

Teologie světla v podání sv. Řehoře Palamy

Vladimír Losskij

Mystická teologie sv. Řehoře Palamy, arcibiskupa thesalonického, vyvolala na Západě bouřlivou polemiku, jež neutichla ani po celých šesti stoletích. Chci-li nyní znovu podnitit jedno z těch věroučných stanovisek, která rozdělují západní a východní křesťany, v žádném případě tím nehodlám obnovovat staré konfesní spory. Domnívám se ale, že kvůli tomu, abychom se vzájemně lépe poznali, by bylo vhodné si zcela otevřeně vyložit to, co zejména je nám v našich duchovních tradicích drahé. Také si myslím, že bychom neměli obcházet mlčením ty charakteristické zvláštnosti v našem duchovním životě, které častokrát zůstávají z obou stran nepochopeny a které v minulosti iniciovaly tolik sporů.

Jsem si velmi dobře vědom toho, jak mnoho podivných a nezvyklých věcí je se jménem Řehoře Palamy pro většinu západních teologů spojováno. Jeho nauka byla na Západě bouřlivě kritizována. Stačí si připomenout třeba jen stránky, které mu věnoval Denis Petau. Dokonce při četbě čistě historických studií (například prací o Jugieho a Guichardana) má člověk dojem, že existují konkrétní nedorozumění, bránící správnému zhodnocení toho, co bývá na Západě obvykle nazýváno jako „palamismus“. Dokonce se odvážím říci, že tato nedorozumění brání pochopení samé podstaty tradice křesťanského Východu.

Sv. Řehoř Thesalonický pro nás opravdu není autorem nového učení: Je jen jedním ze svědků tradice, stejně tak jako jsou jimi například svatí Atanáš Veliký, Bazil Veliký, Řehoř Teolog nebo Maxim Vyznavač. Originalita jeho nauky je dána hlavně tím, že zvláště zdůrazňuje některá věroučná stanoviska, s nimiž se však setkáváme i u jiných otců. Možná ale tato originalita spočívá i v jeho odvážném a konkrétním stavění problémů, které přesahují lidské chápání.

Proto pro mne bude dosti obtížné vydělit Palamovo myšlení ze společné pokladnice pravoslavné církve. Ale právě proto by nás jeho teologie měla zajímat, neboť je jedním z opravdových výrazů věroučných pilířů pravoslavného duchovního života, a to jak byzantského, tak i ruského a kteréhokoliv jiného.

Jsou lidé, jejichž život a působnost jsou tak těsně spjaty s velikými událostmi doby, že jejich biografii není možné oddělit od celkové historie jejich věku. Není například myslitelné hovořit o životě téhož sv. Atanáše Velikého, aniž bychom se dotkli průběhu ariánských sporů, konání všech sněmů a shromáždění, všech náboženských a politických nepokojů 4. století. Totéž je nutno říci i o sv. Řehoři Palamovi. To je ten důvod, proč se nechci dotýkat celé jeho biografie, protože bych se tím příliš vzdálil našemu hlavnímu tématu. Proto se tu omezím jen na několik údajů hlavně chronologického řádu.

Sv. Řehoř Palama se narodil na konci 13. století (možné datum je rok 1296) v Konstantinopoli nebo v Malé Asii. Jeho rodina patřila k privilegované vrstvě císařského dvoru, což mu umožnilo hluboce studovat filosofii a teologii. Zhruba ve věku dvaceti let přijal Palama mnišské postřížení na Svaté hoře Athos, kterou opustil v r. 1340 v souvislosti s nutností se aktivně účastnit tehdejšího dogmatického boje. V r. 1347 se stal arcibiskupem v Thesalonikách. Poslední léta jeho života (zemřel v r. 1359) probíhala mezi Konstantinopolí, kde bylo během patnácti let konáno několik sněmů a synodů, katedrou v Thesalonikách a Svatou horou Athos, kam se neustále vracel, neboť tíhl hlavně k modlitebně-kontemplativnímu životu.

Není pochyb o tom, že sv. Řehoř Palama byl co nejnitterněji spjat s duchovním prostředím Svaté hory Athos. Bylo by ale hrubou chybou vidět v něm všehovšudy jen obhájce asketické a mystické praxe hésychastických mnichů.

Je ovšem pravda, že polemika, která Palamu přiměla opustit tichost kláštera, začala jeho apologií modlitební metody hésychastů, jež byla vystavena bouřlivé kritice ze strany kalábrijského mnicha Barláma.

Barlám se totiž soustředil výlučně na některé vnější postupy athoských mnichů, praktikujících kontemplativní modlitbu (například nehybná a sehnutá pozice těla, zadržování dechu a další technické postupy, které jsou doporučovány kvůli zjednodušení koncentrace mysli během inteligibilní modlitby). Proto se athoské mnichy pokoušel zesměšnit, když je líčil jako jakési nevědomce, kteří si představují, že duchovní schopnosti se údajně soustřeďují v pupku a že cestou mechanických úkonů lze dosáhnout kontemplace Boha. Ale pouze u tohoto se Barlám nezastavil. Protože vycházel z tvrzení hésychastů, podle něhož jsou někteří z těch, kdo praktikují kontemplativní modlitbu, schopni vidět nestvořené světlo, obvinil je z messaliánství. Spor se takto začal týkat samé povahy tohoto světla. Barlám v zápalu polemiky prohlásil, že světlo, v němž se Kristus zjevil učedníkům během svého Proměnění na hoře Tábor, nebylo nic jiného než stvořený fenomén, že bylo, tak říkajíc, čistě atmosférického řádu, tedy vzhledem ke své přirozenosti nižšího než lidské myšlení. To pobouřilo celou Byzantskou říši.

Na sněmu svolaném do Konstantinopole v r. 1341 položil Palama tuto otázku na dogmatické rovině. Podle něj se totiž jednalo o realitu mystické zkušenosti, o možnost poznání Boha, o povahu tohoto poznání-vidění a nakonec i o povahu milosti a jejího empirické vnímání. Takové bylo téma učení, jež sv. Řehoř Palama vyznával jako představitel a mluvčí sněmů své éry.

