti. Rozdílů je však víc. T. Špidlík v této souvislosti upozorňuje především na jeden, který má v lidském poznávání mnohem obecnější dosah. Je to auditivní charakter judaismu oproti vizuálnímu zaměření helénismu.

#### 1.1.4 Auditivní charakter judaismu a vizuální zaměření helénismu

Jak málo si v naší kultuře všímáme sluchového rázu židovské tradice, to můžeme zaznamenat při běžném tlumočení největšího starozákonního přikázání *Miluj Hospodina, svého Boha...* Obvykle se zcela přehlédne, že toto slavné místo ve skutečnosti začíná slovy: „Slyš, Izraeli!“ (srv. Dt 6,4n; Mk 12,29). Bůh oslovuje člověka jako první, proto je naslouchání základním postojem vůči němu.

Špidlík připomíná, že podle známého biblisty Kittela je judaismus náboženství slyšeného slova. Vidění Boha je vyhrazeno eschatologickým časům. Cíl Božích zjevení není vidění samo o sobě, zato opakovaně zaznívá: Slyšte slovo! Zatímco Řekové nabyli vědomí své národní síly v epoše svých prvních námořních objevů, pro židovský národ vidění není středem jejich dějin. Ty se poznávají sluchem, protože se z pokolení na pokolení vyprávějí. Starý Zákon má jasně auditivní ráz. Bůh v něm k člověku mluví, dává své příkazy. I příroda stvořená Bohem je tu chápána jako realizace jeho slova. To zní dál v přírodě, i jemu se tedy naslouchá. Sluch má stěžejní význam v poznávání nejen vzhledem

---

<sup>85</sup> T. ŠPIDLÍK, *Otčenáš*, Řím 1973, s. 149.

<sup>86</sup> *Ve službě Slova A*, s. 191.

ke slovu Božímu, ale také lidskému: „Pro Židy pravda nabývá nutně sociálního rázu, protože skutečnost poznáváme díky jiným. Prostředek tedy, jímž se děje komunikace, je slovo. Aby se člověk stal moudrým, je třeba hodně naslouchat“.<sup>87</sup> Svědectví podává i hebrejský výraz pro pravdu *emet, emes*: věrné, spolehlivé slovo.<sup>88</sup>

Zatímco tedy už zmíněný řecký výraz ἀλήθεια prozrazuje úsilí člověka pravdu dobývat, odhalovat, hebrejský termín počítá s přijetím pravdy od druhého, především od Toho, který je Pravda sama.

T. Špidlík si ale zároveň všímá příbuznosti obou přístupů, které jsou předchůdci toho, co křesťané budou považovat za pravé poznání. Pro ně, jak ještě později uvidíme, bude neuspokojivé zůstat u povrchu poznávaných věcí či událostí: „Jako u řeckého λόγος další vývoj hebrejského termínu vykazuje tutéž snahu proniknout do hloubky skutečnosti věcí, pochopit jejich podstatu. U Řeků ‚viděný obraz‘ se zdokonaluje v rozumové ideji; u Židů *dabar* se stává ‚rubem, pozadím, smyslem nějaké věci‘. Věci se stávají pochopitelnými skrze *dabar*; skrze ně se o nich dá přemýšlet. Kdo pochopí *dabar* nějaké věci, pochopil tím skutečnost“.<sup>89</sup>

I Řekové i Hebreové vědí, že kvalita poznání záleží na vnitřní dispozici člověka. Řekové si byli vědomi spíše důležitosti intelektuální dispozice, kdežto Židé zdůrazňovali především onu mravní: „Řekové se naučili ve své ‚kontemplaci‘ všehomíra pečlivě odlišovat smyslové iluze od ideje chápané inteligencí. Hebreové se dozvídali pravdu sluchem. Nerozumný, opak moudrého, pronáší a poslouchá prázdná slova, je neschopen pochopit pravý smysl moudrých slov, zjevených a Božích, kvůli své ‚nepoučitelnosti‘. Ta vzniká ani ne tak z intelektuální slabosti jako z mravní převrácenosti a z hříchu“.<sup>90</sup> A tak zatímco v řecké tradici bude jako původce mravního zla vystupovat nevědomost (ἀγνοσία), v biblické zase naopak hřích bude považován za příčinu nevědomosti, nechápání toho, co Bůh člověku zjevuje, sděluje.<sup>91</sup> (viz i 3.3.1-2/4.1.1 – hřích jako neznalost)

---

<sup>87</sup> Grégoire de Nazianze, s. 6.

<sup>88</sup> Srv. *tamtéž*, s. 4–5.

<sup>89</sup> *Tamtéž*, s. 6. – Na dokreslení uvedme jiné místo ze Špidlíkova díla: „Řekové byli přesvědčeni, že víme opravdu jenom to, co jsme na vlastní oči viděli. Pro Židy je naopak podstata věcí jejich *dabar*, slovo. Řeč tedy vyjadřuje věci samy. V latinském překladu Bible, ve Vulgátě, čteme ještě jisté hebraismy, které se musely v moderních překladech zaretušovat, protože by se jim nerozumělo. Tak např. ve vypravování evangelia o Zvěstování ujišťuje anděl Pannu Marii, že u Boha není nemožné žádné slovo (Lk 1,37). Dnes to ovšem překládáme jako ‚věc‘: U Boha není žádná věc nemožná. Slovo a věc jsou ztotožněny. Kittelův biblický slovník definuje *dabar*, slovo, jako pozadí, základ věcí. Z toho plyne zvláštní důsledek: ze slov poznáme hlouběji a lépe skutečnost, než kdybychom ji na vlastní oči viděli.“ (T. ŠPIDLÍK, *Síla slova*, promluva z 9. 8. 2002: [www.radiovaticana.cz/archiv/promluvy/sp020809.htm](http://www.radiovaticana.cz/archiv/promluvy/sp020809.htm)).

<sup>90</sup> Grégoire de Nazianze, s. 6.

<sup>91</sup> Srv. *tamtéž*, s. 75–79.

T. Špidlík také ukazuje rozdíly mezi řeckým a židovským přístupem v oblasti poznání ve vztahu k božskému světu;<sup>92</sup> pro přehlednost je uvádíme v tabulce:

<b>Přístup k poznání v řecké filosofii:</b>	<b>Přístup k poznání v judaismu:</b>
<b>Očima</b> vcházíme ve vztah s tím, co je mimo nás, často nezávisle na nás.	<b>Ušima</b> se zase snadněji přijímá příkaz.
Řecká filozofie je nesena k čistému <b>abstraktnímu poznání</b> , méně imperativnímu.	Celý židovský systém je soustředěn na Zákon. Nic v něm nepobízí k rozumové spekulaci, zato každé slovo i jako celek pobízí k <b>praktikování příkázání</b> .
Snaha Řeků je charakterizována <i>anabasi</i> . V <i>theorii</i> se chápe <b>člověk iniciativy sám</b> a přibližuje se pravdě.	Židovské zjevení je naopak založeno na <i>katabasi</i> . V řádu praktickém je obecně <b>iniciativa někoho jiného</b> , který mi sděluje svou vůli s požadavkem, abych se podřídil.
	Kdo mluví, je Bůh silný. <b>Boží slova jsou zjevením Boží síly</b> – živé a působivé – ve světě, nikoliv prostým vyjevením vnitřní myšlenky.
<i>Logos</i> řecký v sobě <b>nemá sílu</b> , jakou má Boží hlas.	Tuto sílu, dynamický aspekt, spojuje hebrejské <i>dabar</i> se svým dianoetickým prvkem. <b>Kdo slyší toto slovo a přijímá je, přijímá také tuto sílu</b> , navíc nezávisle na tomto subjektivním přijetí je slovo aktivní: působí ve světě, v dějinách.
<b>Vizuální</b> typ <b>pozoruje</b> představení všehomíra.	<b>Auditivní</b> typ <b>vykonává</b> řád daný slovem, pracuje ve světě a přeměňuje ho.

### 1.1.5 Spojování biblické zkušenosti s řeckou filosofií v křesťanství starověku

Řecká kultura byla rozšířena do mnoha zemí. Pronikala i do Palestiny, odkud se do okolního světa začíná šířit křesťanství navazující na židovskou zkušenost s Bohem, která však vyznívá v docela jiném smyslu než představy řecké filosofie. Před velikostí a svatostí Boha Izraele člověk stojí jako nepatrný a hříšný. Bůh se vyvolenému lidu představoval mnohokrát a mnoha způsoby jako všechno převyšující (lidský rozum nevyjímaje), který se přitom dává poznat ve svém stvoření a rozmanitém zjevování. Jedině díky tomuto Božímu sklánění k člověku (*κατάβασις*) a sebesdílení ho můžeme poznávat.

Jak tuto biblickou tradici mohli v sobě smířit se svým řeckým vzděláním ti, kdo nevyrůstali v izraelském prostředí, přičemž jich bylo mezi křesťany stále víc? Odpovědí na tuto otázku a přímo modelovou postavou, na níž se ukázal střet těchto dvou mentalit, se pro Špidlíka stal sv. Řehoř Teolog.

#### *Theoria* – cesta k božskému světu u Řehoře Naziánského

Na patristickém kongresu v Oxfordu r. 1967 jeden z účastníků pronesl výrok o evidentní Řehořově naukové kontradikci, na kterou narazil při

<sup>92</sup> Srv. *tamtéž*, s. 6–9.

porovnávání některých jeho básní. Pro T. Špidlíka se to stalo motivem k bádání a napsání knihy.<sup>93</sup> Za východisko si zvolil hypotézu: „Když se v díle autora konstatují nebo prostě tuší kontradikce, je dobrou metodou přičíst je vývoji myšlení“.<sup>94</sup>

#### Touha po Bohu v duchu Platónově u Řehoře

Řehoř si ve školách osvojil řeckou filosofii a ideálem se mu stává platónská θεωρία. Ta vychází z přesvědčení, že hmotný svět není schopen dát člověku blaženost, neboť svou myslí (νοῦς) člověk patří ke „světlu“. Blaženost je třeba hledat ve vyšším světě, k tomu vede i platónská kontempace a pozvedá se přímo k „tomu, co je krásné samo v sobě“.<sup>95</sup> T. Špidlík píše:

Helénský starověk, a nepochybně veškerý starověk, neznal nic velkolepějšího, jak praví I. Hausherr. Jestliže blaženost závisí na předmětu, pak je tu nejvznešenější předmět, jaký si lze představit; a pak na našem spojení s ním: může mít něco intimnějšího než nejdokonalejší poznání a čistšího než „božská láska“? Platónská *theoria* představuje vrcholný bod lidských snah o blaženost, v heroickém útěku „samotného k Samotnému“.<sup>96</sup>

Přitahován tímto ideálem se Řehoř snaží setřást pouta, která zatěžují křídla jeho mysli. Pod vlivem Plotina říká, že ke světlu patří poznání světla. Třetí světlo, tj. člověk, tíhne k prvnímu: k Bohu. Je povolán k intimitě s Bohem. „Vědoucímu“ člověku je božská metamorfosa (proměna, vývoj, rozvoj) „přirozená“ (συγγενής), neboť duše je božského původu. „První ze všech krásných věcí je získávat bez ustání Boha a stávat se mu stále podobnějším důvěrností s ním a tíhnutím k němu“.<sup>97</sup> „Těm, kdo Ho přijali, dává ještě více. Bůh prahne, abychom prahnuli po něm“.<sup>98</sup>

Touto poslední větou však Řehoř platónské myšlení překračuje. Pro Platóna sice člověk může toužit po Bohu (ἔρως, láska nese chudého k někomu, kdo to postrádané bohatství, hodnoty má), nikoliv naopak (Bůh přece nic nepostrádá)!

T. Špidlík podává toto řešení nadhozené otázky naukové kontradikce v Řehořově díle: Řehoř je nejprve plný mladistvého nadšení pro ideál výstupu k božskému světu oddáním se *theorii* (θεωρία) čili pozvedání mysli (νοῦς). Je přesvědčen, že to odpovídá evangeliu, avšak po hluboké krizi poznává, že νοῦς Boha nedosáhne a nastupuje cestu evangelia – *praxis* (πράξις). Objevuje nikoliv to, že by jeho ideál *theorie* neodpovídal evangeliu, ale že Boha křesťanů nemůže dosáhnout pouhý výstup lidské mysli jak jej chápala platónská filosofie. Nečiní

<sup>93</sup> Srv. *tamtéž*, s. IX–X.

<sup>94</sup> *Tamtéž*, s. X.

<sup>95</sup> PLATÓN, *Symposion*, 211 (srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 23).

<sup>96</sup> I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, OCA 176, Roma, s. 249 (*Grégoire de Nazianze*, s. 23).

<sup>97</sup> *Ep.* 212, PG 37, 349 A (srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 24).

<sup>98</sup> *Carm.* I, II, 33, v. 145–7, PG 37, 938n. – Srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 23–25.

ani závěr, že by cíle dosáhla *praxis*, pokud by byla pouhým úsilím člověka naplnit pokyny evangelia.

T. Špidlík si přitom klade tuto otázku: Snažil se Řehoř spojit antinomii *theorie* a *praxis*? A odpovídá, že jeho povaha snadno přecházela z jedné krajnosti do druhé, což bylo často motivováno psychologickými důvody, ale jeho obtíž byla v základu a zásadně problémem naukovým. V něm se totiž setkaly a střetly dvě mentality a dvě různá pojetí života: helénský svět a křesťanské náboženství.<sup>99</sup>

#### „Vidět“ v Novém Zákoně

V souvislosti se zkoumáním Řehořovy životní cesty náš autor uznává, že smíření helénské a křesťanské mentality se zdá těžké. Nejen z důvodů psychologických, ale i kvůli podstatnému rozdílu v náboženském postoji. Na jedné straně je lidská snaha dospět k poznání Boha a na druhé milost, která zjevuje člověku nepřístupná tajemství. Tyto rozdíly však podle něj nejsou nesmiřitelné. Kristus je vtělené Slovo Boží a zároveň i věrný obraz neviditelného Boha (Kol 1,15). Slovo, předmět slyšení, se tak stává předmětem vidění. V Kristu je zosobněna *synergeia* (συνέργεια) božského s lidským. On je Slovo Boží *par excellence*, skrze něho je nám udílěna milost a pravda, On je pravda. On „viděl Otce“ a dává ho vidět v sobě samém: „Kdo vidí mne, vidí Otce“.<sup>100</sup> Lidské oko, hledící na historickou osobu Ježíšovu, kontemplanuje Boha.

Inspirován I. Hausherrem se T. Špidlík zamýšlí, zda je náhodné, že θεωρία, oslnivé slovo platónské moudrosti, bylo v evangeliu použito helénistou sv. Lukášem jen jedenkrát, a to pro zcela zvláštní podívanou: na umírajícího Ježíše na kříži (Lk 23,48). Tajemství skryté od věků se zjevuje ve své vyšlehující záři tomu, kdo má oči k vidění.<sup>101</sup>

Dále náš autor upozorňuje, že podstatné jméno θεωρία se sice nachází v evangeliích jen jedenkrát, zato slovesa, která znamenají *vidět*, jsou v Novém zákoně častá. Učedníci Ježíšovi jsou očití svědkové, kteří viděli slávu Božího Syna. Nepochybuje, že právě o této nové schopnosti vidět bylo řečeno: „Blažení vy, kteří vidíte“ a „blahoslavení čistého srdce, protože oni budou vidět Boha“.<sup>102</sup> V souvislosti s těmito a podobnými výroky si křesťané kladli otázku, jaké jsou podmínky, aby jejich oči mohly být otevřeny pro kontemplaci tajemství,

---

<sup>99</sup> Srv. Grégoire de Nazianze, s. XI–XII. – Na názor některých, že ideál kontemplanace řeckých Otců je jen přizpůsobením k helénskému kontextu a prostředí, T. Špidlík pohlíží jako na ukvapený závěr, který nebere v potaz Nový Zákon, kde Zjevení vrcholí (*tamtéž*, s. 9–11).

<sup>100</sup> Jan 6,46; 14,9. – Srv. T. ŠPIDLÍK, – I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, ediční řada *Storia della spiritualità* 3a, Borla, Roma 1983, s. 135–136; Grégoire de Nazianze, s. 12.

<sup>101</sup> Srv. Grégoire de Nazianze, s. 12.

<sup>102</sup> Mt 13,16; 5,8.

zjevených Ježíšem, která jsou předmětem křesťanské *theorie*.<sup>103</sup> O tom pojednáme ve třetí kapitole.

V Novém zákoně tak nacházíme podivuhodnou syntézu obojí mentality, sluchové i vizuální, založené na skutečnosti, že Slovo Boží, Logos, se vtělilo a stalo se viditelným. Křesťanská kontemplace tak má mnohem hlubší kořeny, než jaké bychom mohli odvodit z vizuální mentality Řeků. Její terminologie se přitom mohla helénskou tradicí inspirovat.<sup>104</sup> Je to vidět i na dalším řeckém termínu: γνῶσις.

#### *Theoria a gnosis u Otců*

Již v antice se v křesťanském prostředí objevuje další termín pro vyšší poznání: γνῶσις. Klement Alexandrijský ji definuje jako „světlo, které proniká duši působením poslušnosti vůči příkázáním“.<sup>105</sup> U Otců, zvláště alexandrijských, se začínají směšovat dva termíny: γνῶσις a θεωρία. T. Špidlík upřesňuje: „Pravý ‚gnostik‘ vykládá Písmo, židovsko-křesťanskou tradici očima řecké filosofie, úzkostlivě pozorný, aby se z pokladu Zjevení nic neztratilo. Chválí výtečnost kontemplace, ale ví, že nemá žádnou cenu bez poslušnosti příkázání. Proto se gnose ‚dělí na *praxis* a *theorii*“.<sup>106</sup> Je mimo diskusi, že řecký vliv způsobil upřednostňování *theorie*, ale Zjevení v Novém Zákoně je faktorem ještě důležitějším“.<sup>107</sup>

Na řeckých Otcích tak ve Špidlíkově podání můžeme vidět, že křesťanství vděčí řecké kulturní a filosofické tradici za mnohé podněty, inspiraci, pojmovou výbavu, také se však musí s řeckou vzdělaností vyrovnávat, ujasnit na základě Zjevení mnoho pojmů i snah a dát jim křesťanskou náplň. Náš autor zevrubně studoval kromě Řehoře Naziánského i další postavu křesťanské antiky, na níž je vidět syntézu řecké a biblické tradice: sv. Bazila Velikého (kolem r. 330 Kaisareia – 1. ledna 379 tamtéž). Uvedeme alespoň hlavní linie jeho nauky ohledně lidského poznání a moudrosti, ke kterým – jak ještě uvidíme – se ve svém díle T. Špidlík vícekrát vrací.

#### **Sofia u Bazila Velikého – příklad syntézy řecké a biblické tradice**

Podle sv. Bazila je poznání prvořadá výsada člověka. Schopností poznávat, rozumět se člověk liší od ostatních tvorů, kteří poslouchají Boží hlas sice dokonale, ale nevědomky. Pokud je lidská duše očištěná a otevřená pro Boží

<sup>103</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, – I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, s. 135–136.

<sup>104</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, Refugium, Velehrad 1999, s. 193.

<sup>105</sup> *Stromates*, III, 5, 44 (srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 14).

<sup>106</sup> EVAGRIOS, *Selecta in Psalmos*, 5, 13, PG 12, 1173 B (srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 14).

<sup>107</sup> *Grégoire de Nazianze*, s. 14–15.



obdarování, „hlas Boží“ se v ní uskuteční; přebývá v těch, kdo kontemplují účel (λόγος) stvoření a mohou nějak pochopit dobrotu Boží prozřetelnosti. Tento hlas dává tedy člověku život zcela zvláštní, který si ho uvědomuje „ve schopnosti poznávat Boha a v důsledku toho i jeho dílo, vesmír a vnímat příčiny stvoření (τοὺς περὶ κτίσεως λόγους)“.<sup>108</sup>

Stvoření však nepromlouvá „automaticky“, člověk nemůže rozumět slovům božské Moudrosti, pokud nemá sám moudrost. Ta má praktickou stránku, kterou chválí Písmo. Vyžaduje i čistotu duše, zralost a dobře utvářený rozum. Moudrost se však neomezuje jen na praktickou schopnost. „Je to poznání věcí božských i lidských a jejich příčin“.<sup>109</sup> Bazil se táže, zda je moudrost v různých vědách a odpovídá, že ke spáse je důležitá vzdělanost (παιδεία) nejužitečnější: poznání Boha. To mnozí kvůli vědám zanedbali a „zestárli v hledání marností; znát παιδεία je nutné k volbě užitečné *paidei* a k vyhnutí se *paidei* neplodné a škodlivé“.<sup>110</sup>

Lidská moudrost je tedy schopnost rozlišovat mezi užitečným a neužitečným a zvolit užitečné. Z tohoto hlediska se také nazývá rozvážnost, φρόνησις. Tou se lidé učí poznávat dobro a zlo i to, co je nelišné. Dobro lze volit podle osobního pohodlí – takovou byla chytrost hada (Gn 3,1) – avšak pravá rozvážnost je rozlišování mezi tím, co dělat a co nikoliv, nezanedbávat nutné a využít čas života k přípravě na věčnost.<sup>111</sup>

Bazil dále mluví o pravdě a spravedlnosti, což ukazuje spojení dvou aspektů vsutku osvojené moudrosti: teoretického a praktického, poznání a skutků. U dokonalého se toto poznání stává intimním a osobním, neboť moudrý získá „smysl a chápavost“ (αἴσθησις καὶ ἔννοια) neboli duchovní smysl (slyší, okouší, hmatá moudrost). Kdo to získali, jsou vpravdě moudří a jim přísluší vládnout světu.<sup>112</sup>

Co je moudrost v Bazilově pojetí, shrnuje T. Špidlík takto: „lidská moudrost je zdatnost, která nám dává poznávat pod vnějším zjevem v tomto stvořeném světě božskou Moudrost, která je tu skryta, dává nám zachytit pravdu, smysl života a veškerenstva. Vybavení moudrostí nesbíráme ve světě jalové a škodlivé poznání, ale nejpotřebnější věc, rozlišování dobra a zla a poznání Boha. Tato zdatnost je vyhrazena pouze těm, kdo mají čistotu srdce a naplňují spravedlnost. Osvojením této zdatnosti moudrý řídí život svůj i bližních k jedinému cíli“,<sup>113</sup> jímž je vůle Boží. Už v tomto svém raném díle Špidlík vystihl

<sup>108</sup> *La sophiologie de S. Basile*, s. 12; srv. *tamtéž*, s. 11–12.

<sup>109</sup> PG 31, 389 C (srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 30).

<sup>110</sup> *Hom. in principium Proverbiorum*, PG 31, 6, col. 397 BC (srv. *tamtéž*).

<sup>111</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 30.

<sup>112</sup> Srv. *tamtéž*, s. 30–31.

<sup>113</sup> *Tamtéž*, s. 31.

klíčový rozdíl, na nějž bude na Východě upozorňovat hlavně mnišská tradice. Nestačí se spokojit v pouhým věděním, ale je nutno za stálého očišťování srdce dospívat k *duchovnímu poznání*: porozumět skrytému poselství stop, jež nám Bůh kdekoliv zanechává, aby nás přiváděly s nĚmu. Od kappadockého Učitele čerpá i varování před zmýleným uchopením poznání.

Bazil často zdůrazňuje rozdíl mezi pravou a falešnou moudrostí. Zevnější moudrost si nezaslouží toto krásné jméno tak jako modly si nezasluhují jméno Boha. Změnila se totiž v bláznovství. Jsou lidé málo obdařeni praktickým smyslem či chápavostí, jimž schází rozvážnost, proto jsou nazýváni nerozumní (ἄφρονες), postrádající vědění i rozlišování (tj. nedostatek přirozené schopnosti). Hůře je na tom člověk bezduchý (ἄνους), protože postrádá to nejpotřebnější: poznání Otce a vtěleného Slova (což je nedostatek víry).<sup>114</sup>

T. Špidlík dále pojednává o tom, co je podle Bazila předmětem lidské moudrosti. Je to poznání Boha a Všemohíra, v něm na prvním místě člověka, sebe v duchovním významu, ve vztahu k Bohu. Bůh je prvořadý předmět moudrosti člověka a pro Bazila je v plném smyslu slova jediným předmětem, který stojí za úvahu. Hodně přitom zdůrazňuje nepochopitelnost Boha a jeho podstaty. Stává-li se Bůh pro člověka dostupným, pak skrze tvory. Správně posuzovat viditelné věci vesmíru i události ve světě má proto pro moudrého zásadní důležitost.<sup>115</sup> Sdělují mu mnoho o Stvořiteli, lze v nich objevit jeho skrytou moudrost, ale také duchovní smysl, pro nějž v plánu Prozřetelnosti existují, aby nám pomáhaly dosáhnout Boha (4.2).

#### **Praktická moudrost – uskutečňování přikázání**

Moudrost není – jak by se na první pohled mohlo zdát – jen rozumovou schopností. Má podle Bazila stejně tak i praktickou stránku: uskutečňování Božích přikázání. T. Špidlík o tom píše: „Pravá moudrost člověka spočívá ve vnímání Božího hlasu ve všem stvoření. Dává-li však Bůh slyšet svůj hlas, není to skrze pohyb rtů, ale impulsem jeho vůle, kterou stvořil a řídí vesmír. Děje se tak mocným rozkazem, skrze zákon přírody. Slyšet Boží hlas tedy znamená: poslouchat jeho přikázání. Moudrost není zdatnost čistě spekulativní, její první význam je naopak praktické umění“.<sup>116</sup>

Veškerá příroda se snaží odpovídat na Boží příkaz a dává člověku příklad, že má také – poté co příkaz pochopil – jej vykonat, avšak jiným způsobem.

---

<sup>114</sup> Srv. *tamtéž*, s. 31–32.

<sup>115</sup> Srv. *tamtéž*, s. 32–33.

<sup>116</sup> *Tamtéž*, s. 36.

Poznávat Boha pro uspokojení, že o něm můžeme mluvit, je vnímání nedostatečné. Boží hlas se nedává slyšet v duši slabé či lenivé, je „ve ctnosti“, v duši, která koná dobro se silou a odvahou, jaké dává Bůh.<sup>117</sup>

Moudrost má dvě řady činností: vytváří myšlenky a uskutečňuje je. Pro křesťany moudrost znamená víru a skutky. Pravověrné vyznání bez skutků nás nepřiblíží k Bohu. Znat Boha je zachovávat jeho přikázání. Našimi skutky jsou i myšlenky a ideje, každý pohyb člověka. Boží myšlenka se konkretizuje ve skutku. Tím není jen viditelný svět, ale i lidský duch a jeho myšlenky; ty jsou cennější než naše jednání vnější a materiální. To, co nazýváme „vnější skutek“ sleduje nutně naši myšlenku jako oděv přikrývající naše tělo nebo také jako třásně visící z toho roucha. Naše nedobré myšlenky se stávají „dílem“, které nemá účast na díle Božím a působí nepořádek v jednotě kosmu. Bazil, ačkoliv je bytostně „praktického“ ducha, nepohrdá kontemplací, spíše naopak považuje pravdu pochopenou lidským duchem (rozumem) nikoliv za hru pojmů, ale za důležité dílo, sílu působící ve světě, protože je účastí na stvořitelském a udržovatelském myšlení Božím. Boží myšlenka prochází celým stvořením a dává mu přitom život a plodnost. Když je uchopena naším duchem, musí také dávat život a plodnost veškeré lidské aktivitě, ať jednotlivým myšlenkám, touhám, afektům a všemu pohybu duše, ať slovům či vnějším skutkům tím, že se stává jejich vnitřním zákonem a řídí je k duchovnímu cíli.<sup>118</sup>

Shrňme hlavní linie starověkého přístupu k poznání Boha v podání T. Špidlíka: V době vzniku křesťanství je pro řeckou filosofii otázka Boha otevřená a naléhavá. V raném křesťanství se pak slévá auditivně zaměřená hebrejská mentalita a zkušenost s Bohem, promlouvajícím k člověku, s vizuálně laděnou řeckou kulturou, a to se neobejde bez značných těžkostí. Řečtí Otcové jsou už při svém školním vzdělání formováni helénistickou filosofií. Na jedné straně jsou proto přesvědčeni, že každý člověk je schopen dojít k poznání Boha,<sup>119</sup> na druhé straně si všímají, že Boží jméno je v bibli nepřístupným tajemstvím. Sami dychtivě touží po poznání Boha a kladou si otázku, zda a v jakém smyslu mohou naplnit ideál řecké filosofie: svou myslí se pozvednout k Bohu a dosáhnout ho. K vyjasnění přispěly až ve 4. století Eunomiovy omyly. Při střetnutí s nimi si totiž Otcové v řeckém prostředí živě uvědomili to, co bylo zřejmé pro Židy: Boží transcendenci, nepochopitelnost tajemství.<sup>120</sup> Bůh se křesťanům dává poznat jako Otec, tj. svobodná Osoba, která jedná podle vlastní

---

<sup>117</sup> Srv. *tamtéž*, s. 36–37.

<sup>118</sup> Srv. *tamtéž*, s. 37–39.

<sup>119</sup> Srv. EVAGRIUS, *Capita cognoscitiva* 3, 53, vyd. W. FRANKENBERG, s. 225. – Srv. *SKV*, s. 399.

<sup>120</sup> Srv. *SKV*, s. 385.

vůle.<sup>121</sup> Bude tedy i tajemstvím, ale zároveň i Přicházejícím, aby se dal poznat svým dětem. Je to především jeho dílo, jeho κατάβασις k nám, kteří jsme však od něho vybaveni schopností poznávat, kterou už antičtí řečtí filosofové pokládali za nejvyšší, vsutku božskou schopnost v člověku.

Sledovali jsme nyní, jak T. Špidlík podává cestu sv. Řehoře Teologa a sv. Bazila Velikého a s nimi i linii vývoje raného křesťanství. Všimneme si nyní, jak ho v náhledu na poznání inspirovali mnohem pozdější ruští myslitelé, dědici byzantské vzdělanosti.

---

<sup>121</sup> Srv. K. RAHNER, *Mystère*, EF III, s. 163. – Srv. SKV, s. 62.

## 1.2 Přínos ruské křesťanské filosofie

Bádání zavedlo T. Špidlíka k dílu Josefa Volokolamského, o němž psal svou disertační práci, ale také k dalším významným ruským duchovním autorům a myslitelům. Nacházel přitom dědictví východní tradice „vtělené“ do národní mentality s novým světlem a pozoruhodnými odstíny, jak sám často prohlašoval, přičemž hledal, čím by mohlo být přínosem pro univerzální církve a její zvěstování. V ruském prostředí ho v oblasti epistemologie zvláště zaujalo upozornění Pavla Florenského, že nelze přistupovat stejně k poznání věci a osob, dále pojetí pravdy jako něčeho živého, dynamického a mravně působícího a zároveň odmítání racionalistického přístupu zvláště k náboženské sféře.

### 1.2.1 Zásadní rozdíl mezi poznáním věci a osoby

Při četbě Špidlíkova díla si brzy všimneme důrazu, jaký autor klade na zásadu, že při poznávání Boha musí člověk postupovat jinou cestou, než jakou používáme při poznávání věci kolem nás. V prostředí západní tradice musel i on mnohokrát narazit na pokusy co nejpodrobněji popsat a definovat Boha, které však vycházely z mylného pojetí, že tu jde o předmět, *objekt* našeho zkoumání, který lze zařadit mezi ostatní rozumem poznatelná jsoouca. Jako by nebyl především *subjekt*, který sám nese celé naše bytí i s jeho hledáním, anebo ještě lépe *Někdo*, živá osoba, Otec, který nám sám ve svém plánu univerzálnosti spásy pohnut lítostí běžel naproti, když jsme byli ještě daleko a dal právě nám zakusit svou otcovskou lásku (srv. Lk 15,20).

Podobné deformující pojetí Špidlík nachází i na stránkách katechismů z počátku 20. století, kde se na neosobní otázku „Co je Bůh?“ odpovídalo filozoficky a málo křesťansky, že je to nejvyšší, nejdokonalejší bytost atd. Špidlík vítá opravu těchto aristotelských pozůstatků v nových katechismech, kde se už začíná otázkou: „Kdo je Bůh?“ Ten je pak představován křesťansky jako náš nebeský Otec. „Není důstojné ptát se *co* je Bůh, jde přece o osobu, která je nám blízká“.<sup>122</sup>

Upozornění na nutnost odlišného přístupu v poznávání věci a živé osoby našel T. Špidlík u ruského filosofa Pavla Florenského, zvláště v jeho díle *Sloup a základ pravdy*.<sup>123</sup> Florenského myšlenky týkající se poznání náš autor shrnuje

---

<sup>122</sup> *Ve službě Slova B*, s. 12.

<sup>123</sup> Pavel Florenskij, patří mezi nejvýznamnější osobnosti Ruské pravoslavné církve 20. století. Jeho práce *Sloup a opora pravdy* vznikala v tamním intelektuálním prostředí a je považována za jedno z nejznamenitějších náboženských děl. Je teologickým, filosofickým i osobním svědectvím o hledání pravdy, které zároveň obsahuje i nadčasové, originální myšlenkové vize tohoto pravoslavného kněze. Za povšimnutí stojí, že Florenský je jedním z prvních myslitelů 20. století, pro kterého je také důležitá idea

ve stejnojmenné promluvě. Pro jejich stěžejní význam uvedme stručný obsah celé úvahy, která prozrazuje jeho osobní zaujetí. Špidlík sám totiž musel mnohokrát předtím hájit křesťanskou víru, kterou čeští ateisté napadali jako nevědeckou a svou filosofii přitom hrdě vyzvedali jako zaručeně vědeckou.

Nejprve upozorňuje na překvapující tvrzení Florenského, že mezi blázny<sup>124</sup> patří i lidé, kteří věří pevně v tzv. vědecký světový názor. T. Špidlík to vysvětluje tak, že pomatení lidé<sup>125</sup> rádi mnoho uvažují a přitom se přidržují přísně logického postupu. V tomto nechybují. Domyslí vážně všechny důsledky, které vyplývají z jejich mylného předpokladu, a právě tam se dostanou do konfliktu s okolím. Špidlík pak poukazuje na nesprávné závěry, ke kterým dospějí racionalisticky orientovaní lidé i přes veškerou svou logiku, pokud vycházejí z mylného předpokladu, že při poznávání živé osoby – a dokonce samého Boha – lze uplatňovat tytéž zásady jako pro poznávání neživých věcí.

Věda ve snaze čelit omylům se snaží najít správný základ, z něhož lze vyjít, aniž by se o něm pochybovalo. Výchozí pevnou základnou pro vědecké poznání je pozorování v přírodě. Na ně navážou další úvahy. „Filosof uvážil nějaký princip a uznal, že je to jasné. Co pak je jasné, to se dá vyjádřit pojmem, větou. Máme tedy základ, na kterém se dá budovat. Scholastická filosofie učila, že poslední měřítko pravdy je evidence. René Descartes... říká: ‚Bereme za pravdivé to, o čem máme jasnou představu‘. Jasnost znamená pro něho také ohraničenost, rozdíl od všeho ostatního“.<sup>126</sup> A evidentní zjištění stačí k založení přírodních věd. Věda má ještě další měřítko pravdy – důkaz. Můžeme-li dokázat, z čeho co pochází, je to vědecké a jsme spokojeni. To však nelze aplikovat na osoby.

Zatímco u věcí, ve vědě a v abstraktním myšlení je měřítkem pravdy evidence, u osob se vědecká evidence se vším dokazováním uplatnit nedá. Nelze se např. dobrat jistoty, že se lze na někoho naprosto spolehnout. Přírodní vědy rovněž např. nezaručí člověku, že pravým partnerem do manželství je pro něho ta či ona osoba. Z dobrého dojmu, který máme z určitého člověka ani z úsudků druhých o něm nezískáme jistotu, že je skutečně dobrý. Náš poměr ke druhým se proto neřídí ani evidencí ani důkazy, ale důvěrou. Ta také stojí např. na začátku

---

Božské Sofie. Více viz FLORENSKIJ, P., *Sloup a opora pravdy*. Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2003. (1. vyd.) ISBN 80-86715-10-8. 710 s.

<sup>124</sup> Uvedený slovní obrat ‚mezi blázny‘ u Florenského není míněn jako dehonestující označení člověka se závažnými psychickými poruchami. Jde spíše o expresivní výraz, protože Florenského do značné míry ovlivňovalo i prostředí ruských básníků (*pozn. autora*).

<sup>125</sup> Označení ‚pomatení lidé‘ T. Špidlík použil v návaznosti na uvedené tvrzení Florenského nikoli jako znevažující, ale k zdůraznění závažnosti omylu racionalistů, kteří jsou si jisti správností svých závěrů kvůli své logice, aniž by si uvědomili, že svou myšlenkovou konstrukci stavějí na zmýleném předpokladu (*pozn. autora*).

<sup>126</sup> *Ve službě Slova A*, s. 129–130.

rozhodnutí vstoupit s někým do manželství. Ostatní praktické otázky společného života se pak dají domýšlet logicky či vědecky. Začátkem však nebyla ani logika ani věda, ale důvěra v osobu.

To, co platí pro poznání osoby obecně, Špidlík aplikuje i na naše poznávání Boha. I vztah k němu se řídí důvěrou, protože jde o živou osobu. Nelze tu vycházet z vědeckých, tj. filosofických, historických a dokonce ani z teologických důkazů; ani celý život by nám zřejmě nestačil, abychom uvěřili. „Podstata křesťanského učení je víra v Boha Otce, tj. živou osobu. Styk s živou osobou pak začínáme důvěrou: Věřím ti. Ti, kdo uvěřili Bohu v Kristu pak dosvědčí, že se neklamali. Jsou tedy šťastni, že mohou na této víře budovat život rozumně a také vědecky“.<sup>127</sup> Zaujetí postoje důvěry vůči Bohu nás pak přivádí k účasti na jeho poznání, které je skutečný sloup a základ pravdy.

T. Špidlík si hlavně od Pavla Florenského odnáší poučení, že zatímco *poznání věcí* je dosažitelné smysly a rozumem a lze při něm uplatňovat odstup, dělení, abstrakci a zobecňování, k integrálnímu *poznání živé osoby* je nutné poznání existenciální; vědecké či intelektuální nestačí. K tomu je nezbytný žitý vztah, který navodí atmosféru důvěry a bezpečí. Ten, kdo dá svou důvěru, také u druhého vyvolá důvěru, a tou se osoba začne otevírat a sdělovat své tajemství: dochází ke *zjevení a objevu* osoby. Ze strany člověka to má jednak rys aktivní – mé pronikání do jejího niterného tajemství, ale také pasivní – otevřenost a očekávání. Vztah mezi osobami roste k lásce, jakou nám ukázal Kristus (viz 3.3.3). K existenciálnímu poznání je třeba intuice a tento požadavek se uskutečňuje spíše v citu než v rozumu, tedy v srdci (viz 3.2.3). Rozvíjí-li se poznání Boha touto cestou, vyrůstá teologie nikoliv jako rozumová, spekulativní konstrukce, ale jako plod a reflexe zkušenosti, což je typické pro Východ.

Odstup a dělení příznačné pro racionalismus vidí ruští teologové vůbec jako „dědičný hřích“ západní teologie. Abstrakci a zobecňování běžné při poznávání věcí a vytváření věd nelze použít u osob, které jednájí svobodně, a zvláště ne pro poznání Boha, bytosti naprosto jedinečné a svrchované svobodné.

V díle Otce Špidlíka se to projevilo např. v jeho mluvení o Bohu: nejsou to spekulativní konstrukce, ale vyjádření toho, jak jej poznal sám anebo jak jej zakusili druzí. Také v jeho zdůrazňování nezbytnosti modlitby podle známého Evagriova výroku (*když jsi teolog, opravdově se modlíš, a když se opravdově modlíš, jsi teolog*)<sup>127</sup> či v jeho přesvědčení, že Bůh nám nezjevil nic pro naši spekulaci, ale všechno pro náš dialog s ním, v čemž Špidlík následuje východní církevní otce. Podle něj jsme na cestě pravého poznání smyslu všeho, co nám

---

<sup>127</sup> *Tamtéž*, s. 130–131.

padne do zorného pole (věci, lidé, události, texty Písma aj.), když si klademe otázku, co nám tím Bůh chce říct a máme ochotu se podle toho zařídit.

V přístupu k lidem jakožto jedinečným osobám, jejichž tajemství a pravou identitu objevíme jen v osobním, žitém vztahu vůči nim, vždy ihned odmítal jakékoliv generalizování (jako např. „*Poláci jsou takoví a takoví... nebo evangelíci se na věci dívají tak a tak...*“) a vytvářel s lidmi všeho druhu srdečné osobní vztahy. Když se ho zájemci o ekumenismus ptali, jak ho někde přijali pravoslavní, odpovídal: „Nechodím navštěvovat pravoslavné, ale jenom přátele, ať už katolické nebo pravoslavné, a přátelé mne přijímají vždycky pěkně. Mám jich tam mnoho“.<sup>128</sup> To vše mu umožňovalo vytvářet i z teologické a spirituální rozmanitosti rozdílných tradic věrohodnou a přijatelnou syntézu, takže např. rumunský pravoslavný metropolita Daniel, pozdější patriarcha mu s uznáním řekl: „Vy jste teolog nerozdělené církve“.<sup>129</sup>

Shrňme hlavní body rozdílů mezi poznáním věci a osoby (ať Boha nebo člověka), jak je vytyčil Pavel Florenskij a převzal T. Špidlík. Gnozeologickým principem

u **věci** je

- 1) získat co největší odstup, aby naše já co nejvíc ustoupilo, a tím se naše poznání stalo co neobjektivnějším,
- 2) oddělovat jedno od druhého: *Clare et distincte!* (podle pojetí Descarta),

u **osoby** naopak: 1) přiblížit se, dát a vzbudit důvěru, aby se sama začala otvírat, 2) neoddělovat, ale vidět jedno v druhém. Teprve pak chápou (typické pro Východ, kde je obecně větší tíhnutí k syntéze a kontemplaci).

Je tedy dvojí poznání:

věcí – vychází od jasného – důkazem pro vědu je evidence, zřejmost

osob – ty jsou tajemstvím („věřím ti, ač je to nesmyslné“)

1. věnujeme druhému důvěru, sdílíme se
2. druhý se začne projevovat, vypráví o sobě, začínáme ho chápat
3. rozumíme, protože věříme

---

<sup>128</sup> ŠPIDLÍK, T., *Duše poutníka*, s. 115.

<sup>129</sup> ČEMUS, R., Aristokrat ducha – Tomáš Špidlík. Pokus o portrét Tomáše kardinála Špidlíka, in *Teologické texty*, 14/5 (2003), s. 203–205; srv. též AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 81.



## 1.2.2 Pojetí pravdy u ruských myslitelů: je živá, konkrétní, morální, dynamická, plod tvořivého poznání

T. Špidlík po prostudování díla celé řady ruských myslitelů dospěl k závěru, že pro Slované není přijatelná pravda, která by byla jen abstraktní formulací bez propojení se životem a konkrétností a zároveň i s lidskou mravností. Tak Florenskij objevuje pravdu jako plod intuice,

*„která je odůvodnitelná, tj. diskursivní. Aby intuice byla diskursivní, musí být intuicí nikoliv slepou, nikoliv hloupě omezenou, ale směřující do nekonečna, musí být intuicí, takřkajíc mluvící, rozumnou. Aby diskurs byl intuitivní, musí být nikoliv směřující do nekonečna, nikoliv jen možným, ale reálným, aktuálním“.<sup>130</sup>*

Pravda pro něho tedy představuje „konečnou nekonečnost a nekonečnou konečnost“ a také, „aktuální nekonečno“<sup>131</sup> – (při jeho aplikaci matematické terminologie v dané souvislosti). A zároveň není chápána ani

*„jako konečný výsledek racionálního uvažování. Racionalismus je pro něj výrazem „mrtvolné strnulosti“ a odpovídá tzv. tělesné filosofii, v níž převládá zákon totožnosti. Tento zákon může být překonán filosofií duchovní – jak nazývá Florenskij křesťanskou filosofií, která se projevuje jako filosofie osobnosti a tvůrčího úsilí. Křesťanská filosofie je spojena s láskou, kterou Florenskij také nazývá zjevenou pravdou. Avšak láskou nemyslí žádný psychologický stav odpovídající věcné filosofii, nýbrž láska pro něj znamená ontologický akt ve smyslu filosofie osobní. Láska ke stvoření se navenek projevuje jako krása a je pro Florenského nemyslitelná mimo Boha: „Bůh anebo Pravda nejenže lásku má, ale především ‚Bůh je láska‘ (...)“.<sup>132</sup>*

Rozšířená antická zásada ‚Podobné je poznáváno jen podobným‘ vedla křesťany k závěru, že Bůh-Láska může být z naší strany doopravdy poznáván zase láskou (ἀγάπη). Jestliže nám Bůh svou lásku zjevil a dal nám ji zakusit (zkušenost), vyvolává v nás lásku k němu jako odpověď. A ta nás vede dál: nejen do nové oblasti vědění, ale vztahu, a ten nás proměňuje podobně jako láska k člověku. K dosažení poznání Boha je tedy podle Florenského třeba lásky, intuitivně-diskursivního poznání a pouze osobní zkušenosti.<sup>133</sup>

Jiný výtečný ruský myslitel Vladimír Solovjov<sup>134</sup> si všímá, jak v průběhu dějin každý národ dává všeobecné církvi něco významného: Židé dali Písmo,

---

<sup>130</sup> NALDONIOVÁ, L. – VOREL, J., *Pavel Florenskij a Andrej Belyj – magie slova a symbolu I*. In PAIDEIA: PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY. 1, vol. VII, (2010), s. 5.

<sup>131</sup> *Tamtéž* s. 5.

<sup>132</sup> FLORENSKÝ, P., *Sloup a opora pravdy*, s. 83. In NALDONIOVÁ, L. – VOREL, J., *Pavel Florenskij a Andrej Belyj – magie slova a symbolu I*. In PAIDEIA: PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY. 1, vol. VII, (2010).

<sup>133</sup> *Srv. tamtéž* s. 7. – Náboženská filosofie se na počátku dvacátého století stala pro Rusko charakteristická a vyznání víry bylo dokazováno filosoficky. Ale zároveň závisela více na osobní náboženské zkušenosti a snažila se jednat co nejvíc nezávisle na autoritě církevní (*srv. tamtéž* s. 2).

<sup>134</sup> Byl zakladatelem náboženské filosofie na přelomu 19. a 20. století. – „*Tento filozof a myslitel měl neobyčejně velký vliv na svou generaci. Historik ruské filosofie Vasilij Zeňkovskij, charakterizoval přelom 19. a 20. století v Rusku jako období, ve kterém se rozvíjelo nejen sociálně-politické revoluční hnutí, ale také hnutí na poli nábožensko-filosofickém, které probíhalo ve znamení „nového náboženského vědomí“.* V jeho programu byla konfrontace s historickým křesťanstvím, očekávání nových zjevení, vytvoření „nábožensky založené veřejnosti“ a víra v eschatologické vyústění dějin.“ (KOMOROVSKÝ, J., *Ruská náboženská filozofie a kríza západnej filozofie*. [online]. [cit. 15. 07. 2013]. Dostupné na internetu: <[http://www.uski.sk/frames\\_files/ran/2004/ran-2004-2-02.pdf](http://www.uski.sk/frames_files/ran/2004/ran-2004-2-02.pdf)>)

Krista, Řekové teologii a dogmata, Římané právo, Němci reformaci s její snahou spojit víru se životem, Francouzi revoluci, která obrátila pozornost k sociálním otázkám, Slované však dosud nic. Vešli totiž do církve po období sedmi velkých všeobecných koncilů uznávaných jak na Východě, tak i na Západě, tedy v době, kdy hlavní pravdy víry byly již jasně zformulovány, stejně jako zásady duchovního života. Stali se na tomto poli *dělníky poslední hodiny* (srv. Mt 20,7), co už nic nového nepřinášejí, jen přebírají od ostatních křesťanů, miní Solovjov.<sup>135</sup>

Přínos Slovanů do duchovní pokladnice lidstva však prokázal o sto let později právě na základě svých studií T. Špidlík. Ukazuje mimo jiné: Slované byli připoutáni k půdě, všímali si postupných přírodních cyklů, zimního odumírání a jarního vzkříšení, byli přesvědčeni, že jevy samy o sobě nejsou věčné, nýbrž že věčný je život jako takový.<sup>136</sup>

Navazuje pak na uvedený Solovjovův postřeh a vyzvedá jako pozoruhodný rys ruského a vůbec slovanského myšlení specifické pojetí pravdy, které se mu jeví jako přínosné pro ostatní. Vychází přitom z filologické analýzy výrazu *pravda*, kterou provedl Pavel Florenskij ve čtyřech starých jazycích. Hebrejské slovo *emet* (pravda) prozrazuje chápání pravdy jako vlastnosti toho, co je stálé, vyzkoušené, spolehlivé, což platí především o Bohu a jeho slovu. Řekové užívali výraz *ἀλήθεια*: protiklad nevědění (*Léthos* je mýtická řeka posmrtného zapomnění), pravda je tedy to, co jsme objevili, co jsme se dozvěděli. Opačný postoj je vyjádřen latinským výrazem *veritas*, který podobně jako jeho obdoby (německé *wehren*, bránit a slovanské *vera*, víra) připomíná spíše tajemství. „Slovanské slovo *istina* nevyjadřuje pouze ‚to, co je‘ (srv. latinské *est* a německé *ist*), ale také to, co dýchá (srv. *asmi*, *asti* v sanskrtu a *atmen* v němčině). Poznat *istinu* znamená tedy vstoupit do vztahu s *živou skutečností*“.<sup>137</sup> „Slovanské *istina* vyjadřuje kontakt s živou skutečností, poznanou osobním vztahem“.<sup>138</sup> Pravda tedy musí být živá. Není-li živá, není pravdou!

<sup>135</sup> Srv. ŠPIDLÍK, T., *Duše poutníka*, s. 84–85; TENTÝŽ, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 46.

<sup>136</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 63.

<sup>137</sup> *Tamtéž*, s. 62–63. – Nejvýraznější doklad této mentality T. Špidlík uvádí od Kirejevského: „My poznáváme to, co žijeme“, který k tomuto závěru dospěl poté, co v Německu poslouchal Hegelovy přednášky a pak se setkal se *starci* kláštera v Optinu. Uvědomil si, že pravda zapaluje duši, dává život, není to „mrtvý kapitál“ (*tamtéž*). Připomíná rovněž výrok P. Florenského, že v náboženství „pravda je Osoba, projevující se v dějinách, a ne nějaký abstraktní princip; jinými slovy: pravda není věčná, ale osobní“ (*Tamtéž*, s. 63–64.)

<sup>138</sup> *SKV. Modlitba*, s. 247–248.

Rusové cítí instinktivní nechuť k pouze abstraktní spekulaci, v níž není život.<sup>139</sup> T. Špidlík považuje za základní myšlenku ruské filosofie přesvědčení, že *konkrétní* existující (bytí/člověk) je dříve než jeho rozumové vědomí. Připomíná, že podle Solovjovovy *Kritiky abstraktních principů* nesmí být opravdovým předmětem filosofie ‚bytí‘ v obecnosti, nýbrž to, čemu nebo komu toto bytí patří, tedy *konkrétní existující* (bytí/člověk). Jestliže Špidlík na závěr uvádí výrok N. Losského o nutnosti spojit nejvyšší stupeň abstraktního myšlení a nejvyšší schopnost nazírat na *konkrétní* skutečnost, můžeme jej považovat za jeho řešení.

Pravda je neoddělitelná od života i lidského díla a je volbou dobra proti zlu. Pravda se promítá do života, má v něm nutně své důsledky, i *mravní*. Také zde nám nabízí zajímavé svědectví filologie: výraz *istina* je blízký výrazu *pravda*, spravedlnost. V mnohých slovanských jazycích totiž slovo *pravda* znamená totéž co latinské *veritas*, kdežto v některých zase spravedlnost (lat. *iustitia*).<sup>140</sup>

Pravda, která je *živá a konkrétní*, patří do dějin spásy a do jejich vývoje. Mnozí myslitelé jsou z tohoto důvodu skeptičtí vůči ‚tzv. pravdám absolutním a věčným‘. Akt poznání je svobodný, a proto vyžaduje *tvořivost*. Věda se zajímá pouze o přírodu, o předmětný svět; nikdy nepoznává Pravdu, nýbrž jen pravdy. Cílem filosofie je přesné poznání Pravdy, a to od počátku předpokládá rozhodnutí pro život.<sup>141</sup>

Propojení se životem je zvlášť pro Slovanů důležité. Pravda má pro ně i *morální* rozměr: volbu dobra proti zlu. T. Špidlík upozorňuje: „Tento postoj však má zápornou stránku. Neschopnost vnímat pravdu oddělenou od morálky přivedla mnohé Rusy k ateismu“.<sup>142</sup> Rozumíme tomu tak, že když je nastoupení jiné životní cesty, třeba ve jménu nové doby, přivedlo k jinému chování než stanovuje křesťanská víra, pak pro ně nebylo myslitelné ponechat si dřívější přesvědčení byť aspoň jako teoretické, objektivní a přešli k ateismu.

Špidlík to shrnuje takto: „Nejlepší pojem pravdy musí odpovídat požadavkům svobodné osoby; pravda, k níž se hlásíme, musí tedy být živoucí, konkrétní, morální, dynamická, tvořivá, musí přesahovat rozumové pojmy, musí být metalogická, duchovní, intuitivní, spojující poznávající subjekt s poznanými

---

<sup>139</sup> Špidlík to dokládá dokonce i tvrzením stoupců přírodních věd, D.M. Vellanského a M.M. Novikova, že pouhá sbírka faktů je povrchní a částečná, že pravda se poznává intuicí života, jehož projevem jsou právě fakta. (Srv. ŠPIDLÍK, T., *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes, éd. Fates, 1994, s. 71; ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015; ISBN 978-80-7412-197-5; s. 32.)

<sup>140</sup> Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Refugium, Velehrad 1996, s. 66. - Výraz *pravda* ve smyslu spravedlnosti se v češtině dochoval např. v archaickém obratu „už je na *pravdě* Boží“.

<sup>141</sup> Srv. *tamtéž*, s. 67.

<sup>142</sup> *Tamtéž*, s. 66.

předměty pomocí lásky“.<sup>143</sup> Pravda *živá* se poznává z toho, co se žije, proto je třeba vstoupit do vztahu s živou skutečností. Pravda *konkrétní* se vyhne nebezpečí abstraktních výzkumů, v nichž není život, což je zvláště podnětné pro teologii na Západě, která namnoze dostala ráz abstraktní spekulace.<sup>144</sup> Pravda je *morální*, když se promítá i do mravního života; pak očišťuje srdce, vede ho k lásce, a tou se stává správně poznávajícím (viz 3.3).<sup>145</sup> *Dynamickou* je pravda když nezůstává jen staticky neměnným faktem, ale rozvíjí se co do hloubky, plnosti či propojování s ostatními skutečnostmi dějin spásy. *Tvořivou* musí být, jelikož úkon poznání je svobodný a poznávající sám je originálním i svým založením, i bodem, v němž se nachází. Ostatní atributy pravdy, jež Špidlík ve zmíněném souhrnu vypočítává, vyznačují pravou křesťanskou kontemplaci, která jak uvidíme ve 4. kapitole, vede k nejplnějším poznání skutečnosti, pravdy.

Toto pojetí *pravdy* u ruských myslitelů promítl Špidlík do celého svého odborného díla i do své služby lidem. Spirituální teologie křesťanského Východu, kterou se celoživotně zabýval, tak není v jeho podání akademickou či teoretickou soustavou, ale převzetím moudrosti a životní zkušenosti těch, kdo se rozhodli následovat Pravdu, kterou je Kristus sám, reflexí tohoto pokladu a jeho předávání druhým. Byla mu na prvním místě výzvou k uskutečňování v osobním životě i pro něho samého a stejně tak i návodem a inspirací pro mnohé, kterým jako duchovní otec sloužil.

---

<sup>143</sup> *Tamtéž*, s. 340–341.

<sup>144</sup> Srv. *tamtéž*, s. 64.

<sup>145</sup> Osobní *láska* je na křesťanském Východě dobře známým gnozeologickým principem. Ruští myslitelé jej zdůvodňují nutností překonat protiklad mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem, což podle Chomjakova nelze jinak než „prostřednictvím morální síly upřímné lásky. Pokud takto darujeme svůj život skrze život někoho jiného, osoba získává životní poznání; to není od skutečnosti odděleno, ale jí proniknuto“ (srv. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání*, s. 32–33.)

## 1.3 Nedostatečnost lidského poznání Boha

Z toho, co jsme dosud řekli, vyvstává několik otázek ohledně schopnosti našeho rozumu poznávat Boha. Jestliže je pro nás Bůh tajemstvím, jaké místo má v jeho poznávání náš lidský rozum? Je vůbec k něčemu v tomto směru užitečný? Vždyť nedokáže postihnout, pojmut a pochopit nekonečně velikého Boha, přesahujícího veškerou lidskou představu o něm i naši schopnost chápat ho! Na tyto otázky odpovídá T. Špidlík povzbuzením ke správnému užívání rozumu i v oblasti víry, varováním před nebezpečím racionalismu a uznáním našich hranic v poznávání Boha tváří v tvář nezměrnosti Boží bytosti a Božího tajemství. Všimněme si zvláště, jaké jsou v jeho podání možnosti i úskalí našeho rozumového poznání Boha.

### 1.3.1 Správné užívání rozumu

Na cestě poznávání Boha je lidský rozum nepostradatelný. Člověk však může podlehnout iluzi, že tohoto poznání dosáhne *pouhým* rozumem. Jenže pak si o Bohu vytváří představy, které jsou jednak neúplné (viz 1.1.2–3), ale také jednostranné a ve svých důsledcích dokonce zavádivé. Dokážou totiž deformovat nejen vztah k Bohu, ale i sám život člověka, protože jak známo člověk je takový, jaké má vědomí Boha, jakou má představu o něm.<sup>146</sup> Toto úskalí rozumového poznání však neznamena, že rozum je možno odstavit či odsuzovat.

Špidlík si je vědom běžného názoru o asketice, že se „tuze zabývá negativní stránkou rozumu a tak budí dojem, jako by nejdůležitější bylo nezneužívat ho“.<sup>147</sup> Vysvětluje to jako varování před přílišným rozumovým vypětím, což bylo aktuální v dobách scholastického systému vzdělání, kde se věnovalo kultuře rozumu mnoho duševní síly.

Přesto však u Špidlíka najdeme stanovisko, že rozum není jen problémem. Zůstává velikým Božím darem. Má i svá pozitiva. Je to potenciál, kapitál, hřivna, a hřivny nesmíme zakopávat, ale naopak je rozvíjet, aplikovat v podmínkách každého jednotlivce, jeho života a pozemského poslání. Musíme proto i náš rozum užívat při poznávání ve víře, ale správně! A využít ho ve prospěch Božích záměrů.

T. Špidlík se domnívá, že pro dnešní dobu s jejím nebezpečím sentimentalismu, davové psychózy, filmové iluse apod. je třeba „zdůrazňovat povinnost člověka pěstovat zdravý úsudek, klidnou rozvahu, objektivní uvážení

---

<sup>146</sup> Výrok známého českého františkánského teologa a mystika Jana E. Urbana: „Člověk je takový, jaké má vědomí Boha“ cituje St. Novák ve svém díle *Disharmonický člověk a jeho výchova* (Řád, Praha 1992, s. 127) a dodává: „Slovo vědomí, které je poněkud abstraktnější, jsme nahradili slovem představa“.

<sup>147</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla. Příručka křesťanské dokonalosti*, Řím 1981, s. 88.

pro a proti. Lidé znají dnes mnoho, ale z toho neplyne, že mnoho a správně myslí<sup>148</sup>. Autor to dokládá citacemi z Teofana Zatvornika<sup>149</sup> o tom, že člověk má získat znalost pravd víry a rozvíjet svou schopnost posuzovat skutečnost.<sup>150</sup> Dodává, že cílem myšlení je dojít k poznání Boha a odkazuje přitom na slova evangelia: „To je věčný život: že poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista“ (Jan 17,3).<sup>151</sup>

Správné užívání rozumu patří podle našeho autora k zdravému rozvoji člověka, aby mohl dojít k dokonalému duchovnímu životu, který je „harmonická spolupráce všech složek našeho života: tělesné, duševní, duchovní, sociální, vše na svém místě a v přiměřené hodnotě“.<sup>152</sup> Pokud se naopak zdůrazní jedna stránka věci či jeden pohled tak, že překročí správnou míru, upadá se do omylu. A mezi taková jednostranná upřilňování v té nebo oné schopnosti patří i racionalismus, intelektualismus.<sup>153</sup>

Ten prohlašuje, že z metafyzického hlediska nic neexistuje bez důvodu, a tudíž nic není nepochopitelné rozumem. A tvrdí, že poznání principů je apriorní. V tomto případě tedy rozlišujeme mezi racionalismem, intelektualismem absolutním, který prakticky neponechává místo zkušenosti, a racionalismem, intelektualismem kritickým, podle něhož apriornosti rozumu odpovídá zkušenost, kterou rozum třídí do předem daného schématu. Z toho, co jsme dosud řekli, můžeme shrnout, že racionalismus, intelektualismus *„se domnívá, že racionální myšlení může postihnout absolutní pravdu, protože se řídí týmiž zákonitostmi, jakým podléhá i skutečnost.“* To znamená, že *„všechno rozumné je skutečné a všechno skutečné je rozumné“*.<sup>154</sup> Lidský rozum je tedy vhodný nástroj poznávání lidí, věcí a zároveň i Boha. Musí však být užíván správně,

---

<sup>148</sup> *Tamtéž*, s. 89.

<sup>149</sup> Teofana Zatvornika můžeme zařadit k nejvýznamnějším ruským teologům a ortodoxním myslitelům působícím v ruském prostředí v období osmnáctého a devatenáctého století. „Pro literární tvorbu se rozehodl na vrcholu své kariéry, kdy byl biskupem ve Vladimíru a měl za sebou řadu významných postů – působil mimo jiné jako rektor petrohradské Duchovní akademie, byl členem ruské duchovní mise v Palestině a představeným chrámu ruského velvyslanectví v Cařihradě. Je autorem monumentálního teologického díla (čítá na 400 položek), jež v sobě zahrnuje práce z oblasti křesťanské morálky, základů patristické psychologie, biblické komentáře. Nedocenitelný význam pro ruskou spiritualitu 19. století měly jeho překlady asketické literatury.“

(ŘOUTIL, M., Teofan Zatvornik: Povzbuzení k duchovnímu životu, in *Teologické texty*, 16/5 (2005) [online]. [cit. 17. 02. 2014]. Dostupné na internetu: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-5/Teofan-Zatvornik-Povzbuzeni-k-duhovnimu-zivotu.html> > ).

<sup>150</sup> „Život podle Boží vůle je život rozumný... Světlo pravdy a čistota svatosti, neporušenosti jsou dvě stránky vnitřní duchovní přeměny mého já. Abychom rozuměli přikázání, je třeba poznávat všechny křesťanské pravdy... Myslet mohou všichni. Ať tedy této schopnosti užívají k věcem vážným, k poznání skutečnosti.“ (T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 89.) – Teofan: „Život podle Boží vůle je život v nejvyšší míře rozumný.“ Citováno podle *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Refugium, Velehrad 1996, s. 13 („La vita secondo la volontà di Dio è una vita ragionevole al grado più alto“.)

<sup>151</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 89.

<sup>152</sup> *Tamtéž*, s. 25.

<sup>153</sup> Srv. *tamtéž*, s. 26.

<sup>154</sup> DUROZOI, G. – ROUSSEL, A., *Filozofický slovník*, Ewa Edition, Praha 1994, s. 249.

v součinnosti s ostatními výše uvedenými složkami lidské osoby a vyhnout se jednostrannostem.

### 1.3.2 Chybné používání rozumu v racionalismu

Filosofický slovník o chybném užívání rozumu v racionalismu uvádí:

Současný racionalismus opustil představu absolutna a podržuje pro rozum možnost postihnout skutečnost, zejména vědecky zpracovaným poznáním. Ale jde obyčejně o racionalismus otevřený nebo dialektický, který přihlíží k historickému vývoji rozumu samého. Ve slovníku teologickém označuje postoj, který je ochoten z náboženských dogmat uznat jen to, co neodporuje požadavkům rozumu nebo „přirozeného poznání“ a nedůvěřuje žádnému zjevení.<sup>155</sup>

Tento všeobecný popis vyznívá vcelku neutrálně. T. Špidlík je ve svých výpovědích konkrétnější a považuje racionalismus za zneužití rozumu: „Člověk je tvor rozumný. Snažit se pochopit, přisvědčit tomu, co se dá dokázat, pochybovat o tom, co je nejasné, to všechno jsou jeho přirozené vlastnosti. I křesťan je povinen svůj úsudek vytríbit vzděláním a osobním rozvažováním. Křesťanská víra musí být rozumná a teologie je stálá snaha o její lepší a lepší pochopení, objasnění. Nechybuje ten, kdo v náboženství rozumu užívá, ale kdo ho zneužívá“.<sup>156</sup>

Při výkladu Špidlík přejímá myšlenku Dostojevského, že mezi racionalismem a rozumným postojem k životu je velký rozdíl. Racionalista nepřipouští, že by existovalo něco jiného kromě toho, co lze dokázat vlastním rozumem. Tím se jeho svět stane oproti skutečnosti velmi zúženým – asi jako skleněné akvárium oproti vesmíru.<sup>157</sup> Žije v iluzi, mimo každou duchovní perspektivu.<sup>158</sup>

Racionalismus tedy Špidlík nahlíží jako zneužití rozumu k popírání velké části skutečnosti, nikoliv jako jeho pronikavější či správnější užívání. Na rozdíl od racionalisty si rozumný člověk uvědomuje, že jeho vlastní rozum je velmi omezený. Nejenže neví o všem, co je na světě, ale ani zdaleka všemu nerozumí. A přece si je svým jednáním právem jist. Nemáme totiž jen rozum, ale také intuici a svědomí, které nám hlásí naše výchyly navzdory všem našim spekulacím a jsou tak jakýmsi pojistkami proti omylům.<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> *Tamtéž.*

<sup>156</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 26. – Uvádí k tomu i vážnou výtku Teofana Zatvornika: „Racionalismus je... užívání rozumu proti rozumu, když se staví proti rozvoji poznání Ducha, když rozum upadá do planého snění“ (*Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 13). – O postojích Teofana Zatvornika k racionalismu srv. ČEMUS, R., Il „sentimento spirituale“ in Teofane il Recluso, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, s. 112–113: Racionalismus je hereze na cestě poznávání Boha. Stal se satanem Evropy v posledních staletích. Racionalisté zaměstnávají rozum neužitečnými a škodlivými otázkami.

<sup>157</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Klíč k neznámu*, str. 77.

<sup>158</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 237.

<sup>159</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Klíč k neznámu*, str. 77.

## **Racionalistický přístup nezachycuje hodnoty a ideje**

Jsou to zvláště ruští autoři jako Teofan Zatvornik, Dostojevskij či Pavel Florenskij, kteří racionalismu vytýkají jednostranné poznání co do cesty, jako by k cíli vedla jen jediná možná; tento typ poznání je však jednostranný i co do výsledku: právě pro již zmíněné zúžení skutečnosti.

V otázce racionalismu bylo pro Špidlíka důležité setkání s dílem Teofana Zatvornika. Ten oceňuje, že racionalistický přístup se řídí zákony logiky a vytváří jasné, přesné pojmy. Jenže ty k rozumnému životu nestačí. Mnohem důležitější je mít ideje, tj. pochopení věcí v souvislosti celého života a jeho cíle. Teofan proto racionalistickému přístupu vytýká, že postrádá smysl pro hodnoty a unikají mu ideje. Pracuje pak jako nerozumný stroj, dnes bychom řekli jako počítač, který má k dispozici data a přitom nedokáže objevit smysl či poselství zkoumaného předmětu. Podle Teofana se racionalisté podobají člověku, který prohlíží obraz velkého malíře a bez konce přemítá o barvách a formách, ale nepochopil, co tím chtěl malíř říci, myšlenku a význam obrazu. Tuto ideu rozum objeví jen ve spolupráci se srdcem.<sup>160</sup> Když uvážíme, že celý stvořený svět je jako nekonečný obraz a jeho význam je Bůh,<sup>161</sup> je nám jasné, proč Špidlík ve shodě s východními autory se tak důrazně staví proti racionalismu. Zdánlivě malá odchylka racionalistického přístupu prodloužena směrem k nedozírné velikosti Boží zavede lidský rozum do obrovské vzdálenosti od skutečnosti živého a pravého Boha.

## **Florenskij považuje racionalisty za blázny**

V této souvislosti rovněž snadno pochopíme, proč Pavel Florenskij považuje racionalisty za blázny (1.2.1). I pomatený člověk rozvíjí své úvahy v logickém řetězci, dochází však k chybnému závěru, protože vychází z mylného předpokladu. Takovým chybným východiskem je u racionalistů přesvědčení, že Bůh je objekt, na který mohou aplikovat své pojmy, představy. Pomateným lidem dále chybí správné vztahy k okolí; racionalisté opomíjejí rozvíjení živého vztahu k živému Bohu, nutného předpokladu pravého poznání Boha (1.2.1). A Florenskij odmítal racionalistický přístup zvláště k náboženské sféře.

Racionalistu, který je obvykle přesvědčen o nadřazenosti svého poznání, Špidlík tedy představuje jako pošetilého člověka ochuzeného politováníhodným způsobem. Rozumného člověka naopak jako skromného realistu, který má šanci dospět k daleko větší plnosti, zvláště vzhledem k Bohu. Podobně jako Teofan Zatvornik i Špidlík racionalismu vytýká, že dělá z rozumu svrchovaného

---

<sup>160</sup> Srv. ČEMUS, R., Il „sentimento spirituale“ in Teofane il Recluso, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, s. 113.

<sup>161</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore, simbolo di unione, in *La Vita consacrata*, 13 (1977), s. 339.



rozhodčího a popírá či znevažuje skutečnosti, které ho přesahují: „Racionalismus připouští, že existuje jen to, co svým rozumem pochopí. Podobá se malému chlapci, který myslí, že celý svět je jenom to, kam dohlédne. Racionalisté ovšem nepřipouštějí nebo znetvořují hlavní pravdy náboženství, které nám zjevil Bůh a které jenom jemu samému jsou zřejmé“.<sup>162</sup>

Racionalismus se však podle našeho autora nemusí projevovat jen v nepřijímání pravd víry; v mírnější, ale stejně nebezpečné formě také v ideologizaci křesťanství. Projevuje se to v dobře míněné snaze věřících intelektuálů, teologů, moralistů a filosofů vyjádřit poselství evangelia ve stručných zásadách. Jenže křesťanství v jejich podání je pak jednou z velkých ideologií k přetvoření světa. Této racionalistické jednostrannosti se i dnes dopouštějí mnozí z těch, kdo chtějí porovnávat křesťanství s jinými ‚světovými názory‘. Zapomínají přitom, že křesťanství ve své podstatě není jenom nauka – ta je jenom jeho částí – ale že je to především život v Kristu, s Duchem Svatým. A že novost Krista není ani tak v nauce, jako v darování sebe sama nám, abychom získali jeho život.<sup>163</sup>

Dobře míněná snaha proniknout co nejvíce do Božího zjevení a co nejvýstižněji jeho výpovědi sdělovat může dovést k výsledku, který na pohled vypadá jako teologie, ale není už dialogem mezi Bohem a člověkem. Namísto Božího poselství je v popředí lidské promyšlení. Vyjádřeno starozákonní mluvou: lidé pak říkají výrobku svého rozumu a svých rukou „Bože náš“. T. Špidlík píše: „Postupné zpřesňování mravních zákonů je úsilí podobné formulování věroučných ‚definicí‘: Chceme-li se v dogmatické teologii vyvarovat nebezpečí ‚racionalismu‘, nemůžeme ztotožňovat křesťanskou morálku s ‚moralismem‘, a tak upadnout do ‚bludného kruhu lidské podmíněnosti‘,“ tedy lidského údělu.<sup>164</sup> Náš autor tím projevuje vážnou starost. Teologie má být reflexí Božího promlouvání k nám lidem, snahou porozumět i vyjádřit to pod vedením Ducha, a třeba to i smysluplně uspořádat. Nelze na to zapomínat ani v morálce. Ta nesmí být jen lidskou spekulací nad zásadami chování vyplývajícími ze Zjevení a jejich uspořádáním do všeobecně platného systému. Jeho hlasatelé pak mohou skončit v motání se v ‚člověčině‘ a nedbat na to, že podobně jako věrouka, i morálka se žije v tajemství, jak Špidlík říkával.

Náš autor tak varuje před obojí podobou racionalismu. Jeho hrubší forma se k Boží zjevované skutečnosti a k víře staví přezíravě, odmítavě až nepřátelsky. To mu léta ilustrovala i komunistická propaganda, na niž se snažil odpovídat zvláště svými pravidelnými rozhlasovými poselstvími. Mírnější podoba

---

<sup>162</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 26.

<sup>163</sup> *Tamtéž*, s. 27.

<sup>164</sup> Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 231.

racionalismu se vyskytuje spíš mezi těmi, kdo chtějí být v přátelském poměru k Božímu království. Snaží se mu prospět a vytvářejí z křesťanství myšlenkový, ideologický systém, z něhož plynou morální závazky. To Špidlík poznal zblízka zvláště na církvi v Holandsku za svých studií na konci čtyřicátých let a na jejím poklesu o několik let později.<sup>165</sup> Náš autor se přitom staví za užívání rozumu i v prostředí víry, ale za užívání správné. Jestliže v této souvislosti často cituje Teofanův výrok o jediné metodě jak rozum uzdravit, totiž „nechat ho sestoupit do srdce“,<sup>166</sup> pak můžeme toto východisko oprávněně považovat i za jeho osobní. Vrátime se k tomu ve 3. kapitole.

Překážkou našeho plného poznání Boha však nejsou jen metodické chyby, ale i nedostatečnost tohoto našeho poznávání. Není neomezené, jak by bylo zapotřebí k pojmutí Nekonečného. Vždy budeme proto narážet na jeho hranice.

### 1.3.3 Hranice rozumového poznání Boha podle Bazila Velikého a Řehoře Naziánského

První příčinou nedostatečnosti našeho poznání je, že začíná smysly. Ty však Boha nezachytí, vnímají jen to, co je fyzické. Bůh je ale může využít, aby zachytily jeho znamení, zvl. vizuální či akustická. Boha přímo vnímat však smysly nemohou.

Poznání pokračuje rozumem, ten proniká za fyzický povrch věcí, k jejich jádru, k metafyzickému „logu“, k idejím a vytváří pojmy, úsudky, definice věcí. Nemůže však poznat Boha, který se vymyká našim pojům, definicím, úsudkům a představám, překračuje je a nachází se až za nimi (je meta-metafyzický či meta-logický, tedy transcendentní). Lidský rozum nemá kapacitu, aby Boha pojal, tak jako důlek na břehu v legendě o sv. Augustinu nepojme do sebe moře.

T. Špidlík o těchto hranicích píše opět na historickém pozadí někdejší vcelku optimistické vize velkých řeckých filosofů ohledně pozvedání mysli k Bohu a zároveň i zklamání z rozumování na konci starověku, protože nepřináší navázání přátelství s Bohem. Řecké myšlení se obrací k iracionálnímu v naději, že snad v něm nalezne přímé poznání a zakoušení Boha, který je transcendentní.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Srv. ŠPIDLÍK, T., *Duše poutníka*, s. 46–48.

<sup>166</sup> *Kázání*, Moskva 1883, s. 317. – Srv. T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*. OCA 172, Roma 1965, s. 71–73.

<sup>167</sup> Problém rozumové teologie řeckých filosofů spočíval v tom, že neměnnou zásadou řeckého myšlení byla poznatelnost bytí: voůc je schopen poznávat veškeré bytí i Bytí nejvyšší. Racionální teologie zbudovaná Platónem a Aristotelem se zdála být skálou. Na konci starověku se však víra v hodnotu voůc, v jeho schopnost poznávat pravdu, zakolísala. Festugière píše: Řecký racionalismus jakoby pohltil sebe sama. Tatáž dialektická síla, co vystavěla budovu, ji povalila a nakonec řecké myšlení skýtá „dosti melancholickou podívanou logomachie“. Obrací se k iracionálnímu, k námětu nad rozumem nebo vespod, alespoň však vně, mimo. Po čem se volá, je slovo řád a zvláště víra. Gnosticismus této

Na těžkosti v „pozvedání myslí k Bohu“ však nenaráželi jen předkřesťanští řečtí filosofové. T. Špidlík již při psaní své disertační práce si všiml, že Otcové často prohlašují: Boží podstata je nepochopitelná. To, co můžeme o tomto tajemství poznat, je spíše skrze negativní než pozitivní pojmy. Nepochopitelnost je podstatnou Boží vlastností.<sup>168</sup> Při pozdějším studiu díla sv. Bazila shromáždil učení tohoto Otce o obtížích, které při poznávání Boha provázejí i křesťany. Nejprve uvádí popis a vymezení našich poznávacích možností:

Je to nepřekonatelná propast pro naše poznání, řečeno apofaticky: Bůh je těžko poznatelný či nepoznatelný nebo nepoznaný. Je to téma často opakované filozofy, zvláště ve 2. století. **Bazil** je vzdálen všemu agnosticismu. Bůh je prvním Předmětem našeho poznání, je poznatelný, byť ne dokonale. To málo, co víme o nebi, poznáváme skrze vztah k Bohu.

S pomocí Ducha Svatého je každý schopen pochopit pravdu a poznat Boha, byť jen částečně. Bazil útočí na racionalismus a zároveň hájí lidský rozum a jeho možnost poznávat Boha. Zdůrazňuje slabost a nedostatečnost lidského rozumu, jen však v polemikách proti heretikům. Podle něho je honba za pravdou obtížná, Boží úradky jsou nepochopitelná propast. Je-li naše poznání stvoření vždy omezené, částečné, tím spíš to platí o poznání Boha. Chtít získat z částeček pravdy sofistickované závěry je podle Bazila šarlatánství, připomínající tahy kejklířských kousků.

Poznáváme s jistotou, že Bůh existuje, nevíme však jaký je. To je slavná formulace proti Eunomiovi, je však příliš kategorická. Pro poznání, že Bůh existuje, pro trvalé udržení vzpomínky na něho, je nutné mít také nějakou ideu o něm a vědět do určité míry, kdo je. Slova Písma dávají poznat vlastnosti Pána, vším zjevením však není odhalena jeho podstata, bylo by směšné z těch slov dělat základ teorie zbudované sofistickovanými úvahami.

Bazil popírá možnost poznat Boží podstatu, smysl jeho nepochopitelnosti. I ti, kdo získali hlubší poznání, vyznávají ještě více jeho nepochopitelnost, neboť přesahuje pochopení všeho stvořeného bytí.<sup>169</sup>

T. Špidlík v této souvislosti připomíná V. Losského, který tvrdí, že apofatickým základem vší pravé teologie je to, co „velcí Kapadočané hájili v diskusi s Eunomiem. Ten trval na možnosti vyjádřit božskou podstatu

---

antiracionalistické orientaci neuniká. Předměty rozumu, Bůh a duše mohou být ukázány rozumem, nic však, co vyplývá z rozumování, nepřinese nikdy navázání přátelství s Bohem. Bůh je totiž transcendentní. Gnose touží po přímém poznání, citu, doteku, pohledu (srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 35–36).

<sup>168</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*, OCA 146, Roma 1956, s. 7.

<sup>169</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La sophiologie de S. Basile*, s. 188–190.

vrozenými pojmy, jimiž se zjevuje rozumu. Pro svatého Bazila nejen podstata Boha, ale ani stvořené podstaty nelze vyjádřit pojmy. Pozorováním předmětů analyzujeme jejich vlastnosti, což nám dovoluje vytvořit si pojmy. Naše analýza však nikdy nevyčerpá obsah věcí, vždycky zůstane jakýsi iracionální zbytek, který uniká vyjádření v pojmech, a to je nepoznatelný základ věcí, to co tvoří jejich pravou nedefinovatelnou podstatu. Co se týká jmen, co dáváme Bohu, ta nám zjevují jeho energie, které k nám sestupují, nepřibližují nás však k jeho nedefinovatelné podstatě“. Bazil přitom však nikdy neříká o nějaké skutečnosti, ať je jakákoliv, že je iracionální, upozorňuje Špidlík.<sup>170</sup>

Pak zkoumá důvody, jež Bazil uvádí pro zahalení této čisté pravdy a také význam a důsledky tohoto nedostatku našeho poznání: Proč čistá pravda, sama v sobě plně poznatelná, zůstává našemu poznání zahalena? Člověk si neváží toho, co poznal příliš snadno. První člověk byl syt vidění Boha a pohrdnul jím, což se může snadno denně opakovat. Vědomí této lidské psychologie vede Mojžíše k oddělení velesvatyně před pohledy obyčejných lidí a také apoštoly a Otce ke chránění tajemství, což je také důvod tradice nepsaných nauk.

Náš nedostatek poznání Boha stimuluje naši chuť a touhu podobně jako přísady v pokrmeh. „Ucho se nenasytí posloucháním“ (Sir 1,8) a to se aplikuje i v teologickém vyučování církve, takže nepřestáváme hledět k Bohu, ač nejsme schopni změřit vzdálenost, která nás od něho odděluje.

Naše intelektuální slabost nás ustavičně vede k pokoře před božským majestátem a jeho úradky. Uznat svou nevědomost není ani zahanbující ani nebezpečné. Hereze jsou vždy charakterizovány pýchou, zato pokora je nejjistější cestou k nalezení pravdy.

Na první pohled příznání naší neschopnosti a slabosti se zdá upřednostňovat zřeknutí se hlubšího zkoumání ve víře. Zdá se, že tomu nasvědčuje i Bazilův výrok v *Hexahemeronu*, který mluví o rezignování po zahlédnutí hlubiny smyslu některých slov a přirovnává to ke vstupu do velesvatyně. Heretikové však v takovém případě pokračují a chtějí kupředu. Křesťan – jak se aspoň zdá – se zastaví. Vůbec však tomu tak není. Bazil naříká nad obtížností porozumění zjeveným slovům, klade však svou důvěru v Pána. Nechce být v pochybnostech a odkládat, ale s pomocí milosti chce přispět k budování církve. Jaký je rozdíl mezi bezbožným rozumováním Eunomia a správným bádáním? Hluboké rozdělení vězí v dualitě pýchy a pokory, která se snaží poznat Boha při spoléhání na milost Ducha, čili nespolehá na vlastní rozum a nepovažuje ho za dostačující k přesažení stvořeného.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Srv. *tamtéž*, s. 191.

<sup>171</sup> Srv. *tamtéž*, s. 191–193.

