

Antropologické premisy Prvotní zdraví a původ nemoci

Jean-Claude Larchet

Původní zdraví člověka

Otcové připodobňují zdraví člověka ke stavu dokonalosti, ke kterému je člověk určen samou svou přirozeností. Nuže, dokonalost pro lidskou bytost znamená zbožštění. V samotné přirozenosti je stát se bohem, a to působením milosti. Bůh totiž stvořil člověka ke svému obrazu a ke své podobě (srv. *Gn* 1,26) a na samém počátku mu dal možnost, kterou vepsal do jeho bytí, zcela se mu připodobnit. „Já jsem řekl: Jste bohy,“ dává nám vědět ústy žalmisty (*Žl* 81,6). Člověk je bytost, která dostala příkaz stát se bohem, tvrdí sv. Bazil Veliký. A stejně tak sv. Řehoř Naziánský píše: „Když nesmrtelný Syn (...) stvořil člověka, dal mu za cíl stát se bohem.“

Při svém stvoření se člověk těšil již určité dokonalosti: v prvé řadě dokonalosti svých duchovních schopností, zvláště pak inteligence, imitující inteligenci Boha, díky které byl schopen poznávat svého Stvořitele; dále své svobodné vůle stvořené k obrazu vůle Boží, která člověka uschopňovala k nasměrování celého jeho bytí k Bohu; všech jeho mohutností žádostivých a milujících, které, vtištěné do něj Boží láskou, mu umožňovaly spojit se s Bohem.

Dokonalost těchto schopností souvisí na jedné straně s tím, že byly stvořeny Bohem k jeho vlastnímu obrazu, jsou tedy jakousi ikonou božských schopností; na druhé straně pak s tím, že tyto schopnosti představují jakousi kapacitu člověka zcela se k Bohu připodobnit, nicméně za podmínky, že se od Boha neodvrátí, jak to může ve své svobodě učinit, ale otevře se napořád a plně Jeho milosti.

Relativní dokonalost, kterou měl člověk při svém stvoření, nespočívala pouze v oné schopnosti spojit se s Bohem, kterou mu zaručovaly jeho schopnosti: Adam byl stvořen jako člověk již do jisté míry realizující svou podobnost Bohem, k jejímuž naplnění byl poslán. Od samého počátku byl obrácen k Bohu a byl nadán, ve své přirozenosti rovněž stvořené podle obrazu Božího, všemi ctnostmi. Sv. Řehoř Nysský píše: „Když říkáme, že člověk byl stvořen k obrazu Božímu, říkáme také to, že (Bůh) učinil lidskou přirozenost účastnou všech dober. (...) Nachází se v nás tedy všechny druhy dober, všechny ctnosti, veškerá moudrost a to, co si můžeme myslet nejlepšího.“ Sv. Dorotej z Gazy učí ve stejném smyslu: „Bůh učinil člověka ke svému obrazu, to znamená, (...) že ho ozdobil všemi ctnostmi.“ A sv. Jan z Damašku: „Bůh stvořil člověka (...) ozdobeného všemi ctnostmi a oplývajícího veškerým dobrem.“ Také sv. Maxim poznamenává: „Ctnosti jsou vepsány do duše samotným aktem stvoření.“

Člověk je tedy ctnostný od přirozenosti: „Od přirozenosti máme ctnosti, které nám byly dány Bohem. Bůh člověka při jeho stvoření obdaril ctnostmi;“ „Bůh nám tedy dal ctnosti společně s přirozeností,“ upřesňuje sv. Dorotej z Gazy. „Ctnost je přirozeně v duši,“ poznamenává sv. Izák Syrský. „Ctnosti jsou člověku přirozené,“ píše také sv. Jan z Damašku.

Otcové, při jasném zdůrazňování zvláště té skutečnosti, že ctnosti jsou přirozenosti člověka vlastní, a nejsou tedy kvalitami, které by byly člověku tím či oním způsobem přidány jaksi navrch, zastávají nicméně dynamické pojetí této problematiky: ctnosti nejsou dány člověku v plně rozvinuté podobě; náležejí lidské přirozenosti pouze tak, že finálním účelem této přirozenosti je jejich realizace a ony jsou dovršením a dokonalostí této přirozenosti. Ovšem jejich realizace předpokládá aktivní podíl člověka na Božích úmyslech, spolupráci všech jeho schopností s Boží vůlí, svobodnou otevřenost celého jeho bytí vůči milosti Boží. Člověk byl stvořen se schopností tyto ctnosti realizovat a také jako je již částečně realizující.

Vlastnil je v zárodku. Jeho úkolem však bylo tyto ctnosti rozvíjet a postupně je dovést do plnosti. Právě v tomto smyslu chápou otcové božský příkaz daný Adamovi a Evě: „Plodte a množte se“ (Gn 1,28). Proto také říkají, že v ráji „byl člověk docela malý, neboť byl dítětem a měl postupným rozvojem dojít do dospělosti“. Právě kvůli zdůraznění tohoto dynamického charakteru nabývání ctností a zbožšťování rozlišuje většina otců, ne však sv. Řehoř Nysský, obraz a podobnost. Podle tohoto rozlišení Boží obraz v člověku označuje celek schopností potřebných pro realizaci podobnosti, tedy jakousi potencialitou podobnosti s Bohem, zatímco podobnost je dovršením obrazu, sestává z rozvinutí obrazu, které odpovídá jeho celkové přirozenosti, a spočívá v realizaci jeho dokonalosti. Zatímco obraz je uskutečněný v aktu, podobnost je v potenci a je třeba ji uskutečnit svobodnou participací člověka na zbožšťující milosti Boží. Tak sv. Bazil Veliký vysvětluje: „„Učiňme člověka jako náš obraz, podle naší podoby:‘ jedno vlastníme díky stvoření, druhé nabýváme vůlí. V první struktuře je nám dáno bytí k obrazu Božímu; vůlí se v nás pak utváří bytí podobné Bohu. To, co pochází z vůle, náleží naší přirozenosti v potenci a získáváme to činným konáním. Kdyby si Pán při našem tvoření nedal tu starost a neřekl ‚stvořme‘ a ‚k podobnosti‘ a kdyby nás neobdařil schopností stát se mu podobnými, nemohli bychom svými vlastními silami získat podobnost s Bohem. On nám však při stvoření dal potenciální schopnost se mu podobat. Tím, že nám dal tuto schopnost se mu podobat, dovolil, abychom se stali tvůrci své podobnosti s Bohem, aby nám tak náležela odměna za naši práci, a nebyli bychom jako ony neživé předměty vzešlé z ruky malíře, a aby výsledek naší podobnosti s Bohem nemohl být připsán k chvále někoho jiného. Když totiž vidíš portrét dokonale se shodující s modelem, nechválíš portrét, ale obdivuješ umělce. Abych tedy předmětem chvály byl já sám, a ne někdo jiný, Bůh mi svěřil úkol stát se Jemu podobným. Díky obrazu mám totiž rozumové bytí a podobnost s Bohem získávám tím, že se stávám křesťanem.“ Sv. Řehoř Nazíánský vysvětluje nutnou účast člověka na získání daru, který mu Bůh dává, podobným způsobem: tak píše, že „duše získá předmět své naděje jako odměnu za svou ctnost, a nejen jako dar od Boha. Právě v tom spočíval způsob, jak dovést dobro k jeho plné míře – učinit z dobra také náš majetek. Toto dobro tak není pouhou setbou svěřenou přírodě, ale také předmětem kultivace, která závisí na naší vůli“.