Nyní přejdeme k rozboru některých zásadních momentů této mystické teologie.

2.

Pravoslavná církev sféru teologie nikdy nijak ostře neodlišovala od mystické sféry. Základem každé vpravdě dogmatické práce je mystická zkušenost. Veškerá mystická tvorba přitom zároveň souvisí s dogmatickou sférou do té míry, do jaké (tato mystická tvorba) ve svém obsahu vyjadřuje a projevuje empirické postižení božských věcí.

Je-li tedy takový čistě „mystický“ autor, jakým byl sv. Simeon, nazýván jako „Nový Teolog“, pak to znamená, že mystika je brána především právě jako teologie. Mystika však sahá, tak říkajíc, do skrytých a tajemných do hlubin, které nelze hlásat navenek. Tak například dílo sv. Simeona Nového Teologa bylo určeno jen mnichům, kteří už v kontemplativním životě získali jisté zkušenosti.

„Tomos hagioretikos“, který sestavili mnichové ze Svaté hory Athos a který byl inspirován právě sv. Řehořem a napsán pod jeho dohledem, nám umožňuje upřesnit, co konkrétně vztahoval sv. Řehoř Palama na sféru mystické teologie.

Autorové „Tomosu“ spatřují ve Starém zákoně vedle dogmat starověkého zákona prorocká prozření budoucích dogmat, dogmat evangelní éry, která starozákonnímu člověku připadala jako tajemství, jež nelze jasně vyjádřit. Stejně tak nám, kdo v evangelní éře žijeme, připadají jako tajemství věcí budoucího věku a Božího království. Tato tajemství mohou plně poznat, nebo správněji řečeno empiricky postihnout, jedině svatí, tedy ti, kdo žijí v naprostém sjednocení s Bohem, kdo jsou proměnění milostí a spíše než do našeho pozemského života už patří do života budoucího věku. Proto si můžeme snadno představit, co sv. Řehoř Palama pociťoval, když byl nucen dogmatickou formou vyjádřit to, co spadalo do sféry tajemství, to, co mělo být uchováváno v mlčenlivosti kontemplace a co nemělo být sdělováno všem v rozumu dostupných pojmech.

Existují dva druhy teologie:

Jedna v Bohu vidí absolutně prostý objekt a veškeré možné poznání božských vlastností vztahuje na tuto prvotní prostotu. V důsledku toho může být Boží přirozenost

poznána jen prostřednictvím analogií týkajících se podstaty, jež přesahuje naše chápání, jehož přirozenou funkcí je poznání složitých a početných věcí.

Existuje ale i jiný způsob teologizování, v němž má nepoznatelnost Boha mnohem radikálnější význam. Tuto nepoznatelnost nelze zdůvodnit úplnou prostotou Bytosti Boha. V tom případě bychom totiž mohli opravdu předpokládat, že máme co do činění s podstatou, již sice nelze poznat úplně, ale lze ji poznat alespoň částečně s pomocí analogií, takže by se jednalo o prostou podstatu, analogickou se svými atributy.

Vycházíme-li naopak z nepoznatelnosti Boha, spíše bychom měli tvrdit, že o Něm nelze mluvit jako o prosté podstatě, neboť to by znamenalo zpochybnění Jeho absolutní nepoznatelnosti. Přesto ale tato teologie potvrzuje možnost poznání Boha neméně intenzivně.

Takto tedy máme co do činění s teologií antinomickou, která operuje tím, že staví do protikladu opačná, ovšem stejně pravdivá tvrzení. Sv. Řehoř Palama sám tento charakter své teologické metody uznává, když říká: „Pro každou teologii, která si přeje cítit zbožnost, je typické, že tvrdí obojí, jsou-li tedy obě tvrzení pravdivá. Protiřečit sám sobě ve vlastních tvrzeních je totiž údělem lidí jen zcela zbavených rozumu.“

Sv. Řehoř Palama zde mluví o nutnosti zachování rovnováhy mezi dvěma články antinomie. Ta je nutná kvůli tomu, abychom se neodpoutali od realit Zjevení a abychom je nefalzifikovali pojmy lidské filosofie. Když proto například mluvíme o Bohu, měli bychom říkat, že je Jeden a zároveň Jeden není. Sabelius, který nedokázal tuto rovnováhu zachovat a důraz kladl vyloženě na jednu podstatu, ztratil pojem trinitarity Osob a živého Boha křesťanů zfalzifikoval jakousi božskou podstatou pohanských filosofů. Cílem takového antinomického způsobu teologizování totiž není vypracování pojmového systému, ale tento způsob má sloužit jako východisko pro lidský rozum při jeho kontemplaci Božích tajemství.

Z každého antinomického stavění dvou pravdivých tvrzení do protikladu vzniká dogma, tedy reálné, ač zároveň nevýslovné a nepostižitelné rozlišení. Toto rozlišení nemusí být zdůvodňováno pojmy ani dedukováno na základě úvah, neboť je výrazem náboženské reality. Jsme-li nuceni stanovovat takovéto definice, činíme tak právě proto, abychom antinomii zachovali a abychom lidskému rozumu zabránili v tom, aby tím, že antinomii zruší, neupadl do omylu a aby se poté nevydal na cestu ke kontemplaci Božích tajemství metodou tělesného racionalismu tím, že živou zkušenost zfalzifikuje pojmy. Antinomie naproti tomu mysl nad pojmovou sférou povznáší a přivádí ji ke konkrétním danostem Zjevení.

3.

Výchozím bodem teologie sv. Řehoře Palamy je antinomie mezi poznatelným a nepoznatelným v Bohu. Je to antinomie mezi dvěma teologickými způsoby, stanovenými sv. Dionýsiem Areopagitou: mezi způsobem potvrzování (což je katafatický způsob) a způsobem popírání (způsob apofatický).