Podobné důvody našeho omezeného poznání uvádí i Bazilův přítel **Řehoř Naziánský**. Dochází k tomu, že otázku Boží poznatelnosti nezodpoví plně, bude-li se držet staré klasické filosofie poznamenané racionalismem. Nejvyšší bytí je těžko poznatelné, není to však proto, že by přesahovalo naši inteligenci, že by Bůh byl nedostupný; očištěný rozum (voŭς καθάρως) by byl schopen se mu přiblížit a kontemplovat ho přímo, kdyby nebyla na překážku jakási zeď: „neprostupnost těla“. Ta brání v poznání pravdy. Mezi Boha a nás se vložila temnota našeho těla jako kdysi mrak mezi Hebreje a Egyptány. Co se tou neprostupností těla míní? Podle Origena se jedná o překážky mravního řádu, Řehoř dává přednost psychologickému aspektu problému, v tomto bodě je věrnější aristotelismu. Tělo přináší materiální prvek úkonu rozumu (voŭς), představivost. První nehmotné bytí je pak vyjádřeno slovy vzatými ze smyslové zkušenosti (dech, oheň, světlo – ale lze si je představit nezávisle na hmotě?), anebo z lidských vlastností (jakou je např. spravedlnost) a to přenášíme na Boha.

Ocitáme se před dilematem: když člověk myslí, nemůže se osvobodit od zásahu představivosti a na druhé straně žádný obraz není vhodný k přesnému představení Boha. Je-li Bůh jediný, zcela jedinečný, kde vzít přirovnání? Najdeme jen částečnou podobnost, ale největší část nám uniká. Ženeme se za transcendentními skutečnostmi se svými smysly, neboť jsme jejich vězni.<sup>172</sup>

Řehoř Teolog si však zároveň všímá toho, jak na naše omezení navazuje Boží pedagogie. T. Špidlík přitom poukazuje na to, jak Řehoř řeší otázku, proč nás Bůh zve poznávat ho, a svým způsobem nám přístup k poznání zavírá. Chce se možná vyhnout tomu, že bychom lehko nabyli a lehko pozbyli. Lucifer kvůli svému povýšení padl. Bůh chce v nebi udělit větší odměnu očištěným zde na zemi.

Kdo není hoden vidět božské světlo, uvidí je mizet hned z očí, pokud mu bylo dáno je vidět. Bůh dává sestoupit oblaku mezi sebe a Izrael, když se zjevil na Sinaji. Nezdá se, že by tato božská pedagogie byla v rozporu s platónským očišťováním. Jestliže není snadné přejít od hmoty k duchu, co řekneme o přechodu omezeného ducha k Duchu nekonečnému?<sup>173</sup>

Vždy tu zůstanou dvě odlišné kategorie. V řeckém myšlení je protiklad světa viditelného a neviditelného, v Písmě je však protiklad mezi Stvořitelem a stvořením. Kvůli němu sami andělé nemohou poznávat Boží přirozenost. Konflikt s ariány, kteří popírali jednotu přirozenosti mezi třemi Božskými Osobami, vyžadoval přesné vymezení mezi Stvořitelem a tvory. Rozdíl mezi

---

<sup>172</sup> Srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 37–38.

<sup>173</sup> Srv. *tamtéž*, s. 38–39.

Bohem a vším ostatním je charakterizován dvěma termíny: svrchovanost a poddanost.

Poznatelnost je tak úzce spjata s bytím, že Řekové založili své poznání na zásadě: jen podobné poznává podobné. Propast oddělující božské a lidské vymezuje noetickou přístupností Boží vzhledem ke stvoření. Naše omezené poznání nemůže pochopit Nekonečného.

Lze **shrnout**: není to jen kvůli „neprostupnosti, hustotě těla“, že nepoznáváme Boha, ale také kvůli slabosti naší stvořené inteligence, „slabého nástroje“. Sv. Pavel věděl, že je nemožné proniknout Boží přirozeností, a právě proto se omezil na meditaci „Božích rozsudků“ a objevil, že i ty jsou nepochopitelné.<sup>174</sup>

Dejme si zde důležitou otázku: Jaké jsou důsledky našeho omezeného poznávání Boha? Je to především nebezpečí idolatrie našich pojmových představ, když příliš přilneme k symbolu, který nám měl v obtížích našeho poznávání pomoci.

Špidlík u Řehoře Teologa nachází odpověď: Je velkým nebezpečím považovat za Boha to, co je jen produkt činnosti našeho rozumu. Ariáni aplikovali na Boha pojmové představy jako by byly jasné. Tím si od kapadockých Otců vysloužili nařčení, že z teologie udělali „technologii“. Jsou obětí „idolatrie pojmů“. Řehoř podává definici idolatrie: Nutnost utíkat se ke smyslové pomoci, aby se člověk pozvedl k Bohu, může navodit tak silné přilnutí k symbolu, že se už nemůže kvůli slabosti těla od něho osvobodit.

Idolatrie rozumových pojmů je jemnější a nebezpečnější je než idolatrie věcí smyslových. Všechno rozumné bytí touží po Bohu, člověk se však dá strhnout netrpělivostí. Musí pokorně připustit slabost nejen smyslů, ale i rozumu a utéci se ke „druhé navigaci“: na počátku lidé zachycovali jako vítr do plachet vanutí a vedení Ducha Svatého – to byl první způsob plavby; když se dnes pro naši nehodnost už nelze plavit „s plachtami“, je nutné utéci se „k veslům“ svatých Písem jakožto k druhé navigaci. Právě jejím odmítnutím se upadne do idolatrie rozumových pojmů: rozum se považuje za všemocný, víra je opuštěna a autorita Ducha je zbořena. Putování vedoucí k Bohu se děje ve dvou etapách: první od smyslů k rozumu, druhé od rozumu k víře, která rozum úplně dovrší.<sup>175</sup>

Hodnota poznatků, které člověk má o Bohu je nevelká a krom toho samotné poznání Boží existence k blaženosti nestačí. Moudrost rozumu je jen slabost. Víme, že Bůh je, ale nevíme, co je. Je možné vědět a nevědět současně? Jak lze poznávat existenci něčeho a přitom nemít ideu, o co se jedná? Poznání

---

<sup>174</sup> Srv. *tamtéž*, s. 39–40.

<sup>175</sup> Srv. *tamtéž*, s. 40–41.

Boží existence nestačí k blaženosti duši, která ji hledá v Bohu. Vědom si nepřesnosti této odpovědi Řehoř se snaží zjemnit příliš kategorickou formu a dodává: ale „netvrdíme, že Bůh je nepoznatelný“. Ostatně Bazil právě jemu popisuje svou formuli tímto kontextem: „Duch rozlišování je nám dán k poznání pravdy“. Je to dobrá schopnost tíhnoucí k užitečnému cíli, poznání Boha, ale která působí v té míře, v jaké cíl může být dosažen. „Nebudeme říkat, že nebe je neviditelné, protože obsahuje věci, které neznáme, ale řekneme, že je viditelné kvůli tomu málu, které z toho známe. Tak je tomu vzhledem k Bohu“.<sup>176</sup>

Naše poznání Boha se omezuje tedy na to „málo“. Omyl ariánů spočíval v tom, že brali božské přívlastky, jejichž znalost máme z Písma, za definice Boží podstaty.<sup>177</sup> Na nich můžeme vidět, k jakému pokřivení optiky lze v teologii dojít, když podlehneme iluzi, že do našich maličkých pojmů vměstnáme a jimi vystihneme nezměrnou Boží skutečnost. Otcové církve ve svých výpovědích o Božích přívlastcích budou spatřovat spíše meze (ὄροι) prostoru, v němž se určitá pravda nachází, ne jako výstižné definice Boží podstaty. To je nepřeslechnutelné upozornění i pro dnešní teology a teologii.

### 1.3.4 Boží tajemství v křesťanství

Studium díla Bazila Velikého a Řehoře Teologa se pro T. Špidlíka stalo výchozí základnou pro jeho pozdější vlastní podávání otázky lidského poznávání Boha. Všimněme si zde alespoň několika bodů:

#### **Rozum nám zprostředkuje jen poznání analogické**

Poznání o Bohu, které nám rozum zprostředkuje, je pouze analogické, tj. vychází z tvorů. A navíc nikdy nemá dostatek poznatků o Bohu. Špidlík o možnostech našeho rozumu píše: „Evropská filosofie věří pevně, že člověk může poznávat skutečnost a že všechno, co existuje, je rozumem poznatelné (*ens est intelligibile*). Bůh je skutečnost nejvyšší, první, v jistém slova smyslu jediná. Dá se tedy poznat rozumem? Odpověď scholastické filosofie je celkem prostá: nekonečný Bůh se dá plně poznat a plně pochopit rozumem, ovšem rozumem nekonečným, tj. Bůh poznává sám sebe. Lidský rozum, který je částečný, poznává Boha jenom částečně. Můžeme dokázat, že existuje, můžeme si udělat jakýsi obraz o jeho dokonalosti, analogicky, podle stvořených věcí“.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> BAZIL VELIKÝ, *Epistulae*, 232,2, in PG 32,865c–868a; srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 189.

<sup>177</sup> Srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 41–42.

<sup>178</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 88.

Špidlík tu ukazuje jak na gnoseologický optimismus řecké antické filosofie navazuje nauka sv. Tomáše Akvinského,<sup>179</sup> a jak jej zároveň uvádí na pravou míru v souzvuku s židovsko-křesťanskou zkušeností nesouměřitelnosti kapacity lidského rozumu s Boží nezměrností. Přitom jeho zmínky o našem vytváření si představ o Bohu na základě analogie korespondují s formulací pozdějšího *Katechismu katolické církve* (KKC, č. 40-41, viz pozn. 3).

### **Rozum nestačí na třetí stupeň skutečnosti, kde Bůh přebývá „v nepřístupném světle“**

Lidské poznání, ač pokročilo z prvního stupně smyslového vnímání na druhou rovinu poznání rozumového, může považovat svou nedokonalou reflexi fragmentů za docela uspokojivý obraz Boha ve své mysli.

Na rozdíl od řecké filosofie však křesťané vědí, že ani rozum nestačí na třetí stupeň skutečnosti, kde teprve Bůh přebývá – řečeno slovy Písma „v nepřístupném světle“ (1Tim 6,16). Aby ukázal odlišnost křesťanské nauky o poznání Boha od řecké filosofické mentality, Špidlík připomíná, že ve starověku rozlišovali „vidění zrakovým, smysly, a vidění zrakovým vnitřním, rozumem, myslí. Platón přesvědčivě dokazuje, jak jenom mysl, intelekt vidí pravou skutečnost, ideje, které zůstávají skryty smyslům“.<sup>180</sup> Kdyby Platón znal Ježíšovu modlitbu „Děkuji ti, Otče, Pane nebe a země, že jsi skryl tyto věci před moudrými a opatrnými a že jsi je zjevil maličkým“ (Mt 11,25), asi by ji podle Špidlíka převrátil: „Děkuji ti, Pane, že jsi skutečnost, která je maličkým skryta, zjevil opatrným a moudrým, těm, kdo studují a uvažují. Je to logické, ale tak mluví a musí mluvit všichni racionalisté, kteří znají jenom ideje“.<sup>181</sup> Ti však, kdo věří v Boha Otce, vědí, že je ještě třetí stupeň reality – skutečnost duchovní, která přesahuje smysly a rozum. Vrátime se k tomu v kapitole o kontemplaci přinášející člověku nové vidění (4.3).

Už nyní nám však vyvstávají otázky: Jaká je naše zkušenost? Je nutno se kvůli tajemství vzdát poznání Boha? Je pro nás jeho skrytost minus či naopak přínos? Ve starověku omyly arianismu přispěly k posílení vědomí Božího tajemství, zvláště u církevních otců. Je-li však něco nezbadatelným tajemstvím, lze vůbec smysluplně o něm mluvit?

Dosud jsme si všímali našich lidských omezení (1.1.2) a omylů (1.2 a 1.3.2), které nám brání v plném poznání Boha. Nyní svou pozornost od člověka a jeho putování za poznáním obraťme k Bohu a k jeho tajemnosti. Podle Origena

---

<sup>179</sup> Srv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra gentiles*, 2,98 (český překlad *Summa proti pohanům*, 2, přel. J.T. Bahounek, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993, s. 207–212).

<sup>180</sup> *Ve službě Slova A*, s. 118.

<sup>181</sup> *Tamtéž*, s. 118.



je Bůh tak vznešený, že uniká každému pokusu si jej představit, podotýká Špidlík.<sup>182</sup>

Mohli bychom to vyjádřit i tak, že Bůh je pro člověka tajemstvím, protože Boží skutečnost je na neskonale vyšší úrovni než naše lidská existence. Navíc je Osobou; a je-li pro člověka tajemstvím i lidská osoba, tím spíše jím je Osoba Boha samého.

Bůh Izraele je přes všechnu novost a bohatství Kristova zjevení tentýž i v dobách církve. I když Kristus sám je dokonce „věrný obraz neviditelného Boha“ (Kol 1,15), Bůh zůstává tajemstvím i pro nás křesťany. Špidlík k tomu poznamenává: „O Bohu Otcí nevíme nic než to, co on sám nám zjevil. Jinak přebývá v nedostupném světle“.<sup>183</sup> To si uvědomili už Otcové ponicejského období při svých zápasech s arianismem. Na jeho racionalistické „technologii“<sup>184</sup> viděli, kam až zavede rozum svým marným úsilím o překlenutí propasti nepochopitelná, která dělí stvořenou mysl od Boží bytnosti.<sup>185</sup> Pozorná četba vypravování o viděních, která se vyskytují v Písmě svatém, pak přivádí křesťanské duchovní spisovatele k přesvědčení, že „ani Boží přátelé, ani svatí, ani andělé“ nejsou s to pochopit Boží podstatu.<sup>186</sup> Nekonečná Boží tajemství nelze vtěsnat do konečných lidských pojmů.

### **Lidská slova sice neozřejmí tajemství, ale odhalují jeho hloubku, otvírají nové obzory**

Tuto zkušenost podle T. Špidlíka dělají po staletí teologové při svých snahách učinit tajemství křesťanské víry srozumitelnějšími. Jejich úkolem je bádát v pokladech Božího zjevení a mluvit o nich, avšak „žádné z velkých Božích tajemství se nestane slovy srozumitelné. Slova naopak zjevují jeho hloubku a otvírají mysli nedohledné obzory. Největší omyl by byl myslit, že už víme, co všechno znamenají“,<sup>187</sup> varuje náš autor před plíživým nebezpečím racionalismu i pro současnou teologii.

Podvojnost židovsko-křesťanské zkušenosti s Bohem nedostupným i blízkým zároveň, tento paradox vinoucí se celými dějinami spásy je zároveň

---

<sup>182</sup> Srv. *tamtéž*, s. 23. – Srv. též JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem, Zvon, Praha 1999, čl. 13–15.

<sup>183</sup> *Ve službě Slova C*, s. 23.

<sup>184</sup> ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Oratio* 27, 2, in PG 36,13b. – Srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 40.

<sup>185</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La sophiologie de S. Basile*, Řím 1961, s. 188n.

<sup>186</sup> ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Oratio* 24, 8, PG 35, 32 A; *Orat.* 28, 3, col. 29 B. – Srv. T. ŠPIDLÍK, Trinitární struktura křesťanství v tradici Východu, in *Studie. Křesťanská akademie v Římě*, 17 (1969), s. 255. – Viz i T. ŠPIDLÍK, *Nascita e superamento dell'intellettualismo greco*, in *Augustinianum*, IV (1979), s. 145.

<sup>187</sup> *Ve službě Slova A*, s. 80.

znamením autenticity výpovědi o pravém Bohu. Je proto zřetelně přítomen také v uvedených Špidlíkových vyjádřeních.

### **Moderní člověk chce mít vše jasné a tajemství považuje za újmu**

Náš autor si je současně vědom toho, jak těžko se moderní člověk fascinovaný rychlým růstem vědy smiřuje s vědomím, že mu něco musí zůstat skryto a chápe to jako nedostatek, jako něco negativního. Špidlík proto představuje jako přínos pro lidské poznání právě mystiku. Ví, že člověk ve své touze stále více poznávat a v obdivu k výzkumům vědy má sklon se domnívat, že jednou nám bude všechno jasné. Tak, jak to obrazně vylíčil Dostojevskij ve svém díle *Člověk z podzemí*, v metafoře o paláci z křišťálu. Z něho se vylučuje všechno, co není jasné, což odpovídá nevyslovené touze moderního člověka. Ten však v něm přitom nemůže žít, protože mu zde chybí svoboda a láska; ty nebudou nikdy průzračné a jasné tak, jako že dvě a dvě jsou čtyři. A jestli jednou bude všechno takto jasné, co potom tu ještě máme dělat my sami? Kde zbývá ještě nějaká svoboda a možnost sám se k něčemu rozhodnout nebo mít něco rád navzdory odlišnému mínění druhých? Dostojevskij ví, že rozum je něco obrovského, a přece před námi zůstává problém: Co potom, až se dojde na vrchol?

### **Pozitivní smysl mystiky**

Právě zde vysvítá podle Špidlíka význam křesťanské mystiky, která objevuje tajemství a jeho pozitivní smysl. Ukazuje nám, abychom šli za pravdou, ačkoli nám stále uniká, i za hranice všech poznávacích možností. Jako Mojžíš na hoře Sinaj v podání sv. Řehoře Nysského. Na vrcholu svého výstupu nachází mrak a právě v něm mluví s Bohem a zakouší jeho přítomnost.<sup>188</sup> Tento oblak jako symbol tajemství tedy neznamená nedostatek, negativum, ale naopak obohacení, přínos. Správný postoj k tajemství vyžaduje přijmout svou – jak říká Mikuláš Kusánský – „učenou nevědomost“, která neznamená totéž co „nedostatek vzdělání a zdravého úsudku. Je to naopak zdravý úsudek o svém vzdělání a vědomí. Je to objev, že existuje ještě něco daleko vyššího a krásnějšího než to, k čemu se vyšplháme po žebříčku vědeckých zjištění a logických úvah“,<sup>189</sup> dodává Špidlík.

A právě tento objev vyššího a krásnějšího může podle něho křesťanství světu nabídnout, protože v dnešní době vynálezů a kosmických objevů „lidé

---

<sup>188</sup> Srv. *Ve službě Slova C*, s. 95–96.

<sup>189</sup> *Tamtéž*, s. 95.

začínají tím více toužit po celé pravdě, která je jenom v Božím tajemství, které se nám zjevuje. Pravá věda není proti zjevení, ale naopak k němu vede”.<sup>190</sup>

Je dobře patrné, jak je si Špidlík vědom, že podobně jako v řecké antice se i v moderní době poznamenané osvícenstvím tíhne k domněni, že vše se nakonec dokáže probádat, objevit, a jak se tento gnoseologický optimismus rozchází s biblickou zkušeností Boží skrytosti. Náš autor umí takové divergence usmiřovat, překlenout, avšak nikoliv irénicky za cenu libivých kompromisů. Nepostupuje přitom horizontálně, ale vertikálně, jak to symbolicky vyjadřuje Mojžíšův výstup na Sinaj. Proto Špidlík poukazuje na pozitivní smysl mystiky a ukazuje tak směr k mnohem velkolepějšímu setkání s Bohem, k zakoušení Boha. I rozum má v tom svou neztenčenou roli, kterou náš autor vidí zcela realisticky.

Opět to ilustruje postavou Mojžíše: potřeboval světlo, pokud vystupoval na horu. Tak také my užíváme světla rozumu, abychom se k Bohu co nejvíc přiblížili. Ale toto světlo je tak slabé, že nikdy k Bohu nedojde. Zhasne a vyčerpá se na vrcholku hory, kde Bůh ještě není. Rozumem se dá o Bohu poznat nanejvýš to, že Bůh je víc než všechno, čemu rozumíme a že jemu samému nemůžeme porozumět. Tomuto stavu říkali ve středověku „učená nevědomost“ (*docta ignorantia*).<sup>191</sup>

Paradoxně právě tudy lze dospět k plnosti pravdy, která je v tajemství, jež se nám však zjevuje. Takové poznání pak není naším výdobytkem, vždy tu nutně zůstaneme odkázáni na osvětlení, dar Boží. Osvícení (2.2), jak vzápětí uvidíme, musí doprovázet Boží sebezjevování, jež vrcholí ve vtělení (2.1.1).

Závěrem:

Naše normální poznání začíná smysly a pokračuje rozumem. Smysly však nemohou přímo vnímat Boha. Rozum je při poznávání Boha nezbytný nástroj, který je třeba používat s vědomím jeho neúplnosti a hranic. Vedle správného užívání rozumu však při našem poznávání Boha vyvstává nebezpečí racionalismu, který T. Špidlík ve shodě s patristickou a východní tradicí považuje za zneužití lidského rozumu, kdy člověk z něj udělá svrchovaného rozhodčího a odmítá uznat existenci toho, co přesahuje jeho rozumové chápání. V důsledku toho nepřipouští či znetvořuje pravdy víry, které nám Bůh zjevil. Nebo chápe křesťanství intelektuálně jako ideologický systém, program k přetvoření světa a zapomene, že podstatou křesťanství není nauka, ale život v Kristu.

---

<sup>190</sup> *Tamtéž*, s. 96.

<sup>191</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 102.

Racionalistický postup sice může dovést k poznání Boha, ale jen ‚Boha filozofů‘, Boha jakožto prvního hybatele, první příčinu všeho po způsobu Aristotela, či přírodního, kosmického zákona jak tomu bylo u stoiků, např. Marka Aurelia. Takové poznání měl na mysli i 1. vatikánský koncil, když prohlásil za článek víry, že ‚Bůh, počátek a cíl všech věcí, může být s jistotou poznán ze stvořených věcí přirozeným světlem lidského rozumu (srv. Řím 1,20)‘.<sup>192</sup> Racionalista však může pozorovat Boží dílo a přitom vůbec nepochopit jeho myšlenku ani význam, a minout se tak zcela s pravdami daleko důležitějšími než je pouhá Boží existence a některé základní, rozumem odvoditelné Boží vlastnosti.

Proč však samotný rozum nedokáže dojít k poznání ‚biblického Boha‘, Otce? Špidlík ukazuje, že příčiny jsou jak na naší straně (1.1.2; 1.2.1; 4.1.1), tak i v Bohu samém: je transcendentní, a proto je pro naši mysl tajemstvím (1.3). Výhradně rozumový přístup totiž nepřivádí člověka k poznání ‚Boha živého a pravého‘. Ten zůstává tajemstvím, protože Boží skutečnost je na neskonale vyšší úrovni než naše lidská existence. T. Špidlík často zdůrazňuje Boží transcendenci. Dokládá to zvláště texty Písma sv. a řeckých Otců, kteří se v mnohém inspirovali tehdejší filosofií, ale zároveň se s ní jako křesťané museli vyrovnat, mezi jiným i proto, že ta s Boží transcendencí nepočítá. Bůh je navíc Osobou; a je-li už pouhá lidská osoba pro druhého člověka tajemstvím, tím spíše jím je Osoba Boha samého. Tento Otec proto není poznatelný lidským rozumem, zato ho lze poznat s osvětlením Ducha (jak ukážeme níže v 2.2) cestou, kterou ukázal Kristus – cestou lásky (3.3.3). Na této cestě se pak Boží tajemství stává pro nás nikoliv újmou v poznání, ale velikým obdarováním.

Vždy platí, že tajemství živé osoby začneme poznávat teprve tehdy, až se sama začne sdělovat, projevovat a až dojde k bytostnému setkání dvou osob a k vnímání a objevování druhého srdcem (3.2.3). Bůh se nám dává poznat skrze Syna v Duchu Svatém (2) a zve nás, abychom k Němu vystupovali v Duchu Svatém skrze Syna (3.3). O tom pojednáme v dalších kapitolách.

---

<sup>192</sup> 1. Vatikánský koncil, konstituce *Dei Filius*, DS 3004, srv. 3026; 2. Vatikánský koncil, konstituce *Dei Verbum* 6.

## 2 BOŽÍ PŮSOBENÍ PŘEDCHÁZÍ NAŠE POZNÁVÁNÍ

Důležitou myšlenkou první kapitoly bylo odmítnutí racionalismu jakožto jednostranné poznávací snahy a zároveň potřeba otevření se Bohu a jeho tajemství, ochota přijmout je jako něco pozitivního, vedoucího k celé pravdě. Člověk opravdu není schopen svým rozumem i všemi svými schopnostmi poznat správně Boha, ale ani nic jiného, neboť všechny věci poznáváme plnohodnotně pouze v Bohu a s jeho pomocí. T. Špidlík to vyjadřuje i těmito slovy:

„Věčné štěstí člověka je v poznání Boha. K poznání máme od Boha rozum, který je odlesk světla čistého. Jediná pravá cesta k Bohu vede rozumovým poznáním. Křesťané ovšem nechtějí být racionalisté. Slabý lidský rozum jistě nestačí k tomu, aby sám zachytil Slunce pravdy. Bůh však ho může očistit, posílit, osvítit, tak aby konečně došel k tomu, k čemu je stvořen, k poznání Boha“.<sup>193</sup>

To je téma této kapitoly, v níž chceme v návaznosti na předchozí vyzvednout primát působení Boží milosti v našem poznávání. Nejprve ukážeme, jak podle T. Špidlíka prvotní není to, že člověk svým poznáním dosáhne Boha, ale to, jak Bůh přijde k člověku, jak se mu zjeví, jak ho obdaří milostí v Duchu Svatém. Působení jeho milosti je mnohostranné. Zaměříme se především na to, co je k poznání zvláště potřebné: dar osvícení a dále posvěcování působící proměnu člověka a jeho připodobnění Bohu, které už podle antické zásady ‚podobné je poznáváno podobným‘ je rovněž nezbytné.

První vatikánský koncil ve své věroučné konstituci *Dei Filius* o vztahu víry a rozumu učí, že člověk může přirozeným světlem rozumu bezpečně poznat Boha z jeho díla, že však existuje ještě jiný řád poznání, kterého člověk svými vlastními silami vůbec nemůže dosáhnout, totiž řád Božího zjevení. Bůh se zjevuje a dává člověku tím, že mu vyjevuje své tajemství, svůj dobrotivý plán se všemi lidmi, stanovený přede všemi věky v Kristu. Plně zjevuje svůj plán tím, že posílá svého milovaného Syna Ježíše Krista, našeho Pána, a Ducha Svatého.<sup>194</sup>

Přesvědčení o odkázanosti lidského poznání na Boží zjevení a působení jeho milosti sdílejí stejně teologové západní i východní. Otcové a další autoři Východu však T. Špidlíkovi přinášejí rozvinutí této skutečnosti do širší košatosti hlavně svým důrazem na osobní přebývání Ducha Svatého ve věřících, bohatší chápání jeho díla osvícení a silnější pojetí jeho posvětitelské role, nazývané *divinizace*, zbožštění, což byl donedávna pro západní teology neznámý nebo nepřijatelný pojem. Jak je dokázal ve svém podání aplikovat?

<sup>193</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, KA, Řím 1981, s. 100.

<sup>194</sup> Srv. 1. Vatikánský koncil, konstituce *Dei Filius*, 4. kapitola, DS 3015; srv. také KKC č. 50.

## 2.1 Pro pravé lidské poznání Boha je nezbytné jeho zjevení a milost

Má-li člověk Boha správně poznávat, nutně potřebuje Boží zjevení a osvětlení. Tento Boží dar a vůbec každá milost k němu přichází vždy jako první, nikdy pouhá lidská touha ani snaha nepředbíhá Boží iniciativu. Tak se to dělo v lidských dějinách mnohokrát a mnoha způsoby. Když se naplnil čas, milost a pravda k nám přišla v Kristu, Bůh k nám promluvil ve svém Synu (srv. Žid 1,1n; Gal 4,3; Jan 1,17). Boží sebezjevování vrcholí ve vtělení Božího Syna. Kristus apoštoly ujišťuje, že jim sešle Ducha pravdy, aby s nimi zůstal navždy a ten je „vede do veškeré pravdy“ (Jan 16,13). T. Špidlík upozorňoval zvláště na to, že zatímco v řeckém starověku bylo běžným přesvědčením i praxí konat *ἀνάβασις* vzhůru, a to mentálně i fyzicky, měl-li se člověk pozdvihnout blíž k božstvu, křesťané v návaznosti na zkušenost izraelského národa si uvědomují, že ještě přede vším lidským úsilím je tu Boží *κατάβασις*, jeho dobrotivé sklánění se a sestupování k člověku.<sup>195</sup>

Mnohostranné Boží působení nazýváme souhrnně *milost*. S tímto pojmem T. Špidlík počítá jako s něčím samozřejmým, aniž by ho nějak specificky vysvětloval. Spíše si u něho všimneme jeho akcentu na živé, osobní, dynamické působení Ducha Svatého, které je typické pro křesťanský Východ, ať už jde o otázku Božího sebezjevování anebo působení uvnitř v člověku.

### 2.1.1 Boží sebezjevování, jež vrcholí ve vtělení

Nový *Katechismus katolické církve* prohlašuje: „Člověk má **schopnosti**, které mu **umožňují poznat**, že existuje jeden osobní **Bůh**. Aby však mohl člověk s ním navázat důvěrný vztah, Bůh se mu chtěl **zjevit** a dát mu **milost**, aby mohl **přijmout toto zjevení ve víře**“.<sup>196</sup> Ve druhé kapitole nadepsané *Bůh přichází vstříc člověku* zde čteme: „Boží plán zjevení se uskutečňuje zároveň ,činy i slovy, které spolu navzájem vnitřně souvisí“<sup>197</sup> a vzájemně se objasňují. To vyžaduje zvláštní ,božskou výchovu‘: Bůh se sdílí člověku postupně, po etapách jej připravuje na přijetí nadpřirozeného zjevení, jímž dává poznat sama sebe a které vrcholí v osobě a poslání vtěleného Slova, Ježíše Krista“ (č. 53).

T. Špidlík se tímto tématem zabýval o mnoho let dříve než byl *Katechismus* vydán, a to při své disertaci o velkém reformátoru ruského mnišství **Josefu Volokolamském**. Ten si uvědomuje důvod nutnosti zjevení: je to naše

---

<sup>195</sup> *Katechismus katolické církve* k tomu píše: „Jestliže člověk může na Boha zapomenout nebo ho odmítnout, Bůh přece nepřestává volat každého člověka a hledat ho, protože chce, aby žil a našel štěstí.“ (č. 30).

<sup>196</sup> KKC, č. 35.

<sup>197</sup> 2. Vatikánský koncil, konstituce *Dei Verbum*, 2.

nevědomost o nadsmyslových věcech a zvláště o Bohu. Píše: „Především je důležité co se týče Boha znát myšlení Svatých Písem, co ona v Něm vymezují pochopitelného a nepochopitelného. Bůh existuje, to víme. Je moudrost sama, ale na jaký způsob? To nevíme právě tak, jako neznáme jeho podstatu... Nemůžeme pochopit a tím méně popsat ani anděla ani samu přirozenost naší duše, tím spíš pro nás musí být nepochopitelný Stvořitel všeho...“<sup>198</sup> Z Boží nepochopitelnosti logicky docházíme k Božím zjevení. Hlavním cílem Vtělení Slova se nám jeví zjevení Boží pravdy. Jsme povinni „přijmout věrně Zjevení a nikoliv je zkoumat, vyznávat je ústy i srdcem, rozumem i slovy“.<sup>199</sup>

Pramenem Zjevení jsou svatá Písma. Ruský světec však má za to, že lidé slabí ve víře nejsou nyní hodni být osvěcováni Duchem Svatým, aby napodobovali to, co činili kdysi vyznavači a Otcové plní ducha a Boží síly. Proto nám Bůh dal sv. Písma. Jak praví Jan Zlatoústý: první plavba je poháněna plachtami, tj. vanutím Ducha Svatého; druhá navigace vesly, tj. svatými Písmy.<sup>200</sup> Vůči Bohem darovanému prostředku jak k Němu jít se však můžeme prohřešit dvojnásobem:

- a) Zjevené pravdě se stavět na odpor vlastním náhledem nebo
- b) svou vinou setrvávat v neznalosti tohoto zjevení; ukazuje na zla pocházející z nevědomosti. Také mluví o správném chápání Písma a rozvoji dogmat.<sup>201</sup>

Po nedlouhé době se T. Špidlík věnuje studiu řeckých Otců a zde u Origena objevuje poněkud odlišné stanovisko. Bůh nám Svatá Písma nedal proto, aby jimi nahradil vedení Ducha Svatého, ale aby nás jimi uzdravoval. I on však sdílí přesvědčení o Boží transcendenci. Podle Origena je Bůh tak vznešený, že uniká každému pokusu si jej představit.<sup>202</sup> U sv. **Bazila** zase našel jeho obdivné hledání božské Moudrosti a z jeho odkazu vyzvedá: Důvěrné poznání Boha dává Duch Svatý, je to však Ježíš, vtělené Slovo, kdo dává poznat Otce. Boží slova jsou mocná. „Konkretizována“ ve stvoření jsou zjevením – člověku zjevují Boží moudrost a velikost. Je tu spojitost mezi slovem Boha Stvořitele a Synem – Slovem Božím. Mezi Božím Slovem a vším stvořením je souvislost i rozdíl: obojí jsou zjevením Božím, ale tvorové jsou odhalením jen různých Božích vlastností, kdežto Syn je dokonalý obraz neviditelného Boha.

T. Špidlík to hodnotí tak, že se tu nacházíme opět u tradiční nauky o zjevující funkci Slova Božího, Logu. Syn je to, co můžeme poznat z Otce, Moudrost Boží. Syn nejen učí o Bohu, ale spíše dává Boha. Bazil se nepouští do

---

<sup>198</sup> T. ŠPIDLÍK, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*, OCA, Roma 1956, s. 7.

<sup>199</sup> *Tamtéž*, s. 8.

<sup>200</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 9.

<sup>201</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 15–18.

<sup>202</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus A*, Olomouc 1992, s. 23.

Origenových spekulací ohledně rozlišení dvou skutečností Kristových: pravé Slovo a stín Slova, lidství. Bazilova myšlenka je prostší, ale podle Špidlíka možná i přesnější: poznání Krista je poznání jeho božství skrze stvořenou skutečnost. Poznání Krista je tedy „klasický“ případ křesťanské moudrosti. Toto poznání není možné bez Ducha Svatého a jeho osvětlení. Syna poznáváme nikoliv *skrze* Ducha Svatého, ale *v Duchu*, jinak by byla potřebná řada prostředníků do nekonečna. Pro pochopení tohoto tajemství se mu jako nejlepší analogie zdá být schopnost vidět předmět ve světle.<sup>203</sup>

Bazilovi po boku stál jeho přítel sv. **Řehoř Naziánský**. I on prošel anabásí dobývání výšin lidského poznání na špičkových, tehdy převážně pohanských řeckých školách, i on snil o pozvednutí duše k Bohu v platónském duchu, což mu však zároveň poněkud komplikovalo jeho vlastní myšlení, které bylo proniknuto křesťanskou vírou. Dobře věděl, že mezi všemi lidskými cestami za poznáním Boha se platónskému filosofovi Celsovi zdálo křesťanství tím nejlépe dostupným pokusem jak dospět k absolutnu. A přece tato „škola galilejských rybářů“ obrátila svět, protože zde Boha zjevoval jediný, který ho viděl (srv. Jan 1,18).<sup>204</sup> T. Špidlík pak v souvislosti s tou zvláštní „podívanou“ na Ježíše na kříži (srv. Lk 23,48), která znamená zjevení tajemství, vyvozuje, že se nemusíme pozvedat našimi prostředky až k Bohu. Ani nejsme bohy, kteří mají nalézt své místo a poslání ve vesmíru. Je to Bůh, který v Kristu přichází k nám, aby nás pozvedl k Němu.<sup>205</sup> Ve své monografii o Řehořovi vidí Špidlík otázku biblického smýšlení o Boží transcendenci, jíž se tento Teolog zabýval, v širší souvislosti názorů novodobých teologů:

Podle V. Losského jsou v Písmě dvě série textů v naprosté kontradikci: jedny nemluví o vidění Boha jinak než jako o něčem člověku odepřeném, jiné naopak povzbuzují k hledání Boží tváře. Boha nikdo nikdy neviděl, čteme u Jana. Podle Filóna je božskému Logu připisována funkce vychovatele duší; duše prošlá iniciací je schopna přímého nazření Boha. To je však jen předpoklad, kterému protirečí i slova samotného sv. Jana. Jediné vysvětlení onoho „Boha nikdo nikdy neviděl“ (Jan 1,18) je absolutní Boží transcendence v starozákonním pojetí. Jak smířit tuto versi s jiným tvrzením, že Syn nám dal poznat Otce? T. Špidlík uvádí trojí možný výklad, zmiňuje Bultmannův a uzavírá výrokem Losského, že nemůžeme poznat Boha mimo *ekonomii*, v níž se zjevuje. Bůh je poznatelný i nepoznatelný.<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La sophiologie de S. Basile*, s. 196–200. V témže díle se také píše o hlasu Božím obrazejícím se k člověku (s. 11–15).

<sup>204</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Otčenáš*, s. 148–149.

<sup>205</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze*, s. 13.

<sup>206</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 36–37.



Vynikajícím plodem Špidlíkových celoživotních studií jsou jeho manuály, kde shrnuje nauku východních duchovních autorů. Píše tu mj. i o tom, že právě Ježíš překleneje největší propast – tj. mezi Stvořitelem a tvorem – je Sjednotitelem, Prostředníkem. Jsme s ním jedno tělo, žijeme jeho život. Jde tu opět o bytostné poznání spíše srdcem, než pouhým rozumem.<sup>207</sup> Bůh v křesťanském zjevení je Otec. Je třeba ho poslouchat, hovořit s ním. Historie neprobíhá podle slepého věčného zákona, ale podle vůle živé Osoby, která projevuje otcovskou péči o své děti. Dobro i zlo přichází od Pána, který vytrhuje ze smrti, osvobozuje od Zlého. Dítě má být dokonalému Otcovi podobno – není to pýcha člověka! Poznání Boha nám podle učení Otců dává dokonalé štěstí, na druhé straně je jméno Boží nepřístupným tajemstvím právě proto, že je Otec, tj. svobodná Osoba, která jedná podle své vlastní vůle. Zjevuje se však v Ježíši Kristu svým dítětem. Ježíš nás přenáší do ještě nepřístupnějšího tajemství nejsvětější Trojice. Vrchol poznání nazývají řečtí Otcové θεολογία, ta pak znamená podle Origena “poznat Otce, Syna a Ducha Svatého”.<sup>208</sup> Origenes přitom neúnavně obdivuje božský Logos, který pro svou přízeň k člověku chtěl „žvatlat s dětmi“.<sup>209</sup>

Jinde zase píše, že „Otcové v zásadě souhlasně tvrdí, že každé poznání Boha se v základě váže na Krista a že mystické spojení s Bohem odpovídá naší skutečné účasti na tajemství Bohočlověka. Spasitel je svou přirozeností dokonalým otiskem Otce, jeho ‚obličejem‘. Tento otisk je pak vtisknut do srdcí věřících... Do našeho srdce má být... ofotografován Ježíš Kristus“.<sup>210</sup> Poslední výraz není Špidlíkovým pokusem vyjádřit patristické φωτεινογραφείσθαι současnou mluvou, ale přesným převodem obratu ‚psát světlem‘, který sděluje snahu Boha-Světla vepsat do nás Krista-Světlo světa a tím nám dát jeho důvěrné poznání.

V díle T. Špidlíka je vždy zajímavé porovnat jeho vědecké práce s jeho hlásáním víry pro široký okruh jeho posluchačů a čtenářů. Např. téma Božího tajemství jako paradoxu skrytosti a zjevování sděluje takto: Duchovní skutečnost nelze dohlédnout ani smysly ani rozumem, a proto má-li člověk dospět k poznání vyšších pravd o Bohu než jsou rozumové závěry z přemýšlení o stvoření (jako je existence Boha, příčiny a cíle všeho), musí mu je Bůh sám zjevit, sdělit.

Při vysvětlování pojmu zjevení T. Špidlík vychází z výrazů v některých jazycích. Latinské *revelatio* naznačuje, že z něčeho zahaleného se odhrne závoj a

---

<sup>207</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu, Systematická příručka*, Křesťanská akademie, Řím 1983, s. 50–52.

<sup>208</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 61–62.

<sup>209</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 109.

<sup>210</sup> *Tamtéž*, s. 65.

je vidět, co bylo za ním, řecké ἐπιφάνεια že něco skrytého uvnitř vyjde na povrch, české slovo *zjevení* že něco, co tu je, se najednou jeví, je to vidět. Anebo přeneseno na pole akustické: něco, co bylo němé, začíná mluvit, něco nám říkat.<sup>211</sup>

Boží zjevování však jakoby stálo v rozporu s jeho skrýváním se. T. Špidlík o tom rozjímá nad větou nedělního evangelia: „Děkuji ti, Otče, Pane nebe a země, že jsi skryl tyto věci před moudrými a opatrnými a že jsi je zjevil maličkým“ (Mt 11,25): „První slovo, které nás v tomto textu udiví, je ono ‚skryl‘. Jednou z hlavních činností Božích je zjevení. Bůh zjevuje, je světlo. Tma, nevědomost, neznalost jsou dílo ďábla a hříchu. Bůh zjevuje sebe ve světě, zjevuje tedy i svět, dává všemu smysl. Ale přece se to děje v různých stupních a různými způsoby. Podle čistoty zraku dohlédne oko do dálky, říkali v antice“.<sup>212</sup> Dále pak svou úvahu rozvíjí v tom smyslu, že se tu nejedná o aktivní Boží snahu něco skrývat, ale spíše o pasivní ponechávání duchovních skutečností ve skrytosti a člověk je může vidět natolik, nakolik pokročil v očišťování svého srdce a stal se duchovním.

### **K Bohu se nedojde lidskou anabásí, naštěstí tu však je Boží katabase**

Cílem našeho života není jen poznávat Boha, ale především v Něm dojít spásy. K tomu je třeba mít správné poznání o cestě, která k ní vede. Protože jsme stvořeni k Božímu obrazu, musíme mít – jak říká T. Špidlík – i jistý stupeň neomylnosti. Smyslová evidence není sice absolutní, ale je přece jen hodnověrná, proto je základem vědy. Logické myšlení rozumu je už daleko spolehlivější a některé principy bereme jako neomylné, např. první princip všeho myšlení, princip totožnosti a kontradikce. Přesto nám není jasné to nejdůležitější: odkud vyšel náš život a kam směřuje. Jsme-li tak omylní, může nás Bůh v tom nejdůležitějším nechat na holičkách? Měli bychom mít evidenci, neomylnost právě ohledně spásy! Nejsme to však my, kdo ji můžeme vlastnit, ale je to Bůh, který neomylně vede člověka ke spáse. Je to vidět v dějinách spásy i v našich vlastních osudech.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus C*, Olomouc 1992, s. 28. – Náš autor jinde píše: „*Revelatio* je odhrnutí opony, takže se vidí, co je za ní. Také české slovo ‚zjevení‘ je pěkné. Něco existuje, ale nevidíme to. Až najednou v jistém okamžiku se to «jeví», vidíme to. To se stává tomu, kdo jde po tmě, a najednou začne svítat, nebo tomu, kdo měl zavžené oči a najednou je otevřel. Stává se nám to ráno, když se probudíme. Zmrtvýchvstání Kristovo se stalo na počátku nového týdne. Je začátek nového dne v dějinách spásy. Abychom viděli krásu tohoto jitra, musí nám Ježíš sám otevřít oči.“ (*Vzkříšení*, in *Nový život. Měsíčník Cyrilometodějské ligy pro kulturu a život z víry*, 48/4 (1996), s. 59.)

<sup>212</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus A*, Olomouc 1992, s. 117–118.

<sup>213</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus B*, s. 72–73.

Náš autor vícekrát ukazuje, že člověk ani celou svou anabasi nedojde spásy. Ta se zato uskutečňuje tam, kde se děje Boží κατάβασις z lásky k člověku. V jedné promluvě uvažuje nad větou evangelia ‚Tak Bůh miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna‘ (Jan 3,16) a zároveň nad jejím běžným výkladem, že obětováním vlastního Syna Bůh zjevil svou lásku a přitom nic neumenšil z požadavků věčné spravedlnosti, již bylo třeba učinit zadost. Je si vědom, jak je těžké vtěsnat celé tajemství Syna do těchto dvou kategorií lásky a spravedlnosti. Přibližuje proto mystérium Boží lásky po způsobu východní teologie a ikon jako sestup Božího Syna, který tak kontrastuje s lidským úsilím vystoupit k Bohu: „Řecká filozofie se dá charakterizovat slovem vzestup nahoru, řecky ἀνάβασις, pozvednutí myslí od malých problémů k velkým, od poznání hmotných věcí k duchovním, od časných k věčným, od částečných k pojmům širokým, až nakonec k samému Bohu. Antický člověk je poutník k Absolutnu. Putuje stále výš a výše... Na ikoně narození Páně jsou symbolem této mentality tři králové, kteří jedou na koních do výše směrem ke hvězdám, aby našli Boha. Najde člověk Boha skutečně? Řeční filosofové tomu věřili. Lidská mysl, píše Platón, je doma ve světě Božím. Tam patří. Stačí, aby se osvobodila od všeho, co ji váže ke světu, a bude jako Bůh“.<sup>214</sup>

T. Špidlík pak vidí protiklad tohoto postoje v Bibli, která na rozdíl od řeckých filozofů nevěří, že by člověk mohl sám vystoupit až k Bohu a být jako On. Příběhem Adama v ráji ukazuje člověka, který chtěl být jako Bůh a svým výstupem nad své síly si zavinil pád do nejhlubšího ponížení, do otroctví hmoty a smrti. Vypravováním o babylónské věži se i o Adamových synech vypovídá, že stále a stále opakují zkušenost svého praotce. Následující příběh však ukazuje jinou cestu. Abrahám nezačíná jako poutník k Absolutnu, ale jako ten, kdo slyší Boží hlas. A právě jím začíná historie spásy, kterou charakterizuje sestup shůry, řecky *katabasis*. Nevystupuje už člověk na nebe, ale nebe začíná sestupovat na zem. Na ikoně narození Páně to znázorňuje protějšek tří králů – pastýři. K nim slétají andělé z nebe a ohlašují Boží příchod na zem. Svě srovnání náš autor uzavírá slovy typickými pro jeho teologii: „Spása není v tom, že člověk hledá Boha na nebi, ale naopak v tom, že Bůh hledá člověka na zemi. Tato Boží *katabase*, sestup do světa, tvoří dějiny židovského národa. Bůh stále sestupuje, stále zasahuje do dějin různými pochody, ale vždycky s jedním úmyslem: spasit a zachránit lid. A spása je jenom tam, kam Bůh sestoupí“.<sup>215</sup>

I když je těžké teologicky vysvětlit, jak Bůh sestupuje, bibliční autoři to zjišťují jako faktum. Bůh sestupuje svým slovem, moudrostí a silou. Jonáš žasne,

---

<sup>214</sup> *Tamtéž*, s. 43.

<sup>215</sup> *Tamtéž*, s. 43–44.

že Boží moc sestoupila k němu až do hlubin moře, kde už je jen rozklad a zničení.

V plnosti času se pak věčné Slovo stalo tělem, aby přineslo spásu všemu stvoření. Řečtí Otcové stanovili pravidlo: Co Kristus na sebe nevzal, to se nemůže spasit; kam nesestoupil, tam není záchrany. Na ikonách jsou zobrazena další Boží sestoupení. Posledním je smrt a sestup do pekel, protože od té chvíle Syn vystupuje na nebe. A přece není posledním, neboť nastává třetí perioda spásy: sestupuje Duch Svatý ve večeradle a v celých dějinách spásy až do okamžiku, kdy sestoupí Ježíš znovu na tuto zemi ve slávě a jeho království nebude konce. Historie Adama a historie Krista jsou v protikladu. Adam chtěl vystoupit a padl. Kristus sestoupil a táhne všechno do nebe. A tak i každý křesťan je ponížen, aby byl povýšen. Kontradikce křesťanství vůči řecké filozofii se tedy netýká jen dávné historie, ale bude zde na zemi trvale kontrastovat s lidskou snahou vystoupit k Absolutnu vlastními silami.<sup>216</sup>

T. Špidlík to přibližuje i v homilii *Výstup na nebe*. Ten bývá od pradávna znázorňován jako žebř či stupně. Člověk by ale nikdy do nebe nevystoupil, kdyby Bůh sám k němu nesestoupil. Hlavní idea už Starého zákona je opačná oproti řecké ideji výstupu do nebe. Na Jakubově žebři andělé vystupují a sestupují jako znamení dvoustranného dynamismu a navázání vzájemných styků mezi nebem a zemí, vzájemného pronikání a dialogu. Také východní ikona nanebevzetí Panny Marie na rozdíl od západních obrazů je v duchu žebře: nikoliv ze země na nebe, ale z nebe na zemi. Nenacházíme tu člověka vystupujícího do nebe, ale spíše Krista sestupujícího, aby Maria vystoupila k Bohu.

Podvojná dynamika katabase a anabase se odehrává tedy už ve Starém zákoně, ale především v Kristu. Jinak by to s lidskou snahou dopadlo jako s babylonskou věží. Skrze Krista máme naopak otevřenu cestu k nebi a všemu krásnému.<sup>217</sup> Máme tu také příklad Špidlíkova teologického uvažování a zvěstování. Zdrojem mu není jen Písmo, případně nauka Otců, ale také ikony, jež v barvách ohlašují pravdy téže víry jako psané texty.

### **Vtělení znamená nejdokonalejší Boží zjevení v Kristu**

V promluvě *Jedinečnost křesťanství* T. Špidlík poukazuje na to, že už ve Starém zákoně znali zvláštní spojení Boží transcendence, nepřístupnosti a na druhé straně blízkosti. Toto tajemství vrcholí ve vtělení Syna Božího. V jedné osobě Bohočlověka se tu spojují vlastnosti, které bychom se neodvážili ani vedle

---

<sup>216</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 44.

<sup>217</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 69–71.

sebe položit. To dokládá slovy sv. Řehoře Naziánského: „On, který je věčný, neviditelný, nekonečný, mimo tělo, mimo čas, ... stává se člověkem ve všem, kromě hříchu..., spojil dvojí opačné prvky: tělo a ducha... Jaká to neuvěřitelná směs!“.

Uskutečnil se tu vrchol všeho náboženství, jaké si jenom dovedeme představit. Náboženství je poměr člověka k Bohu. Jeho hodnotu odhadujeme podle toho, jak vysoké mínění má o Bohu a jaký stupeň spojení s ním považuje za dosažitelný. Názoru některých, že by to měla být východní nirvána, při níž se duše rozplyne v božství, Špidlík důrazně oponuje tím, že rozplynutí není spojení, jelikož tvor by přestal existovat. Naopak v tajemství vtělení je člověk plným, dokonalým člověkem, se všemi dobrými vlastnostmi duše i těla. A přitom ten člověk je Bůh. Neznáme větší spojení, než spojení v jednotě osoby.

Jedním z důsledků Kristova vtělení je jeho spojení s ostatními lidmi. V církvi, jeho mystickém těle jsme všichni jedno s ním, mezi sebou, s celým světem. Důsledkem toho je, že podle stupně v jakém jsme spojení s Kristem, se pozemské stalo nebeským: náš život, jeho drobné denní události, starosti a radosti, život a smrt.<sup>218</sup> Církev tak zůstává trvalým prostorem Božího zjevení: „Kristus, který v církvi žije a se zjevuje, také v církvi mluví. Život se nedá zastavit, běží jako řeka. Nemůže se proto zastavit ani zjevení“.<sup>219</sup> U našeho autora jak vidíme nepřevládá akcent na všeobecnou závaznost zjevení, „uzavřeného smrtí posledního apoštola“, ale na stále pokračující sebesdělování Boží, které Špidlík zdůrazňoval i pojetím Svatých Písem u východních autorů. Ti ho nezužovali jen na biblické knihy, ale vztahovali ho i na texty, v nichž církev rozpoznala promlouvání Ducha Svatého i v pozdějších dobách.

Jindy T. Špidlík poukazuje na to, jak Bůh použil setkání dvou životů, matky a dítěte jako cesty, po které přichází a sděluje se světu nejdokonaleji a úplně. Okázalé příchody Boží ve Starém zákoně jsou podle něho jenom náznak toho, co se stalo v Betlémě. A jestliže Boha nikdy nikdo neviděl (Jan 1,18), zjevit se může jenom v obraze. Jediný pravý obraz Otce je Syn Boží a ten se stal viditelným v Synu člověka.<sup>220</sup>

V homilii *Maria, zjevení Krista* chce zase zdůraznit, že o Bohu Otcí bychom nevěděli nic, kdyby se nezjevoval. Nejplněji tak činí v Kristu, který je zjevením nejen ve slovech, ale především jako osoba Boha a člověka zároveň: vyšel od Boha i ze země, z dějin izraelského národa. Maria je posledním stadiem vývoje, v němž se zjevuje Bůh vycházející z člověka, poslední lidské slovo

---

<sup>218</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 193–194. Viz též *Otčenáš*, Řím 1973, s. 149–150.

<sup>219</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus B*, s. 66.

<sup>220</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus C*, s. 171–172.

k pochopení Slova. Maria je vzorem všem křesťanům, kteří se v Církvi rodí z lidství a Ducha Svatého, aby byli Božími syny.

Podstata náboženství je podle T. Špidlíka setkání člověka s Bohem, nebo lépe řečeno Boha s člověkem. Bůh sám k nám totiž přichází, zjevuje se. Jeho zjevení k nám totiž přicházelo mnohokrát a mnoha způsoby, ale plnosti došlo v osobě Ježíše Krista, Slova, které se stalo tělem. On sám je křesťanské zjevení jako fakt, jako osoba, jako žijící člověk. Také mluvil, ale jeho slova jsou jen částí zjevení a lze jim rozumět jen v celistvosti jeho osoby. V oblasti nauky Ježíš nepřinesl oproti učení Starého zákona mnoho nového, a přece už Otcové objevili, že přinesl všechnu novost, protože přinesl sám sebe. Celá novost jeho bytosti pak je jeho jedinečný poměr k Bohu. Jako Bohočlověk je s ním jeden v jednotě osoby. Vychází od Boha, ale také z lidských dějin, z půdy, je výhonek Jesse. Posledním stadiem zjevování Boha vyrůstajícího pozvolna z lidstva, ze židovského národa, je Maria. V ní se zjevuje Bůh vycházející z člověka. Ona je posledním lidským slovem vyřčeným k pochopení Slova Božího. Bez ní bychom Krista nikdy nepochopili v jeho podstatě Bohočlověka.<sup>221</sup>

Boží sestoupení ve vtělení Božího Syna je též podle našeho autora něco, čím křesťanství převyšuje všechna ostatní vyznání. Osvětluje to v rozjímání *Mnohost náboženství a jedna víra*. Mnozí náboženští utopisté měli za to, že všechna náboženství mají stejný základ (např. podle Tolstého jsou jím mravní zásady). Rozmanité vnější formy mají naopak původ v rozdílných mentalitách či obdobích dějin. Gesta víry jsou různá, ale vyjadřují totéž: Věřím v dobrého Boha, který má otcovské vlastnosti a obracím se k němu, aby mi pomohl. Formám a symbolům bychom dávali vlastní význam, kdyby náboženství bylo jen řečí od člověka k Bohu. Ten je však Otcem, který k nám mluví, zjevuje svou vůli. Promluvil v Písmu, v Kristu a pokračuje v dialogu s námi v církvi, v jeho mystickém těle. Křesťané respektují náboženské formy druhých jako jejich přípravu a nasměrování ke Kristu a církvi, ale zároveň je zvou k té nejkrásnější – osobě Ježíše Krista.<sup>222</sup> Špidlík tu zřetelně dává zaznít pozitivnímu pohledu na mimokřesťanská vyznání i na identitu církve, a tím i na její přínos pro ostatní.

### **Boží zjevení a sestoupení v Kristu má za cíl ani ne tak předat nám nauku jako spíše nás uvést do života s Ním a v Něm**

T. Špidlík často podtrhuje podvojnost přínosu posvátných skutečností jako např. liturgie, Písma či ikon: vyučovat pravdám víry a zároveň udílet milost, nabízet účast na Božím životě. V úvaze *Za koho pokládají Syna člověka* ukazuje

---

<sup>221</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 23–24.

<sup>222</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 193–195.

na pozadí různých názorů a postojů ke Kristu co vlastně nám chtěl Boží Syn přinést. Někteří jsou přesvědčeni, že Kristus nikdy nežil. Jiní o něho nemají zájem (Švejk), dalším je odporný (Nietzsche). Mnozí ho obdivují jako ideál, ale následovat ho nemíní. Jiní ho berou jako nejlepšího zákonodárce mravnosti (Tolstoj). Tu však bez něho nelze uskutečnit! Kristus ale je Syn Boží, který sestoupil, abychom my mohli vystoupit k Bohu.

Kristus je pro Tolstého jediný reformátor lidstva s jasným a konkrétním programem. Jeho učení máme v evangeliu, a to se musí stát zákoníkem lidstva. Začnou-li žít lidé podle toho, všechno se změní! Nesmírně si tedy vážil morálky evangelia. Neúplnost nauky Tolstého spočívá v jeho chybějící víře v Kristovo božství. Škodlivé mytologie podle něho odvádějí od povinnosti jednat jak Kristus káže. Potom však není důležitý Kristus jako osoba, ale jeho evangelium. Proti tomuto pojetí Dostojevský napsal román *Idiot*. Princ Myškin v něm jedná vždy podle evangelia, ale skončí jako blázen. Z toho T. Špidlík vyvozuje, že chtít jednat jako Kristus a nemít jeho sílu, jeho božskou moc, jeho pomoc shůry, by bylo čiré bláznovství. Jednat se může jen podle síly, jakou kdo má. Na uskutečnění evangelia lidská vůle sama nestačí.

Naše víra je víra Petrova: Kristus je Syn Boha živého, který sestoupil na tuto zemi. Tím se lišíme od všech těch, kteří si Krista váží, ale jsou přesvědčeni, že se člověk sám má pozvednout k ideálu, vystoupit na nebe. Základní téma Bible je opačné: Bůh sestupuje z nebe a pozvedá toho, kdo jej přijímá. V Kristu se Boží sestup a výstup člověka stal způsobem jedinečným, neopakovatelným. To však neznamená výlučnost, oddělenost od ostatních. Skrze něho máme i my přístup k Otci. I k nám sestupuje Bůh a činí nás adoptivními Božími syny. Stalo se to v jednom historickém okamžiku za císaře Augusta. Ale Boží činy jsou věčné: stále sestupuje a stále koná naši spásu a uskutečňuje pomalu v čase Boží království.<sup>223</sup>

V meditaci ke slavnosti nejsvětější Trojice náš autor podtrhuje, že duchovní život není teorie, ale odlesk velikého, ohnivého života, plnosti vztahů třech božských osob. Mít na něm podíl – to je křesťanství světců. Pak nedojde k chápání náboženství jako jednoho ze systémů k nápravě světa či Krista jako ideologa. Bůh nás totiž skrze svého Syna uvádí do svého vlastního života. My si to dost neuvědomujeme, protože myšlení dnešního člověka je plné programů, systémů, ideálů. Lidé se přou o to, který z nich je lepší a uskutečnitelnější. I křesťané se nechávají do ideologických sporů vtahovat a Krista staví na úroveň velkých ideologů. Stále víc se přitom narušují vztahy mezi osobami a ztrácí se smysl pro život. Pak se však ocitáme daleko od autentických křesťanských

---

<sup>223</sup> Srv *Tamtéž*, s. 110–112.

světců, kteří měli před očima život Boží „rodiny“ na nebi a rozuměli té milosti, které se říká stát se „adoptivními Božími syny“, mít podíl na tom životě, který je plný svobody a lásky.<sup>224</sup>

Špidlíkovi tak i zde, jako v mnoha jiných souvislostech, zřetelně záleží na tom, aby se víra netransformovala do abstraktních formulí či precizního systému, ale byla živoucí, žitou pravdou, jak říkávají ruští autoři: Pravda je to, co žijeme.

### **Motivem Božího zjevování a sestupování k člověku je jeho láska a milosrdenství**

Ducha Písma, židovské zkušenosti s Bohem vyjadřuje podle Špidlíka slovo *hesed*, milosrdenství: „Filozofové se snažili dojít k Bohu tím, že vycházeli z pojmů dobra, pravdy, krásy. To, co věděli o Bohu Židé, bylo ze zážitku, který se vyjadřoval slovem *hesed*, tj. ze způsobu, jakým Bůh s námi jedná“.<sup>225</sup> Ke všem předchozím zkušenostem svého lidu přidává Ježíš další svou paschou. Boží síla se zjevuje v milosrdenství – jím Bůh všechny přemůže, i nejbzdálenější, i ty, kdo se proti němu staví. Takovým je Ježíš a má se takovým stát i každý křesťan.

Na druhé straně tu však je i lidská svoboda, která se pýchou dokáže uzavřít i samému Bohu, a tím nemít účast ani na jeho milosrdné lásce. Pak ale ani poznání Boha nemůže být správné: Pýcha farizeů se projevuje tím, že nejsou schopni milosrdenství, proto je také nepřipisují Bohu, a proto Boha neznají.<sup>226</sup>

Při evangeliu o ztracené drachmě náš autor vzpomíná naučení starověkých mnichů, že nemáme být smutni pro ztrátu jakékoliv hmotné věci. Oproti Božímu království má jen nepatrnou cenu. Z filozofického hlediska ale ani člověk nemůže mít pro Boha žádnou cenu. Jak je pak možné, že Bůh dal svého Syna za spásu světa? „Není to možné na úrovni přirozené, když zůstane člověk jenom tím, čím je. Jenom jedno mu může dát hodnotu v očích Stvořitele, tj. láska. Bůh sám dobrovolně člověka miluje. Tím vzniká docela nový vztah, z kterého plynou tak úžasné důsledky, že vydal i vlastního Syna na smrt za spásu lidí. Staré přísloví říká: Láska si najde sobě rovného nebo [se] sobě rovným vytvoří toho, koho miluje. Tu jde o ten druhý případ. Láska Boží překlenula propast mezi Bohem a člověkem“.<sup>227</sup> Mluví-li se dnes tolik o důstojnosti člověka, nelze mu současně brát důvěru, že ho Bůh miluje, že stojí o záchranu i toho posledního, jinak by z lidské důstojnosti mnoho nezůstalo.

---

<sup>224</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 79–80.

<sup>225</sup> *Tamtéž*, s. 82.

<sup>226</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 84.

<sup>227</sup> *Tamtéž*, s. 140.



## **Bůh nám stále dává znamení, ale rozumí jim jen ti, kdo s ním mluví, tj. modlí se**

V meditaci *Kolik je ve světě zázraků* T. Špidlík napřed upozorňuje, že zázrak v teologickém smyslu nemusí být jako např. ve smyslu lékařském něčím nevysvětlitelným a tím objektivně průkazným. Písmo mluví o znameních – ty si mohou dávat a jim rozumět jen živé osoby v úzkém vztahu jako např. zamilovaní. Bůh nám je čas od času dává a tím překonává naši skepsi. Rozumí jim však jen ten, kdo s Bohem mluví, tj. modlí se.<sup>228</sup>

V promluvě *Bez přestání se modlete* začíná s hledáním přijatelného řešení zvl. pro muže, kteří bývají spíše pro krátké, jadrné modlitby, ale kladou je proti činnosti, práci, mají pocit, že se utíkají od skutečnosti. Modlitba je naopak v Písmě spjata s tím, co se děje, s činností. I u Krista se výslovně zmiňuje před jeho velkými rozhodnutími. Zvláště výmluvný je příklad jeho modlitby v Getsemanech. Učedníci se mají modlit v jeho jménu, tj. spojení s Ním, jeho posláním a prací.

Modlitba nás drží na Boží cestě. Král David „stále diskutuje s Bohem o všem, co má dělat a co má podniknout... Jen někdy na to zapomene a v tom okamžiku se dopouští těžkých hříchů... Máme tu tedy docela konkrétní ilustraci k napomenutí, které dal později sv. Pavel: ‚Bez přestání se modlete‘, tj. cokoliv děláte, ať je to ve shodě s Bohem. Stačí jen na čas na Boha zapomenout, tj. nemodlit se, a už se dáváme na cestu zla“.<sup>229</sup>

Společná modlitba je výraz jednoty smýšlení. „Nic tak neimponuje mužům jako vědomí, že jsou s ním všichni zajedno, že tak, jak myslí on, myslí všichni. Společná modlitba je klasický výraz této jednoty myšlení“.<sup>230</sup>

Ježíšova modlitba je vzorem pro naši modlitbu. Dialog mezi Synem a Otcem v Getsemanech odráží jakoby celou bytost Kristovu: i slabost lidství i sílu víry a věrnost k poslání Otce. Je tu vidět i účinek modlitby. Ten, který se úzkostí krví potil, vstává plný mužné síly a odvahy. Podle listu Židům (5,7) byl Ježíš vyslyšen pro svou uctivost. Vyprosil si své vzkříšení, tj. definitivní úspěch své práce a svého poslání. Jeho učedníci se mají modlit v Kristově jménu. „To není jenom modlitební formule ‚skrze Krista našeho Pána‘. To znamená spojení s ním, s jeho posláním, s jeho prací... Modlitba je nerozlučně spjata s křesťanským životem, s prací, s úkolem... V zásadě platí pro všechny: ‚Bez

---

<sup>228</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus B*, s. 110–112.

<sup>229</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus C*, s. 123.

<sup>230</sup> *Tamtéž*, s. 124.

přestání se modlete',<sup>231</sup> tj. zůstávejte ve spojení s prvním principem života vy, kteří chcete žít'.<sup>232</sup>

Jindy náš autor uvažuje nad aktualitou dialogu s Bohem. Podle Písma jsou duchovně hluchoněnými ctitelé model. Boží lidé však s Bohem mluví a naslouchají mu, když k nim hovoří mnoha způsoby a pak nejsilněji ve Slovu, které se stalo tělem. Zhoršuje se dnes však a ustává i komunikace mezi lidmi. Osamělí musí znovu dialog navázat. Nejde-li to s lidmi, je třeba navázat živý rozhovor s Bohem, mluvit k Němu a slyšet Ho – začít se modlit.<sup>233</sup>

O nevyslyšené modlitbě říká, že se stává pohoršením, začátkem odpadu. Nebo se v modlitbě pokračuje, ale bez víry, která je její první a nezbytnou podmínkou. Modlí-li se v nás Duch Svatý jinak než my, je vyslyšen jeho hlas. Že nám Bůh dá něco lepšího než co jsme žádali, to připadá zklamaným lidem jako vytáčka. Kristus však i dnes tak jako kdysi zbavuje svět od zla cestou kříže. Naše modlitby za odvrácení zlého mohou být vyslyšeny jenom v duchu tohoto tajemství.<sup>234</sup>

Na mnoha dalších místech bychom našli, že Špidlík nepohlíží na modlitbu jako na nějakou zvnějšku uloženou povinnost navíc, ale jako na bytostně potřebnou komunikaci s Bohem. Z ní získáváme nejen životní sílu, ale také schopnost lépe rozumět znamením, která pro dialog s námi volí. Síla a vitalita spojení s ním se má osvědčit ve zkouškách, které on rozuzlí mocí tajemství kříže.

### **Dnešní čekání na Boha u hledajících a v církvi**

Písmo říká ‚mnohokrát a mnoha způsoby‘, že Bůh očekává ze strany člověka postoj vyhlížení a touhy. V meditaci *Bůh v dnešní poezii* T. Špidlík říká, že dnešní epocha se vyznačuje postrádáním Boha. Je to zvláště patrné v umění. To se odcizilo jak se zdá svým kořenům, tj. náboženství. Pravé umění roste jen ze života, který se dnes však nachází v nižší a unavené podobě. A přece se hlubocí umělci s tímto mlčením o Bohu nemohu nikdy opravdově smířit. Zážitek propasti, prázdnoty, tmy, bodu nula může být výchozím bodem k hledání Boha. Básníci – vždy předbíhající dobu – hledají něco posvátného i v této temné noci, čekají úsvit a setkání s Někým.<sup>235</sup>

Dodejme, že čekání na velké setkání s Bohem se netýká jen lidí teprve hledajících, ale i celé církve. Také ona se musí mít na pozoru před jednostrannými zvrtnutími nebo před ustáváním v živém dialogu s ním.

---

<sup>231</sup> 1Sol 5,17.

<sup>232</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus C*, s. 124–125.

<sup>233</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 120–122.

<sup>234</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 149–151.

<sup>235</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus B*, s. 152–154.

Ani věřící nemají dojem, že by všechno viděli v plném světle. Náš autor na závěr liturgického roku říká o křesťanském eschatologismu, že Kristův druhý příchod není poselství k nahánění strachu ani k ochabnutí správného pozemského úsilí. V Písmě jsou hrůzné vidiny vyváženy zjevením světla a jasu. Naše čekání na Boha není znejistěním, ale známkou pravdivosti hlásání. Ještě opravdu nevíme vše a nemáme řešení na všechny problémy. Žijeme v očekávání i v nejistotě – tak je tomu v každém životě ve dvou. Tak tomu je i v našem dialogickém životě s Bohem, který není naplánovaný, a proto přináší i napětí, otázky a odpovědi. Máme-li se oba rádi, strach opadne – čekáme od sebe jen dobro – a nabýváme jistotu ze vzájemné lásky.

Špidlík však vidí stejně zřetelně i druhou stranu téhož tajemství. Mluvíme o Bohu, a přitom víme, že ho ještě nemáme, neznáme, nevidíme ho, nedotýkáme se ho. Náboženství, které na to zapomene, může vypadat mysticky nebo naopak rozumně, ale ve skutečnosti nahradilo Boha něčím, co je jeho obraz a stalo se modloslužbou.<sup>236</sup>

Myslet si naopak, že o Bohu už všechno víme z knih, že všechny církevní struktury jsou definitivní, spokojit se s dosavadní náboženskou zkušeností v modlitbě a v konání dobra znamená zapomenout, že

“náboženství je život a ten že se zastavit nedá. Je stále plný očekávání a v našich podmínkách i nejistoty. Ale současně dává onu jedinou opravdovou jistotu, tj. vědomí, že žijeme, že jsme, že nejsme mrtví. Tato zvláštní kombinace jistoty s čekáním vystupuje zvláště do popředí tam, kde jde o život ve dvou, s někým druhým. Dva, kteří se mají rádi, přišli k radostnému poznání, že do budoucna půjdou spolu a že budou den co den radostně čekat, co jeden druhému připraví... Nejhlubším kořenem náboženství je dialog, rozhovor s Bohem. Pravý dialog ovšem nemůže být předem naplánovaný... Je pořád plný dotazů a odpovědí. Je plný napětí, protože na každé odpovědi záleží další život. Takových existenciálních dialogů se ovšem bojíme... Jedině láska k Bohu dává křesťanství jistotu v očekávání a rytmu života, který nezadržitelně spěje k svému naplnění”.<sup>237</sup>

Živý, dialogický vztah k Bohu je tak podle Špidlíka nadějným putováním v přátelství s ním a zároveň otevřeností pro nová, radostná poznání, která se jednou dovrší:

Poznat Boha znamená pro křesťana poznávat a vstupovat do vztahu s *ho Theos*, s „Otcem našeho Pána, Ježíše Krista“. Na tomto poznání závisí všechno štěstí a život člověka... Je pravda, že on je *logikos*, schopný pro svoji přirozenost poznávat, ale aby tuto schopnost uskutečnil, aby dosáhl poznání Boha Otce, musí mít účast na poznání, které má o Otci Syn. V patristické literatuře se otevírá nečekaný výhled na velikost člověka. Jeho výsadou je, že poznává Boha. Ale aby ji mohl uskutečňovat a provádět, musí vstoupit do světla božské Trojice.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční, cyklus C*, s. 158–160.

<sup>237</sup> *Tamtéž*, s. 160.

<sup>238</sup> T. ŠPIDLÍK, *Antropologie křesťanského Východu a christologická antropologie Dostojevského*, in *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 26–49.

### 2.1.2 Působení Ducha v člověku

Poté, co jsme ukázali nezbytnost Boží pomoci, milosti pro naše poznávání a Boží κατάβασις především v Kristu, zaměříme pozornost k Duchu Svatému, který v nás v souvislosti s poznáním působí v několika směrech.

Nahlédneme-li do příruček duchovního života psaných v minulých staletích, ale i v nedávné době (např. do obsáhlého díla R. Dacíka *Prameny duchovního života*, Olomouc 1947), najdeme tu pojednání o osvětlení a darech Ducha Svatého, ale nikoliv o jeho osobě. Jak je to možné, když Duch Svatý je pramenem celého našeho duchovního života? Touto otázkou se zabýval T. Špidlík v souvislosti s historickým vývojem nauky o milosti.

Zjišťuje, že řečtí a vůbec východní Otcové mluví o Duchu Svatém jako o vnitřním původci našeho posvěcení. Naše spojení s ním je podle nich osobní, tzn. že v nás přebývá Duch Svatý sám, nikoliv pouze nějaký jeho dar. Latinskí scholastikové se vyjadřují jinak: mluví raději jenom o milosti, stvořeném daru či nadpřirozeném zvyku (*habitus*), jako by se báli mluvit o osobním přebývání Ducha Svatého v nás.

Jejich rozpakům rozumíme. Je-li totiž Duch Svatý osobně ve mně, vzniká obtíž: jak může být duchovní život nazýván mým životem, je-li jeho principem někdo „jiný“? Jsem to potom ještě já sám anebo jsme dva, když kromě mé vlastní osoby je tu ještě ten, který je svrchovaně svébytnou Osobou? V tom Špidlík vidí důvod opatrných vyjádření scholastiků, že přítomnosti Ducha Svatého v nás, o níž mluví Písmo, se má rozumět jenom „přibližně“, v přeneseném smyslu. Kdyby byl sám Duch Svatý v srdci člověka, byli bychom všichni stejně svatí jako Bůh sám. Chápeme-li naopak milost jako „dar“, je srozumitelná rozdílnost i v množství možných darů, i v míře obdarování.<sup>239</sup>

Lidskými slovy, rozumovými termíny toto tajemství nelze vyjádřit, proto se toho scholastická teologie právem vzdala. Určitě však lze říci, že Duch Svatý je přítomen jako jednající osoba a proměna člověka je pak účinkem, milostí posvěcující. Uvidíme vzápětí, jak východní duchovní autoři poskytli Špidlíkovi plnější odpověď.

Zastavíme se nejprve u základního pojmu „duchovní“ a přihlédneme přitom zvláště k člověku, který nás v této souvislosti zajímá, a k jeho duchovnímu životu jako účinku aktivity Ducha Svatého. Promluvíme pak o dalších známkách jeho působení zvláště v souvislosti s poznáním.

---

<sup>239</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 36.

## Pojem „duchovní“

Na přítomnost či působení Ducha Svatého poukazuje už slovo ‚duchovní‘. Ze zkušenosti víme, co se v představách lidí užívajících tento výraz také skrývá. Zvláště tam, kde byla domovem materialistická filosofie, si lidé zvykli za duchovní označovat všechno v marxismu považované za „nadstavbu“, tedy nehmotné hodnoty.

T. Špidlík připomíná, že už v řecké filosofii je lidský duch spojován s nehmotností. *Duchovní*, a tedy jediné důležité, bylo protikladem hmoty, což v evropské kultuře zůstává dodnes. Proto si dává vždy záležet na tom, aby tento pojem objasnil v křesťanském smyslu: *duchovní* je to, v čem přebývá a působí Duch Svatý.<sup>240</sup> Toto platí i o člověku, který nás nyní zajímá zvláště.<sup>241</sup>

### *Duchovní člověk*

T. Špidlík k tomu cituje především sv. Ireneje Lyonského, podle něhož se duchovní člověk skládá z těla, z duše a z Ducha Svatého.

„Dokonalý člověk je složen ze tří prvků, z těla, z duše a z Ducha; ten, kdo nám přináší spásu a dává nám formu, je Duch; tělo musí být spaseno a spojeno s ním; duše je mezi nimi jakoby uprostřed, protože jednou se připojí k Duchu a dá se od něho pozvednout, podruhé ustoupí tělu a padne do pozemských žádostí. Mnoho lidí nemá Ducha, který přináší spásu a formu; to jsou ti, které Pavel nazývá tělo a krev... Ale všichni ti, kdo se bojí Pána, kdo věří v příchod jeho Syna a kteří vírou poskytli v srdcích příbytek Duchu Božímu, ti si zaslouží, abychom je jmenovali duchovními, protože mají Ducha Otce, který člověka očisťuje a pozvedá k životu Božímu.“<sup>242</sup>

Duch Svatý se tak stává *duší naší duše*, jak praví Teofan Zatvorik.<sup>243</sup> Špidlík to vidí jako souvislou tradici. „Podrobnější studium by nám ukázalo, že se tento pojem ‚duchovního člověka‘ v pozdější tradici čím dál tím víc utvrdil: člověk je πνευματικός přítomností a činností Ducha“.<sup>244</sup>

Tato trichotomická struktura se promítá i do chápání duchovního itineráře člověka. Egypťský mnich ze 4. nebo 5. století „porovnává ovce a pastýře. Pastýř má to, co má ovce, tj. živočišný život. Nadto však má nový, všecko pronikající život rozumový. Dá-li se však pastýř pokřtít, dostane se mu třetího stupně života, Ducha Svatého. Liší se tedy pastýř křesťan od pastýře pohana podobně jako se liší pastýř pohan od ovce“.<sup>245</sup> Špidlík měl tento příměr za prostoduchý, přece však názorný, proto ho vícekrát cituje. Zároveň však váhání východních autorů až do nové doby mezi dichotomií (člověk je duše a tělo) a trichotomií (duch,

<sup>240</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 11–12.

<sup>241</sup> Srv. *SKV*, s. 42–43.

<sup>242</sup> *Adversus haereses* V, 9, 1–2, PG 7, 1144–1145; citováno v *SKV*, s. 42. Srv. také T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Křesťanská akademie, Řím 1981, s. 12.

<sup>243</sup> Srv. *SKV*, s. 44; T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 12.

<sup>244</sup> *SKV*, s. 42.

<sup>245</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 12.

duše a tělo; srv. 1Sol 5,23) považuje za velmi poučné ohledně tohoto tajemství: Duch Svatý k nám přichází „zvenčí“ a přesto patří k našemu „já“. Je tedy náš i „duch“ i „Duch“.<sup>246</sup> Máme s ním být jedno podobně jako muž a žena mají být jedno tělo. „Duch svatý přichází shůry, zvnějšku, chceme-li to tak říci, ale musí nás docela provanout, proniknout dovnitř, stává se naším vlastním dechem, abychom byli ne už dva, ale jeden Duch“.<sup>247</sup> I naše skutky se mají rodit podobně jako Dítě Mariino plně z našeho lidství a zároveň z inspirace Ducha Svatého, uzavírá náš autor.<sup>248</sup>

### ***Duchovní život a poznání***

Špidlík také ukazuje, proč bylo třeba podobných upřesnění. Podle řecké filosofie „duchovně žije ten, kdo umrtvuje tělo, jeho vášně, sklony, kdo ‚denně umírá‘, kdo se zabývá tím, co je věčné, tj. rozjímáním o nebeských idejích a o Bohu. Tento pojem ‚duchovního života‘ se líbil často i křesťanům. V podstatě se mu blíží i každý ušlechtilý humanismus. Zasaduje se o to, aby se dávala přednost před tělesnými tzv. duchovním hodnotám: vědě, umění, filosofii“.<sup>249</sup> Kvůli tomuto odlišnému chápání nelze ztrácet ze zřetele, že *duchovní* v křesťanském smyslu je ten, v kom je přítomen Duch Svatý. Jasně tak Špidlík zdůrazňuje, že za duchovní život ještě nelze mít úsilí o bezúhonnost a konání dobra. Bez Ducha Svatého není duchovní život možný a pokud by člověk byl od něho úplně odloučen, pouhé jeho mravní snažení to nenahradí.

Náš autor poukazuje i na učení sv. Bazila, že celý křesťanský život je podmiňován Duchem: na zemi i v blaženém patření v nebi či při závěrečném obnovení světa.<sup>250</sup> Toto všechno se týká i poznání. Právě duchovní poznání je **poznání v Duchu Svatém**. Už svatý Pavel orientuje křesťany k poznání přicházejícímu od Božího Ducha, díky kterému můžeme opravdu „poznat, co nám Bůh daroval“ a vyjadřovat to „slovy Ducha“ (srv. 1 Kor 2,6–16).<sup>251</sup>

K otázce pravého duchovního poznání se ještě vrátíme, teď se ale ještě zastavme u vzájemného postavení člověka a Ducha Svatého.

### **Duch svatý působí uvnitř či zvenčí?**

T. Špidlík upozorňuje na živou teologickou potřebu už v prvních staletích církve, a to zdůraznit rozdílnost Ducha od stvoření. Zároveň se však na druhé

---

<sup>246</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, Velehrad, Refugium 1999, s. 116.

<sup>247</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova C*, s. 89.

<sup>248</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 172.

<sup>249</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 11–12.

<sup>250</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, s. 194.

<sup>251</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, Velehrad, Refugium 1999, s. 61.

straně staří autoři pokoušejí vyjádřit co nejužší spojení s Duchem, které křesťana přetvoří a uvede do Božího života.<sup>252</sup>

Nejpodrobněji to náš autor podává v pohledu sv. Bazila: Proč věnovat takovou pozornost našemu vlastnímu já, v němž se uskutečňuje poznání a láska k Bohu, když je přitom k vidění Boha nezbytně nutné pochopení přicházející zvenčí, skrze Božího Ducha? Bazil však nechápe toto vlastní já na rovině čistě psychologické a přirozené, ale v souvislosti s Duchem Svatým přicházejícím zvenčí. Bazil v tomto vlastním já vidí tajemné místo, kde se koná volba dobra nebo zla, kde se klade svobodný tvůrčí akt naší vlastní existence, který nás podstatně váže k Bohu. Duch Svatý současně není vně, mimo naše já, ale intimně se s člověkem spojuje. Zavržení naopak budou úplně rozetnuti ve dvě, což se musí chápat jako naprosté oddělení od Ducha. Bez Ducha Svatého ani andělé nemohou zůstat anděly, ale byli by pak démony. Analogicky bez Ducha já sám už nejsem já sám, ale rozpolcen ve dvě. Andělé si uchovávají mistrovství své volby a nikdy se nevzdálí od pravého dobra a k tomuto ideálu má tihnout i člověk. Veliké tajemství křesťanského života je zakoušení různorodých vztahů k Duchu Svatému. Někdy se zdá, že se ti dva slévají, jak jsou spojeni, hned je však zase odděluje nekonečná vzdálenost, duše se vidí v propasti slabosti, nevědomosti a nemohoucnosti a vzápětí se zase cítí silná, osvícená, svatá. Tajemství lásky Boží je tajemstvím spojení, ale i oddělení, odstupu. Duše se však neztrácí v nějaké nirváně, potvrzuje svou osobnost a rozvine ji v nejvyšším stupni. Totéž můžeme říci o Duchu. Lidský rozum se v něm neztrácí, ale ač vyznává svou slabost a nevědomost, zůstává ve své důstojnosti a nevzdaluje se už od svého pravého dobra.<sup>253</sup>

K tomu T. Špidlík dodává: V tradici řeckých Otců vznikl výraz, který má u Teofana Závorníka velkou bohatost významu: Duch je jakoby „duše naší duše“; i on sám ho při svých výkladech rád užívá jako zvlášť výstižný.<sup>254</sup> A tak „můžeme říct obojí: *jsme chrámem Ducha sv.* A tento Duch nás samotné přetváří, zdobí, *obdařuje svou milostí, svým světlem*“.<sup>255</sup>

### Vědomí milosti

Křesťané si často přáli poznávat nejen někoho či něco vně sebe, ale také se dobrat jistoty, zda v nich samých přebývá a působí Duch Svatý. T. Špidlík shrnuje odpověď v historickém záběru: „Pro člověka 19. a 20. století je klíčovým problémem zkušenost jakožto přímé poznání. Můžeme tedy mít přímou

---

<sup>252</sup> Srv. *SKV*, s. 43–44.