Otcové, kteří rozlišují obraz a podobnost, spojují ctnosti s podobností, čímž zároveň chtějí naznačit, že ctnosti musejí vznikat a dynamicky se rozvíjet na základě aktivní spoluúčasti člověka na zbožšťující milosti Svaté Trojice a na základě jeho neustálé spolupráce s ní. Nemůžeme dát nicméně rovnítko mezi distinkcí obraz – podobnost a distinkcí přirozený – nadpřirozený, kdy podobnost by byla něčím nadpřirozeným, co by, působením milosti Boží, přistupovalo k onomu přirozenému, které by mohlo být chápáno nezávisle na nadpřirozenou. Tímto přirozeným by pak byl obraz. Pro člověka je, podle otců, přirozený jak obraz, tak i podobnost: je v samé přirozenosti člověka podobat se Bohu a v samé přirozenosti obrazu dojít své dokonalosti cestou realizace podobnosti; člověk byl stvořen, uveďme ještě jednou, jako ten, který tuto podobnost již přirozeně realizuje, a sice prostřednictvím obrazu. Podobnost není jakýmsi přídavkem k přirozenosti, která by mohla běžně existovat i bez ní, ale rozvinutím přirozenosti dané nám v obrazu. Člověk, díky Božímu obrazu, který v sobě nese, je od přirozenosti dokonalý, třebaže pouze v potenci, virtuálně, a je od přirozenosti nadán schopností tuto potencialitu realizovat, spodobnit se s Bohem, neboť taková je přirozená finalita jeho existence a přirozený účel samotné jeho přirozenosti. Takový je také smysl Božích příkazů: „Plodte a množte se“ (Gn 1,28); „Buďte pro mě svatí, neboť já, Hospodin, jsem svatý“ (Lv 20,26); „Buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec (Mt 5,48). Můžeme tedy říci, že člověk v jistém, dynamické smyslu v sobě nese formu Boha.

Podobnost s Bohem, byla-li člověku dána v potenci a nacházela-li se jako rozvíjející se zárodek v obrazu, potřebovala ke svému dokonalému dovršení to, aby ji sám Adam chtěl plně realizovat. Jakožto plod spolupráce mezi lidskou vůlí a Boží milostí mohla být pouze ovocem teantropického díla, tedy společné realizace Boha a k němu obráceného člověka. Neboť

člověk, a to právě kvůli té dokonalosti, kterou Bůh pro něj chtěl a také do něj vepsal jako do svého obrazu, se těšil naprosté svobodě, umožňující mu spojit se s Bohem, ale také odmítnout spolupráci s ním, vedoucí k realizaci Jeho záměru. Bůh mu dal nicméně příkaz (srv. *Gn 2,16–17*), kterým mu chtěl pomoci dobře se svou svobodou nakládat. Tato svoboda se ukazovala v celé dokonalosti své původní povahy, ve své skutečné finalitě, po celou dobu, kdy se realizovala ve stálé a výhradní volbě Boha. Touto volbou ustavičně vykonávanou svou svobodnou vůlí Adam setrval v dobru, ve kterém byl stvořen a které si stále hlouběji osvojoval.

V tomto původním stavu, kdy Adam realizoval pravou finalitu své přirozenosti, se neustále modlil k Bohu, chválil a bez ustání oslavoval svého Stvořitele, v souladu s Boží vůlí. V duši se zabýval božskými myšlenkami, sytil se jimi, a žil tak v neustálé kontemplaci Boha. Rozpoznával přítomnost božských sil ve stvořených bytostech, pozvedal se jejich prostřednictvím ke Stvořiteli a je samé, jakožto jejich král, pozvedal v sobě k Bohu, a naplňoval tak svou roli „prostředníka mezi Bohem a hmotou“. Plnil poslání, které mu Bůh svěřil, a to spojovat smyslový svět se světem inteligibilním, „sjednocovat v lásce přirozenost stvořenou s přirozeností nestvořenou, a zjevovat je tak v jejich vzájemné jednotě a identitě“. Boha ustavičně nahlížel v každém stvoření a viděl ho i v sobě samém, neboť čistota jeho duše mu umožňovala spatřovat Boha v nitru jako v zrcadle. Mohl se těšit dokonce i z nazírání Boha tváří v tvář. „Nemaje nic, co by mu bránilo v poznání božského,“ píše sv. Atanáš Alexandrijský, „mu jeho čistota umožňovala bez ustání kontemplovat obraz Otce, Boží Slovo.“ Adam v tomto stavu „přebýval v Bohu, který přebýval v něm“. Vždyť také všichni otcové nám představují prvního člověka tak, že měl důvěrný vztah s Bohem, a ostatně kniha *Genesis* nám ukazuje, že v ráji denně ve vši svobodě rozmlouval s Bohem. Zahrnut božskou milostí, žil ve stavu neustálé intenzivní duchovní radosti: otcové neustále evokují sladkost, potěšení, radost, blaho, štěstí, které doprovázely jeho kontemplaci a vyvěraly z tohoto úzkého vztahu k Bohu, který mu umožňoval mít podíl na samotné blaženosti božského života. Člověk, jak píše sv. Atanáš Alexandrijský, tehdy žil „svůj pravý život“, to znamená ten, pro který byl stvořen a který utváří nezvrácenou finalitu jeho autentické přirozenosti.