Boha lze poznávat prostřednictvím potvrzování, budeme-li na Něj vztahovat ty dokonalosti, které pozorujeme ve stvořeném světě, jako jsou dobrota, moudrost, život, láska či bytí. Boha můžeme poznávat také negativně, apofatickým způsobem, když budeme ve vztahu k Němu popírat vše, co se nějak týká sféry bytí, neboť Bůh je nad bytím. Je nade vším, co lze pojmenovat.

Podle Palamovy nauky, a nutno říci, že Palama v ní zůstává věrný Areopagitovu myšlení, nelze protikladnost mezi těmito dvěma způsoby, mezi těmito dvěma druhy teologického uvažování, vyřešit žádným souladem. Zajímavé je porovnat si tuto Palamovu pozici (a vůbec celé Dionýsiové tradice na Východě) s pozicemi dalších teologů, zejména západních, kteří byli rovněž ve větší či menší míře dědici areopagitického způsobu myšlení.

Tak například podle nauky sv. Tomáše Akvinského takováto antinomie mezi dvěma teologickými způsoby vůbec neexistuje. Katafatický a apofatický způsob podle něj mohou a

musejí být sladěny, nebo přesněji řečeno musejí být vztaženy na jediný způsob, a to na způsob katafatické čili pozitivní teologie. Popírací způsob není v takovém případě nic jiného než jen pouhý doplněk, jen pouhá korektiva k potvrzujícímu způsobu. Jeho role tkví jen v poukázání na to, že všechna tvrzení, týkající se božské přirozenosti, musejí být chápána v jistém povzneseném smyslu (*modo sublimiori*).

Podle názoru Mikuláše Kusánského, tohoto velkého mystického dialektika, jehož myšlení do značné míry odráží právě Dionýsiovu tradici (což ostatně platí i o celé německé mystické škole vůbec), si antinomie dvou teologických způsobů naproti tomu plně zachovává svůj význam. Nesmiřitelné jsou pro lidskou mysl, nicméně jejich rozporuplnost vyúsťuje v Bohu, který je sladění protikladů, *coincidentia oppositorum*, (je) Přirozenost, v níž se scházejí protikladná tvrzení tak, jako se v nekonečnosti stýkají dvě paralelní přímky. Podle nauky sv. Řehoře Palamy, který tu pouze upřesňuje zásadní Dionýsiovu myšlenku, je antinomie mezi katafatickou a apofatickou teologií reálně zdůvodněna v Bohu.

Tak jako všechny teologické antinomie, jako například antinomie jednoty a trinity, která postuluje rozlišení přirozeností a Osob, odhaluje antinomie mezi dvěma způsoby naší mysli určité tajemné rozlišení v samotném bytí Boha: je to rozlišení Jeho podstaty a Jeho působení neboli božských energií. Toto rozlišení, které bylo potvrzeno na takzvaných palamitských sněmech jako dogma církve, je zásadní princip celého teologizování sv. Řehoře Palamy, jehož cílem bylo podání dogmatického zdůvodnění mystické zkušenosti. Palama přitom do základu reality této zkušenosti dosadil dogma týkající se způsobu bytí Boha.

Nicméně Palama nebyl autorem tohoto rozlišení podstaty Boha a Jeho energií, nýbrž pouze zdůraznil jeden z bodů, který má mnoho otců církve společný. V této souvislosti bývají často citována tato slova sv. Bazila Velikého: „Sestupují-li energie k nám (dolů), podstata zůstává zcela nedostupná.“ Sv. Jan Damašský uplatňuje rozdíl mezi Podstatou čili vlastní Přirozeností (ουσία, φύσις), neboť ta je nepoznatelná a naprosto nedostupná, a „tím, co se nachází poblíž přirozenosti“ (τα περι την φύσιν), což jsou tedy božské vlastnosti neboli energie, tedy „to, co lze o Bohu poznat“, jak říká ještě jasněji apoštol Pavel (srv. *Řím* 1,19).

Chceme-li však pochopit ještě konkrétněji, co v nauce Palamy a dalších řeckých otců představují působení neboli energie v jejich vztahu k přirozenosti, musíme se především zřít jakékoliv myšlenky o příčinnosti, ba dokonce se musíme zřít operativní přítomnosti příčiny v jejích působeních. Energie nejsou působení, která by byla božské podstatě cizí. Nejsou to žádné vnější akty Boha podmíněné Jeho vůlí, jako například stvoření světa nebo Jeho prozřetelná působení. Jsou to totiž vylití přirozenosti Boha samého. Je to Jemu vlastní modus bytí, podle něhož Bůh neexistuje jen ve své podstatě, ale i mimo ni.

Palama sám uznává, že žádné obrazy, převzaté ze stvořeného světa, jejichž prostřednictvím se pokouší zachytit podstatu rozlišení toho, co je Bůh ve své podstatě a co je ve svých energiích, nestačí. Podstatu přirovnává ke slunečnímu kotouči, zatímco energii k paprskům. Také přirovnává Boha k lidskému rozumu, který je schopen vnímat nejrozmanitější předměty, když přechází od jednoho k jinému, zatímco samotný intelekt vzhledem ke své podstatě do jiných substancí nepřechází.

Sv. Jan Damašský definuje energie slovy „pohyb“ neboli „vycházení Boha“. Bylo by ale nesprávné se domnívat, že božské energie existují jen v závislosti na působení Boha ve vztahu k tomu, co se nachází mimo Něj, tedy na rovině stvoření světa. Celý stvořený svět je jen Stvořitelovou vůlí předem stanovená omezená spoluúčast na Něm. I kdyby svět stvořen nebyl, Bůh by přesto neexistoval jen ve své nedostupné podstatě, ale i mimo Ni, existoval by ve svých energiích, které se vylévají z podstaty.