<sup>253</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 193–196.

<sup>254</sup> Srv. *SKV*, Řím 1983, s. 44.

<sup>255</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 37.

zkušenost s přebýváním Ducha Svatého v nás? Lze život v Bohu pozorovat? Věčný život je život Boží a ten je v mystériu, tajemný. Otcové odpovídají: „Milost je skryta tajemně v hlubinách ducha od okamžiku křtu, svou přítomnost citům utajuje“. City mohou něco naznačovat, podléhají však mnoha změnám, nejsou proto spolehlivým ukazatelem“.<sup>256</sup>

Duchu zůstává božská transcendence a tajemnost, i když bydlí v lidském srdci a je v nás aktivní. To pravověrní autoři hájili proti messaliánům. Živé pocity, jak Špidlík ukazuje, nejsou jediným ani neklamným projevem Božího života v člověku, ale přesto jsou podle Teofana Zatvornika znamením dokonalého duchovního zdraví. Dokládá to také *Rozhovorem* Serafima Sarovského s Motovilovem: Živá zkušenost přítomnosti Ducha se tam považuje za mimořádnou útěchu, která má posílit život ve víře.<sup>257</sup>

Náš autor si je v duchu ignáciánské spirituality vědom častého střídání útěch a neútěch a z toho vyvozuje, že nelze neomylně měřit život v Boží milosti podle dobrých a zlých pocitů. Přesto vyjadřuje víru, že normálně dává přítomnost Ducha Svatého člověku přece jen klid a mír, vnitřní spokojenost.<sup>258</sup> A že v dlouhodobém horizontu přes všechnu lidskou kolísavost útěchy rostou.

## Účinky působení Ducha – je tím hlavním poznání (γνώσις)?

### *Známky Ducha Svatého*

T. Špidlík prohlašuje, že ačkoli je Bůh neviditelný, přece by měla být přítomnost Ducha Svatého v člověku nějak patrna, měl by proniknout do naší psychologické stránky. Odvolává se přitom na výrok V. Losského: Duch Svatý je Světlo a to musí být někde vidět!<sup>259</sup>

Odedávna si křesťané kladli otázku, kdo je vlastně „duchovní“ člověk. Gnostikové měli za to, že znamením přítomnosti Ducha Svatého je vyšší poznání božských věcí. Proti nim psal sv. Irenej: Neklamným znakem Božího Ducha v člověku je naopak láska a zase její neklamnou známkou je mučednictví pro Krista. Dále „víra a neporušený život“, protože bez Boží milosti nikdo nemůže plně zachovávat zákony mravnosti.

---

<sup>256</sup> SKV, s. 96–97.

<sup>257</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Velehrad, Refugium 1996, s. 41–42. Cituje zde i P. Florenského: „Všichni svatí Otcové a mystičtí filosofové hovoří o významu, který má v křesťanství Duch Svatý, ale téměř žádný z nich to nevysvětluje přesným a určitým způsobem. Při čtení Otců cítíme, že *něco vědí*, ale zároveň ještě víc zjišťujeme, že toto vědění je tak skryté, tak nevyřčené, že nemají síly dávat mu tvar přesných výrazů“ (FLORENSKIJ, P., *Sloup a opora pravdy*. Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2003, s. 115).

<sup>258</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 29.

<sup>259</sup> Srv. AMBROS, P. – KARCZUBOVÁ, L. – MÜLLER, M. (ed.), *Srdce plné Ducha – P. Tomáš Špidlík SJ osmdesátníkem*, in *Mimořádné číslo bulletinu Aletti* k 17. 12. 1999, Olomouc, s. 23.



T. Špidlík si také klade otázku, zda jsou spolehlivou známkou duchovního člověka zázraky, vidění, zjevení, extase apod. A soudí, že zázračné vyslyšení spíš vydává jen nepřímé svědectví o osobní hodnotě toho, kdo se dovede modlit s vírou v sílu modlitby a důvěry v Boha.<sup>260</sup>

### ***Duch Svatý je kristoformní***

Jen v Duchu Svatém se setkáváme s Kristem, který k nám sestupuje, poznáváme ho a připodobňujeme se mu. Podle Špidlíka se činnost Ducha dá vyjádřit jedním slovem: uvádí nás do Krista, je kristoformní.<sup>261</sup>

### ***Oživovatel***

Podle Cyrila Jeruzalémského se milost Ducha přirovnává k vodě proto, že je jedna a přitom má rozmanité účinky v různých rostlinách.<sup>262</sup> T. Špidlík připomíná patristický příměr o prameni dávajícím život celému ráji. V životě křesťana je to „Duch Svatý, živá voda slíbená Kristem, která je s to dát znovu rozkvést každé poušti, způsobené hříchem“.<sup>263</sup>

### ***Modlitba***

Modlitba není jen účinkem působení Ducha Svatého, ale také cestou k jeho získávání, zdůrazňuje Špidlík. „Přiblížení našeho ducha k Duchu Svatému se uskutečňuje především v modlitbě. Ta se tedy koná „v Duchu“. V tom smyslu se dá říci, že v každé modlitbě je nějaká *ἐπίκλησις*, aby se uskutečnila silou Ducha Svatého. Protože pak nejdůležitější ze všech je modlitba eucharistická, ve východních liturgiích je výslovná *ἐπίκλησις*, modlitba svolávající Ducha Svatého na přinesené dary“.<sup>264</sup>

Modlitba podle našeho autora znamená povznesení ducha k Bohu. Klade si zároveň otázku v jakém smyslu:

Modlitba je náboženským problémem povýtce. Vnitřní modlitba, píše Teofan Zlatovrník, je „jeden celek, zahrnuje všechno“. Klasická definice modlitby jako „povznesení ducha (voůc) k Bohu“ nevyjadřuje bez dalšího vysvětlení tuto plnost života. Když nás Ježíš učí modlit se „Otče náš“, staví nás před tajemství nepřístupné lidskému myšlení, do trojičního života Otce, Syna a Ducha Svatého. Jestliže konáme modlitbu „v Duchu“, bude to víc než pouze povznesení našeho ducha, nýbrž povznesení Ducha; bude to „dýchání Ducha“.

Bude „duchovní“ v pravém smyslu slova. Je to však ještě naše modlitba? Není Duch Svatý vnější naší lidské duši? Jestliže však je pravda, že máme symboly, které vyjadřují příchod tohoto „božského hosta“ zvenčí, Duch Svatý je nám přece darován tak dokonale, že se stává tím, co je v nás nejvíce duchovní, naším opravdovým já. Podle trichotomie vysvětlované Irenejem „dokonalý člověk se skládá ze tří prvků, z těla, z duše a z Ducha“. Modlitba v Duchu je tedy totožná s naší duchovní modlitbou.<sup>265</sup>

---

<sup>260</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 14–16.

<sup>261</sup> Srv. *SKV*, s. 45.

<sup>262</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 12–13.

<sup>263</sup> AMBROS, P. – KARCZUBOVÁ, L. – MÜLLER, M. (ed.), *Srdce plné Ducha*, s. 23. Srv. též *SKV*, Řím 1983, s. 44–45.

<sup>264</sup> *SKV*, Řím 1983, s. 45.

<sup>265</sup> *SKV. Modlitba*, Velehrad, Refugium 1999, s. 312.

### *Vede k pravému poznání*

Duch sv. vede k pravému poznání, oceňuje T. Špidlík, ovšem ne v tom smyslu, jak to chápali gnostikové, kteří se nazývali ‚duchovní‘.<sup>266</sup> Duch Svatý působí v duchovním životě jako pramen pochopení a svatosti, pravé poznání se děje v Duchu Sv.<sup>267</sup> Projevuje se to zvláště v tom, jak křesťan přistupuje k Písmu svatému: s pokorou a nespoleháje na vlastní síly, ale na pomoc Ducha Svatého, vždyť Duch je jeho autorem, učí a řídí církev, osvěcuje náš rozum a dává poznání pravdy úměrně k čistotě naší duše.<sup>268</sup>

T. Špidlík se přitom táže, jako by slyšel tu ustavičnou otázku vyvolávanou gnosí, jen zmutovanou do stále nových podob, zda jde o nějaké zvláštní poznání a odpovídá: „Duch Svatý dává křesťanům jakési zvláštní pronikavé vědomosti. Začínají mít vytríbený smysl pro to, co je dobré a co je zlé, ba dokonce zvláštní cit pro druhé, jsou-li dobří, nebo jsou-li na špatné cestě. Světci dovedou často ‚číst v srdci‘. Ale i u obyčejných křesťanů odhadujeme jejich pokrok v duchovním životě podle správnosti a jasnosti svědomí, citlivosti pro dobro“.<sup>269</sup>

Zvláště u sv. Bazila nachází výrazné výroky o zásadní roli Ducha jako světla v procesu poznávání, zvláště jde-li o Boha: Působení Ducha Svatého v očištěné duši je jako schopnost vidět ve zdravém oku, je v ní jako umění v umělci. Principem starověké psychologie bylo: *podobný poznává podobné*, a to zde nachází svou nejlepší aplikaci. Platonikové se snaží odmaterializovat tělo. Bazilovi toto nestačí: k poznání Boha je třeba Božího světla.<sup>270</sup>

Křesťanský život je postupné ‚zduchovňování‘ duše i těla, jak Teofan Zatvornik shrnuje tradiční učení. Jeho pravým cílem pak je získávání Ducha Svatého, jeho milosti, jak prohlásil Serafím Sarovský ve známém rozhovoru s Motovilovem.<sup>271</sup> Pro naše poznávání jsou potřebné ještě další účinky jeho přebývání, o nichž budeme mluvit v následujících oddílech kapitoly: osvětlení (2.2), posvěcení (2.3) a pak i očišťování (3.3.2).

---

<sup>266</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Řím 1981, s. 14–16.

<sup>267</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, s. 188–195.

<sup>268</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 193–196.

<sup>269</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 16.

<sup>270</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, s. 193–196, *SKV*, Řím 1983, s. 44.

<sup>271</sup> Srv. GORAINOFF I., *Serafím Sarovský. Život a duchovní moudrost*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2011, s. 139–162; *SKV*, s. 45–46.

## 2.2 Osvícení

Boží milost předchází naše poznávání i každou naši aktivitu; nazývá se *osvícení*. Magisterium církve v řadě dokumentů prohlašuje, že člověk potřebuje být osvícen Božím zjevením nejen v tom, co převyšuje jeho chápání, ale i „v náboženských a mravních pravdách, které samy o sobě nejsou dostupné rozumu, aby je za současného stavu lidstva mohli všichni lidé poznat bez potíží, s pevnou jistotou a bez přimíšení omylu“.<sup>272</sup> Můžeme to srovnat se Špidlíkovým učením v několika tematických okruzích, kde zaznamenáme bohatší pohled na tyto otázky, jaký čerpal u východních autorů.

### 2.2.1 Nutnost osvícení

O osvícení T. Špidlík mluví jako o nezbytné podmínce k zachycení a chápání Božích pravd, k „vidění“ Božích skutečností, a tím i k víře. Zároveň zdůrazňuje, že k přijetí osvícení Ducha Svatého je nutná naše ochota k obrácení a očišťování.

Přijmout fakt nutnosti osvícení nebylo obtížné ani pro Řeky. V řecké antice bylo poznávání chápáno jako proces na způsob vidění a světlo jako něco nejen přicházejícího zvenčí, ale i jako cosi působícího v lidských očích a podmiňujícího naše vidění. Nebylo tu proto nijak zvlášť těžké přijmout poselství Písma, že Slunce spravedlnosti musí osvítit oči našeho rozumu, aby byl schopen Boha „vidět“, poznávat.

Špidlík uznává, že člověk může svým rozumem dospět k poznání Boží existence, podtrhuje však, že do hlubších Božích pravd je možno proniknout jen osvícením a milostí Ducha Svatého.

Obvykle to vysvětluje v tomto myšlenkovém postupu: apologetika podává důkazy Boží existence. První vatikánský koncil dokonce definoval poznatelnost Boha přirozeným lidským rozumem. Teologové východní církve to ale popírají a zdůrazňují nutnost osvícení Duchem Svatým. Tento rozdíl mezi západním a východním vyjadřováním je však jen slovní. Je třeba rozlišit dvojí pojem Boha: přirozený a zjevený. Zatímco k prvnímu lze dojít rozumovou úvahou, ke druhému je nezbytná milost Ducha Svatého.<sup>273</sup>

V jedné své velikonoční homilii věnované možností setkání člověka se Zmrtvýchvstalým poukazuje na to, že při čtení evangelia nás obyčejně zarážejí dvě okolnosti, které vypadají protichůdně. Apoštolé po mnoha důkazech uvěřili, že Ježíš skutečně vstal z hrobu. Přesto se nevrátil jednoduše do situace, ve které

---

<sup>272</sup> PIUS XII., encyklika *Humani generis*, DS 3876; srv. 1. Vatikánský koncil, DS 3005; 2. Vatikánský koncil, *Dei Verbum* 6; sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, I,1,1.

<sup>273</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 133. – Srv. také KKC č. 50.

byl předtím. Osoby, které ho dobře znaly, ho přesto nepoznávají. „Aby poznali, že je to on, potřebují zvláštní osvětlení, zjevení. Ježíš jim musí otevřít oči.“<sup>274</sup>

V jiné velikonoční homilii říká něco podobného, ale přidává aplikaci na náš život víry. Vychází přitom z Dostojevského *Bratří Karamazových*, ze scény Aljošovy ‚extaze vzkříšení‘: Nestačilo, že Kristus vstal z hrobu. Musel učedníkům otevřít oči, aby tuto skutečnost prohlédli. Proto ani nám nestačí vyznávat víru ve vzkříšení Kristovo či naše. Musíme se modlit, aby nám alespoň trochu otevřel oči, abychom tuto skutečnost viděli a to aby v nás přemohlo smrt a rozklad a my pili nové víno velké radosti: Kristus opravdu vstal!<sup>275</sup>

### 2.2.2 Teologie osvětlení

Právě u dvou kapadockých řeckých Otců, Řehoře Naziánského a Bazila Velikého, které zevrubně studoval, nachází T. Špidlík hlavní pilíře pro to, co budeme později sledovat v jeho osobním teologickém přístupu a hlásání.

**Řehoř zvaný Teolog** rozvíjí nauku o třech světlech, v níž Bůh je tím prvním ve světě neviditelného světla. Dávná náboženství ztotožňovala božský svět se světlem. V helénistické epoše pohanská zbožnost příkládala velkou důležitost tématu osvětlení duše. Dělení na svět viditelný a neviditelný vede k třídění. Rozumné bytosti jsou také světlo, jenže jak umístit do jediné kategorie božstvo a tvory? Řehoř je svým prostředím veden k rozlišení tří světél: Bůh, anděl, člověk.<sup>276</sup>

Nejpřednějším je Bůh, pramen všeho světla. Bůh je sluncem duchovního světa, rozumná stvoření činí podobnými sobě. V řeckém světě Bůh není stvořitelem světa, ale Osvětitelem. Svět vzešel z původní hmoty anebo chaos byl uspořádán v kosmos Architektem, Filón tvrdí, že Bůh produkuje svět jako oheň teplo či slunce světlo. V Řehořových textech najdeme mnoho zmínek o Božím světle. I my se máme stát nositeli světla ve světě. Intenzita přijatého světla odpovídá posvěcení člověka.<sup>277</sup>

Druhé světlo představují andělé. Bez ustání se oddávají kontemplaci, osvěcují lidi, vyznařující na ně božské světlo.<sup>278</sup> Třetí světlo pak je pro Řehoře člověk. Je zároveň malý i velký: malý svým tělem, velký pro svou nesmrtelnou

---

<sup>274</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, p. 60.

<sup>275</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, p. 64. – Náš autor ukazuje, že osvětlení se zdaleka netýká jen rozumového chápání, člověk je potřebuje bytostně, existenciálně: „Smrt klade do popředí otázku našeho já a nikdo na ni nemůže dát odpověď, leda velmi mlhavou. To znamená, že tu světlo nikdy nepřijde z lidského uvažování. Potřebujeme zjevení světla shůry. Naše vlastní existence je bez Božího zásahu neřešitelná“ (Myslet nebo nemyslet na smrt?, in *Nový život. Měsíčník Cyrilometodějské ligy pro kulturu a život z víry*, 47/11 (1995), s. 178).

<sup>276</sup> Srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 15–16.

<sup>277</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 16–19.

<sup>278</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 20–21.

duši. Duše má nebeskou přirozenost, je to světlo skryté v jeskyni, přece však božské a nehynoucí. Pro alexandrijské Otce člověk je Božím obrazem ve své schopnosti poznávat a kontemplovat v voůč, proto božský život spočívá v čisté kontemplaci. Biblické „podle obrazu“ není v těle, ale v duši. Ta je vyzvána k napodobení Boha a vyšších bytostí a své dokonalosti dosáhne jen v přiblížení Božímu pravzoru.<sup>279</sup>

**Bazil Veliký** podle Špidlíka smýšlí podobně, více se jen zaměřuje na Svatou Trojici, když mluví o Božském světle. I Syn je v Písmě nazýván Světlo světa. Verš žalmu 35 „Ve tvém světle uvidíme světlo“ chápe tak, že v osvětlení Ducha uvidíme pravé Světlo osvěcující každého člověka přicházejícího na svět, tj. Syna. Právě v něm Duch ukazuje slávu jediného Syna a v něm dává pravým ctitelům poznání Boha. Samozřejmě tento verš může být aplikován na Syna samého, v tom smyslu, že Boží zjevení je nám dáno skrze Kristovo prostřednictví zastávající službu světla. Cesta poznání Boha jde od Ducha Svatého skrze Syna až k Otci a v opačném směru zase plynou podstatná dobrota, přirozená svatost, královská důstojnost.

Duch Svatý je poznáván jen ve spojení se Synem a Otcem. Kdo upře pohled na Obraz, nemůže z něho oddělit světlo.<sup>280</sup>

Světlo přebývajícím v nás je Duch jednoty. Světlo přichází zvenčí, schopnost vidět sídlí ve zdravém oku, Duch Svatý v očištěné duši. Duch Svatý je náš vnitřní Logos, příčina formy. „Duchovní“ je ten, kdo nežije podle těla, ale veden Duchem Božím, nazývá se Boží dítě a stává se podobným obrazu Božího Syna. Máme důvod být opatrní, když mluvíme o „formální příčinnosti“ připisované Duchu Svatému osobně v procesu zbožštění. *Logos* u Bazila připomíná velmi silně hru slov u Origena: λόγος – λογικός. U Bazila se rovněž člověk stává πνευματικός, *duchovním* účastí na Duchu Svatém. Λογικός u Origena je vlastně πνευματικός u Bazila.

Při posvěcování člověka Syn-Λόγος a Duch-Πνεῦμα stále neoddělitelně spolupracují a přebývají v něm, v jeho srdci. Volání Ducha „Abba“ se stává vlastním hlasem těch, kdo ho přijali. Poznání je pro smrtelného člověka ještě omezené, ale vstoupilo už na cestu vedoucí k nekonečnu. Čím víc je duše očištěna a posvěcena, tím víc se její vnitřní oko účastní božského vidění,<sup>281</sup> je přesvědčen kapadocký Učitel a právě tato poslední sentence bude výraznou součástí Špidlíkovy nauky.

---

<sup>279</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 21–23.

<sup>280</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 196–200.

<sup>281</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 200–201.

### 2.2.3 Ovoce osvětlení vzhledem k poznání

Nyní tyto základní linie, objevované u kapadockých Otců, můžeme nacházet ve Špidlíkově hlásání pro širší okruh čtenářů a posluchačů.

#### Osvícení dává vidět do dálky, vidět vůbec, zvláště Boží skutky, nejen povrch

Jenom Duch nám dává vidět plně a do dálky, zastává také Špidlík:

Lidské oči jsou neuvěřitelně krátkozraké. Proto vidí jenom zemi, a to zemi bez světla. Říkáme tomu, že vidíme svět objektivně, tak jak je. Ikonografové jsou naopak přesvědčeni, že je to čistá iluze. Kdo neumí otevřít oči do dálky, nemůže posoudit široké horizonty. Proto se modlíme k Duchu Svatému, aby nám otevřel oči, aby zbavil náš zrak krátkozrakosti.<sup>282</sup>

Náš autor často připomíná starověké všeobecné přesvědčení, že slepému nepomůže vnější světlo, protože nemá světlo očí, tj. schopnost vidět. Z toho vycházeli i řeční Otcové a mluvili o Duchu Svatém jako o našem vnitřním světle či světle našich duchovních očí. Jenom On jim dává schopnost vidět. Bez osvětlení bychom neměli vhléd do Božího světa a velké obzory krásy a dobra by pro nás zůstaly ve tmě. Proto také jsou mezi lidmi takové rozdíly ve schopnosti vidět, proto jsou i slepí, kteří Boha nevidí.<sup>283</sup> Autor například zmiňuje, že uvidět skutečného Krista jako myšlenku Otcovu a nikoliv jako pouhou historickou osobu mohou jen ti, kdo mají Ducha Svatého.<sup>284</sup> Naopak bez osvětlení Ducha nejsme schopni vidět ani stálé sestupování Boží v Kristu k nám. Proto se modlíme o osvětlení Duchem Svatým. Pak vidíme, jak nebe stále sestupuje, aby obnovilo celou zemi.<sup>285</sup>

Dále Špidlík říká, že vidět povrch skutečností Božího království – např. vidět papeže či setkat se s církví – může každý, ale proniknout do hloubky a přijmout to může jen ten, kdo žije z Ducha Svatého a chce se dát od něho poučit. A protože pravda znamená zachycení skutečnosti, Ježíš o Duchu právem říká, že nás naučí veškeré pravdě, tj. umožní nám zachytit Boží skutečnost do hloubky.<sup>286</sup>

Už Otcové vykládali verš žalmu *Ve tvém světle budeme vidět světlo* jako proroctví o působení Ducha-Osvětitele v lidech, aby v jeho světle vůbec mohli vidět Krista-Světlo světa. Ale Bůh se nám dává poznat nejen proto, abychom ho mohli ‚uvidět‘, ale abychom mu svobodně odpověděli, přijali ho a uvěřili i tomu, o čem se nemůžeme přesvědčit. T. Špidlík vícekrát zdůrazňuje, že víra je dar Ducha Svatého a ukazuje to hlavně na sv. Petrovi, který byl schopen vyznat víru v Krista jako Božího Syna jen z vnuknutí Ducha. „Duch Svatý je Duch víry.

---

<sup>282</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova C*, s. 72.

<sup>283</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 75.

<sup>284</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 130.

<sup>285</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova C*, s. 72.

<sup>286</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 131.

Vede nás k tomu, že jsme přesvědčeni o tom, co přesahuje lidský zrak a denní zkušenost. Věříme tomu, co nevidíme“.<sup>287</sup>

Z osvětlení tedy vzchází víra, ale jak náš autor připomíná, platí to i opačně: vírou v Krista dostáváme osvětlení. Je to vidět i na zkušenosti velkých konvertitů, kteří často studovali křesťanskou víru, snažili se jí porozumět, byla jim sympatická. Přesto jim poslední rozhodnutí připadalo jako krok do tmy. Nato pak hned přišlo velké světlo, které vnáší do duše ujištění o přijaté pravdě. Ten totiž, kdo už jednou uvěřil, nepotřebuje žádné další svědectví, dokazování. Podle svatého Jana má Boží svědectví sám v sobě (1Jan 5,10). Duch Svatý mu dává takovou jistotu, že dokáže, žádá-li to od něho Bůh, za svou víru i umřít. Tato darovaná jistota je větší než matematická. Zatímco totiž není známo, že by lidé šli dobrovolně na smrt za výpočty matematických rovnic, za víru v Krista položili svůj život už nespočetní.

Křesťané jsou také povoláni, aby předávali víru druhým. Náš autor ukazuje, že naše lidská zdatnost by však ani s dobrou psychologií nedokázala sama o sobě vyvolat víru ve druhých. Na to je nutné světlo Ducha Svatého, které se k naší apoštolské námaze často připojí. Nikdo totiž bez zvláštní Boží milosti neuvěří, že Ježíš z Nazareta je Boží Syn a Vykupitel světa. Proto fakt, že se před dvěma tisíci lety Evropa obrátila ke křesťanství, je velký div a zázrak Ducha Svatého. Mohlo by se zdát, že tato nezbytnost milosti Ducha Svatého je pravdou negativní. Jenže toto zjištění mezi našich možností nás pozitivně vede k tomu, abychom nespolehali na svou námahu, slova, důkazy či psychologické triky, ale intenzivněji se modlili o světlo Ducha Svatého, abychom v něm správně smýšleli. A „Duch nám přichází na pomoc v naší slabosti“ (Řím 9,22n).<sup>288</sup>

#### 2.2.4 Vidění skutečnosti proměněné osvětlením

Boží osvětlení proměňuje člověka zevnitř a pak i svět kolem něho; takový člověk se pak stává schopnějším zase více vidět, rád připomíná Špidlík. V antice se mluvilo spíše o „světle očí“ (*vnitřním*) než o světle jako takovém (*vnějším* jevu ozařování věcí). **Schopnost vidět souvisí s tím, co už člověk má v sobě**, k čemu je zaměřen. Boží člověk pak může vidět Boha ve všem. *Praxis* vede k *theorii*: konat denně dobro znamená rostoucí otevření očí pro dobro – až po Dobro nejvyšší.<sup>289</sup>

Křesťané jsou povoláni nejen ke změně sebe samých, ale i světa kolem sebe. T. Špidlík k tomu říká, že dnešní technický člověk je v pokušení měnit jenom vnější formy, struktury, zatímco evangelium žádá důležitější změnu:

<sup>287</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova C*, s. 40.

<sup>288</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 132–133.

<sup>289</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 150–152.

obrácení, změnu smýšlení, postoje. Nejlepším příkladem účinnosti vnitřní změny jsou zamilovaní. Ač se třeba dlouho znali, jednou dojde ke vzájemnému objevení, které roste a nakonec se celý jejich život změní i navenek, což je důsledek změny vnitřní. „Vnitřní změny jsou proto v životě důležitější a pronikavější než vnější. Kdo se ke skutečnosti jinak postavil, žije v jiném světě, i když vnější okolí je takové jako předtím“.<sup>290</sup> Vyjadřují to podle našeho autora východní **ikony**, které zachovávají tradiční formy i barvy, přece se však malby mezi sebou liší světlem. To nezůstává na povrchu, ale proniká osoby i jejich okolí, září z vnitřku obličejů a skrze toto světlo je i celý svět přetvořen. Toto osvětlení dostáváme vírou v Krista. A z našeho osvětlení, prosvícení, otevření očí vzejde nalezení našeho pravého místa na zemi, ale i prozáření světa světlem Božím.<sup>291</sup>

Nejde tu o změnu podoby, ale o nové světlo, nové proporce, převrácení hodnot v Božím světle. Není jen světlo očí, ale i světlo Boží uschopňující věřícího správně vidět to, co je mnohým skryto. Víra je začátkem nového vidění. Převrácení hodnot je *metanoia*, pokání. Cestou je modlitba, kontemplace:

Na hoře Athosu... je na nejvyšším vrcholku kaplička proměnění Páně. Tam by se měl v duchu pozvednout každý, kdo se opravdu modlí. Máme v modlitbě získat nové oči a ve světle tohoto vidění bude se nám jevit i celý svět proměněný. Proměnit svět je touha všech géníů a reformátorů. Křesťané věří, že musí tato změna začít zvnitřku, světlem, které nám Kristus chce dát.<sup>292</sup>

Nejdůležitější není vnější osvětlení. Především musíme mít vnitřní světlo očí, tj. schopnost vidět svět očima víry, tak jak skutečnost vidí sám Bůh. Na novgorodské ikoně *Proměnění* si Špidlík všimá pozoruhodného detailu:

Slunce nejenom že nesvítí, ale vrhá stín. Vidění lesku tohoto světa z velké části zastihuje vidění světa duchovního. Nový svět je tedy osvětlený Kristem. Jeho paprsky jsou postavy Mojžíše a Eliáše, tj. Zákon a proroci. V tomto světle svět změní své proporce. Vidí se ve světle víry. Hory jsou malé, slouží jenom za podnoží. Maličké jsou i stromy. Zato jsou velké lidské postavy. Ty totiž mají v Božích očích daleko větší důležitost... Ale jak reagují apoštolé na toto vidění? Jan a Jakub padli na zem a přikryli si oči. Nejsou zvyklí na tak velký lesk. Zůstávají ve stínu černého slunce. Jenom Petr vyšel z něho ven a zachytil paprsek vycházející z Krista. Prohlásí, že je mu tu dobře. Proč právě on, jak se jemu dostalo to privilegium? Dříve než vystupovali na horu, on vyznal svou víru: ‚Ty jsi Kristus, syn živého Boha‘ (Mt 16,16). Víra, říkají teologové, je začátek nebeského vidění. Pomáhá nám opustit iluze smyslů a vede do světla pravdy.<sup>293</sup>

Náš autor tak ubezpečuje, že k proměně našeho vidění všeho i k převrácení dosavadních měřítek dochází, když se nám dostane osvětlení a my jsme ochotní

---

<sup>290</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 45. – Náš autor dokázal tuto skutečnost zpodobit i pohádkou o zvířatech, kterým se nedaří uspořádat v lese koncert, hledají však mylně příčinu v chybném rozestavení. Pokouší se tuto *venkovní formu* vícekrát obměnit, avšak bez úspěchu. Moudrá sova, v jejímž hlase Špidlík dává zaznívat moudrosti, kterou nasbíral na cestách Božího království, jim radí: “Není to postoj, který kazí váš koncert, ale vaše vlastní zvuky. Nebuďte tak bláhoví, jako jsou lidé! Ti si myslí, že vyjde dobrá věc z toho, že ustanoví dobré zákony, které dohromady sladí špatné věci. Každý z vás ať se nejdříve naučí sám dobře hrát a potom teprve myslte na to, jak se sladit v symfonii s ostatními.” (TENTÝŽ, *Bajky. O moudré sově*, Refugium, Olomouc 2011, s. 16).

<sup>291</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 45–46.

<sup>292</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 39–40.

<sup>293</sup> T. ŠPIDLÍK, *Zatmění slunce*, in *Nový život. Měsíčník Cyrilometodějské ligy pro kulturu a život z víry*, 49/11 (1997), s. 172.



ho přijmout, uneseme to a nezavíráme před tím oči. Disponuje k tomu víra. Ačkoliv plnost vidění nás čeká až ve věčnosti, vírou začíná již tady.

O nezbytné dispoziční k přijetí osvětlení Ducha Svatého, tj. ochotě k obrácení a očišťování, které jsou podmínkou prohlédnutí a nového vidění, budeme mluvit ve třetí kapitole.

## 2.3 Posvěcení a zbožštění

Vedle osvětlení je pro správné lidské poznání Boha a plnohodnotné poznání všech věcí další podmínkou získat Boží dar posvěcení, který v člověku působí proměnu, postupné zbožštění.

### 2.3.1 Posvěcení

Byl to princip ve starověku vžitý: *Podobné je poznáváno podobným*, jak často vzpomíná T. Špidlík. Z toho pak plyne: jestliže Bůh je svatý, lze ho poznat tehdy, je-li člověk také svatý. Křesťané vědí, že by nestačilo platónské úsilí co nejvíce se Bohu připodobnit, pokud by v nás dílo posvěcení nekonal sám Bůh svým svatým Duchem.

Koncilní konstituce o Božím slovu prohlašuje: „Bůh se ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle (srv. Ef 1,9): že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu Svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti (srv. Ef 2,18; 2Petr 1,4)“.<sup>294</sup> Také *Katechismus katolické církve* konstatuje: „Bůh, který ‚přebývá v nepřístupném světle‘ (1Tim 6,16), chce sdílet svůj božský život lidem, které svobodně stvořil, aby je ve svém jediném Synu přijal za adoptivní syny. Tím, že se Bůh zjevuje, chce, aby lidé byli schopni mu odpovédět, poznat ho a milovat ho víc, než by toho byli schopni sami od sebe“ (č. 52). Jak tyto pravdy víry T. Špidlík přetlumočil pro druhé, uvidíme nyní.

Mezi účinky působení Ducha Svatého v duši se v tradici už od patristických dob jmenuje zvláště posvěcování. Tvorové, kteří svou podstatou nejsou svatí, se mohou svatými stát tím, že mají účast na Duchu Svatém. Náš duch se k Němu přibližuje především v modlitbě.<sup>295</sup>

Svatost je na prvním místě vlastnost samého Boha. Ve Starém zákoně se začínají nazývat svatými v přeneseném, analogickém smyslu i věci stvořené, které jsou s Bohem ve zvláštním styku. U osob Písmo zdůrazňuje především ne

---

<sup>294</sup> 2. Vatikánský koncil, konstituce *Dei Verbum*, 2.

<sup>295</sup> Srv. *SKV*, s. 44–45.

jejich svatost, ale hříšnost, protiklad svatosti Boží. Modlitba spravedlivých má ale zvláštní účinnost.<sup>296</sup>

T. Špidlík několikrát poukazuje na odlišné významy slov *svatý* či *svatost* v různých jazycích. Např. slovanský slovní kořen označuje sílu a moc, zatímco hebrejský a řecký hrůzu, ohromení, z čehož vyplývala nutnost očišťování všeho poskvrněného.<sup>297</sup> Boží svatost původně znamenala nepřístupnost, tabu. Nikdo se nesmí k Bohu přiblížit – což se aplikovalo na některá místa,<sup>298</sup> např. na určitou horu. Ta však nebyla svatá proto, že by v ní bylo něco tajemného, ale protože na ni Bůh sestoupil.<sup>299</sup> Tento nedostupný Bůh se však současně sám blíží k člověku a očišťuje ho.<sup>300</sup>

V původním biblickém smyslu je svatý jen Bůh sám, potom však všechno, co je s Ním v úzkém styku.<sup>301</sup> Tak se v Písmě výraz svatý přenáší i na lidi, na celek i jednotlivce.<sup>302</sup> Bůh stále sestupuje do dějin lidstva, do církve, do osob, které ji tvoří, aby i lidé měli na jeho svatosti účast.<sup>303</sup>

Vyznáváme svou víru ve svatost Církve, není však snadné ji smířit s tolika hříchy a pohoršeními mezi křesťany. Náš autor k tomuto problému říká, že je-li církev svatá, pak by měla posvětit opravdu všechny, kdo v ní jsou. Svatost církve totiž není jen okrasný přívlastek, ale článek víry. Diskutovat lze tedy jen v jakém smyslu platí o církvi, že je svatá. Je si vědom, že je v ní velký rozdíl mezi teorií a praxí. Přesto alespoň svou teoretickou naukou církev ke svatosti lidí vede a nabízí jim prostředky potřebné k jejímu dosažení. Navzdory požadavkům reformátorů jako byl Jan Hus církev ve vlastním těle připouští hřích tím, že nevyvrhne hříšníky, protože jsou v ní proto, aby se zachránili, napravili. Věříme, že mimo církev není spásy. Proto přijímá i Kristus do svého těla-církve to, co by samo nemělo sílu k životu, k uzdravení. Věříme, že církev tu sílu má a že její posvěcující moc na konci věků úplně zvítězí. Věříme, že působí i v jednotlivcích, kteří se – jak doufáme – přece jen spasí, i když teď odpírají. Cesta ke svatosti je cesta Kristova a k ní patřil i kříž, tedy pohoršení.<sup>304</sup>

Jindy mluví o kněžství věřících, o **všeobecném povolání ke svatosti** a účasti na Duchu Svatém. Vychází ze sv. Pavla, který stanoví pro všechny křesťany vysoký cíl: Jsme svatí, protože jsme chrámem Ducha sv. Křesťanský život a křestní milost má vést ke svatosti. Ta nemůže být privilegiem kléru ani

---

<sup>296</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 125.

<sup>297</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 111. – Srv. též T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 186.

<sup>298</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 191.

<sup>299</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 187.

<sup>300</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 191.

<sup>301</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 96. – Srv. též T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 187.

<sup>302</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 111.

<sup>303</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 187.

<sup>304</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 95–98.

řeholníků, ale je uskutečnitelná ve všech stavech. Důsledkem svatosti je mj. síla modlitby, jak ji církev zná u Bohorodičky. Proč není modlitba ostatních věřících také tak silná jako ta její? Sílu modlitbě dává Duch Svátý. Účast na Něm odpovídá stupni svatosti. Proto také lidé spontánně chodí k těm, které pokládají za svaté a prosí je o modlitbu. A přece existují modlitby, které nezávisí od osobní svatosti člověka a Bůh je přitom vždycky vyslyší. Jsou to **svátostné** modlitby kněžské. Mají neomylnou sílu odpovídající prosbě osoby cele proniknuté Duchem Svátým, protože jako předzvěst nebeského Jeruzaléma jsou cele posvěceny a proniknuty Duchem Svátým. Ale i ostatní věřící mají povinnost konat to, co kněz: mluvit s Bohem a posvěcovat svět nakolik mohou a mají k tomu milost. Mají se přiblížit k ideálu, kterým není osoba kněze, ale svátost. I on se má ve své snaze o svatost přiblížit tomu, co dělá z moci Krista. Ví, že je neužitečný služebník a že Duch sv. stále silně vane tam, kde chce, tím mocněji, čím více se blíží den, kdy posvětil celou zemi.<sup>305</sup>

Zvláště mocným prostředkem našeho posvěcování jsou všechny **svátosti**. I když se o nich zmíníme zvláště v souvislosti s tajemstvím církve (4.3.2), je i zde na místě uvést některé autorovy myšlenky. Svátosti nejsou magií, ale privilegovanými body našeho setkání s Kristem, který je tu přítomný a činný. Jejich základ netvoří nějaká abstraktní božská síla, ale vztah mezi člověkem a Bohem. Tak jako u Krista Boží synovství znamenalo vztah lásky a konání Otcovy vůle až k sebeobětování, tak je tomu i u nás. K tomu dostáváme jeho Ducha, když se jako synové rodíme na křtu.<sup>306</sup>

T. Špidlík to ukazuje zvl. na třech *iniciačních svátostech*. To, co se s námi stalo při křtu, bylo něco velikého a slovy se to nedá snadno vyjádřit. Byly to symboly bohaté významem. Řecké βαπτίζειν znamená potopit pod vodu a to naznačuje skutečnost naší účasti na Kristově pohřbení, ale i na jeho povstání k novému životu. Není to jen jednorázová záležitost. To, co se stalo při křtu, se opakuje stále, obrazně, ale v pravém slova smyslu, duchovně. Tedy nejen na křtu, ale i v každodenních vlnách zkoušek jsme očišťováni a nesení k břehu věčnosti. Náš autor tak rozšiřuje ‚ponoření‘ do širších okruhů podobně jako kola na vodě. „Duch Svátý se vznáší stále nad vodami našeho života, posvěcuje je, aby i ony posvětily nás“.<sup>307</sup>

Svátosti církve jsou *léky*, které Bůh nabízí k léčení našich největších slabostí a k upevnění života v Kristu. Břimování např. je pomoc poskytnutá

---

<sup>305</sup> Srv *Tamtéž*, s. 125–127.

<sup>306</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 76–77.

<sup>307</sup> *Tamtéž*, s. 32.

Bohem, abychom mohli důvěřovat sobě i druhým a byli tím, čím jsme se na křtu zrodili a nebáli se o svou křesťanskou identitu.<sup>308</sup>

Směr růstu našeho posvěcení je jasně vytyčen a shrnut v autorově meditaci o Boží přítomnosti v eucharistii. Rozdíl mezi přítomností Boží v našem denním životě a přítomností Boží svátostnou se má stále zmenšovat. Ne aby svátosti ztrácely na ceně, naopak! Posvěcení člověka a celého světa má dorůstat do plnosti Kristovy, plnosti svátostné. V nebeském Jeruzalémě není vidět chrám. „V dokončeném vývoji posvěcení světa už není privilegovaných míst setkání s Bohem. Kristus bude pak... všude a ve všem (Kol 3,16)“.<sup>309</sup>

### 2.3.2 Svatí – dílo Ducha Svatého

Hmatatelným svědectvím o osvěcující, posvěcující a zbožšťující činnosti Ducha Svatého v člověku jsou svatci. T. Špidlík u vědomí všeobecného povolání křesťanů ke svatosti hledá odpověď na otázku, zda máme šanci se svatými stát, zda např. lze říci lidem, aby jako sv. František z Assisi vše opustili a mohli pak milovat Boha celým srdcem a ze všech sil: „Cesta sv. Františka je zvláštní, je to cesta umělce v umění svatosti, pro většinu nenapodobitelná“.<sup>310</sup> V čem tedy spočívá svatost, není-li to přesné kopírování života světců?

V homilii ke slavnosti Všech svatých T. Špidlík ukazuje, že podstatou křesťanské dokonalosti je svatost; nejen hrdinská lidská výtečnost, ale především oživující, proměňující přítomnost Ducha Svatého, který své dílo konal i v nekanonizovaných světcích. V biblických zjeveních je Boží svatost kolikrát znázorněna ohněm, znamením Boží nepřístupnosti, ale i nutného očištění člověka, aby se oba mohli setkat a prolnout:

Nikdo se nesmí Bohu přiblížit, zahynul by jako ten, kdo se blíží ohni; současně však se Bůh sám blíží k člověku, v tom případě ho Bůh nespálí, ale očistí. To pak je podstata lidské svatosti. Bůh, který je v člověku, posvěcuje ho, ale neničí. Stává se hořícím keřem, který žhne, ale nespálí se... Lidsství Kristovo Otcové církve připodobňovali rozpálenému železu. Má všechny vlastnosti železa, zůstává železem a přitom pálí a svítí jako oheň. Kristus je skutečně svatý... je skutečné přebývání Božího ohně na zemi, jak říkají syrští Otcové. A od tohoto ohně, píše Pseudomakarios, se jako od první pochodně zapalují všechny další. Pro sv. Pavla jsou křesťané svatí (srv. Ef 1,1), protože v nich přebývá Duch Svátý. Podstata křesťanské dokonalosti je tedy svatost.<sup>311</sup>

Potom autor hledí poopravit běžné mínění o světcích, jakoby to mohli být pouze jedinci zcela perfektní. Kanonizovaných nebo beatifikovaných je v církvi sice na pohled mnoho, ale ve skutečnosti málo, nepatrná část všech svatých. Podle dnešní praxe církev kanonizuje jen ty svaté, kteří jsou vzory víry a křesťanských ctností. Je mnoho světců s vynikajícími a velmi sympatickými lidskými stránkami, byli však kanonizováni i svatci, kteří měli povahu těžkou.

<sup>308</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 106.

<sup>309</sup> *Tamtéž*, s. 84.

<sup>310</sup> *Tamtéž*, s. 128.

<sup>311</sup> *Tamtéž*, s. 191–192.

V životopisech se pak jejich hrdinské zdolání překážek připisuje milosti Boží. Ale je i mnoho těch, kteří tolik neuspěli, církev je nekanonizuje. Oživující milost Ducha Svatého je pro jejich dobrou vůli, navzdory slabosti dovedla ke spáse.<sup>312</sup>

V rozjímání ke slavnosti Neposkvrněného početí Panny Marie T. Špidlík zmiňuje námitky pravoslavných teologů proti tomuto článku víry, který podle nich znamená, že Maria nepotřebovala Kristovo vykoupení. Obvykle jim odpovídal pomocí životopisů svatých, které bývaly ve středověku dvojího stylu. Vždycky se ale předpokládá, že svatost života je zvláštní Boží dar, povolání od Ducha Svatého. Projeví se to však dvojím způsobem. Někdo žije jako hříšník, o Boha ani jeho zákony nejeví zájem, stane se však zázrak. Milost Boží se ho dotkne a náhle se všechno změní. Ale vedle této první hagiografické formy je i druhá. Boží milost zázračně chrání vyvoleného od samého počátku, ale i toto je Boží povolání, psychologický zázrak, obdobně jako při zázračném obrácení hříšníka v dospělém věku. Jeho původ je v Kristově vykupitelském díle. Pod křížem také jako symbol stojí Panna Maria a Magdaléna.<sup>313</sup>

Podnětný je Špidlíkův častý poukaz na odlišný akcent při rozpoznávání svatosti. Západní církev bedlivě zkoumá hlavně *mravní* stránku života kandidátů svatořečení, kdežto východní křesťané chápou svatost spíše *ontologicky*: ctí ty, v nichž se nějakým zvláštním způsobem projevila síla Ducha Svatého.<sup>314</sup> I tento přístup náš autor považuje za oprávněný, protože svatost může být jen u toho, v němž přebývá a působí Bůh, který *jediný* je v pravém slova smyslu *svatý*. A dává-li člověku, nakloněnému k hříchu, účast na své svatosti, je to milost, jíž se má každý křesťan otevírat, po živé vodě Ducha žíznit a v něm své povolání ke svatosti naplňovat. Podnětné je to pro jednotlivce a inspirující pro celou církev.

### 2.3.3 Zbožštění – proměna člověka k Boží podobě

Boží působení nás jak jsme viděli *posvěcuje*, tedy nejen zkvalitňuje, ale přímo zdvihá jakoby až na jeho úroveň, míří k naší proměně do jeho podoby, *zbožšťuje* nás, jak říkají na Východě. T. Špidlík o tomto tématu píše hlavně ve svých manuálech. Řečtí Otcové často mluví o *zbožštění* (θέωσις), kdežto západní autoři se spíš báli, aby se tomu výroku špatně nerozumělo, proto hovoří raději o Boží ‚milosti‘. Přitom obojí mluva má své výhody a nevýhody, protože naše řeč může být pouze přibližná a jen zčásti vyjadřuje tajemství. Náš autor vidí přednosti obou vyjádření, nikoli však konfrontačně, ale komplementárně.<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 192.

<sup>313</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 195–196.

<sup>314</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Velehrad, Refugium 1996, s. 40.

<sup>315</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 17.

Souzní tak s dokumentem Mezinárodní teologické komise nazvaným *Teologie – christologie – antropologie* (1982). Mluví se tu o křesťanském smyslu „zbožštění“ člověka vedle respektovaného biblického „Božího obrazu“ v člověku. Shrňme aspoň hlavní myšlenky. Vychází se tu ze známého Athanasiova výroku: „Slovo se učinilo tělem, aby se člověk mohl stát Bohem“.<sup>316</sup> Konstatuje se tu, že tento axiom soteriologie církevních otců, zejména řeckých, bývá dnes z řady důvodů popírán, např. z obavy, že odstraňuje distanci mezi Bohem a člověkem. Připouští se jako nesporné, že výrazy: *deificatio*, *theósis*, *theopoiésis*, *homoiósis theó* atd. v sobě skrývají určitou dvojznačnost. Řecká filosofie a řecké náboženství viděly příbuznost mezi duchem lidským a božským, kdežto v biblickém zjevení člověk se stává spřízněn s Bohem ani ne na základě svých intelektuálních schopností, jako spíše kvůli obrácení srdce, kvůli nové poslušnosti v oblasti mravního jednání, což člověk dostává na základě Boží milosti. Podle tohoto dokumentu myšlenka zbožštění dosahuje svého vrcholného uskutečnění ve vtělení Ježíše Krista. Slovo přijímá naše smrtelné tělo proto, abychom osvobození z hříchu a smrti měli *úcast na božském životě*. Zbožštění spočívá právě v této milosti. Maxim Vyznavač má za to, že čím hlubší účast chtěl mít Ježíš Kristus na lidské bídě, tím více se člověk povznáší k účasti na božském životě. Spodobení, které člověka zbožšťuje, se neodehrává bez milosti Ježíše Krista. Ta se uděluje přednostně skrze svátosti církve a působí naše formování do Boží podoby. Zbožštění se dává nikoli jednotlivci jako takovému, nýbrž jakožto příslušníku společenství svatých, v Duchu Svatém se dokonce pozvání milosti Boží rozšiřuje na celý lidský rod.<sup>317</sup>

Jak tuto nabídku chápe T. Špidlík? Nezapomíná ani na historický záběr:

Věčnou touhou člověka je něco božského vytvořit, dát se ‚zbožňovat‘, být božsky povzneseným nad mnoho zbytečných problémů světa, stát se ‚božským‘, suverénním v posuzování... Hned na počátku lidských dějin se tato touha projevuje ve formě nejtěžšího a základního pokušení k hříchu: ‚Budete jako bohové!‘<sup>318</sup>

Jestliže se však člověk sám chce vyvyšovat na božskou úroveň, tragicky se propadá dolů. Boží Syn sestupuje k nám, aby všechno bylo rekapitulováno. V promluvě k Narození Páně náš autor říká: „Tím, že dostáváme Kristovu milost, jeho Sv. Ducha, jsme skutečně pozvednuti na úroveň Božího života, jakoby adoptováni do Boží rodiny“.<sup>319</sup> V životě přirozeném i nadpřirozeném se rozvíjí podstatné vlohy a vlastnosti dané už při zrození. To platí i o křtu, zrození

<sup>316</sup> ATHANASIOS, *De incarnatione* 54,3.

<sup>317</sup> Srv. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2010, s. 91–93.

<sup>318</sup> ŠPIDLÍK, T., Budete jako bohové, in *Nový život. Měsíčník Cyrilometodějské ligy pro kulturu a život z víry*, 34/12 (1982), s. 200.

<sup>319</sup> ŠPIDLÍK, T., Narození Páně. Vánoční promluva z 23.12.2005, dostupné na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=5026>

pro život věčný. Máme pak vtištěny rysy Otce, které už nelze vyhladit, nanejvýš znetvořit hříchem. Proto je už v křestním obřadu naznačen program vývoje duchovního života.<sup>320</sup>

Podle Špidlíka Bůh sám zasadil do lidské přirozenosti touhu po své vlastní dokonalosti. Právě to je povolání ke zbožštění.<sup>321</sup> Píše: „Cílem Krista je ‚zbožštit‘ všechna stvoření, cílem člověka je ‚zduchovnit‘ hmotu... Proto stvořil Bůh tělo krásné, harmonické, učinil je poslušným nástrojem, jakoby harfou duše. Smysly jsou jakoby struny, na kterých duše hraje svou věčnou píseň“.<sup>322</sup>

V jeho stanovisku je znát myšlení i mluvu východních duchovních autorů. Cílem duchovního života je dokonalé zduchovnění celého člověka: jeho mysli, vůle, citů, těla. Růst člověka ke svatosti je prospěšný nejen pro něho samého. Duchovní lidé zduchovňují své okolí, společnost a nakonec celý svět, což je cíl lidských dějin. Proto v líčení nebeského Jeruzaléma v Apokalypse není chrám, protože celý svět je už proniknut Duchem Svatým. Převládne-li v tomto nynějším světě naopak tělo nad duší, vyšší zájmy a činnost se dusí. Opačně je tomu, když vládne duše. I tělo se stává krásné a zdravé. Tak také ‚zduchovnění‘ člověka neznamená umenšení lidských hodnot, ale naopak jejich plný rozkvět. Dát se vést Duchem přivádí k souladu i s potřebami duše a těla, pak všechno spolupracuje. Výsledek je dokonalá harmonie všech hnutí, postoje, myšlenek, citů, přání, úmyslů, nálad, radostí. Podle Teofana Zlatovrstvíka je to ráj.<sup>323</sup>

Vedle načrtnutí Božího záměru Špidlík ani zde neopomene historickou stránku vývoje pojmu *zbožštění*:

Duch Svatý, který je v nás, je dynamickým principem, vede nás k živému spojení s Ježíšem a s Otcem, k jednotě Božího života, k „zbožštění“. Slova *zbožštění*, *deifikace*, *divinisace*, θεωσις, θεοποίησις, jsou původu pohanského a budila podezření. Ale časem se ukázalo, že jsou vhodná k tomu, aby vyjádřila novost situace, ve které se křesťan nachází po příchodu a vykupitelském díle Božího Syna. Zbožštění člověka je logický výsledek ‚zlidštění‘ Boha. Jde tu o tajemnou výměnu, kde „každá přirozenost sdílí vlastnosti druhé“.<sup>324</sup> Klement Alexandrijský dal výrazu plnost křesťanského významu a uvedl tak pojem zbožštění do tradice: „Slovo Boží se stalo člověkem, aby ses naučil, že se člověk může stát Bohem“.<sup>325</sup>

Řecká slova s koncovkou *-sis* vyjadřují stávání se, dynamismus, tím je tu podle Špidlíka zahrnut i pozvolný proces: „Člověk je nakloněn stát se Bohem milostí Ducha prostřednictvím Ježíše Krista“.<sup>326</sup> Zduchovnění třeba správně chápat jako harmonický rozkvět člověka a pokoj – předchůt věčného štěstí.<sup>327</sup>

<sup>320</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova C*, s. 30.

<sup>321</sup> Srv. SKV, *Modlitba*, Velehrad, Refugium 1999, s. 267.

<sup>322</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 105–106.

<sup>323</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 13; AMBROS, P. – KARCZUBOVÁ, L. – MÜLLER, M. (ed.), *Srdce plné Ducha*, s. 8.

<sup>324</sup> THEODORUS ANCYRENSIS *In nativitate* 5, PG 77, 1356bc.

<sup>325</sup> KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Protrepticus* 1, 8, SC 2bis (1949), s. 63. – SKV, s. 64.

<sup>326</sup> T. ŠPIDLÍK, *Antropologie křesťanského Východu a christologická antropologie Dostojevského*, in *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 33.

<sup>327</sup> Srv. SKV, s. 12.

Boží jednání navazuje na naše lidské danosti. T. Špidlík to vidí hlavně na vstupu křesťanství do tradic různých národů:

Mezi všemi jinými termíny je nejpříhodnější mluvit o postupném ‚vtělení‘ Božího života, který je v Kristu a v církvi, do konkrétního lidství národů, do jejich tradic a mentality. Je to pohnutá a dynamická zbožštění. Hloubka tohoto pokřesťanství lidských forem a pojmů je velmi různá podle hloubky duchovního života těch, kdo těch forem užívají, kdo je žijí.<sup>328</sup>

Jde tu o život Boží, který se realizuje v životě člověka spojeného s vesmírem, se stvořeným kosmem, a ten člověk se vyvíjí ve společnosti. Jeho jediným cílem může být jen dokonalé a úplné zbožštění. Způsob, jak se k tomuto cíli postavíme a jak jej budeme uskutečňovat, má různé formy. Zbožštění totiž proniká celého člověka a celý člověk reaguje, avšak podle svých individuálních a kolektivních schopností a sklonů: buď se cítí povolán víc k činnosti nebo ke kontemplaci, k poznávání Boha, a i v tomto poznávání připisuje větší úlohu intelektu nebo srdci, hledá Boha o samotě nebo ve viditelném světě, ve společnosti jiných.<sup>329</sup>

Tento Špidlíkův postřeh bychom mohli nadepsat „Jednota v různosti“, avšak ve vyšším, ne pouze horizontálním významu. Ačkoliv v původním a plném slova smyslu jediný Bůh je svatý, volá člověka k účasti na své svatosti z bodu, kde se právě nachází. Využijeme-li příměru sv. Doroteje z Gazy, k němuž se Špidlík rád vracíval, vyjádříme toto Boží působení „Sluncem spravedlnosti“, vysílajícím zvoucí paprsky do všech stran a v každé době. Lidé nejrůznějších povah, stáří, zaměření či schopností jsou jimi zasaženi a voláni, aby se každý po svém paprsku, co nejpříměji blížil k Bohu. Tak se sbližuje se všemi ostatními, dokonce i s těmi, kdo jdou k Bohu z úplně opačné strany než oni sami. Jde tu tedy o úsilí člověka samého, ale synergické, nadlidské, boholidské.

Pro téma *poznání* bude důležitý závěr našeho autora z jeho studia kapadockých otců: „Poznání Boha bude tím dokonalejší, čím lepší bude podobnost k němu, podle stupně našeho „zbožštění“ (θεοποίησις), jasnosti obrazu Božího“.<sup>330</sup>

Syntézu tohoto dynamického tajemství Špidlík podává v patristickém duchu: „*Královská cesta našeho zbožštění* se vyjadřuje tradičními větami, které shrnují dvojí pohyb, jeden sestupný a druhý vzestupný: Bůh nás tvoří skrze Syna a posvěcuje v Duchu, a v Duchu my skrze Syna vystupujeme k Otci“.<sup>331</sup>

K naplnění tohoto nebetyčného Božího záměru našeho posvěcení a zbožštění je nezbytná také lidská součinnost. I na ní záleží, aby se člověk stal schopným pravého poznání. Jak je k tomu vybaven a jaký je jeho podíl v boholidské synergii budeme zkoumat v následující kapitole.

---

<sup>328</sup> SKV, s. 14.

<sup>329</sup> *Tamtéž*, s. 30–31.

<sup>330</sup> T. ŠPIDLÍK, *Maria v tradici křesťanského Východu*, Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, řada *Hlas Velehradu*, 1, Velehrad 1992, s. 10.

<sup>331</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Velehrad, Refugium 1996, s. 39.



### 3. ČLOVĚK poznávající a spolupracující

Pokud se lidská rozumová schopnost nemá při poznávání Boha zastavit jen u zjištění jeho existence a některých jeho základních vlastností („Bůh filosofů“), pak je nezbytné jednak jeho zjevení, ale také jeho působení v nás, milost osvícení a posvěcování. Má-li pak naše poznání objevovat „Boha živého a pravého“, je nutné nejen úsilí lidského rozumu, ale vstřícná součinnost (συνέργεια) celého člověka. Magisterium církve učí, že Bůh *může být* s jistotou poznán ze stvořených věcí přirozeným světlem rozumu,<sup>332</sup> připouští však, že člověk naráží na mnoho obtíží, které mu takové poznání znesnadňují:

Pravdy týkající se Boha a lidí absolutně převyšují řád hmatatelných věcí, a v případech, kdy se musí vtělit v činy a utvářet život, vyžadují sebeobětování a zřeknutí se sebe. Lidský duch se totiž ve snaze o dosažení takových pravd dostává do potíží pod vlivem smyslů a představivosti a také i neblahé žádostivosti pocházející z dědičného hříchu. Z toho pak vyplývá, že si lidé snadno namluví, že je falešné nebo alespoň pochybné to, co by nechtěli, aby byla pravda.<sup>333</sup>

Jaké jsou však u člověka důvody toho, že se jeho poznání může v běžném životě tak deformovat? Zastavme se nejprve u obrazu člověka, jak nám jej představuje T. Špidlík (3.1). Zvláštní pozornost budeme přitom věnovat pojmu *srdce*, které je pro našeho autora v návaznosti na východní Otce klíčové (3.2), a teprve pak přejdeme k dynamičtějšimu úseku lidské spolupráce s Boží aktivitou (3.3). Je tu ještě další důvod: od člověka je totiž možno vyjít k pravému poznání Boha a konečně i ke stanovení zásad vedoucích ke správnému poznání (3.3).

Náš autor vyrůstal v kultuře pozitivizmu s velkým důrazem na poctivost, logičnost a přesnost v myšlení a vyjadřování. V teologii převládala stále ještě manualistika a apologetický přístup. Měla by to být ta nejlepší dispozice k co nejkvalitnějšímu poznání a příprava pro diskusi s odpůrci. Špidlík při studiu východních duchovních autorů nachází jiný požadavek: co nejvyšší stupeň čistoty srdce. Co však tento pojem znamená? Rozum má mezi lidskými mohutnostmi čelní postavení. Naopak city spojované se srdcem mohou svojí vrtkavostí člověka převracet k nerozumnostem. Pokud by se ony dostaly do popředí, nepovedou v lepším případě leda tak k sentimentalismu, k němuž jsou Slované údajně víc náchylní? Jaký má být člověk, aby správně poznával, zvláště na nejvyšší úrovni Božích tajemství?

---

<sup>332</sup> Srv. KKC 36; DV 6 (Denz. 1785–1786).

<sup>333</sup> PIUS XII., encyklika *Humani generis*, DS 3875.

## 3.1 Duchovní antropologie

T. Špidlík vychází z historického pohledu V. Monoda,<sup>334</sup> že staří Řekové hledali Boha v kosmu, tj. v přírodě, v řádu a kráse veškerenstva, Židé Boha nacházeli v událostech dějin vlastního národa, kdežto pro křesťanské mnichy se pramenem teologie stává sám člověk, který je mikrokosmem a má své vlastní, osobní ‚dějiny duše‘, které zjevují nebeského Otce.<sup>335</sup>

### 3.1.1 Poznání sebe sama – východisko k poznání Boha

Vzpomeneme-li na to, kolikrát se T. Špidlík vrací k poznání sebe sama, pravděpodobně si to spontánně spojíme s jezuitskou spiritualitou, jíž byl náš autor jako ostatní duchovní synové sv. Ignáce z Loyoly v Tovaryšstvu Ježíšovu formován. Zpytování svědomí je tu rozvinuto a kladeno na přední místo v duchovním životě jako zvláště účinný prostředek mravního růstu.

T. Špidlík však spíše navazuje na širší smysl, jaký tomuto poznání přikládají východní Otcové. Ti dali hlubší význam výroku vytesanému na chrámu v Delfách, o němž mluví Sokrates: *Poznej sám sebe!* Pozoruhodné přitom je, jak se duchovní autoři zabývají otázkou člověka, a to i ti, kteří se nezabývají filosofií. Vysvětlení Špidlík nachází u V. Losského: „Nemůže tomu být jinak, vždyť naše teologické myšlení stojí na zjevení živého a osobního Boha, který stvořil člověka k svému obrazu a podobě“.<sup>336</sup> Sám dodává: „Nejvíce ovšem křesťanské spisovatele zajímá vztah k Bohu, ať už je to na počátku při stvoření, nebo v konkrétní situaci, nebo spolu s ostatními vztahy ke světu. Takové poznání – píše sv. Bazil – „tě dovede k poznání Boha““.<sup>337</sup> Sebepoznání, jež bylo zásadou už starověkých filosofů, nemá tak vést k pochybené koncentraci na naše „já“ ponechané v izolaci, bez vztahu k Bohu.<sup>338</sup>

T. Špidlík si je vědom množství výkladů delfského výroku, kloní se však k záměru napomenout každého vcházejícího, aby si uvědomil, že je jen člověk a nestavěl se naroveň božstvu. Otcové pátrali po obdobném výroku v bibli a našli: *Dávej si pozor na sebe!* (Dt 15,9). Široce jej rozvíjí známá homilie Bazila Velikého,<sup>339</sup> jehož učením a zvláště sofiologií se Špidlík podrobně zabýval. Tento kappadocký metropolita nebere sebepoznání jako součást psychologicko-ontologického pohledu na člověka, ale jako nutný díl duchovního úsilí očistit se, aby se lidská mysl postupně stávala schopnou nezdeformovaného poznání Boha a také pochopení smyslu znamení, jimiž nám mohou být podle jeho záměrů všechny věci.

---

<sup>334</sup> V. MONOD, *Dieu dans l'univers. Essai sur l'action exercée sur la pensée chrétienne par les grands systèmes cosmologiques depuis Aristote jusqu'à nos jours*, Paris 1933.

<sup>335</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Cesta Ducha*, s. 18.

<sup>336</sup> *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris 1967, s. 109n. Citováno z SKV, s. 109.

<sup>337</sup> SKV, s. 109.

<sup>338</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, s. 82.

<sup>339</sup> PG 31,197–198.

Bazil si byl vědom, že má-li být poznání Boha z člověka co nejpravdivější, je třeba ho co nejlépe vyladit do souzvuku s Ním a zbavovat toho, co vytváří překážky či zkreslení a člověka od Boha vzdaluje. U Bazila mj. T. Špidlík poukazuje na jeho upozornění, že v hříchu člověk hledá dobro tam, kde není, a tak upadá do spánku, ztráty uvažování, osudného pobloudění. Dává-li pozor na sebe, hřích se napravuje, dobro se opět ztotožňuje s Dobrem nejvyšším. Po tolika odříkáních a bojích se člověk znovu nachází v „přirozeném“ klimatu naší existence a objeví, že tato volba nejvyššího Dobra, jímž je Bůh, je nejspontánnější, neboť je *κατὰ φύσιν*, tj. v souladu s naší pravou přirozeností. Aby duše byla schopna tohoto čistého poznání a dokonalé lásky, musí být napřed očištěna od všech poskvrn zvenčí.<sup>340</sup> K tomu potřebuje rozpoznat nástrahy Pokušitele, odrážet zlé nápady jako něco cizorodého.

Bazilovo učení v této věci T. Špidlík shrnuje takto: Zřeknutí se ďábla v praxi znamená zřici se špatných myšlenek, a proto stále dávat pozor na sebe a odmítat všechno, co nepatří k „já“. Zásadní důležitost má poznat své „samotné já“ a tím vědět, co k němu náleží a co je mu cizí. Je to poznání krajně obtížné, nejtěžší ze všech věcí. A přece poznávat Boha ze svého uspořádání je vhodnější než z nebe a země. Slovo Žl 138,6 Bazil vykládá: v poznání sebe jsem se naučil nekonečné moudrosti, která je v tobě. Bůh a jeho nekonečná moudrost mohou být poznány skrze zrcadlo vlastní duše, jako v mikrokosmu. V očištěné duši se skrze vnímání Božích darů dává slyšet Boží hlas.

Poznání sebe je tedy důležité pro poznání Boha. Toto poznávání má analogii se ctnostmi: nejsou samoúčelné. Skutky ctností ani poznání nemají cíl samy v sobě, ale dávají nám zasloužit si Dobro nejvyšší. V sobě poznáváme nejdokonalejším způsobem Boha, nejvyšší předmět všeho poznání. Stačí však samo poznání ke štěstí? K tomu je třeba vlastnit, být sjednocen se svým dobrem. Pravé poznání Boha proto podle Bazila zamíří k dosažení *inhabitate*, spojení s Bohem.<sup>341</sup>

„Moudří tohoto světa“ a heretici se dopouštějí mnoha omylů, z nichž dva jsou nejzhoubnější: 1) domnívají se, že poznávat Boha znamená poznávat Boží podstatu (zatímco ta je nepoznatelná, jak Bazil opakuje neustále proti Eunomiovi) a 2) spokojují se zkoumáním podstat stvořených věcí a zanedbávají poznání sebe. Z toho důvodu se ještě méně zajímá o podstatu stvořených věcí. Jde o nalezení významu stvoření nejvznešenějšího: poznání sebe. Bazil se nestará o odhalení naší „psychologické podstaty“. Když se ptá: „Kdo je člověk? Co je naše duše?“, nehledá nic jiného než Boží hlas, který tu promlouvá jako

<sup>340</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La sophiologie de S. Basile*, s. 136–137.

<sup>341</sup> Srv. *tamtéž*, s. 130–131.

v ostatních tvorech a chce zachytit toto Boží slovo, které je v nás, a porozumět jeho významu. Boží hlas je v člověku mnohem jasnější než v ostatním stvoření, protože je vnímán vědomě, svobodně.<sup>342</sup>

Pravá velikost člověka spočívá v poznávání tohoto božského prvku, který je v nás, v našem duchu. Pro Bazila je člověk to, co dělá ze svého voůc. Zde navazuje na Origena, pro kterého je člověk natolik člověkem, nakolik je λογικός, jinak se stává ἄλογον a nese v sobě obraz zvířete. Bazil přidává k Platónově definici (duše je člověk) slůvko voůc, nejdůležitější prvek, protože v něm je poznání dobra a zla a je ve hře náš osud a naše lidská velikost.

Právě poznání sebe ustavuje člověka v jeho mravní velikosti, je to vlastní moudrost člověka skrytá v jeho skutcích, jako je moudrost Boží skrytá v díle vesmíru. Moudrost v důsledku toho znamená být schopen uvažovat o svých skutcích, zda odpovídají věčným zákonům Prozřetelnosti, která řídí svět, naslouchat důvěrnému zjevení Boha, které je poskytnuto každému člověku jako jednající životní princip. Hřích je naopak ‚nedostatek uvážení‘. Máme přirozený úsudek – rozlišení dobra a zla – a svobodnou vůli, která se kloní k jednomu či druhému. Podle toho budeme jednou souzeni obdobně, jako i my posuzujeme tělesnou váhu podle naklonění vah.

Naše připoutání k dobru není tak ‚přirozené‘ jako u Krista. Silou návyku získaného ‚úsilím, askezí a bdělostí‘ jsme uprostřed. Ježíšovo lidství volí dobro neomylně a svobodně, nerozumní tvorové z nutnosti. Máme 1) rozlišovat dobro a zlo, 2) milovat dobro, abychom mu dávali přednost před jeho opakem. Rozlišování je nám dáno samotnou naší přirozeností. Upřednostňování je κατὰ φύσιν, ‚neboť pro nás existují ty přirozené ctnosti, s nimiž naše duše cítí příbuznost, jež pochází nikoli z lidského vyučování, ale z přirozenosti samé. Není to nauka, co nám vštěpuje strach z nemoci; instinktivně utíkáme před nepříjemným. Tak i duše, aniž by ji to kdo učil, má odpor ke zlu. Zlo je tedy slabost, nemoc duše, kdežto ctnost je v ní jako zdraví‘.<sup>343</sup>

Poznání sebe sama stojí za námahu: naše duše vlastní hlas, naše svědomí opravdu mluví a přímo ‚křičí‘, když schvaluje dobro nebo nám dá zakoušet výčitky po hříchu, který je volbou zla. I Bůh, nejvyšší Dobro, je nějak poznatelný, milovaný či odmítaný každou volbou duše; jí můžeme meditoval o Bohu, povaze věcí a sbírat plody moudrosti.<sup>344</sup>

Máme ducha a rozum – jimi poznáváme Boha. ‚Vzpomínka na Boha‘ je tedy v tom smyslu neoddělitelná od našich lidských skutků, je jako dýchání duše. Poznání sebe sama je pro každého poznání svých lidských činů a kontrola své

<sup>342</sup> Srv. *tamtéž*, s. 132–133.

<sup>343</sup> BAZIL VELIKÝ, *Homiliae in Hexaemeron*, PG 29, 4, s. 497–9, col. 196 BC.

<sup>344</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La sophiologie de S. Basile*, s. 133–135.

lásky k dobru, vztahu mezi činy a Bohem. Člověk přitakávající k zákonu Božímu zaujme místo v řádu ustanoveném Boží moudrostí, vědomě, svobodně se stává ‚spolustvořitelem‘ skutku, který zaujme místo v řádu, který božská stvořitelská moudrost ustavila: žije podle přirozenosti a uskutečňuje rovnováhu sil duše, člověka ve vesmíru, a tak spojení se Stvořitelem. Zná svého Pána, neboť ho vyvolil a nečiní leč něco s ním ve své vlastní činnosti. Bazil prohlásil: ‚Znát Boha – to je naplňovat jeho přikázání‘. Lze však říct i opak: poslouchat přikázání, to je poznávat Boha.

Toto poznání Boha získané uvažováním o sobě samém stačí v naší nynější situaci. Vědění, že Bůh je věrohodné a jediné dobro, i když jeho duch nepronikl jeho podstatu, člověk rozhodnutím chtít vždy toto Dobro, nedělá žádný skok do tmy, nejde do stále hlubší a iracionálnější nevědomosti. Naopak lze říci, že přechází ze světla ke světlu při hledání Bytí tam, kde je, v opravdovém Dobru a při jeho nalézání ve vlastních skutcích. Bazil uzavírá s nadšením: Budeš moci s prorokem říci: Podivuhodné je poznání, které jsem našel v sobě (Žl 138,6), to znamená: tím, že jsem poznal sebe, naučil jsem se nekonečné moudrosti, která je v tobě. Dávej tedy pozor na sebe sama, abys byl pozorný vůči Bohu...!<sup>345</sup> Přesvědčení kapadockého Otce o potřebě sebepoznání T. Špidlík přejal, uložil v sobě, jak je to znát v jeho díle, nicméně cituje především právě uvedené poslední Bazilovy věty.

Jako závěr tohoto tématu může posloužit to, jak náš autor později sám shrnuje Bazilův přístup k sebepoznání: Pro Bazila je poznání sebe důležité pro poznání Boha. Nestačí však zkoumat samotné psychologické složení člověka, ale co znamená ve své mravní velikosti, poznávat svou vlastní moudrost skrytou v nitru jednání, být schopen uvažovat nad vlastními skutky, jsou-li ve shodě s Božími zákony. Bazil mluví o morálním poznání, ne o psychologickém studiu. Ani Teofan Zatvornik se neodchyluje od tohoto tradičního smýšlení.<sup>346</sup>

S lítostí T. Špidlík poznamenává, že vykladaelé myšlení Ignáce z Loyoly povrchně přecházejí to, co ve zpytování svědomí světec postavil na první místo: děkovat Bohu za přijatá dobrodiní, čímž ukázal, jakou důležitost tomu přikládá. A to ho sblížuje s tradicí známou na Východě pod Evagriovým označením ‚kontemplace Prozřetelnosti‘, která každodenně objevuje Boha a jeho jednání nejen ve vnější makrohistorii událostí, ale i v mikrorozměrech dějin vlastní duše.<sup>347</sup>

---

<sup>345</sup> Srv. *tamtéž*, s. 135–136; citováno také z *SKV*, s. 109.

<sup>346</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, s. 3–4.

<sup>347</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 100.

### 3.1.2 Duch, duše a tělo s jejich mohutnostmi

Na Bazilu Velikém, jak jsme právě viděli, a stejně i na dalších Otcích je znát členění poznávání člověka. T. Špidlík již u Filóna Alexandrijského nachází důraz na **mravní** poznání: čím se člověk může stát, jaké možnosti má ve svém bytí, aby se polepšil.<sup>348</sup> Otcové to považují za potřebné k poznání vlastních neřestí a schopností, jak je překonat. Druhé poznání je **kontemplativní** (či anagogické): hledět na Boží obraz v naší osobě a vystupovat tak k poznání Stvořitele. Znali však ještě třetí druh poznání, které Špidlík nazývá **ontologickým** (či psychologicko-ontologickým): uvědomování si struktury svých jednotlivých schopností a jejich úlohy v duchovním životě.<sup>349</sup>

Náš autor přitom naráží na určitý zmatek v používání termínů a vysvětluje ho tím, že řecká filosofie usiluje o řešení tajemství člověka jeho **analýzou**; je pro ni mikrokosmem spojujícím svět viditelný a neviditelný, má tělo a duši. Pojetí Bible je naopak **syntetické**: člověk je brán jako jeden celek, který je nahlížen z různých úhlů (*je tělo* jakožto tvor viditelný a pomíjející, *je duše* jako živá bytost obdařená dechem života, *je duch* svou schopností kontaktu s Bohem).

Antičtí Otcové tak museli překlenout pojetí člověka v platónské filosofii jako rostliny nebeské (protože jeho duše má zvláštní důstojnost) a v Bibli, kde ho duše sice činí „živou bytostí“, ne však nebeskou. Ta je v protikladu vůči nebeskému světu Božímu, světu ducha. A tak bylo třeba „doplnit filosofickou **dichotomií** (rozdělení na dvě části: tělo a duše) teologickou **trichotomií** (tělo – duše – Duch). Ta se stala na Východě tradiční. Přesto však i tu je mnoho nejistoty a zmatení v užívání výrazů“.<sup>350</sup>

T. Špidlík pak tyto otázky nejzevrubněji prozkoumával v díle **Teofana Zatvornika**, který člověka nahlíží trichotomicky. Nás budou zajímat jeho výpovědi týkající se poznání, protože se promítají i do Špidlíkova pojetí a díla, jak ještě uvidíme. Podle Teofana je duševní činnost trojí: myšlenky, touhy a pocity. Z toho plynou tři části **duše**: přemýšlivá, žádostivá a citová. Část poznávací uskutečňuje poznání ve třech stupních:

- 1) zobrazeními v představivosti a jejich uchováním v paměti,
- 2) úvahami rozumu (soudnosti),
- 3) konečně pochopením, které produkuje poznání a dochází k vědění, které je korunou veškerého předchozího úsilí.

<sup>348</sup> Srv. *SKV*, s. 109.

<sup>349</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, „Duchovní antropologie“, in *ESKV*, s. 279.

<sup>350</sup> Srv. *SKV*, s. 112–115. – Duchovní **trichotomie** je známa z Bible, ze slov sv. Pavla: „Sám Bůh pokoje nechť vás cele posvěti a zachová vašeho ducha (*pneuma*), duši (*psyché*) i tělo (*sóma*) bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista“ (1Sol 5,23). Sv. Irenej Lyonský definuje duchovního člověka: „Dokonalý člověk je směs a spojení duše, která přibere Ducha Otce a mísí se s tělem...“ (*Adversus haereses* V, 8, 1. PG 7, 1142b) a jinde zas říká: „člověk se od přirozenosti skládá z těla a z duše“ (*Adversus haereses* II, 15, 3). Na něm i na řadě dalších Otců je patrné, že duchovní trichotomie se dá velmi dobře smířit s dichotomií psychologickou. Pokud mluví o třetím prvku, který se připojuje k tělu a duši (ať už ho nazývají *duch* či jinak), pak jako o nejlepší složce našeho bytí.

## A) Představivost (*voobraženije*)

Teofan vkládá do poznávací části duše všechno, co vstupuje do procesu lidského poznání. Ten vychází ze smyslových vjemů a z fantazie a dospívá k vytvoření rozumových úsudků. V tomto úsudku představivost a paměť jsou schopnosti duše, mají pomocné funkce, jsou to jakoby dělníci. Smysly jsou nezbytné, je však třeba ovládat je i fantazii, jinak dojde k roztěkanosti. Hřích porušil původní a přirozené spojení mezi nižším poznáním, představivostí, a vyšším, úsudky. Představivost i paměť se vymykají službě a fungují pro sebe, vedou tedy do království fantazie, přeludu a snů. Nebezpečí snění hrozí zvláště dospívajícím. Povinností člověka není snít, ale poznávat. Dojít k pochopení toho, co ho obklopuje. Přesně popisuje stav zasněnosti, opravdové nemoci duše. Mluví o úskalí fantazie, rozněcování vášní, o neuspořádaných citech, klamné perspektivě vnější reality viděné vlastní fantazií. Je-li snění povahovým rysem, lidé žijí mezi tím, co si představují. Později konstatují svou dispozici ke zlému, nevědí však odkud je ani jak k tomu došlo. U duchovních lidí fantazie také hraje svou roli a i je přitahuje ke snění, oni však nikdy dobrovolně neustupují. Snaží se naopak soustředit všechny své myšlenky na Boha, svaté a anděly; žijí v duchovní atmosféře, to jim však nebrání mít oči otevřené pro veškerou opravdovou skutečnost. Máme povinnost pěstovat naši představivost i paměť.

Klasická východní spiritualita podtrhuje přednost negativního aspektu této vnitřní výchovy, hlásá vzdání se marných obrazů a někdy velmi radikální potlačení nadbytku této neduchovní aktivity, vede k velmi vznešené touze dospět k čisté rozumovosti (Evagrius). Teofan se však nezastavuje u negativní stránky této výchovy, vidí v ní i pozitivní rysy. Ukládá vyhostit z ducha škodlivé obrazy, ale zároveň naplnit paměť představami užitečnými k pěstění vzpomínky na Boha, zvláště u mladých.<sup>351</sup>

## B) Člověk – rozumná bytost

Musí znát svůj cíl a tam svobodně tihnout. Z Barsanufiovy rady Teofan uzavírá: „Život podle vůle Boží je život rozumný v nejvyšším stupni“. Existuje úzký vztah mezi rozumem a svatostí. K naplnění přikázání je třeba je znát osvíceným rozumem. K chápání přikázání je třeba napřed znát celý soubor křesťanských pravd. Každý křesťan má znát hlavní pravdy víry.

Teofan ctí vědění, poznání je podle něho přirozenou snahou lidské duše, nezapírá však nebezpečí marnivosti a pýchy. Kdybychom jednali jako Řekové, kteří moudrost hledali ve filosofickém systému a krásné formě, jinak ji odmítali,

---

<sup>351</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, s. 17–19.

prostředky by nás oddělily od cíle. Skromná stařenka odpoví moudřeji než pyšný učenec či folianty.

Hřích porušil i poznávací složku duše. Snílkové nedocházejí k rozumovým pojmům. Falešná učenost nedosahuje pravého poznání skutečnosti: myšlení je zaměstnáno tím, co neexistuje nebo je nedůležité – tak je to u nepravých křesťanů. Na Západě dekadence začala humanismem, učenci se obrátili k pohanské pýše. I Rusko se provinilo hledáním světla v osvícenství.

K uzdravení z racionalismu je třeba pochopit cíl poznávací schopnosti, vědět, jaký je vlastní předmět lidského poznání. Aktivita rozumu se nemůže omezit na poznání vnějšího světa či logického mechanismu úsudků, ale vystoupit až k příčině všeho – k Bohu a věčnému řádu stvoření, který se projevuje v duchovním životě a složení vesmíru; všechny ty předměty jsou tajemství a při jejich poznávání rozum zrcadlí Boží tajemství.<sup>352</sup>

### C) Soudnost (usuzování, *razsudok*) a rozum

Křesťanská moudrost u Otců neshromačňuje neúčinné a škodlivé poznatky ze světa, ale hledá jediné důležité – poznání Boha zjevujícího se ve světě. „Předmět křesťanské moudrosti je poznávání Boha a světa nebo ještě lépe poznávání Boha zjevujícího se ve vesmíru. Poznání všehomíra může tedy být dvojitý: poznání světa v sobě, odděleně, nezávisle anebo poznání světa v Bohu a Boha ve světě.“ K lepšímu odlišení užívá dvou slov. Máme soudnost a rozum. Pyšní to matou, mají mnoho poznatků o světě a považují se za vyšší než svatí, kteří byli prostí.

Je třeba odlišit dvě mentální činnosti: Cíl **soudnosti** je vytvořit jasné pojmy z údajů vytvářených našimi smysly, představivostí, četbou a zkušeností. Indukcí a dedukcí pak vyvozovat závěry a zobecnění. Postrádá-li soudnost údaje, zkušenost, pracuje naprázdno. Výsledkem je „scholastika“ nebo ještě hůře „sofistika“. Opačnou chybou je neschopnost vyvozovat závěry.

Hřích klade překážku řádné práci soudnosti; Teofan vypočítává závady v tomto směru. Vzdělání dělají jiné chyby: věnují mnoho námahy, aby se vyhnuli logickým chybám, ale snadno upadají do ještě závažnějšího nebezpečí: soběstačnosti v úsudku.

Usuzování nestačí k zachycení skutečnosti a její hodnoty. Např. u obrazu nestačí ocenit jeho barvy a tvary, je třeba pochopit myšlenku, již chtěl malíř vyjádřit. Tak i v přírodě nestačí znát události, ale pochopit ideu, kterou božský Umělec vložil do stvoření. Usuzování toho není schopno; mohutnost toho schopná je duch.

---

<sup>352</sup> Srv. *tamtéž*, s. 19–21.



Usuzování musí být k dosažení plného pochopení skutečnosti doplňováno **rozumem** (inteligencí). Jen pomocí rozumu soudnost může zachytit pravý smysl věcí, totiž jejich vztah k poslednímu cíli člověka. Má-li však usuzování vrch nad rozumem, plodí mudrování, plané rozumování – subjekt omylů. Obrácením naopak dostává zpět největší dobrodiní, dává se do služeb rozumu. Ve spojení s Bohem soudnost kromě rozlišování může víc poznávat duchovní skutečnosti, které jí byly skryty. Je schopna sbírat ve světě duchovní poklad, který Bůh nabízí jejímu zraku. Ač se tomu říká logika, bez mravní čistoty člověk nemůže dojít k pravému vědění.