Adam žil v jednotě se sebou samým a sjednocoval v sobě všechny ostatní bytosti neustálou kontemplací jednoho Boha ve všech věcech, a tak tehdy neexistovalo rozdělení, ani uvnitř samotného člověka, ani mezi člověkem a jemu podobnými, ani mezi člověkem a ostatními bytostmi, ani mezi těmito bytostmi navzájem. Ve všech a ve všem vládl mír. Člověk žil v ráji život „beze smutku, bolesti a starostí“; „těšil se z Božích darů a čisté síly, která k němu přicházela od Slova Otce, (...) žil život bez znepokojování“; „nemusel se bát žádné vnitřní nemoci: v těle dokonalé zdraví, v duši dokonalý mír“; „horečka, rozrušení, iracionální šílení či dychtivost vnitřností, nic z toho ještě nebylo, život byl pro něj bez vzpoury, existence bez zármutku“.

Člověk v ráji měl „zdravé a stálé schopnosti, v jejich přirozeném stavu“, a dokud zůstával v přirozeném stavu, ve kterém byl stvořen, ve stavu neustálého sjednocení s Bohem, měl také tyto schopnosti v jejich celistvosti. „Tehdy,“ píše sv. Řehoř Nysský, „se lidský rod, jak ho můžeme pojímat, těšil ze zdraví, neboť jeho prvky, čímž míním hnutí duše, v nás byly vyvážené podle zákonů ctnosti.“

Stav v ráji, kdy člověk žil podle své původní přirozenosti, se tak jeví jako stav zdraví, kdy člověku byly neznámy veškeré podoby nemocí duše i těla a kdy vedl život plně přirozený, jelikož byl shodný s jeho přirozeností a s její pravou finalitou.

Prvotním hříchem se Adam odvrátil od cesty, na kterou ho Bůh uvedl při jeho stvoření. Člověk se minul cílem, který mu byl připsán samotnou jeho přirozeností. Tím, že přestal ze všech svých sil tíhnout k Bohu a všechny své schopnosti otevírat nestvořené Boží milosti, zrcadlo jeho duše potemnělo a přestalo odrážet svého Stvořitele. Jelikož Adam přestal čerpat z pramene vši dokonalosti, ctnosti v něm zeslábly, a on ztratil podobnost s Bohem,

kteřou začal uskutečňovat od okamžiku svého stvoření. Obraz Boha, nevyjmutelný, zůstává v padlém člověku, avšak nerozvíjen aktivním sjednocováním člověka s Bohem a bez svého naplnění v realizaci podobnosti, která vytváří jeho pravou finalitu. Tento obraz je pozměněn a zastřen. Zatímco cesta člověka k jeho dokonalosti ve světle Ducha tento obraz projasňovala, náhlý hřích ho zatemňuje. Člověk od té chvíle zapomíná, jaká je jeho autentická přirozenost, nezná své pravé určení, neví, jak vypadá jeho pravý život, a ztrácí téměř veškeré ponětí o svém původním zdraví.

Třebaže lidstvo později mohlo, díky inspirovanému hlasu proroků, v jisté míře znovu nalézt smysl Boha, dosáhlo „jen stínu budoucích hodnot, ne však tyto věci ve skutečnosti“ (Žid 10,1).

Pouze Kristovým vtělením je lidstvo plně obnoveno ve své původní přirozenosti a člověk znovu získává možnost uskutečnit dokonalost, ke které ho Stvořitel určil. Kristus, který se stal plně člověkem, aniž přestal být Bohem, opět dává lidské přirozenosti, skřze její spojení s božskou přirozeností ve své osobě, plnost a celistvost její původní dokonalosti, dovedené až k plnému uskutečnění. A tak skřze Boha samotného, v osobě jeho Syna, se bezprostředně realizuje a všem odhaluje konečné určení lidstva, dokonalost lidské přirozenosti intimně a zcela spojené s Bohem. Adam byl pouze „tím, kdo musel přijít“ (Řím 5,12), neboť nedostal svému poslednímu určení: Kristus zjevuje naplnění slibu, dovádí ho do dokonalosti. „Spasitel je první, kdo uskutečnil autentického a dokonalého člověka,“ píše sv. Mikuláš Cabasilas. Obraz neviditelného Boha (srv. Kol 1,15), „odlesk jeho (božské) slávy a výrazná podoba jeho podstaty“ (Žid 1,3), v níž tělesně přebývá plnost božství (srv. Kol 2,9), zjevuje hluboký smysl stvoření člověka k obrazu k podobnosti s Bohem: v jeho lidské přirozenosti se ukazuje božská přirozenost, která je s ní spojená bez oddělení ani směšování. Je viditelným a uskutečněným obrazem nového člověka (srv. Ef 2,5), v němž má být obnoveno padlé lidstvo a každý člověk má nést jeho obraz (srv. Řím 8,29) a získat s ním podobnost. Svou dvojí přirozeností Bohočlověka stvrzuje, že člověk je určen k tomu, aby se stal člověkem-bohem: „Bůh se stal člověkem, aby se člověk mohl stát bohem,“ prohlašují otcové. V Kristu se Bůh sám ukazuje člověku jako vzor jeho dokonalosti a určení; zcela jasně člověku ukazuje, že jeho přirozenost je teantropická; zjevuje mu, že člověk je dokonalý pouze ve spojení s Bohem, neboť lidská přirozenost byla učiněna dokonalou skřze své spojení s přirozeností božskou v osobě Krista, a že pouze spodobením s Kristem v sobě člověk může uskutečnit tuto teantropickou dokonalost. Člověk je pravým člověkem teprve tím, že je v Kristu bohem.

Křtus je nazýván druhým Adamem ne proto, že by člověku přinášel jinou přirozenost a jiná určení, než které byly přisouzeny prvnímu Adamovi, ale proto, že sám přichází dokončit to, co Adam kvůli svému pochybení nezrealizoval. Otcové tvrdí, že Adam byl stvořen k obrazu Logu, Slova Božího, a že samotné tajemství stvoření člověka k obrazu Logu je spojeno s tajemstvím synovské adopce člověka Bohem v jeho Synu. Od okamžiku stvoření existuje pro člověka jediný cíl: spodobení se s Kristem, které je normou dovršení lidské přirozenosti, plně a jasně zjevené v Jeho vtělení. Člověk je stvořen jako bytost „logická“ (logikos), to znamená rozumová, ovšem ještě původněji jako bytost křtologická, kdy logikos u otců znamená „shodný s Logem, Slovem Božím“. Otcové jdou dokonce až tak daleko, že tvrdí, že člověk nebyl stvořen pouze k obrazu Logu – Boha, ale i k obrazu Logu inkarnovaného, tedy Krista Bohočlověka, a že od svého stvoření je jeho určení, vepsaným v samotné jeho přirozenosti, celým svým bytím se aktivně připodobňovat Kristu. Sv. Mikuláš Cabasilas to vyjadřuje takto: „Lidská přirozenost byla od počátku stvořena s ohledem na nového člověka, inteligence a touha člověka jsou stvořeny pro Krista: inteligenci jsme dostali proto, abychom Krista poznávali, touhu proto, abychom k němu byli přitahováni, a paměť, abychom ho v sobě nesli. A to vše proto, že on byl naším vzorem při stvoření. Není to totiž tak, že by starý Adam byl vzorem (paradeigma) pro nového, ale nový pro starého (srv. Řím