Když sv. Řehoř Palama mluví o energiích, někdy je nazývá jako „nižší“ božství, když je takto staví do protikladu vůči božské podstatě, tedy vůči „vyššímu božství“. Zároveň ale upřesňuje, že to v žádném případě neznamená to, že by se snad Bůh v přirozených vycházeních své podstaty zmenšoval. V tom tkví zásadní rozdíl, jímž se Palamova teze

odlišuje od teze platoniků, nehledě na terminologickou shodnost („energie“, „vycházení“). Podstatu je třeba považovat ve vztahu k energiím za vyšší v témže smyslu, v jakém o Otci jako jednom Zdroji božství mluvíme jako o Prvním ve vztahu k Synu a Duchu.

Rozlišení mimo to neznamená rozdělení. Nerozděluje Boha na Poznatelného a Nepoznatelného. Bůh se projevuje a plně se odevzdává ve svých energiích a (zároveň) zůstává zcela nepoznatelný a ve své podstatě nesdělitelný. V obou těchto modech bytí zůstává Tímtež. Zůstává Tentýž a zároveň Jiný, jak se vyjadřuje Dionýsios Areopagita.

Sv. Řehoř Palama se obvykle vyhýbá termínu „podstata“ (ουσία), neboť jej považuje za nedostačující a nevhodný pro vyjádření toho, co je Bůh vzhledem ke své přirozenosti. Pro vyjádření toho, co nelze nazvat, dává Palama přednost slovu „nadpodstata“ (υπερουσιότης), které převzal od Dionýsia. Samo odlišení podstaty v Bohu od toho, co podstata není, bylo požadováno právě kvůli tomu, že Bůh je ve své podstatě neomezený. Bůh je totiž více než podstata. Je Živý Bůh, Bůh Abraháma, Izáka a Jákoba. Je Přesvatá Trojice a nikoliv Bůh filosofů a učenců.

4.

První důsledek plynoucí z tohoto reálného rozlišení v Bohu se týká samotného objektu mystické zkušenosti. Není to Bůh ve své podstatě, neboť Bůh je nesdělitelný a nepoznatelný. Boha nelze definovat, protože kdybychom se mohli v nějakou chvíli připojit k Jeho podstatě, v tu chvíli už bychom nebyli tím, kým jsme, nýbrž bychom byli bohy vzhledem ke své přirozenosti. Ve skutečnosti jsme ale stvořené bytosti, které jsou povolány k tomu, aby se podle milosti staly tím, co je Bůh vzhledem ke své přirozenosti. Nazývá-li nás sv. apoštol Petr „účastníky božské přirozenosti“, pak to platí jen do té míry, do jaké se tato přirozenost stává dostupnou připojení ve svých energiích, avšak nikoliv „v sobě“. To samé je třeba říci i o poznání Boha. Nicméně plnost tohoto poznání není nijak zmenšena tím, že Boha nemůžeme poznávat jinak než v Jeho energiích.

Sv. Řehoř Palama (stejně jako vůbec všichni pravoslavní teologové) nikdy nemluví o vidění božské podstaty. To proto, že Osobu živého a osobního Boha budou kontemplantovat až svatí v životě budoucího věku. Učení o podstatě jako objektu blažené kontemplanace by ==totiž== bylo v takovémto způsobu uvažování příliš abstraktní. Náboženskou realitu by nahrazovalo intelektuálními pojmy. Když proto Palama mluví o Bohu, vždy mluví o Přesvatou Trojici. Doslova říká, že mimo božství ve třech Osobách nic jako božství, tedy jako Podstatu ani jako Osoby, nenazývá. Definuje-li proto Palama energie slovem „božství“ (v množném čísle), pak tak činí právě z toho důvodu, že tyto energie přísluší Jednobytným Osobám jako jejich život, síla, moudrost, svatost, tedy jako vlastnosti, které mají Otec, Syn a Duch Svatý společně.

Každá energie nám zjevuje Trojici jako počátek a vrchol jakékoliv mystické zkušenosti. Vše od Ní vychází a vše se k ní také navrácí. Vše se navrácí k Otci jako ke Zdroji jednoho božství a k Synu a ke Svatému Duchu, kteří od Něj pocházejí v Jednotě nepostižitelné přirozenosti. Energie, které z této přirozenosti nadvěčně vycházejí a jsou nám udělovány Duchem Svatým, nám darují zbožštění. Činí nás účastnými na životě Přesvaté Trojice, tedy na tom životě, který Evangelium nazývá Boží Království.

Další důsledek plynoucí z odlišení podstaty a energií je konkrétní, a tak říkajíc dynamický charakter toho, co je v teologických učebnicích nazýváno jako „vlastnosti“ či „atributy“ Boha. Vlastnosti jsou v učení sv. Řehoře Palamy energie. V žádném případě to tedy nejsou abstraktní pojmy týkající se božské podstaty. Naopak, jsou to živé a osobní síly nikoliv ve smyslu nějakých individuálních bytostí, jak si Palamovu nauku vykládali jeho odpůrci, kteří jej vinili z polyteismu, ale právě ve smyslu projevů osobního Boha. Tyto vlastnosti podávají zcela konkrétní označení, která jsou převzata hlavně z Písma svatého.

Jejich antropomorfní výraz přitom Palamu nijak neznepokojuje, neboť cílem mystické teologie je znovu odvrátit mysl od abstraktních pojmů a přivést ji ke zkušenosti božských realit.

V této teologii se jen velmi vzácně setkáváme s „obraznými výrazy“. Nahrazuje-li tedy sv. Řehoř Palama příliš abstraktní a filosofický termín „energie“, který je používán hlavně kvůli usnadnění komunikace v dogmatických diskuzích, konkrétnějším termínem „Božské Světlo“, používá toto slovo ve zcela reálném smyslu.

5.

Písmo svaté, stejně jako liturgické zpěvy a celá patristická literatura, doslova překypují výrazy týkajícími se Božského světla, Boží slávy a samotného Boha, jehož nazývají „Svatý“. Máme v tom vidět jen metaforu a pouhé rétorické obrazy? Anebo je totéž světlo pravý aspekt Boha a realita mystického řádu?