Tyto dva termíny – *razsudok* a *razum* by podle Špidlíka mohly být ozvěnou německé idealistické filosofie, která byla tehdy v Rusku hodně rozšířená. Lépe se však toto dělení vysvětlí tradičními pojmy východní askese: Otcové rozlišovali mezi prostým věděním (λόγος ψιλός) a pravým poznáním (γνώσις). Evagriova častá myšlenka: „Je dvojí poznání světa: pragmatické, k němuž dojdou i bezbožní, a duchovní, vyhrazené světcům“<sup>353</sup> je typická pro byzantskou spiritualitu. Někteří v tom zašli až k upírání jakékoliv ceny světskému vědění (či vědě).

Teofan obviňuje učené, že často špatně užívají usuzování. Jejich *razsudok* začne stavět jejich mínění na základě zkušenosti a navykne si na ten postup tak, že všechny ostatní skutečnosti kromě hmatatelných jsou odmítány. Duchovní svět je zapomínán, ne-li popírán, jak je vidět na bludných systémech. Pravý smysl skutečnosti je neviditelný, duchovní a čistě lidský úsudek ho nevnímá. *Razum* je u Teofana schopnost „pravého vědění“, které P. Hausherr definuje jako „zjevení místa a role, vlastních každému bytí ve všeobecném Božím plánu, dané očištěné mysli, jinak řečeno zjevení *logu* každého bytí a ten λόγος je vztah toho bytí k tomu Božímu plánu, k *sofi* (σοφία) Stvořitele“<sup>354</sup>.

Z toho, co jsme o Teofanově nauce uvedli, zaujala Špidlíka v souvislosti s oborem poznávání hlavně následující témata:

#### a) Duše a duch

Duch nás spojuje s Bohem – je to nejvyšší část duše. Pravá důstojnost člověka spočívá v tom, že má ducha; ten je jako *duše naší duše*. Je to síla vdechnutá do člověka při stvoření. Duše je nižší síla či část téže síly určená k tomu, aby vykonávala to, co se týká života na zemi.

---

<sup>353</sup> *Cent.*, 6, 2, FRANKENBERG (ed.), s. 363; EVAGRIUS, *Capita cognoscitiva* 6, 2. Ed. GUILLAUMONT, A. PO 28, s. 216.

<sup>354</sup> „Contemplation”, *DSp* II, 2, col. 1822. Srv. *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, s. 21–23. – Soudnost má roli váhy, ale nutným doplňkem je srdce s „teoretickými city“, které jsou vřelou touhou po pravdě (3.2.2); první je „láska k vědění“ a poslední jistota z vlastnění pravdy. Teoretickými city srdce pobízí rozum, praktickými city zase vůli (Srv. *tamtéž*, s. 51–53).

Teofan se pokouší vyznačit přesný rozdíl mezi duší a duchem, užívá přitom analogie (duch spisovatele, lidu – souhrn odlišujících znaků, avšak jaksi ideálních, kdežto duch člověka je v něm stále přítomen jako živá síla). Analogie dokresluje přechod od významu morálního k fyzickému.

Na jedné straně tato síla vchází do složení člověka, pak se píše *duch*, na druhé straně označuje osobní přítomnost *Ducha svatého*. Ten působí duchovní život, vede k dokonalosti, vyvolává veškerý pohyb, všechnu změnu v duchovním životě. Je velký rozdíl mezi lidmi svatými a ctnostnými, kteří jsou i mezi pohany, jenže to nejsou svatí, protože nemají Ducha svatého. Zato každý křesťan má účast na Duchu.

Logický důsledek přítomnosti Ducha svatého je přebývání životodárné Trojice. Tři Osoby pracují společně na posvěcení člověka. Lze rozlišovat tři období duchovního života: Otec je původce života, přitahuje nás k Synu, který nás přijímá a Duch nás proměňuje. Posvěcení vychází z Otce skrze Syna a dokonává se v Duchu svatém. Náš výstup k Bohu jde zas opačným směrem.

T. Špidlík si tu uvědomuje, že západní teologie klade otázku, zda tyto výrazy brát ve smyslu vlastním či pouze aproximativním. Teofan mluví přímo o osobě Ducha svatého; ten nezůstává zcela venkovním, přebývá v duši křesťana a spojuje se s ním tak, že se stává jedním duchem s Pánem, a pak skrze duši je zduchovněno i tělo.<sup>355</sup> Křesťanský život je tak postupným zduchovňováním duše i těla.<sup>356</sup>

### **b) Žít podle ducha**

Duše bez ducha už není lidskou duší, je jako mrtvá. Potřeby ducha jsou to jediné potřebné. V duchovním životě je možný výstup i sestup. Máme odpovědnost za svůj vnitřní stav.

Člověk může vést život duchovní, živočišný či „tělesný“. Duchovní život pohltní život těla a duše, což ale není potlačení. Dva nižší životy udusí často ducha, zato duchovní život vede k dokonalosti život duše i těla. *Duchovní* člověk zná i sféru duše, jako majitel zná dobře svůj dům, kdežto *živočišný* (takový, co žije jen život duše) považuje sféru ducha za nepochopitelnou. Žít podle ducha a nedbat na požadavky duše a těla je přirozené – duch to nutné minimum duši i tělu poskytne. Kdo žije jen život duše či těla, je jako bez hlavy. Dusí ducha a Bůh už v něm nebydlí. Otcové často tvrdili, že účast na Logu či Božím obrazu v člověku nemůže být úplně potlačena, spíš je překryta jinými obrazy: d'ábla,

---

<sup>355</sup> Srv. *tamtéž*, s. 29–33.

<sup>356</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 14.

světa, zvířete (ἄλογον). Obrácení je vždy možné. Duše někdy ovládne ducha, ale ten jakmile má příležitost, ozve se.<sup>357</sup>

Celý člověk tedy musí být pod vlivem ducha. Nejvíc se však jeho hlas dává slyšet, soudí Teofan, v „duchovních smyslech“ a ve svědomí.<sup>358</sup> Mravní život má každému dát to, co mu patří, a zároveň udržovat jednotu, která tvoří člověka. Pokud jde o tělo, které si nárokuje splnění nesporných požadavků, zlo spočívá v tom, že je splňujeme izolovaně, bez vztahu ke službě duši.<sup>359</sup>

### c) tři projevy života ducha

Projevy ducha jsou četné – viz 1 Kor – mimořádné dary v prvotní církvi. V každodenním životě jsou 3 druhy projevů Ducha: bázeň Boží, hlas svědomí, žízeň po Bohu. Mohlo by se zdát, že Teofan má přehnanou starost všechno systematizovat a užívá aritmetickou hru: 3 složky člověka a každá má 3 projevy. Zatím se zde jedná o zduchovnění 3 základních mohutností duše: rozumu skrze víru, vůle skrze svědomí, srdce skrze touhu po spojení s jediným Dobrem.

Jaký je rozdíl mezi *razsudkem* a *rozumem*? Duše si vytváří pojmy o každém předmětu, zařadí ho, touží však dál: chápat ideu, smysl všeho stvoření. Tyto dvě tendence se nazývají filosofie a metafysika. Člověk se snaží vytvořit ideu o vlastním životě a světě, který ho obklopuje. Duše ponechaná sobě samé by byla neschopná formovat ideje o duchovní skutečnosti. Ani srdce, i když ukazuje cestu. Duch tedy zasahuje. Jeho vliv se projevuje jako aspirace k ideálnímu. Tak získáváme naše poznatky a dospějeme k základním příčinám, které vysvětlují svět. Duše není uspokojena, hledá význam věcí – to je její idea.

Činnost ducha v **poznávací** části je prohlubování. Duše k pochopení smyslu něčeho nutně potřebuje dojít k ideji, k pojmu vysvětlujícímu ono *proč*, k intimnímu důvodu vnímané skutečnosti. Duch k tomu dojde snadno. Všechno lidské poznání převádí k poznání Boha. Všichni mají ducha přitahujícího k Bohu. Duch byl určen ke kontemplaci každé věci v Bohu. Je třeba vzít jako základ Boha nebo jeho symbol v duchu. Kdo to nedělají, nejsou pravými filozofy, nevěří idejím tryskajícím v duši, inspirovaným skrze ducha.

Tato „inspirace“ neničí přirozenou schopnost poznávat, naopak ji zdokonaluje. Inspirovaní neztrácejí vládu nad sebou, duchovní lidé dobře vědí,

---

<sup>357</sup> Srv. *La doctrine spirituelle de Théophile le Reclus*, s. 33–35. Špidlík k tomu cituje Teofana: „Duch... zahrnuje v sobě smysl pro božské věci, požadavky svědomí, naději na lepší a současně i vědomí všeho toho, co děláme a co víme.“ (*Mysli na každýj děň goda...*, Moskva 1881, s. 394). Zřejmě však jsou důsledky tohoto pojetí ducha. Protože duch je jakoby duší naší duše, platí jako nejvyšší norma křesťanského života žít podle ducha a slyšet jeho požadavky: „Posloucháme-li požadavky ducha, naučíme se sami od sebe jak je spojit harmonicky s ostatními požadavky, objevíme, že nejsou v protikladu s duchovním životem ani potřeby duše, ani nutnosti těla, obojí naopak spolupracuje s činností ducha. Výsledek pak je dokonalá harmonie všech pohybů, všech postojů, myšlenek, citů, přání, úmyslů, dojmů a potěšení; je to úplný ráj!“ (*Čto jest' duchovnaja žizň...* 18. Moskva 1897, s. 65).

<sup>358</sup> Srv. *SKV*, s. 119.

<sup>359</sup> *Čto jest' duchovnaja žizň...*, Moskva 1899, s. 17.

co říkají. Duch svatý nám dává poznání duchovních věcí a my se snažíme je vyjádřit přiměřenými, duchovními slovy pod vedením Ducha. Ten jediný zná tajemství Boží a může nám je zjevit.

**V jednání** se vliv ducha projevuje jako pobízení k vznešenějšímu. Duch vyvolává touhy překračující pozemský život a jeho špinavé zájmy. Vliv ducha v činné části člověka je vidět při neuspokojení i po dosaženém úspěchu, touhy jdou ke ctnosti, i k obětování života – i u pohanů. Odkud? Z ducha, neboť obraz dokonalého života je vtisknut do svědomí. Ctnosti jsou „bez zisku“, totiž toho nízkého, špinavého, čistě pozemského. Je zbytečné zde hledat teorii o „naprosté nezištnosti“. Spíš naopak, požadavky ducha jsou naším vlastním zájmem. Proto rádi uvítáme hlas Ducha svatého, když nás inspiruje. Je v tom *srodný* prvek, dáme souhlas a On v nás zároveň začne přebývat svou milostí.

**V srdci** se působení ducha projevuje touhou a láskou ke krásnému: ať je to nějaký předmět, květ či místo. V poesii, malbě zas vnímá krásu ideální, vnitřní, duchovní.<sup>360</sup>

Učení Otců, které T. Špidlík studoval od počátku systematicky, se promítalo do jeho vlastního podání a výuky, jak je vidět v jeho studiích, duchovních konferencích a zvláště v týdenních promluvách ve vatikánském rozhlase. V padesátiletém časovém rozpětí je dobře znát, jak ze své bohaté zásoby vědění vynáší věci nové (osobní kreativita inspirovaná Duchem) i staré. Lze to ukázat i na následujícím příkladu.

T. Špidlík se k tématu antropologie často a možno říci i rád vracíval. Na prvním místě v jeho nauce o člověku vždy stojí výklad stupňovitosti života. Tak např. v rozjímání *Dech a Duch* připomíná víru všech národů světa v život po smrti a ve dva jakoby různé životy v člověku: tělesný a duchovní. Dech se jednou v člověku zastaví, ale duch pokračuje. „Staří řečtí autoři, pohanští i křesťanští, rádi představují člověka jakoby na rozhraní dvou světů. Každý, kdo se narodí na tomto světě, je postaven jako Herakles na rozcestí. Dva životy se před ním otvírají: život těla, tělesných radostí a rozkoší, a život duše, zájmů a činů duchovních. Člověk má možnost se rozhodnout k sestupu nebo vzestupu, je svobodný“.<sup>361</sup> Člověk je podle Platónovy definice duch. Kdo se spokojí s životem tělesným, nemůže se nazývat člověkem, ale stal se jakýmsi druhem zvířete. I ve výchově máme podle něho děti naučit vážit si hodnot duchovních a nedbat o tělesné a živočišné zájmy.

Celá evropská civilizace šla donedávna cestou antické vzdělanosti. I když moderní směry učí dbát o tělo a zdraví, „nikdo, kdo si zachoval ušlechtilou

---

<sup>360</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophile le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, s. 35–39.

<sup>361</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 78.

tradici naší civilizace, nikdy nemínil věnovat tělu takovou péči, aby přehlušilo zájmy duše“.<sup>362</sup> Hájit duchovní zájmy proti hmotářství, starat se o vývoj duše, učit mládež duchovním hodnotám je zájmem každého civilizovaného člověka. Otcové sestavili jakousi stupnici života:

Na prvním místě je život rostlinný. Růže se liší od kamene tím, že má život, ale jenom život vegetativní. Na druhém stupni jsou zvířata. Mají živou strukturu buňkovou jako rostliny a k tomu navíc sensitivní citlivou duši. Třetí stupeň je člověk, který není pokřtěn. Má smysly jako zvíře, ale k tomu má také rozumnou a nesmrtelnou duši, poznává pravdu a snaží se o dobro. Na čtvrtém stupni pak je křesťan. Má tělo, duši smyslovou, duši rozumnou, ale kromě toho přijal vyšší stupeň života Božího. Je v něm Duch svatý. Tak čteme například v homiliích připisovaných sv. Antonínu poustevníku: křesťan se liší od člověka nepokřtěného asi tak, jako se liší pastýř od ovce.<sup>363</sup>

Jsme tedy přeneseni do nového, vyššího života. Proto při křtu dostáváme nové jméno. Celá křesťanská výchova směřuje k zachování tohoto nového, vyššího, Božího života, daru Ducha svatého v našem srdci.

Jak T. Špidlík píše, duchovní trichotomie se s psychologickou dichotomií snadno smíří.<sup>364</sup> Sám se vyjadřuje často jednoduše dichotomicky. Je si však vědom, že zatímco Písmo, řečtí Otcové, východní autoři hovoří o přítomnosti Ducha Sv. v lidském srdci, na Západě se od středověku mluví o *milosti*, která není přímo Duch Svatý jako osoba nejsvětější Trojice, ale jeho dar. Západní teologie tak mluví o „daru nestvořeném“, jímž je přebývání Ducha Svatého v nás, a o „daru stvořeném“, kterým je účinek jeho působení v lidské duši.<sup>365</sup>

Náš autor ví o rozdílnosti ve vyjadřování tradiční latinské a východní teologie, nestaví je proti sobě a sám se zřetelně kloní k východnímu trichotomickému pojetí osobního přebývání Ducha Svatého v křesťanu.

---

<sup>362</sup> T. ŠPIDLÍK, *Tamtéž*, s. 78.

<sup>363</sup> T. ŠPIDLÍK, *Tamtéž*, s. 79. – Srv. *tamtéž*, s. 144: Život má ovce i pastýř. „Ovce má jen živočišný. Pastýř jej má také. Ale nadto má něco víc. Má i život intelektuální: poznání rozumové a chtění. Kdyby se ovce měla stát člověkem, musela by dostat tento nový život. Ovce se pastýřem nestane. Autorovi nenapadl evolucionismus. Ale stane se něco daleko úžasnějšího. Pastýř, který je pohan, se dá pokřtít. Narodí se duchovně znovu a přijme nový život, Ducha svatého. Jsou v něm teď tři vrstvy: živočišný život, intelektuální a duchovní, božský.“

<sup>364</sup> Srv. *SKV*, s. 115.

<sup>365</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 36–37, také *SKV*, s. 42–43.

## 3.2. Srdce

V západní kultuře se poznání spojuje se smysly a rozumem. K poznání toho nejhlubšího a nejcennějšího však pouhý rozum, a to ani sebebystřejší, nestačí. Komplexní (integrální) poznání – zvláště jde-li o osobu – se připisuje v Písmě i v tradici národů *srdci*. T. Špidlík v této souvislosti poukazuje na to, že ani přesná experimentální pozorování ani analytický rozum, na které je evropská vzdělanost hrdá, **nejsou schopny člověku** nabídnout dostatečnou **vizi jeho místa před Bohem a vesmírem**. Ruští autoři proto mluví s takovou naléhavostí o **srdci**.<sup>366</sup>

On sám obvykle začíná rozpravu k určitému tématu historickým uvedením, na jehož pozadí více vynikne bohatost i aktuálnost námětu. Tentokrát bude z týchž důvodů na místě uvést něco z jeho osobního badatelského itineráře. Zakladatel studií východní spirituality I. Hausherr si T. Špidlíka vyhlédl za svého nástupce a ten musel převzít kurz o ruské spiritualitě po těžce nemocném I. Kologrivovi. Ač měl Špidlík za sebou práci na disertaci o reformátoru ruského mnišství sv. Josefu Volokolamském, Hausherr nechtěl, aby se ruskými tématy tuze zabýval. Byl přesvědčen, že zde není mnoho zajímavého, protože Slované byli pokřesťanění poměrně pozdě, kdy už otázky spirituality včetně terminologie byly propracovány a formulovány. T. Špidlík se tak zpočátku věnoval řeckým autorům a pak přece jen postoupil ke Slovanům. Jeho osobní zájem se soustředil především na modlitbu srdce a prioritu svobodné osoby nad absolutní nutností.<sup>367</sup>

Tak se stalo, že jeho osobním autorem se stal **Teofan Zatvornik** († 1894), ruský mnich, profesor psychologie a teologie, později biskup a v posledních letech života *starec* žijící v odloučenosti a píšící duchovní a exegetická díla kromě bohaté korespondence, v níž poskytoval duchovní vedení. Výtečně obsáhl staletou duchovní tradici Východu, a proto byl pro Špidlíka jedinečným zdrojem, ač jak vzpomíná, dost dlouho trvalo, než zachytil jeho hlavní myšlenku. Tu pak vyjádřil titulem knihy o Teofanově duchovní nauce: *Duch a srdce*. Duch svatý, jemuž se tradičně přisuzuje přebývání v srdci, umožňuje duchovní život i ‚modlitbu srdce‘, ‚víru v srdci‘, a z toho plyne i důležitost ‚citů srdce‘. Vzpomíná: „Netušil jsem, že právě tohle se stane kamenem úrazu. Jeden ze dvou úředních cenzorů manuskriptu se zásadně vzepřel, že taková kniha nesmí vyjít. Víra sídlí v rozumu, mravnost je věcí vůle, city jsou banálnost nebo podvědomý

---

<sup>366</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, L'antropologia dei pensatori russi, v *Ideen zu einer integralen Anthropologie. Festschrift für Prof. Dr. Sc. Karel Máchu zu seinem 60. Geburtstag*, München, 1991, s. 407.

<sup>367</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 85–86.

instinkt, proti jehož funkci v náboženství jsme přece skládali protimodernistickou přísahu“.<sup>368</sup>

Naštěstí se delegát generálního představeného P. René Arnou, teolog, dobrý znalec řecké filosofie, Špidlíka zastal. On sám na obranu své pozice nevěnoval téměř žádnou energii, zato „intenzivně svěřoval celou záležitost Panně Marii Fatimské. Když takto učinil s plnou vážností a odevzdaností do Boží prozřetelnosti, přišla v týž okamžik odpověď, dovolující jeho studii publikovat“,<sup>369</sup> ač se zdálo, že situace je neřešitelná a čtyři roky práce byly nadarmo.<sup>370</sup> (Mělo to být pro něho povzbuzení v duchu fatimského proroctví „nakonec mé neposkvrněné *srdce* zvítězí“, které souvisí právě s Ruskem?) Původně zamýšlený název se sice stal pouhým podtitulem, avšak na druhé straně o pojetí ‚srdce‘ v duchovním smyslu T. Špidlík psal ještě mnohokrát, protože se tato otázka stala živou a přínosnou i v západním prostředí. Rozčleníme ji nyní podobně, jak to činil on a budeme sledovat, jak Teofanovu nauku promítl a rozvinul ve svém díle.

### 3.2.1 Pojem srdce

**Neujasněnost v používání termínu *srdce* a obtíže jej na Západě objasnit**

Není snadné vymezit, co lidské *srdce* je, ačkoli se tento výraz vyskytuje všude.<sup>371</sup> Jako příklad Špidlík uvádí *Filokalii*, kde se nachází v mnoha souvislostech (čistota srdce, jeho střežení, pozornost vůči srdci, kontempace v srdci), ale ani jednou se **nepodává jeho definice**. Tato okolnost činí pojem nesnadným k pochopení pro západní svět, zvyklý na přesné pojmy.<sup>372</sup> Na mnoha příkladech Špidlík ukazuje, že **ruští** autoři v srdci vidí **střed všeho mravního i náboženského života**. Někteří z nich tvrdí, že na tomto bodě se lépe vidí rozdíl mezi „racionalistickým“ Západem a Východem, pro nějž víra, náboženství je

---

<sup>368</sup> *Tamtéž*, s. 182. – Západnímu myšlení se zdá nepřijatelné to, co se zdá jako východní **sentimentalismus**, iracionalismus. Východ se zase nemůže ztotožnit se západním **racionalismem**. T. Špidlík o tom píše: „Důležitost srdce a citů v náboženském životě jako protiklad ke ‚studenému rozumu‘ je skoro úředně uznána pravoslavnými teology na konci 19. století. Tak nazývá např. Th.S. Ormacký víru ‚bezprostřední dispozicí srdce‘. Podle N. Malinovského ‚víra se chápe jenom jako náboženský cit‘. P. Sokolov píše, že ‚motivem víry je cit‘. J. Nikolin tvrdí, že víra ‚se rodí ve sféře citu‘ a ‚musí se rozlít a žít citem‘.

Když před padesáti lety český katolický teolog Bohumil Spáčil posbíral tyto texty a měl je hodnotit, byl ve svém úsudku pochopitelně velmi opatrný. Protimodernistická přísaha ukládala všem, aby se zřekli teze, že se náboženství ‚rodí v hloubce a v podvědomí‘. Teologie dávala velký důraz na to, že víra má ‚rozumový motiv‘. V tomto prostředí se zdálo Spáčilovi ovšem velmi nebezpečné dávat důraz na srdce a na city, protože tu bylo zřejmé nebezpečí upadnout do ‚iracionalismu‘. Jiní možná nebyli tak přísní a pohlíželi s jakousi blahosklonností na ‚slovanský sentimentalismus‘, jehož lidové výrazy jsou všem známé, který se však příliš vážně v dogmatických a duchovních úvahách.“ (T. ŠPIDLÍK, Slovánská spiritualita v dnešní době, in *Studie. Křesťanská akademie v Římě*, 1/97 (1985), s. 17n.)

<sup>369</sup> P. AMBROS, *Kardinál Tomáš Špidlík SJ*, s. 73.

<sup>370</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 182.

<sup>371</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 223.

<sup>372</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore dell'uomo nella spiritualità ortodossa, in *CPU 5* (1977), s. 9.

„bezprostřední dispozicí srdce“.<sup>373</sup> Západní teologové taková vyjádření posuzují přísně z obavy z modernismu. Ruská církev naopak byla ke **zdůrazňování víry jako záležitosti „srdce a citů“** v 19. století vedena pastorálními obavami z pronikajícího hegelianismu a západního racionalismu a starostí o uchování ruské náboženské tvářnosti. Sami pravoslavní přitom chtějí dát „srdci“ správný smysl a vyhnout se **sentimentalismu**. Je to doba jednoho z nejlepších představitelů pravoslavné spirituality Teofana Zatvornika, který hledá pravou teologickou a duchovní **syntézu**.<sup>374</sup> Jeho dílo Špidlík podrobně prostudoval a výsledky uložil ve své monografii; ta má přispět ke vzájemnému porozumění mezi křesťany Východu a Západu.<sup>375</sup>

### Pojem srdce v Písmu

T. Špidlík často připomíná proměny obsahu pojmu srdce v dějinách. V bibli výraz pro srdce (*lev, levav, καρδιά*) není víc než desetkrát použit ve smyslu **tělesného** orgánu, kdežto víc než tisíckrát se tu užívá v **metaforickém** smyslu jako označení rozličných **psychologických funkcí**.<sup>376</sup> Bible často mluví o srdci tam, kde bychom dali spíše rozum nebo vůli.<sup>377</sup> Srdce tu myslí, rozvažuje, plánuje, rozhoduje se a přijímá odpovědnost.<sup>378</sup> Shrnuje tedy celou plnost duševního života, jeho obsahem je celý člověk se všemi schopnostmi a celou svou činností.<sup>379</sup>

*Srdce* však neznámá jen souhrn projevů duše. Více než s duší je v Písmě srdce spojováno s „duchem“ (*rûah*), který je v úzkém vztahu k Bohu. Je místem vnitřního života, sídlí tu Boží zákon, uskutečňuje se tu stýkání s Bohem.<sup>380</sup> Srdce pociťuje bázeň Boží, spočívá v něm věrnost Hospodinu;<sup>381</sup> je tedy jakoby **místem**, v němž **Boží život vchází do života lidského**, kde se osobní aktivita spojuje s milostí.<sup>382</sup>

<sup>373</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 223.

<sup>374</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore, simbolo di unione*, in *LVC*, 13 (1977), s. 338.

<sup>375</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, s. XVII. – Hned v úvodu píše: „Poznávat znamená pronikat nějakou vědu či předmět, zkoumat až do dna, neboť čím víc se jde do hloubky, tím víc se uchopí podstatné. Bylo by tedy protikladné, kdyby se duchovní život, který je svou podstatou životem vnitřním, tajemným, skrytým v Kristu, mohl spokojit s povrchní banalitou a neodhaloval styčný bod našich vztahů s Bohem“ (s. IX–X). Špidlík se tu pak pozastavuje nad jedním dílem karmelitánských studií o srdci, zajímavou směsicí, kde však překvapuje, že po jednotlivých studiích nikdo nemyslel na vypracování aspoň náčrtu závěrečné syntézy (s. XI–XII). Možná právě toto jej motivovalo k zevrubnému studiu pojetí srdce u Teofana Zatvornika. Především, že nemá v úmyslu předložit správný pojem výrazu *srdce*, jeho přáním „není stanovit termíny, ale porozumět jim v duchu a hodnotě, jež jim dalo konvenční užívání toho prostředí, kde se pronášejí“ (s. XIV).

<sup>376</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore, simbolo di unione*, in *LVC*, 13 (1977), s. 333.

<sup>377</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 225.

<sup>378</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore, simbolo di unione*, in *LVC*, 13 (1977), s. 333.

<sup>379</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Modlitba srdce v ruské duchovnosti*, in *Důvody srdce*, s. 139.

<sup>380</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore dell'uomo nella spiritualità ortodossa*, in *CPU*, 5 (1977), s. 9.

<sup>381</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Cesta Ducha*, s. 36.

<sup>382</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore, simbolo di unione*, in *LVC*, 13 (1977), s. 333.



V bibli tedy srdce podle T. Špidlíka „**neznamená jednu z mohutností duše, nýbrž celého člověka, integritu všech jeho mohutností a zároveň jeho základní postoj k lidem, k Bohu, ke světu**“,<sup>383</sup> tedy plnost nejen duševního, ale i duchovního života.<sup>384</sup>

Od biblického *srdce* k voŭς Řeků; **zúžení** ve smyslu intelektu a **návrat k srdci**

Když židovsko-křesťanské zjevení přešlo do řeckého prostředí, nebylo snadné přizpůsobit tuto celkovou židovskou psychologii požadavkům řeckého analytického ducha. Společným základem podle Špidlíka mohl být spíše výraz „**vnitřní člověk**“ známý řeckým filosofům i rabínské literatuře. Sloužil k vyjádření základní lidské zkušenosti, tj. že člověk není doopravdy to, co se jeví navenek, ale **jaký je ve skrytu**, uvnitř.<sup>385</sup>

Bylo však vždy **těžké přeložit semitský termín *srdce*** do jiných jazyků a zachovat přitom bohatství zde obsažených odstínů. Pro Řeky cíl života byla θεωρία: nejen vnímání smysly, ale také **intellektem**. Jen ten odhalí pravou skutečnost a hodnoty, je-li očištěn od klamů vnějších smyslů.<sup>386</sup>

V alexandrijské a latinské tradici jsou voŭς a *mens* místy Božího obrazu v člověku, protože mají přirozenost zcela duchovní. Proto je voŭς místem Božím, je už svým stvořením „vidoucí“, je to orgán kontemplace.<sup>387</sup> V řeckém intelektuálním prostředí nemohlo být proto hebrejské *lev, levav* přeloženo jinak než voŭς.<sup>388</sup> Jenže tady se helénská intelektuální tradice pouští nebezpečným směrem, když z toho začne vyvozovat nejen že se člověk dostává do styku s Bohem *skrze* voŭς, nýbrž že *jedině skrze samotný* voŭς může dosáhnout tohoto vznešeného spojení s Bohem. (Otcové museli vynaložit velkou námahu, aby tuto platónskou tezi opravili, správně pochopili a pokřesťanštili.) Brzy se pak ukázaly důsledky této **jednostrannosti**: Gnostikové vyvodili extrémně, že duchovní život je totožný s poznáním. Irenej proti nim zdůraznil primát lásky: Lépe je být nevzdělanec, ale láskou dojít sjednocení s Bohem. Asketé se dokonce chlubí nevědomostí. Nepopírá se přitom **kontemplace**, ale prohlašuje se, že jedinou cestou k jejímu dosažení je opravdový mravní život, **praktikování** ctností, zachovávání Božích přikázání.

Nejdříve se musela vyznačit demarkační čára mezi διατριβή čili světskou dialektikou a duchovním viděním. Potom se zdůraznilo, že kontemplativní voŭς je intuitivní. Musí se očistit, aby jasně viděl, což učili také filosofové.

<sup>383</sup> T. ŠPIDLÍK, *Jak očistit srdce?*, Refugium, Velehrad 1999, s. 81.

<sup>384</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, „Srdce“, in *ESKV*, s. 843–845.

<sup>385</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore dell'uomo nella spiritualità ortodossa, in *CPU*, 5 (1977), s. 9.

<sup>386</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore, simbolo di unione, in *LVC*, 13 (1977), s. 333.

<sup>387</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 212.

<sup>388</sup> Podle Řehoře Naz. je διανοητικόν (rozum) „očištěné srdce Žalmy 50,2“ (*Or.* 40,39, PG 36,416ab).

Křesťanské očišťování však je jiné: jde do větší hloubky a zahrnuje celý křesťanský život (πράξις), která pak je nutnou podmínkou kontempace (θεωρία). Mystikové zároveň už nestaví nejvyšší božskou zkušenost na úroveň rozumu, nýbrž lásky. Křesťanští polemisté vystupují proti „zkoumatelům“, kteří by dialektickou zdatností chtěli hrou s náboženskými pojmy změnit teologii v technologii. To však nechtěl ani Platón. Jeho kontempace je **spíš intuitivní než dialektická**. A neoplatónická ještě více.

Snadno dnes zapomínáme na rozdíl mezi pojmy διάνοια (**diskursivní** schopnost) a νοῦς (schopnost **intuitivní**). Podle Evagria nauka Kristova nepotřebuje duši dialektickou, ale vidoucí: kontempace totiž přebývá jen v čistých, zatímco dialektice se naučí i nečistí. A podobně se vyjadřuje i o prázdném, jalovém poznání (γνώσις ψυλή), k němuž dojdou i bezbožní, kdežto duchovní poznání (πνευματική) je vyhrazeno světcům.<sup>389</sup>

Špidlík upozorňuje, že by bylo závažným omylem ztotožňovat řecký apofatismus čili negativní teologii s radikální výzvou lidskému intelektu! „Bůh nutně přesahuje pojmy utvořené diskursivním rozumem, jelikož jsou parciální, to však neznamená opouštět také *mysl*, intuitivní intelekt jako cestu k pozvedání se k Nejvyššímu Bytí. Alespoň ta tendence, která se nazývá ‚mystika světla‘, spočívá na předpokladu, že νοῦς, který by se dokázal navrátit do stavu své původní jednoduchosti a čistoty, byl by schopen ‚teologie‘, totiž vidění Svaté Trojice“.<sup>390</sup>

A takto Špidlík vypočítává **modifikace**, které museli Otcové provést u filosofického νοῦς:

1. Lidský rozum potřebuje zvláštní milost, aby dospěl k Bohu.
2. Pravá kontempace, která nás spojuje s Bohem, není „prostá věda“; vědění bez lásky není k ničemu, leda k domýšlivosti. Nestačí znát definice, najít filosofický λόγος, správný pojem všech věcí. Křesťan musí hledat λόγος θεοτελής, duchovní smysl, účel, pro nějž jsou věci od Boha stvořeny (více v 4.2). Bůh se podle Platóna nachází ve světě „idejí“, a proto se teoretická věda zdá dostačující k jeho dosažení. Křesťané se z Písma naučili, že Bůh je láska (1Jan 4,8) a že Jej mohou vidět pouze ti, kdo jsou čistého srdce (Mt 5,8). Bylo tu tedy třeba vymezit vlastnosti νοῦς takovým způsobem, který by odpovídal tomuto „čistému srdci“, jak jej ukazuje evangelium.
3. Otcové často přejímali platónskou definici člověka: člověk je νοῦς. Tato definice se nesmí brát ve smyslu psychologickém, ale morálním: je to „mysl“, která je základem naší lidské důstojnosti, a skrze „mysl“

<sup>389</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 212; T. ŠPIDLÍK, Il cuore, simbolo di unione, in *LVC*, 13 (1977), s. 334.

<sup>390</sup> Srv. *tamtéž*, s. 335.

přicházíme do styku s vyšším, božským světem. Modlitba je podle známé definice „pozdvížení *mysli* k Bohu“.

Avšak po všech těchto upřesněních se tu lze ptát, zda *voũς* v křesťanském smyslu, jako orgán kontempace, ještě odpovídá psychologickému pojetí „intelektu“ jako přirozené poznávací schopnosti. Špidlík má za to, že s ohledem na všechny tyto „opravy“ duchovní autoři museli cítit stále větší rozpaky, proto po čase začínají pozvolna **opouštět termín *voũς* a vracet se k biblickému výrazu *srdce* (*καρδία*)**, který lépe vyjadřuje všechny zmíněné aspekty v jejich spojení. Objevuje se to v dílech PseudoMakária (4. století) a Diadocha z Fotiky († 486). Zde se nacházíme u jedné tendence východní spirituality, kterou I. Hausherr nazývá „škola citu či vědomí nadpřirozeného“. Jeví se jako reakce na řecký intelektualismus a projevuje se zvláště v lidových prostředích a u národů, které si trvale uchovaly živější zájem o konkrétní záležitosti a psychologické děje vnitřního života. Podle PseudoMakária syrský člověk z lidu nechce spekulovat, ale „zakoušet“ milost v nitru srdce, radost Ducha svatého citelně přítomnou v duši, což je sdílení a předchutí jásotu svatých v nebi. O několik staletí později Simeon Nový Teolog († 1022) řekne, že duchovní člověk se podobá ženě, která v sobě nosí dítě: nezná jeho rysy, ale už smyslově vnímá, „cítí“ jeho přítomnost. Hausherr staví proti tendenci k rozumové kontemplaci tuto „školu citu“. Tato opozice je odůvodněna zvláště tam, kde došlo k heterodoxním přeháněním, jako v mesalianismu. Naopak už podle Origena je mezi „intuitivním intelektem“ a „duchovním smyslem“ taková **blížkost**, že by bylo těžké stanovit rozdíl. Nejlepším dokladem je tradiční definice modlitby. Beze změny smyslu se pozdvihnutí *mysli* může stát pozvedáním *srdce* k Bohu.<sup>391</sup>

Tím se vysvětluje skutečnost, že v **byzantské** spiritualitě získaly totéž postavení a byly navíc plně **ztotožněny oba výrazy**: *voũς*, *mysl*, orgán vidění, a *καρδία*, *srdce*, sídlo duchovních smyslů. Je to znát v řecké Filokalii: asketi tu vyzývají k uchování *mysli* v její čistotě a analogicky k čistotě *srdce* jako nutné podmínce k „vidění Boha“.

Běžná **ruština** 19. století nejen odlišuje, ale **klade proti sobě** jasně *um* (rozsuzující rozum, překlad *mysli*) a *serdce* (srdce, které bezprostředně cítí hodnoty života). T. Špidlík opakoval svoje tvrzení, že ať už kvůli své mentalitě či pro dějinné okolnosti **Slované** se cítí vždycky víc nakloněni **upřednostňovat „srdce“ oproti „rozumu“**, když nadejde volba mezi jedním a druhým.<sup>392</sup> V ruštině **výraz *um* (mysl)** stále víc vyvolává dojem schopnosti diskursivní a nikoli

<sup>391</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, s. 295; TENTÝŽ, *Il cuore, simbolo di unione*, in *LVC*, 13 (1977), s. 335–336; TENTÝŽ, *SKV. Modlitba*, s. 213.

<sup>392</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore, simbolo di unione*, in *LVC*, 13 (1977), s. 337.

intuitivní, proto je stále radikálněji **nahrazován srdcem**.<sup>393</sup> Pro ruskou spiritualitu je srdce klíčový pojem.<sup>394</sup>

**Řeční Otcové** museli překonávat **herezi gnostiků**, kteří se chlubili, že jsou duchovní díky poznání: Nikoli množství **poznání, ale láska** vytváří křesťanskou dokonalost. Pokud podrželi výraz *voŭc*, intelekt jako styčný bod s božským životem, **museli mu dát takový význam**, aby se to nechápalo jako pouhé poznání, ale jako **poznání zvláštní**, pravá kontemplace, **milující**, která předpokládá všechny křesťanské **ctnosti**.<sup>395</sup>

„Pro Řeky, kteří byli silně **intelektuální**, jako pro středověké scholastiky, se **srdce ztotožňuje s myslí** (*mens*) a pozdvižení srdce se překládá jako pozdvižení mysli k Bohu: „Písmo říká srdce, čímž se rozumí intelekt. *Scriptura dicit cor per quod intellectus intelligitur*“. Čistý racionalismus“<sup>396</sup> dodává Špidlík.

Františkánská škola a zvláště sv. Bonaventura nahrazují **výraz srdce vůlí, affectus**. „Je to právě rozhodnutí samotné vůle, které se modlí. Když zasáhne odhodlanost vůle, je tu již modlitba srdce“ (např. rozhodnutí uvést ve skutek příklad Ježíšovy chudoby).<sup>397</sup>

Obě výše zmíněné tendence, **intelektualistická a voluntaristická, zanedbaly cit**, který je intenzivně přítomen v lidové zbožnosti. A lidová mentalita reagovala velmi brzy. V Sýrii ve 4. století se objevili euchité, mesaliáni. Pěstovali citovou modlitbu přesvědčení, že Boží milost, je-li v srdci, se musí cítit.<sup>398</sup> Církev musela takový bludný základ odsoudit. Přítomnost Ducha svatého se necítí bezprostředně: lze mít milost a necítit ji. Pravověrná odpověď však nevylučuje určitý pocit milosti naprosto. Mystikové, např. Origenes, mluví tak, jako by i duše měla zážitky podobné tělesným smyslům (okoušení sladkosti). Hesychasté mají za cíl dospět do stadia **zakoušení nadpřirozeného**. Není snadné vysvětlit, v čem **pocit božského** spočívá. Teofan se vyjadřuje

<sup>393</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 71.

<sup>394</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Russia, altri modi di vivere nello Spirito, in *Presbiteri*, 23/5 (1989), s. 366.

<sup>395</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 226.

<sup>396</sup> T. ŠPIDLÍK, I santi russi: le canonizzazioni del Millennio, in *Messaggio ...*, s. 51. – Např. PETR LOMBARDESKÝ, *Summa Sent.*, lib. III, d. 27, kap. 5; srv. T. ŠPIDLÍK, I sentimenti spirituali nella tradizione patristica, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, s. 88–89.

<sup>397</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, I santi russi: le canonizzazioni del Millennio, in *Messaggio di un cinquantesimo*, s. 51. – Srv. též RAHNER, K., „Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura“, in *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 9 (1934), s. 1–19; TENTÝŽ, „The Doctrine of the ‘Spiritual Senses’ in the Middle Ages: The Contribution of Bonaventure“ in TI 16.104–34; POSPÍŠIL, C.V., *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, L. Marek, Brno 2002.

<sup>398</sup> Srv. MAKARIUS EGYPTSKÝ, O pravém životě dítek Božích, in *Na hlubinu*, 6 (1926), s. 319–321; DSp 10 (1980) 1074; HAUSHERR, I., *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP 1 (1935), s. 328–360.

zřetelněji. Orgánem tohoto citu je **srdce**. Tento cit lze přirovnat k běžné sympatii či antipatii.<sup>399</sup>

**Slované**, na rozdíl od Řeků toužících *vidět*, žhavě **touží cítit Boží přítomnost**. Orgánem citění je srdce. Proto se Rusové rádi **vracejí** k antickému výrazu *srdce*, tedy nikoli *mysl*. V řecké Filokalii oba výrazy pokojně koexistují s tímtež významem.<sup>400</sup> Špidlík si je vědom, že v současné mluvě ‚srdce‘ znamená právě citovou část člověka, což ztěžuje četbu klasických knih spirituality. Ví o snaze zasazovat srdce do schématu psychologické struktury člověka a teprve pak se ptát, jakou funkci mohlo mít ‚srdce‘ v duchovním životě, zatímco je nutno postupovat obráceně. Srdce je spojovacím bodem mezi člověkem a Bohem; styk s Bohem skrze Krista se však nemůže omezit na jednu část lidské osoby, ale musí zahrnovat celého člověka: rozum, vůli, city, paměť a také tělo.<sup>401</sup>

### Nejen rozum, také srdce a cit

T. Špidlíka kdysi zarazilo, že někteří pravoslavní autoři vyslovili pochybnosti ohledně katolického uctívání Srdce Ježíšova, ačkoliv je pojem *srdce* tak příznačný právě pro Východ. Zaujalo ho odborné zkoumání této otázky u ruského A.A. Lebeděva, který prohlásil, že rozdílnost se netýká oblasti věroučné, ale pramení z charakteristických rysů latinské mentality a spekulace, což je hlavní příčinou přetrvávajícího rozdělení mezi Církvemi.<sup>402</sup> Podle něho ve východní mentalitě, kterou lze nazvat kontemplativní, je absolutně **dominantní schopností *mysl***, což je kontemplativní schopnost duše. Ta se nezastavuje u vnějšku, ale proniká až k podstatě předmětu a čerpá přitom neměnné v proměnlivém, věčné v časném. Ruská mentální struktura, uzavírá Lebeděv, **touží** tedy znát **skutečnost zjevení**, ne jaká by měla být podle naší **představivosti či citovosti**. Proto nesnáší příliš naturalistická, krvavá zobrazení zmučeného Ukřižovaného, že by to mohlo překážet kontemplaci *mysli*.<sup>403</sup>

Samotný rozum nestačí na správné rozpoznání pravého od nepravého, pravdivého od nepravdivého. Potřebujeme proto také – ať už dáme přednost jakémukoli označení – *mysl* jako kontemplativní schopnost duše či *srdce* jako integrální, intuitivní poznání. A to nejen pro zhodnocení vnějších věcí, ale zvláště svého nitra či své životní cesty. Svůj objevný zážitek u kresby dívky s kyticí, kde každá část jakoby patřila jiné osobě, uvádí Špidlík na dokreslení obecně platného varování, že se každý detail skutečnosti může zdát krásný, a

<sup>399</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 227–228.

<sup>400</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 70.

<sup>401</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Cesta Ducha*, s. 37.

<sup>402</sup> A.A. LEBEDĚV, *O latinském kultu Srdce Ježíšova*, (rus.), 2. vyd., Sankt-Peterburg 1903.

<sup>403</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore, simbolo di unione, in *LVC*, 13 (1977), s. 331–332.

přítom nebýt sladěn s osobou. Stejně i plány, jež nejsou v souladu s osobním povoláním, ničí obraz Boha, jehož je sama osoba nositelem. Tragicky je to vidět na Dostojevského racionalistovi Ivanu Karamazovi, který skončí jako blázen s dvojí osobností.<sup>404</sup> K opačnému výsledku vede rada Teofana Zatvornika: **spojit hlavu se srdcem**, myslet na duchovní totožnost danou Duchem, který přebývá v srdci. Proto je třeba **rozlišit**, které myšlenky je třeba uchovávat a které odmítat.<sup>405</sup>

Srdce – princip **jednoty osoby, její integrity** na rozdíl od **jednotlivých schopností či okamžiků**

Výraz ‚srdce‘ podle Špidlíka působí těžkosti těm, kdo by v srdci chtěli vidět jen jednu lidskou schopnost mezi jinými, ač má ve skutečnosti být znamením jejich jednoty, „subjektivním vsejedinstvem“, dodává v návaznosti na Solovjova a Florenského, představitele syntetického postoje ruské mentality.<sup>406</sup> Srdce totiž označuje **jednotu lidských schopností a sil**, v něm člověk nějak sjednocuje své **skutky rozptýlené v čase**, v průběhu svého pozemského života.<sup>407</sup> V Písmě, u mystiků *srdce* označuje **integritu** člověka. Dělat něco **ze srdce** znamená ze všech svých **sil**, z celé **duše**.<sup>408</sup> **Srdce** tak nemůže být jen intelekt ani pouhá vůle či pouhý cit, ale **integrita** člověka: „Milovat budeš Boha celým srdcem“, tj. myslí, vůlí, citem i tělem, vyvozuje Špidlík.<sup>409</sup> Cituje také Teofana Zatvornika: V srdci je původ každého dobra i každého zla. Jaký jsi v srdci, takový jsi před tváří Páně.<sup>410</sup>

Srdce – **střed osoby a všech jejích aktivit**

Fyzické srdce se nezužuje na pouhý symbol. Je-li u Teofana ztotožněno s člověkem samým, je životním centrem vší činnosti a musí mít význam duchovní, vždyť člověk je i duch.<sup>411</sup> Teofan na mnoha místech mluví o **aktivitě** a důležitosti tohoto „orgánu“ duše. **Cítí vše**, co se týká naší osoby. Je stále činné podobně jako barometr. Je orgánem, kterým **kontrolujeme** život. Ovládá **energii** všech sil duše a těla. Je jako poklad, kde jsou shromážděny **všechny energie**, životní síly a který tedy dává **impuls** každé naší aktivitě. Tak jako je tělesné

---

<sup>404</sup> DOSTOJEVSKIJ, F.M., *Bratři Karamazovi : román o čtyřech dílech s epilogem*, Academia, Praha 2004.

<sup>405</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Jak očistit srdce?*, Refugium, Velehrad 1999, s. 63.

<sup>406</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 275–276.

<sup>407</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore nella spiritualità russa*, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 60.

<sup>408</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il rapporto tra la teologia e la spiritualità. Dalla fede alla conoscenza*, in *Ricerca*, 12/11 (1996), s. 21.

<sup>409</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I santi russi: le canonizzazioni del Millennio*, in *Messaggio ...*, s. 51.

<sup>410</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore nella spiritualità russa*, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 73.

<sup>411</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, s. 42.

srdce středem života **tělesného**, tak je srdce ve smyslu psychologickém a duchovním **středem života duše a ducha**.<sup>412</sup>

V srdci se proto podle Teofana **soustředí všechna duchovní aktivita** člověka: pravdy zde získají svůj otisk, dobré dispozice (sklony) tu mají svůj kořen. Jsou-li naopak Duch a srdce rozděleny, člověk už není dobrý k ničemu.<sup>413</sup>

Ruský *starec* to jinde ukazuje ještě výrazněji: **všechny lidské schopnosti** mají **přirozené pole** své činnosti v **srdci**. Proto musí ze srdce vycházet modlitba, víra, mravní jednání. Aby to objasnil, používá přirovnání z divadla: Když **herec recituje** svou úlohu mimo jeviště, jeho přednes mnoho ztrácí; podobně je tomu s **rolí izolované schopnosti: je jaksi strojená a má menší účinnost**. Srovnání je však velice nedokonalé, protože jeviště je pro hranou úlohu vnější věcí, zatímco **srdce má aktivní účast v úloze ostatních sil**. Teofan k tomu dodává: „**Srdce není jenom scéna**, na níž osoby hrají své úlohy, ale ono aktivně **na hře spolupracuje**. Všecky lidské schopnosti se svými pohyby odrážejí v srdci a analogicky se srdce odráží v nich. Srdce je jakoby **kořen** lidské bytosti, **krb** všech lidských energií, tj. Ducha, duše a těla“.<sup>414</sup>

Podle Teofana i **zbožnost** má vycházet **ze srdce bez nucení** a násilí. Špidlík tu vkládá příklad, který mu musel jít ze srdce: „právě píšu a musím práci dokončit. Někdo klepe na dveře. ‚Ach, zrovna tenhle mluvka?‘ říkám si u sebe, ale přemohu se: ‚Posaď se, jsem rád, že tě vidím!‘ Můj představený a spirituál budou moci říct: ‚Takhle jednají asketi!‘ Je to pěkné gesto, ale ne normální, ne podle přirozenosti. Duchovní život však musí být normální. Musí **proniknout všechny schopnosti jako harmonická** dimenze. Řeknu-li ‚jsem rád, že tě vidím‘, radost ze setkání musí být v mém srdci. Tato integrita se získá časem, **pozvolna**“.<sup>415</sup> Když však **náboženství, víra, modlitba, ctnost proniknou do srdce**, jsou tam **pevně zakotveny**. V tomto kontextu lze dobře pochopit to, co často říkají ruští autoři: **náboženství je záležitost srdce a citu**.<sup>416</sup>

Je Špidlíkovou zásluhou, že našel a přesně rozlišil v nauce Teofana Zatvornika v této souvislosti dvojí typ vnitřní jednoty v člověku. Evidentně sám pro ni hledal příléhavé pojmenování. Nalezl nakonec jen přibližné, jak sám říkával, a proto ho dával do uvozovek („statický“ a „dynamický“). Byli bychom

---

<sup>412</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 223–225. – Srdce a duch jsou podle Špidlíka neoddělitelnou dualitou, což dokládá i biblickou mluvu, která trvale přidružuje srdce k duchu, častěji než k duši. Tytéž kvality a činnosti jsou přisuzovány jednomu i druhému, je tu však rozdíl: srdce je ve vlastnictví člověka, kdežto duch je často v úzkém vztahu k Bohu, který ho dává a odnímá. Srdce je duchovní vrchol lidské osoby; nikdo jiný tam nemůže mít přístup, Bůh tam však vstupuje jako učitel a řídí je jak se mu zlíbí (srv. *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, s. 292).

<sup>413</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore nella spiritualità russa*, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 56.

<sup>414</sup> TEOFAN ZATVORNIK, *Načertanie christianskogo nravoučenija*, Moskva 1895, s. 306. – Srv. T. ŠPIDLÍK, *Slovanská spiritualita v dnešní době*, in *Studie*, I/97 (1985), s. 18; *SKV. Modlitba*, s. 314.

<sup>415</sup> T. ŠPIDLÍK, *I santi russi: le canonizzazioni del Millennio*, in *Messaggio ...*, s. 51–52.

<sup>416</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 228.

na tom podobně, kdybychom podle slovníku posledních let chtěli použít dvojic např. „synchronní“ a „diachronní“ nebo v elektronické mluvě „spojení vedle sebe“ a „za sebou“. Ponechejme tedy jeho aproximativní označení: „*Za statickou jednotu můžeme považovat spolupráci všech složek osobnosti v jednom jistém okamžiku, v přítomnosti*“.<sup>417</sup> Jinde to vysvětluje podrobněji:

„**Statický**“ aspekt osobní integrity znamená **účast všech složek** mého ‚já‘ na náboženském úkonu. Almužna daná ze srdce v sobě nenese žádný stín vnitřního vzpouzení ani ve vůli, ani v citu či v poznání. Tak „modlitba srdce“ znamená modlitbu integrální, v níž jsou vloženy všechny složky naší osoby.

„**Dynamický**“ aspekt integrity znamená **jednotu osoby v průběhu života**. Jaký je člověk v srdci, takový je obvykle, **trvale**, nejen v přítomné chvíli, v určité době. Špidlík to často ilustruje výrokem životopisce Tomáše z Celana: František z Assisi „se nemodlil, on se modlitbou stal“.<sup>418</sup> Srovnává to také se scholastickým názorem, že návykem (*habitus*) lze jen stěží pohnout. A souhrn obecných návyků vytváří stav srdce. Východní autoři zdůrazňují dokonalost srdce víc než dokonalost skutků.<sup>419</sup>

### Srdce – princip **jednoty s druhými a se všemi věcmi**

Špidlík v souladu s Teofanem Zlatovorníkem ukazuje, že jednotící role srdce nepůsobí jen uvnitř v lidské osobě, ale spojuje i externě. Když **Duch** svatý sídlí **v srdcích** jednotlivců, pak se jejich **jednota** ukáže na prvním místě v jejich srdcích. Jako v prvotní církvi v Jeruzalémě, kde „měli jedno srdce“. Praví to i sám Teofan: Jedna zvláštní cesta vede k jednotě lidí – je to srdce. Jeden duch vykonává svůj vliv na druhého tím, že nechává cit, aby zasahoval.

Náš autor to pak podtrhuje tím, že ukazuje také pravý opak, a to na postoji těch, kdo se Duchu Božímu neotevívají: Podle Vyšeslavceva je falešné předpokládat ‚srdečnost‘ bez náboženství a nazývat ji solidaritou, sociálním povědomím atd. Jejich jménem se páchaly i největší zločiny, ospravedlňované deklamacemi o lásce k lidstvu, rétorikou v duchu Rousseaua či Robespiera. Takoví lidé neměli srdce, protože ztratili tajemné spojení s bližním i s Bohem. Pozbyli nakonec i své pravé ‚já‘.<sup>420</sup>

Teofan píše: „Je-li středem lidské osoby srdce, pak **skrze ně člověk vchází do vztahu se vším**, co existuje“.<sup>421</sup> Podobně se vyjadřuje také P. Ivanov:

<sup>417</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Modlitba srdce v ruské duchovnosti, in *Důvody srdce*, s. 141.

<sup>418</sup> TOMÁŠ Z CELANA, Druhý životopis svatého Františka, in *Františkánské prameny I.*, Velehrad – Křesťanská akademie Řím 1982, II. kniha, LXI. kapitola, 95, s. 229. – Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore dell'uomo nella spiritualità ortodossa, in *CPU*, 5 (1977), s. 9–10.

<sup>419</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Cesta Ducha*, s. 39.

<sup>420</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 61.

<sup>421</sup> TEOFAN ZATVORNÍK, *Načertanie christianskogo npravoučeniya*, Moskva 1895, s. 306. Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 62.



„Jen srdcem lze zachytit tajemství všehomíra, to, co Kant nazývá věc sama v sobě. Je to tedy **srdce**, které **vnímá Boha, lidi, zvířata, přírodu**. Jen srdce může dát pokoj duchu“;<sup>422</sup> Špidlík to má za důsledek nauky o **zbožštění** světa Duchem svatým. Ten i sídlí v srdci i oživuje vesmír. Je to tedy srdce, které vnímá život kosmu.<sup>423</sup>

### Srdce – styčný bod s Božím světem

V závěru své monografie o Teofanu Zatvornikovi si Špidlík klade otázku: Jak by mohl Stvořitel dát člověku jen orgány k vnímání hmotné skutečnosti a nechat ho ve slepotě k nehynoucímu Světlu? A odpovídá přesvědčením Otců: „Jako zřítelnice oka je styčným bodem mezi vnějším a vnitřním světem, je také tajemný bod, skrze nějž Bůh vchází do života člověka se vším svým bohatstvím“;<sup>424</sup> dovozuje pak že jím je právě *srdce*, ačkoli mystikové užívali i jiné výrazy pro tento střed člověka, kde se soustřeďují všechny schopnosti.

V této souvislosti Špidlík obvykle cituje ruského teologa B. Vyšeslavceva: „Je-li náboženství osobní vztah k Bohu, reálný kontakt s božstvím není možný jinde než ‚v hloubi‘ mého ‚já‘, v ‚hloubi srdce‘, protože – jak říká Pascal – Boha lze zakoušet v srdci“.<sup>425</sup> Jedině zde (v srdci) se stává možnou opravdová náboženská zkušenost, mimo níž neexistuje ani náboženství ani pravá etika. Přidává k tomu ještě jeden výrok Vyšeslavceva: „Člověk bez srdce je člověk bez lásky vůči náboženství a v poslední instanci ateismus není nic jiného než stav ducha bez srdce“.<sup>426</sup> Ani západním autorům tedy taková vyjádření nejsou cizí. Vztah k Bohu nemůže být výsadou jen některé schopnosti, ale zahrnuje celou bytost – tak to říká i Mistr Eckhart – tedy srdce.<sup>427</sup>

### Srdce v duchovním životě, zvláště v modlitbě

V souladu s Teofanem Zatvornikem považuje Špidlík za nejhlavnější roli srdce ve vztahu k Bohu. Podle ruského *starce* očišťování, sjednocování s Bohem, spiritualizace srdce se děje **zvláště v modlitbě**, kde dochází k oživování lidského

<sup>422</sup> P. IVANOV, *Smíření vo Christe*, Paris 1925, s. 97.

<sup>423</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 67.

<sup>424</sup> T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, s. 292. Srv. také *SKV*, s. 133.

<sup>425</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore dell'uomo nella spiritualità ortodossa, in *Centro Pro Unione*, 5 (1977), s. 9; TENTÝŽ, Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano, in *"Lezioni sulla Divinumanità"*, Lipa, Roma 1995, s. 83–84. Špidlíkovy citace zmíněného Pascalova výroku („Dieu sensible au coeur / Dio sensibile al cuore“) jsou někdy do češtiny právě na důležitém místě chybně překládány v téměř opačném smyslu: „Bůh je vnímavý/citlivý na srdce“. Na jednom místě však náš autor uvádí citaci v širším kontextu, a z něho vyplývá, jak je třeba toto místo chápat: „C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est la foi, Dieu sensible au coeur, non à la raison“ (*Les Pensées*, vyd. H. MASSI, Paris 1935, s. 99), tedy: „Je to srdce, které cítí Boha, nikoli rozum... Boha lze vnímat / cítit v srdci, ne v rozumu“. (T. ŠPIDLÍK, *Modlitba srdce v ruské duchovnosti*, in *Důvody srdce*, s. 151, pozn. 3).

<sup>426</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano, in *"Lezioni sulla Divinumanità"*, Lipa, Roma 1995, s. 84.

<sup>427</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore dell'uomo nella spiritualità ortodossa, in *CPU*, 5 (1977), s. 9.

ducha a jeho zbožštění. Pozvedání pokračuje od našeho lidského ducha k Duchu svatému, který působí v srdci. Může se nazývat i „**dýchání ducha**“. Jako **vdechujeme kyslík** do plic a ten pak celé naše tělo oživuje, tak i při modlitbě Boží dar **proniká a oživuje celé** naše nitro. I modlitba má své stupně; **modlitba srdce** má sílu lze říci magnetickou: přitahuje celého člověka k Bohu.<sup>428</sup>

Je třeba **nechat proniknout náboženské pravdy do srdce** (to se děje při kontemplaci a meditaci). To znamená znát pravdu tak „jak to ona sama vyžaduje“, říká Teofan. Ani tzv. modlitba Ježíšova nemá jiný účel než uvést modlitbu a celý duchovní život, všechny myšlenky „z hlavy do srdce“, do jejich přirozeného základu, **aby se požadavky těla a duše spojily s „Duchem svatým v srdci**, který ukončí nepořádek v našich myšlenkách a dá sílu k řízení všech hnutí duše“.<sup>429</sup>

Funkce **srdce** se musí projevit především **v modlitbě**. Proto se na Východě často píše o „modlitbě srdce“, o „pozornosti na srdce“, o „nazírání Boha v srdci“.<sup>430</sup>

Definice modlitby podle Teofana je: **Pozdvížení mysli** (tu však nemůže jít jen o rozum!) **a srdce** k Bohu.<sup>431</sup> Rozjímání podle něho je přípravné stadium pro roznícení srdce a modlitbu srdce. **Srdce** je orgán citů, proto „je **dobrá ta myšlenka, která přivádí k Bohu a končí citem**“.<sup>432</sup> Cit vzniklý při modlitbě, je-li dobře opatrován, může trvat po celý den i uprostřed práce; tak se lze modlit bez ustání. **Duchovní cit** je však velmi **jemný květ a uvadá** každým závanem vášní a pokušení světa! Aby se uchoval, je zapotřebí veškeré možné **péče**: střežit smysly, myšlenky a při každé příležitosti, která se naskytne, **posilovat ho výslovnou modlitbou**.<sup>433</sup>

T. Špidlík opět ve shodě s Teofanem Zlatovorníkem přechází od popisu k praktické vyhlídce pro čtenáře. **Modlitba srdce**, která je **určena všem**, přejde u některých vyvolených **do vyššího** stavu duchovní modlitby. Naše **lidské schopnosti jsou absorbovány působením Ducha Svatého**, který se v nás modlí a jen tak se modlitba může stát opravdu **ustavičnou**.<sup>434</sup> „Praktikování modlitby srdce“ má dvě hlavní stadia:

- 1) dávat pozor na **očišťování srdce** a
- 2) **pozornost k Božím inspiracím**.<sup>435</sup>

---

<sup>428</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore, simbolo di unione, in *LVC*, 13 (1977), s. 342.

<sup>429</sup> TEOFAN ZATVORNÍK, *Pisma o duchovnoj žizni*, s. 54. Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 73.

<sup>430</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Slovanská spiritualita v dnešní době, in *Studie*, I/97 (1985), s. 19.

<sup>431</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 230.

<sup>432</sup> *Pisma k raznym licam...*, s. 384. Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 231.

<sup>433</sup> Srv. *tamtéž*, s. 232.

<sup>434</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore, simbolo di unione, in *LVC*, 13 (1977), s. 341–342.

<sup>435</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Preghiera semplice "del cuore"*, Piemme, Casale Monferrato 1989, s. 36–37.

Spíše než pozvedání našeho ducha je modlitba pozvedání ze strany Ducha, „dýchání (vdechování) Ducha“. V trichotomii vyložené Irenejem „dokonalý člověk je složen ze tří prvků: těla, duše a Ducha“. Modlitba v Duchu je tedy duchovní modlitbou člověka.<sup>436</sup>

### 3.2.2 City srdce

V mluvě zvláště slovanských autorů mají „city srdce“ jiný význam než emoce, pocity v západní mentalitě. To je třeba říci hned na začátku, abychom předešli nedorozumění. T. Špidlík prohlašuje, že tu rozhodně nejde o banální sentimentalismus.<sup>437</sup> I zde je jeho velkým učitelem Teofan Zatvornik, jak uvidíme z mnoha míst Špidlíkových prací. Co chce určitě vyloučit?

**Cit srdce není jen pouhé:**

- spontánní zareagování
- vnitřní signalizace, co odhaluje dobrý či zlý stav
- odezva, odraz podnětu či stavu
- klasifikace podnětu či stavu
- ukazatel.

Náš autor ukazuje, že **každý vjem** vyvolává v srdci **zvláštní cit**. Jazyk však nemá výrazy pro rozlišení těchto citů, proto se vyjadřují obecnými slovy.<sup>438</sup> Vlastní aktivita srdce pak je „cítit“; **city** jsou však hodně **rozdílné**. Špidlík připomíná známou Teofanovu větu: „Všechny síly lidské přirozenosti, všech stupňů, mají svou **odezvu** skrze svou aktivitu **v srdci**: a tak tu jsou city ducha, duše a těla“.<sup>439</sup> „**Duchovní**“ city vydávají svědectví o naší „příbuznosti s božským“: „cítíme se dobře“ při modlitbě a v dobrém vztahu k Bohu. Necitlivost k Božím věcem je výsledek hříchu; probuzení duchovních citů znamená přítomnost milosti.<sup>440</sup>

Je otázka, jak milost vstupuje do psychologického života duše. I ta má své přirozené city. **City duše** jsou:

teoretické (žhavá touha po pravdě): intuice pravdy a nepravdy,<sup>441</sup>

**praktické (touha po dobru, dobrotě),**

estetické (láska ke krásnému).

---

<sup>436</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano*, in *"Lezioni sulla Divinumanità"*, Lipa, Roma 1995, s. 91; srv. TENTÝŽ, *Le cœur dans la spiritualité russe*, in *Mille ans du Christianisme russe 988–1988*, Paris 1989, s. 155–156.

<sup>437</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 229.

<sup>438</sup> Srv. *tamtéž*, s. 224.

<sup>439</sup> TEOFAN ZATVORNIK, *Načertanie christianskogo npravoučenija*, Moskva 1895, s. 306.

<sup>440</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Il cuore, simbolo di unione*, in *LVC*, 13 (1977), s. 341.

<sup>441</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 273. – Dispozice srdce ovlivňuje hodně naše myšlenky. Soudnost neztrácí svou přirozenou schopnost rozlišovat pravdu od lži, avšak špatná dispozice srdce způsobí vynesení úsudku, a s velkou ostrostí, o věcech nejméně důležitých tak, že zaslepí pohled inteligence a odvrátí ho od podstatných aspektů (srv. TENTÝŽ, *La doctrine spirituelle de Théophile le Reclus*, s. 59).

**City tělesné**, instinkty mají za cíl tělesné zdraví a rovnováhu.<sup>442</sup>

**Srdce** je podle Teofana Zatzvornika **orgánem citu**: „Citem zakoušíme živou **sympatii** vůči osobě či věci... A jedná-li se o Boha, o Boží uspořádání světa nebo o duchovní skutečnost, cítíme se opravdu šťastni v těchto třech sférách, protože se tu cítíme přitahováni **sympatií** k nim“.<sup>443</sup>

Právě takové **tíhnutí** a pobízení srdce i přes lidskou nestálost **dává stabilitu**

Západní moralisté často analyzují dokonalost jednotlivých mravních **úkonů**, aniž by měli příliš na paměti **osobu** jako takovou. Starci naopak byli známi kardiognosí. Východní spiritualita byla vždy víc koncentrována na **stav srdce**, a proto pěstovala trvalé dispozice.<sup>444</sup>

Snadněji se rozhodneme pro to, co nás přitahuje, pro to, co máme rádi. Jinými slovy: rozhodnutí **vůle** jsou pod vlivem srdce. Podle Teofana jsme pro **kolísavost** naší vůle stále v nebezpečí hříchu. Svatost a ctnosti se proto musí stát **trvalou dispozicí** srdce, „citem srdce“. Ospravedlňuje to i z hlediska psychologického: „Dobře víme, že když je člověk **proniknut nějakým citem**, ten ho činí jaksi **stabilním**, protože je disponován zaměřit všechnu snahu k tomu, k čemu ho tento cit pobízí“.<sup>445</sup> Z toho plyne mimořádný **význam citů pro mravní život**.<sup>446</sup>

Žádoucí stabilní charakter však nemohou mít labilní city těla a duše. **Trvalý je jen „duchovní“ cit**, když lidské srdce bije unisono s Duchem svatým, který v něm sídlí. Jedině pak můžeme mít určitou **jistotu spásy**. Zdá se to divné, připouští ruský *starec*: „Který orgán je křehčí než srdce? A přece není nic stabilnější než to, co vychází ze srdce. Když jsou Boží přikázání v srdci upevněna, jejich plnění je jisté“.<sup>447</sup>

Podle Teofana dobrovolný skutek nesmíme ztotožnit se skutkem **izolovaným**. Vše, co se v nás odehrává, vytváří stopu v našem srdci: velká škála různých citů, které se uchovávají v srdci. Vytváří se **trvalá dispozice** a ta dává orientaci budoucím rozhodnutím. A víme, jaká může být snadnost nebo tíha činnosti právě podle citů, jak rychle uděláme to, co se nám líbí anebo jak nám ochabují ruce a nohy jako bychom měli přibité k podlaze, když se máme dát do

---

<sup>442</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore, simbolo di unione, in *LVC*, 13 (1977), s. 341.

<sup>443</sup> TEOFAN ZATVORNIK, *Načertanie christianskogo nravoučenijsa*, s. 307. – Srv. ČEMUS R., Il „sentimento spirituale“ in Teofane il Recluso, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, s. 114.

<sup>444</sup> T. ŠPIDLÍK, Il cuore dell'uomo nella spiritualità ortodossa, in *CPU*, 5 (1977), s. 10.

<sup>445</sup> TEOFAN ZATVORNIK, *Pisma o duchovnoj žizni*, s. 59. Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 59.

<sup>446</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore, simbolo di unione, in *LVC*, 13 (1977), s. 340.

<sup>447</sup> TEOFAN ZATVORNIK, *Psalom 118 istolkovannyj*, Moskva 1891, s. 388. – Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 59.

práce, co našemu srdci nic neříká. Srdce je tak neustále v pohybu jako barometr za bouře, a přece se nachází na počátku určité **stability**. Vede život člověka přesným směrem a vytváří v něm pevně určenou vnitřní strukturu. Jsou-li dobré dispozice zakořeněny v srdci, pro člověka tento stav jeho srdce bude v tomto životě jedinou možnou **zárukou budoucí spásy** a pokladnicí dobrých skutků z minulosti, jejich anamnesí. Proto je **formace srdce** od samého počátku duchovního života tak důležitá.<sup>448</sup>

Na počátku duchovního života vyžadují dobré skutky určité násilí, jsou izolované, a proto nestálé. Když se však vytrvá v konání dobra, ctnosti zapouštějí své kořeny do srdce, stanou se trvalými, snadnými a dávají pocit jistoty. Cílem je totiž harmonie a přirozená krása. Teofan vykládá tutéž duchovní zkušenost v těchto termínech. Morální úkony jsou pod vládou naší svobodné vůle; z toho plyne plná zodpovědnost za to, co děláme. Kvůli této svobodě, která se z hodiny na hodinu může změnit, jsme trvale vystaveni nebezpečí hříchu, který je možný v nedokonalé, proměnlivé a nestálé vůli. Svatost a ctnosti se proto musí stát **trvalou dispozicí** srdce, „citem srdce“, stejně tak i stálá modlitba, která je ideálem východních křesťanů, tj. „stav modlitby“, κατάστασις.<sup>449</sup>

Člověk sám o sobě nemůže věřit, že je spolehlivý a pevný v dobrém. Jediné **city**, na které se můžeme **spolehnout**, jsou ony „**duchovní**“, které se zakládají na **příbuznosti**, kterou má duše s Bohem. Jsou **darem Ducha svatého** a znamením jeho přítomnosti.<sup>450</sup>

Jednotlivé skutky jsou jako voda prýstící z pramene, která musí být posvěcena pokaždé, když je nabírána. Anebo lze posvětit samotný pramen? Mistr Eckhart tomu věřil, proto píše: „Nemysli si, že založíš svou svatost na jednání, je třeba, aby jejím základem bylo **bytí**; nejsou to **skutky**, které nás posvěcují, ale jsme to my, kteří **musíme posvěcovat skutky**“.<sup>451</sup>

**Duchovní city** v srdci zrozené z **Ducha** svatého nesou jeho charakteristické známky: otevírají vnitřní **oči** pro **kontemlování** Božích skutečností, pro **zhodnocení** událostí života. Navíc tím, že jsou pramenem pokoje s Bohem, dávají velikou **stabilitu** srdce uprostřed proměn pozemského života.<sup>452</sup>

---

<sup>448</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Le cœur dans la spiritualité russe, in *Mille ans du Christianisme russe 988–1988*, s. 159–160; TENTÝŽ, Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano, in *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1995, s. 95; TENTÝŽ, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 279.

<sup>449</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Introduzione, in TEOFANE IL RECLUSO, *La vita spirituale. Lettere*, Roma 1989, s. 13; SKV, s. 134; TENTÝŽ, *Po tvých stezkách*, s. 52–53; TENTÝŽ, *Cesta Ducha*, s. 38.

<sup>450</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Introduzione, in TEOFANE IL RECLUSO, *La vita spirituale. Lettere*, s. 112.

<sup>451</sup> *Tamtéž*, s. 13.

<sup>452</sup> Srv. *tamtéž*, s. 12.

Shrňme nyní, k čemu T. Špidlík v této otázce na základě obsáhlých studií díla Teofana Zatvornika dospěl. Začali jsme jeho odpověď na způsob vylučovací metody, uzavřeme pozitivně:

Cit srdce **je spíš**

- **dispozice** k něčemu
- náklonnost, **tíhnutí**, pobízení k něčemu, impuls („kardiostimulátor“),
- funguje podobně **jako sympatie** či antipatie (včetně možnosti živit je)
- zvláštní **vnitřní síla** (jako pára v lokomotivě, nutno jej usměrnit rozumem)<sup>453</sup>
- intuitivní a integrální **poznání**
- hlas **svědomí**

K tomu připojme jeho radu vyrostlou ze zkušeností s evropskou mentalitou:

Výraz **CIT** (slovansky) je žádoucí překládat do západního jazyka **INTUICE**, avšak neztrácet přitom ze zřetele, že duchovní autoři chápou tuto „intuici“ v duchovním smyslu jako dar milosti, „**duchovní cit**“.<sup>454</sup>

### 3.2.3 Poznání srdce

Podle známého ruského historika N.O. Losského „slovanské myšlení se odlišuje od abstraktivismu a objektivismu západní filosofie. Jeho vlastnosti jsou opačné: **intuice**, ideál **integrálního** poznání, náboženská povaha každého společenského, filosofického i vědeckého problému“.<sup>455</sup> Špidlík tuto významnou odlišnost přístupu vysvětluje ještě podrobněji:

„City srdce“ přeneseny do sféry Ducha Svatého, se nemohou podle mínění N. Losského identifikovat s „intuitivismem“ moderních evropských myslitelů. Autor je přesvědčen, že výraz „intuice“ má ještě příliš ráz psychologického subjektivismu a má proto menší epistemologickou hodnotu ve srovnání s pojmovým logickým poznáním. Naopak „důvěra ruských filosofů v intuici“ se vysvětlí tím, že je to právě intuice, která „dává poznat metalogické principy“.<sup>456</sup> Přeneseme-li tyto výrazy do jazyka duchovních autorů, můžeme říci: existuje intuice čistě lidská, kterou hledíme ospravedlnit normálním logickým uvažováním. Intuice, která je hlasem Ducha Svatého, je evidentně „metalogická“, vyšší než jsou rozumové důvody, které by ji chtěly analyzovat. Není to hlas „rozumu“, ale „lásky“, která se stává poznáním. Bůh Otec, který je láska (1Jan 4,8.16), se poznává jenom láskou.<sup>457</sup>

Přesvědčení Teofana Zatvornika v této věci T. Špidlík shrnuje takto: „Pojem srdce zahrnuje jakousi formu **poznání**, avšak poznání dosti rozdílného od toho, o němž byla řeč v poznávací části. Jedná se o zcela osobní poznání, jehož cíl je naprosto zvláštní. Činnost soudnosti je založena na rozdílu mezi

<sup>453</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Po tvých stezkách*, s. 126.

<sup>454</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Slovánská inkulturace, in *Teologické texty*, 7/3/60 (1996), s. 77. (TENTÝŽ, L'inculturazione slava, in *Portare Cristo all'Uomo*, Studia Urbaniana, Roma 1985, s. 856.) – Ani ruské autory, ani mnohé západní mystiky bychom neměli podezírat ze sentimentalismu. ‚Cit srdce‘ tu znamená spíš to, čemu řeční autoři říkají ‚duchovní smysl‘. Je to jemný hlas svědomí, přímé chápání skutečnosti, pravého účelu a smyslu života. Svědomí poznává intuitivně, přímo a jasně: přímo ‚cítí‘, že něco je dobré nebo zlé. Takový ‚cit‘ mají matky pro své děti. (Srv. TENTÝŽ, *Prameny světla*, s. 84–85).

<sup>455</sup> LOSSKIJ, N.O., *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954, s. 26nn. – Srv. T. ŠPIDLÍK, Slovánská inkulturace, in *Teologické texty*, 7/3/60 (1996), s. 77.

<sup>456</sup> LOSSKIJ, N.O., *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954, s. 422.

<sup>457</sup> T. ŠPIDLÍK, Modlitba srdce v ruské duchovnosti, in *Důvody srdce*, s. 146.

pravdivým a nepravdivým. Zdravý a vyvážený úsudek oddělí tyto dva póly s přesností, ale také s neosobním chladem. Lidské srdce, co se jeho týče, stanoví rovněž rozdíl vzhledem ke skutečnosti: schvaluje či neschvaluje, není však pro ně snadné vyjádřit svůj úsudek jasnými a přesnými výrazy, neboť rozdíl, který stanoví, je zcela osobní, má na zřeteli co je pro nás dobré nebo špatné. Toto hodnocení skutečnosti ve vztahu k nám se projevuje množstvím dojmů<sup>458</sup>.

### **Srdce poznává intuitivně, integrálně, *per connaturalitatem***

Zhuštěně to Špidlík podává jednou větou: „U klasických autorů slovanské spirituality ‚city srdce‘, ‚poznání srdce‘ znamenají intuitivní, integrální poznání, které vzniká z životního vztahu k tomu, co se poznává“<sup>459</sup>.

‚City srdce‘ v **duchovním smyslu** jsou intuice, které překračují rozumové poznání a jsou plodem Ducha svatého.<sup>460</sup> Špidlík ukazuje i jejich význam: „Pozornost k tomu, k čemu nás unášejí city srdce, připravuje cestu ke kontemplaci. Ve své sbírce *O modlitbě* cituje Teofan mezi jiným tento Hesychiův výrok: právě ‚v srdci‘ věřící vidí Boha“<sup>461</sup>. Když se srdce očišťuje od vášní a neustále pamatuje na Boha, stává se zdrojem zjevení.

**Duchovní city** srdce se rodí z přítomnosti Ducha svatého a nesou jeho charakteristické známky. Na rozdíl od rozumu (diskursivní schopnosti) duchovní cit je **poznatek intuitivní, spontánní**. Dokonalému křesťanu stačí pohled a je si vědom, co je jeho povinností. (Pascal: Srdce má své důvody, které rozum nezná.) Tím však Teofan Zatvornik nechce podceňovat rozum!<sup>462</sup> Jen „o povaze citů upřesňuje, že jsou **duchovní** a jsou založeny na **konnaturalitě**, příbuznosti, kterou má duše s Bohem“<sup>463</sup>. Špidlík v tom vidí pozoruhodnou shodu se stanoviskem západního Andělského učitele. Podle Teofana k správnému rozvinutí tzv. duchovnosti srdce je třeba

mít *srodstvo*, tj. poznání, které velice připomíná to, čemu svatý Tomáš Akvinský říká poznání *per connaturalitatem*. Jako klasický příklad tohoto poznání scholastikové uvádějí intimní cit, který má matka pro své dítě. Jsou to intuice a často i předzvěsti. Pro ruské duchovní autory příkladem tohoto ‚vidění srdce‘ jsou tzv. **starci**, pověstní duchovní Otcové. Předpokládá se, že **duchovní** člověk, který miluje všechno a všechny, je tak blízko skutečnosti, že jeho duše ‚přirozeně‘ získá takovou průzračnost a takové duchovní **jasnovidectví**, že nepotřebuje ve styku s druhými se dát vést jiným prostředkem než ‚srdcem‘. Toto *srodstvo*, sžití s ostatními a s celou přírodou se ovšem nevyvine bez **lásky**. Musíme tedy milovat, chceme-li poznat. Proto považují slovanští autoři lásku za nepostradatelný prvek pravdy.<sup>464</sup>

<sup>458</sup> T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, s. 28.

<sup>459</sup> T. ŠPIDLÍK, Slovanská spiritualita v dnešní době, in *Studie*, I/97 (1985), s. 18, srv. i TENTÝŽ, Trattati salienti della spiritualità slava, in VACCARO, L. (ed.), *Storia religiosa dei popoli balcanici*, La Casa di Matriona, Milano 1983, s. 87.

<sup>460</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, I sentimenti spirituali nella tradizione patristica, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, s. 96.

<sup>461</sup> *SKV. Modlitba*, s. 317.

<sup>462</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 229.

<sup>463</sup> *Tamtéž*, s. 229.

<sup>464</sup> T. ŠPIDLÍK, Slovanská spiritualita v dnešní době, in *Studie*, I/97 (1985), s. 18–19.

To Špidlík dokládá výrokiem Vyšeslavceva: „Velké poznání je dítě velké lásky“.<sup>465</sup> *Starci* se snažili **poznat člověka** takového, jaký je. Toto poznání nazývali „cit srdce“; není však pro ně něčím nadpřirozeným. Bůh nás stvořil, abychom si rozuměli. Hřích vystavěl zdi rozdělení, ale když je duše **očistěna, stává se schopnou číst v srdci druhého** jako v otevřené knize.<sup>466</sup>

### **Jak poznat srdce?**

Bůh zkoumá srdce, zkouší ledví (srv. Jer 17,10). Pro lidi však, píše Vyšeslavcev, je srdce „neproniknutelné cizím zrakem a, což je ještě divnější, ani zrakem vlastním“.<sup>467</sup> Na danou otázku Špidlík odpovídá ponejvíce tímto jeho výrokiem. I on tedy zastává, že jen Hospodin zná srdce člověka. Vyšeslavcev však pokračuje: srdce je neproniknutelné, avšak duše má podle stupně své průzračnosti přímou intuici o sobě samé. I u dalších autorů Špidlík nachází stanovisko, že pojem *srdce* zahrnuje tuto formu intuitivního a integrálního poznání. To jsou „city srdce“. „City“ mají různou hodnotu. U pravoslavných autorů dostaly morální a teologický význam, který daleko překračuje běžný význam psychologický.<sup>468</sup>

I když srdce člověka zůstává tajemstvím, poznává se intuicí („citem“ srdce). Je to intuice duchovní, vzdálená banálnímu, čistě lidskému sentimentalismu.<sup>469</sup> Neproniknutelnost srdce druhého člověka a z ní plynoucí komunikační nesnáze překonává *kardiognose*, která je tím zřetelnější, čím více je srdce očistěno.<sup>470</sup>

### **Stanovisko T. Špidlíka ohledně role srdce v poznávání** můžeme shrnout takto:

Je žádoucí dojít **poznání** ne pouze **parciálního**, jen jednou lidskou schopností (rozumem), ale **integrálního** (srdcem) – zvláště jde-li o poznání živé osoby, ať už Boha nebo člověka. Naplnění tohoto požadavku se přisuzuje srdci: už v **Písmě**, kde srdce také přemýšlí, dále u mystiků a u **východních autorů, zvl. slovanských**.

**Srdce** znamená **celistvost** všech schopností a aktivit člověka. Tato integrita se projevuje **city srdce**, tj. intuitivním a kontemplativním poznáním. Tyto city lze považovat za pravé, věrohodné, je-li srdce **čisté**.

---

<sup>465</sup> VYŠESLAVCEV, B., *Srdce v christianskoj i indijskoj mistike*, Paris 1929, s. 26. – Srv. T. ŠPIDLÍK, Slovánská spiritualita v dnešní době, in *Studie*, I/97 (1985), s. 19.