5,14). Pro nás, kteří ho máme za svého předka, je první Adam archetypem lidské přirozenosti; ovšem pro Toho, kdo vidí všechny tvory, a to ještě dříve, než vůbec existují, je předek pouze nápodobou nového Adama. Byl stvořen k jeho obrazu a k jeho podobě.“ Sv. Mikuláš Cabasilas bude moci od té chvíle psát následující řádky: „Člověk směřuje ke Kristu nejen kvůli božství našeho Pána, ale též kvůli té druhé přirozenosti (lidské), která mu náleží. Sv. Řehoř Palama ve stejném smyslu učí: „Samotná formace člověka, stvořeného k obrazu Božímu, byla již od počátku pro Krista, aby v něm člověk mohl v určený čas rozpoznat svůj archetyp; stejně tak byl pro to vydán i onen příkaz v ráji.“

Kristus se tak ukazuje být odvěkým principem i cílem (srv. *IKol* 8,6; *Sk* 22,13) lidské přirozenosti, a v ní i celého stvoření, jak to tvrdí zejména sv. Maxim Vyznavač, který k otázce spojení lidské a božské přirozenosti v osobě Krista píše: „Hle, blažený cíl, vzhledem ke kterému byly utvořeny všechny věci. Hle, projekt, který Bůh zamýšlel dokonce ještě před stvořením bytostí (...). K tomuto cíli bůh stvořil esence tvorů. Tak se rekapitulace všeho stvoření v Bohu jeví jako cíl prozřetelnosti činnosti Boha i tvorů, kteří z ní mají prospěch. Slovo, podstatou Bohem, bylo učiněno člověkem a stalo se zvěstovatelem této Boží vůle. Odhalilo nejniternější hlubinu Otcovy lásky a ukázalo Otce jako cíl, pro který byly stvořeny všechny bytosti. Ostatně právě pro Krista, jinými slovy pro „kristické“ tajemství, čas a to, co k němu náleží, získaly v Kristu svůj počátek a konec.“ Tato tvrzení, pokud se týče člověka samotného, míří stejným směrem jako učení sv. Pavla: Otec si nás v něm „vyvolil ještě před stvořením světa, abychom byli před ním svatí a neposkvrnění v lásce; ze svého svobodného rozhodnutí nás předurčil, abychom byli přijati za jeho děti skrze Ježíše Krista“ (*Ef* 1,4–5), a „ty, které si napřed vyhlédl, ty také předurčil, aby byli ve shodě s obrazem jeho Syna, aby tak on byl první z mnoha bratří“ (*Řím* 8,29); tak se Kristus bude moci stát „všecko a ve všem“ (*Kol* 3,11).

Osoba Krista tedy plně vyjadřuje princip i účel přirozenosti člověka a ukazuje jasně jeho autentické bytí i jeho pravé určení. Obraz Boha, zatemněný v lidstvu Adamovým hříchem, se znovu ukazuje v tom, který je bez hříchu, a to s mnohem větším leskem, než jaký měl v Adamovi před jeho pochybením: neboť v osobě Krista se Boží obraz zjevuje ve své úplné dokonalosti, jako totálně aktualizovaný totálním spodobením člověka s Bohem, ke kterému dochází v osobě Krista spojením přirozenosti božské a přirozenosti lidské. Obraz Boží a podobnost s Bohem jsou projeveny také samotným Stvořitelem, kdy Logos Boží byl učiněn tělem a sám se stal dokonalým obrazem Otce. Takový obraz a takovou podobnost Bůh zamýšlel od samého počátku, jako plně a definitivně dovršené. V Adamovi se ukazuje pouze obraz vzoru; v Kristu se zjevuje vzor sám; v osobě Krista se vzor spojuje s obrazem – aniž by se s ním smísil či naopak byl od něj oddělen, obnovuje ho a skrze toto spojení dovádí k dokonalosti. Sv. Irenej k tomuto zářivému projevení obrazu a podobnosti, k tomuto zjevení člověka-boha v Bohočlověku píše: „Pravda tohoto všeho se ukázala, když se Slovo Boží stalo člověkem. Učinilo se podobným člověku a člověka učinilo podobným sobě, aby se člověk, díky své podobnosti se Synem, stal vzácným v očích Otce. V časech před tím se sice říkalo, že člověk byl učiněn k Božímu obrazu, nebylo to ale zjevné, neboť Slovo Boží bylo ještě neviditelné, tedy Ten, podle jehož obrazu byl člověk učiněn: ostatně právě z tohoto důvodu člověk podobnost lehce ztratil. Avšak když se Slovo Boží stalo tělem, potvrdilo obojí, obraz i podobnost; zjevilo obraz v celé jeho pravdivosti tím, že se samo stalo obrazem, a trvale obnovilo podobnost tím, že učinilo člověka zcela podobného neviditelnému Otcovi, skrze napříště viditelné Slovo.“

V Kristu se tak člověku jasně zjevil archetyp jeho pravé přirozenosti, vzor, který má od svého stvoření a ze své přirozenosti naplňovat, „jelikož Kristus je,“ jak poznamenává sv. Mikuláš Cabasilas, „tím jediným a prvním, kdo realizoval autentické a dokonalé lidství, jde-li o chování, jde-li o život po všech stránkách.“ Rozvíjet své bytí, realizovat se, žít ve shodě se svou přirozeností, ale též žít dokonalým způsobem, pro člověka od oné chvíle jasně znamená

stávat se podobným Kristu, přizpůsobovat se mu a stávat se v něm bohem. Pouze ve spojení s Kristem člověk nachází plnost svého bytí, neporušenost a celistvost své přirozenosti, pravý smysl, první i poslední, svého určení, dokonalost své aktivity i celého života. Pouze v Kristu může být člověk sám sebou, jen v něm může být plně člověkem a naplňovat svou pravou přirozenost ve všech jejích dimenzích: „Syn,“ praví sv. Maxim, „navrací přirozenost jí samotné“ a sv. Řehoř Naziánský: „Skrze Krista je obnovena celistvost naší přirozenosti.“

Jelikož člověk je ze své přirozenosti, ve svém základu, ve struktuře svého bytí a svým určením bytostí kristologickou a teocentrickou, může se stát pravdivě člověkem pouze tím, že se přivrátí k Bohu; pouze totálním sjednocením s Kristem se může stát skutečným člověkem (onthós anthrópos, podle výrazu sv. Řehoře Nysského) a řekněme i normálním člověkem a může nabýt úplného zdraví: „Spodobení se s Kristem znamená zdraví a dokonalost duše,“ píše sv. Řehoř Palama.