Palama říká: „Bůh není nazýván jako světlo vzhledem ke své podstatě, nýbrž vzhledem ke své energii.“ Energie, které projevují božskou přirozenost, se nenazývají jako světlo jen kvůli své analogii s materiálním světlem (energie šířící se od světla zářícího těla, například od slunečního kotouče). Božské Světlo je v chápání sv. Řehoře Palamy danost mystické zkušenosti. Je to viditelný aspekt božství, energií, v nichž se Bůh uděluje a zjevuje těm, kdo očistili svá srdce.

Toto světlo neboli oslnění, které přesahuje rozum i smysly, není jev intelektuálního řádu (jaké bývá často „oslnění“ myslí v alegorickém a abstraktním smyslu). Není to ani jev smyslového řádu. Toto světlo ale zároveň rozum i smysly naplňuje, neboť se projevuje v celém člověku, a tedy nikoliv jen v jedné vnímající schopnosti. Božské Světlo není materiální ani neobsahuje nic smyslového. Není to ale ani světlo chápání.

„Tomos hagioretikos“ odlišuje:

- 1) smyslové světlo;
- 2) světlo chápání a
- 3) Nestvořené Světlo, které oba první druhy světla přesahuje.

Světlo chápání se odlišuje od světla, které je vnímáno smysly. Smyslové světlo nám totiž opravdu odhaluje předměty odpovídající našim smyslům, zatímco světlo myslí projevuje pravdu, jež přebývá v myšlenkách. To znamená, že zrak a rozum nevnímají totéž světlo. Pro každou z těchto schopností je ale typické, že působí v souladu se svou přirozeností a ve svých mezích. Jakmile ale ti, kdo jsou toho uznáni za hodné, získají milost a duchovní a nadpřirozenou sílu, vnímají jak smysly, tak i rozumem to, co se nachází nad všemi smysly a veškerým rozumem... Jak? To ví jedině Bůh a ti, kdo získali zkušenost milosti. Toto nestvořené a věčné Božské světlo zbožštění je milost, neboť slovo „milost“ se týká božských energií do té míry, do jaké jsou nám podávány a naplňují dílo naší spásy. Takže učení o milosti v pojetí sv. Řehoře Palamy se stejně jako v celé pravoslavné teologii zakládá na rozlišení přirozenosti a energií v Bohu.

Sv. Řehoř Palama říká: „Oslnění neboli božská a zbožšťující milost není podstata, nýbrž energie Boha.“ Milost není jen jakási funkce. Je více než vztah Boha k člověku. V žádném případě není působení ani důsledek, který Bůh iniciuje v duši člověka. Je totiž sám Bůh, který sebe sama takto (člověku) sděluje a vstupuje s ním do nevýslovného sjednocení. „Milostí Bůh plně zahrnuje ty, kdo jsou toho hodni, takže svatí pojmají Boha v celé Jeho plnosti.“

Protože je milost světlo božství, nemůže zůstat skrytá ani bez povšimnutí. Milost v člověku působí a mění jeho přirozenost. Vstupuje s ním do stále těsnějšího spojení. Božské energie se stále více zviditelňují. Odhalují člověku Osobu Živého Boha a „Boží Království přicházející v moci“ (Mk 9,1). Palama říká, že tato božská zkušenost je každému dána podle

jeho míry. Proto může být více či méně hluboká v závislosti na důstojenství těch, kdo ji prožívají. Úplné vidění božství, které se stalo viditelné ve svém nestvořeném světle a ve své zbožšťující milosti, je „tajemství osmého dne“. Patří tedy do budoucího věku. Toho hodní jsou ale schopni vidět „Boží Království přicházející v moci“ už v tomto životě tak, jako je viděli tři apoštolové na hoře Tábor.

Proměnění Páně zaujímá v uvažování sv. Řehoře Palamy ústřední místo. Takřka celý spor s Barlámem a Akindinem se rozvířil kolem otázky, zda bylo Světlo Proměnění stvořené či nestvořené. Možná je to otázka, která může lidem odcizeným náboženskému životu připadat jako scholastická kazuistika či jako „byzantinismus“. Z této otázky ale dále vyplývala celá řada dalších otázek: otázka přirozenosti milosti, otázka možnosti mystické zkušenosti a jeho reality, otázka o možnosti vidění Boha a otázka povahy tohoto vidění a nakonec otázka možnosti zbožštění v reálném, a tedy nikoliv jen metaforickém smyslu slova.

Většina otců, kteří mluví o Proměnění, tvrdí, že povaha světla, které viděli apoštolové na hoře Tábor, je božská a nestvořená. Sv. Řehoř Palama rozvinul toto učení v souvislosti s otázkou týkající se přirozenosti mystické zkušenosti. Světlo, které spatřili apoštolové na hoře Tábor, je Bohu vlastní vzhledem k Jeho přirozenosti. Je věčné a nekonečné. Existuje mimo čas a prostor. Ve starozákonních Bohozjeveních se projevovalo jako Boží Sláva.

Během Vtělení se Božské Světlo soustředilo do Bohočlověka Krista, v němž přebývala celá plnost božství (srv. *Kol 2,9*). To znamená, že Kristova lidská přirozenost byla zbožštěna hypostazním sjednocením s božskou přirozeností, takže Kristus během svého pozemského života sice vždy zářil božským světlem, to ovšem zůstávalo pro většinu lidí neviditelné. Proměnění nebylo jev omezený časem a prostorem. V Kristu v tu chvíli nedošlo k žádné změně, dokonce ani v Jeho lidské přirozenosti. Ke změně však došlo ve vědomí apoštolů, kteří na okamžik získali schopnost vidět svého Učitele takového, jaký byl, tedy zářícího věčným světlem svého božství. Sv. Řehoř Palama ve své homilii na téma Proměnění říká: „Světlo Pánova Proměnění nezačalo ani neskončilo. Nebylo omezeno prostorem ani nebylo vnímáno smyslově, byť bylo tenkrát pozorováno tělesnými zraky... Pánovi učedníci ale změnou svých smyslů přešli od tělesnosti k Duchu.“ K tomu, aby člověk mohl spatřit Božské Světlo tělesným zrakem tak, jako je viděli Pánovi učedníci na hoře Tábor, musí být účastníkem tohoto světla. Musí jím být ve větší či menší míře proměněn.