<sup>466</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, I santi russi: le canonizzazioni del Millennio, in *Messaggio ...*, s. 52.

<sup>467</sup> VYŠESLAVCEV, B., Srdce v křesťanské a indické mystice, in AA.VV., *Tajemství srdce*, Refugium, Velehrad 1999, s. 35. – Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano, in *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1995, s. 97.

<sup>468</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Le cœur dans la spiritualité russe, in *Mille ans du Christianisme russe 988–1988*, s. 159.

<sup>469</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità russa*, Studium, Roma 1991, 2. vydání, s. 21.

<sup>470</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 318.



Srdce znamená také **svědomí**, hlas Ducha svatého; v této souvislosti pak pět někdy zmiňovaných **duchovních smyslů** vyjadřuje rozličné aspekty intuice vůči duchovní skutečnosti.

Srdce vyjadřuje také **stav, trvalou, úplnou a celistvou dispozici** člověka. Ta vzniká z přítomnosti Ducha svatého skrze milost spolu s naší spoluprací, to je z jednotlivých úkonů rozumu a vůle. Ostatně i ty jsou pod vlivem úplné a trvalé dispozice srdce.<sup>471</sup>

---

<sup>471</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Slovánská inkulturace, in *Teologické texty*, 7/3/60 (1996), s. 77. (L'inculturazione slava, in *Portare Cristo all'Uomo*, s. 856.), TENTÝŽ, *I grandi mistici russi*, s. 229.

### 3.3. Lidská spolupráce a postup při poznání

Srdce by bylo schopno celistvého, nezkresleného, rozumového a zároveň přímočarého, intuitivního poznání, kdyby v lidských dějinách nefiguroval zásadní problém: hřích. Ten způsobil anarchii v citech, jak praví Teofan Zatvornik. Chybná reakce citu je jako nemoc. Hřích totiž působí slepotu a necitelnost k duchovním věcem, lhostejnost, tvrdost srdce, vyvolává neklid při něčem, co je mu cizorodé. Podle Vyšeslavceva být bez srdce je stav charakteristický pro ateistu.<sup>472</sup> Necitlivost pro duchovní věci je jeden z největších trestů dopadajících na hříšníka, kdežto necitlivost na přitažlivost hříchu a světa, tj. ἁπάθεια, je známka dokonalého člověka.<sup>473</sup>

Dokonalé duchovní zdraví předpokládá uzdravení srdce – takový stav, že člověk se cítí **přitahován** Božími věcmi nebo naopak zakouší **odpor** ke světu hříchu.<sup>474</sup> **Vůle** hledá více spontánně to, co nás přitahuje a tu hraje důležitou roli **cit srdce**. Jenže srdce je zmítáno vášněmi, proto je důležité jeho **očišťování**.<sup>475</sup>

Dosud jsme si spíše *staticky* všímali struktury člověka a funkčnosti jeho složek v souvislosti s jeho poznávacími možnostmi, jak je vysvětluje T. Špidlík. Nyní se zaměříme na *dynamiku* potřebné lidské spolupráce s působením Božím, o němž jsme hovořili ve druhé kapitole.

#### 3.3.1 Odpověď člověka na Boží iniciativu

Boží působení probouzí v člověku touhu po něm, a to bývá začátkem hledání. Špidlík, který znal příběhy mnohých, si této procitlé touhy všímá nejen u svatých, ale také u lidí vzdálených od Boha či nevěřících (např. zakoušení prázdnoty u některých básníků).<sup>476</sup> Kladné odpovídání na Boží „dotýkání“ pak přivádí k rozhodnutí, které znamená změnu směru mravního jednání, proto se mluví o obrácení. Jím se vykročí na cestu víry. Na ní člověk naráží na nejednu obtíž, nejen venkovní, ale také vnitřní.

Je-li atributem či symbolem Božím světlo, pak zvláště hřích a zlo působí jako temnota; zatemňuje jak srdce, tak rozum, a deformuje či dokonce znemožňuje správné poznání, což je nejškodlivější právě pro zachycení duchovních skutečností, pro kontemplaci.<sup>477</sup>

---

<sup>472</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 49.

<sup>473</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 229.

<sup>474</sup> Srv. ČEMUS R., Il „sentimento spirituale“ in Teofane il Recluso, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, s. 114; T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, s. 228.

<sup>475</sup> *Tamtéž*, s. 223.

<sup>476</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 152–154.

<sup>477</sup> Srv. SKV, s. 222; Grégoire de Nazianze, s. 77–78. – „Sokrates řekl, že člověk hřeší jenom z nevědomosti. Řeční Otcové jeho větu obrátili. Protože člověk hřeší, stává se čím dál tím víc nevědomým.

K přijetí Božího zjevení je podle Špidlíka nezbytnou podmínkou ochota vnitřně se změnit, obrátit se. Pak může dojít k prohlédnutí a novému vidění světa. Budeme se na něj jinak dívat, až se změníme my sami, jenže tato změna je nejtěžší. Bůh nás však ujišťuje, že je možná a že nám k ní dá sílu. Navíc jde vstříc i naší touze po šťastném životě. Máme však o něm své vlastní představy, je proto třeba, aby se s pokrokem duchovního života naše přání dále očišťovala a my lépe poznali, po čem doopravdy, zvnitřku srdce toužíme. Pak nás Bůh také může přiměřeněji obdarovat. „Abychom ty nové duchovní dary přijali, musíme se změnit my sami, uzavřít s Bohem a lidmi ‚novou smlouvu‘, najít ke všemu jiný poměr“.<sup>478</sup> Tato naše vnitřní proměna, kterou světci nazývali probuzením ze spánku, není jen naším osobním výkonem, ale na prvním místě Božím pozváním a působením jeho světla v nás. „Co může být krásnějšího, než otevřít oči do nového dne s nadšením, že konečně víme, co máme před sebou: nekonečně krásné slunce Božího světla“.<sup>479</sup>

Této Špidlíkově myšlence rozumíme jako povzbudivému ujištění o Boží přitažlivosti. Člověka tak na lepší cestu nepohání jen vědomí, že je třeba zachovat co nejlépe Boží přikázání, ale spíše touha po dobru, které nachází v Bohu. Ta pak působí jako v zamilovaném: motivuje ke zbavování se toho, co od milované osoby vzdaluje. A jak T. Špidlík ve šlépějích sv. Řehoře Nysského rád zdůrazňoval: opravdu svobodný se cítí, když všechny překážky padly a může jít k ní. Od Origena zase čerpá přesvědčení, že i hřích, ač ho Bůh nechce, může být užitečný světu a člověku v řádu jeho prozřetelnosti.<sup>480</sup> Takový optimismus nachází zvl. u ruských ‚starců‘: pokání poskytuje člověku vznešené zjevení milosrdného Boha; o poznání Boha skrze hřích mluví i N. Berd’ajev.<sup>481</sup> Toto přesvědčení sdílí i Špidlík. Poukazuje zvláště na to, že při **jednostranném chápání hříchu jako přestoupení Božího zákona** přestupník neví, co je to odpuštění. Zákony jsou neosobní, proto neodpouštějí.

Zato chápe-li se **hřích jako urážka Boha Otce**, živé osoby, pak je zřejmé, že hřích ho zarmucuje, ale také že „může a chce marnotratnému synu odpustit. Kdo zhřešil proti zákonu, pozná tvrdost důsledků. Kdo zhřešil proti

---

Myšlenka na Boha z jeho myšlení čím dál tím víc mizí, svědomí se zakaluje, mravní zásady se stávají nejasnými. Proti této nevědomosti musíme bojovat“ (TENTÝŽ, *Prameny světla*, s. 335).

<sup>478</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 13.

<sup>479</sup> *Tamtéž*, s. 11. – Oporu pro tak optimistický výhled nachází Špidlík v *blahoslavenstvích* Ježíšových, která nenahlíží tradičně, tj. jako přikázání nebo rady, ale vidí hlavně Kristovo žehnání, které přináší život a radost i tam, kde by jinak vůbec nebyly. Jakoby nové stvoření, impuls věčně šťastného života. V této souvislosti ukazuje, že v nich obsažené radikální *přehodnocení* je vlastně synonymem *pokání*, které vede k lepšímu poznání; člověk se pak začíná na věci a na svět dívat docela jinak než předtím (srv. *Ve službě Slova C*, s. 97).

<sup>480</sup> Srv. *SKV*, s. 166.

<sup>481</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 244–246.

Otci, pozná nadto něco daleko vyššího: Boží **milosrdenství**. Objeví, jak dobrý je ten, ke komu se modlí“.<sup>482</sup>

Hřích proti Otci – protože přivádí marnotratného syna k nové zkušenosti s dobrotou a milosrdenstvím Božím – má paradoxní účinek. Je odpadem od Boha, ale nakonec k němu dovede a navíc zjevuje jeho pravou tvář (*felix culpa*). Proto se u Dostojevského tak často vyskytuje téma lidí hříšných, ale nakonec Bohu daleko bližších než jsou tzv. spravedliví, kteří mají jen částečné – i když třeba velké – poznání Boha, co odměňuje dobré a trestá zlé. Zato ten, kdo zhřešil, udělá nový objev: poznává milosrdného Otce.

**Boha nepoznáváme abstraktně** jako matematické formule či školní teologii. Jde tu o živý zážitek styku s ním. Je to něco na způsob Adamova poznávání dobra a zla: „na vlastní kůži“. Kdo poznává milosrdného Boha, nutně ho napodobuje, začíná být milosrdný vůči bližnímu a poznávat lidi i svět v pravém světle. Boží odpuštění skýtá zážitek, že je krásné vyznat mu svou vinu, jako rádi řekneme lékaři, co nás bolí, a že se přirazujeme k „blahoslaveným plačícím“ (Mt 5,5).<sup>483</sup> V pláči nad hříchy je radost, jíž se jiná nevyrovná: nalezení dobrého Otce, víra, že nic nemůže uškodit, ani to nejhorší – vlastní slabost. Živá voda slz pokání je životodárná a člověk po nich zkrásní.<sup>484</sup>

### 3.3.2 Očišťování – negativní *praxis* (πρόξις)

Křesťanu nemá jít jen o to, aby se nechal očistit od hříchů Božím odpuštěním a napříště se jim vyhnul. Na Boží iniciativu má odpovědět svým úsilím o spásu, které v křesťanském slovníku dostalo název πρόξις. Ta má dvě stránky: odstraňování překážek,<sup>485</sup> boj proti zlým myšlenkám, hříchům a neřestem, nemocem duše (*praxis negativa*) a osvojování si ctností, zvláště lásky (*praxis positiva*). Na křesťanském Východě T. Špidlík nachází mnohem propracovanější metodu očišťování a posvěcování srdce vnitřním úsilím a výstupem ke kontemplaci než v tehdejších knihách západní spirituality. K tomu i důraz na zkušenost, že duše vidí Boha podle toho, jak má srdce čisté.<sup>486</sup>

<sup>482</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova C*, s. 42.

<sup>483</sup> Srv. *tamtéž*, s. 41–43.

<sup>484</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 108–109.

<sup>485</sup> Někdy se mluví také o *očišťování smyslů* či jejich *zavření*, což je však v protikladu k obecně přijímanému přesvědčení, že poznání začíná právě ve smyslech. Špidlík tuto otázku řeší nad výroky sv. Řehoře Naziánského a v kontextu jeho osobního vývoje i filosofie jeho doby dochází k závěru, že „smyslem“ je tu nazýváno to, co je cizí Bohu. „Zavřít bránu smyslům“ pak znamená kontrolovat ducha uchváceného smyslovými dojmy a užívat smysly jen podle požadavků rozumu. Kontrolu smyslů nazývá jejich očištění. Nejde o vyloučení smyslového vnímání, ale o potlačení škodlivého. „Smysl“ je tu tedy brán v morálním významu, mimo to nevyjadřuje pouhé smyslové vnímání, ale také „hnutí duše a myšlenky, zvláště ty, co pocházejí ze smyslů“ (srv. *Grégoire de Nazianze*, s. 30–31; o *praxis* u křesťanů viz s. 53–55).

<sup>486</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 340.

T. Špidlík navazuje na zážitek z dětství, kdy si přál **posvětit pramen**, aby trvale vydával svěcenou vodu a na odpověď liturgisty, že jako takové by požehnání možné bylo, ale církev to nedělá. Sám však objevil, že je situace, kdy se takové žehnání v církvi může použít: když tím ‚pramenem‘ je ‚srdce‘, které jak jsme viděli představuje skutečný stav člověka. Jestliže je srdce požehnané a očištěné, proudí z něho požehnané skutky.<sup>487</sup> Je tak v souzvuku s východními autory, kteří se zajímají víc o *stav* člověka než o jeho jednotlivý *skutek*. Vytouženým stavem pak je ὀπάθεια (vnitřní síla schopná pohotově vzdorovat vášním, ovládat je), jež má za dceru lásku, a ta je branou pravého poznání.<sup>488</sup> Příkladem úsilí o ně jsou mniši; jejich ‚zřeknutí se světa‘ je prostředkem k dosažení pravé γνώσις, totiž kontemplace, neustálé vzpomínky na Boha. Všechno stvořené nás má vést k Stvořiteli, naši pozornost však také od Něho odvádí, proto je tak důležité bdít nad vlastním srdcem a očišťovat ho.<sup>489</sup>

### Očišťování srdce

Kriticky Špidlík pohlíží na snahu všech západních manuálů správně **rozlišit těžké a lehké hříchy**, což se stalo předmětem kritiky i na Západě, že zavinila krizi duchovního vedení, jakou tu prodělává. Teofanův přístup považuje za nesrovnatelně vyváženější: úsudek se nesmí dělat o morálce ‚skutků nebo srdce‘, ale ‚o **skutcích v srdci**‘. Příkázání mají vejít jejich zachováváním do srdce a **připodobnit** tak duši Bohu.<sup>490</sup>

Člověk pak může dospět k **duchovní jasnozřivosti**, která je podle sv. Řehoře Nysského přirozenou vlastností čisté duše, která má volný přístup k Bohu (παρρησία) a k vnitřnímu životu bližního. Na ní se naplní známá slova *Blažení čistého srdce...* (Mt 5,8). Zatímco hřích oslepuje, **očišťování** činí **srdce ‚vidoucím‘**, a poskytuje mu **duchovní intuici**, **duchovní ‚cit‘**, vyvozuje Špidlík.<sup>491</sup> „**Jasnovidnost**“ srdce je dar Ducha svatého, výsada **čistého svědomí**. Očišťování je pak u ruských autorů synonymem asketického snažení, které má **za cíl „modlitbu srdce“** – trvalou životní modlitbu, tedy osobní kontakt, z něhož vyrůstá pravé poznání Boha i veškeré skutečnosti.<sup>492</sup> K tomu se však třeba bdít nad vlastním srdcem, aby mělo **co nejčistší intuici**, tj. aby jeho **city** byly **hlas Ducha Svatého**.

<sup>487</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, I santi russi: le canonizzazioni del Millennio, in *Messaggio ...*, s. 52.

<sup>488</sup> Srv. *SKV*, s. 323–324.

<sup>489</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *SKV. Mnišství*, Refugium, Velehrad 2004, s. 188.

<sup>490</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano, in *"Lezioni sulla Divinumanità"*, Lipa, Roma 1995, s. 96–97.

<sup>491</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Il cuore dell'uomo nella spiritualità ortodossa, in *CPU*, 5 (1977), s. 10.

<sup>492</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità russa*, Studium, Roma 1991, 2. vydání, s. 21.

Celý život člověka se zrcadlí skrze mnohonásobné city v srdci, popisuje dynamiku lidského nitra Teofan Zatvornik. Hřích však způsobil **anarchii** mezi city, takže proti sobě **bojují místo aby spolupracovaly**. Asketická námaha míří k znovunastolení **pořádku**: vyžaduje bdělost nad srdcem, očišťování, vyloučení zvrácených citů, podřízení tělesných a duševních citů požadavkům a citům ducha.<sup>493</sup>

**Čistota vyžaduje vyloučení cizorodého**, protože jak říká náš autor i čistý inkoust na čistém plátně znamená nečistou skvrnu. Je však třeba správně rozlišit, co je opravdu cizorodé. Je-li těžké pro uklízečku rozlišovat odpadové papíry v pracovně profesora, je to tím těžší v tak delikátní pracovně, jakou je lidské srdce. Mistry ve snaze o čistotu srdce byli mniši tzv. sinajské školy, kteří vypracovali zvláštní metodu vnitřního očišťování (tzv. **vnitřní praxi** na rozdíl od vnější praxe, tj. zachovávání příkázání). Nazývá se rovněž **bdělost srdce, střežení mysli, pozornost**.<sup>494</sup>

**Pozornost zaměřená na srdce** ho střeží jako **anděl** s plamenným mečem u brány ráje, připomíná Špidlík biblický obraz užívaný už dávnými mnichy a hledá sám moderní analogii: Bdělost se podobá pozornosti **průvodčího**, aby nevstoupil nikdo bez lístku, nebo ještě lépe **šoféra**, který dává pozor na stav auta (tedy srdce) a na cestu (vedoucí ke kontemplaci). Pak vůz dobře slouží. Srdce očištěné od vášní se stává **pramenem zjevení**, kde se kontempluje Pán.<sup>495</sup>

**Pozornost zaměřená na srdce** má aspekt **negativní, obranný**: bdělost, „střežení ráje“ i **pozitivní**: pěstovat **ctnosti** v zahradě srdce, především **lásku**. Na ten jsou ruští autoři soustředěni víc: pozorovat, co se děje v srdci samém, objevit přirozené sklony k pravdě, dobru, kráse. Obracet pozornost tam, kam nás vedou ušlechtilé city srdce a tak připravit cestu ke kontemplaci. Účinkem pozornosti zaměřené na srdce je tedy posvěcení, stálá modlitba, stálá myšlenka na Boha, ztotožnění s Ježíšovým srdcem, s jeho osobou, vzrůstající láska k němu, která je nejlepší ochranou srdce. Dokáže totiž převážit zlo a jeho přitažlivost. Špidlík tu obvykle připomínal příměr sv. Efréma Syrského: vřelost polévky působí podobně jako vroucnost lásky; mouchy do ní nejdou stejně jako zlé myšlenky nevstoupí do milujícího srdce. Svatost, zvláště láska je tak „branou kontemplace“. **Srdce čisté** je tedy **orgánem** a zároveň **předmětem** kontemplace.

---

<sup>493</sup> T. ŠPIDLÍK, Il cuore, simbolo di unione, in *LVC*, 13 (1977), s. 341.

<sup>494</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova C*, s. 10.

<sup>495</sup> T. ŠPIDLÍK, Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano, in *"Lezioni sulla Divinumanità"*, Lipa, Roma 1995, s. 95–96. – Špidlík objevuje metodiku očišťování srdce, negativní i pozitivní *praxis* u Otců pouště, nesenou na Východě dál pozdějšími autory hesychastického směru a na Západě zvláště sv. Ignácem z Loyoly. Sám ji působivě mnohokrát aplikoval ve svém díle, při vedení exercicií a v knize určené širokému okruhu čtenářů *Jak očistit své srdce?*, Refugium, Velehrad 1999 (přel. z itaštiny).

Vidí Boha, zatímco přemýšlet o něm mohou i bezbožní, aniž by ho však vnímali.<sup>496</sup>

### 3.3.3 Růst v ctnostech, zvláště v lásce – pozitivní *praxis* (πράξις)

T. Špidlík často upozorňoval, jak jsme odmala slýchali: Napřed přemýšlej, získej potřebné poznání a zásady, teprve poté co si osvojiš správné teoretické východisko, bude dobrá i tvá praxe. Na Východě naopak už od dob Otců se drží zásady: Praxe je výstupem k teorii. Proto usiloval o objasnění tohoto rozporu. *Praxí* východní autoři myslí úsilí o připodobnění Kristu, a to nejen v jeho rozhodném odporování zlu (*praxis negativa*), ale také v jeho ctnostech, zvláště lásce (*praxis positiva*). **Ctnosti** jsou důležité i v poznání Boha-Lásky, nejvyšš svatého, neboť jen podobné poznává podobné. Pro toho, kdo nemiluje Boha, je nepostižitelný, **láska** je hostitel poznání, prohlašuje Řehoř Naziánský, jehož Špidlík zvláště studoval. Opravdovými věřícími jsou ti, kdo praktikují příkázání, zvláště lásku; tak mohou pochopit Boha-Lásku. Ti, kdo následují rozum, jsou jím často oklamáni a nenásledují Boha. Bylo by nebezpečné se odvážit kontempace (θεωρία), pokud nepředcházejí ctnosti.<sup>497</sup> Již v Řehořově době mniši objevují křesťanskou náplň starověkého ideálu ἁπάθεια: není to absence vášně či pokušení ke zlému, ale získání stálé, bdělé pohotovosti v odrážení špatných myšlenek. ἁπάθεια pak má za dceru lásku a ta je branou vědění.<sup>498</sup>

Řehořův přítel a průvodce na duchovní cestě Bazil Veliký, jehož naukou se Špidlík rovněž podrobně zabýval, prohlašuje, že veškerá křesťanská moudrost a život má být neustálou **modlitbou**. Pozvedat se k Bohu neznamena vyjít ze svého já, ale *vejít* tam a modlit se: pamatováním na Boha být jeho chrámem nenarušovaným vášněmi, zlými choutkami a oddat se naopak činností, vedoucím k ctnosti. Bazil pevně věří, že každý křesťan je povolán k tomuto ideálu a že asketické prostředky jsou dostačující, aby přivedly do ústraní u Boha. Nadpřirozené světlo proniká náhle do duše a dává jí ucelené poznání Boha, člověk pohrdne světem i tělesnými věcmi. Křesťanská víra a modlitba se už nyní stávají účastí na nebeském patření, jaké mají spravedliví v nebi.<sup>499</sup>

Staří mniši vůbec nazývali modlitbu božskou filosofií, „vědou všech věd“. A filosofie se vyznačuje hledáním poslední příčiny všeho, co existuje. Křesťané vědí, že tou poslední příčinou je Bůh Otec, živá Osoba, ne jen nějaký „zákon

---

<sup>496</sup> T. ŠPIDLÍK, Le cœur dans la spiritualité russe, in *Mille ans du Christianisme russe 988–1988*, s. 157. – TENTÝŽ, Il cuore nella spiritualità russa, in *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, s. 67–69.

<sup>497</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze*, s. 122–123.

<sup>498</sup> Srv. *SKV*, s. 321.

<sup>499</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, s. 222–223.

světa“. Osobu pak poznáváme tím, že s ní hovoříme. V tomto případě tedy modlitbou.<sup>500</sup>

### **Láska – brána k poznání, gnoseologický princip**

Na křesťanském Východě podle T. Špidlíka byli vždycky věrni zásadě, že se nedá oddělit láska od poznání. Od Filoxena z Mabbugu přejímá metaforu lásky jakožto brány ke gnosi a dodává: „Pravá gnose' a láska jsou úzce spjaty, jsou nerozlučitelné“.<sup>501</sup> Bůh je láska (srv. Jan 4,8.16). Proto „je Bůh neuchopitelný tomu, kdo ho nemiluje“, cituje sv. Řehoře Naziánského.<sup>502</sup> Všichni jsou zajedno v tom, že láska je potřebná k zachování pravé víry. B. Vyšeslavcev píše: „Všemu současnému intelektualismu připadá jako prorocká věta Leonarda da Vinci: Velká láska je dítětem velkého poznání. My křesťané z Východu můžeme naopak říci: Velké poznání je dítětem velké lásky“.<sup>503</sup> Špidlík to dokládá i zvoláním, které v byzantském obřadu předchází recitování *Vyznání víry*: „Milujme se navzájem, abychom mohli jednomyslně vyznávat: *Věřím v jednoho Boha Otce...*“ Rusové to podle něho zdůvodňují nutností překonávat rozpor mezi poznávajícím subjektem a poznáním předmětem. Osoba, která skrze upřímnou lásku zakouší svůj život prostřednictvím života někoho jiného, získává „poznání-život“, poznání neoddělené od skutečnosti, ale skutečností proniknuté. Doplnuje to přesvědčením P. Florenského, že opravdové poznání Pravdy je v *lásce* a je myslitelné jen v lásce. Obráceně se poznání Pravdy projevuje jako láska.<sup>504</sup>

Opravdová *praxis* vede i k růstu další ctnosti poskytující cenné poznání: žité **víry**. Špidlík o ní říká, že je začátkem vidění, osvícením, přičemž upozorňuje, že křesťanství není ani tak teoretický, naukový či mravní systém, jako **život ve spojení s Kristem**, a ten je „život“ a nikoli „teorie“. Přinesl světu i novou nauku, ale tou největší novostí je, že přinesl sám sebe: přišel na svět a jeho zjevení má za základ jeho vlastní osobu a jeho život. Jinak by evangelium bylo „teorie“ předcházející praxi.<sup>505</sup>

<sup>500</sup> Srv. *SKV*, s. 359, 394.

<sup>501</sup> *Tamtéž*, s. 350. – Východní autoři rádi zdůrazňují nemožnost oddělení víry od lásky a nutnost lásky, aby víra byla pravá. Také Teofan Zatočnik se sv. Pavlem píše, že víra působí skrze lásku, což znamená, že víra dává zrod lásce a že je láskou oživována. Obě dvě jsou v životě křesťana neoddělitelné. Poznání bez lásky nadýmá. „Ptá-li se někdo z vás: Jak se může získat poznání? Je třeba odpovědět: Odhozením všech starostí o poznání daleko od sebe. Milujte Boha a Bůh bude milovat vás. Toť vše!“ Láska dává myšlenkám sílu a jednotu. Tak působí na všechno jednání člověka, na každý úkon vůle. Oddělení jednání od lásky je ještě obtížněji snesitelné než odtržení poznání od srdce (srv. T. ŠPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*. OCA 172, Roma 1965, s. 234–235).

<sup>502</sup> *SKV. Modlitba*, s. 226.

<sup>503</sup> VYŠESLAVCEV, B., *Serdce v christianskoj i indijskoj mistike*, Paris 1929, s. 26.

<sup>504</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 77.

<sup>505</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze*, s. 127n. – „Křesťanství ve své podstatě není jenom nauka, ta je jenom jeho částí, ale život v Kristu, s Duchem svatým. Solovjev v návalu nechuti neváhal nazvat Antikristem i L.N. Tolstého, právě pro toto mylné pojetí křesťanství, jako by všecko bylo jenom mravní zásady evangelia. Pak bychom skutečně zapochybovali o tom, co je tu tak úžasně nového. Vždyť



K Bohu jdeme skrze Krista, on je cestou. Je i vzorem duchovního života. Špidlík vyrůstá v západní spirituální tradici, kde se za jeden ze stěžejních pilířů považuje spis Tomáše Kempenského (1380–1471) *Následování Krista (De imitatione Christi)*. Při studiu východních autorů naráží na otázku poznačenou ekumenickým pnutím: Je naše následování Krista jeho **napodobováním** nebo spíš **životem v Kristu**? P. Florenskij obviňuje slavnou knihu, která byla v Rusku přeložena a čtena, že propaguje vnější „mimetismus“. V. Losskij k tomu prohlašuje, že „nemáme Krista napodobovat“, ale „žít v Kristu“, jak nazval své stěžejní dílo byzantský teolog N. Kabasilas. Avšak právě v něm Špidlík nachází shodu obojího: „Napodobit Krista znamená žít *podle* něho, je to žít v *Kristu*“,<sup>506</sup> proto dochází k závěru, že se tyto dva aspekty nedají oddělit: napodobovat Krista a ztotožňovat se s ním. Jen upřesňuje, že *napodobovat* zdůrazňuje více „mravní“ aspekt a *ztotožňovat se* aspekt „ontologický“.<sup>507</sup> Je třeba ani ne tak napodobovat jeho vnější gesta, jako „umět se vžít do jeho smýšlení a osvojit si jeho ducha“.<sup>508</sup> Život v Kristu je nevyhnutná *praxis*, abychom se mohli věnovat *teorii* na všech jejích stupních. Vede tak k osvícení a kontemplativní člověk postupně dospívá svobodně k totožnosti s Kristem.<sup>509</sup>

Tato cesta má podle Špidlíka zásadní význam. Máme-li Krista poznat do hloubky, znát jeho srdce, potřebujeme se mu svým srdcem podobat, protože *srdce se poznává srdcem*. To má dalekosáhlé důsledky pro náboženský život, jehož cílem je poznání Boha v Kristu. Nejde o jeho podobu, o prostudování jeho slov a nauky, ani o jejich pouhé zachovávání. Je ostatně těžké slovům rozumět, nerozumíme-li osobě, která je promlouvá, nedovedeme-li se vžít do jejího postoje a citů. K tomuto **vžívání** se dojde jen jakýmsi zvláštním **psychologickým a náboženským procesem připodobnění**, tak jak ho vyjadřuje známá prosba: *Ježíši, tichý a pokorný srdcem, učiň srdce naše podle srdce svého!*<sup>510</sup> Máme tu zároveň jeden z mnoha dokladů sblížení, propojování a smíření rozdílných pohledů, jak se vžily na Východě či na Západě. Náš autor nejen že je nestaví konfliktně proti sobě, nejen že nikomu nestrání, ale vlastním poctivým studiem i zapojením vlastní reflexe a zkušenosti sjednocuje různé přístupy v syntézu prospěšnou všem i chránící před jednostranností.

---

mnohé z předpisů evangelia se najdou i jinde! Kromě toho, a v tom následuje Solovjev církevní Otce, sám Kristův příchod na zemi by byl zbytečný. Byla by stačila kniha evangelií, bez smrti a zmrtvýchvstání Vykupitele“ (T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, 1981, s. 27).

<sup>506</sup> SKV, s. 55.

<sup>507</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 45.

<sup>508</sup> T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 19.

<sup>509</sup> Srv. SKV, *Modlitba*, s. 227, 270.

<sup>510</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *K vyšším věcem jsem se narodil*, Praha, Alverna, 1991, s. 137–142.

Můžeme tak shrnout: žitá víra povzbuzuje člověka ke kroku důvěry a přijetí Krista; ten se mu pak zjevuje a dává se mu poznat, jak jsme naznačili již v 1.2.1.

**Člověk – obraz Boží má** tedy postupně **dospět až k podobnosti** s ním a pak poznává správně. Špidlík si zcela osvojil stanovisko Origena a velké části východní tradice: člověk dostal při stvoření důstojnost Božího obrazu, ale podobnost musí získat působením Ducha Svatého a svým úsilím o napodobení Boha. Naše zbožštění má tak dynamický ráz: neseme v sobě jakousi skicu, náčrtek vyhotovený Stvořitelem a my sami tam musíme vnést barvy a světlo, aby obraz byl dokončen k co největší podobnosti s Kristem, který je ‚věrný obraz neviditelného Boha‘ (Kol 1,15). V této souvislosti Špidlík často vzpomíná výrok Dimitrije Rostovského, že světec se ve slovanské liturgii jmenuje ‚prepodobnyj‘, tj. velmi podobný Bohu, kdežto Bohorodička se nazývá ‚prepodobnějšaja‘, nejpodobnější. V otázce rozporu mezi Božím obrazem v nás a skutečností hříchu sleduje Origena: hříchem se tento obraz zašpiní, pokryje blátem, zatemní, překryje maskou zvířete, d’ábla, naopak pokání ho očisťuje, obnovuje jako práce restaurátora, ctnosti mu dávají lesk.

Bůh je Duch, proto alexandrijští Otcové vidí jeho obraz v lidské mysli. Duchovní člověk je podstatně kontemplativní; čím více vidí Boha ve všech věcech, tím více se mu podobá, protože kontempace (θεωρία) ho přetváří. Boží obraz v nás má podle Špidlíka dynamický charakter. Pokrok duchovního života postupuje **od praxis k theorii**,<sup>511</sup> a jelikož ta nás přetváří do Boží podoby, uschopňuje nás poznávat správně, totiž podle zásady ‚podobné je poznáváno podobným‘.

Špidlík tak pro pravé poznání zdůrazňuje v duchu Otců nezbytnost sepětí obou složek: Neexistuje πράξις bez *theorie*, ani θεωρία bez *praxis*. Skrze *praxis* vystupujeme k *theorii*. Cesta k poznání vede zachováváním příkázání. Praxe je život v Kristu a podle jeho příkladu, a ten vede k osvětlení, pravému poznání Boha. Kristus je pravé světlo a osvětlení jsou ti, kdo jsou spojeni ctnostmi a svátostmi s ním.<sup>512</sup>

Takovou dispozici, jakou jsme v této kapitole popsali, člověk potřebuje, aby mohl dojít k pravému, co nejplnějšimu poznání (4).

---

<sup>511</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Cesta Ducha*, s. 20–21; TENTÝŽ, *Prameny světla*, s. 21; *SKV*, s. 74–77.

<sup>512</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze*, s. 120–121; *SKV. Modlitba*, s. 224; *SKV*, s. 393.

## 4 POZNÁNÍ VŠECH VĚCÍ A BOHA V NICH

*Jen jediný je Bůh a není zjevně znám;  
co z něho poznat chceš, tím stát se musíš sám.*

(Angelus Silesius: *Cherubský poutník*, I,6)

Předešlou kapitolu jsme uzavírali vytyčením potřebné dispozice pro opravdové poznání Boha a všeho jeho pohledem. Člověk se mu přibližuje cestou **víry**, na ní ho podobně jako kdysi Abrahám stále více poznává, a to nikoliv skládáním abstraktních poznatků získaných s odstupem smysly a rozumovým uvažováním. Má jako kdysi náš duchovní praotec nejen věřit v Boha, ale věřit Bohu a zařídit se podle toho. Takto žitý vztah člověka k Bohu je v bibli nazýván *vírou*. Ta je počátkem poznání, i když zatím jen „temným viděním“ kvůli Boží ohleduplnosti vůči lidské svobodě, aby nebyla donucena se jen podrobit pod tlakem naprosté evidence, jasnosti vidění. Kdo však upřímně žije v přátelství s Bohem a jeho láska k němu roste, ten ho vidí stále více ve všem, co potkává.

Tak jako vzrůst lásky mezi lidmi souvisí se vzájemnou **důvěrou**, tak je třeba se odvážit naprosté důvěry i vůči Kristu a přijmout ho bez výhrad. Pak i v tomto vztahu dochází k intenzivnějšímu sdílení a zjevení tak, jak Kristus sám praví: „Toho, kdo mě miluje, bude milovat můj Otec; i já ho budu milovat a dám se mu poznat.“ (*Jan* 14,21) Od opravdové víry, jak to chápali otcové církve v kontextu tehdejší řecké kultury, člověk dělá pokroky ke *gnosi*.<sup>513</sup> A zároveň jako Boží obraz se stává svému Pravzoru stále podobnějším. Jaké ovoce může čekat?

### 4.1 Pravé poznání je duchovní

Řecká antika, jak jsme již zmínili (1.1), se vyznačovala dychtivostí po poznání všeho druhu a protože zrak považovala za nejspolehlivější z tělesných smyslů, i proces poznávání chápala na způsob vidění. Na vnímání očima pak navazuje vidění rozumu, schopného objevovat všechno existující (*θεωρία*) a dojít pravého poznání (*γνώσις*). Je to však takto jednoduché?

Řeční Otcové si uvědomili, že mnozí se spokojí s *jalovým* věděním, zatímco pro Boží království má význam jediné *duchovní* poznání (4.1.3), tedy takové, k němuž člověka vede Duch Svatý (2.1.2) a zároveň mu ho i udílí (2.2). Volá a vede, jak jsme již zmínili (3.3), nejprve k obrácení a očišťování, zároveň i k zachovávání přikázání a k růstu v ctnostech (*πράξις*). Jen touto cestou lze dojít pravého poznání (*θεωρία*).

---

<sup>513</sup> Srv. *SKV*, s. 394–395.

### 4.1.1 Poznání člověka očištěného

Jak Špidlík často opakuje, platí zásada: *Praxis přivádí k theorii*. Neexistuje *praxis* bez *theorie*, ani *theoria* bez *praxis*.<sup>514</sup> Skrze *praxis* vystupujeme k *theorii*. Poukazuje na mnohé výroky Otců, které říkají totéž jinými slovy: ctnosti vedou k poznání, cesta k poznání vede zachováváním příkázání, duchovní poznání se rodí z života v bázni Boží.<sup>515</sup> Naopak hříchem rozum hrubne, neboť je jím zbavován chápavosti a zatvrzuje srdce, které se nedovede pozvedat k Pánu.<sup>516</sup> Proto mnozí řečtí Otcové považovali za nejhorší důsledek, který narušuje naše modlitby, nevědomost (ἀγνοσία), a tak lidé kontemplativní prosí především o lepší a pronikavější poznání Božího tajemství.<sup>517</sup> Máme tu mimochodem jeden ze Špidlíkových poukazů, přínosných v prostoru západní spirituality, kde se často ozývá „nevědomost hříchu nečiní“. Řečtí Otcové totiž tehdejší slogan, že hřích je (jen) z nevědomosti, obrátili a ukázali, že je to právě hřích, který způsobuje nevědomost nejzávažnější, tj. v duchovní sféře. Představují proto v této souvislosti ctnost jako vědění a hřích jako nevědomost (ἀγνοσία). Nečistota duše je na prvním místě falešné poznání, nedostatek pravé kontempace světa.<sup>518</sup> Špidlík však nepřibližuje jen historii, jako na mnoha místech také aktuálnost pro dnešní dobu:

Chybné provedení symfonie znechutí odborného hudebníka, zatím co se třeba prostému občánkovi koncert velmi líbil. Poznání a pocit hříchu jsou proto úměrné svatosti a dokonalosti. Čím blíže a vroucněji kdo žije ve styku s Bohem, tím víc vnímá to, co tuto důvěrnost narušuje.<sup>519</sup>

První podmínkou kontempace (θεωρία) je tedy očištění od hříchu, pokání. Dokonalým mravním očištěním je ἀπάθεια, úplné očištění od vášní, spočívající ve zvláštní pohotové obranyschopnosti a imunitě duše vůči vášním a vnějším myšlenkám, které sice na ni nepřestanou útočit, a přece ji nezviklají.<sup>520</sup> Naopak člověk ovládaný vášní se podobá tomu, kdo trpí oční chorobou a chtěl by se bez clonění dívat v pravé poledne do slunce.<sup>521</sup> Špidlík také srozumitelně interpretuje napohled stěží přijatelný obrat z asketické literatury „očisťování smyslů“: „smysly“ jsou tu podobně jako „tělo“ mravním výrazem a označují odchýlení pozornosti upřené k Bohu. Odříkání si smyslových vjemů pak není

<sup>514</sup> Srv. *SKV*, s. 393.

<sup>515</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 224.

<sup>516</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 340. – T. Špidlík se zvláště ve své rané tvorbě mnohokrát zabýval objasňováním učení křesťanské víry, ale zároveň si byl vědom, že nestačí ukázat její rozumnost a podepřít to důkazy, ač i to dokázal znamenitě. Je třeba i dispozice a očištění srdce čtenáře či posluchače. K tomu uvádí příklad z životopisu Karla de Foucaulda, který si přišel podiskutovat o svých pochybnostech v otázkách víry. Kněz mu je řešil nikoliv debatou nebo výkladem, ale tak, že mu uložil vyzpovídat se (srv. *Ve službě Slova C*, s. 145).

<sup>517</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 86.

<sup>518</sup> Srv. *tamtéž*, s. 190.

<sup>519</sup> T. ŠPIDLÍK, Hřích v dnešní době, in *Nový život*, 47/3 (1995), s. 33.

<sup>520</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 223.

<sup>521</sup> Srv. *tamtéž*, s. 340.

nesplnitelným požadavkem přepjatého asketismu, ale zapadá do apofatického dynamismu, který vede k vrcholům duchovního poznání.<sup>522</sup> Poněvadž *pouze podobný poznává podobného*, člověk má usilovat o růst ve svatosti života a připodobňovat se tomu, jenž je nejvyšší Svätý. Výstižně to syrští autoři vyjadřují přiměrem, který Špidlík často cituje. Přirovnávají duši ke studánce, která odráží nebe, je-li voda čistá.<sup>523</sup> Cíl je ještě před námi: stát se dokonalým obrazem Božím, jakým je Maria. Cestou je naše očišťování od přemaleb. Jestliže se i sami přičiníme o proměnění sebe, pak naší vnitřní proměnou se promění i celý svět.<sup>524</sup>

#### 4.1.2 Poznání antinomické

Pravé poznání, jak jsme již zmínili (1.3.4), se vyznačuje smyslem pro **tajemství**. T. Špidlík píše, že tajemným, „mystickým“ nazýváme to, co přesahuje schémata zkušenosti, to co uniká našim poznávacím schopnostem. Podle velice rozšířeného mínění právě v tom je podstata pravdy. Za zvlášť výstižné považuje upozornění P. Florenského, že zatímco slovanský výraz pro pravdu (*istina*) vyjadřuje kontakt s živou skutečností, poznanou osobním vztahem, řecké slovo ἄληθεια má hodně odlišný obsah: pravda znamená to, co už není skryté, ale co je známé, co jsme objevili. Je to podle Špidlíka výraz gnozeologického optimismu. Filosof, který se drží zásady *ens est intelligibile*, je pevně přesvědčen, že je schopen poznat všechno, i nejvyšší jsoucno a vůbec objevit pravdu, kterou neúnavně hledá.<sup>525</sup>

Křesťané v návaznosti na biblickou zkušenost vědí, že Bůh se člověku sděluje a zasvěcuje ho do svých záměrů. Přijímají i protiklad dvou aspektů „skrytý – zjevený“, který je u pojmu tajemství podstatný. „Tento protiklad je poznačen časem (kdysi skrytý, nyní zjevený), ale také čas překračuje: i když tajemství poznáme, zůstává vždy zčásti zahalené“.<sup>526</sup>

T. Špidlík si také všímá rozdílného původu objevování tajemství. Zatímco u antických Otců se mystika zrodila se zkušeností nedostatečnosti lidské řeči k vysvětlení zjevené pravdy Trojice a vtělení, mystický postoj Rusů se objevuje vzhledem k problémům člověka a všeobecně vzhledem k celé skutečnosti.<sup>527</sup> Smysl pro tajemství je ochranou před nebezpečím **racionalismu** (1.3.2), jehož si byl zvlášť dobře vědom velký Špidlíkův učitel Teofan Zatvornik, který se domníval, že se katolíci

---

<sup>522</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 346.

<sup>523</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 40; *Jak očistit své srdce?*, s. 88; *Prameny světla*, s. 340.

<sup>524</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus B*, s. 52.

<sup>525</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 247–248.

<sup>526</sup> *SKV. Modlitba*, s. 249.

<sup>527</sup> *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 71.

soustředují na rozumové úvahy a myslí si, že už je to modlitba. Dlouhá tradice vnuká tomuto autoru jeho nedůvěru k *διάvoια*, k diskursivnímu, dialektickému, „aristotelskému“ (moderní Rusové říkají „kantovskému“) rozumu. Orgánem kontemplanace je vůč, intuitivní intelekt. Jestliže měli obavy ze spekulativní teologie, pak tím více bylo třeba vyvarovat se racionalismu ve vnitřní modlitbě... Neštěstím není užívat úvahy ve vnitřní modlitbě, nýbrž držet se racionalismu, který se zastavuje u lidských myšlenek.<sup>528</sup>

T. Špidlík si všímá také různých tendencí evropské filosofie vysvětlit svět tak, aby všechno bylo jasné a zřejmé, aby lidé byli schopni vyřešit všechny otázky života, a tím pro ně nezůstalo nic posvátného. Hodnocení nachází u Lva Šestova:

Namísto toho, že by se intelektuálové chtěli osvobodit od tajemství, měli by nejdříve osvobodit sami sebe a jiné od moci pojmů, které ubíjejí kořeny pravdy, jež se nachází právě v tom, co je skryté. *Deus est absconditus*.<sup>529</sup>

A protože tajemství překračuje naše pojmy, které ho proto nedokážou jednoznačně vystihnout, správné poznání musí mít smysl také pro **antinomii**. Pravda je antinomická, zdůrazňuje často Špidlík, a jelikož myšlenky nevyjadřují celou pravdu, často se stává, že stojí jedna proti druhé. Do záhlaví své monografie o sv. Řehoři Naziánském si volí jako motto výrok Řehoře Palamy: „Každá teologie, která chce respektovat zbožnost, musí umět potvrdit jednou to, jednou ono, pokud je to či ono pravda“,<sup>530</sup> nesmí si však výslovně ve svých tvrzeních protiřečit. Je nutné vždy zachovat rovnováhu mezi oběma stranami rozporu (antinomie). Pro Špidlíka antinomie je *soulad protikladů*, které může smířit jenom Bůh.<sup>531</sup>

T. Špidlík si tohoto smyslu pro antinomii kromě Řehoře Naziánského všímal zvláště u ruských autorů. Ti jsou přesvědčeni, že něco takového nezjistili pouze mystikové. Ačkoli mají vyvinutý smysl pro všejednotu, vidí, že i v ní zůstává *coincidentia oppositorum*, prostě integrální pravda obsahuje *protiklady*. Ty jsou tak četné a složité jako sám život a na ruské myslitele silně působí. Náš autor to ukazuje hlavně na Pavlu Florenském, který otázku antinomie nejzevrubněji promyslel; všímal si jak je plný protikladů i život církve, už jen tím, že má stránku jednak viditelnou, jednak neviditelnou. Potvrzuje to i učení a život apoštola Pavla, stejně tak i zkušenosti asketů. Ruský génius však zároveň nachází východisko: Řešení protikladů může být jen duchovní. My sami každý zkoumaný předmět nutně rozdrobujeme na neslučitelné aspekty a teprve až jsme osvíceni milostí, se tyto protiklady našeho ducha ztrácejí, ne však cestou rozumovou, ale nad-rozumovou. Nad náš rozum je na prvním místě tajemství

<sup>528</sup> SKV. *Modlitba*, s. 180, 182.

<sup>529</sup> ŠESTOV L., *Athény a Jeruzalém*, Refugium, Olomouc 2006, s. 531; srv. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015, s. 52.

<sup>530</sup> ŘEHOŘ PALAMA, *Capita physica, theologica, moralia et practica*, 121, in PG 150,1205; srv. ŠPIDLÍK, T., *Řehoř Naziánský. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky*, Refugium, Olomouc 2010, s. 5.

<sup>531</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus A*, s. 243.

Trojice. Jeho kniha *Sloup a základ pravdy* by podle Špidlíka mohla mít podtitul: „Trojiční řešení protikladů našeho života a veškeré skutečnosti.“<sup>532</sup>

Usmíření a řešení antinomií vidí Špidlík ve stopách Dostojevského jen v osobě Krista: „Byl zároveň Bůh a člověk, věčný i putující dějinami, podřízený zákonu kosmu a zcela svobodný, podrobený smrti i zmrtvýchvstalý“.<sup>533</sup> Kristus tyto protiklady svobodně přijal, aby je ve své osobě sjednotil a toto sjednocení dává nám, vždyť i my musíme žít protiklady ve všech jejich podobách:

Vidět stvoření kristologicky je jediný způsob, jak pochopit jeho existenci a usmířit protiklady, které v něm zdánlivě existují a které jsou logicky nesmiřitelné: mnohost a jednota, nutnost a svoboda, přítomnost a budoucnost, hřích a spása, spravedlnost a milosrdenství.<sup>534</sup>

Smířit protiklady života s jeho tragikou a utrpením může jedině Kristův kříž. Celá kontemplativní tradice podle Špidlíka potvrzuje, že takovou pravdu neobjevíme dialektickým postupem rozumu, nýbrž intuicí, kterou dostanou ti, kdo mají čisté srdce (srv. *Mt* 5,8); to je orgánem intuitivního poznání, pokud je očištěné láskou a osvětlené Duchem.<sup>535</sup> Jako výrazný doklad náš autor uvádí etapy osvětlení u Simeona Nového Teologa. Po rozhodnutí pro duchovní život jako by jeho komůrka byla zalita světlem, vidí tedy své prostředí v jiném světle, jenže jen vnějším. Stává se mnichem a dostává se mu nového vidění vnitřním světlem a v něm se mění jeho postoje a city. Pochybuje, zda jim může důvěřovat, dojde však jistoty, že k němu mluví Kristus. Chce poslouchat jeho Ducha a ten ho vede do poslední etapy. Simeon ji vyjadřuje slovy „ubohý, ale milující bratry“. Smiřují se tedy protiklady. Duch Svatý mu naplňuje srdce božskou láskou, čehož by sám nebyl schopen.<sup>536</sup>

### 4.1.3 Poznání jalové a duchovní

Rozlišení kvality poznání T. Špidlík vykresluje na historickém pozadí, které dává vyniknout kontrastu mezi poznáním, jakým se obvykle spokojuje svět, a tím, které je vlastní Božím přátelům. V řecké filosofii měli velkou úctu k inteligenci, která je schopna se pozvednout až k nebeským věcem, protože je s nimi spřízněna, patří do vyššího světa. I řečtí Otcové považují za základní Boží

<sup>532</sup> Srv. FLORENSKIJ, P., *Sloup a opora pravdy*, Refugium, Olomouc 2003, VII, 6. dopis. – Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Refugium, Velehrad 1996, s. 67–73.

<sup>533</sup> ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, s. 151.

<sup>534</sup> *Tamtéž*, s. 154. – Špidlík ve svých promluvách na antinomičnost boholidských skutečností upozorňuje zvláště v liturgii Květné neděle a vůbec Svatého týdne, Narození Páně, ale i v symbolech používaných Kristem. Smíření protikladů v lidech by se rozumově dalo uskutečnit v časové posloupnosti (příkladný křesťan se dopustí pohoršujícího hříchu a napravuje to pokáním; je tu logicky pochopitelné napřed a potom). Svatí se však dívají duchovně (např. považují se za největší hříšníky a přitom jsou si vědomi, jak velkou láskou je zahrnuje Bůh), a tak potvrzují, že smíření antinomií může být jen duchovní.

<sup>535</sup> Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Refugium, Velehrad 1996, s. 74.

<sup>536</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Znáš Ducha svatého?*, Refugium, Velehrad 1998, s. 63–65; *SKV. Modlitba*, s. 305–306.

vlastnost jeho inteligenci a lidský rozum za „místo Boží“. Je stvořen, aby byl „vidoucí“, je podobný Bohu a božský.

Filosofie předpokládá bádání, studium, uvažování, a je předmětem vyučování. Uvažování není kontemplace (θεωρία) ani podle Platóna, ani podle křesťanských mystiků. Podle Platóna v *theorii* světlo vybuchuje jako blesk, náraz. Stoikové mluví o vrozené **intuici** (πρόληψις) a rozlišují dva prostředky, jak poznávat Boha: buď je na konci úvahy, nebo je spontánní, intuitivní daností. Podle Evagria nelze upírat myslí to, co mají i tělesné smysly, tj. intuici, přímé postřehnutí, uchopení předmětu. Lze říci, že i νοῦς je jakýsi „mysl“, smysl duchovní. Otcové znali tuto dvojí cestu k Bohu: jedna je „podle vědy“, uvažováním, druhá je „nevědecká“, „podle běžné πρόληψις“. Pravá kontemplace je zjevení, dané očištěnému rozumu, náhle, bez námahy, bez použití techniky. Orgánem kontemplace je „duchovní smysl“, nebo „srdce“ (viz 3.2.2–3), které má celistvou intuici.<sup>537</sup> Pravé „duchovní“ poznání není plodem vyučování, nýbrž plodem osobní modlitby.<sup>538</sup> Pojetí duchovního osvětlení ve filosofii má hodně blízko ke zjevenému náboženství. I když se tvrdí, že mysl (νοῦς) je božská schopnost, přece jí nejlepší ideje přicházejí zvenku, skrze inspirace, světlem shůry.<sup>539</sup>

Na první pohled by se tak mohlo zdát, že se řecká filosofická tradice a nauka Otců téměř shodují. Na tomto pozadí však Špidlík jasně ukazuje, že mnoho křesťanských autorů se snažilo ukázat rozdíl mezi moudrostí světa a moudrostí evangelia (srv. *Řím* 1,18n; 2,14n). Origenes odkrývá nebezpečí filosofie jako idololatrické touhy osamostatnit moudrost světa: filosof si staví modlu z díla své mysli; místo, aby pravdu od Boha přijal, si ji sám dává. Na křesťany to působí lákavě jako nebezpečný „blýskot zlata“.<sup>540</sup> Později se bez obtíží připouští užitečnost filosofie jako příprava na zjevení evangelia, prohlašuje se ale, že učení evangelia je jako slunce, před kterým mizí světlo lampy. Duchovní autoři však vždycky pociťovali velký strach před nebezpečím tohoto „blýskotu zlata“ rozumových pojmů. Hájili totiž zásadní rozdíl mezi poznáním „**neploďným**“ (γνώσις ψιλή, dosl. jednoduchým, prostým) a poznáním „**duchovním**“ (πνευματική), a viděli přitom velké nebezpečí, že někdo přijme za duchovní již to, co je poznání první.<sup>541</sup> S rozkvětem starokřesťanského mnišství sílí touha po poučení a dobře se přitom rozlišuje slovo „k užitku duše“ (ὠφέλεια,

---

<sup>537</sup> Srv. *SKV*, s. 392; *SKV. Modlitba*, s. 213–214.

<sup>538</sup> Srv. *SKV*, s. 35.

<sup>539</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 216.

<sup>540</sup> ORIGENES, *In Iesu Nave homiliae* VII, 7, GCS 7, s. 344, 25.

<sup>541</sup> Srv. *SKV*, s. 16–17. – Křesťanští duchovní lidé jsou pevně přesvědčeni, že rozumová *theoria* ještě není opravdovou gnozí. Prostá věda je „neploďná“, neschopná zapojit se do Božího království. Duchovní věda je účast na Kristově poznání, zjevení v širokém smyslu slova (srv. *SKV. Modlitba*, s. 201).



λόγος ψῦχωφελής), jehož cílem je způsobit obrácení, od pouhé výuky (διδασκαλίᾱ).<sup>542</sup> Od Possidonia pochází definice obecně přijímaná v dobách Otců: pravá filosofie je „poznání věcí božských i lidských“. Křesťané vědí, že takové poznání může přijít jen od Boha a že prostředkem k jeho získání je modlitba, filosofie *par excellence*.<sup>543</sup> Dokladem tohoto smýšlení jsou dodnes východní mniši. Ti se zříkají „prosté vědy“, aby tím lépe uskutečnili „pravé vědění“. Teologií je pro mnicha modlitba: „Jsi-li teolog, pak se opravdu modlíš; a modlíš-li se opravdu, jsi teolog“ (Evagrius).<sup>544</sup>

Velkou inspirací bylo pro T. Špidlíka také studium ruských autorů. Všimá si nápadné role jejich intuice, a to i na poli filosofie; uvědomují si, jak ta se na Západě rozvíjí intelektuálně, reflexí a pozorováním faktů, kdežto v Rusku je to spíše citem a intuicí. Berďajev např. o sobě říká, že jeho filosofické myšlení nemá vědeckou podobu, není logicko-racionální, ale intuitivně živé; opírá se o duchovní zkušenosti. Špidlík to srovnává s tím, jak kontemplativní mystikové všech dob prožívali poznání jako hlavní prvek spojení, a proto se snažili překročit nebo aspoň zmenšit rozpor mezi poznávajícím subjektem a poznaným předmětem. Předpokládali to nejjednodušší řešení, totiž zánik jednoho z obou členů, třeba lidské stránky, která zcela ponechá místo stránce božské. Berďajev naopak neustále připomíná: nejde o to odstranit „předměty“, ale odstranit proces „objektivace“, způsob dívat se na skutečnost mimo nás jako na něco stojícího proti „mně“. Na doplnění Špidlík uvádí i vyjádření S. Franka, že intuice není pouhá „vize“, ale obsahuje v sobě vztah k někomu či něčemu jinému. Žádné živé bytí nemůžeme pochopit poznáním jako pouhým myšlením, nýbrž živým poznáním až se nespokojujeme jen pozorováním nějakého předmětu, ale tímto předmětem žijeme.<sup>545</sup> Špidlík pak uzavírá:

Osoba se nemůže uzavřít do opozice, nýbrž přeje si dokonalou, úplnou rozličnost v jednotě. Proto je nemožné pochopit osoby, když je stavíme proti sobě, když je izolujeme. Trojice je příklad, kdy jeden nestojí proti druhému, ale jeden je zde skrze druhého.<sup>546</sup>

V této dispozici nejen Rusů, ale Slovanů vůbec můžeme spatřovat jejich specifický přínos univerzální církvi, současně však i T. Špidlíka, jemuž se jej podařilo vystihnout, pojmenovat a podepřít mnoha seriózními doklady. Ukázal, že obecně v ruském myšlení zaujímá epistemologie jedno z předních míst. Hlavně však vyzdvihl, jak Rusové stále obviňují západní kulturu, že ztratila duchovní pohled na svět, že zapoměla hledat to, co tvoří „střed“ a dává smysl celé skutečnosti. Tím i oni jsou mu potvrzením toho, co vícekrát opakuje:

<sup>542</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Cesta Ducha*, Refugium, Velehrad 1995, s. 9.

<sup>543</sup> Srv. *SKV. Mnišství*, s. 71.

<sup>544</sup> EVAGRIUS, *De oratione*, 60. – Srv. *SKV. Mnišství*, s. 215–216.

<sup>545</sup> Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 74–76.

<sup>546</sup> *Tamtéž*, s. 77.

Kontemplativní lidé odjakživa tvrdí, že věda o Bohu je odlišná od každé světské vědy.<sup>547</sup>

Pouhým rozumem tedy člověk nedospěje k duchovnímu poznání, nezbytným orgánem k němu je srdce osvícované Duchem Svatým, tak v duchu východní tradice učí i T. Špidlík. Shrňme tento oddíl jeho slovy, v nichž je znát i jeho zkušenost: „Srdce se podobá fontáně. Je-li čistá, zrcadlí se v ní nebe. I v srdci se zrcadlí božské myšlenky. Kdo je zvyklý je slýchat, nemá zapotřebí dalšího poučování. O těch, kteří se narodili z Ducha, platí Ježíšovo slovo Nikodémovi: *Vítr vane, kam chce, jeho zvuk slyšíš*. Je snadné přirovnávat Ducha svatého k dýchání, vanutí, k větru...“ (srv. *Jan 3,8*).<sup>548</sup>

#### 4.1.4 Zřeknutí se světské vědy u Bazila Velikého

Jednou z nejranějších Špidlíkových vědeckých prací bylo studium díla kappadockého metropolity sv. Bazila Velikého, dodnes ctěného hlavně na Východě jako patriarchy a zákonodárce cenobitického (komunitního) mnišství, jednoho z nejvzdělanějších mužů své doby a především světce, který je dodnes vzorem a učitelem nesčetných řeholních osob. I on je velmi kompetentní v otázkách, jimiž se zabýváme: je velmi zdatný v poznání a přitom ukazuje, že zdaleka ne každé je opravdu autentické a cenné. Nechme ho nyní promlouvat k našemu tématu v podání T. Špidlíka alespoň v představení jeho hlavních tezí. Je totiž užitečné i pro poznání postojů našeho autora.

U Bazila stojí v protikladu zosobněné postavy Moudrosti a Bláznovství. Představují pravdu, která je naše a kontrast jí tvoří všichni ti (moudří) zvenku (οἱ ἕξωθεν σοφοί). Tak tu stojí proti sobě světská moudrost (řeckých filosofů) a božská moudrost (křesťanů), tj. pravá filosofie.

Špidlíkovi se nezdá názor S. Gieta, že Bazilova strohost vůči světské vědě se zčásti vysvětlí tím, že měl o ní i o stavu opravdu vědeckých bádání jen chabou znalost.<sup>549</sup> Je však jisté, že byl schopen osobně posoudit důležitost vyučované látky. Naříká-li, že ztratil mnoho času s učiteli marné učenosti, zůstává přece vřele spojen s některými z nich. Jeho opovržení pro pohanskou kulturu nemůže být nic jiného než ozvěna tohoto postoje u mnichů, kterou zachytil za své návštěvy v různých klášterech, když studoval způsob života, jaký se tam vedl. Nově obrácení rádi malují černě obraz své minulosti, usuzuje Špidlík, přitom jsou v ní silně zakořeněni!<sup>550</sup>

---

<sup>547</sup> Srv. *tamtéž*, s. 61–62.

<sup>548</sup> Srdce plné Ducha – P. Tomáš Špidlík SJ osmdesátníkem, in *Mimořádné číslo bulletinu Aletti k 17. 12. 1999*, Olomouc, s. 10.

<sup>549</sup> GIET, S., *Basil. Homélie sur l'Hexaéméron*. Texte et trad., SC 26, Paris 1950, s. 43.

<sup>550</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 142–143.

Bazilův postoj však není jen součástí starověkého mínění Otců o pohanské kultuře ani přeháněním vycházejícím z tehdejší ještě primitivní kultury křesťanské. Je veden velmi vážnými důvody. Na konci svých světských studií se ponořil do četby Písma svatého a odtud načerpal nesrovnatelný prospěch. Pak proti tomu ve světských vědách vidí ztrátu drahocenného času, který nám Bůh dává k pokání. Filozofové by rozhodně nepřešli s nezájmem založení světa, opomíjejí však s neodpušitelnou nedbalostí jeho konec a soud. Světské nauky se jeví očím toho, kdo se chce líbit pouze Bohu, jako namáhavá marnost. Rétorika zas bojuje s neexistujícím protivníkem či spíše odvolává se k nepřítomným soudcům. Vášnivě se studují věci netýkající se naší duše, což vede k zanedbávání spásy a k zapomínání na Boha. Je to v příkrém rozporu se zásadou: *Dávej pozor na sebe!* Písmo kárá prázdnu zvědavost, mnozí totiž kladou otázky jen pro potěšení z disputace. Světské nauky špatně používají lidský rozum: vznešená schopnost poznávání určená k tomu, aby nás spojovala s Bohem, je zaměstnána odvracením pozornosti od Něho. Zrak sovy je pronikavý v noci, v záři slunce se však zatemní. Tak i duch těch, kdo se věnují lidské moudrosti, je krajně citlivý pro marná učení, ale ta jsou pro porozumění pravému světlu jen zatemnělostí.<sup>551</sup>

Hlavní motiv jeho odsouzení světských studií je tedy výhradně náboženského řádu. Jejich cíl vstupuje do kategorie toho všeho, čeho se máme zříci pro lásku Boží, tím spíše že „tito lidé upírají tak pronikavý pohled na marné věci, aby se dobrovolně oslepili k poznání pravdy“.<sup>552</sup> Příklady d'ábla, faraóna, židů nám dobře ukazují jak taková ‚moudrost‘ nakonec vede k záhubě takového ‚moudrého‘. Je lépe zůstat prostým a přijímat pravdu ‚v obyčejné mluvě‘. Bazil uznává, že někteří filozofové se poctivě snažili řešit problémy života, odsuzovali neřest a vynášeli ctnost. Soudí však, že jejich zásady ztratili svou cenu pro toho, kdo se řídí evangeliem; Kristovo zjevení je činí marnými a neužitečnými a jestliže někdo zůstane zaměstnán cvičeními toho druhu, pokračuje v dětských hrách v dospělém věku. Nejzávažnější argument proti světské moudrosti se týká celého moře omylů v nejdůležitějších pojmech jako jsou spravedlnost, smysl života atd. Není ani nutné je vyvracet, jelikož „samí stačí na to, aby se vyvraceli navzájem“. Bazilovi, obdivovateli řádu a harmonie ve vesmíru, bojovníku za jednotu církve a ujednání v kláštorech, se takové rozcházení v názorech příčí. Tak trochu jako skeptikové v době Sokratově z toho vyvozuje pesimistický závěr: je pro vás nemožné nalézt pravdu! Světská věda nemůže překročit oblast pouhé pravděpodobnosti.

---

<sup>551</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 143–144.

<sup>552</sup> *Homélie sur l'Hexaéméron*, 1, 4, s. 103, sl. 12A.

Takové pesimistické mínění bylo charakteristické pro údobí filosofické dekadence, muselo být hodně rozšířené. Oproti skeptikům, kterým nezbyvá než rezignovat na pravdu a spokojit se hypotézami, Bazil považuje pravdu za velmi důležitou, když s sebou nese praktické závěry a musí se promítnout do našeho života. T. Špidlík se táže jak se tedy může odvážit takového duchovního rizika, že přijme jako pravdivé to, co je jen pravděpodobné? Není hodno filosofa žít podle δόξα, která je spíš nevědomostí než poznáním. Bazil přebírá od stoiků zásadu žít podle logu, je to však nadále pro něho nikoli rozum v protikladu ke smyslům, ale spíše Logos, Moudrost Boží, zjevená zvl. v evangeliu, kde je přítomna svlečená ze všeho umělého.

Bazil lituje drahocenného času, kdy se mohl zabývat službou Bohu a silně odsuzuje předmět svého poblouzení a zařazuje se tak mezi nesmlouvavé protivníky vědy, učenosti, filosofie. To aspoň vyčtou mniši z jeho exhortací v Rusku v pozdějších letech. Bazil přitom sám široce těží ze svých studií, která „odsuzuje“ jako neužitečná (viz jeho spisy *Hexahemeron* a *O četbě pohanských autorů*).<sup>553</sup>

Špidlík soudí, že u Bazila je málo pravděpodobný rozpor mezi zásadami a jednáním. Motivy zavrhování světské vědy jsou vždycky rázu morálního a náboženského. Světsky moudří svými hypotézami jsou v protikladu ke zjevené pravdě a navštěvovat jejich školy znamená vystavovat se nebezpečí odvracení od vlastního konečného cíle a v disputacích zapomínat na svou vlastní spásu. Tyto zásady jsou bez vady – Bazil odsuzuje moudrost světa zbavenou morálního smyslu: věci působí zapomínání na Boha. Zmizí-li tyto motivy, filozofie a vědy jsou křesťanům k službám a mohou pomáhat v hledání vyšší moudrosti. Bazil převzal řadu pohanských domněnek, které potírá. Má snahu ukázat vnitřní jejich rozpor, ale pravý důvod jeho odmítání je, že se mu zdají být neslučitelné se zjevením a totéž platí pro mravní zásady.

Oblast rozumu se v souvislosti se světským vzděláním zdá u Bazila příliš omezena a oblast vědy příliš podřízena a ohraničena. S. Giet měl při překládání *Hexahemeronu* dojem, že je tu spíš střet na jedné straně Písma a na druhé toho, co Bazil vytěžil z antické kultury. Chybu lze podle Gieta přičítat nedostatkům tehdejší vědy a nedostatku vědecké formace Bazilovy. Tyto nedostatky udržovaly či vrhaly Bazilovu exegezi na cesty úzkostlivě svědomité opatrnosti vzhledem k Písmu, mimořádné závislosti vzhledem k jistotám či bádáním lidským.<sup>554</sup>

---

<sup>553</sup> Srv. *tamtéž*, s. 144–146.

<sup>554</sup> Srv. *tamtéž*, s. 146–148.

Bazilovi nejde o oddělení oblasti rozumu a víry. Špidlík upřesňuje: „Snaží se všemi silami rozlišit oblast pravdy a pravděpodobnosti, což neodpovídá modernímu problému: oblast víry a přirozeného rozumu. Oblast pravdy je oblast moudrosti a ta je komplexní aktivitou našeho ducha: předpokládá přirozenou schopnost našich mohutností poznávat pravdu, vyžaduje však odříkání a obsahuje mimo to (...) osvícení milostí, vnější zjevení Písma, Tradice, církve. To všechno je oblastí pravdy, kde zjevení, rozum a samo smyslové poznání jsou v tak dokonalém souladu, že jedno nikdy neprotiřečí druhému a všechny slouží nejvyššímu poznání Boha, cíli našeho života“.<sup>555</sup>

Bazil nedospěl k řešení praktické otázky: jaký je užitek z těchto studií vzhledem k cíli křesťanského života. Pro mladé jsou klasičtí autoři užiteční, ale mnich se spokojí s Písmem. Převáží zisk nad nebezpečími? U velké většiny mnichů se objeví negativní odpověď jako nejvíce legitimní, tradiční a jistá. Je tu však nebezpečí: snadno uvěřit, že Písmo stačí k výkladu ustavení nebes, původu živočichů, dějin, atd. právě když se dobře ví, že to není účelem inspirovaných knih.

Bazil mimo to jako všeobecně východní mniši cenil asketickou hodnotu manuální práce a viděl v ní službu lásky ve prospěch bližního. Doba však nebyla ještě zralá na to, aby toto pojetí vztáhla i na práci intelektuální, a tak pozornost Bazil upírá na nebezpečí učenosti a nikoliv na její dobrodiní. Až se problém vrátí s naléhavostí, mezi jiným v době Fotia v Cařihradě, mniši zaujmou postoj, který bude nazván reakční. Rádi ho podepřou Bazilovými texty tak, že mylně vezmou v absolutním smyslu jeho odsouzení světských věd. T. Špidlík si klade otázku, zda se Bazilovi nejednalo spíše o *zřeknutí se* toho, co není užitečné než o *zavrhování*, čemuž by nasvědčoval výrok z pohřební řeči Řehoře Naziánského k Bazilově poctě: „Ve světské vědě přebíráme vše, co nás může vést ke studiu a hledání pravdy. Odmítáme však všechno, co vede k démonům, k bludu a propasti záhuby“.<sup>556</sup> Špidlík dodává, že všechno závisí na kvalitě této světské vědy a osoby, která se jí věnuje nebo jí vyučuje, ale také na dobových okolnostech. V naší době, kdy úžasný rozmach vědy udělal ze vzdělání molocha, jemuž se všechno obětuje, onen duchovní zisk nebudeme moci oddělovat od Bazilova rozhořčení proti podobné moudrosti, která nedbá na svůj poslední cíl.<sup>557</sup>

---

<sup>555</sup> *Tamtéž*, s. 148.

<sup>556</sup> PG 36, 508B–509A.

<sup>557</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 148–149.

## 4.2. Nalezení smyslu (*logos*) všech věcí

To, co T. Špidlík o duchovním jádru věcí zevrubně studoval nejprve v díle sv. Bazila Velikého a pak ve spisech mnoha východních duchovních autorů, se zdá být i svou terminologií, nepadno přeložitelnou do západních jazyků, typicky řeckým. Jako v mnoha dalších otázkách však i zde Špidlík získal „předpochopení“ v zažité ignaciánské spiritualitě, zvláště v Zakladatelově větě: „Ostatní věci na světě jsou stvořeny pro člověka a aby mu pomáhaly k dosažení cíle, pro který je stvořen“.<sup>558</sup> Zkoumá zároveň, jak hledání nejnižší pravdy všech věcí znali už i dávní řečtí filosofové. Nechtěli se spokojovat s prvním, *smyslovým* viděním, protože to dojde jen k mínění (*δόξα*).<sup>559</sup> Teprve druhé hledění okem *rozumu* přivede k poznání podstatnější pravdy, objeví se idea, *λόγος* věcí, jejich skrytá hlubší pravda, jejich smysl, definice, pojem.<sup>560</sup>

Křesťané tolik touží po poznání Boha, z Písma však vědí, že ho nikdo ze smrtelníků nikdy nespapřil. Jak jsme již zmínili, spory s ariány vytrřibily mezi Otcí přesvědčení, že Bůh nemůžte být po způsobu filosofů kladen na druhou rovinu, kam dosáhne lidský rozum. Teprve třetí stupeň vidění *čistým srdcem* zahlédá *λόγος θεοτελης*, duchovní smysl událostí a věcí, který je do nich od Boha vložen, aby nás vedl k němu. A pak je v tomto smyslu dokonce možné spatření Boha ve všem jakožto plod „chození s Hospodinem“ (4.3). Nemíní se tím přímé patření na Boha, jehož člověk může dojít až v nebi, ale Božích znamení, stop, poselství, jež ukazují k němu.

Toto vědomí nachází Špidlík propracované zvláště u **Bazila**. Ten hodně zdůrazňuje nepochopitelnost Boha a jeho podstaty. A stává-li se Bůh pro člověka dostupným, pak skrze tvorstvo. Správně posuzovat viditelné věci vesmíru i události ve světě má proto pro moudrého zásadní důležitost.<sup>561</sup>

Není však k tomu užitečná znalost složení země či oblohy, rostlin nebo živočichů, ani proniknutí podstaty prvků. Toto vědění je „moudrost Řeků“ (srv. 1Kor 2,22); ta ví o přírodě všechno krom jediného potřebného. Bazila nezajímá podstata oblohy, ale její význam. Nezajímá ho, co jsou tvorové sami v sobě, ale co mu říkají o Stvořiteli a jak je lze použít k jedinému potřebnému cíli. Tvorstvo je Boží slovo, jeho „hlas“ a pro naslouchajícího je nejužitečnější nikoli věnovat

---

<sup>558</sup> *Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly*. Přel. Kunert Ř., Řím-Praha 1990, č. 23. (Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, překlad Josef Čunek, Refugium, Velehrad 2001, s. 30).

<sup>559</sup> *SKV*, s. 388.

<sup>560</sup> Aristoteles učí „hledat ve věcech to, co je duchovní, ne jenom viditelný povrch. Duchovní pak je pojem, definice, idea.“ (T. ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, s. 90). Cicero takto shrnuje tradici starých filosofů: kontemplovat znamená hledět na věci rozumem rozumem a hledat, co je jejich podstata; znamená to filosofovat. Křesťané však jsou pevně přesvědčeni, že takové poznání není ještě opravdovou gnozí, kontemplací (srv. *SKV. Modlitba*, s. 200).

<sup>561</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 33.

se akustické nauce, měřit vlny, výšku hlasu atd., ale porozumět myšlence mluvícího, objevit Boží moudrost, která je tu skryta. Zastavit se příliš u materiálních slov může způsobit, že se s očí ztratí jejich duchovní smysl.<sup>562</sup> „Pochopit význam a používání tvorů je jediné prospěšné poznání všehomíra, pravá moudrost“<sup>563</sup> shrnuje Špidlík. Připouští podobnost mezi stoickým mudrcem sbírajícím „λόγοι rozptýlené“ v kosmu, racionální podklad pod zevnějškem viditelné skutečnosti, a křesťanem hledajícím v témže vesmíru Boží moudrost, zjevující se ve světě, ve viditelných věcech. Upozorňuje však zároveň, že v křesťanské kontemplaci jde o *logoi* ve smyslu duchovního významu věcí; jejich vnímání je Boží dar a nelze je pochopit v žádném filosofickém smyslu. „Rozumět věcem stvořeným, lidským, znamená tedy pochopit jejich duchovní význam, pravý důvod, pro nějž existují, mít ‚smysl a chápavost‘ k dosažení této jediné ‚příčiny‘ všeho, co existuje, Boha, počátku a konce vši skutečnosti“.<sup>564</sup>

Bazil však raději obrací pozornost k privilegované bytosti – k člověku. Ten více než ostatní tvorové „potřebuje Boha, aby byl chápán ve svém pravém významu. Bůh ve mně samém, Bůh ve svědomí člověka či spíše mé já, mé svědomí a můj celý život chápány v jejich pravém duchovním významu, v jejich vztahu k Bohu – to je jedna z nejcharakterističtějších známek Bazilovy askeze. Znáť sebe sama v této perspektivě je nejdokonalejší poznání věcí božských i lidských, které můžeme mít; je to tedy nejdokonalejší moudrost“.<sup>565</sup>

Bazil tedy jak se zdá byl prvním, kdo Špidlíkovi tak zevrubně rozestřel tyto otázky a podtrhl naléhavost nalézání toho evangelního „jediného potřebného“ ve všem, s čím se setkáme. Po letech studií řady dalších duchovních autorů Východu popisuje tento kýžený poklad alespoň v obrysech, neboť je stěží možné jej vystihnout stručnou definicí. Píše, že kontempace usiluje o zachycení nejzazší pravdy věcí. To však není totéž co *idea*, jak ji chápal Platón, nebo *definice*, o kterou usiloval Aristoteles. Pravá skutečnost totiž ve svém nitru tíhne k Bohu, nedá se pochopit mimo vztah k Prozřetelnosti. Křesťané usilují o to, aby viděli věci v jejich vztahu k Bohu, v roli, kterou mají v plánu Boží prozřetelnosti. Na dně, v jádru všeho, co Bůh stvořil, je skrytý smysl, který ukazuje k Bohu. Je to Boží úmysl s onou věcí (θεία θέλημα), je to důvod, pro který věci existují. Pravý *logos* věcí je tedy θεοτελής λόγος, který vede k Bohu, to, k čemu směřují příčiny jsoucna. Slovy se to dá těžko vyjádřit, protože tu jde o Boží tajemství,

---

<sup>562</sup> Srv. *tamtéž*, s. 34–35.

<sup>563</sup> *Tamtéž*, s. 35.

<sup>564</sup> *Tamtéž*, s. 35.

<sup>565</sup> *Tamtéž*, s. 36.

keré člověk najde jenom poslepu „ohmatáváním“, náhle, s Boží milostí, ale často po mnohém hledání.<sup>566</sup>

Špidlík však poukazuje na další důvod, proč se tento duchovní smysl nedá vypsat v knihách ani naučit v pravidlech: pro každého člověka je totiž zvláštní, jako je zvláštní a osobní život každého jednotlivce. Proto se každý musí učit chápat Boží poselství, která k němu denně doléhají.<sup>567</sup>

Kontemplovat tedy znamená chápat jsoucná v jejich prozřetelnostní funkci, v jejich vztahu k Bohu. Pravý základ skutečnosti žádný filosof nepoznal. Je to poznání bytostně náboženské. Živočichové vidí svět, ale nechápou jeho *rationes*, většina lidí je rovněž sotva zahlédne. Doopravdy je kontemplují jen spravedliví a svatí, kteří je chápou z pohledu Boží Moudrosti. Špidlík toto přesvědčení Otců vysvětluje tak, že takoví kontemplativní se nedívají jen svými smysly, nýbrž vzlety ducha pronikají věci či dění jako viditelné symboly a pochopí θεοτελής λόγος, který je v každém skryt, a v *logu* najdou Boha. To znamená: *Duchovní logos* ještě není Bůh a zároveň v něm Boha nacházíme.<sup>568</sup>

Má tak tento stěžejní θεοτελής λόγος ve Špidlíkově podání nikoli statický ráz, jaký mívají pouhé rozumové poznatky, ale je jakoby duší vřazenou do dynamiky duchovního života či směrovníkem, co poutníka nejen usměrňuje, ale současně pobízí k cíli (τέλος), k Bohu. A jak je u našeho autora obvyklé, že dovede látku podat srozumitelně a názorně, uveďme jeho výstižný přírůbek:

Na **ořechu** je zelená kůra, v ní je plod s tvrdou skořápkou, a teprve uvnitř té skořápky je jedlé jádro. V přeneseném smyslu má i příroda tuto **trojí vrstvu**. Jsou ti, kteří ulpí jen na zelené kůře, spokojí se se **smyslovou** krásou, s vnějším. Pro ně je vnější svět les dojmů, který budí nálady, city, vášně. Jiní se naučili **uvažovat**, jsou schopni reflexe. Zamyslí se nad tím, co je jádro. Zkoumají vědecky příčiny, přírodní zákony, uvažují filosoficky o podstatě všeho bytí. A přece ani oni nedošli k tomu pravému. Jsou teprve v tvrdé skořápce ořechu. Proto i vědecké a filosofické zkoumání světa nechává člověka lačným. Je potřeba proniknout i tvrdou skořápkou až k měkkému **jádro**. To dělají ti, kdo si uvědomí, **co ta nebo ona věc, událost, osoba má znamenat na cestě k Bohu, co jim samým chce říci Bůh, když jim ji poslal do cesty**.<sup>569</sup>

Špidlík tu poukazuje podobně jako známý Augustinův výrok, že lidské srdce je nepokojné, tedy nespokojené, dál hladové, dokud nespočine v Bohu. Teprve objevení jádra každé skutečnosti, jímž je výživný θεοτελής λόγος, mu nasytí a pozvedne duši. To je onen vytoužený „poklad ukrytý v poli“ světa (srv. Mt 13,44), plnohodnotné poznání, po němž jsme pátrali.

Náš autor u církevních otců také sleduje dvojí linii, kterou postupují při teologickém zdůvodnění přítomnosti tohoto duchovního smyslu, který zjevuje Boha, ten však se zjevuje skrze Slovo. Podle Origena je první projev **Logu** ve

<sup>566</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, – I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, ediční řada *Storia della spiritualità* 3a, Borla, Roma 1983, s. 139; *SKV. Modlitba*, s. 203; *SKV*, s. 389.

<sup>567</sup> Srv. *Prameny světla*, s. 91.

<sup>568</sup> Srv. MAXIM VYZNAVAČ, *Ad Thal.* q. 32, PG 90,372bc; srv. *SKV. Modlitba*, s. 203–204.

<sup>569</sup> *Prameny světla*, s. 91.



**stvoření.** Syn je sběrnou nádobou *logoi* stvoření. Slovo, které se vtělilo do symbolů viditelného světa, vytváří jednotu těchto *logoi*, které jsou v něm jediným tělem. Kontemplace je tedy pochopením různých „vtělení“ Logu, „kristologického“ smyslu každé události.<sup>570</sup> Podle Bazila je vesmír uskutečněním mocného Božího Slova. Věci v přírodě si zaslouží název: Boží hlas. Jsou to opravdová slova adresovaná lidem. Veškeré stvoření hlásá svého Stvořitele. Α λόγος θεοτελής, který máme v kontemplaci objevit, je „to Boží slovo, které běží celým stvořením“, přičemž si je nepředstavujeme „jako zvuk...“, ale jako impuls vycházející z Boží vůle“. Ta udržuje všechno bytí, dává mu smysl a cíl. Člověk musí naslouchat každému projevu Boží vůle.<sup>571</sup>

Také druhá linie začíná od stvoření, při němž byla Bohu po boku **Moudrost** (srv. Př 8,30). Její specifickou funkcí je podle Bazila „vést nás k poznání Boha“.<sup>572</sup> Lidská moudrost spočívá v umění odhalit σοφία τοῦ κόσμου, stopy moudrosti Stvořitele. V tvorech je „moudrost, která se jeví ve světě viditelných věcí, které však chybí jen hlas, aby otevřeně hlásala, že ji stvořil Bůh“.<sup>573</sup> Špidlík připomíná, že podle teologů má všechno „kristologický smysl“. Vidí ho znázorněn v δέησις, ikoně Boží moudrosti, v podobě anděla na trůnu uprostřed kruhu stvořeného světa. Svými paprsky všechno proniká, ale přesto je skryta pod duhovým povrchem viditelné smyslové krásy. Před Boží moudrostí stojí a klanějí se Bohorodička a Jan Křtitel. Oba totiž jasně rozpoznali Boží Slovo v jeho ponížené tělesné podobě. Vtělená Boží moudrost je sám Syn Boží.<sup>574</sup> „Pro ty, kdo nazírají Boha prostřednictvím *Sofie* světa, znamená λόγος θεοτελής, že vidí úmysly Prozřetelnosti ve světě, který je zbožštěný“<sup>575</sup> dodává Špidlík.

Co je však „okem“, jakýmsi **duchovním čidlem**, který ho dokáže objevit? Odpověď nachází Špidlík u Bazila, který počítá s Božím promlouváním k nám. To nás přivádí k dynamickému životnímu poznání, protože zjevená nauka je spojena se životem. Duchovní život musí být analogický s životem materiálním. Proto i naše duše musí být vybavena něčím na způsob tělesných smyslů, aby mohla vnímat. Pak ale lze přenášet i jména smyslů na mohutnosti duše. Bazil rád nevědomým přibližuje sladkost duchovního poznání slovy „Okuste a vizte!“ (Ž 33,9) s tím, že tento smysl je průkaznější než rozum, když čelí zkušenosti.

