

Oživovat kosmos²¹⁴

Kristus je zákonem světa a je také životem. Všechno, co má na něm účast, je ožívováno. Rozvíjení této někdy tak sugestivní myšlenky lze označit jako typicky ruské. Rusové pokládají kosmos za živý organismus.²¹⁵ Je to jisté přežití starobylé slávské mytologie o vlhké Matce Zemi. Člověk není nahlížen jako král země, ale jako její syn. Odtud bylo už velmi jednoduché udělat krok k úvaze, že také Kristus jako člověk je synem Matky Země. Ta vystupuje jako kosmický symbol nové Evy a Matky Boží. Tato myšlenka byla velmi drahá Dostojevskému, ale vyjadřuje ji poněkud zmateně.²¹⁶

Ve větším souladu s patristickou tradicí ji představí následující úvaha. Svatost je život. Pokud člověk posvěcuje svět, účastní se také na jeho „ožívování“, když spolupracuje s Duchem Svatým, který je ζωοποιός (oživující, dárce života). Společnost zaměřená na techniku bohužel toto povolání člověka nechala upadnout v zapomnění. Technické vědy umístily mezi člověka a přírodu stroj a rozlomily vnitřní pouto mezi člověkem a kosmem. To tvrdí Berdajev²¹⁷ a vyzývá křesťany, aby se sjednotili ke společnému dílu, určenému k překonání kosmických sil, které přinášejí smrt, a aby přispěli ke znovuobnovení univerzálního života: „Jestliže nevytvoří křesťansky oduchovnělé království práce a nepřekojí dualitu teoretického a praktického rozumu, intelektuálního a fyzické práce, pak už tu křesťanský život nebude vůbec.“²¹⁸

²¹⁴ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Refugium, Velehrad 1996, s. 205–206.

²¹⁵ Srv. *tamtéž*, s. 196–197.

²¹⁶ Srv. DOSTOJEVSKIJ, F.M., *Běsi*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1996, s. 154.

²¹⁷ Srv. BERDIAEFF, N., *L'homme et la machine*, Éditions „Je sers“, Paris 1933, s. 48.

²¹⁸ *Tamtéž*, s. 48.

Prvotní prostředek lidské tvořivosti: modlitba

Bůh stvořil svět skrze své slovo. Když má lidské slovo účast na Slovu-Kristu, pak má také v dialogu se Stvořitelem tvořivou sílu. Proto je také jedním z nejdůležitějších poselství nauky evangelia důvěra v zaručenou moc modlitby, která je uskutečňovaná za daných podmínek. Ale už od počátků se objevovaly dva problémy: jeden předkládaný pohanskou filosofií, druhý vzešlý z běžné křesťanské zkušenosti.

Filosofie definuje Boha jako nejdokonalejší Bytí, tedy ne jako subjekt, který by podstupoval změny. Jeho tajemství jsou věčná, nemohou být tedy změněna skrze otázky vzešlé ze strany lidí. Markus Aurelius ostatně tvrdil, že jsme to my, kdo jsou povoláni k vykonávání Boží vůle, ne Bůh, aby plnil to, co žádáme.²¹⁹ Tyto otázky si pokládal už Žid Filón v Alexandrii, a právě v tomto městě na ně dal Órigenés teologickou odpověď ve svém traktátu *O modlitbě*.²²⁰ Odmítl námitku na základě dvou argumentů z hlediska filosofie a teologie.

Námitka vychází z toho, že by se Bůh rozhodl pro jednu věc, kterou by následně na základě podnětů lidské modlitby změnil. Tímto způsobem se daná otázka jeví pouze lidským očím, protože žijeme v čase. Bůh je naopak věčný, spočívá ve věčnosti, všechno je mu „věčně přítomné a současné“: jak první stvořitelské slovo, tak i slova naší modlitby, která se na něm podílí, a jsou tak již přítomná při stvoření světa. Toto téma v nedávné době působivě rozvíjel S. Frank.

Z teologického hlediska je prosebná modlitba ospravedlněna na základě tajemství našeho zbožštění v Kristu. V trojič-

²¹⁹ Srv. SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église. de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Éditions de Seuil, Paris 1957, s. 373–375.