Vně Krista člověk nemůže být ani plně ani pravdivě člověkem; nemá celou svou přirozenost, žije, jako by mu jedna jeho část byla amputována, zůstává ve stavu odcizení, jak to ještě ukážeme. Pouze stáváním se bohem, díky synovské adopci v Kristu, se člověk stává člověkem celistvým, dokonalým a dostává své autentické přirozenosti: neboť není dokonalé lidské přirozenosti, která by nebyla spojena s přirozeností božskou, kteréžto spojení se naplnilo v osobě Krista a každý člověk ho může realizovat tím, že ho bude napodobovat. Člověk je, opět si to zopakujme, ze své přirozenosti teantropický: není-li člověka-boha, po vzoru Bohočlověka, není ani člověka; člověk definovaný sám sebou, nezávisle na svém vztahu k Bohu, vepsaném v samotné přirozenosti, je tvorem ne-lidským; neexistuje čistě lidská přirozenost: člověk je člověkem-bohem, nebo není vůbec.

Však také Písmo svaté i tradice často přirovnávají stav člověka, který se ještě nepřipodobnil Kristu a plně neuskutečnil potencialitu své přirozenosti prostřednictvím realizace podobnosti s Bohem, k dětství. Postupné sjednocování s Kristem je definováno jako etapa růstu, a dovršení tohoto sjednocování v jeho dokonalosti je přirovnáváno k dospělosti, také nazývané stavem hotového či dokonalého člověka. Sv. Pavel tak evokuje budování Kristova těla, „dokud nedojdeme všichni k jednotě ve víře a v poznání Božího Syna, k mužné zralosti, k onomu věku, (kdy se na nás uskuteční) Kristova plnost. Pak už nebudeme jako malé děti... Žijme podle pravdy a v lásce, a tak porosteme po všech stránkách v něho, Krista, který je naše hlava“ (Ef 4,12–15). A radí: „Buďte lidmi“ (1Kor 16,13). Sv. Simeon Nový Teolog píše ve stejném smyslu a za použití stejného obrazu, že ten, kdo postupuje na cestě sjednocování s Kristem, „každý den duchovně roste, zanechává všech projevů dětinskosti a pokračuje směrem k plné dokonalosti člověka. Proto také vidí, jak se, v souladu s jeho (duchovním) věkem, mění schopnosti a činnosti jeho duše a nabývá (dospělé) mužnosti a síly“.

Tak je člověk povolán k tomu, aby se stal dokonalým podle obrazu a podoby Krista (srv. Kol 1,28; Žid 10,14; 12,2; 12,23; Jak 1,4), v Něm a skrze Něj („buďte dokonalí,“ Mt 5,48), a aby tímto způsobem získal účast na božském životě (srv. 2Petr 1,4). „Ty, které si napřed vyhlédl, ty také předurčil, aby byli ve shodě s obrazem jeho Syna, aby tak on byl první z mnoha bratří“ (Řím 8,29). „Pro nás,“ píše sv. Klement Alexandrijský, je (Kristus) obrazem bez poskvrny; ze všech svých sil máme usilovat o to, aby byl náš obraz podobný jemu.“ A sv. Irenej: „Nápodobou jeho činů a uskutečňováním jeho slov s ním máme společenství a skrze toto společenství získáváme, my, kteří jsme byli nově stvořeni, od toho, který byl dokonalý už před veškerým stvořením, schopnost růst od toho, který jediný je dobrý a znamenitý, podobnost s ním samotným.“ Sv. Izák Syrský zase poznamenává, že „naši otcové (...), aby dosáhli dokonalosti a podobnosti (s Bohem), neustále do sebe přijímali celý život Ježíše Krista.“

Člověk získává podobnost s Kristem praktikováním ctností. Člověk, jak jsme viděli, má do svého stvoření v samotné své přirozenosti všechny ctnosti, které v něm vytvářejí Boží

obraz. Jsou mu však dány pouze v zárodku; člověk má pracovat na jejich růstu, až by dosáhly svého plného rozvoje, a právě v tom spočívá realizace podobnosti s Bohem. V Kristu se vyjevuje samotný archetyp, princip i účel každé ctnosti. Ctnosti dané přirozenosti člověka při stvoření a rozvinuté lidskou svobodnou participací na zbožšťující Boží milosti tedy, jak se zdá, existují jen skrze participaci na ctnostech Kristových, jak učí sv. Maxim Vyznavač: „Je-li esencí ctnosti v každém člověku nesporně Boží Slovo (neboť esencí – či realitou – všech ctností je sám náš Pán Ježíš Kristus, jak je psáno: „Jeho nám Bůh poslal jako /dárce/ moudrosti, spravedlnosti, posvěcení a vykoupení“ //1Kor 1,30/, přičemž tyto věci On evidentně řekl způsobem absolutním, neboť je samotnou Moudrostí, Spravedlností a Svatostí), pak každý člověk podílející se na ctnosti podle ustáleného vzoru má nepochybně účast na Bohu, esenci všech ctností, nakolik s upřímností kultivoval to dobré, co v něm bylo od přirozenosti zaseto, a cíl učinil identický s počátkem a počátek s cílem, či spíše ukázal skutečnou identitu mezi počátkem a cílem, v dokonalé shodě s Bohem: neboť počátkem i cílem každé věci je Boží záměr s ní: je počátkem v tom smyslu, že bytí přidává, skrze participaci, přirozené dobro; cílem pak je v tom smyslu, že rozhodnutím svobodné vůle, podle této participace, člověk dokončuje chvályhodný běh, který vede k tomuto cíli, běh, díky kterému se stává bohem tím, že od Boha přijímá schopnost být bohem, neboť k přirozenému dobru podle obrazu svou svobodnou vůlí přidal podobnost vystavěnou ctnostmi, jež působí, podle přání přirozenosti, návrat člověka k jeho počátku a důvěrný vztah s ním.“