---

<sup>570</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 204–206.

<sup>571</sup> Srv. *tamtéž*, s. 206–208.

<sup>572</sup> BAZIL VELIKÝ, *Homiliae in principium Proverbiorum*, PG 31,392a. – Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 27.

<sup>573</sup> BAZIL VELIKÝ, *Homiliae in principium Proverbiorum*, PG 31, 392a.

<sup>574</sup> Srv. *Prameny světla*, s. 91–92.

<sup>575</sup> *SKV. Modlitba*, s. 209.

Sídlo duchovního smyslu je v člověkově chápavosti samé. Duch okouší slova podobně jako patro v ústech pokrmy.

K pozvednutí ducha k Bohu nám byla dána drahocenná vlastnost: rozlišování dobra a zla. U dokonalého je mysl živena posvátnou četbou, modlitbou, zkušeností moudrých rozhodnutí křesťanského života a tím získá spontánnost, zvláštní chuť Božích slov, snad to, co scholastikové nazývají *cognitio per connaturalitatem*, rodící se ze syntézy myšlení a života, odhaduje Špidlík. Ta musí vzniknout z harmonie tří prvků: myšlení, života a Mysli Boží, jež řídí všechno. A není to nic jiného než „víra projevující se láskou“ (Gal 5,6).<sup>576</sup>

Do lidské *mysli* (voŭc) umístili řeční autoři sídlo duchovního orgánu, schopného objevit *λόγος θεοτελής*. Jestliže však pojem mysli dostával stále víc racionální zabarvení, vrátili se duchovní spisovatelé k biblickému pojmu *srdce* (3.2.1). Dopoví však jedním dechem, že to musí být srdce očištěné (srv. Mt 5,8).

Podle čistoty srdce „se svět stává dvojznačnou hodnotou. Je jak chléb, u kterého stojíme s nožem. Kdo umí krájet, ukrojí si pokrm. Kdo s nožem zacházet neumí, nejen že zůstane hladový, ale ještě se poraní“.<sup>577</sup>

Pohled očima není celým poznáním. Věci viditelné vnímáme očima, ale mysl letí dál a dojde k vnitřnímu vidění. Při pohledu na fotografii zemřelé matky člověk myslí na živou. V tomto směru se také nesly zkoušky malířů ikon. Měli dokázat, že už pokročili, že jsou schopni se dívat na svět jinými očima než lidé světší, očima víry, ve světle Božím. V tom ovšem všechny vnější formy, ať už zůstávají nebo se mění, nabývají nový význam a nový smysl.<sup>578</sup>

Víra má dát křesťanu spíše toto nové vidění než celou výzbroj důkazů pro její opodstatněnost. Náš autor si pomáhá přirovnáním o člověku, který má rád básně a tím má oči pro skutečnost, která je druhým zavřena.

Podobně i křesťané mají oči víry a čtou evangelia **duchovním zrakem**... Nač potřebuje důkazy o užitečnosti hudby pro život ten, kdo bez ní nemůže být? Proč by se ten, kdo má rád pestré barvy, potřeboval stále ospravedlňovat před barvoslepým? Nemůže každý za to, že nevidí, stávat se však směšným, když možnost vidět popírá. **Víra pak je začátek vidění.**<sup>579</sup>

Vědecky zaměřeným lidem by víra mohla připadat jako vědecká *hypotéza* vysvětlující fakta. Náš autor to však vidí jinak:

Daleko lepší je výraz evangelia: *světlo*. Jak se dokazuje existence světla? Tím, že vidíme předměty, že svět kolem nás má formy, barvy, krásu. **Víra je světlo. V ní dostává tvar, krásu a smysl všechno, co nás obklopuje.**<sup>580</sup>

<sup>576</sup> *La sophiologie de S. Basile*, s. 223–224.

<sup>577</sup> *Prameny světla*, s. 93. – Dvojznačnou hodnotu světa ukazuje Špidlík na několika příkladech: „Lidé smyslní podlehnou časem smyslovým klamům, pyšní pak brzy vydávají své vlastní výmysly za pravdu a smysl světa. Jen ‚čistým je všechno čisté‘. Krása lidského těla vzbudí u duchovního člověka pocit obdivu nad moudrostí Stvořitele, u smyslného jen probudí nízké vášně. Při četbě Písma myslí pokorný člověk na to, co ještě neuskutečnil z Božích přikázání, pyšný se rozhorlí nad špatností jiných a nad nechápavostí a omezeností těch, kteří ho mají učit“ (*Tamtéž*, s. 92–93).

<sup>578</sup> Srv. *Ve službě Slova A*, s. 53, 40–41.

<sup>579</sup> *Tamtéž*, s. 62.

<sup>580</sup> T. ŠPIDLÍK, „Vědecký“ přístup k víře, in *Nový život*, 35/6 (1983), s. 104.

### 4.3 Vidění Boha ve všem (plod „chození s Hospodinem“)

Bůh stvořil svět skrze své Slovo a Moudrost. Kontemplativní jsou schopni slyšet toto Slovo a obdivovat stopy božské Moudrosti, to co nám chce Bůh říci skrze události a skutečnosti světa, je v duchu Origena a Bazila přesvědčen i Špidlík. Připomíná, že význam slova θεωρία se ve starých dobách sice odvozoval z chybné etymologie „Θεὸν ὁρᾶν“, avšak definice z toho plynoucí je výtečná: kontempace znamená vidět Boha všude,<sup>581</sup> totiž θεοτελής λόγος, o němž jsme již mluvili (4.2), tj. zachytit Boží poselství, znamení či působení. Špidlík také ukazuje, že to skutečně možné je, pokud je srdce očištěné a proniknuté láskou. Potvrzení nachází v lidské rovině u zamilovaných, kterým všechno možné připomíná milovanou osobu. Dodejme, že jsou-li nám v plánu Prozřetelnosti věci viditelné dány k tomu, abychom chápali věci neviditelné, pak i zde jako na mnoha jiných místech, taková přirovnání náš autor nevyužívá jen z didaktických důvodů jako analogie, ale i jako komplementární zobrazování celku. Podobně postupuje i v Písmu Boží pedagogie od předobrazů k naplnění.

Tak je tomu i s kontemplací. Na Východě znamená totéž co dokonalost, je předchutí nebe, návratem do ráje.<sup>582</sup> Lásku zde zahrnují do definice kontempace. Jestliže všechno bylo stvořeno kvůli poznání Boha, láska se definuje jako „vyšší stav rozumné duše, kde není možné milovat na světě něco více než poznání Boha“.<sup>583</sup> I k tomuto cíli však je třeba jít jako po stupních, proto je Špidlík probírá oproti Evagriovi didakticky od toho nejdostupnějšího.<sup>584</sup> Nejprve je kontempace:

1. věcí viditelných, přírody (Bůh je poznáván ze svého díla, zvl. krásy), dále
2. neviditelných bytostí, zápasu andělů a démonů v nás, tj. „rozlišování duchů“,
3. Prozřetelnosti, tj. ve všem, co se děje, vidět Boží ruku a jeho úmysly,
4. soudu, tj. v událostech objevovat Boha, jenž po zásluze odměňuje dobré a zlé,
5. Nejsvětější Trojice, tj. Božího tajemství, které nám zjevuje Kristus, „teologie“.

Zakladateli studia východní spirituality na Orientálním ústavu v Římě, Irénée Hausherrovi připadalo složení Evagriova seznamu nevysvětlitelným, to

---

<sup>581</sup> Srv. *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, s. 137; *SKV. Modlitba*, s. 197.

<sup>582</sup> Srv. *SKV*, s. 384.

<sup>583</sup> EVAGRIUS, *Capita cognoscitiva* 1,86, vyd. W. FRANKENBERG, s. 123.

<sup>584</sup> Evagrius píše: „Je pět základních poznání, ve kterých jsou ostatní obsažena: podle Otců je na prvním místě poznání nejsvětější Trojice; na druhém místě a na třetím místě je poznání věcí netělesných a tělesných; na čtvrtém a pátém místě je poznání soudu a Boží prozřetelnosti“ (*Capita cognoscitiva* 1,27, s. 73.)

však podnítilo T. Špidlíka k bádání v tomto směru. Dospěl k závěru, že známý Intelektuál pouště spojil dělení navazující na řeckou kosmologii (v našem výčtu 1, 2, 5) s typicky židovskou kontemplací Prozřetelnosti v dějinách vlastního národa, kde ukazuje spravedlivé soudy, odměňuje dobré a postihuje zlé. Zároveň se to pro něho stalo pádným argumentem proti tvrzení, že kontempace je dědictvím řecké filosofie a Bible ji nezná. Špidlík ukazuje, že biblické kontempace jsou méně kosmické, ale více dějinné a právě tak odhalují duchovní smysl dějin. Jeho praktickým přínosem pro druhé bylo naučení ohledně zpytování svědomí. To se nemá omezit na moralistické hledisko, na výčet vlastních pochybení a nedokonalostí, které bere chuť a přes všechna předsevzetí nezaručí nápravu. Radostným podnětem k pokračování v duchovním úsilí je posun ke kontemplaci uplynulého dne. Ta odhaluje, jak se v naší osobní historii projevovala Prozřetelnost a jaký je pravý smysl všeho, co nám padlo do zorného pole, co jsme dělali a nač jsme mysleli. Sledujeme působení Boží prozřetelnosti, jak uzdravuje naše hříchy a napravuje naše chyby, jak nás vede a vychovává.<sup>585</sup>

Dodejme, že starozákonní patriarchové podle svědectví Písma „chodili s Hospodinem“. Bylo by ideální, kdybychom byli schopni neustále „hledat jeho tvář“, trvale pamatovat na Boha, je to však nemožné z psychologických důvodů, protože jsme vázání na hmotu a pozemské věci. Ve světě, kde panuje neustálé zapomínání na Boha, se kontemplativní duše snaží probouzet stálou vzpomínku na něho, aby měly „vidění“ Boha ve všem. Špidlík to zachytil především u sv. Bazila a pak i dalších autorů, stejně jako rozmanitost prostředků, jak toho dosáhnout. Všimá si hlavně snahy použít k modlitbě obrazů denního života, zmiňuje např. Pavla Florenského, který hledal v matematických vzorcích duchovní smysl, Tichona Zadonského, jemuž poslouží dění na polích i pohledy do přírody,<sup>586</sup> podobně jako sv. Kateřině Sienské, která k tomu přidává i „překladatelské úsilí“, jak propojit každý objekt s duchovní skutečností podobně jako je tomu v jazycích, aby jí všechno Boha a jeho království asociacemi připomínalo. Špidlík nezapomíná podotknout, že veliká láska je v tom velikou předností. Není to tedy jen jako stále detailnější poznání ze setkání a rozhovorů těch, kdo „spolu chodí“. I jejich žhavá touha se druhému líbit,<sup>587</sup> která může být stále přítomná při všem, co dělají, je mu obrazem toho, jak podobné dispoce dojdí i vůči Bohu. Ujišťuje, že ta vzniká a posiluje se kontemplací,<sup>588</sup> tedy snahou vidět Boha ve všem. Všimneme si alespoň hlavních oblastí, kde to ukázal. I tak si však kvůli bohatosti Špidlíkova „vidění souvislostí“ a Božích znamení, budeme moci ukázat jen nejvýraznější linie.

---

<sup>585</sup> Srv. *SKV*, s. 398; *SKV. Modlitba*, s. 230–243; *Cesta Ducha*, s. 33–36.

<sup>586</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 34.

<sup>587</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 45n.

<sup>588</sup> Srv. *SKV*, s. 406.

### 4.3.1 Vidění Boha v člověku

Již dávné *mnišské* nalézání Boha spojilo *řecké* hledání v kosmu s *židovským* objevováním v národních dějinách tím, že se zaměřilo k člověku, který je mikrokosmem s osobními „dějinami duše“. Čím čistším se stávalo srdce, tím jasněji zakoušelo Boží zjevování v sobě, často vyzdvihuje náš autor. Duch Svatý přebývá v nitru všech věřících a zjevuje se i z nich, z jejich slov, jednání i z osobitých životních cest.

Již stvoření **člověka k Božímu obrazu a podobě** dodává legitimitu poznávání Boha v člověku, a to ne pouze *staticky* ze struktury lidské bytosti, ale také *dynamicky* z jejího postupného rozvoje od obrazu k podobnosti s Bohem, jak to chápal Origenes a jak se to pak stalo obecně přijímaným pojetím zvláště na Východě. V době novozákonní se toto povědomí stává ještě mnohem silnějším díky **vtělení** Božího Syna, který se stal člověkem, věřící připojuje k sobě, sjednocuje se s nimi v jednom tajemném Těle a svým Duchem jim dává účast na svém božském životě. Přeje si také být v lidech objevován a obdarován láskou.

T. Špidlík to vyjadřuje příměrem. Jako je dobře pozorovat Slunce ne přímo, ale v jeho rozmanitých odlescích a projevech, tak je správné vidět Krista, jak žije a svítí ve svých bratřích, v církvi a použít toho jako praktické příručky, která nás k němu vede. Dokládá to i výrokem Pseudo-Makaria: Od jednoho světla se rozžehne mnoho lamp, všechny však září jedním světlem Božího Syna.<sup>589</sup> Odpovídá také na obavy, že pohled na člověka *oslabí soustředění na Boha*. Lidství Spasitelovo nás neodvádělo od jeho božství, naopak nám je přiblížilo. Tak i lidé, na které se díváme jako na údy spojené s hlavou, Kristem, jako ratolesti vštípené ke kmeni, nemohou nás odvádět od Boha. Umožňují nám naopak prokázat Bohu to, co bychom mu jinak prokázat nemohli.<sup>590</sup>

Vyjadřuje se k tomu i v souvislosti s námitkou, že křesťanská láska je *podvod*, když činí dobro Kristu v člověku, zatímco bližního máme mít rádi pro něho samého. Náš autor si je jist, že takový bližní nebude ošizen. Stejně jako potřebný, jemuž někdo zástupně prokazuje dobro, protože mu připomíná někoho drahého, kterému však pro odloučení pomáhat nemůže. Špidlík pak dospívá k nejzávažnějšímu argumentu:

Vidí-li někdo ve mně Krista, nedívá se na někoho cizího, koho mu připomínám, ale vidí to nejkrásnější a nejvnitřnější, co je v mém vlastním nitru. Miluje mě samého nejušlechtilejší láskou, protože si váží toho, co je ve mně nejcennější, váží si mého srdce, které je chrámem Božím. Z toho chrámu se pak milost Ducha rozlévá i na vlastnosti přirozené, do myšlení, chtění, citění, i do tělesného života.<sup>591</sup>

---

<sup>589</sup> Srv. *Prameny světla*, s. 5–8. – Člověk je stvořen jako λογικός nejen že je obdařený rozumem, ale že je také blízký Logu. Přitom se liší od druhých podle míry, v jaké zrcadlí Boha. Nejkrásnější je Kristus, neboť dává vidět Otce v sobě (Jan 14,9; srv. *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 19–23).

<sup>590</sup> Srv. *Prameny světla*, s. 239.

<sup>591</sup> T. ŠPIDLÍK, *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus C*, s. 91.

Rozpoznat Krista, Boha v *druhém člověku* je jedním způsobem poznání. Další možností je – jak Špidlík ukazuje v návaznosti na církevní **otce**, zvl. Bazila – vidění Boha v sobě (3.1.1). Člověk, nejdokonalejší obraz Boha, je vynikajícím symbolem teognózie. Poznáním *sebe samého* dospívá člověk k poznání Boha.<sup>592</sup> Tázali se však dále: Kterou lidskou vlastností se Bohu nejvíc podobáme? Právě tu musíme na prvním místě pěstovat a v ní nejsnáze Boha objevíme. Dědicové platónské filosofie, řečtí otcové žasli hlavně nad schopností poznávat, protože v ní viděli specifickou výsadu lidstva. Pro Evagria je Boží obraz v člověku v poznávací schopnosti.<sup>593</sup> Kdo ji má nejlépe vyvinutou, může být tedy považován za jeho nejvěrnější obraz? Nebude takový pohled svádět k už odsouzenému gnosticizmu? Dokonalost křesťana je přece v lásce a ta je „branou gnose“, pravého poznání.

Tak se další sférou významnou pro poznání Boha v lidech stalo Špidlíkovi **ruské personalistické** myšlení. Ruská originalita je podle něho v obrácení starého mnišského pohledu na týž gnoseologický vztah: nejenom že dospíváme k poznání Boha když vyjdeme od člověka, ale též k poznání člověka vyjdeme-li od Boha. S ním má člověk, Boží obraz, společné i to, že sám je *tajemství*.<sup>594</sup> Největší hloubku pojednávání o problematice člověka nachází u Dostojevského. „V člověku je skryta záhada vesmíru a rozřešit otázku člověka znamená rozřešit otázku Boha“.<sup>595</sup> Člověk přesahuje strukturu danou lidskou **přírozeností**. Tu na Východě chápou v její původnosti, kdy člověk byl zbožštěnou bytostí, obdařenou milostí Ducha Svatého, poznáním, svobodou, vládou nad tvorstvem. V současném stavu se má postupně stávat Boží podobou v synergii s působením Božím a už proto řešení jeho údělu nemůže být autonomní, i proto, že povaha jeho duše je snoubenecká.

U novějších ruských myslitelů Špidlík nachází rozvíjení nové myšlenky. Nezastavují se ani tak u výsad lidské přírozenosti, jako spíše u skutečnosti, že člověk je **osoba**, obraz osobního Boha. Musí respektovat hranice přírozenosti, avšak zároveň vnímá sám sebe jako osobu, jejíž pravá hodnota spočívá ve *svobodném* jednání, které překonává všem společnou přírozenost.<sup>596</sup>

Jejich přínos Špidlík oceňuje v kontrastu s odkazem antických řeckých filosofů, kteří ve jsoucnech pátrali po tom, co je jim společné a objevovali stejnou *přírozenost*, abstraktní povahu věcí a obecné pojmy. Otcové tím byli

---

<sup>592</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 285. – „Poznat svou duchovní identitu znamená poznat sebe a v sobě Boha“, prohlašuje T. Špidlík (Cyril a Metoděj, patroni Evropy, in *Nový život*, 33/7–8 (1981), s. 128).

<sup>593</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 286.

<sup>594</sup> Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 11.

<sup>595</sup> EVDOKIMOV, P., *Gogol et Dostoievski ou la descente aux enfers*, Bruges 1961, s. 192. – Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 9–10.

<sup>596</sup> Srv. *Integrovaní poznání*, s. 99–100; *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 14–15.

silně ovlivněni a promítlo se to do morálky. Má-li se „žít podle přirozenosti“, pak i křesťanský život lze vyjádřit principy a definicemi, které zavazují všechny. Brzy se však přichází na negativní důsledky: člověk pak nedospěje k poznání své svobody ani své osobnosti. Ruští náboženští myslitelé říkají, že podobně jako u Krista je třeba rozlišovat přirozenost a osobu u člověka a dát **přednost osobě**, která je jedinečná už svým posláním, povoláním od Boha a tudíž je i tajemstvím.

Další kontrast náš autor spatřuje vzhledem k Evropě, kde společnost se snaží organizovat podle všeobecných zákonů, ale jedinci v ní bojují za svou **svobodu**, a proto se stále hledá vhodný kompromis. Příkladem je Dostojevského Velký inkvizitor. Také na poli filosoficko-teologickém se zde od počátku středověku člověk chápe jako by vystupoval z „přirozenosti“. Podobně latinská teologie uvykla postupu od Boží jednoty, tj. filosofického pojmu absolutní nutné existence, a od společné božské přirozenosti k jednotlivým Osobám v Trojici. Špidlík však kriticky poznamenává, jak je to obtížné, protože přirozenost je spojena s nutností, kdežto osoba se svobodou. Není totiž zřejmé, *jak* svoboda může vyrůst z přirozenosti, která vyjadřuje právě nutnost.<sup>597</sup> Obdobně zase západní kultura a civilizace nedovede pochopit, že svoboda se nemůže zrodit z nutnosti, jak by si to přála objektivní věda, ale že nutnost je výsledkem radikální svobodné volby.

Úvahy ruských myslitelů vycházejí z opačného bodu, osobě dávají absolutní prvenství, což odkazuje jako u řeckých Otců na trojiční tajemství. Ti kladou na první místo existenci tří božských osob a na druhé místo jejich jednotu přirozenosti. Ruští autoři zdůrazňují, že je třeba vyjít obdobně i od lidské osoby, která je naprosto svobodná a přitom si uvědomuje, že může žít jenom ve vztahu k ostatním a pak se s nimi shodne na tom, že existuje jakýsi společný zákon nebo společná pravidla soužití. To je však uskutečnitelné jen skrze Krista a v Kristu.<sup>598</sup>

Kristus nás uvádí do života Svaté Trojice, kde se spojuje absolutnost Božího jsoucná se svobodou tří Osob v jednotě jednoho Boha. Špidlík tyto skutečnosti ukazuje na postavách Dostojevského. Člověk touží po svobodě bez hranic, jenže taková svoboda je nadlidská: démonická nebo kristologická. Kdo chtějí překročit hranice, které ukládá vesmír nebo společnost, jsou ve vleku pokušení „Budete jako bohové“ (Gn 3,5) a stávají se falešnými bohy, Běsy. Jsou jako posedlí sexualitou, bláznivými úvahami, zhýralostí, prostě svobodou, jež vede nakonec k strašnému otroctví a destrukci. Jejich protikladem je Aljoša, který se ztotožní s Kristem, je jím takřka „posedlý“, ale právě tím bude zbožštěn a opravdu svobodný. Jeho svoboda není přitom nijak destruktivní, ale naopak

---

<sup>597</sup> Srv. *Integrální poznání*, s. 100–107; *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 17–19.

<sup>598</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 187–188.

**tvůřivá**, protože se dává vést Duchem Svatým. Jediná cesta svobody je tedy život s Kristem a v Kristu, v účasti na jeho božství.<sup>599</sup>

Slavný ruský klasik tak Špidlíkovi poskytl řadu literárně vykreslených ikon, které náš autor s hloubkovým pohledem vykládá. Své osobní přesvědčení však dokázal vyličit i pohádkovým příběhem o hladovém vlku:

Vlk je ochoten vzdát se volnosti, jen když se nasytí jako hlídací pes, než si všimne, že ten na svou svobodu rezignoval pro zajištěné živobytí. Něco mu napoví ovčácký pes, který nepopírá, že je sluhou svého pána, má však jeho rodinu i ovce rád, těší se jejich naprosté důvěře a oni se s ním o všechno dělí: „Lidi stvořil Bůh jako pány, psy jako otroky. Ale láska dokáže změnit tento poměr, s otroky se pak zachází jako se syny. Ne všichni lidé se to však už dobře naučili z té knihy, kterou nazývají evangelium.“ Objasnění těchto záhad mu poskytne teprve moudrá sova: „Svoboda je jeden z největších darů Božích. Nikdo se jí nesmí zříkat, ani ne pro jídlo. Ale svoboda je k tomu, abychom konali dobro. Svoboda bez lásky vede dřív nebo později k otroctví. Naopak láska promění sluhy v syny a z pánů udělá otce“ a dodá, že se tak stane, až to lidé pochopí a králem bude Lev z pokolení Judova (Zj 5,5).<sup>600</sup>

Špidlík tu v několika tazích podává jediné opravdové řešení otázky lidské svobody, která je jen v Kristu. Ten sám sestoupil pod jeho zákona, aby vykoupil ty, kteří jsou zákonu podrobni, tak abychom byli přijati za syny. Už tedy nejsme otroci, nýbrž synové (srv. Gal 4,4–7).

Náš autor tu dává zaznít zároveň osvětlení, jež vnesl do nauky velkého zastánce svobody, sv. **Řehoře Nysského** (335–394), mladšího bratra Bazila Velikého, libanonský autor J. Gaith, který svou studií Špidlíka kdysi zaujal.<sup>601</sup> Podle Řehoře sídlí Boží obraz ve svobodě člověka. Pravá svoboda je nemyslitelná bez θεωρία, bez jasného pohledu, abychom mohli vidět Boha ve všech věcech. Světec vychází z daru prvotní lidské svobody (ἐλευθερία), jež měla být odleskem svobody Boží a rovněž užívána jen k dobru. Tu už lidé po pádu do hříchu z touhy po nezávislosti (αὐταρκία) nemají, jsou v mnohém područí. Bůh jim však ponechal svobodnou volbu mezi dobrem a zlem (προαίρεσις), aby ji využili jako nástroje k návratu k původní svobodě. Tu však apoštol Pavel nazývá jinak: παρρησία, volný synovský přístup k Bohu, čímž podtrhuje její vztahový ráz – opak iluzorní nezávislosti marnotratného syna. Kdo volí dobro, svou svobodu posiluje. Když však zvolí zlo, užívá svou svobodu, aby svobodu zničil.<sup>602</sup>

---

<sup>599</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Dostojevský – hledač lidské svobody, in *Nový život*, 33/3 (1981), s. 40–41; *Cesta Ducha*, s. 69–70; *Duše poutníka*, s. 88–90; *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 110; zde na s. 26 Špidlík popisuje člověka stvořeného jako obdařeného **tvůřivou svobodou**. Duch Svatý měl být nedílnou součástí jeho bytí. Když přebývá v křesťanu, ten je schopen konat skutky duchovní, božské, převyšující lidské síly. Nejlepším příkladem je Mariino mateřství, „dílem“ její součinnosti je Člověk-Bůh. Jako obraz Boží je člověk spolutvůrcem vesmíru, dokonce i vlastní existence. Na počátku ho podle Origena Bůh stvořil jako náčrt pro budoucí malbu. Svou aktivitou, svým životem na něj člověk vnáší barvy a světlo. Rozvíjí se „od obrazu k podobnosti“ s Kristem. Světec je nazván *prepodobnyj*, Maria nejpodobnější.

<sup>600</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Bajky. O moudré sově*, Refugium, Olomouc 2011, s. 48–51.

<sup>601</sup> Srv. GAITH, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953.

<sup>602</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Antropologie křesťanského Východu a christologická antropologie Dostojevského, in *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 31–32; *SKV*, s. 125–126.



Svoboda sama však ještě netvoří *osobu*, je jen podmínkou, aby se osoba vytvořila vztahem lásky k druhým lidským osobám a k osobnímu Bohu.<sup>603</sup> Je to významné i pro naše téma poznání. Svě pojednání o ruské epistemologii Špidlík uvádí takto: „Poznávat se, to je první základ vztahu mezi bytostmi. Proto se říká, že správný vztah je pravda a nesprávný vztah je lež“.<sup>604</sup> Osoba se rozvíjí ve svobodných a agapických vztazích. Jestliže následuje Krista, pak se stává „agapickou“, cele se z lásky vydává pro druhé, pro lidi i pro Boha, což vyžaduje její vlastní *kénosis*, vyprazdňování sebe sama, vyčerpávání, chudnutí (srv. Flp 2,7). Právě tak dává v sobě vidět autentického Krista, stává se schopnou milovat až k sebeobětování. Příležitostí, jak v tom růst, je i manželství.<sup>605</sup>

Špidlík sám byl povolán k jiné dráze, i ta však jako každá jiná křesťanská musela být cestou rozvoje lásky. Říkal: „Život není čas, je to setkání s přáteli“.<sup>606</sup> Neskrýval radost, že se mu od mládí daří navazovat přátelské vztahy s lidmi, od těch prostých až třeba po ty vysoko postavené. Cenil si poctivých sdělení a zážitků i nejobyčejnějších lidí. Charakteristickou se stala jeho odpověď komusi, kdo na něj naléhal s otázkou, jak ho přijímají pravoslavní v Rumunsku: „Nechodím navštěvovat pravoslavné, ale jenom přátele, ať už katolické či pravoslavné, a přátelé mne přijímají vždycky pěkně. Mám jich tam mnoho“.<sup>607</sup> Tak vyznívá i jeho ohlédnutí za životní poutí: „Pán Bůh mi nedal peníze, ale dal mi mnoho přátel“.<sup>608</sup> A dodejme, že mu rovněž nedal jen mnoho velkolepých myšlenek, ale hlavně nespočet příležitostí uplatnit je dobrotou vůči druhým.

Jeho životní cestu vystihuje i jeho malé vyznání: „Můj osobní zájem se soustředil především na modlitbu srdce a prioritu osoby nad absolutní nutností“.<sup>609</sup> A přínos pro druhé zase postřeh jeho žáka a blízkého spolupracovníka Richarda Čemuse: „Kdo přečte pozorně *Ruskou ideu*, musí dojít k závěru, že tváří v tvář výzvam současnosti je zapotřebí kyslíku Ducha z „obou plic“ a radikálně jiného, duchovního pohledu na člověka jako na *osobu* zakotvenou v *boholdství Kristově*“.<sup>610</sup>

---

<sup>603</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 122. – Stopu Špidlíkovy zkušenosti v tomto směru najdeme např. v tomto jeho výroku: „Člověk je od přirozenosti tvor společenský, jeho osobnost tím víc vyniká, čím širší je okruh lidí, s kterými komunikuje, a čím pevnější a ušlechtlejší je pouto, které ho s nimi svazuje“ (*Apoštol národů svatý Pavel*, Refugium, Olomouc 2008, s. 47).

<sup>604</sup> *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 61.

<sup>605</sup> Srv. *tamtéž*, s. 267, 339; *Integrální poznání*, s. 107–110. K souvislosti se svobodou Špidlík říká, že to, co přichází zvenku, člověka vždy nějak zotročuje nebo alespoň omezuje a ukazuje mu jeho malost. Takové jsou i tzv. vznešené ideje, které se nám ukládají bez souvislosti s Bohem. Jen to, co přichází od Ducha Svatého, nás osvobozuje, neboť on je vnitřní síla v našem srdci, patří k naší identitě a svobodě (srv. *Duše poutníka*, s. 202–203). Výmluvně to ilustrují právě zmíněné literární postavy Dostojevského.

<sup>606</sup> Srdce plné Ducha, in *Mimořádné číslo bulletinu Aletti k 17.12.1999*, Olomouc, s. 9.

<sup>607</sup> *Duše poutníka*, s. 115.

<sup>608</sup> *Tamtéž*, s. 195.

<sup>609</sup> *Tamtéž*, s. 86.

<sup>610</sup> ČEMUS, R., Pravidlo kontrapunktu aneb Cesta do nové Evropy, in *Duše poutníka*, s. 12.

### 4.3.2 Vidění Boha v církvi

Církevní prostředí znal T. Špidlík odmala podobně jako to své rodinné. Aktuálním se téma církve pro něho rázem stalo po otevření 2. vatikánského **koncilu**. Jeho jednání mu přibližovaly rozhovory se sněmovními poradci a četba proslovů i diskusí. Postoj koncilu k církvi ho zaujal od samého začátku. Šlo o zvrát základního postoje: diskutovat ani ne tak o mentalitě světa, jako o té naší, tj. jak chápeme církev. Nezpytovat druhé, ale především sebe sama. Tak se sněm nakonec stal jedním z největších eklesiologických koncilů. Náš autor vzpomíná, jak vyostřené byly spory, zda se posunout od dosavadního pojetí tajemného *Těla Kristova* k pojmu *Boží lid* a dochází k potřebě syntézy, což je pro jeho celoživotní myšlení příznačné. Obě pojetí se musí vzájemně doplňovat, v každém je jiný akcent, proto jedno nemá nahradit druhé. Tělo má údy, které nejsou svobodné, kdežto církev je jednota svobodných osob, a ta by se nedala uskutečnit, kdyby církev nebyla odleskem jednoty Osob v Nejsvětější Trojici. Osobní živé vztahy v církvi jsou i proto nesmírně důležité. V tom byl pro některé koncilní otce i pro Špidlíka inspirující ruský otec slavjanofilství A. Chomjakov (†1860). Sněm pak označil církev nejen jako Boží lid, ale také jako *mysterium et sacramentum*, tajemství a svátost. Bůh svá tajemství poněáhu zjevuje v symbolech, které se musí vzájemně doplňovat. Kristus církev založil jako všeobecnou svátost ke spáse a sjednocení všech, proto Špidlíkovi připadá jako nejvhodnější metoda „ekumenická“: najít u každého člověka to pozitivní, co ho s Kristem spojuje, dát tomu růst a pomáhat to rozvíjet podle jemu udělené milosti a jeho dobré vůle. Aplikace tohoto koncilního pojetí církve je pak zřetelně znát v jeho službě jednotlivcům i církvi.<sup>611</sup>

Výmluvným symbolem tajemství a zároveň i jednoty církve je pro našeho autora **ikona nejsv. Trojice** od Andreje Rubleva, určená pro mnišský chrám. Je to uctění prvního tajemství křesťanské víry i program duchovního života v klášteře. Božím obrazem je člověk nejen jako jednotlivec, ale spíše v celku lidského soužití.<sup>612</sup> „Tři andělé sedící na jednom trůnu před jediným kalichem jsou symbolem tří božských Osob spojených jedinou vůlí a jediným poznáním“.<sup>613</sup> Klášter má být církvi v malém, jak si přál autor řehole sv. Bazil.

---

<sup>611</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 74–81. – **Koncil** přinesl novou inspiraci k životu, který spěje kupředu. Podobá se **kopernikovské revoluci, kdy nebyl porušen ani změněn vesmír, ale pohled na něj**. Koncillem dochází k velkému obrácení, probuzení proroctví. V pokoncilních reformách se projevilo mnoho nezdravého, církev se však projevuje jako moudrá matka při dospívání dětí. Umí mlčet, ale i v pravou chvíli promluvit. Dříve i malé změny působily velká rozrušení křesťanského světa, dnes církev jako celek stojí, podstatné instituce zůstaly a tak potvrdily svou solidnost a aktuálnost. **Duch svatý tu působil v církvi** i v jejich protichůdných tendencích (Srv. T. ŠPIDLÍK, Dvacet let od koncilu, in *Nový život*, 37/12 (1985), s. 202–203).

<sup>612</sup> Srv. *Klíč k neznámu*, Křesťanská akademie, Řím 1969, s. 25–26.

<sup>613</sup> T. ŠPIDLÍK, *My v Trojici. Krátká trinitární esej*, Refugium, Velehrad 2000, s. 74.

Toho přitahoval zvláště text ze *Skutků apoštolů* (4,32): „Množství věřících mělo **jedno srdce** a jednu duši“, bylo tam přece na pět tisíc lidí a pocházeli z tak různých prostředí, že byli spíš nakloněni k tomu, aby takovou jednotu srdcí překazili. Špidlík vidí opakování tohoto zázraku všude v církvi, kde se naplní Ježíšova modlitba: „Aby všichni byli jedno, jako ty, Otče, jsi ve mně a já v tobě, aby i oni byli jedno v nás“ (Jan 17,21). Řeční Otcové uvažují nad nejsvětější Trojicí s otázkou, jak se dovedou tři svobodné Osoby tak sjednotit, že vytvoří spolu jednu božskou absolutní přirozenost? Takové jednoty svět není schopen, a přece jsou křesťané povoláni, aby měli účast na tomto tajemství jednoho Boha ve třech osobách. Rublevova ikona to naznačuje svou převrácenou perspektivou: nebeské tajemství sestupuje na zemi, aby i tu byli všichni jedno.<sup>614</sup>

U sv. Bazila pak Špidlík nachází další myšlenky o této jednotě. Duše osvětlené Duchem se stávají duchovními a vyzařují na druhé přijatou milost. Když hlas duše zní v čistotě, vmísí se do ostatních hlasů v dokonalé harmonii se stvořitelským Slovem světa. Poznání pravdy se podobá zachovávaní příkázání: je třeba zachovávat všechna, aniž by se opomenulo jediné. Lze to jen v jednotě s bratry, pod poslušností k představenému. I pravda musí být poznána v plnosti. Duch svatý zjevuje pravdu každému podle užitečnosti a ve vhodné míře. Skrze Něho se z lidí stává něco většího, ale k užitku všech, aby všichni měli Ducha celého a stali se Bohem. Ztrácí platnost zásada dávat pozor na sebe sama? Vidím-li bližního, vidím své já, vůči sobě jsme údy jednoho Těla. V hlase církve objevují hlas svého svědomí, kompletní a osvětlený, účinnější. Všechny údy doplňují a dovršují Kristovo tělo v jednotě Ducha.<sup>615</sup> Obraz Boha je v jednotlivci pouze částečný, v celém lidství se Bůh odráží dokonaleji. Církev pak je obraz Boží jednoty a Trojice. Arsenius je přesvědčen, že nemůže být současně s Bohem a lidmi, Bazil naopak: je to možné, dokonce nutné.<sup>616</sup>

**Přítomnost Ducha Svatého**, jehož teologové nazývají „duši Kristovy církve“,<sup>617</sup> lze podle Špidlíka vidět z toho, jak v ní vytváří „lidi podobné Kristu“,<sup>618</sup> proto je také nazýván *kristoformní*. První a nejpůsobivější důkazy o pravosti poselství prvotní církve o Ježíšovi byly „zázraky, zvláštní dary, charismata. Normální lidská logika uvažuje prostě: Duch Boží je tam, kde působí, a působí tam, kde se projevuje“.<sup>619</sup> Církev však zjevuje přítomnost lásky Kristovy mimo jiné i tím, že hříšníky ze svého středu nevyhání, ale zachraňuje je

---

<sup>614</sup> Srv. *Cesta Ducha*, Refugium, Velehrad 1995, s. 120–122.

<sup>615</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 202–203.

<sup>616</sup> Srv. *Prameny světla*, s. 121.

<sup>617</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Katecheze o církvi*, přeložil Robert Svatoň, Refugium, Olomouc 2008, s. 13.

<sup>618</sup> T. ŠPIDLÍK, *Znáš Ducha svatého?*, Refugium, Velehrad 1998, s. 28.

<sup>619</sup> Církev – zjevení Ducha, in *Nový život*, 36/6 (1984), s. 103.

i jednotu Božích dětí. Je proto znamením Ducha, ne odporu. Vědomí hříchu a víra v odpuštění je víra v lásku Boží a zjevení Ducha svatého, Ducha lásky.<sup>620</sup>

V církvi lze zároveň vidět i přítomnost Krista, vždyť křesťanství je především živý **Kristus**, opakuje Špidlík, není to jen jako u L.N. Tolstého morální nauka, což ironizuje hlavní postava Dostojevského románu *Idiot*, ani zákon a ideologie jako u jeho Velkého Inkvizitora. Jak byl přesvědčen Chomjakov, Kristus žije v lidu a jeho sjednocující roli Hlavy církve vidí na základě své zkušenosti z domova v matkách.<sup>621</sup> Křesťané si byli od počátku vědomi, že Kristus žije s nimi a v nich. Apoštolé novým učedníkům dosvědčovali, že vstal z mrtvých a že žije. Když pak přišla otázka, kde je možno jej vidět, žije-li doopravdy, odpovídali prostě: Žije v nás, protože máme jeho Ducha, Ducha Svatého. Za zvlášť jasný doklad náš autor má výrok sv. Pavla: „Nežiji já, ale žije ve mně Kristus“ (Gal 2,20).<sup>622</sup>

Církev představuje Špidlík i jako pokračování, prodloužení Krista žijícího **v dějinách**, do všech staletí.<sup>623</sup> Jeho přítomnost je patrná **zvláště ve svatých**, na prvním místě v Marii, která se mezi lidskými bytostmi nejvíc podobá Božimu obrazu v Kristu, vtěleném Slovu. Je příklad, na němž je vidět Bůh, jeho činnost. Ona sama pak byla první pozvednuta ke kontemplaci (θεωρία), neboť v Synu viděla Boha. Na Východě je silnější vědomí neoddělitelnosti Boha od svatých. I když se vzývá ten nebo jiný svatý jednotlivě, vždycky je při tom vědomí, že jsou svatí „jedno v Kristu“.<sup>624</sup> A takto náš autor odpovídá na námitky proti jejich uctívání: „Pravá úcta k svatým, tj. k těm, kteří jsou s Kristem jedno, nemůže nás od Boha vzdalovat, naopak je to jediná cesta, která usnadňuje výstup“.<sup>625</sup>

Církev vstupuje do dějin jako mystické zjevení Kristovo, ukazuje Špidlík. V myšlení moderních pravoslavných autorů je živou ikonou Spasitele, jako on sám je obrazem Otce. Již např. Řehoř Nysský poznamenal, že ten, kdo hledí na Snoubenku, vidí tvář Snoubence.<sup>626</sup>

### **Církev – neviditelné ve viditelném**

Zároveň si je náš autor uvědomuje, že není samozřejmé Krista spatřit, neboť se tu projevuje neviditelné ve viditelném, dokonalé v nedokonalém, božské v lidském. Církev je tajemným Tělem Krista-Bohočlověka, proto je boholidskou skutečností. Toho je si Špidlík dobře vědom. Ukážeme si to na

---

<sup>620</sup> Srv. *tamtéž*, s. 105.

<sup>621</sup> Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 48.

<sup>622</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 122; Co by byl svět bez Krista, in *Nový život*, 53/1–2 (2001), s. 12–13.

<sup>623</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *My v Trojici. Krátká trinitární esej*, Refugium, Velehrad 2000, s. 72; *K vyšším věcem jsem se narodil*, Alverna, Praha 1991, s. 382.

<sup>624</sup> Srv. *SKV*, s. 190–191.

<sup>625</sup> *Prameny světla*, s. 123.

<sup>626</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 126.

příkladu, jak dovede i pro mnohé nelehkou otázku **papežského primátu** podat teologicky srozumitelně. Bůh je přítomen všude, protože všude působí, všude je jeho moc. A kde je Kristus? V církvi, ale zvláštním způsobem. Děje se to skrze viditelná znamení. Např. jeho věčná slova se stala slyšitelnými a viditelnými v Písmu. Nikdo neřekne, že by Písmo bránilo křesťanu v tom, aby slyšel Krista tajemně mluvícího v srdci. Čtení Písma mu naopak pomáhá k tomu, aby snadněji vnitřní Kristův hlas zachytil. Typicky viditelnými znameními jeho působnosti v církvi jsou svátosti. Do tohoto kontextu našemu autorovi zapadá i primát:

Primát římského papeže pak chápeme jako viditelné znamení neviditelnosti, katolicity celé církve, víry, že Kristus je jenom jeden a že v něm jsme všichni spojeni. Kdo vidí papežství v tomto světě, je mu primát římského biskupa stejně drahým dogmatem jako všechna ostatní viditelná znamení církve. Duchovně však je prožívá každý podle schopnosti **přejít od viditelného k neviditelnému**, od Krista vtěleného ke Kristu, Božimu Synu, a od Syna k Otcí.<sup>627</sup>

Neviditelná Kristova přítomnost se projevuje i ve viditelných dějinách církve, které však samy jsou tajemstvím. Střídají se periody církve mocné i ujařmené. Kristovo království není z tohoto světa, avšak církev musí být v tomto světě. Takové antinomie neustále církev doprovázejí. Politikové si nedovedou vysvětlit, že církev rozšiřuje svůj vliv vždycky, když ztrácí oporu. Jaká je tedy doopravdy moc církve? Napoleon pochopil, že

církev není ani rovnoměrný partner v boji, ani stejně spolehlivý spojenec v míru. Je tu jakési zvláštní tajemství, které uniká pochopení státníka. ... Vyjde např. papežská encyklika. Je samo o sobě myslitelné, že by ta slova obrátila svět a zasáhla do jeho dění? A přece se to často stává. Tu moc neměl papež ze sebe. Ale lidé v jeho slovech našli vyjádření, jak uskutečnit svou touhu po dobru. Je to společná **moc Ducha sv.**, který oživuje Boží lid. Jistě je veliká, **ale je v tajemství, tj. i ve slabostech a v kříži**. Nemůže se srovnávat s mocí světskou, není z tohoto světa, ale přesto tu působí. Jak a kde se to uskutečňuje konkrétně, o tom rozhoduje víc Boží prozřetelnost než plány a struktury lidí.<sup>628</sup>

Právě na struktury církve se kolikrát poukazuje jako na přežitky minulosti. Špidlík se na ně dívá realisticky, ale přitom s živou vírou:

Moc římského papeže nevznikla jenom historickým vývojem. Vždyť i **dějiny** jsou v Božích rukou a **prozřetelnost** utváří příznivé podmínky pro toho, koho k něčemu vyvolila. ...

Duch sv. ... vytváří v dějinách formu církve a její struktury. Ty ovšem nejsou nehybné, rostou do plnosti a ujasnění! ... Duch sv. a jeho charismata v dějinách dali tomuto pastýřskému úřadu dnešní formu. Ale co by byla forma, kdybychom nevěřili, že tu Duch sv. stále je a že stále nástupce Petrova volá, aby byl hlavou, aby sjednocoval rozptýlené? Není to snad nejkrásnější charisma?<sup>629</sup>

Na adresu novinářů, pro něž je kritika dění v církvi vděčným tématem, náš autor vyslovuje ráznou výtku za jejich pouze lidský pohled na papežský úřad:

Papežství není jen „struktura“, ale je to především autorita Otce a náměstka Kristova, viditelný obraz jeho přítomnosti v církvi. Obrazy tak cenné se nemohou restaurovat hrubými štětkami pouličních natěračů, ale jen odborníky, kteří pracují s láskou a pochopením.<sup>630</sup>

<sup>627</sup> Papežský primát, in *Nový život*, 38/6 (1986), s. 104.

<sup>628</sup> Moc církve, in *Nový život*, 28/6 (1976), s. 123–124.

<sup>629</sup> Papežský primát, in *Nový život*, 32/6 (1980), s. 104–105.

<sup>630</sup> Kritika Říma, in *Nový život*, 27/7–8 (1975), s. 156.

Pravé pochopení pohledem víry nabízí T. Špidlík v promluvě *Ty jsi Petr...* o předání klíčů nebeského království do rukou prvního z apoštolů. Je-li víra klíč, brána je Kristus. Jiné cesty k Otci není. Víra otvírající rajskou bránu je ta, která přijme Boha zjevujícího se v člověku. Je třeba jít tam, kde on sám přichází k nám. A to je nejen v Kristu historickém, ale i mystickém; v každém člověku se máme setkávat s Kristem. Tím se neříká, že se ve všech lidech setkáváme s Bohem stejně. Bohu je bližší ten, kdo je mu podobnější, proto i nám je Kristus bližší ve světcích. Jsou však i jiné stupně setkání s Bohem. Nový zákon ukazuje, že zvláštní poslání bylo svěřeno apoštolům, zvláště tomu, který má posilovat víru ostatních, tj. usnadňovat jim víc a více přístup k Bohu, a tedy mít zvláštním způsobem klíče nebeského království.<sup>631</sup>

Člověk přirozeně touží po jistotě, po skále. Je jí Bůh, Kristus, ale i Petr, který je s Ním pevně spojen, a to pro jeho ztotožnění s Kristem a přes jeho slabost. Stejně i křesťané – nejvíce světci, v nichž je vidět Boha. Izolovaně se nemůžeme spolehnout na žádnou buňku mystického těla Kristova, přece však

věříme církvi jako celku a všem těm, kteří jménem a mocí celé církve mluví a jednají. Věřit jednotlivci znamená opřít se o někoho, kdo brzy umře. Věřit ideologii znamená být se za něco, co pozdější generace odsoudí. Věřit církvi však znamená věřit životu, který se zrodil z Boha a do Boha doroste na věčnosti. Kdybychom už do Boha plně dorostli, pak bychom mohli bez výhrady věřit i všem lidem, z nichž se církev skládá, hlavně jejím úředním představitelům. Ale to už bychom byli na konci lidských dějin.<sup>632</sup>

Rozlišujeme, co je papež osobně, *jako jednotlivec*, a co bylo a je, když mluví úředně *jako hlava církve*. Jen v tom druhém případě si zaslouží neomezené důvěry. Rozlišení je sice praktické, Špidlíkovi se však tyto právní výrazy nelíbí: nemohou totiž vyjádřit celou pravdu. Kristus přece důvěřoval Petrovi i jako jednotlivci, ovšem s podmínkou, že zůstane spojen s ním. A dal mu příslib zvláštní ochrany této jednoty. Náš autor pak rozšiřuje tuto vizi i na ostatní církve s tím, že jistým způsobem platí o všech to, co o Petrovi či papeži:

Všichni lidé si zaslouží důvěry, stávají se „skálou“ všude tam, kde jsou spojeni s Kristem. Věříme světcům, věříme těm, kdo mluví z Boha. Dnešní lidé nařikají, že mizí čím dál tím více důvěra člověka k člověku, v rodinách, ve škole i ve státě. Řešení této krize je vlastně jednoduché. Buďme světci tak, aby v nás druzí viděli Boha. Tehdy nám začnou věřit a považovat nás za skálu.<sup>633</sup>

Udává tak všem směr, kudy dál k správnému řešení. Jindy náš autor zase poukazuje na to, že s Kristem se setkáváme ve všech lidech, zato však v kněžích svátostně, tj. neomylně. Kněz má svátostný ráz; je místem setkání světa i člověka s Bohem. V církvi se ozývají dva směry. Jeden by chtěl kněze sekularizovat a druhý zase sakralizovat. Oba chtějí zdůraznit jedno, i když opačným způsobem:

Svátost je projev Kristovy neomylné činnosti, proto je čímsi zvláštním, odlišným. Nesmí však zůstat vzdálena a oddělena od proudu všedního života... Úplně kněze „sekularizovat“, jak se říká, to by znamenalo popřít to, čím je a má být; místem styku mezi Bohem a lidmi, v kostele i v životě.<sup>634</sup>

<sup>631</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 182.

<sup>632</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 179.

<sup>633</sup> *Tamtéž*, s. 179.

<sup>634</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 66. – „Kněžská modlitba, modlitba svátostná, modlitba církve

## Svatost církve: svatost Krista a hříšnost lidí

Vícekrát chce T. Špidlík odpovědět svým posluchačům na otázku, jak je to se slabostí a hříšností člověka v církvi, která je přece tělem Krista svatého a silného. Poukazuje např. na některé ikony a mozaiky, kde Pantokrator sedí na bohatém, masivním, ale vratkém trůnu, kterým je v dějinách církev postavená na Petrovi. Je to Kristus, který působí, že nepadne. Tak je to i s církví. Vyrůstá ze slabosti člověka a síly Boží.<sup>635</sup>

Jindy zase vzpomíná na rozmluvu s jednou dívkou, která zažila pohoršení v církvi a prohlásila, že věří ještě v Boha, ale už v nic jiného. Špidlík jí v odpovědi vyjadřuje svou víru v Boží působení a přítomnost v církvi navzdory všem jejím hříchům a pohoršením:

Nejsprávnější názor, ke kterému můžeme dojít, je ten, že věříte jenom a jenom v Boha a v nic jiného. Tak to stojí i v Písmě. Ale právě tato víra mě nutí, abych věřil všemu tomu, co Bůh působí... Věřím v moc Božího slova v lidech, i když jeden jeho služebník se převrátil a oslabil... Ale věřím i něco víc. Na cestě ke svatosti, kterou nás vede Kristus, musí být i pohoršení.<sup>636</sup>

Náš autor tu nemluví o nějaké osudové nevyhnutelnosti, ale skutečně o víře v slovo Kristovo „pohoršení musejí přicházet“ (Mt 18,7). I selhání Jidáše, Piláta či Petra svým způsobem spolupracovaly k vykoupení lidstva. „Boží svatost je jako oheň, který spálí vše a ponechá zlato, tj. dobrou vůli následovat Krista na jeho cestě k Otci, která je cesta kříže, tedy i cesta pohoršení (Gal 5,11)“.<sup>637</sup>

Dobře ví, že nedostatky, chyby, hříchy se v našem poměru k církvi stávají kamenem úrazu. Lidství církve je však plno nedokonalostí. Patří do ní hříšníci. A přesto je svatá. Má v sobě totiž sílu očistit všechny a jednou toho úplně dosáhne.<sup>638</sup>

Nelze rozdělit lidi jednoduše na zdravé a nemocné, jako by to byly dvě zcela různé kategorie. Všichni lidé trpí škodlivými vlivy prostředí, v němž žijí. Zdraví jsou ti, kteří mají sílu tyto vlivy přemáhat, nemocní jim naopak nejsou schopni odolat. Církev je zdravé tělo Kristovo, které napříč stoletími vítězí nad všemi hříchy a obrací hříšníky. Takové musí zůstat její zdraví a její svatost až do dovršení věků.<sup>639</sup>

## Svatosti: znamení zahalují i zjevují

Svatosti jsou viditelná znamení a každé znamení představuje jakoby jedno slovo, dodává Špidlík. Šipka na křižovatce upozorňuje řidiče, kterým směrem se má vydat. Není to však ona sama, kdo řídí auto. To je úlohou řidiče. Lidská slova jsou slabá, ale ta Boží mají účinnou sílu.<sup>640</sup> Církev je viditelná v liturgii a ta představuje nebe na zemi.<sup>641</sup> V ní se dotkneme živého Krista. Odkud to pramení?

---

je nejsilnější, a to i tehdy jestliže je kněz slabý a hříšný“ (TÝŽ, *Eucharistie. Lék nesmrtelnosti*, 2005, s. 28).

<sup>635</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 134.

<sup>636</sup> *Tamtéž*, s. 98.

<sup>637</sup> *Tamtéž*.

<sup>638</sup> Srv. *Prameny světla*, s. 122.

<sup>639</sup> T. ŠPIDLÍK, *Katecheze o církvi*, přeložil Robert Svatoň, Refugium, Olomouc 2008, s. 34–35.

<sup>640</sup> Srv. *tamtéž*, s. 37.

<sup>641</sup> Srv. *tamtéž*, s. 40.

Bůh v Kristu vstoupil do pozemského času. Celý jeho život dostal věčnou hodnotu, říká Špidlík. Kterákoliv událost z něho je při liturgii přítomna, protože to tajemství svátostně připomínáme. Božsko-lidskou anamnesí se tedy vstupuje do věčnosti. Ve mších přitom nejde o opakování Kristovy oběti na Kalvárii. Lépe se to vyjádří obrazně: Slunce, které svítí, je jenom jedno. Ale proniká všude tam, kde se otevře okno. Slavení eucharistie je tedy takovým otvíráním oken, aby světlo Kristovy oběti a jeho oslavení pronikalo do celého světa.<sup>642</sup>

O přítomnosti Boží v eucharistii se T. Špidlík zmiňuje v souvislosti se současným zdůrazňováním zvláště intenzivní přítomnosti Boha v člověku. Jenže právě z takové víry se může formulovat námitka proti Eucharistii, kterou náš autor slyšel: Je třeba uctívat Boha v živém člověku, ne v chlebě! Poznává k tomu, že Bůh skutečně bydlí na prvním místě v lidech. Máme-li klekat před člověkem, Božím obrazem, pak klekáme na prvním místě před tím, v němž přebývá plnost božství. Katolík věří, že v Eucharistii je Kristus a tedy Bůh přítomen způsobem zcela jedinečným. Nedává přednost „věci“ před člověkem, ale setkává se tu s člověkem-Bohem. Zmíněná námitka však prozrazuje mentalitu, kterou Berdjajev nazývá objektiv(iz)ací, odosobňováním, což je nejzlobnější následek hříchu; je to oddělování skutků od člověka, který je dělá, jejich osamocené hodnocení. Ve svátostech však nejde jen o činnost pouhého člověka, ale Krista samého!<sup>643</sup>

Nové vidění, na něž tu v různých souvislostech poukazujeme, však nemá být náhlým zvratem, ale spíše završením pozvolna narůstajícího prohlédání, které máme zakoušet už nyní v našem každodenním životě. Špidlík to říká v promluvě o velkolepém znamení Ježíšova rozmnožení chlebů.

Bůh nám pomáhá k chlebu, abychom za ním viděli jeho samého. Při zázračném nasycení v evangeliu však většina neviděla a nechtěla vidět dál, než kam sahala skýva chleba. Ten epilog se i mezi křesťany opakuje po staletí. Bůh si však přeje, abychom za chlebem viděli něco víc, abychom se chytili ruky, která ten chléb podává. Eucharistie je nejkrásnější příklad tohoto životního postoje. Podává se nám chléb, už to ale není chléb. Za obrazem chleba je sám Ježíš. Klaníme se ne chlebu, ale Bohu pod způsobou chleba. Tělesné oči vidí jenom chléb, duchovní oči vidí Boha. Podle sv. Bernarda se rozjímání podobá chlebu: semele mnoho zrněk denních událostí, aby vznikl jeden chléb, v němž je přítomen Kristus a to mě nasytí. „Uvidím-li ve svém denním životě Krista, pak opravdu budu žít dnes, zítra a navěky“.<sup>644</sup>

---

<sup>642</sup> Srv. *Procesí Božího těla*, in *Nový život*, 52/6 (2000), s. 104; *Cesta Ducha*, s. 123.

<sup>643</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 83–84.

<sup>644</sup> *Tamtéž*, s. 129.



### 4.3.3 Vidění Boha v přírodě, v kosmu

Vztah T. Špidlíka k přírodě formuje už „krajina dětství“, jak prozrazují jeho útržkovité vzpomínky, později toulky horami, italskými Dolomity, tyrolskými Alpami a mnoha zeměmi světa, jejich krásami a pestrostí.

Z dějin filosofie vyvozuje, že přes všechn úžas nad krásou světa, lidé mají k němu podvojný vztah. Kdo usiluje o intenzivnější komunikaci s Bohem, cítí jak je od toho světem odváděn. Ve všech náboženstvích se pak jeví nutným určitý útek z něho (*fuga mundi*). Radili k němu i antičtí filosofové, jako např. Platón. Odchovanci staré řecké kultury měli vytříbený smysl pro harmonii, která byla součástí jejich pojmu *všehomíra* (κόσμος), proto tak bolestně pociťovali zmatek, který ve světě vládne. Lidé by měli vpravit svůj život do kosmického řádu, uspořádat ho v souladu s přírodou, „žít podle přirozenosti“ a pak svět bude krásnější.

I křesťané mají před světem utíkat, nakolik je v mravním kontextu brán jako souhrn pokusů. Ve věroučné souvislosti má zásadní váhu Boží ocenění při stvoření světa, že je „dobrý a krásný“ (Gn 1,25). Na rozdíl od dnešního zaujetí vzhledem, estetickými měřítky, Semité oceňují krásu věcí podle jejich užitečnosti, podle vznešenosti cíle, k jakému slouží. Obojí hledisko je oprávněné.<sup>645</sup> Špidlík shromáždil mnoho výroků otců pozoruhodně souznějících se slovy antických filosofů, zvl. stoických. Přece však jsou tu nemalé rozdíly.<sup>646</sup>

Obdivné zvědavosti starých Řeků vděčíme za poznávání fyzického světa a zrod přírodních věd (stará „fyzika“). Platón a Aristoteles dokázali objevit za světem viditelným věčné pravdy, ideje a přejít tak k meta-fyzice. Otcové však šli ještě hlouběji. Za hranicemi logického, rozumového poznání objevují skutečnost meta-logiky, přítomnost Boha, který mluví ve všem (λόγος θεοτελής). Oslavují krásu a harmonii světa, rajské zahrady, do níž Bůh Otec postavil člověka jako milovaného syna, aby ji s radostí užíval. Řečtí Otcové přirovnávají postupné stvoření světa k chystání stolu, jídel a nápojů všeho druhu, aby k němu nakonec přišel člověk, zasednul k hostině a užil si všeho, co se mu tu nabízí. Náš autor k tomu jen podotýká, že je značný rozdíl mezi patristickým pojetím *užívání* a *užitečnosti* oproti moderní mentalitě, která dychtí po vydobývání blahobytu technickou cestou, užitečnost vesmíru zužuje na pouhý hmotný zisk, aniž by viděla další horizonty. Takové užívání vede ke zneužití, jak zdůrazňují i ekologové.<sup>647</sup> Hlavně však je při něm člověk ochuzen o obšťastňující vědomí lásky k němu, jak náš autor ukazuje příklady z rodinného prostředí, jak ještě zmíníme.

<sup>645</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 29–30.

<sup>646</sup> Srv. *SKV*, s. 151–157.

<sup>647</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 128; *Cesta Ducha*, s. 30; *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 30–31.

„Duchovně ekologický“ pohled, jak to sám kdysi nazval, získává Špidlík studiem díla sv. Bazila Velikého, žáka antických filosofů pěstujících přírodní vědy. Jeho nauka je v díle našeho autora přítomna jako základna při pojednávání o tomto tématu a také konkrétní měřítko pro porovnávání s dalšími autory. Představíme si alespoň hlavní linie v jeho podání.

Kapadocký Učitel chápe viditelný svět jako **otevřenou knihu všehomíra**. Tvorstvo způsobuje rozptýlenost a ta vede k hříchu. Po osvícení vírou a očištění zraku se člověk vrací do původního blaženého stavu, kde všechno, co ho obklopuje, už není pro něho sváděním, ale hlasem promlouvajícím o Stvořiteli.

Bazilova θεωρία φυσική se neváže k nějaké teorii, ale navazuje na linii evangelia: Pohleďte na ptactvo nebeské, na polní lilie (Mt 6,26). Rostliny jsou pro Bazila příležitostí meditovat o smyslu života. Origenes je více spekulativní. Bazil vnímá pouto mezi přírodou, původním Božím slovem a slovem Ježíšovým.

V Písmu kontempace světa nese velmi zvláštní znak: nemá původ v moudrosti světa, ale v Boží nauce. Do úvah o světě přenáší křesťan vidění známé z posvátných čtení a dosáhne toho z důvodu čistoty duše, osvícení Ducha a vlastního úsilí.

Poznání Boha skrze přírodu je téma dobře známé filosofům. Křesťanská kontempace kosmu nemá původ v moudrosti světa; v zásadách, metodách a cíli se liší. Skrze osvěcující milost Ducha křesťan pochopí rytmy a naučení z *liber mundi*, aby dospěl co nejrychleji ke Stvořiteli a rozvinul se v lásce k němu.

Tvorové nechávají prosvítat Boží velikost: ke každému z nich je vzpomínka na něho neoddělitelně vázána. Někteří jsou náruživými diváky představení či koňských dostihů tak, že ani ve snech se neosvobodí z takových dojmů. Nás zve Pán, tvůrce a umělec, k podívání na jeho vlastní díla. Nemůžeme ustát v patření na ně a naslouchání vyučování Ducha.<sup>648</sup>

Objevuje se přitom zároveň i **krása Božího díla**. Autoři v souvislosti s θεωρία φυσική mluví o vnímání *logu* tvorů čistou inteligencí. Bazil nás přenáší víc do atmosféry estetické než intelektuální, aktivitu rozumu však nevyklučuje. Kontempace přírody zvláště na počátku vyžaduje úsilí diskursivního rozumu.

Meditace aktivuje všechny mohutnosti duše. Např. uvažuje se o vlastnostech tvorů, přirovnávají se k rysům lidským a připomenou se mravní výroky Písma. Bazil ukazuje, jak od lidských příkladů se pak mysl pozvedá k dobrům věčným. Nevýhodou této metody je, že vychází z mnohosti věcí k trvalé vzpomínce na jediného Tvůrce, což hrozí roztržitostí. Zjednodušení kontempace slouží k upnutí ducha ne k jednotlivostem, ale k základnímu rysu vyznačujícím společně všechny tvory.

---

<sup>648</sup> *La sophiologie de S. Basile*, s. 225–227.

Neviditelnou Boží Moudrost hledáme vycházejíce z viditelných vlastností stvoření. K uchopení neviditelného pátráme po viditelném odlesku a výchozím bodem zjednodušené přirozené kontemplace bude přímá zkušenost trvalé vlastnosti, která se snadno ukáže, když se hledí na všechna jsoucna společně nebo na každé zvlášť. A tato kvalita je všude a ve všem: krása.

Krása je ve vztahu k hierarchii bytí. Krása člověka převyšuje ostatní tvory. Krása duše spočívá v jejím stvoření k obrazu Božímu a v souměrnosti ctností. Ale za vší stvořenou krásou září pravá krása božská. Kdo tento jas kontemplanuje, mění se ve tváři jako Mojžíš.<sup>649</sup>

Podle Bazila „krásné je to, co podle zákonů umění je dokončeno nebo dokonale přispívá k uskutečnění svého cíle“.<sup>650</sup> Bůh jasně stanovil účel bytí, zkoumal různé části ve funkci k společnému cíli, schvaluje je. U složeného bytí je krása v symetrii částí a ve šťastně barevném vzhledu, např. u sochy.<sup>651</sup>

Pro Otce jsou tvorové dobří, když vedou k duchovnímu cíli. Hmotné Boží dary máme vyměnit za duchovní buď tím, že je užíváme jako nástroje lásky, almužny, nebo vycházíme od viditelného a pozvedáme mysl ke kontemplaci neviditelného, božského. Prvotní cíl stvořeného světa je teofanický, je Božím zjevením a zároveň „školou duší“, jak praví sv. Bazil, je tu k tomu, aby nás vedl k pravému poznání Boha. Podobně i pro moderní ruské sofiology je tvorstvo „dobré a krásné“ (Gn 1,25), protože umět vyčíst duchovní smysl stvořených věcí je totéž jako odkrýt krásu světa.<sup>652</sup> Pro sv. Bazila je celý viditelný svět slovo vyřčené při stvoření, proto všechno, co vidíme a slyšíme, má nám co říci. Z toho vychází θεωρία φυσική, rozjímání přírody. Kdo v něm získal zběhlost, ten ví, co každá věc, s níž se potká, pro něho znamená ke spáse.<sup>653</sup> Příkladem toho je ruský světec Tichon Zadonskij se svým dílem *Poklad sbíraný ve světě*.<sup>654</sup>

Boží působení ve světě rozpoznáváme také jako Prozřetelnost, která v křesťanské literatuře dostala jméno οἰκονομία, péče moudrého Hospodáře o celý jeho dům. Výraz se vyskytuje nejčastěji u Jana Zlatoústého, a to ve smyslu plánů, úmyslů, jednání Božího vůči člověku, moudrého řízení vesmíru a dějin. Má předem určený cíl: spása a sláva, vztahuje se na život přítomný i budoucí.<sup>655</sup>

Jak tento poklad nasbíraný u duchovních autorů T. Špidlík předával při hlásání Božího království? V úvaze o vnějších zákonech a strukturách mluví o

---

<sup>649</sup> Srv. *La sophiologie de S. Basile*, s. 227–229.

<sup>650</sup> *Homélie sur l'Hexaéméron*, 3, 10, GIET, s. 239–241, sl. 76C–77A.

<sup>651</sup> Srv. *tamtéž*, s. 229–230.

<sup>652</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 30; *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 33–34.

<sup>653</sup> Srv. *Prameny světla*, s. 90–91.

<sup>654</sup> TICHON ZADONSKÝ, *Duchovní poklad*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2012.

<sup>655</sup> Srv. *SKV*, s. 157–158.

řádu v kosmu a ve společnosti. Pro starověké vzdělance byl **řád základem světa** a civilizace. Z chaosu vzniká kosmos tím, že v něm začnou platit neměnné zákony, proti nimž jsou bezmocní i olympští bohové. Jednotlivec udělá nejlíp, když se dobrovolně zařadí do tohoto světového pořádku. Základ vši mravnosti je tento přirozený řád světa. Podle scholastiků je přirozený řád výrazem absolutní pravdy. Ta platí vždy a pro všechny.

Základem světa je... řád a zákon. Není to však jen absolutismus matematických formulí nebo suché a bezohledné paragrafy právního kodexu, formalismus společenských zvyklostí. Je to však **věčně platný zákon a řád Boží lásky**, která se stále vtěluje **do proměnlivé skutečnosti světa**. My se tento zákon lásky snažíme zachytit do lidských norem, zřízení, struktur. Jejich **absolutnost** však závisí na tom, **nakolik pomáhají uskutečnit Krista v dějinách**.<sup>656</sup>

Jinde říká, že podle starověkých stoiků, ale i moderních materialistů se má člověk shodnout s vesmírným zákonem, vřadit svůj život do harmonie světa. Křesťané nepopírají zákony vesmíru, věří však navíc, že je za nimi Zákonodárce. Moc živlů je slepá, ale **za mechanickou silou je ruka Otce**, který ji řídí k našemu dobru a **posvěcení**.<sup>657</sup> Příkladem toho je země a voda, které se stávají hrobem lidí. Není to jejich původní poslání, ale následek lidského hříchu. Na konci se budou muset stát životodárnými prvky.<sup>658</sup> Špidlík tu na pozadí názorů antických filosofů ukazuje posun, k němuž došlo přijetím evangelia. Součástí Božího plánu je i funkčnost přírodních zákonů, ale všechno musí sloužit cíli, který Bůh se světem i lidmi má. Rozvíjí myšlenku sv. Atanáše, že pouze věřící může opravdu vychutnávat nádheru vesmíru.

Dívá se na něj jako na lyru, na níž Boží Slovo hraje svou melodii a harmonicky rozeznívá všechny struny světa. Svět pro člověka nabývá hodnotu právě skrze myšlenky na Boha. Kytice květin může být krásná sama o sobě, ale její hodnota je nesrovnatelně vyšší, když ji někdo dostane jako dar od osoby, která nás miluje. S vědomím, že Bůh stvořil svět jako zahradu, aby do ní postavil člověka coby svého adoptivního syna, se nám krása vesmíru jeví jako dar Otce, Syna a Ducha svatého.<sup>659</sup>

Evagrius mezi pěti druhy kontempace uvádí i rozjímání **prozřetelnosti**. Kontempace se snaží **vidět Boha ve světě**. Mezi to ovšem patří umění objevit **Boží vůli**, jak se projevuje v okolnostech života, **slyšet** i jeho nenadálá volání.<sup>660</sup>

Člověk se nerad cítí závislým na někom druhém a chce všeho dosáhnout vlastní námahou. Křesťan však ví, že v kosmu je přítomen Bůh, který ho miluje a je mu stále nablízku:

Pro nevěřící je vesmír velký dům, který si mohou zařídit, jak chtějí a myslí. **Věřícím** je naopak svět **domem, ve kterém bydlí společně s matkou**, a proto se s ní při každé práci v domě nejdříve dohodne. Není tak absolutním pánem, ale je daleko šťastnější, protože není sám, má rodinu, je ve styku s osobou, kterou má rád.<sup>661</sup>

<sup>656</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 99–100.

<sup>657</sup> Srv. *tamtéž*, s. 146.

<sup>658</sup> Srv. *tamtéž*, s. 58.

<sup>659</sup> T. ŠPIDLÍK, *My v Trojici*, s. 63. (ATHANASIOS, *Oratio contra gentes* 42–43, PG 25, 83–87).

<sup>660</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 147.

<sup>661</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova B*, s. 121.

Její jméno je Prozřetelnost Boží. Tajemství přírodních pokladů pak se otvírá jenom slovem modlitby, rozhovorem s Otcem.

Už v křesťanském starověku znali dvojí postoj ke světu. Obdivovali krásu stvoření s vděčností za tak nádherný dar Boží, ale uvědomovali si i nebezpečí nechat se viditelnou krásou odvést od Boha neviditelného k zapomínání na Něho nebo dokonce až ke hříchu a odporu vůči Tomu, který nám z lásky tolik dobrého daroval. Náš autor se zamýšlí nad tím, zda může křesťan být spokojen se světem a se životem. Navazuje přitom na poselství staré německé pohádky, že každý, kdo se honí za ideálním přáním, zahyne a že jediným štěstím na zemi je spokojit se s tím, co máme. Naopak ale „všichni křesťanští světci vidí začátek obrácení k Bohu v hluboké nespokojenosti se světem a s životem“.<sup>662</sup>

Ateisté proto namítají proti křesťanství, že víra v Boha a v odměnu po smrti zošklivuje lidem svět a žene je kamsi daleko za matným ideálem. I věčná zkušenost lidské moudrosti učí, že je nesmyslné a škodlivé se honit za mlhavými vidinami, které odvádějí od skutečnosti. Špidlík pak ukazuje, že je tomu jinak. Vztah křesťana ke světu bledne před vztahem k nebi. „Křesťan je nespokojen se světem. Ale nechce tuto nespokojenost nahradit jiným ‚světem‘, jednu nedokonalost druhou“.<sup>663</sup> Tomu, kdo věří, se oškliví země, ne proto, že je ošklivá, ale proto, že se dívá na nebe. Jenže čím více se zabývá blažeností po smrti, tím víc ztrácí smysl pro zemi, což není správné. Samo Písmo výslovně poznamenává, že Bůh viděl, že všechno, co stvořil, je dobré (*Gn 1,1*). Podle exegetů je hebrejské myšlení funkční. Smýšlí křesťané stejným způsobem a jsou pak jim věci světa dobré jen k tomu, aby nám pomohly do nebe? Děti ve vlaku těší nejen to, že dojedou k cíli, k babičce na prázdniny, ale radují se i z jízdy samé. Podobně i světci prožívají svůj život jako „cestu do věčnosti, ze země k Bohu. Začínají svůj budoucí cíl už ponenáhlu vidět, cítit, prožívat už zde na zemi. Vidí Boží prozřetelnost v každé maličkosti, Boží tvář pod pavučinou světa.“ Práví křesťané „hledají Boha, který je nade vším, a naleznou ho ve všem“.<sup>664</sup>

Zde mluví z našeho autora osobní zkušenost. Na první pohled se mu mnohdy mohlo zdát, že se události dějí náhodně. Když je dotázán, zda je tomu někdy tak a jindy zas je za nimi Boží řízení, Špidlík odpovídá: „Kdo věří v náhodu, nevěří v Boha, který mluví ve všech faktech světa. Všechno bylo stvořeno Božím slovem, má to tedy skutečný ‚hlas‘.“ A odkazuje na kontemplaci stvořených věcí (*contemplatio naturalis*), kterou krásně vyložili řečtí otcové a praktikovali pověstní ruští „poutníci“. A jak zaslechnout Boží „hlas“ v hluku světa? „Právě v hluku světa cítíme potřebu pochopit duchovní smysl tohoto hluku. Jak bychom ho jinak mohli v míru a ve zdraví přežít?“<sup>665</sup>

---

<sup>662</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 67.

<sup>663</sup> *Tamtéž*, s. 68.

<sup>664</sup> *Tamtéž*, s. 69.

<sup>665</sup> *Duše poutníka*, s. 196–197.

Špidlík byl po celý život v kontaktu s představiteli nejrůznějších vědních oborů a byl si vědom, jak se i při obrovském nárůstu poznatků a pocitu úspěšnosti, mohou i vědci mýjet s tím nejdůležitějším, co jim příroda poskytuje, a to s *duchovním smyslem* toho všeho. Upozorňuje proto:

Přírodovědecké poznání roste stále hlubším objevováním přírody – napřed jenom jejích jednotlivých forem života, ale nakonec všichni velcí přírodovědci užasli nad jednotou vesmíru. Také rostoucí pochopení světa skrze jeho krásu je stále objevování, které je na počátku dílčí, ale svým dynamickým rytmem roste až k pochopení či zjevení toho, co je schopno všechno dílčí spojit. Nemůže to být jednota symbolů krásy (realismus, surrealismus atd.), ale jednota toho, co se jimi chce vyjádřit.<sup>666</sup>

Dvojí pohled na tutéž skutečnost či snad lépe *vidění a nevidění* náš autor zmiňuje už ve svém raném díle, kde je patrný víc apologetický tón, od něhož se při vši konzistentnosti myšlení sám dál rozvíjí k pohledu duchovnímu:

Když velký Newton objevil zákon všeobecné přitažlivosti těles, smáli se někteří floutci, že vylidnil nebe. Už prý není potřeba Pána Boha, aby natáčel stroj vesmíru, když všechno běží svou vlastní setrvačností. Čím to je, že sám Newton při svém objevu klekl na kolena a se modlil? Pochopil, jak se tu projevuje činnost Tvůrce.<sup>667</sup>

O několik let později píše: „I věda, je-li pravá, je jakýmsi stupněm Božího zjevení. Přináší tedy i něco hodnotného pro duchovní postoj“.<sup>668</sup> V následujícím roce podobně: „Existence Boha ve světě je jediná opravdová hodnota, před níž vše ostatní musí ustoupit do pozadí jako pouhé nic“.<sup>669</sup> Vyjadřuje i pevnou naději, že všem se dostane šance prohlédnout:

Každý člověk se na své vlastní cestě jednou s Bohem setká, dříve nebo později. Uvidí jako Mojžíš hořící keř (srv. Ex 3,2). Pozná, že strom není jen strom, že moře není jen moře, že člověk není jen člověk, zjistí, že svět by mohl a měl být průsvitný jako sklo okna a propustit planoucí světlo, které je za ním, že celý svět jakoby „hořel“.<sup>670</sup> ... Není možné na dlouho pozorovat sklo v okně, jak se leskne. Nakonec pocítíme potřebu tím sklem prokouknout ven do zahrady. Viditelný svět má být takovým sklem v okně do věčnosti, do neviditelná.<sup>671</sup>

Od sv. Bazila však náš autor získal také cenné rozluštění záhady, co vlastně je tím světem, jemuž se máme vyhýbat. Není to viditelný, hmotný svět sám o sobě. Ten měl pomáhat člověku k Bohu. Po pádu do hříchu však smysly postřehnutelné věci místo aby nám ho připomínaly, působí naopak že na Boha zapomínáme. Srdce se zakalilo a stává se až nevidomým, potřebuje jeho pomoc:

Sliny a bláto, kterých Ježíš užil při zázraku, uzdravily slepého. Ale v jistém smyslu mají všechny stvořené věci uzdravovat naši slepotu duchovní. Zapomněli jsme na Boha, nevidíme ho na své cestě. A přece vidíme tolik věcí jiných: stromy, zvířata, lidi, díla lidských rukou. To všecko by k nám mělo volat: Stvořitel existuje. To všecko ti dal on, abys ho poznával, abys ho viděl. Vidíme mnoho pěkných věcí. Ty by měly pozvednout duši k Bohu. Taková je jejich přirozenost.<sup>672</sup>

Závada není ve světě, je v člověku, jenž jej pozoruje: je slepý pro pravý smysl reality. Vidí jen povrch. Teprve očištěním srdce začíná Boha vidět všude.

---

<sup>666</sup> *Tamtéž*, s. 138.

<sup>667</sup> T. ŠPIDLÍK, *O víře v Boha*, s. 41.

<sup>668</sup> Vývojová teorie o vzniku člověka, in *Nový život*, 33/1–2 (1981), s. 13.

<sup>669</sup> Kenose Kristova, in *Nový život*, 32/3 (1980), s. 38.

<sup>670</sup> *Klíč k neznámu*, s. 14.

<sup>671</sup> *Tamtéž*, s. 18.

<sup>672</sup> T. ŠPIDLÍK, *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus A*, Olomouc 2006, s. 59.

#### 4.3.4 Vidění Boha v dějinách

Řekové docházeli k pojmu Boha pozorováním harmonie vesmíru, kdežto Židé jej objevovali při rozvažování nad dějinnými souvislostmi. Prošli tolika nebezpečími a proti všemu očekávání dál žijí. To musí mít nějakou zvláštní příčinu. Tou je Bůh jejich praotců, který je povolal, určil jim zvláštní poslání a proto je i mimořádným způsobem ochraňuje. Nehledají tedy Boha ve statickém pohledu na vesmír, ale v dynamice historických událostí. T. Špidlík ač měl rád přírodu a těšil se z její krásy, přece přiznává, že je rozhodně toho druhého typu. Upřesňuje, že jde především o dějiny jeho vlastního života a pak také o dějinný vývoj myšlenek a tendencí ve světě. Každý člověk by mohl napsat podobně jako sv. Terezie od Dítěte Ježíše své „dějiny duše“.<sup>673</sup>

Otázkou času a věčnosti, **dějinnosti**, se Špidlík zabýval i studijně. Řecká filosofie totiž kladla proti sobě čas a věčnost jako iluzi proti skutečnosti. Filosofická θεωρία pak je úsilí uniknout časovým podmínkám života. Naproti tomu má křesťanská πράξις ráz historický, protože je následováním Krista, který vtělením vstoupil do pozemského času, a soustřeďuje se na přítomnost. Přesto však je cestou k θεωρία, dává smysl času tím, že jej spojuje úzce s věčností. Οἰκονομία spásy má tedy dva neoddělitelné pohledy, jsou to dějiny v čase s dimensí věčnosti.<sup>674</sup> Pro staré Řeky všechno, co patří do oblasti času, je nižší skutečností; čas je tvořivosti cizí, zná jen cykly, periodické opakování minulosti. V křesťanském pojetí však čas není kruh, ale čára, která má počátek a konec, cíl. Průběh dějin je něco jedinečného v čase, je naplněn tvořivými činy, které určují osud lidské osoby.<sup>675</sup>

Jsou to hlavně ruští myslitelé, kdo našemu autorovi ukazují na **kristologický smysl dějin**. Tím, že se Kristus podřídil nutnosti vesmírných zákonů, vysvobodil nás „z otroctví živlů“ (srv. Gal 4,3). Podobně jako my vstupuje do dějin, podřizuje se událostem a skrze ně uskutečňuje plán naší spásy. Kristologický dějinný proces je boholidský, tím je historický a metahistorický; probíhá v čase a má hodnotu věčnou. Biblické události se odehrávají v čase, ve „svém čase“, a všechno vyjadřuje očekávání toho, co má přijít. V přítomném světě máme objevovat toho, který je ἔρχομενος, který už přichází a má přijít, a v němž je veškerá pravda. Tím nejen že jsme osvobozeni od cyklického času, určeného oběhy hvězd, ale běh událostí dostává smysl. Jedině tam, kde je očekávání skutečného a věčného království, je také smysl pokroku dějin, které bez tohoto smyslu jsou nesmyslné a bez cíle.<sup>676</sup>

<sup>673</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 195; *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus C*, s. 258n.

<sup>674</sup> Srv. *SKV*, s. 175.

<sup>675</sup> Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 162.

<sup>676</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 165–166; *SKV. Modlitba*, s. 210.

Pravý smysl historie je tedy meta-historický, duchovní, shrnuje Špidlík. Srovnává to i s pojetím vědy, konkrétně antropologické, která zkoumá vývoj lidstva v rozpětí milionů let. Na biblické zprávy má sklon se dívat s útrpností:

Bible nás učí **dějiny spásy**. Není to statický obraz předem formulované dokonalosti, která by se pak postupně uskutečňovala. Bůh se naopak zjevuje postupně a krok za krokem proniká do světa. Je tu dynamika života a růstu. Bibličtí autoři nám vykreslili tento vývoj lidstva po duchovní stránce po dobu poměrně velmi krátkou, nějakých 2.000 let, od Abraháma do Krista... Někomu by se možná mohl zdát tento růst ... pomalý a zdlouhavý. Ale je to ve skutečnosti růst života, který má svůj rytmus, tok velké řeky, která spěje k moři a kterou už nic nemůže zastavit.<sup>677</sup>

Náš autor si dává otázku, jakou úlohu hraje člověk v těchto dějinách? V duchu ruských myslitelů odpovídá, že je *mikrokosmem*. V jeho srdci, v jeho životě, ve světě se zrcadlí dějiny spásy: postupné vítězství božské svobody nad temnými silami osudu. Člověk najde svou svobodu, své povolání a svou jednotu s ostatními lidmi životem v dějinách. V nich je konzervativní prvek – *tradice*, spojení s tajemstvím minulosti, a prvek *tvůrčivý*.<sup>678</sup> Tomuto termínu, typickému pro Berd'ajeva, rozumíme ve smyslu osobních svobodných rozhodnutí člověka, který vy-tvoří novou skutečnost nebo tu dosavadní pře-tvoří.