²²⁰ ÓRIGENÉS, *De oratione*, 6, in PG 11,436.

ním životě se Syn věčně obrací k Otci a Otec ho vždy vyslyší (srv. *Jan* 11,42), mají tedy společnou vůli. Skrže vtělení nás Kristus uvádí do tohoto tajemství. V tom spočívá také odpověď křesťanů na otázku, proč některé modlitby nejsou vyslyšeny a zdá se, jako by byly vysloveny marně. Křesťané se musejí přesvědčit, že budou moci dostat všechno, o co budou prosit (srv. *Mt* 21,21; 17,20), ale Ježíš dodává „v mém jménu“ (*Jan* 14,3). Mimořádná je skutečnost, že toto dokonalé sjednocení s Kristovou vůlí nijak nenarušuje osobní vůli člověka.

Spojení mezi modlitbou a skutky

Byli to zvláště první křesťanští mniši, kteří si uvědomovali mimořádnou sílu modlitby. Proto toužili po tom, aby jí mohli zasvětit celý svůj život, povzbuzováni výrokem svatého Pavla: „Bez přestání se modlete.“ (*1Sol* 5,17) Evagrius říká: „Nebylo nám předepsáno, abychom ustavičně pracovali, bděli anebo se postili, ale naším zákonem je neustále se modlit.“²²¹ Nemohli však z druhé strany přehlížet, že člověk musí pracovat kvůli svému přežití. Je to požadavek přirozenosti, potvrzený evangeliem, že je člověk spasen skrze dobré skutky. Proto se začala pokládat otázka po vztahu mezi modlitbou a aktivitou, modlitbou a skutky.

Klasické řešení této otázky představuje právě Órigenés: „Bez přestání se modlí ten, kdo propojuje modlitbu s nutnými aktivitami a skutky zase s modlitbou. Jenom tak můžeme považovat nařízení neustálé modlitby za uskutečnitelné.“²²² Celý život svatého člověka je pokládán za velkou modlitbu.

²²¹ EVAGRIUS PONTSKÝ, *Praktikos*, 49 (francouzský překlad *Traité pratique ou le moine*, I, SCh 171, Cerf, Paris 1971, s. 611).

²²² ÓRIGENÉS, *De oratione*, 12, in PG 11,452.

Modlitba v užším slova smyslu je pouze její částí. Pokud člověk koná dobro, tak v něm rovněž naslouchá Božímu slovu a aktivně s ním spolupracuje. Proto také tato dobrá díla obsahují sílu, která překonává jejich čistě lidský charakter.

To je v některých případech zřejmější než v jiných. Zdá se to být velmi zvláštní, ale S. Frank sesbíral tvrzení, která ukazují na přednostní postavení děl umění před ostatními druhy činností.

Tvořivost v umění

Frank se věnuje této otázce v článku nazvaném *Skutečnost člověka. Metafyzika lidského bytí*.²²³ Pokusíme se jeho reflexi stručně představit.

Často slyšíme obecné tvrzení, že umělec vyjadřuje sám sebe, činí viditelným nebo slyšitelným to, co je skryto v jeho duši. Je to, jako by někdo vytlačil prostřednictvím pečeti do vosku určitou formu, která potom zůstane viditelná. Toto vysvětlení je velmi rozšířené, ale je poměrně otřelé a protirečí samotné osobní zkušenosti umělců. Ve vzniku uměleckého díla nepokládají na první místo sebe samotné, ale naopak určitou inspiraci, která přichází zvnějšku, „od nějaké múzy“. Ta ukládá umělci vyjádřit svůj hlas.

Jak si počíná člověk v případě takové inspirace? Není něčím, čemu by se dalo pasivně naslouchat. Kategoricky vyžaduje určitou aktivitu a spolupráci. Člověk se pak cítí jakoby zdvojený, stává se „dvoj-jedním“: naslouchá hlasu, který nepochází od něj samot-

²²³ FRANK, S.L., *Из истории русской философской мысли, конца XIX и начала XX века*, Inter-Language Literary Associates, Washington – New York 1965 (italský překlad *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Vita e pensiero, Milano 1977); srv. ŠPIDLÍK, T., *La creatività artistica nell'origine dell'icona secondo S. Frank a P. Florenskij*, in GRACIOTTI, S., *Il mondo e il sovramondo dell'icona*, Leo S. Olschki, Venezia 1998, s. 7–17.

ného, ale současně se s ním svobodně identifikuje a chce jej vyslovit vlastním způsobem, skrze prostředky, které má k dispozici.