V jiné homilii mluví sv. Řehoř o mystické zkušenosti a tvrdí: „Ten, kdo je účasten božské energie, (...) sám se jako by stává světlem. Je se světlem spojen a spolu se světlem zcela vědomě vidí všechno to, co zůstává skryto těm, kdo jsou takovéto zkušenosti milosti zbaveni. Takto nepřesahuje jen tělesné smysly, ale i vše, co lze poznat rozumem... To proto, že čistí srdcem vidí Boha, který je Světlo, a přebývá v nich a zjevuje se těm, kdo Jej milují, (zjevuje se) svým milovaným.“

6.

Palamovi odpůrci byli pobouřeni jeho učením o možnosti vidět Boha tělesnými zraky. Současným autorům, například o. Jugiemu, který je dokonce ochoten přiznat Palamovi jisté teologické zásluhy, připadá tento bod jeho učení jako nesolidní a předpojatá snaha za každou cenu obhájit to, co je ve skutečnosti mystická aberace.

Tento moment v učení sv. Řehoře Palamy sice může vypadat absurdně, v žádném případě však není nedůsledný. Zcela totiž harmonizuje s apofatickou linií jeho teologie, což platí i o celé teologii řeckých otců.

Myslím, že bychom se měli vystříhat příliš snadného hodnocení jako „absurdity“ všeho toho, co naši myslí, která je vzhledem ke své přirozenosti racionální, připadá podivné. V takovém případě bychom přece museli jako cosi absurdního odmítnout i většinu křesťanských dogmat, například dogma Kristova Nanebevzetí, v němž byl Kristus se svým

pravým lidským tělem vyneseno do sféry nestvořeného, k samotnému Trinitárnímu Původnímu zdroji.

Možnost vidět Boha tělesnými zraky nám připadá absurdní. Dříve ale, než toto Palamovo učení odmítneme, povšimněme si alespoň toho, že tutéž „absurditu“ nacházíme i v díle sv. Simeona Nového Teologa. Mimochodem, „původ palamitského omylu“ spatřuje Combefis právě v jeho učení. Totéž platí rovněž o dílech sv. Jana Damašského, sv. Ondřeje Krétského, sv. Řehoře Teologa a dalších otců.

Dříve než se pustíme do „záchrany cti“ těchto otců církve, o což se pokouší Jugie se svým tvrzením, že jejich výroky jsou všehovšudy jen rétorické metody, pokusme se nahlédnout do sebe a pochopit, co konkrétně je pro nás v učení Palamy, vypovídajícím o možnosti vidět Boha, nepřijatelné.

Dualistická filosofie, která už po celá tři staletí, ale možná i déle radikálně odděluje hmotu od ducha, tělo od duše a smysly od rozumu, se nepochybně zakládá na těžce pozici, jež nás instinktivně nutí vztahovat Boha směrem k duchovnímu, a tím Jej stavět do protikladu vůči tělesnému světu. Tato protikladnost Boha a nesmrtelné duše na jedné straně a těla a světa, v němž žijeme, na straně druhé vedla často k opominutí toho, že pro křesťanskou teologii existuje ještě i jiné rozlišení, které je navíc tím nejdůležitějším. Je to rozlišení, které staví do protikladu nestvořené Bytí, tj. Boha, vůči bytí stvořenému, jež bylo (k bytí) povoláno z nebytí vesmíru i se všemi jeho duchovními i tělesnými elementy. Je snad Bůh pouze Bohem duchů? Nebo je také „Bůh veškeré tělesnosti“? Ve vztahu k Descartesovu matematickému Bohu je odpověď jasná: Je to Bůh duchů, Bůh rozumu. Ale ve vztahu k Bohu Trojici, jež přebývá v nedostupném světle a proniká stvořený svět svými energiemi, tedy jak svět čistých duchů, tak i svět stvořených bytostí, tomu tak není: Tento Bůh má totiž stejně daleko a stejně blízko jak k rozumu, tak i ke smyslům.

Existuje ještě další překážka spočívající v našem vědomí: Je to určitý, takřka neznatelný nádech manichejství, který ještě zůstal (obsažen) v naší zbožnosti, neboť právě ten nás někdy nabádá příliš opomíjet tělo nikoliv z důvodu hříchu, ale kvůli samotné jeho materiální přirozenosti. V tom případě zapomínáme na to, že protikladnost těla a ducha, tento boj tělesnosti proti duchu a ducha proti tělesnosti, o němž mluví apoštol Pavel, jsou právě důsledek hříchu a že tělo a duch jsou ve skutečnosti jen dva aspekty člověka. Zapomínáme na to, že naším konečným cílem není jen intelektuální kontemplace Boha, ale také vzkříšení celého člověka, tedy duše a těla. Tímto cílem je blaženství lidských bytostí, které spatří Boha tváří v tvář ve vší plnosti své stvořené přirozenosti.

Bohužel nemám možnost pozastavovat se tu u antropologie sv. Řehoře Palamy ani z ní vyplývajícího asketického učení. Palama říká: „Název ‚člověk‘ nedáváme duši či tělu zvlášť, nýbrž obojí takto nazýváme současně, neboť podle Božího obrazu byl stvořen celý člověk.“ Podle učení sv. Řehoře Palamy lidé disponují větší plností bytí než andělé, a to právě z důvodu své tělesnosti. Lidský rozum je životodárná síla, jež proniká tělo jako božské energie, jimiž Bůh proniká vše. Proto jsou lidé dokonalejší obraz Boha.