Syn Boží hraje při stvoření a zbožštění člověka výjimečnou a ústřední roli. Boží záměr s člověkem se ukazuje a dovršuje ve světě jakožto „tajemství Krista“ (*Ef* 3,4; *Kol* 1,27; 2,2; 4,3; *1Tim* 3,16). V tajemství Krista se však ukazuje a dovršuje tajemství ekonomické Trojice. Stvoření člověka a jeho zbožštění se ukazují být společným dílem svaté a oživující Trojice, dílem laskavé vůle Otce (srv. *Ef* 1,5.9; *Mt* 11,26; *Zj* 4,11), kterou hypostaticky a auturgicky (auturgikós) naplňuje Syn (srv. *Žid* 10,7; *Jan* 1,3.4.34; 5,30) a spolupracuje s ní Duch Svatý, který oživuje, posvěcuje, dovádí k dokonalosti (srv. *Gn* 1,2; *Lk* 1,35; *Sk* 2,4–38; *2Kor* 13,13; *Ef* 1,3–14; *Tit* 3,4–6; *1Kor* 6,11; 12,3–13; *2Kor* 3–6). Tak každá božská osoba Svaté Trojice přispívá k realizaci božské ekonomie svým jedinečným způsobem, participuje a spolupracuje podle své specifické hypostaze, ovšem dílo každé této osoby je ustavičně napojeno na díla obou dalších osob, při naplňování společné vůle. Stvoření člověka (stejně jako světa) má tak v očích otců svůj zdroj ve velkém, před věčností vedeném koncilu svaté a soupodstatné Trojice. Otcové a celá tradice vidí v plurálu formule „Učiňme člověka jako náš obraz, podle naší podoby“ (*Gn* 1,26) výraz trinitárního charakteru stvoření člověka. Rovněž velký trinitární koncil chtěl, aby měl člověk účast na věčném a blaženém životě božské trojice. Však také otcové tvrdí, že člověk je stvořen k obrazu Syna Božího, neboť, jak píše sv. Cyril Alexandrijský, „jako se budeme muset stát syny Božími, je pro nás tím spíše nezbytné být k obrazu Božího Syna, aby nám toto znamení synovské filiace náleželo“. Otcové tvrdí ale také to, že v Kristu je člověk ve skutečnosti stvořen k obrazu Svaté Trojice: „Je-li člověk stvořen k obrazu Syna,“ píše dále sv. Cyril, „bude tím pádem stvořen také k obrazu Boha, neboť v něm se skví charakteristiky celé soupodstatné Trojice, protože božskost je přirozeně jedna v Otci, Synu i Duchu Svatém.“ Kristus „je obraz neviditelného Boha“ (*Kol* 1,15), „odlesk jeho (božské) slávy a výrazná podoba jeho podstaty“ (*Žid* 1,3). Syn, svým vtělením, dává poznat Otce (srv. *Mt* 11,27; *Jan* 8,19; 14,6–7.9). A v Kristu je člověk zván k tomu, aby se utvářel k dokonalé podobě Otce: „Buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (*Mt* 5,48); „buďte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec“ (*Lk* 6,36). Každý dar, který člověk dostává, každá dokonalost, každá ctnost, na které v Kristu participuje, má svůj zdroj v Otci: „Každý dobrý úděl, každý dokonalý dar přichází shora, sestupuje od Otce světla“ (*Jak* 1,17). Tak nás Kristus, v sobě samém, sjednocuje s Otcem. Sjednocuje nás však také s Duchem Svatým, neboť Kristus nás chce uvést do samého lůna trinitárního života, když nás povolává, abychom „měli účast na božské přirozenosti“ (*2Petr* 1,4). A ctnosti (dosud ještě nazývané

dokonalostmi, milostmi, silami), skrze které se tato participace uskutečňuje, jsou slávou, světlem, milostí, silami, dokonalostmi, ctnostmi společnými všem osobám Svaté Trojice (srv. *2Kor 13,13*). A tak je otcové mohou vztahovat jednou k Otci, jakožto jejich prameni, jednou k Synu, jako tomu, kdo je hypostaticky zjevuje a zprostředkovává těm, kdo v něj věří, a jednou k Duchu Svatému, jakožto jejich nositeli a dárce. A otcové je nazývají někdy světlem či slávou Otce, někdy milostí, světlem či slávou Syna, někdy milostí Ducha Svatého. Duch Svatý, jakožto nositel či dárce těchto nestvořených milostí, ctností či sil, od nich často přejímá jméno, a je tak nazýván Duchem milosti, Duchem moudrosti, Duchem síly, Duchem slávy, Duchem poznání, Duchem bázně Boží, Duchem pravdy (srv. *Iz 42,1–4; 61,1; Mt 12,18; Jan 14,17; 15,26; Zj 1,17; Žid 2,4; Gal 5,22; 2Tim 1,7; 1Petr 4,14* atd.). Prorok Izajáš a kniha Zjevení dokonce mluví o Duchu v množném čísle: „sedm božských duchů“ (*Iz 11,1–3; Zj 1,4; 3,1; 4,5; 5,6*), což, podle otců, znamená síly či milosti Ducha Svatého. Z toho důvodu je též možno říci, jako sv. Makarius Veliký, že člověk byl stvořen „k obrazu Ducha“, kteréžto tvrzení je v souladu s učením sv. Ireneje a prvních otců, kteří Ducha Svatého spatřují v dechu života, který byl vdechnut člověku při stvoření (srv. *Gn 2,7*).