U Evagria, jak jsme již ukázali (4.3), má *θεωρία* pět okruhů, jedním z nich je **kontemplace Prozřetelnosti**. Tu podle duchovních autorů nelze dokázat rozumovými důvody: musíme ji zakusit, „nahmatat“, „dotknout se“ této skutečnosti ve svém osobním životě, a zjišťovat ji v celém běhu světa. V této kontemplaci Boží Prozřetelnosti zachycujeme „oba konce“ běhu dějin, hledíme nazpět, ale také určitým způsobem předvídáme budoucnost.<sup>679</sup> Špidlík to potvrzuje svou letitou zkušeností. Cestu vedoucí ke kontemplaci mu neodhalili až velikáni spirituality, ale už jeho maminka, a to ve chvíli, kdy mezi lidmi zakusil v dospívání bolestivé zklamání: „Takhle se s chlapcem jednat nemá, ale něco ti řeknu. Když tě něco takového potká, ptej se: Co mně tím chce Pán Bůh říct, že se to stalo?“ Klíč je to napohled jednoduchý, málokoho však napadne právě takový použít a na cestu kontemplace vstoupit. Považujeme to za jednu z jeho velkých zásluh, že tento funkční klíč předal mnohým.

Sám píše: „Matka, která vychovává řadu dětí, se naučila ze zkušenosti, že všechny dny, světlé i tmavé, jsou jako perly. Prozřetelnost je nit, na kterou se navlékají v jeden krásný náhrdelník.“<sup>680</sup> Ozvěnou jako by byl i závěr jeho rozjímání o uzdravení slepce z evangelia:

Když dítě začne otvírat oči, chce poznávat svět. Tento proces se nikdy nezastaví. Inteligentní člověk chce vědět stále víc a víc. Je to přirozené a chvályhodné. Ale všechna dokonalost vědění není v tom, že poznáváme víc a víc. Poznání moudrého jde do hloubky. Odkrývá, co je za

---

<sup>677</sup> T. ŠPIDLÍK, Vývojová teorie o vzniku člověka, in *Nový život*, 33/1–2 (1981), s. 13.

<sup>678</sup> Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 172.

<sup>679</sup> Srv. *tamtéž*, s. 168–169.

<sup>680</sup> *Klíč k neznámu*, s. 22.



povrchem vnějšího pozorování. Když objeví, že je za vším Boží prozřetelnost, znamená to, že mu sám Bůh otevřel oči, že Kristus uzdravil slepého“.<sup>681</sup>

Na velehradském náhrobku T. Špidlíka najdeme umělecké ztvárnění scény, která mu byla zvláště drahá: *Josef Egyptský se dává poznat bratřím*, a to od Marka Rupnika.<sup>682</sup> Špidlík v ní totiž spatřoval model kontemplanční Prozřetelnosti či teologie dějin proto, že patriarcha Josef po všem krutém, co od bratří zakusil, jim říká: „Já jsem váš bratr Josef, kterého jste prodali do Egypta. Avšak netrapte se teď a nevyčítejte si, že jste mě sem prodali, neboť mě před vámi vyslal Bůh pro zachování života“ (Gn 45,4–5). A podobně i po několika letech: „Vy jste proti mně zamýšleli zlo, Bůh však zamýšlel dobro; tím, co se stalo, jak dnes vidíme, zachoval naživu četný lid“ (Gn 50,20).

Naplnění tohoto předobrazu přichází v našem Spasiteli. Vjačeslav Ivanov poukázal na umělecké ztvárnění *Poslední večeře* od Leonarda da Vinciho jako na *mystické přijetí prozřetelnosti*. Ježíš tu právě oznamuje, že jeden z učedníků se ho chystá zradit. Apoštolé jsou na nohou a chtějí vědět, kdo to je. Ježíš naopak sklání hlavu a přijímá vůli Otce, neboť ví, že on to obrátí ve vykoupení lidstva.<sup>683</sup> Je tu „mystika souhlasu“, jímž Spasitel dává najevo, že i v tom je skryta Boží vůle spasit svět.<sup>684</sup> Takový pohled za tíživých, dramatických okolností však není možný jinak než v naprosté důvěře a oddanosti k Otci. Co nyní uvedeme, je svědectvím takového postoje u T. Špidlíka. Uměl zahlédnout Boha projevujícího se v dějinách, a to nejen v minulosti, ale zároveň očekávat jeho působení i v budoucnosti, a proto také předvídat. Jde o jeho článek, který nejprve vyšel v rozkymácené pokoncilní době a pak znovu po téměř dvaceti letech, nedlouho po velkých proměnách evropské společnosti, ale s tímž obsahem, jen s redakční úpravou. Pro aktuálnost jeho poselství i dnes, po dalších více než dvaceti letech, ocitujeme z něho rozsáhlejší pasáž:

„Naše mentalita... se ráda orientuje podle statistik. Početní údaje posledních let pak jsou výhradně v náš neprospěch... Jde o všeobecný světový úpadek náboženského smýšlení. S tím souvisí i růst ateismu.“ Nelze se spokojit s odpovědí, že v dějinách se stále střídají vzestupy a klesání jako vlny na moři. Dějinné přelomy připravovaly novou etapu života církve. „První velká perioda církve má své dějiště ve světové **římské říši**. Podrobila si ji a bylo nebezpečí, že se s ní skoro ztotožní.

Nastává tedy nový přelom. Římská říše se rozpadá pod přívalem **barbarů**. Nebylo by nám na škodu, kdybychom si přečetli nářky křesťanských spisovatelů té doby. Mnohým se zdá, že nastává **konec církve, že padly všechny opory** náboženství. A přece byl **konec starověku začátkem křesťanského středověku**. Církev tu už nenašla oporu v jednotném státě, ale pronikala do feudálních knížectví a království, opírajíc se o latinskou kulturu, ze které se postupně vyvinula dnešní kultura evropská.

Ale co z toho plyne pro dnešní situaci? «Prorocký» odhad z této teorie by byl tohoto druhu. Je jisté, že je **dnes církev úzce spojena s evropskou kulturou a civilizací**. Plyne jí z toho velký užitek, ale je jí to i na překážku při evangelizaci nových národů, které vstupují do dějin světa,

<sup>681</sup> *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus A*, s. 62.

<sup>682</sup> Srv. RUPNIK, M.I., *Sarkofág otce Tomáše Špidlíka*, Refugium, Olomouc 2011, s. 13–16.

<sup>683</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *Znáš Boha Otce?*, Refugium, Velehrad 1998, s. 37–38.

<sup>684</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 100; též *Eucharistie. Lék nesmrtelnosti*, Refugium, Velehrad 2005, s. 33.

především afrických a asijských. Boží prozřetelnost tedy přikračuje k nové změně. **Naše civilizace prožívá hlubokou krizi** a s ní ovšem i církev, která je s ní tak úzce spojená. I dnes slyšíme **nářky, podobné lamentacím** nad jeruzalémským chrámem, nad zříceninami římské říše, nad mizením latinské literatury. Jsou to nářky naprosto neodůvodněné, podobající se, jak už říkal **Origenes, neplodným slzám prolitým u jediné zbylé zdi** ze starého židovského chrámu v Jeruzalémě. Hledá-li církev nový, rozsáhlejší dům pro království Davida, musíme se rádi smířit s tím, že se rozpadá starý, úzký.

Každý rozpad a zánik bolí. Musí nám být líto něčeho, s čím jsme srostli a co nám bylo milé. V této **bolesti** však vidí **Origenes záruku, že cesta je správná**; vždyť cesta spásy nemůže být jiná než cesta bolestného přechodu kříže Kristova, který je i symbol naděje... Znamka životnosti je právě tato nezlomná důvěra v Boha a církev. Je to síla malého Davida před obrovským Goliášem.

21. června 1971, ve výročí své volby k hodnosti papeže, pronesl Pavel VI. tato slova, která neztratila svou aktualitu ani dnes, po víc jak dvaceti letech: „Možná, že mě Bůh povolal k této službě... abych i já pro církev něco vytrpěl a aby bylo jasné, že je to On, a nikdo jiný, kdo ji vede a zachraňuje. Sdělujeme vám toto své vnitřní smýšlení... proto, abyste i vy mohli pocítit klid, který prožívám, když si uvědomuji, že je u kormidla Petrovy lodičky ne moje slabá a nezkušená ruka, ale ruka našeho Pána Ježíše, neviditelná, silná a laskavá. Přál bych si tedy, aby i u vás a v celé církvi, kterou zmítají slabosti a strasti, převládl pocit víry a důvěry, kterou žádá Kristus od svých následovníků“.<sup>685</sup>

Jakoby na široké plátno se tu promítají osudy církve i světa a zkušený duchovní otec ukazuje, z jakého úhlu se na ně dívat. Ví, že vedle pohledu do dále *ad extra* je neméně důležitá také pozornost obrácená do vlastního nitra, do mikrokosmu k *dějínám duše* a radí: „Kontemplace Prozřetelnosti je druh meditace, ve kterém se vyvolává z paměti Boží činnost, vliv milosti v různých okamžicích, z celého života nebo za poslední den. Možná tomu nepřikládáme dostatečný význam, ale je to vzácná pomůcka k vytváření vlastní duchovní identity“.<sup>686</sup> Četbou dějin Izraele se můžeme naučit číst dějiny vlastního života. Ze zkušeností otců pouště a jejich umění rozlišování duchů či *kontemplace neviditelného*, tj. vynořujících se myšlenek a sledovaných bojů nepřátel o vítězství nad námi, vyvozuje důležitý posun oproti vžitým praktikám. *Zpytování svědomí* by se nemělo omezovat na mechanické porovnávání našich skutků se zásadami statické morálky, je to spíše umění, jak duchovně číst každodenní události a setkání, nekončit den, aniž jsme pochopili jeho smysl, kontemplovat *θεία θέληματα*, Boží úmysly, jak ve svých ctnostech, tak ve svých chybách. Špidlík věděl, že by pak denní zpytování přestalo být málo vítaným přehlížením nadělaného smetí či sebeklasifikací za všechna manka dne a stalo by se objevným osobním přínosem.<sup>687</sup> Zahlédá se totiž naplňování Božích záměrů i přes lidskou slabost, a to ve vnitřních i vnějších dějinách.

---

<sup>685</sup> T. ŠPIDLÍK, Krize církve, in *Nový život*, 26/2 (1974), s. 34–36; též 45/7–8 (1993), s. 129–131, 134. Vpády církve do dějin národů jsou nečekané, nikoli však destruktivní. Je tu mnoho tajemství, od věků skrytých v Bohu, např. že křesťanštější Východ zanikal, kdežto barbarštější Západ se udržel (srv. *Ve službě Slova B*, s. 106). – Výstižná je také Špidlíkova poznámka o vztahu k pozemským vládcům. Nejde o to, aby se jim připisovala „božská moc“, ale spíš o to, aby se křesťan podřídil prozřetelnosti Boží, která si vyvolila jisté národy a jejich vlády k vytváření dějin ve službě universální církve (srv. *SKV*, s. 196).

<sup>686</sup> T. ŠPIDLÍK, *Důvody srdce*, s. 113.

<sup>687</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 241.

V Evagriově výčtu sousedí právem kontemplace Prozřetelnosti a **soudu**, jelikož jsou jako líc a rub jedné mince. O tom druhém typu otcové říkali, že znamená vidět v trestech dopadajících na hříšníka Boží výchovné záměry. Předobraz viděli rovněž v nezdárných bratrech Josefa Egyptského ve chvíli, kdy prozřeli a řekli si navzájem: „Jistě jsme se provinili proti svému bratru; viděli jsme jeho tíseň, když nás prosil o smilování, ale nevyslyšeli jsme ho. Proto jsme přišli do tísně teď my“ (Gn 42,21). Jinými slovy: stalo se nám to proto, že jsme se provinili! A z toho Špidlík ve spojitosti se známou zkušeností uvěznění sv. Efréma Syrského vyvozoval potřebu poctivého uznání: To, co mě potkalo, může být nespravedlivé. Ale kdy jsem se provinil, že se mi to teď vrací? A neměl bych jít spát, dokud nepochopím celý uplynulý den. Propojení obou druhů kontemplace by ozdravělo praxi zpytování svědomí, takže by se nezvrhlo ve vypočítávání hříchů. Takto se naopak usíná ve velikém smíření, dodává náš autor. K tématu uvádí také zkušenost duchovního učitele Ignatije Brjančaninova (†1867), ruského biskupa: Kdo v Duchu hledí na Prozřetelnost, ten se snadno podřizuje Božím soudům a ví, že nemůže všechno pochopit.<sup>688</sup>

Je bolestivou otázkou, jak může být vedle sebe **Boží prozřetelnost a zlo** v tolikeré podobě. Od začátku se lidstvo ptá: Odkud pochází zlo? Křesťan ví, že všechno, co Bůh učinil, bylo dobré. Přitom se sám se zlem musí potýkat a podle Kristova naučení se modlí k Otci: *Zbav nás od zlého (Mt 6,13)*. Ve spisech otců se mluví o problému zla z mnoha hledisek. Špidlík si toho všimnul zvláště u Jana Zlatoústého, který sám mnoho vytrpěl, a u Bazila Velikého. Ti trvají na tom, že zlo je důsledkem svobodné volby člověka. Bůh nehody jen připouští, dovoluje je, nezabraňuje jim, nelze ho však obviňovat z nečinnosti. Podle Otců fyzická zla nejsou opravdovým zlem, ale naopak prostředkem k dobru.<sup>689</sup>

Pro hříšníky je utrpení užitečné jako lék. Tresty v rukou Božích jsou jakoby novým Božím zjevením, které je uzpůsobeno hříšníkovi. Probouzí v něm bázeň Boží<sup>690</sup> a vedou ho k nápravě. Utrpení má člověka přetvářet v Krista. Jan Zlatoústý ukazuje, že tak jako školní výchova měla za účel růst v poznání, tak i Bůh utrpením vychovává ke kontemplaci, k ocenění svých tajemství. Mnoho utrpení vzniká jenom omylem, je to nesprávné ocenění skutečnosti.<sup>691</sup> Velký

---

<sup>688</sup> BRIJANČANINOV, I., *Sočinenija*, II, S. Peterburg 1886, s. 83. – Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 169.

<sup>689</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, *La sophiologie de S. Basile*, s. 22n.

<sup>690</sup> Srv. *Tamtéž*, s. 67n.

<sup>691</sup> Srv. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Epistolae ex exilio*, SC 103 (1964), pozn. 3 od A. M. MALINGREY, s. 67 (srv. *SKV*, s. 169). – Tyto myšlenky Špidlík duchovně aplikuje např. v souvislosti s Ježíšovým uzdravením slepého: **Bůh nám otvírá oči i slinou a blátem**, tj. smutnou zkušeností s tím, co potkáváme (srv. *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus A*, s. 61).

smysl pro výkupnou cenu utrpení pak nachází Špidlík zvláště u Dostojevského a dalších ruských myslitelů.

Nemoci a utrpení nepřinášejí dobré ovoce samočinně, samy o sobě nemají pozitivní význam. Zato ve spojení s utrpením Kristovým se stávají očistou a obrozující životní silou.<sup>692</sup> Mají tedy i ony, dokonce i smrt, podobně jako dějiny, kristologický smysl, vyzvedá náš autor. „Pravou pozitivní hodnotu dává smrti teprve křesťanství... Smrt s Kristem je úžasná síla, přetvářející nás samy a tím i celý svět“.<sup>693</sup> Takovou musí být každá smrt, má-li vést k věčnému životu. A „nejlépe se na smrt připravuje ten, kdo věří ve smysl a cenu křesťanského života, i kdyby byl těžký a zdánlivě nesmyslný“.<sup>694</sup> Klade si i otázku, zda je nutno si spásu zasloužit utrpením. Kristus nám nese kříž svůj, který vede k blaženosti a nabízí ho místo našeho, který jsme si sami připravili. Umět **sjednotit naše kříže s Kristem**, to je proměňuje ve zbraň bojující za Boží království a naše štěstí.<sup>695</sup> Špidlíkovi tak nejde o výzvy k trpělivému nesení kříže, pátrá spíše po smyslu zla, nespravedlnosti a utrpení, aby ukázal v plném jasu velikost Božího umění „psát rovně i po křivých lidských linkách“ a vyvodit i ze zla co nejvíce dobra pro nás:

Boží Syn vnesl věčnou blaženost božského života do lidského utrpení. Od té doby ti, kdo trpí, jsou blahoslavení (srv. Mt 5,3nn). Kristův kříž je „mistrovské dílo“ Boží prozřetelnosti.<sup>696</sup>

V rozjímání *Koukol v pšenici* se zamýšlí nad věčnou otázkou lidstva, jak smířit víru v dobrého a všemohoucího Boha s existencí nehod a zla ve světě, nanáší i některé odpovědi z dějin. Velký vliv měla ona Origenova: Jediná a opravdová příčina zla ve světě je zneužití lidské svobody. Svatý Bazil navazuje na Origenovy myšlenky ve známé homilii *Bůh není příčina zla*. Sami si zapříčiňujeme všechno zlo na světě. Bůh nebere lidem svobodu, ale vychovává je. Vykupitelskou sílu utrpení k očistě lidské svobody líčí Dostojevský. Nebojí se však jít ještě dál, k závěru, kterého se zalekl sv. Bazil, ale který schválil i Origenes v odpovědi na otázku, zda mohou mít výchovnou funkci i samy hříchy. Někdo se přece doopravdy obrátí k Bohu, až když se dopustil něčeho doopravdy špatného. Stala se ta špatnost Božím řízením? Origenes mluví o tom, že se špatný člověk neobrátil dříve, dokud se své zloby nenasytí. Bůh jakoby mu tedy dopřál toho přesycení ve zlu. Náš autor si uvědomuje, že teologická reflexe by tu mohla dojít k mylným konkluzím. Jistým je však závěr sv. Pavla: Milujícím

---

<sup>692</sup> Srv. *Prameny světla*, s. 112.

<sup>693</sup> *Tamtéž*, s. 114.

<sup>694</sup> *Tamtéž*, s. 115.

<sup>695</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Tajemství kříže z hlediska teologie, in *Nový život*, 34/3 (1982), s. 33–34.

<sup>696</sup> T. ŠPIDLÍK, *My v Trojici. Krátká trinitární esej*, s. 69.

Boha všechno napomáhá k dobrému (*Řím 8,28*). Pak nás nic nemůže odloučit od Kristovy lásky, která všechno zlo definitivně přemáhá.<sup>697</sup>

**Kdo vlastně vytváří dějiny světa?** Tak se Špidlík vícekrát táže, zvláště v souvislosti s českými národními světcí. V rozjímání o apoštolu Petrovi jako skále připomíná, že velikáni často světem otřáslí, nejsou však skálou, na níž dějiny světa stojí. Napoleon a Hitler změnili tvář Evropy, stali se však spíše ze skály ulomeným balvanem, který způsobil katastrofu. „Všechna krása a lidská pevnost v církvi vyrůstá ze setkání dvojího pólu, dvojí antinomie: slabosti člověka a síly Boha, dvou sil, které rodí dějiny ve společném díle církve“.<sup>698</sup> Českou podobu Krista nacházíme v jeho světcích. Jsou to ponejvíce mučedníci. Podle Berd'ajeva „jeden z největších darů, který dal prostému slovanskému lidu, je chápat očistnou a posvěcující sílu utrpení a smrti... Je utrpení zlé a ničivé, je však i utrpení Boží, které je vykupitelské. Pochopit je, v tom je podle Berd'ajeva podstata křesťanství“.<sup>699</sup>

V promluvě o sv. Janu Nepomuckém si Špidlík klade otázku, zda dějiny světa určují velikáni, spisovatelé, myslitelé nebo lid. Shledává, že největší památky se často dočkali lidé křehčí, dokonce i děti. Veliká většina svatých jsou lidé obyčejní, ne velké osobnosti. To všechno navzdory Darwinově teorii o vítězství silnějších, či pohanské víře, že rozhodující vliv mají ti, kdo vyhráli.

Úplně na opačném pólu stojí Kristus, který se stal základním kamenem lidských dějin tím, že prohrál, že byl zabit, který prohlásil za blahoslavené, za šťastné ty, kteří pláčí, kteří jsou pronásledováni, zabíjeni, protože jim patří království Boží, tj. poslední vítězství a poslední forma lidských dějin... Vládcí světa a odpůrci si na ně troufají, hází je, jako sv. Jana do řeky, aby je voda odnesla, aby se o tom nevědělo. A přece řeka života vynese na povrch právě je a lid postaví jejich sochy na mostech a na rozcestích, aby překlenuli rozdvojené a udávali směr.

V tom je naše velká útěcha. Kolik je i dnes těch, kteří musí mlčet jako sv. Jan, ale poslední slovo do dějin vyřknou oni. Kolik je těch, kterým vlastní bratři ukládají o život jako sv. Václavovi, a přece koruna ponese jejich jméno, ne jméno bratrovraha. Kolik je těch, kteří jako sv. Vojtěch nenacházejí pochopení u svých, a přece tradice vlasti bude nesena jejich duchem. Podle slov evangelia jsou všichni semeno, které padá do půdy a přinese užitek stonásobný (Mt 13,8) jim samým, i zemi, ze které vyšli.<sup>700</sup>

Naše národní dějiny jsou utkány z tolikrát poraženého dobra a vítězného zla, kterému se však nezachovává jméno ani památka. Prehistorie se ztrácí v pověstech a pohádkách. Dobří a zlí spolu bojují, ale nejsou mezi sebou bratry. Kromě toho dobrý vždycky zvítězí a zlý je zničen. Dějiny národů naopak začínají rozepřemi dvou bratrů. Historie se liší od prehistorie i tím, že neodděluje dobré od zlých přehradou. Ten, kdo zabil a zabitý jsou rovní bratři. Dobrý bývá zabit, zlý vítězí, přesto se Bůh nevinně zabitého zastane a národ uchová provždy

<sup>697</sup> Srv. *Ve službě Slova A*, s. 122–124.

<sup>698</sup> *Tamtéž*, s. 135.

<sup>699</sup> T. ŠPIDLÍK, Sv. Jan Nepomucký, in *Nový život*, 26/5 (1974), s. 90.

<sup>700</sup> T. ŠPIDLÍK, *Ve službě Slova A*, s. 180.

jeho jméno a památku. Psychologové rádi slyší nejstarší vzpomínku jednotlivce. Vtiskuje nezřídka do paměti ten rys, který pak udává tón celému životu.

Je možné, že i tato prastará vzpomínka na vraždu [sv. Václava] na počátku našich dějin nám vtiskla nějaký nesmazatelný rys do charakteru, do mentality. Slované všeobecně, jak poznamenal Berdajev, silně prožívají pocit nespravedlnosti a křivdy, se kterým se v životě setkávají, a mají velkou lítost s těmi, kdo trpí.<sup>701</sup>

V dějinách jsou čisté typy velmi řídkým zjevem. I v nás je Václav i Boleslav. V našem národě dochází k vyhlazovacímu boji dvou bratří, ale není tak snadné určit, kdo je tu Václav svatý a kdo Boleslav ukrutný. I v Boleslavovi se pak ozve svědomí a Václav začne být uctíván jako mučedník.

Jako byl obrazem Ježíšovy smrti, tak je i následovníkem jeho vzkříšení. Stává se věčným dědicem české země. Mrtvý začíná znovu žít a vládnout... Živý Boleslav umírá své ukrutnosti, zlobě. Dělá pokání. Tím pak nabývá podobné životodárné síly k vytváření dějin spolu s mučedníky světců. Říká se někdy, že dějiny vytvářejí obě síly: dobro i zlo. Není to úplně. Zlo samo nic nevytváří, zlo je drtivá síla, která vede k zániku a propasti. Typicky křesťanská pravda však hlásá, že se každé zlo dá odčinit pokáním.

Svatováclavská tradice se proplétá po tisíciletí našich národních dějin. Jsou to vzlety k výšinám, jsou to bratrovraždy. Tak těžké rány dějin pak hojí jen balzám pokání... Dějiny jdou dál, když Boleslavové umírají. „Zhřešil jsem a hříchu jsem si vědom.“ Tím vyznáním se otvírá zakletý Blaník srdce a svatý Václav vyjíždí, aby se stal dědicem své země.<sup>702</sup>

Jako vidí Špidlík Boží přítomnost a působení v minulosti, tak je očekává i v budoucnosti, až po onu eschatologickou, kde se dosavadní mocné Hospodinovy činy rozšíří do nedozírna. Náš autor to umí ukázat jak na ikonách, tak i na básni *Poklad* v Erbenově *Kytici*, která naznačuje, jak Kristovy velkopáteční pašije nám otevírají duchovní poklady, když je čteme a rozjímáme:

Na ikonách posledního soudu je jeden pěkný motiv, který snadno unikne zraku. Je tam zobrazena země a moře ve formě otevřených úst. Obě byly stvořeny k tomu, aby živily lidi, aby byly jejich domovem a prostředím. Hřích zpronevěřil jejich úkol. I **země i moře** lidi pohlcovaly, byly jejich hrobem. Teď se však navrátí ke své původní funkci. Musí tedy vydat nazpět všechny mrtvé, které pohltily.

Tyto představy jsou ovšem obrazné symboly. Vyjadřují základní princip Kristovy vykupitelské činnosti. Otcové církve jej vyslovují jednou větou: **Co Kristus na sebe nevezal, nemůže být vykoupeno**. Musel se tedy stát člověkem a prožít ve zkratce všechny lidské osudy: narodit se, pracovat a nakonec trpět a umřít. V utrpení Kristově, v pašijích, se setkáváme se vším, co lidi na této zemi stíhá, s celou křížovou cestou naší planety: opuštění od přátel, nespravedlivé odsouzení od zástupců spravedlnosti, nepochopení od vlastních, urážky od hrubých, krajní bolesti a ukrutná smrt.

Při čtení pašijí se mají naopak **otevřít duchovní poklady**, tj. máme si uvědomit, že všechno to, co prožíváme sami nebo vidíme kolem sebe, je jenom **sestup** lidské důstojnosti. Má však v zápětí následovat **výstup**. Všecka lidská bída se má převrátit ve věčné hodnoty, ve vítězství dobra.

Chtěli bychom změnit realitu světa, ale nedovedeme to. **Kristus tedy tuto skutečnost přijímá, aby se stala pokladem pro ty, kdo s ním sestoupili do bídy**. Mají brzy nato spolu s ním i oni vystoupit do slávy. Kdy to bude? Až na konci světa? Ti, kdo žijí duchovní život, dosvědčí, že částečně **už v tomto životě prožívají stálý sestup i výstup, ztráty i nalezení pokladů**, které jsou trvalé a dávají hodnotu životu na zemi.<sup>703</sup>

<sup>701</sup> *Tamtéž*, s. 188–189.

<sup>702</sup> *Tamtéž*, s. 190.

<sup>703</sup> T. ŠPIDLÍK, Čtení pašijí, in *Nový život*, 51/3 (1999), s. 26–28.

Náš autor si je přítom vědom jedinečnosti křesťanství nejen pro samo Kristovo vzkříšení, přemáhající smrt, ale pro spojení nebeského života s pozemským. Všechna náboženství slibují věčný život po smrti. Jenže jít do nového lepšího života znamená jít do neznáma, což je sice romantika, ale není to naděje. Špidlík to dokládá svým zážitkem z Alp, kdy si po úspěšném zdolání hory vybrali neznámou cestu zpět, která se pak ukázala nebezpečnou. Když najednou objevili turistickou značku známé cesty domů, vykřikli radostí.

Tu jsme pochopili, že naděje není ve slibu vidět něco nového, ale v jistotě dostat se zpátky domů... Je rozdíl mezi slibem nového lepšího života po smrti, který zaručují světová náboženství, a křesťanským zjevením vzkříšeného Krista. On se totiž po smrti jako by navrátil domů po nebezpečné cestě údolím stínů a smrti. Vrátil se do života na zemi... Nauka o zmrtvýchvstání, tak jak ji známe z evangelia, se vyskytuje jenom v křesťanství. Není nikde jinde na světě. Všecka náboženství... slibují život po smrti, zánik země a vstup do nebe. Kristus učí naopak návrat nazpět k tomu, co jsme ztratili a sestup nebe na zemi.<sup>704</sup>

Náš autor také promýšlí, **jak sloučit touhu po štěstí s nutností nést kříž**. Bible má jiný pohled než moudří všech dob. Nezrodili jsme se ke krátkému, mírnému štěstí, s nímž je nutno se spokojit, ale k věčnému v Bohu. Kdyby se vymýtil hřích, všechna neštěstí by se překonala a lidé by byli šťastni. Bůh je však tak mocný, že i z neštěstí umí udělat prostředek k dosažení blaženosti. Zjevuje to tajemství kříže, předobrazované už na Josefu Egyptském.<sup>705</sup>

T. Špidlík proto poukazuje na nutnost **vidět kříž ve světle víry**. Není to porážka a neúspěch, ale vítězství a sláva. Dokládá to příkladem patronky nemocných sv. Lidviny, která trpěla postupným odumíráním celého organismu a prudkými bolestmi. Kněz jí přinesl kříž se slovy: „Tu máš knihu a čti ji stále!“ A četba na rozdíl od lékařů pomohla. Neuzdravila se, bolesti nepřestaly, ale z úst jí vyšla neuvěřitelná slova: „Kdybych věděla, že si jedním *Zdrávasem* vyprosím zdraví, tak bych se ten *Zdravas* nepomodlila.“ V lidské logice a psychologii se nedá spojit živelný odpor k utrpení a hluboké přesvědčení o jeho smyslu i nesmírné hodnotě před Bohem. Náš autor vysvětluje: „Spojuje se tu lidské a božské a může to pochopit jenom ten, kdo to zažil“.<sup>706</sup>

Potvrzuje to i Špidlíkovo přijetí dosud neobjasněné smrti jeho velmi nadaného a nadějného prasynovce Pavla Švandy (1959–1981). Je neseno důvěrou v Boží prozřetelnost, že v události je Kristus, který zemřel, a že se musí s nejbližšími učit v ní vidět ho i vzkříšeného. Pavel Ambros k tomu dodává: „Až v bezmocnosti před smrtí se rodí podobnost otcovství *starce* s otcovstvím Otce

<sup>704</sup> T. ŠPIDLÍK, Velkonoce, in *Nový život*, 51/4 (1999), s. 50–52.

<sup>705</sup> Srv. *Ve službě Slova C*, s. 49; o pozitivní hodnotě kříže viz též: *Prameny světla*, s. 272–273.

<sup>706</sup> Srv. *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus A*, s. 186. – Za rozpoznávací znamení křesťana také Špidlík považuje lásku ke kříži (srv. *Prameny světla*, s. 270–272; *Eucharistie. Lék nesmrtelnosti*, s. 31–33). Ukazuje rovněž jak snášet kříž: dobrovolně ho přijmout a nést ho za Kristem, jinak kříž neposvěcuje, tak jako v případě lotra po levici či pekla (*Prameny světla*, s. 273–274).

tváří v tvář Kristu na kříži“.<sup>707</sup> Špidlíkovo pevné přesvědčení tedy nepramení z nějakého vrozeného optimismu, ale z živé víry potvrzované i letitou osobní zkušeností.

Dobře to vystihl Richard Čemus, pokračovatel ve Špidlíkově díle. O svém učiteli kdysi napsal: „Nevěří na ‚lepší zítřky‘, ale na Boží úmysl s jednotlivým člověkem, s národy, s církví a se světem. Zvláště aktuálně zní jeho přesvědčení, že i s muslimy má Bůh jistě svůj plán. Z biblických příběhů dokládá, že Boží království se často nečekaně prosadí i tam, ba právě tam, kde to vnější podmínky nepřipouštějí a kde, lidsky řečeno, se od života nedá už nic čekat... Duch Boží je nezlomná síla života, jež stále přemáhá smrt“.<sup>708</sup>

Nebylo to přitom jen přesvědčení, ale bytostné proniknutí a ztotožnění s životní silou Ducha, v jehož službě stál. Ukazovalo se to i tehdy, když mu rodový neduh nedostatečného krevního oběhu působil mnoho bolestí a ztěžoval mu chůzi. Přesto i na sklonku života, kdy potřeboval denní ošetřování a i na něho doléhala křehkost lidských sil, si zachoval velkorysost a úsměv zároveň, jak dosvědčují jeho blízcí.

Tak nejen jeho nauka, ale i celá jeho osoba i životní dráha, zanechávají jeho *dějiny duše* jako odkaz druhým:

Kdo se umí zamýšlet nad svou historií, brzy objeví, že je tu pořád jakási vedoucí linie, že je tu jakási zákonitost odměny, když se jí přidržíme, a neštěstí, kdykoliv se od ní odkloníme. Je těžko tuto linii vyjádřit nějakým vzorcem, zásadou nebo směrnicí. Je to cosi živého. Je to něčí volání, výzva. **Cítíme tu blízkost Boha Otce, který nás svou prozřetelností někam vede.** Je to pocit tak jistý, že nepotřebujeme žádného jiného důkazu Boží existence.<sup>709</sup>

Doporučuje proto i druhým „kontemplaci prozřetelnosti“, zavzpomínat občas na celý dosavadní život: jak mě Bůh vedl, aniž jsem o tom věděl. Tak viděli celou historii svého národa už starozákonní proroci. „Vidět takto i svůj vlastní život znamená prorocky jej pochopit – tak se stane posvátným Božím darem, za který nepřestaneme děkovat“.<sup>710</sup>

---

<sup>707</sup> AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 81.

<sup>708</sup> ČEMUS, R., Pravidlo kontrapunktu aneb Cesta do nové Evropy, in *Duše poutníka*, s. 8–9.

<sup>709</sup> *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus C*, s. 260.

<sup>710</sup> *Duše poutníka*, s. 154.



### 4.3.5 Vidění Boha v jeho slovu, v Písmu

Po několik desetiletí T. Špidlík na vlnách vatikánského rádia sloužil širokému okruhu vděčných posluchačů promluvami k nedělním biblickým úryvkům z Písma sv. Zapojil do nich všechnu svou erudici a zároveň i schopnost podávat poselství věcně a srozumitelně. Zčásti jsou už vydány knižně. Při výkladu čerpá i z otců ne kvůli poutavým, neotřelým myšlenkám, ale proto že byli plní Ducha Svatého. Jejich přínos vyjadřuje slovy P. Evdokimova, že při četbě Bible „nečetli Otcové texty, ale setkávali se s živým Kristem, který k nim mluvil; přijímali jeho slova jako eucharistický chléb a víno, každé slovo je uvádělo do hloubky Kristova tajemství“.<sup>711</sup>

Špidlík na to vícekrát navazuje. Ježíš je mezi námi živý. To platí nejenom o Eucharistii, ale i o liturgii slova.

Origenes vidí podstatný rozdíl mezi čtením profánních knih, např. Homéra, a čtením Písma svatého. Při **Homérovi** přebíráme **jenom jeho myšlenky**, při **čtení evangelia se setkáváme s živým Kristem, který mluví a který působí**. Jeho slova jsou silná. Tím se vysvětlí jisté okolnosti, které by se mohly zdát nepochopitelné. Stává se totiž, že někdo čte knihu a **nerozumí** tomu, co čte. Co má z takové četby? Jde-li o Platona nebo Homéra, **nemá z toho opravdu nic**. Origenes však nemyslí, že by bylo totéž při četbě **Písma**. Tu jde o **styk s živou osobou Krista**. Styk s osobou pak vždycky působí, i když podvědomě. Porozumění se dostaví až později.

Proto povzbuzuje Origenes, aby četli Písmo dál i ti, kdo zatím nechápou jeho smysl. Podobají se, jak říká, **krvotoké ženě, která se dotkla třásní Ježíšova šatu, ne dosud jeho osoby, ale už se uzdravila**. Ty třásně obleku jsou podle Origena **písmena**, z kterých se skládají slova Písma. Samy nejsou nic, ale je **za nimi živá osoba**.<sup>712</sup>

Ve svatých Písmech je Kristus, Logos vtělený pod „způsobou slova“, podobně jako v eucharistii pod způsobou chleba a vína, shrnuje Špidlík Origenovy myšlenky. Strávit máme obojí pokrm, který se nám při sv. liturgii nabízí, obojí máme užívat jako lék. K tomu má sloužit způsob, který Origenes přejal od židovských znalců Písma, tj. „přežvykování“, které v poslední době vchází do povědomí díky obnovované praxi *lectio divina*. Tak jako dbáme, aby ani nejmenší částička sv. Chleba nepřišla nazmar, tak máme být pečliví při každém kousku Božího slova, napomíná alexandrijský učitel.<sup>713</sup>

V bibli má velký význam slovo, hebrejsky *dabar*. Je nositelem nejen poznání, ale i síly a moci. Slovem také Bůh stvořil svět: „Řekl... a stalo se“ (Gn 1,6), připomíná T. Špidlík: „Příroda a celý vesmír je jen zkonkretizované, zhmotněné, uskutečněné, stvořitelské Boží slovo. Proto svět mluví, v pravém slova smyslu: „Nebesa vypravují Boží slávu a zvěstuje ji i obloha, dílo jeho rukou (Ž 18,2)“.<sup>714</sup> Z kontextu plyne to, co náš autor vyzvedá na více místech. Bůh nám kromě knihy Písma otvírá i knihu přírody. Slovo je obraz, nositel

<sup>711</sup> EVDOKIMOV, P., *La femme et le salut du monde*. Tournai-Paris 1958, s. 12. – Srv. SKV, s. 12.

<sup>712</sup> Živý Kristus mezi námi, in *Nový život*, 39/4 (1987), s. 47.

<sup>713</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 85–87; *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 13, 43.

<sup>714</sup> *Klíč k neznámu*, s. 220.

myšlenky, symbol, komunikační most mezi dvěma živými bytostmi. Četba Písma je neoddelitelná od pozorování všehomíra, viditelné přírody. Většina lidí je však před divadlem stvoření slepá. Písma nám otvírají oči, abychom vnímali Boží Λόγος. „Pole už se bělají ke žni“, jsou plná λόγοι (srv. Jan 4,35).<sup>715</sup>

Z učení a zkušeností otců Špidlík vyzvedá hlavně tyto vlastnosti Božího slova. Nemá jen ráz informační, statický, ale také aspekt *dynamický*: v posvátných textech sídlí Boží Duch, proto mají i zvláštní působivou moc, ta člověka proměňuje. Jejich četba má být jakýmsi semenem nebo duchovní stravou, ale i zbraní proti démonům. Stává se také nejlepším druhem či ozdobou, zkrášluje líp než šperky ženu, je i zrcadlem, v němž člověk poznává sám sebe, jen je třeba nezůstat na povrchu.<sup>716</sup> Profánním pohledem totiž v bibli vidíme jen snůšku nesouvislých událostí, ale očima víry je tu historie spásy, kde ani jedna událost není bezvýznamná.<sup>717</sup>

Jak však jít do hloubky? Člověk se na počátku těšil důvěrnému, volnému přístupu k Bohu (παρρησία). Čisté svědomí v duši a vesmír mohly být dodnes dostatečnými zdroji Božího zjevení. Hříchem se však s nimi stalo něco podobného jako s Jákobovými studnicemi, když je pískem zasypali Filišťané (srv. Gn 26,15). Špidlík zde opakovaně cituje tento Origenův příměr, aby podtrhl nutnost vyčištění duše četbou duchovních knih.<sup>718</sup> Přílišná úcta k nim však někdy působila až strach vyjádřit něco ze své vlastní zkušenosti. Jednotlivec se necítí hoden, aby ho Duch svatý přímo inspiroval. Poprvé na to Špidlík naráží při studiích ke své disertaci u přesvědčeného tradicionalisty Josefa Volokolamského. Jenže duchovní literatura se v tom případě zredukuje na pouhé kompilace „Písem“, a tak proti této knižní, „písmácké“ mentalitě bylo potřeba znovu zase zdůraznit živou tradici, která předpokládá „neustálou činnost Ducha svatého, která se nemůže plně rozvinout a přinášet plody, leda v církvi“.<sup>719</sup> To potvrzuje i konstituce o Božím slovu *Dei Verbum*. Z Písma je třeba přijímat všechno „podle Ducha, a ne podle litery“. Druhý vatikánský koncil tento druh exegeze potvrdil jako autentický a T. Špidlík se ho snažil aplikovat i na učení Otců a vůbec celé „tradice“, protože i zde platí, že „litera ubíjí, ale Duch oživuje“ (1 Kor 3,6).<sup>720</sup>

Náš autor zná i opačný názor, že tomu, kdo miluje Boha, stačí dokonale jeho vlastní svědomí, aby volil dobro. Považuje ho však za hlásání charismatické

---

<sup>715</sup> Srv. *tamtéž*, s. 221.

<sup>716</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 86–88; *SKV. Modlitba*, s. 164; *Prameny světla*, s. 414–419.

<sup>717</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 21.

<sup>718</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 86; *SKV. Modlitba*, s. 165.

<sup>719</sup> LOSSKY, V., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, s. 196. – Srv. *SKV*, s. 13.

<sup>720</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 203.

svobody pro dokonalé. Správný názor se proto nachází uprostřed zmíněných dvou postojů.<sup>721</sup>

Jako jinde, tak i u Písma svatého je třeba se dobrat skrytého **duchovního smyslu**, θεοτελής λόγος. Že to není snadné ani pro učené teology, Špidlík ukazuje na rozporech mezi vyjádřeními bible a přírodních věd. Podotýká však, že Písmo svaté psali východ'ané, a ti mluví rádi symbolicky. Proto také smíme symbolicky Bibli vykládat. Jenže obrazný výklad sám sebou přináší nebezpečí různých výkladů. Náš autor si klade otázku, který z nich je správný a odpovídá: „Knize o zemědělství nejlépe rozumí zemědělec, noty hodnotí hudebník, stroj mechanik. Věříme, že knihy Písma svatého jsou inspirovány, tj. napsány pod zvláštním vlivem Ducha svatého. Porozumět jim opravdu může jen ten, kdo má téhož Ducha jako autor. Písmo svaté a Církev jsou proto úzce spojeny. Kdo nevěří, že Duch svatý řídí Církev, ztratí se v bludišti různých výkladů, které mu při čtení Písma napadnou, stává se sektářem, ztrácí půdu pod nohama a snadno pak tvrdí něco docela jiného, než myslil autor posvátných knih“.<sup>722</sup>

Špidlík vychází z Origenova přesvědčení, že Písmo je jako obrovské živé tělo, ve kterém se zjevuje Logos, Boží Slovo, které je jedno jediné v mnoha myšlenkách. Každá z nich je však část celku, téhož Slova. Křesťanské zjevení vytváří úchvatnou jednotu. Je jako velikonoční beránek, který se měl jíst, aniž by se zlámaly kosti. Bludaři však čtou Písma tak, že je lámou, ale pak už nenacházejí jediný smysl, ale mnoho rozdílných smyslů, které nejsou duchovní.<sup>723</sup>

První podmínku k zdárnému nalezení duchovního smyslu Písma jsme již vyslovili: *očistění srdce*. Bůh zjevuje svá tajemství postupně a podle stupně dosažené čistoty. Běžně člověk chápe smysl napsaného podle stupně inteligence. Ta však sama nemůže pochopit duchovní smysl Písma. Tomu neporozumíme pouhým studiem, ale mnohem víc *modlitbou* za jeho odhalení. Rozhovor s hlavním autorem a inspirátorem svatých Písem je klíč. K správnému pochopení je třeba jeho milosti, *osvícení i lidského úsilí*. Modlitba je komunikace s Bohem a četba její součástí, při ní necháváme jeho promlouvat k nám.<sup>724</sup>

Při hledání duchovního smyslu Písma se Otcové rozcházelí podle různých škol, proto se dodnes rozlišuje exegeze typologická, alegorická, morální aj.,<sup>725</sup> ale

---

<sup>721</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 165.

<sup>722</sup> T. ŠPIDLÍK, *O víře v Boha*, s. 35.

<sup>723</sup> Srv. *SKV*, s. 389; *Cesta Ducha*, s. 88.

<sup>724</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 171–172; *Cesta Ducha*, s. 87.

<sup>725</sup> Origenes nazval Písmo *hustý les symbolů* a Špidlík k tomu dodává: „Způsob symbolického výkladu textů Písma se sice liší podle rozličných typů duchovní exegeze, avšak velká pravidla stanovená Origenem zůstanou platnými normami po dlouhá století a budou inspirovat nikdy nekončící zkoumání smyslu Písma, skrytého pod doslovným zněním posvátného textu. Četné příklady mystické literatury

jsou zajedno v tom, že žádná metoda sama nestačí k tomu, aby člověk našel v četbě duchovní stravu, kterou potřebuje.<sup>726</sup> Za hlavní pravidlo se považuje to, které teologicky výtečně zformuloval alexandrijský exegeta: nezastavit se u historického či jen literárního smyslu. Podobali bychom se Židům, kteří pláčou u zbylé chrámové zdi a přitom nechápou, že Bůh svůj pravý chrám zbudoval v Kristu, v němž přebývá všechna plnost božství tělesně, a že novým chrámem je církev. Historický a duchovní smysl jsou ve stejném poměru jako tělo a božství Logu. Ve svém Písmu, tak jako ve svém pozemském životě, potřebuje Logos tělo. Avšak jako se v Kristu nesmíme zastavit u viditelného člověka, nýbrž skrze tělo musíme vírou vnímat Boha, který v něm je zahalen, tak musíme skrze vnější dějiny, které nám nabízejí svaté knihy, hlavně knihy Starého zákona, pronikat až k duchovnímu tajemství, které je tam skryté.<sup>727</sup> Máme se vyvarovat také postoje gnostiků, kteří užívají posvátné texty jen aby potvrdili teorie vytvořené ve svých hlavách. Následovat nelze ani příliš prostoduché křesťany, pro něž se bible stane knihou povídek, ale ne živým setkáním s Kristem, proto si z četby nedělají žádný závěr pro svůj život.<sup>728</sup>

Bůh však má záměr jiný. V minulosti vedl zvláštním způsobem Židy, dnes vede i ostatní národy. Na jejich zkušenosti se učíme chápat i naši spásu. Jde tedy i o nás, a proto je třeba i při četbě z dávné minulosti si odnášet poselství také pro nás osobně. Musí se ale i dějiny chápat duchovně. Ti, kdo se naopak chtěli držet litery, odsoudili Krista. Přitom celý smysl Písma je kristologický. Obsahem celého Písma je *Christus totus*, Kristus v celé své plnosti, který zahrnuje církev i nás samy. Tento duchovní smysl není už jednou provždy vysloven. Tak jako je stálý růst v duchovním životě, tak je i v duchovním chápání.<sup>729</sup>

Za důležitou otázku Špidlík považoval interpretaci **neomylnosti Písma**, protože ta se na Západě brala za známku autentického autorství Ducha Svatého. Vyvolávala však v toku dějin nejednou námitky zvláště ze strany přírodních věd:

V pozitivním smyslu se dá toho výrazu užít např. o dobrém lékaři: Jeho diagnosa je obvykle neomylná! Neplete se, rozpozná, co je pravda a co ne. Ale tu jsme, myslím, došli ke kořenu nedorozumění. **V našem běžném jazyce se výraz „neomylnost“ více méně kryje s přesnou analýzou faktů.** Neomylný úsudek platí vždycky všude, za všech okolností. Neomylné jsou matematické rovnice, neomylné jsou přesně měřící stroje. Máme-li v hlavě tento pojem o neomylnosti, pak se nedivím, že jsou lidé, kteří dají přednost logaritmičtým tabulkám před Písmem svatým a že věří víc v neomylnost zkušeného rentgenologa než v neomylnost papeže.

---

dokazují, že toto neustálé rozjímání povznáší duši až k vrcholům spojení s Bohem“ (*SKV. Modlitba*, s. 283).

<sup>726</sup> Srv. *Prameny světla*, s. 411–412; *SKV*, s. 389.

<sup>727</sup> Srv. *SKV. Modlitba*, s. 172; *Cesta Ducha*, s. 89.

<sup>728</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 89.

<sup>729</sup> Srv. *Ve službě Slova B*, s. 166.

Víme, jak **je nebezpečné přenášet slova z jednoho oboru do druhého**, např. z básně do techniky. Co znamená neomylnost v oblasti slovníku náboženského? Cítuji tu rád slova latinské orace: *Deus, cuius Providentia numquam fallitur*, Bože, jehož prozřetelnost se nikdy nemýlí; *cuius dispositio non fallitur*, jehož rozhodnutí je neomylné. Tyto modlitby plně odpovídají slovům Bible. Tam Bůh nedělá přesný rozbor situace, nepíše analýzy. Nechává naopak lidi často ve tmě. Skutečnost je zahalena tajemstvím. Takový je život! Ale Bůh nenechává své věrné v nejistotě. Dává jim rozkaz, znamení, ukazuje směr, kterým mají jít. **Jeho pokyny pak jsou vždycky neomylné**. Kdo jich v dané okolnosti poslechne, jistě **dojde cíle**, do království Božího.

Origenovi je neomylnost Písma sv. totéž, co plnost Ducha sv. I lidé píší knihy. Je v nich mnoho krásného a pravdivého, ale jsou prázdné. **Texty Písma jsou naopak plné Ducha sv.** Kdo je čte a plní, co je tu psáno, je, jak říká Origenes, „veden na cestě Duchem sv.“; nemůže se tedy zmýlit, tj. **dojde tam, kam ho Bůh chce dovést.**<sup>730</sup>

Svatý a neomylný musí tedy být duchovní smysl Písma, který Bůh otvírá těm, kdo ho hledají, ačkoli to vyžaduje námahu jako „překonání zdi“, která symbolizuje Kristova evangelní přikázání. Když je zachováme, Kristus se nám ukáže „v okně“ a nakonec se po modlitbě staneme hodni uvedení „do příbytku“, kde je naléváno víno tajemství. Špidlík z podobenství vyvozuje, že první stupeň četby je „mravní“, na němž Písmo vezmeme jako životní pravidlo. Z přečteného si máme odnášet konkrétní podněty pro duchovní život. Tak se četba stává zpytováním svědomí, vhodným pro „uspořádání vlastního života“.<sup>731</sup> Druhým stupněm je pak vidět Krista „v okně“, skrze obrazy, a to i starozákonní, což naznačuje *alegorickou* četbu. Ta se nesmí konat se svévolí gnostiků, na druhé straně ji však lze aplikovat nejen na vlastní život, ale také na církve, nejen na přítomnost, ale i na budoucnost. Pomáhá vidět, co věříme, i celé dějiny spásy.<sup>732</sup>

Jak promlouvalo Boží slovo k samému T. Špidlíkovi, když s ním byl dlouhá léta v denním styku, jak ho obdarovávalo? Napsal mnoho, nevykl si však svěřovat své nitro psaní deníku. Na dokreslení úvah nad perikopami Písma často uvede nějakou epizodu, obvykle však neřekne, že byl v leckteré sám protagonistou, ač ho tam tušíme. Napadne nás jistě, že i v tom se řídil skrýváním duchovních otců, *starců*, za výroky bible či Otců. Nedávali na odiv svá obdarování, už proto, že se obávali pýchy, která předchází pád. Osobitý důvod Špidlíkův spočíval v tom, že život pro něho nebyly události, nýbrž *znamení*. Promlouvání o nich předává symbolické poznání. Necítil potřebu zapisovat fakta vlastního životního běhu, ale sdílet své směřování s druhými v životě s nimi.<sup>733</sup> I tento přístup je součástí jeho vyučování druhých, jeho odkazu.

---

<sup>730</sup> T. ŠPIDLÍK, Neomylnost v církvi, in *Nový život*, 46/6 (1994), s. 110.

<sup>731</sup> Duchovní cvičení, 1. – Srv. *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 44.

<sup>732</sup> Srv. *Cesta Ducha*, s. 89–90.

<sup>733</sup> Srv. AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starzec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012, s. 17–22.

#### 4.3.6 Vidění Boha v kráse, v umění

Osobní setkání T. Špidlíka s krásou a uměním se zvolna rozvíjí od dětství zpíváním ve sboru, hrou na housle a zájmem o poezii, literaturu, který ho přivedl ke studiu na filosofické fakultě v Brně. V noviciátě obdivuje umělecký skvost, jímž je velehradská bazilika, kde rozmanitost světla mu dává do budoucna chápat, co znamená v duchovním světě světlo, které je symbolem Boha a jeho působení v duši i ve světě, jeho osvěčující milosti, jež umožní očím srdce vidět to opravdu cenné a krásné. Dostává důležité naučení o nezbytné sourodosti vyznačující pravý umělecký výtvar na malířské akademii v Holandsku, kde studoval teologii. Říkával, že česká mentalita vyrostla ve slovanské duši, která však chodila do německých škol.

Představení uznají za vhodné, aby se jeho obzory rozšířily od severských kultur k těm jižním, a tak se octne při třetí probaci ve Florencii. Vnímá ji ne jako město, ale jako jednu velikou obrazárnu a volný čas věnuje objevům všech možných uměleckých pokladů.<sup>734</sup> Stanou se mu zanedlouho odrazovým můstkem do světa byzantských ikon. Ty hodně promění jeho vidění teologie a uvádějí ho spolu se studiem v Římě do poznání východní spirituální tradice. Pochopil, co její představitelé říkají: *Nedokazuj pravost víry hlavou, vstup do chrámu a hled!* Vždyť i obrácení sv. Vladimíra se odehrává až po nadšeném vyprávění jeho poslů o kráse řeckých bohoslužeb: „Nevěděli jsme, zda jsme ještě na zemi nebo již v nebi, neboť na zemi jsme nemohli vidět takovou krásu a nádheru, kterou nejsme ani schopni popsat. Pouze víme, že zde přebývá Bůh mezi lidmi... Každý člověk, jenž okusil sladkost, netouží již více po tom, co je hořké“.<sup>735</sup> Tedy zážitek krásy, jež člověka proměňuje, jak náš autor bude často vyzvedat.

U ruských myslitelů Špidlík nachází tíhnutí k jednolitému pohledu na svět. Nevede je k tomu touha po vytvoření jednotného vědomostního či ideového systému, ale kontempace Prozřetelnosti či Moudrosti Boží, jež vše proniká, stanovuje smysl vesmíru i jeho jednotu. Rusové považují *vsejedinstvo*, „všejednotu“, za klíčový pojem gnoseologie. Základním problémem pro Solovjova bylo sjednotit trojí oblast poznání: empirickou, metafyzickou a mystickou, které mezi sebou nekomunikují. Neuspokojí ho „encyklopedické“, *logické* skládání různých poznatků vedle sebe, protože pro něho je pravda *metalogická*. Rozhoduje se proto vycházet z jiného principu: z *krásy*. Ta netíhne k požadavku mít za měřítko zřejmosti u věcí „jasnou myšlenku odlišnou od jiné“, jak to chtěl Descartes. Dává naopak vidět jedno v druhém. Pro Solovjova

---

<sup>734</sup> Srv. AMBROS, P., Životní cesta Tomáše Špidlíka k ospravedlnění umění, in *Integrální poznání*, s. 254–260. Zde je také *Bibliografie Tomáše Špidlíka k tématu umění* (s. 264–274).

<sup>735</sup> *Eucharistie*, s. 74. – Srv. též *Duše poutníka*, s. 136; *Cesta Ducha*, s. 125–126; *K vyšším věcem jsem se narodil*, s. 216–217.

jednotný ráz poznání je kritériem jeho pravdy. Jeho intuice jsou v podstatě v linii východní kontemplativní tradice. Jejich cílem je vidění Boha ve všech věcech, a tedy nekonečné krásy ve stvořených a konečných podobách.<sup>736</sup>

Skrze krásu přicházíme k integrálnímu a duchovnímu poznání, jak pěkně ukazuje Nestorova kronika na vyslancích okouzlených nádherou prožitou v chrámě v Cařihradě.<sup>737</sup> Krása svatyní a ikon měla na Východě působit dojmem „nebe na zemi“. Je tedy přirozené, že náboženství je normálně spojené s uměním. Solovjov si všímá, že nějaká skutečnost sama o sobě může být nehezka, ale stává se krásnou, když jí začne „prosvítat“ nějaká vyšší skutečnost. Ilustruje to na příkladu diamantu, který svým chemickým složením je totéž co uhlí. Zatímco uhel je ošklivý, protože světlo tlumí, diamant mu dává zářit. Proto můžeme krásu definovat jako výslednici „proměny“ hmoty tím, že se do ní vtělí vyšší „myšlenka“ a ta je pak tou hmotou vyjádřena. Takový démant schopný dávat v sobě vidět jednoduše myšlenku nebeského Otce, schopnou spojit i svým bohodivstvím v sobě celý vesmír, je osoba Kristova, a proto je krása kristologická. Vtělený Kristus je pak nejvyšší krásou, protože dává v sobě zářit Otcí: „kdo vidí mne, vidí Otce“ (srv. *Jan 14,9*).<sup>738</sup>

Inspirován Solovjovem,<sup>739</sup> si Špidlík všímá, že „umělecká díla jsou jednotná z hlediska estetického, a tak oslní svou „průhledností“. Dívat se na věci tohoto světa tak, že v každé vidíme odlesk vyššího světla, znamená objevit, že svět je krásný“,<sup>740</sup> byl přece stvořen, aby odkazoval na Boha, který je krásou sama. Krása Bohorodičky vychází právě z toho, že je *prepodobnějšaja*, tj. nejvíce podobná Kristu. „Průzračnost ikon“ povznáší ducha od *typu* (hmotného obrazu) k *prototypu* (k představovanému světcí), a dokonce až k *archetypu* (k Otcí). A podobně se stává krásnou a posvátnou celá viditelná příroda.<sup>741</sup> Zvláště člověk, Boží obraz má být odleskem všech Božích vlastností.

Krásou je symbolem *dobra*, což paradoxně podtrhuje jeho opak. Podlehnutí zlu, hříchu, protiklad krásy, znamená „uzavřenost“ bez vztahu k někomu či něčemu druhému, totiž k Bohu a k celému stvoření. Dnes, kdy víme více o vesmíru, bychom takovou zakřivenost do sebe, k níž zlo láká, mohli přirovnat k černým díram, které všechno, i světlo, jen pohlcují a nepropustí nic ven a dál.

Krásou je také symbolem *pravdy*. Nazírat na opravdovou krásu skutečnosti znamená pronikat až k jejím kořenům, je to síla, která *proniká* všemi vrstvami skutečnosti, což je nejvíce vidět na pravdě náboženské, kdežto falešná estetika

---

<sup>736</sup> Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 78–80.

<sup>737</sup> Srv. NESTOR, *Letopis ruský*, přeložil Karel J. Erben, Praha 1867, k řádce 6495 (987), s. 84.

<sup>738</sup> Srv. *tamtéž*, s. 84–85; *Duše poutníka*, s. 143.

<sup>739</sup> *La beauté dans la nature, Sočinenija*, VI, s. 33–74; *Le sens général de l'art, tamtéž*, s. 75–90.

<sup>740</sup> *Duše poutníka*, s. 101.

<sup>741</sup> Srv. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, s. 85.

klame pouhým libivým obalem.<sup>742</sup> To měli na zřeteli ikonopisci všech dob, že skrze jejich díla mají k lidem přicházet i Boží pravdy i svatost, dobro vrcholové. Proto také Špidlík brzy otevřel na akademické půdě kurz *Teologie a principy duchovního života jak jsou podány na ikonách*.<sup>743</sup>

Estetické vidění veškeré skutečnosti ve smyslu náboženském je podle Špidlíka ideálem Solovjovy sofiologie – vše pronikající a vše sjednocující Boží moudrosti. Tu považuje i za lék proti sekularizaci světa.<sup>744</sup>

Proč však církve, dříve nositelka kultury, inspirátorka a podporovatelka umění, s ním v posledních staletích ztratila kontakt, takže se odcizily? Špidlík na to odpovídá s typickou špetkou humoru:

Náboženství bylo od počátku zasnoubeno s uměním. V naší racionální společnosti bylo ale toto zasnoubení přerušeno a náboženství se oženilo s vědou. Tento druhý sňatek je ovšem neplatný, protože ten první nebyl církevně zrušen. Souhlasím proto s rozlukou tohoto svazku a návratem k prvnímu. Tato „rozluka“ však neruší dobré vztahy rozumu a víry, jsem jenom proti racionalismu v teologii.<sup>745</sup>

Docela vážně, s lítostí dodává, že ač žijeme v době obrazů od televize až po reklamní plakáty na ulici, lidé neumějí obrazy číst, umělci se zase nesnaží zjevovat v obrazech duchovní poselství, a pokud to někdy udělají, nenajdou „čtenáře“ schopné jejich řeči rozumět. Markantně to uviděl na neschopnosti mnoha slavných filmových kritiků vyložit duchovní obsah filmů Tarkovského, které jsou filmovými ikonami s hlubokým teologickým pozadím, např. jeho *Nostalgie* je geniální eschatologií. Na Západě se totiž pravdy víry vysvětlují úvahami a pro nechápavé se namaluje obrázek, zatímco v chrámě na Východě ikony vyslovují vyznání víry a nechápavým se musí podat po lopatě. Legendu o evangelistovi sv. Lukáši, že byl také malířem, Špidlík interpretuje jako potvrzení zásady, že „co se dá říci slovem, lze platně sdělit i obrazem“.<sup>746</sup> Viděl to i jako součást autentické cyrilometodějské tradice a „zhmotnil“ to i ve své knížce průvodních slov k dílům tří současných umělců příznačně nadepsané *Slovo a obraz*:

Slova, barvy a formy v této knize tedy slouží jedinému: **přechodu** z viditelného a slyšitelného k neviditelné skutečnosti duchovní. Jsou návodem k rozjímání při společné liturgii krásy, kterou slouží umělci všech věků. Při ní proměňují šed' našich dnů ve slávu Boží moudrosti, která je skrytá ve všem stvoření a čeká, aby se zjevila všem lidem dobré vůle. Zapojuje se do ní celý vesmír, aby velkonočním tajemstvím přechodu přetvořil tíhu křížů ve vzlet radostného vzkříšení.<sup>747</sup>

Lidská svoboda je tvořivá, zdůrazňoval Berďajev. Jeho žák S. Frank jeho myšlenku aplikoval na vznik uměleckého díla a Špidlík si jeho stati cenil.

---

<sup>742</sup> Srv. *tamtéž*, s. 87–88. – „Intuice se zmocňuje pravdy jako něčeho konkrétního a vyjadřuje se symbolem“ (*tamtéž*, s. 319).

<sup>743</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 142; ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *La fede secondo le icone*, Roma 2000.

<sup>744</sup> Srv. *tamtéž*, s. 102.

<sup>745</sup> *Tamtéž*, s. 130.

<sup>746</sup> Srv. *tamtéž*, s. 103, 130–131.

<sup>747</sup> T. ŠPIDLÍK, *Slovo a obraz*, Refugium, Velehrad 1995, s. 6.



Umělci doznávají, že **inspirace** jim přišla z vyššího světa a cítili nutkavou povinnost ji vyjádřit. Pravá inspirace je od Ducha Božího, podobá se prorockému daru. Falešná inspirace působí jako posedlost, deformuje, svazuje, proto je nutné rozlišování, což si Špidlík dobře zapamatoval z návštěvy holandské malířské akademie a také zužitkoval při vyučování spirituality. Bůh naopak, i když něco ukládá, neničí svobodu, naopak ji posiluje.<sup>748</sup>

R. Čemus o svém učiteli prohlašuje, že ten u inspirovaného díla vytuší, že se nemohlo zrodit jinak, než v duši otevřené záchvěvům Ducha, který vane kde chce. Proto je každé pravé umění v jeho očích vždycky *duchovní*, byť podvědomě.<sup>749</sup> Umělci se proto také u Špidlíka cítí pochopení a jako doma. Šíří svého respektu ukazuje i akceptováním Berd'ajevova výroku, že básník Puškin a *starec* sv. Serafim Sarovský, vynikající v umění svatosti, byli současníky a není užitečné nahradit jednoho druhým: oba jsou projevem Božího Ducha.<sup>750</sup> Je-li však každé umění náboženské, jak by nevěřící umělec mohl vytvořit skutečné umělecké dílo? Špidlík odpovídá, že článkem víry je: mimo Církev není spásy, avšak to neznamená, že nevěřící nemůže dojít spásy, když „jakousi nevědomou touhou k Církvi přece jenom patří. Tuto nevědomou touhu po Bohu vidí Frank nejnápadněji právě u umělců, kteří by chtěli spontánně vytvořit něco nezměrně krásného“.<sup>751</sup>

Inspirace sama nemá **formu**, tu jí musí dát umělec. Tím však pro něho začíná bolestivé stadium. Jak to zažité vyjádřit, jak dát neviditelnému Božímu hlasu viditelnou formu? Tak to prožil i slavný Raffaello, měl určité vidění Madony, avšak žádná forma z tohoto světa neodpovídá tomu, co bylo prožito při inspiraci. Netrpěliví umělci se začnou vyjadřovat neskutečnými, fantaskními formami a výsledky vyjdou naplano. Malíř jednou potkal na ulici děvče z okolí. Její tvář není portrét nebeské Madony, ale pohled na ni mu v duchu vyvolal vzpomínku na duchovní vidění Bohorodičky. Pozemský obličej se stal symbolem tváře nebeské. Dívku zachytil na plátně a i druzí při pohledu na jeho obraz mají zážitek vyšší skutečnosti, a to pro schopnost obrazu svou vnější formu překročit.<sup>752</sup> Viditelné se tu stalo symbolem neviditelného, vyššího, zjevením krásy a pravdy. A umělec to svým obrazem zjevuje lidem. „Dát skutečným formám světa symbolický význam duchovní reality, to je pravé umění, v němž je pak cosi svátostného. Tehdy můžeme říci, že umělec je spolu s Bohem stvořitel“,<sup>753</sup> domýšlí Špidlík.

<sup>748</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Umění jako projev Ducha, in *Důvody srdce*, s. 73–74; *Duše poutníka*, s. 131n.

<sup>749</sup> ČEMUS, R., Pravidlo kontrapunktu aneb Cesta do nové Evropy, in *Duše poutníka*, s. 6.

<sup>750</sup> Srv. *Katecheze o církvi*, s. 52; *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus C*, s. 37.

<sup>751</sup> *Duše poutníka*, s. 138.

<sup>752</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Umění jako projev Ducha, in *Důvody srdce*, s. 73–81.

<sup>753</sup> *Duše poutníka*, s. 135.

Považuje za povrchní běžný názor, že umělci vyjadřují sami sebe. Dostává se jim totiž jakéhosi vnitřního vidění neviditelné pravdy a oni se cítí zavázáni dát tomuto vidění vnější formu. Jako by měli dát duchu viditelné tělo, ale průzračné, aby zároveň ducha zjevovalo.<sup>754</sup> Není pravda, že umění je jen výplod fantazie a odvádí od skutečnosti:

Obrazotvornost je nepostradatelná všude, kde myslíme na něco, co přímo nevnímáme vnějšími smysly. Stejně dobře však víme, že se představy fantazie nekryjí se skutečností... Básníci naopak zachytí hlubokou skutečnost, tu, která se nedá vyjádřit v pojmech, ale jenom v obrazech a symbolech. Umění mělo vždycky úzký vztah k náboženství, rostly a vyjadřovaly se společně.<sup>755</sup>

Také „umění je komunikace z duše do duše skrze symboly, které jsou jakoby most mezi dvěma živými bytostmi“,<sup>756</sup> říká Špidlík. Náboženství a umění jsou spřízněni i tím, jak namáhavě musí hledat **srozumitelné výrazové prostředky** ke sdělení druhým.<sup>757</sup> Umělec tím hledáním dost trpí. Na Východě *obraz* je roven *slovu*, proto se na ikonách připouštějí jen tradiční formy, aby se neriskovalo, že dílu nebude rozumět podobně, jako kdyby mluvilo cizí řečí. To sdělnost usnadňuje. Západ naopak postrádá tradici uměleckého jazyka, už proto, že si libuje v stále nových formách. Špidlík si přitom zbožně povzdychne: „Kéž by mateřskou řečí obrazy svaté malovali“.<sup>758</sup> Jak to však zajistit, když i z tak duchovního zdroje, jakým je Písmo svaté, načerpali tolik herezí ti, kdo je četli bez vnitřního očištění? To je i v tomto případě nezbytností, nemá-li dojít k pokřivení. Platí to hlavně pro umělce, ale také pro diváka.

Na otázku, kde je hranice mezi **krásou a kýčem**, jímž se mohou stát i leckteré výtvořky prezentované jako náboženské umění, Špidlík odpovídá: „Zatímco umění ukazuje k něčemu dalšímu, kýč chce upozornit na sebe sama, zastavit dynamiku symbolu, nahradit vyšší realitu sebou samým... V teologii se kýči říká *hereze*. Pravý teolog ví, že to, co říká, je jen úvod k pochopení tajemství. Podstatou hereze je naopak popření tajemství“.<sup>759</sup> Náš autor zde prokazuje jasnoživost i kontinuitu přístupu, který hlásá. Teologie má podobně jako umění zacházet náležitě se symboly. Ty nesmí pozbýt svou průchodnost k bohatství tajemství, které mají zprostředkovat. Platí to zvláště o ikonách, které podle Špidlíka nesmějí přestat umožňovat *paschální přechod*, jinak by se staly *idoly*, pouhými podstavci nesoucimi modly. Pokud by pozornost zastavily u svého estetického vzhladu, staly by se zátarasy. To se však stejně týká i našich lidských teologických pojmů, pokud bychom s nimi zacházeli tak, že by se staly jen zúženým vybíráním si (αἵρεσις) toho, co se nám samým zamlouvá.

<sup>754</sup> Srv. T. ŠPIDLÍK, Umění jako projev Ducha, s. 73–74; *Duše poutníka*, s. 143–144.

<sup>755</sup> Bůh živých, in *Nový život*, 32/11 (1980), s. 182.

<sup>756</sup> *K vyšším věcem jsem se narodil*, s. 31.

<sup>757</sup> Srv. *Ve službě Slova C*, s. 94.

<sup>758</sup> *Duše poutníka*, s. 134.

<sup>759</sup> *Tamtéž*, s. 138–139.

Vzkaz našeho autora světu kultury není, že by se měla opět postavit do služeb církvi. „Pravá kultura není jenom k tomu, aby sloužila teologii. Ale i ona sama je projevem Ducha Božího v dějinách“.<sup>760</sup> Pokud se tomuto poslání vzdaluje, začíná to vadit i lidem vědy, všimá si Špidlík: „Kultura se příliš osamostatnila a tím ztratila souvislost s rytmem života... Musí se tedy stát zjevením Božím“.<sup>761</sup>

Sám k tomu přispíval velkou měrou. Provázel zprostředkujícím slovem díla umělců, např. italských básníků, ruského filmového režiséra Tarkovského, sochařku Helenu Železnou-Scholzovou, Ignáce Weiricha, české výtvarníky Jana Jemelku, Otmara Olivu aj. Centrum Aletti v Římě otevřel značnému počtu umělců a intelektuálů hlavně z východní Evropy k setkání a sdílení. S Markem Rupnikem vyhotovili projekt „nové Sixtiny“ ve Vatikáně, kaple *Redemptoris Mater*, obraz dějin spásy světa v jeho vývoji.<sup>762</sup>

Náš autor také na mnoha místech ukazuje, jak se dá dobře pozorovat v uměleckých dílech duchovní vidění umělce a jakým obdarováním se to stává pro druhé. Např. na nejstarším známém obraze Ukřižovaného má probodený Ježíš otevřené oči a vůbec dělá dojem živého:

Úkol křesťanského malíře není nahradit fotografa. Jeho realismus se mísí se symbolismem. K tomu, co vidí tělesné oči, přidává to, co vidí víra. Tu skutečnost pak vidíme jenom v zrcadle a v náznacích (srv. *IKor* 13,12), v symbolech... Kristův pohled, který byl stále upřen k Otci, se smrtí od Otce neodvrátil, naopak se k němu ještě víc upřel... Proto malíř oči Kristovy v okamžiku smrti nezavřel, ale naopak je široce rozevřel... Portréty zemřelých na hrobech mívaly v antice zavřené oči. Křesťané je svým zemřelým nechávali otevřené. Nebyla to vzpomínka na dobu, kdy se ještě nebožtíci dívali. Bylo to spíš vyznání víry, že se dívají i po smrti, a to dokonaleji než předtím, že v Bohu žijí a s Kristem kralují na věky.<sup>763</sup>

Marii, k níž přichází Duch Svatý, dává za vzor otevřenosti, aby vtělením vznikla boholidská realita. Umělci by měli být při inspiraci shůry stejně ochotni svou tělesnou činností přispět k novému „vtělení“ Boha do lidské reality.<sup>764</sup> Básník a znalec kultur V. Ivanov ukazuje, že umění vede *a realibus ad realiora*, od toho, co je skutečné, k něčemu, co je skutečnější. Špidlík to uvádí jako potvrzení toho, co sám v pravém umění objevuje.<sup>765</sup> „Čím vyšší realitu v něčem spatřuji, tím krásnější je to, nač hledím. To je pravé kritérium krásy. Pro křesťana je nejkrásnější Kristus, který o sobě řekl: *Kdo vidí mne, vidí Otce* (*Jan* 14,9). Až opravdu ve všem uvidíme Krista, bude všechno krásné, průsvitné, zjevující Boha. To je ovšem eschatologický cíl“.<sup>766</sup> Krása zachrání svět.

<sup>760</sup> *Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus C*, s. 37.

<sup>761</sup> *Tamtéž*, s. 38.

<sup>762</sup> Srv. *Duše poutníka*, s. 142–149; Le coordinate teologiche fondamentali nella Cappella «Redemptoris Mater», in Ufficio delle celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice (ed.), *Dedicazione della Cappella «Redemptoris Mater» presieduta dal Santo Padre Giovanni Paolo II. Palazzo Apostolico Vaticano, 14 novembre 1999*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, s. 9–23.

<sup>763</sup> *Ve službě Slova A*, s. 53–54.

<sup>764</sup> Srv. Umění jako projev Ducha, in *Důvody srdce*, s. 80.

<sup>765</sup> Srv. *tamtéž*, s. 79; RUPNIK, M.I., *Sofia jako tvořivá Paměť od Solovjova po Tarkovského*, in AA.VV., *Od Sofie k New Age*, Refugium, Velehrad 2001, s. 58–59.

<sup>766</sup> *Duše poutníka*, s. 138.

## 4.4. Theologia – od pravé teologie až po vrcholné poznávání Boha

Pojetí teologie u T. Špidlíka se vyvíjelo od tradičního chápání obvyklého v první polovině 20. století,<sup>767</sup> a to jednak díky pohybu koncilní doby, ale hlavně v setkávání s tradicí křesťanského Východu, kde ho zvláště zaujalo její tíhnutí ke kontemplaci. Dospívá tak k vyváženému a zároveň syntetickému pojetí, a to nejen vzhledem k jeho původně západní teologické formaci, ale také v návaznosti na biblickou zvěst, v jejichž službách byl bezmála 60 let jako komentátor nedělních a svátečních liturgických textů na vlnách vatikánského rádia. Vzpomíná:

Když před třiceti lety P. Schoonenberg publikoval svou doktorskou tézi o pojmu teologie, vzbudil u některých rozruch. Byli jsme zvyklí na definici svatého Tomáše, že je bohosloví «**věda o Bohu**». Schoonenberg popřel prakticky možnost tak velkého cíle na poli vědeckém. Nevěděl jsem tenkrát, že jsou s ním zajedno duchovní autoři křesťanského Východu. K Bohu se nedojde «vědou» v dnešním slova smyslu, jakou pěstujeme na universitách. Vědění Boha je rezervováno těm, kdo jsou čistého srdce (Mt 5,8) a hledají v modlitbě vůli nebeského Otce. Vědec však může studovat vědecky to, jak se poznání Boha projevuje v lidském myšlení, jednání, v kultuře... Definoval tedy Schoonenberg teologii jako «**vědu o víře**». Tím se osamostatní od osoby. Teolog nemusí být věřící, ve smyslu evangelním není z těch, kdo Boha poznávají. Ale musí být jako každý vědec poctivý a pravdomluvný. Solidní studium ho opravňuje k tomu, aby řekl, co křesťané po dobu své dlouhé tradice věří a co nevěří».<sup>768</sup>

### Špidlíkovo kritické hodnocení teologie jeho doby

V r. 1980 se vyjadřuje kriticky k podobě teologie své doby a naznačuje, jak by se měla vyvíjet dál. Všimá si, že teologické studium, jak se ustálilo za poslední století, začínalo traktátem o víře a o zjevení. Nejznámější autoři se tu blýskali svými znalostmi a hlavně svou schopností přesně rozlišovat mezi přirozeným a nadpřirozeným a dovedností všechno zařadit do pojmů a thesí. Ale už před II. vatikánským koncilem toto oslnění z brilantní apologetiky začalo ochabovat. I pastorální cena apologetiky ochabla. Ti, kdo mají styk se současným světem, vícekrát prohlásili, že je důležité, aby se dnešnímu tzv.

---

<sup>767</sup> Na ukázkou ze Špidlíkovy rané tvorby: „Pravda je jen jedna. Na rozdíl od marxistického relativismu tvrdíme zásadně, že se pravda nemění. Ale prohlubuje se, stává se zřetelnější. Nepopíráme vývoj poznání. Pravda roste, tak jako roste květ ze semena až k plodu. To platí jak o vědách přírodních, tak o filosofii, tak i církevních dogmatech. Už sv. Augustín říkával: ‚Včera jsi rozuměl víře málo, dnes rozumíš víc, zítra pochopíš ještě lépe!‘ Je pokrok ve fyzice, je pokrok i v bohosloví.“ (ŠPIDLÍK, T., *O víře v Boha*, s. 31).

<sup>768</sup> ŠPIDLÍK, T., Skalického teologie náboženství, in *Studie. Křesťanská akademie v Římě*, V/95 (1984), s. 472. – Jindy píše: „Holandský profesor Schoonenberg... [teologii] definuje více méně jako vědecký výzkum o tom, co křesťané věří. Je to jeden z nejzajímavějších faktů v historii lidstva, že se tolik a tak rozdílných lidí shoduje ve vyznávání jistého Kréda.“ (ŠPIDLÍK, T., „Vědecký“ přístup k víře, in *Nový Život*, 35/6 (1983), s. 103.)

Pro úplnost dodejme: W. Kasper upřesňuje obvyklé tvrzení, že předmětem teologie je víra církve, když říká, že předmětem teologie není víra církve, ale pravda o zjevení samotného Boha ve svědectví víry církve (*Teologie – součást naší doby*, ČKA, 1994, Praha; citováno dle T. MACHULA, Je teologie věda?, in *Theologická revue* 1(2003), s. 50).

vědeckému a pseudovědeckému inteligentovi ukázaly nové dálky, aby objevil svět, o kterém neví. Je to daleko podstatnější, než aby se ta neznámá skutečnost vtahovala do jeho úzkých obzorů a aby se měřila jeho zredukovanými ztechnizovanými způsoby poznání. Nejde přitom jen o druhé. Cílem studia teologie „nemusí být přímé obrácení jiných, ale především sebe sama. Vždyť i my stále podléháme nebezpečí přijímat Boží zjevení způsobem ‘světa’ a jistým způsobem ‘věřice nevěřime’, měříme Boží pravdu měřítky člověka“.<sup>769</sup>

Ač je T. Špidlík bystrým kritikem stavu teologie té doby, není zaujatý ani nespravedlivý. Zároveň nebere na lehkou váhu ani výhradu některých, že učenost bývá na překážku zbožnosti. Vidí velký přínos v oboru tzv. pozitivní teologie, ale současně vtípně pojmenuje i jejího pokušítele, a tím je **pozitivismus v teologii**:

Často mu propadnou odborníci v přírodních vědách, kteří studují teologii ve volných chvílích, amatérsky. Přenesou na studium víry metody, které užívají ve fyzice, v exaktních vědách: měření, přesné definice, kategoricky chápaná slova Písma, výseky z textů koncilů nebo papežů, obyčejně vytržené ze souvislosti, slouží za prototyp míry. Tím se pak měří, co kdo kdy řekl nebo napsal, v jakékoli souvislosti a s jakýmkoli úmyslem. Ve fyzice je ovšem jen jedna míra správná, všechny ostatní jsou mylné. Tak také ten, kdo se dává do teologie tímto způsobem, nemůže jinak, než posuzovat všechno to, co se kde říká, všechna lidská slova, jenom podle své vlastní míry, bez ohledu na osobu a situaci, ve které byla vyslovena. Je-li takový teolog typu ‘progresivního’, pak jsou podle něho všichni ostatní neobyčejní zaostalci. A je-li typu ‘konzervativního’, pak vidí všude na každém kroku jenom samé hereze. *Extrema se tangunt*, extrémní směry mívají mnoho společného, i když jsou opačné...

Spekulativní teologie... stojí na správném předpokladu, že Bůh zjevuje svou pravdu lidem, kteří mají rozum, a proto mají o zjevení přemýšlet. Spontánně to dělá každý člověk. Čte-li Písmo nebo cokoli duchovního, srovnává to s ostatními vědomostmi, hledí si to, co slyší o Bohu, srovnat s tím, co ví o světě. Teologie jako věda to dělá systematicky. Porovnává všechny lidské vědomosti mezi sebou.<sup>770</sup>

S uznáním T. Špidlík hodnotí to kladné na rozumovém úsilí jak v současnosti, tak ve vrcholném středověku. Ideálem scholastiků bylo vytvořit jednotný světový názor, systém, kde všechny vědy spolupracují. „Výsledek měla být jakási *summa scientiae christianae*, souhrn všeho, co křesťan ví a prozkoumat může... Katolický teolog respektuje všechno pravé lidské vědění a myšlení. Je ochoten přijmout pravdu, odkudkoli přichází. Přitom však si je dobře vědom toho, co nového mu nadto přineslo zjevení, když přijal víru“.<sup>771</sup> Dvacáté století začalo rozmachem neoscholastiky, neotomismu. Pokušítelem této teologie je **racionalismus**:

Filosofie je tím cennější, čím je důslednější a ucelenější, věrná prvním principům. Spekulativně nadaní lidé dovedou těžko myslit bez systému. Stále vidí, jak jedna pravda souvisí s druhou. Ale v teologii se tato dobrá snaha může stát osudnou. Takový teolog má svůj jednoduší rozumový systém. Pravdivé je pro něho jen to, co tam zapadá. Tím je donucen, aby všechno to, co bere ze zjevení, vsazoval do svých rozumových kategorií. Ve IV. stol. po Kr. se tohoto způsobu myšlení

<sup>769</sup> Srv. ŠPIDLÍK, T., Skalickeho fundamentální teologie, in *Studie*, VI/78 (1981), s. 607–608.

<sup>770</sup> ŠPIDLÍK, T., Potíže s teologií, in *Nový život*, 32/7–8 (1980), s. 135.