Nachází-li se tělo člověka v souladu s duší, musí být schopno „duchovní vnímavosti“. Cíl asketického života nespočívá v umrtvení, jež by odtínalo tělesné smysly, ale spočívá spíše v získávání stále nové a lepší energie, jež by tělu umožnila podílet se spolu s duchem na životě v milosti. Palama k tomu říká: „Je-li tělo společně s duší povoláno k tomu, aby se podílelo na nevýslovném blahu budoucího věku, nepochybně se na nich podle možné míry musí podílet už nyní... Tělo je totiž schopno postihovat božské věci empiricky, kdy duševní schopnosti nejsou umrtveny, nýbrž proměněny a posvěceny.“

Už na začátku tohoto svého nástinu jsem se zmiňoval o tom, jak obtížné je oddělit vlastní nauku sv. Řehoře Palamy od celkového učení pravoslavné církve, a obtížné je to ze dvou důvodů: Za prvé proto, že pravoslavná teologie je v určitém smyslu společnou věcí náležící všem synům církve a spočívající podle míry duchovních darů každého z nich ve společné zkušenosti. Za druhé proto, že samotným účelem Palamovy práce bylo podat dogmatickou definici základu mystického života pravoslaví. To je ten důvod, proč závěry, které lze z jeho mystické teologie vyvodit, vyjadřují charakteristickou podstatu pravoslavné duchovnosti. Na tomto místě mohu činit jen několik krátkých poznámek, aniž bych se pouštěl do této příliš rozsáhlé sféry.

Celá tato duchovnost je zaměřena na (získání) plnosti života budoucího věku, který však musí začít už tady, v proměnění stvořené přirozenosti. Sjednocení s Bohem, které se stále více zdokonaluje, musí být dosaženo po smrti a vzkříšení ve stavu zbožštění, v němž „spravedliví zazáří jako slunce“, jak praví evangelium (Mt 13,43), neboť ti se podle milosti stanou tím, co je Bůh podle přirozenosti.

Tak jako božská Osobnost Slova přijala přirozenost člověka, tak v sobě také lidské osobnosti, v nichž dochází ke sjednocení s Bohem, musejí spojit stvořené a nestvořené. Musejí se stát, tak říkajíc, osobnostmi ve dvou přirozenostech, s tím rozdílem, že Kristus je božská Osoba, zatímco zbožštění lidé jsou osoby stvořené a takovými vždy zůstanou. Jen jedna lidská osobnost dosáhla této plnosti už ve svém pozemském životě. Proto ji smrt nemohla zadržet. Touto osobností je Boží Matka. Ta je totiž „hranice mezi stvořeným a nestvořeným“, jak se vyjadřuje sv. Řehoř Palama.

Úcta ke Kristově lidské přirozenosti je pravoslavné zbožnosti téměř zcela cizí. Kristus byl vynesena na nebe kvůli tomu, aby na církev sestoupil Duch Svatý. Společně s jedním současným teologem to lze říci i tak, že stal-li se Viditelný Neviditelným (v Nanebevzetí), pak k tomu došlo kvůli tomu, aby se v nás tím zviditelnil neviditelný oheň nestvořené milosti.

Vzkříšenému Kristu, Kristu sedícímu po Otcově pravici, se vždy klaníme spolu s Otcem a Svatým Duchem. Nikdy Krista neoddělujeme od Jednoty Přesvaté Trojice. Dokonce i na Kříži, dokonce i v hrobě je Kristus veleben jako „Jeden ze Svaté Trojice“, jenž přišel do světa kvůli tomu, aby přemohl smrt.

Dílo našeho zbožštění naplňuje Duch Svatý, tento Dárce milosti. Vzácně bývá jmenován, zato je ale vždy jako by v každém momentu liturgického a duchovního života předpokládán, protože bychom neměli jmenovat tajemství, jež lze prožívat jedinečně v mlčení. Svatý Duch zůstává neviditelný. Projevuje ale božskou milost, která se viditelně projevuje ve svatých. Mohl bych uvést celou řadu příkladů těchto viditelných projevů milosti ze života svatých poustevníků, popsaných v dílech Makaria Egyptského, sv. Simeona Nového Teologa a dalších učitelů duchovního života, kteří jsou víceméně dosti známi i na Západě. Omezím se však pouze na jeden pozdější příklad, tak jak jej podávají *Otevřené rozmluvy se ctihodným Serafímem Sarovským*. Ten nám pomůže pochopit celý význam „teologie světla“ v mystickém životě pravoslavné církve.

Během tohoto rozhovoru, jenž proběhl jednoho zimního jitra na lesní planince, jeden žák ctihodného Serafíma a autor zde citovaného textu svému učiteli řekl: „Přesto ale nechápu, jak mohu být pevně přesvědčen o tom, že se nacházím v Božím Duchu? Jak mohu sám v sobě rozpoznat Jeho pravý projev?“

Tatíček otec Serafím mu odpověděl: „Už jsem vám řekl, že je to velmi jednoduché. Podrobně jsem vám též vyprávěl, jak lidé přebývají v Božím Duchu a jak bychom měli rozumět Jeho příchodu k nám... Co byste, tatíčku, rád?“

„Rád bych to správně pochopil,“ řekl jsem.

V tu chvíli mne otec Serafím pevně stiskl v ramenu a pověděl mi: „Nyní se, tatíčku, oba spolu, ty a já, nacházíme v Božím Duchu. Proč jste spustil oči dolů, a nepohlédnete na mne?“

Odpověděl jsem: „Nemohu na vás, tatíčku, pohlédnout, protože z Vašich očí se sypou blesky. Vaše osoba se stala světlejší než slunce a mé oči na Vás kvůli bolesti nemohou hledět.“

Otec Serafím řekl: „Toho se nebojte, pro lásku Boží, vždyť i Vy jste se nyní stal světlem stejně jako já sám. Sám jste nyní v plnosti Božího Ducha, protože jinak byste mne ani takovým nemohl vidět.“