Připsání stejných ctností v člověku Kristu i Duchu Svatému svědčí o tom, že tyto ctnosti jsou silami společnými všem třem osobám božské Trojice, ale též o tom, že při stvoření a zbožšťování člověka spolu Syn a Duch úzce spolupracují při realizaci vůle Otce, která je zároveň i jejich vůlí. Sv. Irenej říká, že Syn a Duch jsou „rukama Otce“. A tak člověk, i všechny věci byly stvořeny skrze Syna (srv. *Jan 1,3*), ale v Duchu: „Otec stvořil všechny věci skrze Slovo v Duchu,“ píše sv. Atanáš Alexandrijský, „neboť kde je Slovo, tam je též Duch, a to, co tvoří Otec, získává svou existenci od Slova v Duchu.“ Podle Otcovy vůle je činností Syna dávat tvorům bytí a činností Ducha je zdokonalovat je. Každá ctnost v člověku tedy získává své bytí od Syna, avšak je ožívována, posvěcována a zdokonalována Duchem Svatým ve jménu Otce. A tak obraz Boží a podobnost s Bohem v člověku jsou chtěny Otcem, realizovány Synem, dokončeny v Duchu a duchem dovedeny do dokonalosti. Dílo dovršené Kristem při jeho vtělení je dovršeno ve spolupráci s Duchem Svatým. Kristus umožňuje člověku, který se k němu obrátí, přijmout Ducha Svatého a Duch spojuje člověka s Kristem a skrze něj s Otcem. Duch zprostředkovává každému údu Kristova těla plnost božství. Právě skrze něj člověk realizuje v Kristu svou podobnost s Bohem, neboť skrze něj se přiděluje a dovršuje každý dar (srv. *1Kor 12,11*) a každá ctnost. On je, jak praví sv. Bazil, „pramenem posvěcení“. Právě Duch Svatý ukazuje věřícímu „obraz Neviditelného“ a „v blažené kontemplaci obrazu nevýslovnou krásu archetypu“. Skrze něj se „pokročilí stávají dokonalými“. Právě on zbožšťuje člověka tím, že ho činí podobným Kristu a v Něk Otci. „Je naší dokonalostí,“ praví sv. Řehoř Naziánský.

Tedy pouze v Duchu Svatém může člověk realizovat archetyp své přirozenosti, to znamená připodobnit se Kristu. Aby v člověku žil Kristus, musí v něm žít Duch, člověk musí být pneumatoforní. Získání podobnosti s Kristem jde ruku v ruce se získáním Ducha Svatého, obojí se vzájemně podmiňuje. Svým žitím v Kristu získává křesťan Ducha poslaného Otcem ve jménu Syna (srv. *Jan 14,26*) a svým žitím v Duchu se spojuje s Kristem skrze účast na Kristových ctnostech, jež jsou dary Ducha.

Aby člověk dospěl k dokonalosti svého bytí v Kristu, uskutečnil zcela svou přirozenost, jejíž je Kristus normou, počátkem i cílem, a tak našel svou spásu, svůj pravý život i naprosté zdraví, musí žít podle Ducha, vést spirituální život.

Člověk byl stvořen s duchem, duší a tělem, aby ve všem přijímal Ducha, a byl tak úplně celý produchovnělý a celým svým bytím žil v Duchu. Pouze naplňováním tohoto úkolu člověk dostává svému určení a žije ve shodě se svou pravou přirozeností: „Opravdový člověk, který v nás je, je člověk duchovní,“ píše Klement Alexandrijský. Člověk není plně člověkem a opravdově nežije, pokud nežije v Duchu. Pak je člověkem nehotovým, nedokonalým a celá jeho bytost je jakoby mrtvá. Sv. Irenej to potvrzuje se zvláštní jasností: „Apoštol praví:

„Učíme moudrosti, ale jen ty nejpokročilejší“ (1Kor 2,6). Jménem „nejpokročilejší“ označuje ty, kdo přijali Ducha Božího (...). Apoštol je nazývá též „duchovními“; duchovními jsou díky své účasti na Duchu (...). Když se Duch, svým smísením se s duší, spojí s opracovávaným dílem, vzniká díky tomuto vylití duchovní a dokonalý člověk, a právě takový je učiněn k obrazu a podobnosti s Bohem. Když naopak Duch v duši schází, takový člověk, zůstávající na rovině psychické a tělesné pravdy, bude nedokonalý a bude mít sice v opracovávaném díle obraz Boží, avšak již nepřijal prostřednictvím ducha podobnost (...). Neboť pouhé opracované tělo není dokonalým člověkem: je pouze tělem člověka, tudíž jednou částí člověka. Ani pouze duše člověka není o nic více člověkem: neboť je pouze duší člověka, a tedy jednou částí člověka. Ani duch není člověkem: nazývá se duchem, a ne člověkem. Dokonalý člověk vzniká smísením a spojením všech těchto částí. A právě z toho důvodu apoštol, vysvětlující svá vlastní slova, jasně definoval dokonalého a duchovního člověka, jemuž náleží spása, když v *Prvním listě Soluňanům* píše: „Sám Bůh pokoje kéž vás dokonale posvěť. Ať si uchováte ducha neporušeného a duši i tělo neposkvrněné pro příchod našeho Pána Ježíše Krista.“ (...) Dokonalí jsou tedy ti, kdo zároveň mají Ducha Božího, který s nimi neustále přebývá, a zůstávají bez poskvrny duše i těla, to znamená, že si uchovávají vzhledem k Bohu víru a vzhledem k bližnímu spravedlnost.“ Ten tedy, kdo má Ducha jako závdavek, dalek toho, aby se nechal ovládat nezřízenými žádostmi těla, kdo se podřizuje Duchu a ve všem žije podle rozumu, je správně apoštolem nazýván jako „duchovní“, jelikož „Duch Svatý v něm přebývá“, a „duchovního člověka tvoří, přijetím Ducha Božího, naše hypostaze, to znamená celek složený z duše a těla“. „Tři věci tvoří dokonalého člověka: tělo, duše a Duch.“ „Ti, kdo se bojí Boha, věří v příchod jeho Syna a svou vírou chystají v srdcích příbytek Duchu Svatému, ti budou jistě nazváni lidmi „čistými“, „duchovními“ a „žijícími pro Boha“, protože mají Ducha Otce, který očišťuje člověka a pozvedá ho k Bohu.“ „Z těchto dvou věcí je učiněn živý člověk: život má díky své účasti na Duchu, člověkem je skrze tělesnou substanci.“ „Bez Ducha Božího je tedy tělo mrtvé, zbavené života, neschopné mít podíl na království Božím (...). Avšak tam, kde je Duch Otce, tam je živý člověk; tělo, v dědickém držení Ducha, zapomíná, čím je a získává kvalitu Ducha a připodobňuje se ke Slovu Božímu.“

Jako sv. Řehoř Palama tvrdil, že zdravím a dokonalostí duše je její připodobnění se Kristu, sv. Simeon Nový Teolog může z jiného úhlu pohledu, který odpovídá pohledu Palamovu, říci, že zdravím duše je příchod a přítomnost Ducha Svatého v ní: „Když přichází, jelikož zahání každou nemoc a každou slabost z duše, je nazýván zdravím, uzdravuje naši duši.“