Podřízení se hlasu inspirace vyvolává také psychologické a morální otázky. Někdo se cítí otrokem inspirace, která k němu přichází. A každé zotročení přivádí k utrpení. Přicházejí pochybnosti. Nebylo by lépe ji utlumit a upustit od projektu? Umělci tvrdí: není to možné, je to jako určitá obsese. Zdá se, že stojíme před určitou kontradikcí: tvoření by mělo být výsostným projevem lidské svobody, ale umělec se cítí jako otrok vlastního umění.

Odpověď na tuto problematiku bude záviset na další otázce: kdo je tím druhým, koho umělec poslouchá, či je ten hlas, který k němu přichází? Jestliže se skutečně jedná o někoho „jiného“, inspirace by odpovídala jistému typu vlastnění, které z umělce vytváří otroka někoho jiného. Tvůrčí aktivita by však přece měla člověka osvobozovat. Jak je to možné? Existuje jenom jediný případ, kdy posloucháme „jiného“ a ten „jiný“ je součástí mého „já“: Bůh, který mě stvořil svým slovem, je tím „jiným“, ale protože já jsem tím, co On tvoří a říká, k jeho stvoření patří i mé „já“. Jestliže nyní inspiruje moji aktivitu, pokračuje tak jeho prvotní tvořivé slovo. Poslušnost Božímu hlasu neničí ani neu-menšuje lidskou svobodu, ale posilňuje ji a pozvedá.

Z toho vyplývá důležitý závěr pro uměleckou tvořivost: pravé umění musí být božsko-lidské. Nepravé umění je démonické zaujetí, které ničí člověka. Pokud se s ním umělec identifikuje, ztrácí nebo snižuje vlastní identitu. Potvrzuje se tedy to, co Dostojevskij říká ve vztahu ke kráse: zde ďábel bojuje s Bohem a palem bitvy se stávají lidská srdce.²²⁴ Můžeme z toho

²²⁴ SRV. FRANK, S.L., *Из истории русской философской мысли*, New York 1965 (italský překlad *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Vita e pensiero, Milano 1977, s. 279).

vyvodit závěr platný pro všechny lidi a veškeré jejich aktivity. Moderní „vědecký“ empirismus redukuje naše poznání na systematickou sbírku toho, co fenomenologicky existuje. A přece s tím člověk nemůže být spokojený. Když děláme jakoukoli věc, zakoušíme touhu po „uskutečnění něčeho nového, co ještě neexistuje“.²²⁵ Pociťujeme nedokonalost „skutečnosti“ kolem nás, což v nás probouzí dychtivost tvořit a proměňovat svět. Toho je možné si povšimnout u všech lidí, i u těch nejponiženějších dělníků. Všichni by chtěli něco ve svém okolí vylepšit, každá aktivita usiluje po tom, aby byla tvořivá.

Tradiční nauka tvrdila: jenom Bůh je Stvořitel, všechno ostatní je stvoření. Také člověk je stvoření. Nesmíme ale zapomenout, že je stvořený podle Božího obrazu a podoby (srv. Gn 1,26–27). Musí mít tedy nějakým způsobem podíl i na této božské vlastnosti. V tomto smyslu ho můžeme definovat jako „bytí, které se vědomě účastní božské tvořivosti“.²²⁶ Přirozeně že existují značné rozdíly v této *συμμερεια*. Frankova originalita spočívá ve způsobu, jakým se mu podařilo osvětlit daný problém na základě tvůrčí aktivity velkých umělců. Umělecké dílo začíná nasloucháním Božímu slovu a končí tím, že se tomuto Božímu slovu dá určitá lidská forma. Z toho vychází chápání božsko-lidského díla, které napodobuje svátosti a má na nich podíl. V této souvislosti můžeme například číst v ruském manuálu pro malíře (*Подлинник*): „Kněz představuje Pánovo tělo v liturgických obřadech skrze sílu slov (...). Malíř to dělá skrze obrazy.“²²⁷ Celý křesťanský život však musí být zaměřený

²²⁵ *Tamtéž*, s. 263.

²²⁶ *Tamtéž*, s. 277.

²²⁷ BOJŠAKOV, C.T. (ed.), *Подлинник Иконописный*, Moskva 1903, s. 3 (redakce A. I. Uspenského).

ke službě Bohu. Počátek činnosti je vědomí Boží vůle a cílem je postupná realizace Krista ve vesmíru.