<sup>771</sup> *Tamtéž*.

hrozil sv. Řehoř Naziánský, tzv. Řehoř Teolog. Považuje za bezbožné vtěsňovat násilně nekonečná Boží tajemství do konečných lidských pojmů. Z teologie se tak stane „technologie“.<sup>772</sup>

Druhý vatikánský koncil chtěl být pastorálním. Jenže ani teologové po něm se nevyhnou pokušení používat rozum podle měřítek své vlastní rozumnosti: „Teologie pastorální je věčná snaha církve **přizpůsobit** pravdu, kterou zjevil Kristus, chápání a mentalitě doby. II. vatikánský koncil k tomu výslovně teology vybízí a většina se jich dala do práce s nadšením. Pokušitel tohoto směru chce jít udaným směrem **radikálněji** než je záhodno. Nemůžeme přece hlásat to, co už dnešní člověk nepřijme! A tzv. dnešní člověk přijímá čím dál tím méně“.<sup>773</sup>

T. Špidlík pak ze zkušeností minulosti i současnosti uzavírá burcujícími slovy: „Studium teologie je krásné a svaté, ale musí to být **pravá teologie**. Teolog je jak lékař. Zachraňuje, je-li dobrý; ubíjí, je-li špatný; lékař jen život časný, teolog život věčný“.<sup>774</sup> A odtud se vydáme zkoumat, kde tedy viděl východisko a naději pro další cesty teologie.

### **Inspirující pro Špidlíkovo chápání teologie bylo studium východních Otců, zvl. Řehoře Teologa**

Stěžejním bylo pro T. Špidlíka jeho badatelské setkání se **sv. Řehořem Naziánským**, nazývaným Teolog. Sledujme nyní jeho teologické myšlení v podání T. Špidlíka.<sup>775</sup> Řehoř výraz *θεολογία* uchoпил v rozdělení na *Θεός* a *Λόγος*. Výraz *λόγος* nevysvětluje jako *nauku*, bere jej v původním významu jako **slovo**. Teologie není pro něho *nauka o Bohu*, ale *hlásání, zjevení nejvyšších Božích tajemství*, tedy poslání prorocké. Pak je teolog ten, kdo mluví o Bohu a k Bohu. Řehořova pozornost tedy míří především ke **Slovu**, v jehož službách chce stát. I proto se mu dostalo přívziska „Ústa Kristova“. Spasiteli zasvětil rodný jazyk, aby skrze něho mluvil řecky. V tom ho chce později následovat sv. Cyril a nechat Krista zase mluvit slovansky.

Proroci získali jistotu o svém poslání ze zjevení. Může si však tuto roli vybrat člověk sám, stát se „teologem“ v tak výsostném smyslu? Řehoř se nad touto otázkou hluboce zamyslel a výsledkem bylo vypracování pravé **teologické reflexe slova**. Navázal tak na staré řecké „gramatiky“, kteří se „zamýšleli nad tím, jak to, že může člověk mluvit, komunikovat skrze slova. Od nich pochází definice, že slovo je myšlenka, vyjádřená vnějším symbolem. Ty symboly jsou ovšem v různých jazycích různé. Jak to tedy, že se lidé domluví, když se např. kůň řekne řecky *ἵππος*, zatímco v latině *equus*? Dohoda je možná... proto, že

<sup>772</sup> *Tamtéž*, s. 135–136. – O úskalí racionalismu v teologii viz TENTÝŽ, *Znáš Boha Otce?*, s. 41–43.

<sup>773</sup> ŠPIDLÍK, T., Potíže s teologií, in *Nový život*, 32/7–8 (1980), s. 136.

<sup>774</sup> *Tamtéž*.

<sup>775</sup> Srv. ŠPIDLÍK, T., *Řehoř Naziánský. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky*, s. 215–241.

máme stejné myšlenky, jakási slova vnitřní, λόγοι. V lidských duších pak je ὁμολογία, stejnost myšlení, stejnost idejí“<sup>776</sup> shoda pojmů.

Na řecké církvi v jeho době bylo vypracovat co nejpřesnější vyznání víry a ta měla spojovat všechny, kdo smýšlejí stejně o Kristu a jeho zjevení. Jenže víra v neomylnost lidské myšlenky byla ve 4. století otřesena. Řehoř sám prodělává skepsi v diskusích s ariány o základní otázce Kristova božství. Jak to, že všichni máme stejné pojmy, víme, co je strom, co je zvíře, co je člověk, avšak základní ὁμολογία se na poli víry ztratila a logickými diskusemi se neobnoví?

Řehoř se ptá: Víme, co je Bůh? Máme o něm stejnou ideu? Odpovídá záporně: Bůh je tajemství, přebývá v nepřístupném světle (1Tim 6,16)! Filosoficky zdatní, avšak heretičtí ariáni se domnívají, že mohou o Bohu diskutovat jako o ostatních věcech a udělali z teologie „technologii“ (τεχνύδιον). My naopak budme skromní, skloňme se před tajemstvím a uznejme, že tady nemáme stejnost pojmů, ὁμολογία. Jenže jak potom vůbec můžeme o Bohu mluvit? Nevezme tím teologie zcela za své? Řehoř odpovídá: Bylo by to lidsky řečeno nemožné, ale křesťanům zjevuje Boží tajemství jeden a týž Duch Svatý. Tím vzniká vyšší ὁμολογία než je stejnost pojmů: je to *stejnost Duchů*.<sup>777</sup> Navíc jejím základem je Λόγος, Slovo, které bylo na počátku u Otce a stalo se světlem lidí (Jan 1,1). Jen toto jedno Slovo vyjadřuje celou myšlenku Boží. „Lidské myšlenky a lidská slova, ačkoli jsou od přírody tak slabá a vratká, ve spojení s Kristem nabývají síly Boží... A tak ‘jenom tomu, kdo uctívá Slovo, jsou dána slova’, ta ve spojení se Slovem mají účast na síle, která stvořila svět... Člověk je λογικός, schopný slova, komunikace s Bohem a lidmi, jenom zůstane-li ve spojení s Kristem, slyší-li jeho slova a tlumočí-li je lidem“.<sup>778</sup> Kdo má jeho Duch, „může o Bohu mluvit, je teologem v křesťanském smyslu. Může také mluvit k Bohu, rozmlouvat s ním a on se mu zjevuje. V tom smyslu píše Evagrius: ‘Když se modlíš, budeš teologem’ (*De oratione*, 60)“.<sup>779</sup>

Lidská slova a lidské pojmy pak dostávají ve spojení s Duchem zvláštní sílu, proto ve spojení s Duchem Řehoř pevně věří v sílu a účinnost svých slov, kterými zjevuje Boha a jeho divy lidem. Touží pak jen po jednom: stát se teologem, ‘bohoslovcem’ v pravém smyslu: „Jako služebník Slova vládnou pouze slovem; kéž nikdy nepřipustím, abych o ně byl připraven. Tohoto počínání si

<sup>776</sup> ŠPIDLÍK, T., K prvním pramenům české teologie, in *Teologické texty* 9/6 (1998), s. 182.

<sup>777</sup> Srv. ŠPIDLÍK, T., Je teologie vědou?, in *Forum scientiae et sapientiae*, 7/1 (2000), s. 24–25.

<sup>778</sup> ŠPIDLÍK, T., K prvním pramenům české teologie, in *Teologické texty* 9/6 (1998), s. 182.

<sup>779</sup> ŠPIDLÍK, T., Je teologie vědou?, in *Forum scientiae et sapientiae*, 7/1 (2000), s. 25. – Že pravá teologie není možná bez modlitby, T. Špidlík opakovaně zdůrazňoval: „Říká se žertem, že modlíci se teolog se zásadně liší od teologů studijních, z povolání. Mezi těmi druhými byl prvním had v ráji. On začal s Evou a s Adamem rozhovor ‚o Bohu‘. Před hříchem člověk nemluvil ‚o Bohu‘, ale ‚s Bohem‘.“ (*Genealogie Ježíšova*, z 6. 12. 2004, dostupné na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=557>).

vážím a hýčkám si je; mám z něho větší radost než ze všech ostatních věcí dohromady“.<sup>780</sup> „Všechno ostatní jsem nechal těm, kdo po tom touží, bohatství, vznešenost, slávu, moc, [...] toužím mít pouze slova“.<sup>781</sup> T. Špidlík to komentuje tak, že v tomto podání je teologie daleko vyšším posláním než suchá abstraktní *nauka o Bohu* a je rozhodně bližší, jak to naznačil Platón, básníkům, ovšem ne všem, ale jenom těm, kteří jsou duchovní.<sup>782</sup>

### **Pravá teologie vychází podle Teofana Zatvornika z očištěného srdce osvíceného Duchem Svatým**

T. Špidlík se věnoval zevrubně také velkému učiteli, *starci* a světci ruské církve 19. století Teofanu Zatvornikovi,<sup>783</sup> který je součástí teologické obnovy, o níž se tu *starci* zasloužili. Jejich dalekosáhlý vliv vyvěral z mocného působení Ducha Božího, jemuž se dali cele k dispozici svým nasazením nejen pro očistu vlastního nitra a následování Krista, ale také návratem k Otcům, zvláště hesychastickým (*Filokalia, Dobrotoljubie*), úsilím o ustavičnou modlitbu a službu lidem, kteří je hojně vyhledávali. V knihách sv. Písem a v dílech Otců hledají duchovní smysl, tedy co jim tím Duch chce říci, a tím stanuli v čele obrody dialogického života s Bohem, z něhož pak rozdávají i druhým. Podle Evdokimova Otcové nečetli texty, ale potkávali v nich živého Krista a ten s nimi rozmlouval.

Již jsme zmínili, že T. Špidlík sice oceňuje chvályhodné úsilí středověkých myslitelů na Západě vytvořit *summu* vědomostí ve všech oborech lidského poznání, tedy i v teologii, avšak podle autorů Východu dodává, že nestačí užívat diskursivní schopnosti bystrého rozumu, ale hlavně ducha spojeného s Bohem. Ruští *starci* podle něho ukázali na hlavní příčinu úpadku své doby: Moderní člověk ztratil duchovní vidění světa. **Racionalismus** je podle Teofana d'ábel, který se probudil na Západě s humanismem a vtrhl nakonec i do Ruska. T. Špidlík v návaznosti na Teofana popisuje tehdejší situaci, ale zároveň tím nastavuje zrcadlo i naší době:

„V seminářích a v teologických školách se neustále čtou knihy duchovní tradice, ale už se nehledá Duch. Roste přesvědčení, že se vystačí s intelektuální vzdělaností. Při různých příležitostech nezapomíná Teofan specifikovat velká nebezpečí toho jednání. Je to častý předsudek vzdělanců. Věří, že mohou lidským rozumem dokázat každou božskou skutečnost. Takto se na duchovní svět zapomíná a člověk si uzavírá cestu k moudrosti. Zatěžuje svou mysl mnoha neužitečnými a škodlivými věcmi a zapomíná na živou Boží přítomnost... Vzdělanci jsou velmi opatrní, aby se nedopustili nějakého logického omylu, ale tím více upadají do největšího nebezpečí: soběstačnosti s vlastním úsudkem, který je vzdaluje od Boha. Takzvaní 'vzdělání teologové' proto potřebují

---

<sup>780</sup> Řehoř NAZIÁNSKÝ, *Orationes*, 6,5, in PG 35,72b (citováno podle ŠPIDLÍK, T., *Řehoř Naziánský. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky*, Refugium, 2010, s. 223).

<sup>781</sup> Řehoř NAZIÁNSKÝ, *Orationes*, 4,100, in PG 35,636a (citováno podle *Řehoř Naziánský*, s. 223).

<sup>782</sup> Srv. ŠPIDLÍK, T., Je teologie vědou?, in *Forum scientiae et sapientiae*, 7/1 (2000), s. 25.

<sup>783</sup> ŠPIDLÍK, T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, 1965, 308 stran.



intenzivní péči, aby byli uchráněni od moru racionalismu a aby se znovu dali do hledání hlasu Ducha svatého“.<sup>784</sup>

Někteří vyučující teologie náležejí k protikladnému proudu a nezdají se být racionalisty. Chtějí bránit ryzost ortodoxie proti novotám, aniž by si byli vědomi, že to byl právě sterilní **tradicionalismus**, který východní církve ochromil. Přitom mělo být varovné už jen to, že se ani ve slovanském světě ani v Byzanci nevytvořilo nic nového. Ještě hůře však působí obecné přesvědčení, že ‘současný člověk’ pro svou slabou víru už není schopen přijmout přímé zjevení Ducha svatého. Pak se jen sbírá a vyučuje co bylo napsáno v dobách starých Otců. Jenže i tento proud je nebezpečný, i když se zdá být tak ‘ortodoxní’ a pokorný, upozorňuje T. Špidlík:

„Přiznává svou nedostatečnost, aby se mohl přiblížit k božským tajemstvím. Činí to ovšem *nepřiměřeným způsobem* a tak umenšuje věčně živou sílu Ducha, který působí v Církvi. Opět upadá do nebezpečí, kterému se chtěl vyhnout. Tím, že sestavuje sbírky a shromažďuje texty z minulosti ve zkrácených verzích, se přesvědčuje, že dokonale rozumí tomu, co opisuje. Tím se dopouští stejné chyby, ze které obviňoval jiné: ztrácí bázeň před tajemstvím, neuznává duchovní smysl toho, co je napsáno, a tak se stává ‘racionalistou’ také on“.<sup>785</sup>

Připomíná, jak se ruští starci často obraceli s výčitkami na své spolubratry ‘vzdělané mnichy’, kteří běžně vyučovali teologii či byli dosazováni do vysokých církevních úřadů. Patřil k nim i Teofan. Když se stal řeholníkem, navštívil s ostatními starce Parfemia v Pečerské lávře (Kyjev). Ten se na ně obrátil s tímto napomenutím: „Vy, vzdělaní mniši, jste podřízeni řádu kláštera. Nezapomeňte však, že je mnohem důležitější jiná věc: modlitba, **stálá modlitba**, jež vystupuje k Bohu z Ducha svatého, který bydlí v srdci. Na to pamatujte!“ Vzal si to k srdci a učil to i jiné. Věděl přitom, že to mnozí nechápou, jelikož racionalismus už tak pronikl do krve těch, kdo studovali, že nerozuměli, jak a proč hledat nějaký jiný smysl místo toho, který je výsledkem filologických, historických a logických rozborů tradičních textů. Teofan nevidí nic špatného na tom, že vycházejí z textů a předkládají teologickou nauku systematicky, uspořádaně, logicky. Rozum nám byl přece dán k poznání pravdy a život podle vůle Boží je rozumový život vyššího řádu. K dokonalosti je třeba zachovávat příkázání, ale k jejich skutečnému zachovávaní je třeba jim rozumět: „Světlo pravdy a ryzost svatosti jsou dva aspekty vnitřní proměny našeho já“.<sup>786</sup>

Ani věda se nedokáže spokojit se shromažďováním a uspořádáním poznatků. Když se neptá věda, může se ptát vědec: Co všechny ty poznatky znamenají pro mne, pro můj duchovní život? Svět se podobá uměleckému dílu. Lze usilovat o sestavení jednotlivých částí, co ho vytvářejí, lze pochopit zákony

---

<sup>784</sup> ŠPIDLÍK, T., *Starci – duchovní otcové národa. Ruská spiritualita*, přeložil a upravil Josef Beníček, Societas, Velehrad 1993, s. 32–33.

<sup>785</sup> *Tamtéž*, s. 33–34.

<sup>786</sup> TEOFAN ZATVORNIK, *Slova na Gospodskije, Bogorodičnyje i toržestvennyje dni*, Moskva 1883, s. 210.

a zásady, co řídí jeho skladbu, nutné však je jedno: pochopit ideu, kterou toto dílo vyjadřuje. Nelze žít bez vytváření ideje o sobě samém i o tom, co nás obklopuje. Pouhá zkušenost a logické úvahy k poznání skutečnosti nestačí. Je třeba pochopit *smysl* toho, co existuje. A protože poslední smysl všech věcí je duchovní, právě ten si máme osvojit při četbě sv. Písem, duchovních knih a Otců. Je rozporuplné mluvit o teologii a zapomínat na *duchovní smysl*.<sup>787</sup>

Jenže kterou lidskou schopností můžeme tuto ideu pochopit? Vnější smysly na to nestačí, ani rozum se svými dialektickými úvahami. Otcové rozlišovali mezi *διάνοια* (rozum) a *νοῦς* (mysl intuitivně vnímající jakožto vnitřní smysl); má-li tato mysl vystupovat k Bohu, musí být osvěcena Duchem svatým. Teofan však tuto terminologii,<sup>788</sup> obtížně pochopitelnou pro prostý lid, opouští a používá jednoduchý, navíc biblický pojem *srdce*. Tvrdí, že jen srdce cítí duchovní hodnoty. Z toho vyvozuje: pravá teologie je pouze „teologie srdce“, ne ona „teologie hlavy“ a je třeba **sestoupit z hlavy do srdce**, neboť tam sídlí Duch svatý a tam je Bůh. Na tom se všichni *starci* shodli a také ovlivnili teologické knihy, takže ve druhé polovině 19. století začínají uznávat, že víra se chápe pouze jako ‘bezprostřední dispozice srdce’. Pojetí *srdce* u Teofana shrnuje T. Špidlík takto:

*Srdce* vyjadřuje intuitivní poznání životních hodnot (proto se mluví o ‚citech‘ srdce). Je to poznání, inspirované Boží milostí (Duch svatý, který bydlí v srdci). Je to poznání „celistvé“, „životné“, neboť člověk poznává Boha v sobě samém a na základě toho také svůj stav před Bohem, podle úrovně své morální čistoty, podle svých ctností a na prvním místě – podle míry své křesťanské lásky.

„Teologie srdce“ je tedy vzdálena každému banálnímu sentimentalismu. Právě naopak, stává se pokračováním křesťanského zjevení, že Bůh je Otec, že Bůh je láska (1Jan 4,8–16). *Simile cognoscit simile*. Ruský filosof B. Vyšeslavcev to vyjadřuje slovy: „Intelektualismus nedávné doby považuje za prorocký výrok Leonarda da Vinciho: velká láska je dítětem velkého poznání. My, křesťané Východu, můžeme říci opak: velké poznání je dítětem velké lásky“.<sup>789</sup>

Co radí Teofan k dosažení pravé teologie, „teologie srdce“? Jeho praktická rada je jednoduchá: Božským pravdám se nenaučíme studiem, ale především modlitbou. A systematicky předkládá jednotlivé stupně modlitby, která roste do hloubky. T. Špidlík takto Teofanovu zkušenost a nauku uzavírá: „pravda víry, aby mohla být opravdu pochopena, musí sestoupit „z hlavy do srdce“, tedy má se žít a vlastnit do té míry, že se stane naším vlastním způsobem myšlení, aby byla jako „dýchání Ducha svatého“ v našem srdci. Dva hlasy, které se zdály být rozdílné, se sjednocují v jeden jediný: učení svatých knih a hlas vlastního svědomí. Rodí se tedy pravá teologie ve správném slova smyslu, jak

<sup>787</sup> Srv. ŠPIDLÍK, T., *Starci – duchovní otcové národa. Ruská spiritualita*, Velehrad 1993, s. 34–36.

<sup>788</sup> Diskurzivní *razsudok* (rozum) u Teofana posuzuje obdržená fakta podle zákonů logiky. Naopak intuitivní *razum* (mysl), orgán duchovní vědy, ‘nepřemítá’, nýbrž ‘vidí’. Aby *razum* došel k plnému poznání skutečnosti, musí se připojit k *razsudku*. Pouze *razum* spojuje poznání s posledním cílem člověka. – Srv. TEOFAN ZATVORNIK, *Načertanije christianskago nravoučenija*, Moskva 1895, s. 242n.

<sup>789</sup> ŠPIDLÍK, T., *Starci – duchovní otcové národa. Ruská spiritualita*, Velehrad 1993, s. 37–38.

napsal už Evagrius: „Jestliže jsi teolog, budeš se modlit dobře, a jestliže se dobře modlíš, budeš teologem“.<sup>790</sup>

Být teologem předpokládá tedy *modlitbu*, ale také *svědectví o Bohu před lidmi*, jak jsme už viděli u sv. Řehoře Teologa. Jestliže ruské *starčestvo* vyrůstá z návratu k Otcům, pak je také výzvou v Otcích pokračovat. Nazývali tak i *starce*, kteří ani nebyli kněžími, a to pro jejich účast na otcovství Božím. I oni jsou jeho odleskem: předávají lidem Boží život. Také Božími slovy přiměřenými stavu jejich srdce.

Dar slova spojený s διόρασις, jasnozřivým pohledem pronikajícím Boží tajemství (θεολογία) a poznáním tajemství lidských srdcí (καρδιογνωσία), byl mezi Otcí pouště považován za normální charisma těch, kdo byli čistého srdce. Naopak hřích staví mezi duše hradby, zatemňuje pohled na nebeské věci. Jak by bylo možné v tomto stavu mluvit o Bohu, vyučovat teologii?

*Starec* Serafím Sarovský vystihl tuto tradici slovy: „Když přicházíme k lidem, musíme být čisti ve slovech a v duchu...“ K tomu T. Špidlík dodává: Čistota vrací člověku, stvořenému Bohem, to, co mu patřilo v neporušeném ráji. Tady slyšel Boha, který promlouval. A toto je právě přirozený prostor teologie“.<sup>791</sup>

### **Modelový Mojžíšův výstup a sestup teologie symbolické k lidem**

Jak vzrůstá čistota srdce, tak s ní roste i ryzost pravé teologie.<sup>792</sup> Modelem vzrůstu teologie do hloubky či mystické výšky se T. Špidlíkovi stává Mojžíšův výstup na horu Sinaj v podání **sv. Řehoře Nysského**.<sup>793</sup> Lid zůstává během Božího zjevení na planině dole, sleduje blesky a hřmění. Je to symbol prvního poznání Boha, jeho mocné ruky, skrze *bázeň*, která je počátkem moudrosti (srv. Ž 111,10).

Mojžíšův výstup na horu je symbolem *pozitivní teologie* těch, kdo studují Boží zjevení a získávají tak další poznatky, stále přesnější pojmy o božském. Tato fáze bývá nazývána teologie *katafatická* (z řec. κατάφασις, tvrzení). Znamená úsilí člověka toužícího po vzdělání a ochotně přijímajícího zjevení.<sup>794</sup> Výstup však není bez konce. Mojžíš se zastavuje na vrcholku skály, protože

---

<sup>790</sup> *Tamtéž*, s. 39.

<sup>791</sup> *Tamtéž*, s. 42.

<sup>792</sup> Opravdovými „teology“ jsou Řehoři Naziánskému velké, Bohem vyznamenané osoby: Mojžíš, Eliáš, Pavel. Tomu, kdo se po jejich vzoru chce stát „teologem hodným božství“, dává Řehoř tuto radu: „Zachovávej příkázání, drž se cesty Božích příkazů.“ Na horu teologie je zakázán vstup nečistým, čistě lidskému rozumu, „technice“. Je to tedy kontemplace nebeských věcí, získaná praxí. (Srv. *SKV. Modlitba*, s. 242–243.)

<sup>793</sup> ŘEHOŘ NYSSKÝ, *Vita Moysis*, PG 44; srv. *SKV. Modlitba*, s. 253–254.

<sup>794</sup> *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, s. 144; T. ŠPIDLÍK, *Preghiera semplice „del cuore“*, s. 28–29.

pokud by udělal další krok, zřítíl by se do propasti. Po teologii pozitivní následuje **teologie negativní, apofatická** (z řec. ἀπόφασις, popření). Poutník dospěl k vrcholku rozumových možností, pojmy se vyčerpaly, žádný už nemůže Boha vyjádřit, protože přebývá v oblaku, skrytý v tajemství. Do dosavadních pojmů se Boží skutečnost nevejde, ani se jimi zdaleka nevysloví. Zakouší se, že spíš by byly na místě výrazy popírající to, co pravému Bohu neodpovídá (říkat: je neviditelný, nepochopitelný, nevypravitelný...). Je to zároveň vyšší stupeň poznání, ačkoli poznání **ve světle** bylo vystřídáno poznáváním **v oblaku**, včetně zjištění, že k Bohu se můžeme přiblížit jen do jisté míry, a naší nevědomosti. Je to však ‘učená’ nevědomost (*ignorantia docta*): vím, že už víc vědět nemohu, což je objev tajemství. Světlo rozumu hasne, **ve tmě** se zažehne oheň toužící, neukojitelné lásky (ἔρως), a tím má dojít k dalšímu poznání. Láska dává duši křídla, aby vzlétala až k vrcholům. Letí tmou, ale ta tma je v jistém smyslu jasnější než světlo rozumu. Právě z velikosti své lásky začíná duše chápat, jak veliký musí být ten, kdo v ní vzbuzuje tolik touhy, protože malé věci probudí jen malou lásku. Tma se tak rozjasňuje, protože láska je poznání. Jen láska může poznat milovaného. Když člověk vykročí z přirozeného stavu svého rozumu (στάσις), jde vstříc Bohu v ἔκ-στασις, protože láska je extatickou silou umožňující překročit naše lidské postavení a spojit nás s transcendentním Bohem.<sup>795</sup>

Zde schéma mystických pojednání končí, dál už do výše jít nelze. **Vladimír Losský** přesto předpokládá ještě následný Mojžíšův krok: ne již k vystupování vzhůru, ale v sestupu do každodenního života, v novém vidění tvorstva. Mystikové se musí vrátit ke všednímu životu, kam jsou často výslovně posláni Bohem samým. S hory scházejí do nížiny a přitom nemohou zapomenout na prožité vidění. Na tvorstvo se nedívají jako dřív, ale spatřují v něm symbol mysticky prožité zkušenosti. Tak se rodí „**teologie symbolická**“.

Také teolog ví o své zodpovědnosti, že nenaplní své poslání jen osobní modlitbou, k níž vybízí Evagrius, ba ani kontemplací vrcholící mystickým vzletem k Bohu. Jeho úkolem je totiž také sestupovat s Božím poselstvím ke druhým a nalézt symboly k vyjádření nevýslovných božských tajemství. Má kolem sebe celý „les symbolů“, kde si každý může utrhnout květ, který se mu zalíbil. Tady se stává **teologie blízkou umění** i s jeho někdy trýznivým hledáním výstižných znamení k předání inspirace shůry. Teolog by se však měl dát posvátnou nevědomostí uvést do umění chápat zjevené termíny jako podobenství, jež Pán vyprávěl, a která nás pobízejí hledat hlubší smysl toho, co

---

<sup>795</sup> Srv. *Tamtéž*; ŠPIDLÍK, T., *Vědy – umění – náboženství. Protiklad nebo soulad?*, Refugium, Olomouc 2009, s. 54.

se nám jeví jen povrchově. Rodí se tak symbolické poznání, které přetlumočí termíny jako znamení osobního vztahu k tomu, s nímž chceme setrvávat v živém dialogu. I dialog mezi dvěma milujícími se odehrává převážně skrze znamení. Tak i rozhovor věřícího s Bohem se děje pomocí symbolické, mystické teologie. Přístupně to ukazuje T. Špidlík i jinde:

V katechismu jsme se naučili, že je Bůh náš Otec na nebesích. To je první stupeň. Druhý se dostaví v duchovních cvičeních při rozjímání, ve kterém pochopíme, že by byl bez té pravdy svět neživým strojem, kde by nebylo ani lásky ani svobody. Ale přijde nakonec i třetí stupeň v modlitbě. Uděláme zkušenost, že nás Bůh opravdu slyší, když se modlíme Otčenáš, že nás často vyslyší, když se k němu obracíme a s ním mluvíme. Pravda o Božím otcovství se stala předmětem dialogu, vztahu mezi osobami, a proto je opravdovou hodnotou.

Tím docházíme k závěru, který čteme už u Otců církve, že je totiž opravdovým studiem teologie jenom modlitba. Ti, kdo touto duchovní školou prošli, touží po tom, aby se mohli bez přestání modlit. Znamená to, že musejí odejít do pouště nebo se uzavřít do klášterní klauzury? Ta je jenom pro některé. Kdo se naučil opravdu hovořit s Bohem jako s Otcem, mluví s ním i při tom, co dělá a co vidí okolo sebe. Když objeví, že jsou to všechno dary Otce, kytičky květů od milého, začíná pro ně mít hodnotu i svět a všechno, co o něm víme z vlastní zkušenosti i ze studia. Pochopili to, co píše sv. Pavel: „Těm, kdo milují Boha, všechno napomáhá k dobrému“ (Řím 8,28).<sup>796</sup>

Jak náš autor uměl nacházet symboly jako srozumitelné prostředky k vyjádření duchovního poselství, to jsme konkrétně viděli v jeho velkopáteční promluvě, kde využil básně *Poklad z Erbenovy Kytice* (4.3.4). **Les symbolů** svatých Písem, spisů Otců, přírody, příhod a rozhovorů s lidmi, byl rozlehlý a on ho měl prochozen křížem krážem. Rád sáhl pro pěkné kvítka i do háje humoru, který byl pro něho příznačný. Jakou službu může prokázat našemu chápání i sdělování druhým, prozrazuje sám: „Podle mě je **humor** přirozenou ochranou proti herezi a všem druhům fanatismu... To, co se zdá absolutní, relativizuje, a... dělá dobrou službu i v náboženských principech – ukazuje, že jejich ideologický výklad není poslední, že je třeba **postoupit výš ke smyslu duchovnímu**“.<sup>797</sup>

Teologii mystickou pěstovali hlavně mniši, co se rozhodli pro kontemplativní život. Aby ho dosáhli, usilují o očištění, aby byli uschnopnění k osvětlení a následně dospěli k dokonalosti, k zbožštění.

I ostatní však mohou a mají k tomuto cíli spět tak, že se učí brát všechny věci, události, setkání jako slovo, které k nám vysílá Bůh sám. A ptát se: ***Co mi tím chce říct? Co dobrého nám tím Bůh zamýšlí prokázat?*** Tím se učíme rozumět, navazovat rozhovor, vidět. A toto vidění nás proměňuje, rozmlouvání s Bohem nás činí pravými teology.

---

<sup>796</sup> ŠPIDLÍK, T., *Poznání a hodnota modlitby*, promluva z 26. 7. 2002, dostupné na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=27>.

<sup>797</sup> ŠPIDLÍK, T., *Duše poutníka*, s. 200.

# ZÁVĚR

Sledovali jsme životní i profesní dráhu Otce T. Špidlíka, který kdysi v úvodu své knihy *Po tvých stezkách* (s. 5) rozvažoval, co vlastně pravé poznání je: „Dobyvatelé a objevitelé si razí nové cesty. Poutníci však raději chodí po cestách vyšlapaných. To proto, že staré cesty a staří přátelé jsou nejosvědčenější. Je život člověka putování, nebo spíše průzkumná stezka dobyvatele, objevitele nových obzorů?“

Osvědčil se jako poutník i objevitel, nejen co do poznání a jeho předávání mnohým, ale současně jako ten, který to poznané na sobě ověřuje a stvrzuje. To je jak víme už ze života velkého Origena nejlepším dokladem pravosti hlásaného učení. Na své cestě se cítil být veden Boží prozřetelností, která mu svěřila osobní poslání. K tomu ho také štědře vybavila nevšedními dary Ducha. Jeho působení pak dovedl rozpoznávat i u lidí časově, prostorově, kulturně či povahově vzdálených a propojit jejich duchovní zkušenosti a výroky v jeden životodárný proud, který i dnes *zavlažuje a oživuje Město Boží*. Proto jsme zapojili do našeho pojednání i příběh jeho života jako neoddělitelnou součást.

Ač byl sám velmi schopný, věděl i z nauky církve i uznávaných autorů, že nelze spoléhat jen na sebe. Potvrzoval mu to i dějinný výhled do dávné minulosti, pro niž měl vždy smysl, ale ne jako milovník starožitností. Historický kontext mu naopak ukazoval větší bohatství i spolehlivost pro dnešek. Tam také u otců rané církve našel inspirující model pro syntézu tak odlišných kultur a mentalit, jakými byly judaismus a řecká filosofie, i v otázce poznávání Boha či světa. V ruském novověkém prostředí ho zvláště zaujalo upozornění myslitele Pavla Florenského, že nelze přistupovat stejně k poznání věcí a osob, dále pojetí pravdy jako něčeho živého, dynamického a mravně působícího a zároveň jeho odmítání racionalistického přístupu zvláště k náboženské sféře. Nebylo to však znevažování rozumu, ale kritika *výlučnosti role rozumu* v poznání, která vyřazuje intuici a hlavně lásku z kognitivního procesu. To je důležitý Špidlíkův vzkaz i pro současnou teologii, nemá-li se stát pouhým *výtvozem lidských rukou*, tedy *de facto* modlou, zastírající výhled k Bohu živému a pravému.

T. Špidlík nachází šťastné východisko v uznání Božího tajemství, spojeného však s jistotou Božího sklánění k lidem a sebesdílením, zjevením, za nímž přichází dar osvětlení, uschopňující správně vidět. Milost Ducha Svatého také člověka posvěcuje, činí ho Bohu podobnějším, zbožšťuje ho, a tím jej uschopňuje poznávat ho, nakolik je to pro ohraničené lidské schopnosti možné. Potvrzuje to tak antické přesvědčení, že *jen podobné může poznávat podobné*. Ukázali jsme, jak náš autor dovedl i pojem *zbožštění*, který vyvolával

u západních teologů odmítání jako zavádějící svou dvouznačností, přetlumočit pravověrně, srozumitelně a zařadit do duchovní cesty katolíků jako směr i cíl.

Boží jednání však nemá zůstat jednostranné, volá lidi k svobodné a tvůrčí odpovědi. S tím souvisí také Špidlíkovo vyzvedání *osoby* (lidské i božské) nad obecnou *přirozenost*, jakožto jednotící soubor společných znaků, „společný jmenovatel“. Projevuje se to jako upřednostňování života konkrétních lidí před obecně platnými zásadami, která se pojí s přirozeností, tedy jistou nutností. Nachází se to v jeho díle znovu a znovu. Na sklonku života přiznává, že ho tato otázka nepřestává přitahovat. Má úctu k tajemství osoby a vidí i v něm obraz Boha, který je tajemstvím, jež se však zjevuje.

S čím pak člověk může a má počítat, jsme podle Špidlíkovy nauky ukázali v „antropologické“ kapitole, kde je hlavním jeho vzkazem disponovanost srdce. Co **srdce** v pojetí T. Špidlíka znamená, objasňuje na mnoha místech svého díla. Pokusili jsme se tyto myšlenky posbírat, protože nikde nebyly zmíněny všechny kompletně. Srdce tu není pomyslné sídlo citů, jak se běžně chápe v západní kultuře, ale je to zcela v biblickém duchu ústředí lidské bytosti, do něhož se sbíhají všechny lidské schopnosti: rozum, vůle i city. Současně je to středobod člověka, na nějž se Bůh obrací, i sídlo Ducha Svatého, který nás očišťuje, osvěcuje, vede a rozvíjí v ctnostech podle vzoru Kristova, zvláště v lásce. Tak činí srdce schopným pravého, plnohodnotného poznání i Boha, i člověka a světa. A protože je to též Duch, který všechny chce tajemně vést k Bohu a ke spáse, sbližuje poznání naše s postojem druhých, dává nám jim rozumět a pomáhat jim na cestě k Němu.

Zde jsme poukázali na velký Špidlíkův přínos v tom, jak pro dnešní mentalitu interpretoval biblický symbol *srdce*, s nímž se musí rozum propojit, nemá-li docházet k pomýleným závěrům. Také jak významnou roli mají tzv. **city srdce**, což je nejlépe vidět u srdce očišťujícího se a očištěného, jak je to patrné hlavně na svatých a na *starcích*, duchovních otcích. Náš autor to navíc mnohokrát uplatnil při duchovních obnovách, exerciciích i osobním duchovním doprovázení druhých. Nemoralizuje, dává čtenáři či posluchači nabídku zvenčí a nechává ji, aby se působivostí Boží setby stala pobídkou zevnitř. Přitažlivě tak náš autor nabízí i současnému člověku možnost využít nadčasové zkušenosti i starých autorů a získat dnes tolik postrádaný „tah na branku“ na duchovní cestě.

Lidské poznání dostává dnes ze všech stran až neobsáhnutelné kvantum poznatků, které však srdce nenasytí a jsou mu jen málo užitečné. Zde můžeme vyzvednout další Špidlíkův přínos, který jsme v jeho díle nacházeli: nestačí γνώσις ψιλή, pouhé či prázdné vědění, na něž poukazovali už dávní autoři. Je třeba objevit λόγος θεοτελής, skrytý duchovní smysl, jež Bůh pro nás vkládá do

všech věcí či událostí, aby nás jím jakožto znamením, poselstvím přiváděl k sobě. V našich končinách však toto povědomí není vžitě a je spíš potlačováno fascinací z globalizujícího se vědění. Pro teologii je tak poučné např. postesknutí našeho autora, že se dnes sice **studují patristické texty, jenže metodami, které vůbec patristické nejsou.**

Jak tomu je s oním tajemným duchovním smyslem, o němž otcové tvrdí, že se nezíská výukou, ale šmátráním poslepu? Je to jako se *čtvrtým rozměrem*. Když se zohlední jen dvojí, je z toho plochá fotografie: kdy-kde, kdo-co. Když se něco vidí trojrozměrně, je znát i hloubku do historie, do konkrétního života. Patrné je to např. v pokoncilní liturgické teologii: teprve až se k zploštělému obrazu svátosti jako *viditelného znamení neviditelné milosti* přidal i třetí rozměr dějin spásy, skutečnost se jeví daleko plastičtěji, významově nesrovnatelně bohatší. Ani to ale není všechno: je ještě čtvrtý rozměr. Ten si jen málokdo umí představit, natož aby ho viděl. Podobně je tomu i s duchovním viděním *λόγος θεοτελής*. Proto ve Špidlíkově díle najdeme tolikeré naléhání, abychom po něm pátrali, ne však recept. Místo toho náš autor ukazoval cestu k jeho nalézání, zvláště v osobním duchovním doprovázení.

Připomíná nám: Protože hřešíme, jsme hluší a slepí. Bůh k nám však našťastí nepromlouvá jen slovy, ale i vším stvořením. Učí nás vidět. Odhaluje sebe skrze dějiny (zvl. izraelského lidu), skrze přírodu i Písmo. Přírodní vědy nám zjevují svět pod určitým, částečným zorným úhlem. V Písmě za použití tehdejších přírodovědeckých poznatků nám Bůh ukazuje a lidskými slovy vyloží to, co říká jinde beze slov. Bůh a veškerá skutečnost (stvoření) nejsou dva oddělené světy, ani o jejich poznání nelze uvažovat izolovaně.

Náš autor se přitom často vrací k tématu neproniknutelnosti Božích tajemství. Nevystačíme tu s lidskýma očima a rozumem. Potřebujeme, aby nám Bůh otevřel oči pro nové, duchovní vidění, které jde skrze věci viditelné k neviditelným. Pán zase od nás očekává důvěru schopnou skoku do tmy nevědění, co bude dál. Odpoví nám velikým vylitím světla, takže „uvidíme“ to, čemu jsme předtím uvěřili. Toto úplné prohlédnutí začne v naší smrti, dorůstáme však k němu v každodenním životě cestou pokání, modlitby a kontemplace. Tak získáme nový pohled na svět; bude se nám jevit proměněný. To je křesťanská cesta k proměně světa. Musí začít zvnitřku, světlem, které nám chce dát Kristus.

Bylo poutavé zjišťovat kolika oblastí se u Špidlíka toto nové vidění týká, vybrali jsme ty nejvýraznější a tím začalo být patrnějším to, co on sděluje jenom jemně až nenápadně. Byl si však vědom, že posláním učedníka Kristova není jen *vystupovat na Boží horu mystiků a na Táboru zůstat*, ale také sestupovat ke druhým a přinést jim poselství shůry. Není to snadný úkol. K vyjádření



nevyhovitelného musí najít co nejsdělnější symboly obdobně jako umělci. Čím vyšší skutečnost pak dávají v sobě vidět, tím jsou vnímány jako krásnější.

A krása je nejvýstižnějším symbolem neviditelně přítomného Boha. Náš autor ji však neobjevuje jen v umění či přírodě, ale ve všem skutečně duchovním. Boží blízkost a působivost se kdekoliv stává krásnou. Pak platí nejen Dostojevského výrok „krása zachrání svět“, ale Solovjovovo přetavení do „Krása zachraňuje svět“ jakožto synonymum či přesněji symbol Božího sklánění k nám. Tím nejkrásnějším je Kristus, jak Špidlík často říkával, protože v sobě dává vidět nebeského Otce. Proto má u našeho autora nenahraditelné poslání i v našem poznání. Nejen proto, že může právem o sobě říci, že je Pravda, ale hlavně proto, že v něm se spojilo neviditelné božské s naším lidstvím i viditelným světem. A kdo vidí jeho, vidí Otce. V něm se Boží krása dává poznat nejzřetelněji. Jen skrze něho můžeme dojít k Bohu. Naše slova modlitby jdou k Otci skrze něho a Otec se nám zjevuje skrze Syna. A jen když mluvíme s ním, můžeme se stát teology, jak Špidlík často podle Evagria připomínal. Prvním zdrojem poznání Boha je podle něho osobní modlitba a čisté srdce.

Má tak výrazně kristologický pohled, protože je jeho učedníkem. I on smiřuje protiklady a neplyne to jen z harmoničnosti jeho povahy. Mezi posledními slovy, která kardinál Špidlík pronesl, byla tato: „Celý život jsem hledal Ježíšovu tvář, a nyní jsem šťastný a klidný, protože odcházím, abych Ho uviděl“, citoval v pohřební homilii Benedikt XVI.

Výstižné je tvrzení, že *krása* je prestižní výraz Špidlíkova odkazu.

I on měl svůj vývoj, jak ukazuje jeho raná tvorba na sklonku padesátých let. Přitom si uchovává konsistentnost. Vždy se vyznačoval nevšedním, bystrým pozorováním, pozorným nasloucháním a uvažováním o tom.

Patrná je u něho jasnozřivost, není to jen smiřování odlišných náhledů za každou cenu, ani racionálně provedená syntéza, ale vidění jednoho v druhém, vyzvedání mnohého na světlo jako diamantu, který dává v sobě vidět nebe.

Tady je však něco pozoruhodného. Byli mnozí badatelé, co staré věci, již pohřbené, znovu vynesli na světlo, jenže ty přesto zůstaly nadále mrtvé. Špidlík naopak oživuje, jeho teologické poselství je schopné inspirovat, dávat osobám do života zásadní směr.

Někde není snadné odlišit, co říká Špidlík sám a co jeho zdroje. Uchovává si však stále ani ne tak „kritický odstup“, jako spíš „hodnotící samostatnost“. Hodně cituje, není však výslovně řečeno, jaký názor zastává sám. Ale už výběr citací uváděných jako odpovědi na probírané otázky jeho stanovisko dokládá. Pokud by mu nesouzněly s duší, neuváděl by je, zvláště ne opakovaně. Pověstní

*starci* se skrývali za Boží slovo, které uváděli jako svou odpověď lidem, podobně i Špidlík za výroky duchovních autorů, s nimiž se ztotožňuje.

A to je další moment, který nás při četbě jeho textů napadne. Opakování se by mohlo ukazovat na prošlapanou didaktickou metodu, na užívání už osvědčených prostředků. Není to dokonce populismus a vybírání úspěšných modelů? Z četby si tento dojem neodnášíme. Ani časté opakování u Špidlíka nepůsobí dojmem mediálního populismu, snahou zavděčit se líbivostí. Máme za to, že to má původ jinde. Při sestupu s hory po zážitku Ducha, prorok ze světa, hustého lesa symbolů, vybírá ty květy, co se mu nejvíc líbí. Usuzujeme na tento důvod, protože nepozorujeme opakování mechanické, ale tvořivé ve smyslu nových souvislostí, v jakých je náš autor zmíní. Lze to ukázat třeba na vícero použití Wolkerovy básně *Moře*. Proto se kloníme k verzi, že jak dozrával jeho pohled, viděl jedno v druhém namísto vedle sebe.

Jako symbolů užíval vydatně také anekdot. Tvrdíval, že **humor** je nejlepším lékem proti všem herezím podobně jako proti totalitám. Dodejme, že je u něho i přemostěním nelehkých situací. Aspoň jeden příklad. V přípravách vydání jeho knihy *Klíč k neznámu* nesouzněl spěch nakladatelství s jeho hodinkami. Vzpomíná: „V jednom období neměla Křesťanská akademie zrovna nic po ruce, co by vydala. Nabídl jsem jim tedy témata svých rozhlasových přednášek o hlavních křesťanských pravdách. Divili se, že tam není ani zmínka o pekle, a podezřívali mne z moderních herezí. Nedostatek byl ovšem čistě technický – chtěl jsem téma ještě jemně přepracovat, jenže oni je mezitím vysázeli. Jsou-li už tiskaři na onom světě, ať se prozatím spokojí s očištěm“ (*Duše poutníka*, s. 192).

Životní dílo Otce kardinála Tomáše Špidlíka vydatně čerpalo ze zdrojů východní křesťanské spirituality a pomáhá lidem lépe a opravdověji nalézat osobní cestu k Bohu. U starších i novějších autorů nacházel zásady pro správné a integrální poznání Boha, lidí i věcí kolem nás a kritéria rozpoznání skutečné pravdy. Zvláště je u něho cenné podložené vyzvedání **lásky** jako gnoseologického principu a brány ke *gnosi*, pravému poznání. Tu nenalezne v úplnosti pouhý lidský rozum odkázaný jen na své možnosti, ale **osvícený Duchem svatým** a v součinnosti s ostatními složkami lidské bytosti (s tělesnou, duševní, duchovní, sociální). Ty jako by se sbíhaly do srdce, středu člověka, které je však třeba očišťovat, abychom byli schopni nezkrasleného poznání zvláště **Božích stop a poselství** a mohli co nejpříměji dospět k němu. O to víc je to aktuální dnes, kdy zdánlivě jsme mnohem lépe vybaveni k úspěšné životní dráze, avšak pestrostí nabídek odváděni k zapomínání na něho. Proto je tak cenná nauka T. Špidlíka, vynášejícího z Božích pokladů „věci staré i nové“.

Po výstupu na Boží horu se teolog musí vrátit ke druhým, aby jim sdělil Boží poselství. A k tomu potřebuje symboly. Umělci sáhnou po paletě a plátnu, namalují obraz. On sám uměl svou zvěst vykreslit tahy pohádkového vyprávění. Jím **shrňeme** symbolickým jazykem to, co jsme se pokusili povědět obvyklou mluvou pojmů:

Závěrečná pohádka jeho sbírky *Ulispirus* (1971, s. 92-95) **Jak Slávek našel poklad** vypráví o chlapci s pronikavými očima, který sám mnoho věcí v lese objevil a znal. Měl jít na lesnickou školu, tušil však, že ani tam všechno o lese nevědí. Dávné babiččino vyprávění v něm zanechalo touhu slovy otevírat stromy a najít v nich poklady zlata. Pokoušel se však o to bezúspěšně. „A přece věřil, že v lese jistojistotně něco tajemného bydlí. Neviděl to očima, ačkoli je měl dobré, spíš to tušil srdcem. To tušení se stávalo tím silnější, čím pošetilejší se zdálo. Velká touha srdce však nebývá nadarmo, i když je bláhová.“

Jednou potkal stařečka s vše pronikajícíma očima, který uhodl i jeho přání najít poklady. Chlapec přiznal, že nezná slova otevírající stromy. Stařeček ho upozorní na chybnou touhu otevírat namísto „umět prohlédnout skrze kůru a dřevo dovnitř a zachytit ten lesk, který tam je.“ Slávek touží mít stařečkovy oči a on mu odpoví: „Oči máme všichni, Pán Bůh nám je dal, ale lesku jim musíme dodávat sami.“ A pak ho učí dělat všem dobře s tím, že pak se mu kameny, stromy, zvířata i lidé otevřou sami a bez násilí. Slávek se tím řídil – i když zpočátku nerad – „a našel ve všem poklad. Objevil, že je ve všem ukryt plamen lásky, která proniká celý svět. Tím plamenem se počaly lesknout i Slávkovy oči... Od té doby, co jeho oči vidí lásku svět pronikající, jsou jeho všechny poklady lesů, polí i velkých měst.“

Od prvního stupně poznání (vidění očima, smysly) vede člověka touha dobrat se tajemství (vyvolaná vyprávěním tradice) ke druhému stupni (buď k nedostatečnému rozumovému poznání, tj. *gnosis psilé* anebo k magii, tj. násilí, dobývání přesilou po způsobu zlodějů). Jenomže slovo lidské (*logos*) stačí leda k odhalení skryté hlubší pravdy věci (pojmu, definice, *logos*), avšak nikoli lesku pokladu duchovní pravdy (*logos theoteles*), kterou do všech věcí ukryla Láska Boží, aby nás vedla k Ní (obvykle za pomoci *starce*; školy aristotelské to nenaučí, předávají jen poznatky). Kdo je v součinnosti (*synergeia*) s touto Láskou, vlitou Duchem svatým do našich srdcí, svým úsilím o lásku, která dělá dobře všem (láska je princip poznání), tomu se lesknou oči srdce stejným plamenem, jakým žhne Láska pronikající celý svět. Pak vidí poklady všude (*Poklad sbíraný ve světě* Tichona Zadonského) a stává se jimi bohatým nad jiné, dosahuje třetího stupně poznání (duchovní kontemplace, „věda všech věcí“).

Máme-li vyjádřit ráz pravého poznání Boha a veškeré skutečnosti podle Špidlíka jedním slovem, pak je to **kontemplace** (θεωρία). Pěstovaná nejen v klášterní uzavřenosti před světem, ale všude, kde se srdce očistěné a vedené Duchem Svatým upřímně ptá: Co mi tím Bůh chce říci, co mi tím chce prokázat?

# SUMMARY

ŠPAČEK, M., The knowledge of God and whole of reality according to Tomáš Špidlík

## 1. The Knowledge of the Lord in the Work of Thomas Spidlik

In the spirit presented of the Father Spidlik who as a rule issued from the historical development of the given question, we sketch the casting of two streams from the beginning of the Church: the biblical (Judaic – Christian) and philosophical (Greek). Both shared the development of the question of knowledge: the biblical by the experience of the Lord transcendence and the Greek by the stress on the knowability of the all of the existing. The examples in the work of the Father Spidlik are the figures of the early Church Fathers mainly: Basil the Great and Gregory Nazien. The next mighty inspiration for our author was the heritage of the great Russian thinkers of the 19th and 20th centuries, especially by the warning of the racionalism disaster and of the importance of the life knowledge concluding the intuitive perception, too, namely if it goes not for a thing but for a living person. Then, it is possible to be disposed towards the full-value knowledge.

## 2. The God's acting precedes our Knowledge

The God's initiative precedes always thus early the full human longing to recognize the Lord and to nearer to Him. Our mind is able to reach the knowledge of God of philosophers but no the God living and true, who is our Father unless he alone would bow down to us, which culminates in the Christ incorporation and continues through the Holy Spirit. Our recognizing needs his enlightenment inevitably but also sanctifying and deification (theosis), if it should be right, which we admire at the saints.

## 3. the Man – the Subject of Knowledge and the Co-worker

The man is able to begin answering to the God's acting. We are exploring here what a man it is in fact in the view of the Father Spidlik. The self-recognizing, too, is important which emphasizes to search one's conscience not only for the settled Ignatius practice but also further to the Church Fathers, Basil the Great mainly. Our author draws the spiritual antropology and the science of heart mainly in the first raw from the learned saint of Russian Orthodox Church Teophan Zatvornik, who summerized the hundred-

years old spiritual experience of the Christian Orient excellently. The heart is not only the center of a man in the biblical conception, but also the right organ of knowledge, especially if it is concerned about God and his sign which he gives us everywhere. The feeling of the heart is not pure signalization but rather affection provided with the favour on the God and His things and together with the intuition as well. It accomplishes to perceive in entirety against the mere reason as far as it is purified and penetrated with the Spirit. A man is disposed of it by cooperation (*synergeia*), by effort at purgation (negative practice) and at growth in virtues, especially in the love by effort to the live with Christ and in Him (positive practice). The love is in Orient namely the well-known gnoseologic principle which is not possible to pass by.

#### 4. The Knowledge of all Things and the God in them

The right knowledge presume the man purged, who is accepting the unexplicitness of the terms, the single truths, the ideas of God, of the world around us and therefore who is accepting also ability of antinomy of the statements, which is a respect for mystery and his better grasping. The recognizing must not stop at information originated not only in senses, but nor at the mere mind, it would finish at the knowledge empty instead of spiritual. The example is the very talented and educated Saint Basil, in whom T. Spidlik doubtless sighted also his own searching and longing for knowledge to reach for the right. The purged heart guided by the Holy Spirit is able to penetrate not only into the metaphysic sphere but also into metalogic one and find the real valuable logos theotes, that in anyone and anything shows to God or notifies His message (in the man and also in the Church, in the nature, in the events and in history, in the Holy Scripture, in the beauty and in the art). The man, the God's picture should come to the assimilation of Him and no doubt only according the laws given by the human nature but also as the unique person according the plan and the guiding of the Providence as it saw T. Spidlik, too, on his own way of life. His acting and service for the people acknowledge as he himself the teaching and example of his teachers absorbed, practised and passed over the other. So he shows also the direction for developing of the theology, as the right even not the full recognizing of God and also the all realities, not to be only the human teaching and his notification but the wanderings maybe until the peak of the God's mountain, as it showed at the ascent of Moses in the presentation of the Saint Gregory of Nysse.

# BIBLIOGRAFIE

## DOKUMENTY CÍRKVE

1. Vatikánský koncil, konstituce *Dei Filius*, DS 3004, srv. 3026

PIUS XII., encyklika *Humani generis*

2. Vatikánský koncil, dekret *Ad gentes*

2. Vatikánský koncil, konstituce *Dei Verbum*

Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Breisgau 1976.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie – christologie – antropologie*, 1982, [knižní vydání: *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2010; ISBN 978-80-7195-512-2; 201 stran.] dostupné na internetu: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1982\\_tologia-cristologia-antropologia\\_cs.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-cristologia-antropologia_cs.html)

*Katechismus katolické církve*. Přeložil Josef Koláček z: *Catéchisme de l'Église catholique*. 1. vydání, Zvon, Praha 1995; ISBN 80-7113-132-6; 793 stran.

JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem, Zvon, Praha 1999.

## PRAMENY K DÍLU TOMÁŠE ŠPIDLÍKA řazený chronologicky

*Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*, OCA 146, Roma 1956, 154 stran.

*La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, 274 stran.

*La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*. OCA 172, Roma 1965, 308 stran.

*Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, OCA 189, Roma 1971, 164 stran. (česky: *Řehoř Naziánský. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky*, Refugium, Olomouc 2010; ISBN 978-80-7412-051-0; 328 stran.)

*L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Fates, Troyes 1994, 394 stran. (česky: *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Refugium, Velehrad 1996; ISBN 80-86045-02-1; 416 stran.)

*I grandi mistici russi*, Città nuova, Roma 1977, 368 stran; 3. vydání, tamtéž 1987; ISBN 88-311-4203-8.

*La spiritualità dei Padri greci e orientali* (společně s I. Garganem OSB Cam.), ediční řada *Storia della spiritualità* 3a, Borla, Roma 1983, 194 stran.

*Preghiera semplice "del cuore"*, Piemme, Casale Monferrato 1989; ISBN 88-384-1170-X; 42 stran.

*La spiritualità russa*, ediční řada *La spiritualità cristiana* 16, Studium, Roma 1981, 175 stran; 2. vydání, tamtéž 1991; ISBN 88-382-3456-6.

*"Lezioni sulla Divinumanità"* (společně s M. Campatelli, R. Čemus, E.G. Farrugia, G. Marani, M.I. Rupnik, M. Tenace), Lipa, Roma 1995; ISBN 88-86517-05-X; 448 stran.

*Viera vo svetle ikon* (společně s Marko I. Rupnikem), Oto Németh, Bratislava 2004; ISBN 80-88949-69-6; 175 stran.

*O víře v Boha. Odpověď nevěřícímu* (pod jménem Josef Ševčík), Křesťanská akademie, Řím 1965, 80 s.

*Po tvých stezkách*, Křesťanská akademie, Řím 1968, 344 stran.; 2. vydání, tamtéž 1969; 3. vydání, Societas, Brno 1994, 266 stran.

*Klíč k neznámu*, Křesťanská akademie, Řím 1969, 254 stran.

*Ulispirus a jiné pohádky* (pod jménem Špik, spolu s Mik), A. Wenger, Brixen 1971, 96 stran.

*Prameny světla. Příručka křesťanské dokonalosti*, Křesťanská akademie, Řím 1972, 492 stran; 2. nezměněné vydání tamtéž 1981.

*Otčenáš*, Křesťanská akademie, Řím 1973, 156 stran.; 2. vydání (přetisk), Hradec Králové, s.d. (1991).

*Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*, Křesťanská akademie, Řím 1983, 438 stran.

*K vyšším věcem jsem se narodil*, Alverna, Praha 1991; ISBN 80-900275-1-2; 450 stran.

*Umíme se modlit? Půl druhého sta otázek a odpovědí*, Nakl. Bohuslava Balbína, Hradec Králové 1991, 56 stran; 2. vydání, Societas, Praha 1993, 48 stran.

*Ve službě Slova. Řeči nedělní a sváteční*, 3 sv., Matice cyrilometodějská, Olomouc 1992, 204, 198, 198 stran.

*Maria v tradici křesťanského Východu*, Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, řada *Hlas Velehradu*, 1, Velehrad 1992, 54 stran.

*Ruská spiritualita. Starci – duchovní otcové národa*, přeložil a upravil Josef Beníček, tamtéž, 2, 1993, 48 stran.

*Cesta Ducha*, Refugium, Velehrad 1995; ISBN 80-901957-0-9; 150 stran.

*Slovo a obraz*, Refugium, Velehrad 1995; bez ISBN; 77 stran.

*Znáš Boha Otce?*, Refugium, Velehrad 1998; ISBN 80-86045-26-9; 96 stran.

*Znáš Ducha svatého?*, Refugium, Velehrad 1998; ISBN 80-86045-18-8; 72 stran.

*Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, přeložil Juvenál Valíček, Refugium, Velehrad 1999; ISBN 80-86045-33-1; 560 stran.

*Jak očistit své srdce?*, přeložil J. Koláček, Refugium, Velehrad 1999; ISBN 80-86045-34-X; 92 stran.

ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *La fede secondo le icone*, Lipa, Roma, 2000.

*My v Trojici. Krátká trinitární esej*, přeložil J. Koláček, Refugium, Velehrad 2000, 146 stran.

*Ignác z Loyoly a spiritualita Východu. Průvodce knihou Duchovních cvičení svatého Ignáce z Loyoly*, přeložil Josef Čunek, Refugium, Velehrad – Praha – Olomouc 2001; ISBN 80-86045-67-6; 171 stran.

*Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001; ISBN 80-7021-533-X; 214 stran.

*Spiritualita křesťanského Východu. Mnišství*, přeložil Juvenál Valíček, Refugium, Velehrad 2004; ISBN 80-86715-16-7; 396 stran.

*Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, edice Rozhovory, Kostelní Vydří 2004; ISBN 80-7192-828-3; 232 stran.

*Eucharistie. Lék nesmrtelnosti*, Refugium, Velehrad 2005; 80-86715-39-6; 96 stran.

*Ignác – starec : příklad duchovního otcovství*, přeložil Josef Koláček, Refugium, Velehrad 2005; ISBN 80-86715-38-8; 114 stran.

*Slyšet Boha v ranním vánku : krátká rozhlasová zamyšlení*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005; ISBN 80-7192-941-7; 156 stran.

*Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus A*, Refugium, Olomouc 2006; ISBN 80-86715-55-8; 284 stran.

*Liturgické meditace na nedělní evangelia. Liturgický cyklus C*, Refugium, Olomouc 2006; ISBN 80-86715-57-4; 282 stran.

*Katecheze o církvi*, přeložil Robert Svatoň, Refugium, Olomouc 2008; ISBN 978-80-7412-006-0; 96 stran.

*Apoštol národů svatý Pavel*, Refugium, Olomouc 2008; ISBN 978-80-7412-005-3; 92 stran.

*Vědy – umění – náboženství. Protiklad nebo soulad?*, Refugium, Olomouc 2009; ISBN 978-80-7412-037-4; 148 stran.

*Bajky. O moudré sově*, Refugium, Olomouc 2011; ISBN 978-80-7412-090-9; 60 stran.

ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015; ISBN 978-80-7412-197-5; 280 stran.

## ČLÁNKY TOMÁŠE ŠPIDLÍKA

### Hesla ve slovnících

„Duchovní antropologie“, in FARRUGIA, E.G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Velehrad, Refugium 2010, s. 279.

„Srdce“, in FARRUGIA, E.G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Refugium, Velehrad 2010; ISBN 978-80-7412-019-0, s. 843–845.

### Články v periodikách

Antropologie křesťanského Východu a christologická antropologie Dostojevského, in *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 26–49.

I santi russi: le canonizzazioni del Millennio, in *Messaggio di un cinquantesimo – (Beata Maria Gabriela Sagheddu)*, Vitorchiano 1989, s. 44–53.

I sentimenti spirituali nella tradizione patristica, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, s. 81–100.

Il cuore dell'uomo nella spiritualità ortodossa, in *Centro Pro Unione. Semi-annual Bulletin*, 5 (1977), s. 9–10.

Il cuore nella spiritualità dell'oriente cristiano, in *"Lezioni sulla Divinumanità"*, Lipa, Roma 1995, s. 83–98.



Il cuore nella spiritualità russa, in FARICY, R. – MALATESTA, E. (ed.), *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, Dehoniane – Andria, Neapoli 1982, s. 49–73.

Il cuore, simbolo di unione, in *La Vita consacrata*, 13 (1977), s. 329–344.

Il rapporto tra la teologia e la spiritualità. Dalla fede alla conoscenza, in *Ricerca*, 12/11 (1996), s. 19–22.

Introduzione, in TEOFANE IL RECLUSO, *La vita spirituale. Lettere*, překlad textů Teofana Zatvornika z ruštiny do italštiny Marcello Garzaniti, Città nuova, Roma 1989, s. 5–14.

Je teologie vědou?, in *Forum scientiae et sapientiae*, 7/1 (2000), s. 24–26.

K prvním pramenům české teologie, in *Teologické texty* 9/6 (1998), s. 182–183.

L'antropologia dei pensatori russi, in *Ideen zu einer integralen Anthropologie. Festschrift für Prof. Dr. Sc. Karel Mácha zu seinem 60. Geburtstag*, München 1991, s. 401–414.

Le cœur dans la spiritualité russe, in *Mille ans du Christianisme russe 988–1988, Actes du colloque international de l'Université Paris X–Nanterre, 20–23 janvier 1988*, Paris 1989, s. 153–161.

Lidé se musí setkat, in *Jezuité*, 7/1 (1998), s. 7–11.

Na cestách Prozřetelnosti. Rozhovor M. I. Rupnika s Tomášem Špidlíkem, in *Důvody srdce*, s. 157–162.

Nascita e superamento dell'intellettualismo greco, in *Augustinianum*, IV (1979), s. 135–150.

Russia, altri modi di vivere nello Spirito, in *Presbiteri*, 23/5 (1989), s. 340–348.

Semiotica della preghiera del cuore nella spiritualità russa, in GENNARO, G. DE (ed.), *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso Internazionale per le celebrazioni centenarie di Sant'Ignazio di Loyola (1491/1556), San Giovanni della Croce (1542/1591), Fra Luigi di León (1527/1591), L'Aquila, Forte Spagnolo, 24–30 giugno 1991*, Edizioni del gallo cedrone, L'Aquila 1995, s. 708–724. (překlad: ŠPIDLÍK, T., *Modlitba srdce v ruské duchovnosti*, in *Důvody srdce*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 138–153)

Síla dávné tradice. (Z promoční řeči prof. ThDr. T. Špidlíka), in *Žurnál UP*, 7/11 (1997), s. 3.

Skalického fundamentální teologie, in *Studie. Křesťanská akademie v Římě*, VI/78 (1981), s. 607–609.

Skalického teologie náboženství, in *Studie. Křesťanská akademie v Římě*, V/95 (1984), s. 472–474.

Slovanská inkulturace, in *Teologické texty*, 7/3/60 (1996), s. 75–77. (L'inculturazione slava (1100 anniversario della morte di S. Metodio, in *Portare Cristo all'Uomo, Congresso del ventennio dal Concilio Vaticano II*, Studia Urbaniana, Roma 1985, s. 849–858).

Slovanská spiritualita v dnešní době, in *Studie. Křesťanská akademie v Římě*, I/97 (1985), s. 14–27.

Sofiologie sv. Basila, in AA.VV., *Od Sofie k New Age*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2001; ISBN 80-86045-68-4; s. 10–18.

Tratti salienti della spiritualità slava, in VACCARO, L. (ed.), *Storia religiosa dei popoli balcanici*, La Casa di Matrona, Milano 1983, s. 81–101, 277–282.

Trinitární struktura křesťanství v tradici Východu, in *Studie. Křesťanská akademie v Římě*, 17 (1969), s. 254–265.

Umění jako projev Ducha, in *Důvody srdce*, s. 73–81.

Východní a západní spiritualita, in *Křesťanský Východ a my*, Hlas Velehradu 5, Velehrad 1993, s. 17–25. (= „Oriente cristiano (spiritualità dell’)“, in ANCILLI, E. (ed.), *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, 2, Città Nuova Editrice, Roma 1990, s. 1777–1787.)

### **Články v měsíčníku *Nový život* (řazeny chronologicky)**

Krise církve, in *Nový život. Měsíčník Cyrilometodějské ligy pro kulturu a život z víry*, 26/2 (1974), s. 34–36.

Sv. Jan Nepomucký, in *Nový život*, 26/5 (1974), s. 89–90.

Kritika Říma, in *Nový život*, 27/7–8 (1975), s. 155–156.

Moc církve, in *Nový život*, 28/6 (1976), s. 122–124.

Kenose Kristova, in *Nový život*, 32/3 (1980), s. 38–39.

Papežský primát, in *Nový život*, 32/6 (1980), s. 102–105.

Potíže s teologií, in *Nový život*, 32/7–8 (1980), s. 135–136.

Bůh živých, in *Nový život*, 32/11 (1980), s. 182–185.

Vývojová teorie o vzniku člověka, in *Nový život*, 33/1–2 (1981), s. 13–16.

Dostojevský - hledač lidské svobody, in *Nový život*, 33/3 (1981), s. 40–41.

Cyril a Metoděj, patroni Evropy, in *Nový život*, 33/7–8 (1981), s. 126–128.

Tajemství kříže z hlediska teologie, in *Nový život*, 34/3 (1982), s. 33–34.

Budete jako bohové, in *Nový život*, 34/12 (1982), s. 198–201.

“Vědecký” přístup k víře, in *Nový život*, 35/6 (1983), s. 104.

Církev - zjevení Ducha, in *Nový život*, 36/6 (1984), s. 102–105.

Dvacet let od koncilu, in *Nový život*, 37/12 (1985), s. 202–203.

Papežský primát, in *Nový život*, 38/6 (1986), s. 102–104.

Živý Kristus mezi námi, in *Nový život*, 39/4 (1987), s. 46–49.

Krise církve, in *Nový život*, 45/7–8 (1993), s. 129–131, 134.

Neomylnost v církvi, in *Nový život*, 46/6 (1994), s. 107, 110–111.

Hřích v dnešní době, in *Nový život*, 47/3 (1995), s. 33–34.

Myslet nebo nemyslet na smrt?, in *Nový život*, 47/11 (1995), s. 177–178.

Vzkříšení, in *Nový život*, 48/4 (1996), s. 59.

Zatmění slunce, in *Nový život*, 49/11 (1997), s. 172–173.

Slovanská spiritualita, in *Nový život*, 50/7–8 (1998), s. 122, 124–126. (Srv. též in *Listář 1998*, 1–2 (1998), s. 4–10).

Čtení pašijí, in *Nový život*, 51/3 (1999), s. 26–28.

Velkonoce, in *Nový život*, 51/4 (1999), s. 50-52.

Procesí Božího těla, in *Nový život*, 52/6 (2000), s. 102-104.

Co by byl svět bez Krista, in *Nový život*, 53/1-2 (2001), s. 12-13.

## CITOVANÁ LITERATURA

AA.VV., *Encyklopedia katolicka*, Tom XVI, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2012.

AA.VV., *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Edizioni Piemme, 2. vydání, Casale Monferrato 1994, ISBN 88-384-1975-2.

AA.VV., *Slovník českých filosofů*, MU, Brno 1998.

AMBROS, P. – KARCZUBOVÁ, L. – MÜLLER, M. (ed.), Srdce plné Ducha – P. Tomáš Špidlík SJ osmdesátníkem, in *Mimořádné číslo bulletinu Aletti* k 17. 12. 1999, Olomouc, 32 stran.

AMBROS, P., Inaugurační projev děkana CMTF UP, in *Žurnál UP* 11/7 (1997), s. 3.

AMBROS, P., *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starzec a teolog nerozdělené církve. Kompletní bibliografie 1938–2011*, Refugium, Olomouc 2012; ISBN 978-80-7412-125-8; 760 stran.

AMBROS, P., Životní cesta Tomáše Špidlíka k ospravedlnění umění, in ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M.I., *Integrální poznání. Symbol jako nejdokonalejší výpověď*, Refugium, Olomouc 2015; ISBN 978-80-7412-197-5; s. 247–274.

ANGELUS SILESIUS, *Cherubský poutník*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003; ISBN 8071928178 80-7192-817-8; 346 s.

ANSELM Z CANTERBURY, *Proslogion*.

ARISTOTELES, *Metaphysica* I,1,980a, in *Aristotelis opera omnia graece et latine*, 2, A. Firmin-Didot, Parisii 1883, s. 605 (český překlad *Metafyzika*, přel. A. Kříž, 2. vyd., Petr Rezek, Praha 2003).

ATHANASIOS, *De incarnatione*.

ATHANASIOS, *Oratio contra gentes* 42–43, PG 25, 83–87.

AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV.

BAZIL VELIKÝ, *Epistolae*, in PG 32,220–1112.

BAZIL VELIKÝ, *Homiliae in Hexaemeron*, PG 29,3–208.

BAZIL VELIKÝ, *Homiliae in principium Proverbiorum*, PG 31, 385–424.

BEINERT W. (ed.), *Slovník katolické dogmatiky*, MCM, Olomouc 1994; ISBN neuveden; 479 stran.

BREUNING, W., „Poznatelnost Boha“, in BEINERT W. (ed.), *Slovník katolické dogmatiky*, MCM, Olomouc 1994, s. 265-267.

BRJANČANINOV, I., *Sočinenija*, II, S. Peterburg 1886, s. 83.

CAMPATELLI, M., Il cuore. Una rilettura dell'Oriente anche per l'Occidente, in *Prinos kardinála T. Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu*, s. 28.

ČEMUS, R., Aristokrat ducha – Tomáš Špidlík. Pokus o portrét Tomáše kardinála Špidlíka, in *Teologické texty*, 14/5 (2003), s. 203–205.

- ČEMUS, R., Il „sentimento spirituale“ in Teofane il Recluso, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, s. 101–124.
- ČEMUS, R., Pravidlo kontrapunktu aneb Cesta do nové Evropy, in *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Karmelitánské nakladatelství, edice Rozhovory, Kostelní Vydří 2004, s. 5-14.
- DOSTOJEVSKIJ, F.M., *Bratři Karamazovi: román o čtyřech dílech s epilogem*, Academia, Praha 2004; ISBN 80-200-1226-5; 850 stran.
- Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly*. Přel. Kunert Ř., Řím-Praha 1990.
- DUROZOI, G. – ROUSSEL, A., *Filozofický slovník*, Ewa Edition, Praha 1994; ISBN 80-85764-07-5; 352 stran.
- EVAGRIUS, *Capita cognoscitiva* 3, 53, vyd. W. FRANKENBERG.
- EVAGRIUS, *De oratione*, 60.
- EVAGRIUS, *Practicus*, Prolog, SC 171 (1971).
- EVDOKIMOV, P., *Gogol et Dostoievski ou la descente aux enfers*, Bruges 1961.
- EVDOKIMOV, P., *La femme et le salut du monde*. Tournai-Paris 1958, s. 12.
- NARDIN, F., *Le coeur. Intégrité de l'homme entier. Dans l'anthropologie du cardinal T. Spidlík et de la spiritualité orientale*, Lethielleux, Paris 2010.
- FARRUGIA, E.G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Refugium, Velehrad 2010; ISBN 978-80-7412-019-0; 1040 stran.
- FESTUGIÈRE, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936.
- FLORENSKIJ, P., *Sloup a opora pravdy*, Refugium, Olomouc 2003, ISBN 80-86715-10-8; 712 stran.
- FLORENSKIJ, P., *Sloup a opora pravdy*. Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2003; ISBN 80-86715-10-8, 710 stran.
- GAITH, J. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris 1953
- GIET, S. (ed.), *Basil. Homélie sur l'Hexaéméron*. Texte et trad., SC 26, Paris 1950.
- GORAINOFF I., *Serafim Sarovský. Život a duchovní moudrost*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2011; ISBN 978-80-7195-510-8; s. 139–162.
- HAUSHERR, I., *Hésychasme et prière*, OCA 176, Roma
- HAUSHERR, I., *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP 1 (1935), s. 328–360.
- HOSPODÁR, M. – MOJZEŠ, M. (ed.), *Prínos kardinála T. Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality křesťanského Východu. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, konanej v dňoch 13. a 14. apríla 2011 v Prešove pri príležitosti 1. výročia odchodu do večnosti J. Em. kardinála Tomáša Špidlíka*, Prešovská univerzita, Prešov 2011.
- IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Epistolae ex exilio*, SC 103 (1964).
- IRENEJ LYONSKÝ, *Adversus haereses*, PG 7.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Protrepticus* 1, 8, SC 2bis (1949), s. 63.
- Le coordinate teologiche fondamentali nella Cappella «Redemptoris Mater», in Ufficio delle celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice (ed.), *Dedicazione della Cappella*

«*Redemptoris Mater*» presieduta dal Santo Padre Giovanni Paolo II. Palazzo Apostolico Vaticano, 14 novembre 1999, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, s. 9–23.

LOSSKIJ, N.O., *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954, s. 26nn.

LOSSKIJ, V., *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris 1967.

MÁCHA, K., „Tomáš Špidlík“, in *Slovník českých filosofů*, MU, Brno 1998, s. 570–571.

MÁCHA, K., *Geist und Erkenntnis. Zu spirituellen Grundlagen Europas. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. ThDr. Tomáš Špidlík SJ*, Minerva Publikation, München 1985.

MACHULA, T., Je teologie věda?, in *Theologická revue* 1(2003), s. 50.

MAKARIUS EGYPTSKÝ, O pravém životě dítek Božích, in *Na hlubinu*, 6 (1926), s. 319–321.

MAKARIUS EGYPTSKÝ, O pravém životě dítek Božích, in *Na hlubinu*, 6 (1926), s. 319–321.

MAXIM VYZNAVAČ, *Ad Thal.* q. 32, PG 90.

MONOD, V., *Dieu dans l'univers. Essai sur l'action exercée sur la pensée chrétienne par les grands systèmes cosmologiques depuis Aristote jusqu'à nos jours*, Paris 1933.

NALDONIOVÁ, L. – VOREL, J., *Pavel Florenskij a Andrej Belyj – magie slova a symbolu I*. In PAIDEIA: *PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY*. 1, vol. VII, (2010).

NESTOR, *Letopis ruský*, přeložil Karel J. Erben, Praha 1867.

NOVÁK, S., *Disharmonický člověk a jeho výchova. Pojednání o křesťanské výchově od prenatálního období až po manželství*, Řád, Praha 1992, 472 stran.

OCCHIPINTI, G., „Conoscibilità di Dio“, in AA.VV., *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Edizioni Piemme, 2. vydání, Casale Monferrato 1994, ISBN 88-384-1975-2, s. 206-208.

ORIGENES, *In Iesu Nave homiliae* VII, 7, GCS 7.

Otec Špidlík vyznamenán, in *Jezuité*, 8/1 (1999), s. 5–6.

PATTARO, G., „Ateismo“, in AA.VV., *Nuovo Dizionario di Teologia*, BARBAGLIO, G. – DIANICH, S. (ed.), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 6. vydání; ISBN 88-215-1500-1.

PILERI, B., *Il rapporto persona-cuore-cosmo nell'opera teologico-spirituale di Tomáš Špidlík S.I.*, Exc. Diss. ad Doctoratum, PIO, Roma 2014.

PLATÓN, *Symposion*.

PLUTARCHUS, *Quaestiones conviviales* I,1,4,5; A. FIRMIN-DIDOT, sv. II, Paris 1941.

POSPÍŠIL, C.V., *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, L. Marek, Brno 2002; ISBN 80-86263-26-6; 271 stran.

RAHNER, K., „Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura“, in *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 9 (1934), s. 1–19. RAHNER, K., „The Doctrine of the ‘Spiritual Senses’ in the Middle Ages: The Contribution of Bonaventure“, in *TI* 16.104–34.

RAHNER, K., *Mystère*, EF III.

RUPNIK, M.I., *Sarkofág otce Tomáše Špidlíka*, Ediční řada: Slovo a obraz 20; ISBN 978-80-7412-087-9; Refugium, Olomouc 2011; ISBN 80-86045-68-4; 36 stran.

RUPNIK, M.I., *Sofia jako tvořivá Paměť od Solovjova po Tarkovského*, in AA.VV., *Od Sofie k New Age*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2001; ISBN 80-86045-68-4; s. 50–70.

RUSECKI, M., „Poznanie w teologii“, in AA.VV., *Encyklopedia katolicka*, Tom XVI, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2012, sl. 159.

ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Orationes*, PG 35.

ŘEHOŘ NYSSKÝ, *Vita Moysis*, PG 44.

ŘEHOŘ PALAMA, *Capita physica, theologica, moralia et practica*, 121, in PG 150,1205.

SOLOVJOV, V., *La beauté dans la nature*, *Sočinenija*, VI, s. 33–74.

SOLOVJOV, V., *Le sens général de l'art*, *Sočinenija*, VI, s. 75–90.

ŠESTOV L., *Athény a Jeruzalém*, Refugium, Olomouc 2006.

TENACE M., *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Refugium, Velehrad 2000.

TEOFAN ZATVORNIK, *Čto jest' duchovnaja žizň...*, Moskva 1899.

TEOFAN ZATVORNIK, *Mysli na každýj děň goda...*, Moskva 1881.

TEOFAN ZATVORNIK, *Načertanije christianskago nravoučenija*, Moskva 1895.

TEOFAN ZATVORNIK, *Slova na Gospodskije, Bogorodičnyje i toržestvennyje dni*, Moskva 1883.

THEODORUS ANCYRENSIS *In nativitate* 5, PG 77, 1356bc.

TICHON ZADONSKÝ, *Duchovní poklad*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2012; ISBN 978-807195-550-4.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra gentiles*, 2,98 (český překlad *Summa proti pohanům*, 2, přel. J.T. Bahounek, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*,

TOMÁŠ Z CELANA, *Druhý životopis svatého Františka*, in *Františkánské prameny I.*, Velehrad – Křesťanská akademie Řím 1982, s. 179–291.

VYŠESLAVCEV, B., *Srdce v christianskoj i indijskoj mistike*, Paris 1929; česky VYŠESLAVCEV, B., *Srdce v křesťanské a indické mystice*, in AA.VV., *Tajemství srdce*, Refugium, Velehrad 1999; ISBN 80-86045-03-X; s. 30–73.

Z podkladů CMTF UP (autor neuveden), Prof. ThDr. Tomáš Špidlík curriculum vitae, in *Žurnál UP*, 7/11 (1997), s. 3.

## INTERNETOVÉ ZDROJE

Archivní materiály české sekce vatikánského rádia jsou naskenovány a dostupné ve formátu pdf na stránkách *Ústavu pro studium totalitních režimů* na adrese: <http://www.ustrcr.cz/cs/archiv-vysilani-ceske-redakce-radia-vatikan> od 16. 12. 2013.

KOMOROVSKÝ, J., *Ruská náboženská filozofie a kríza západnej filozofie*. [online]. [cit. 15. 07. 2013]. Dostupné na internetu: <[http://www.uski.sk/frames\\_files/ran/2004/ran-2004-2-02.pdf](http://www.uski.sk/frames_files/ran/2004/ran-2004-2-02.pdf)>.

Poslední rozloučení, in [http://www.aletti.cz/tomas-spidlík/?id=\\_zivotopis](http://www.aletti.cz/tomas-spidlík/?id=_zivotopis)

ŘOUTIL, M., Teofan Zatvornik: Povzbuzení k duchovnímu životu, in *Teologické texty*, 16/5 (2005) [online]. [cit. 17. 02. 2014]. Dostupné na internetu: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-5/Teofan-Zatvornik-Povzbuzeni-k-duchovnimu-zivotu.html> >.

ŠPIDLÍK, T., *Genealogie Ježíšova*, promluva z 6. 12. 2004, dostupná na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=557>

ŠPIDLÍK, T., *K větší cti a slávě Boží*, promluva z 6. 7. 2007, dostupné na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=8041>

ŠPIDLÍK, T., *Narození Páně*. Vánoční promluva z 23.12.2005, dostupné na internetu: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=5026>

ŠPIDLÍK, T., *Poznání a hodnota modlitby*, promluva z 26. 7. 2002, dostupné na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=27>

Tomáš Špidlík kardinálem, in <http://www.radiovaticana.cz/archiv/spidlík.htm#foto>

*Tomáš Špidlík kardinálem*, in: <http://www.radiovaticana.cz/archiv/spidlík.htm#foto>

Životopis na stránkách římského nakladatelství Lipa [cit. 20. 01. 2016], dostupné na: <http://www.lipaonline.org/index.php/autore-tomas-spidlík>

ФЛОПЕНСКИЙ, П.А., *Столп и утверждение истины*, in <http://azbyka.ru/stolp-i-utverzhdenie-istiny#pz4>

# POUŽITÉ ZKRATKY

- CPU* *Centro Pro Unione. Semi-annual Bulletin*
- DEOC* FARRUGIA, E.G. (ed.), *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, PIO. Roma 2000
- DS* Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Breisgau 1976.
- DSp* *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1–17, Beauchesne, Paris 1937–1995.
- DTE* AA.VV., *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Edizioni Piemme, 2. vydání, Casale Monferrato 1994, ISBN 88-384-1975-2.
- DV* věroučná konstituce II. vatikánského koncilu *Dei verbum* o Božím zjevení
- ESKV* FARRUGIA, E.G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Velehrad, Refugium 2010
- KKC* *Katechismus katolické církve*. Přeložil Josef Koláček z: *Catéchisme de l'Église catholique*. 1. vydání, Zvon, Praha 1995; ISBN 80-7113-132-6; 793 stran.
- LVC* *La Vita consecrata*
- NDT* AA.VV., *Nuovo Dizionario di Teologia*, BARBAGLIO, G. – DIANICH, S. (ed.), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 6. vydání; ISBN 88-215-1500-1.
- PG* *Patrologiae cursus completus...*, *Series graeca et orientalis* (ed. J. P. Migne), Paris 1857-1866
- PL* *Patrologiae cursus completus...*, *Series latina* (ed. J. P. Migne), Paris 1878–1890
- PO* *Patrologia Orientale*, Firmin-Didot, Paris 1903n.
- SC* *Sources chrétienne*, Paris 1941n
- SKV* T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu, Systematická příručka*, Křesťanská akademie, Řím 1983.
- SKV. Modlitba* T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, Velehrad, Refugium 1999.
- SKV. Mnišství* T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu. Mnišství*, přeložil Juvenál Valíček, Refugium, Velehrad 2004.

Zkratky biblických knih jsou uváděny podle *Dokumentů II. vatikánského koncilu*, 2. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.