Podle otců zdraví člověka spočívá v tom, obecně řečeno, že se člověk ve všech ohledech nachází ve stavu, který odpovídá rozvinutí celého jeho bytí, či, jinými slovy, životu ve shodě s jeho pravou přirozeností. Nuže, jeho autentickou přirozeností a pravým životem, jak jsme řekli, je uskutečňovat onu dokonalost bytí chtěnou Bohem, a to připodobňováním se Kristu v Duchu. Přirozeným, normálním životem člověka je život v Kristu, proto také Tertulián hovoří o „duši přirozeně křesťanské“. Člověk je stvořen tak, aby byl zaměřen k Bohu. „Duše,“ píše sv. Niketas Stethatos, „je přirozeně náchylná k božským dobrům“, „přirozeně tíhne k nesmrtelným věcem.“ Sv. Antonín píše ve stejném smyslu: „Hledat Boha a sloužit mu vždy bude pro člověka přirozeným úkolem.“ Duše má přirozený sklon poznávat a rozpoznávat Boha; v tom tkví její normalita, znak toho, že je zdravá, jak to potvrzuje Tertulián: „Když se (...) duše) vrátí k sobě samé, jako by se vymanila z opilosti či spánku či nějaké nemoci a těší se svému normálnímu zdraví, nazývá Boha oním jediným jménem, protože ono je vlastním jménem pravého Boha.“ Účast na blaženém životě Nejsvětější Trojice je přirozenou finalitou lidské přirozenosti a lidského života. Sv. Antonín k tomu píše: „Láska, kterou k vám cítím, mě vede k tomu, abych úpěnlivě prosil Boha, aby vám dal poznat, že vašim dědictvím je neviditelné. Zajisté, moji synové, toto nepřesahuje naši přirozenost, ale přirozeně ji to korunuje.“ Normálním stavem člověka je celým svým bytím být zcela spojen

s Bohem: Adam byl stvořen tak, že tento stav uskutečňoval, a Kristus přichází, aby zbloudilému člověku připomněl největší přikázání, chce-li znovu nalézt svou pravou přirozenost: „Miluj Pána, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší, celou svou myslí a celou svou silou“ (*Mk* 12,30; *Mt* 22,37; srv. *Dt* 6,5). Tak se zdá, že teprve když člověk obrátí k Bohu všechny své schopnosti, aby se jimi s Bohem spojil, používá je normálním, nezvráceným způsobem, ve shodě se svou přirozeností.

Přesně takto v člověku vznikají ctnosti. Sv. Bazil v tomto duchu píše: „Od Boha jsme dostali přirozený sklon dělat to, co on přikazuje. (...) Náležitým užíváním (...) těchto sil vedeme svatý ctnostný život. (...) Z toho vyplývá definice ctnosti, kterou od nás Bůh žádá: svědomité používání těchto schopností podle Pánova příkazu.“ Jinak řečeno, ctnostný život pro člověka spočívá v tom, že bude žít ve shodě se svou vlastní přirozeností, to znamená, že všechny své schopnosti bude používat tím způsobem, ke kterému byly stvořeny: k zaměření se na Boha a k realizaci podobnosti s ním. Otcové neustále potvrzují identitu mezi přirozeným stavem – stavem prvního Adama a člověka obnoveného v Kristu – a stavem ctnostným: „Ať jsou ctnosti, které uskutečňujeme, jakkoli početné, uskutečňujeme je ve shodě s přirozeností,“ píše sv. Evagrius. „Tam, kde je přirozenost, tam je také ctnost,“ poznamenává sv. Jan z Damašku. Také sv. Izák Syrský explicitně říká, že ctnost je přirozený stav duše. Rovněž sv. Dorotej z Gazy ukazuje, že ctnosti člověku „umožňují, aby se usebral a praktikováním svatých Kristových příkazů navrátil do stavu přirozenosti“, a Jan Samotář praví, že když se člověk díky ctnostem obrátí do své duše, „žije v souladu s celou svou přirozeností“.

Otcové též tvrdí, že právě tomuto ctnostnému stavu odpovídá pravé zdraví člověka: ctnost je přirozeným zdravím duše, píše sv. Dorotej z Gazy, stejně jako sv. Bazil Veliký, Evagrius a sv. Maxim Vyznavač, který píše: „Čím je zdraví živému tělu, tím je ctnost pro duši.“ Sv. Izák Syrský ve stejném duchu píše: „Ctnost je přirozeně zdravím duše.“ Můžeme dokonce říci, že ctnost znamená pro duši víc než zdraví pro tělo, neboť, jak praví sv. Bazil Veliký, „ctnosti jsou s duší spjaté mnohem více než zdraví s tělem.“

Pouze praktikováním ctností, zejména pak té, která je jejich korunou, tj. lásky, je člověk schopen duchovního poznání/kontempace, ve kterém jeho duch, ale též všechny jeho ostatní schopnosti jsou činné ve shodě s finalitou jeho přirozenosti. Neboť člověk, jak připomíná sv. Simeon Nový Teolog, „byl stvořen, aby kontemploval viditelný svět a byl uveden do světa inteligibilního“. A sv. Klement Alexandrijský, který člověka charakterizuje jako „opravdovou nebeskou rostlinu“, podobně praví, že člověk je „zrozen ke kontemplaci nebe“. Pouze při této činnosti, která je pro člověka zcela náležitá, získává lidský duch a skrze něj i celá duše úplné zdraví. „Čím (je) zdraví pro živé tělo, (...) tím (je) poznání vzhledem k duchu,“ poznamenává sv. Maxim. „Když rozumová duše získá kontemplaci, která jí odpovídá, tehdy i veškerá mohutnost ducha bude zdravá,“ píše ve stejném smyslu Evagrius, který též považuje duchovní poznání za „zdraví duše“. A podobně i sv. Thalassios: „Zdravím duše je poznání.“

Touto kontemplací ve svém prvním stupni je kontempace duchovních rozumových principů (logoi) tvorů. Otcové ji nazývají „kontemplací přirozenou“ (fysiké theoría). I když tato kontempace člověku přináší pravé poznání tvorů, a zejména ho povznáší k jejich Tvůrci, zůstává přesto pouze nepřímým poznáním Boha.

Jen v poznání/kontemplaci samotného Boha, která je Božím darem a uskutečňuje se skrze Ducha, člověk dosahuje nejvyššího stupně dokonalosti, ke kterému je od přirozenosti povolán, jelikož právě v tomto poznání, či spíše „vizi“ Boha, ke které dochází ve světle nestvořené milosti, je člověk plně zbožštěn.