Asketická tvořivost²²⁸

Skrze mnišství a literaturu s ním spojenou získala ruská spiritualita tradiční formy a principy askeze, společně s pevným přesvědčením o tom, že je zapotřebí napomáhat „duchu“ v jeho zápase proti „tělu“. Někteří autoři, přestože přijali pravověrné pojetí, nijak neskrývají svou obavu z toho, že jistým idejím a formám chybí správná míra. „V ruském pravoslaví,“ píše Berďajev, „se mohou rozlišit tři často promíchávané proudy: první je kosmocentrický, který odkrývá božské energie ve světě (dobře ho představuje ‚sofiologie‘); druhým je antropocentrický proud, který je zaměřený historicko-filosoficky; třetí proud je eschatologický, který vychází z aktivity člověka v přírodě a ve společnosti. Druhý z těchto proudů umlčuje kreativitu a je postaven více než na řecké patristické tradici spíše na syrské asketické literatuře.“²²⁹ Podle tohoto pojetí tedy asketismus riskuje, že se stane antropocentrickým a bude umenšovat a dusit tvořivost.

Víme, že se toto zdání mohlo objevit již ve starších dobách, proto také jeden ze Syřanů, Theodoretos z Kyrru, když popsal tvrdé asketické praktiky svých krajanů, přidává na závěr svého díla kapitolu „O božské lásce“, aby doložil, že by samotná askeze bez této ctnosti ztrácela svou hodnotu.²³⁰

²²⁸ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Refugium, Velehrad 1996, s. 247–253, 33–35.

²²⁹ BERĎAJEV, N.A., *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века*, YMCA-Press, Paris 1946 (český překlad *Ruská idea. Základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*, Oikoymenh, Praha 2003, s. 196).

²³⁰ Srv. THEODORETOS Z KYRRU, *Oratio de divina et sancta caritate*, in PG, 82, 1497–1522.

Problém je však možné nahlížet i opačným způsobem. Pokud je pravdou, že bez lásky nemůže být považován asketismus za křesťanský, na druhou stranu je rovněž pravdou, že křesťanská láska nemůže existovat bez opravdové askeze. Osoba je „agapická“, ale současně je také „kenotická“.²³¹ Když se dává, tak se také „zříká sama sebe“. V trinitárním životě se Otec naprosto sděluje Synu a Syn „se zříká sebe sama“ (srv. *Flp* 2,7) z lásky k lidem. Jestliže se tedy lidská osoba, aby byla taková, musí stát „agapickou“, musí uskutečnit svoji vlastní κένωσις.

Florenskij, jak jsme již vzpomněli, šel ve svých úvahách ještě dál, když tvrdil, že „já“, které se pozvedá nad zákon identity a sjednocuje se s každým bratrem, se svobodně stává „ne-já“, a přijímá tak zákon kenozé podle *Flp* 2,7.²³² Skrze toto oslabení nebo *strávení* vlastního „já“, skrze ono *svlečení, zřeknutí* nebo kenozí „se znovu ‚já‘ navrací k takové formě existence, která je mu vlastní, k formě, která není jenom jednoduše dána, ale je ospravedlněná, přítomná nejenom v určitém okamžiku a na určitém místě, ale obdařená univerzální a věčnou hodnotou. Obraz mého bytí, když se snižuje, nachází v *jiném* vlastní ‚vykoupení‘ z moci hříšného sebeutvrzování, osvobozuje se z hříchu izolované existence, kterou odsuzovali již řečtí myslitelé, a v *třetím*, již vykoupeném, je ‚oslaven‘, tedy utvrzen o vlastní nezníčitelné hodnotě.“²³³

Profánní smýšlení klade do protikladu stvoření zničené, ale v jednotě s Kristem sestupuje stvořitelská aktivita dokonce do toho, co se ve světě jeví jako katastrofické.

²³¹ Srv. ŠPIDLÍK, T., *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, Refugium, Velehrad 1996, s. 34–35.

²³² Srv. FLORENSKIJ, P.A., *Стол и утверждение истины*, Товарищество Тип. А.И. Мамонтова, Москва 1914 (český překlad *Sloup a opora pravdy*, Refugium, Velehrad 2003, s. 97–98).

²³³ *Tamtéž*, s. 98–99.