Naklonil ke mně hlavu a potichu mi pošeptal do ucha: „Děkujte ale Pánu Bohu za to, že Vám projevil tak veliké své milosrdenství! Viděl jste, že jsem se dokonce ani nepřezehnal, ale jen jsem se ve svém srdci v myšlence pomodlil k Pánu Bohu a ve svém nitru jsem si řekl: ‚Pane, učň jej hodným jasně a tělesnými zraky vidět to sestoupení Tvého Svatého Ducha, jímž poctíváš své služebníky, jakmile se Ti zlíbí se jim zjevit ve světle své velkolepé slávy,‘ nu a vidíte, tatíčku, Pán pokornou prosbu ubohého Serafima ihned splnil... Vždyť jak bychom Mu mohli neděkovat za tento nevýslovný dar, jenž nám oběma daroval? Takže vidíte, tatíčku, že Pán své milosrdenství neprojevuje vždy jen velikým poustevníkům, neboť Boží milosti se nyní ráčilo utěšit Vaše zkroušené srdce jako matka milující své děti, díky orodovnictví samé Boží Matky. Proč mi ale nepohlédnete do očí, tatíčku? Jen se prostě podívejte, nemějte strach: Pán je s námi!“

Podíval jsem se tedy po těch slovech na něj a pocítil jsem velký posvátný děs. Představte si uprostřed Slunce, v největší záři jeho poledních paprsků, s Vámi rozmlouvajícího člověka. Vidíte pohyb jeho úst, měnící se výraz jeho očí, slyšíte jeho hlas a cítíte, jak vás někdo rukama drží v ramenou, jen nevidíte ty ruce, ani sebe sama, ani jeho postavu, ale vidíte pouze oslepující světlo, sahající daleko, na několik sáhů kolem. Slyšíte, jak se na vás snášejí sněhové vločky. Cítíte, že už jich na vás dopadla alespoň píd'...“

Bylo by mylné předpokládat, že by snad byl ctihodný Serafím Sarovský hluboce seznámen s teologickým učením sv. Řehoře Palamy o povaze nestvořeného světla, tedy s učením, které je stručně vyloženo v tomto článku. Takže pět set let po konání „palamitských sněmů“ v podmínkách naprosto odlišných od podmínek existujících v Byzantské říši vidíme v opuštěném koutu ruské provincie na začátku 19. století tu samou „teologii světla“, která iniciovala duchovní zkušenost a která byla potvrzována s naprostou konkrétností jako základ a kritérium skrytého mystického duchovního života a jako poznání milosti, kterou je sám Bůh, jenž se takto zjevuje.

Teologie světla není žádná metafora ani literární obraz halící do přepychových šatů jakousi abstraktní pravdu. Není to ani učení ve vlastním smyslu slova, v jakém „učení“ označuje intelektuální systém, jenž empirickou realitu nahrazuje abstraktními pojmy. Její negativní a „apofatický“ charakter je vyjadřován těmi antinomickými protiklady, které jsem se tu pokoušel ukázat. Je to pokračování teologické metody otců, kteří potvrzovali zásadní dogmata křesťanství tím, že naši mysl postavili před antinomie. Jedná se o antinonii trojí jednoty. Ta je zahrnuta v trinitárním dogmatu. Dále se pak jedná o antinonii dvojí jednoty, kterou zase zahrnuje christologické dogma. Vždyť opravdu, podobně jako před nás nicejské a chalcedonské dogma staví nevýslovné rozlišení přirozenosti a Osoby kvůli tomu, aby byla zachována tajemná realita Trojice a Krista, pravého Boha a pravého Člověka, dogma reálného odlišení podstaty od energií, které před naši mysl staví antinonii Nepoznatelného a Poznatelného, nesdělitelného a sdělitelného, transcendentního a imanentního Boha, nesledovalo žádný jiný účel než ten, aby byla vymezena realita božské milosti a aby byla zpřístupněna mystická zkušenost, mimo niž žádný duchovní život v ryzím smyslu toho slova vlastně ani neexistuje. Duchovní život totiž vyžaduje, aby věřící křesťanská dogmata jen nevyznávali, ale aby jimi i žili. Jakmile přijmeme tento způsob myšlení, budeme moci akceptovat i značně tvrdá slova sv. Simeona Nového Teologa, který odmítá nazývat křesťany ty, kdo nezískali zkušenost Božského Světla už v tomto životě.

Teologie světla je neoddělitelná od pravoslavné duchovnosti. Jedno bez druhého není myslitelné. Nemusíme třeba nic vědět o Řehoři Palamovi ani o jeho roli v dějinách věrouky Východní církve. Charakter východní duchovnosti ale nedokážeme pochopit odděleně od onoho teologického základu, který byl definitivně vyjádřen právě v díle velikého thesalonického arcibiskupa a „hlasatele milosti“. Touto teologií jsou proniknuty všechny liturgické texty. Možná jsou to ale jen pouhé metafory a rafinovanosti byzantské rétoriky. Anebo bychom snad to, v čem obvykle vidí nabubřelou formu ustrnulé religiozity, navíc zbavené reálného spekulativního obsahu, měli vnímat jako něco živoucího a konkrétního, jako reálnou náboženskou zkušenost? Je nám jasné, že mimo tuto teologii světla, jejíž základní rysy jsme si právě rozebrali, připadá postrannímu pozorovateli i celé duchovní bohatství křesťanského Východu jako mrtvé a zbavené té vnitřní horoucnosti, která je právě zvláštní výsadou pravoslavné zbožnosti.

Na Západě zůstávaly dlouho náboženské umění Byzance nebo umělecká hodnota ruských ikon bez povšimnutí. Bylo zapotřebí mnoho času k tomu, aby bylo zhodnoceno i západní „lidové umění“, které bylo vytvořeno toutéž tradicí. Možná že takový bude i osud duchovně-věřoučné tradice východního křesťanství.

Samozřejmě že nutnost prohloubeného studia teologické tradice Východu není zapotřebí dokazovat: Tato nutnost je všem jasná. Všichni by ale měli souhlasit s tím, že k tomu, aby toto studium napomohlo vzájemnému sblížení a pochopení, bychom tuto tradici neměli vidět a posuzovat skrze zkostnatělé pojmy školské teologie, která je jí cizí, ale nějak jinak. Za takového přístupu se možná v budoucnu stanou plodnými zdroji duchovní obnovy právě ty věroučné zvláštnosti, které byly v minulosti kamenem úrazu.