

ŽEBŘÍK MEZI ZEMÍ A NEBEM: JÁKOBŮV SEN V DUCHOVNÍM VÝKLADU JANA KLIMAKA A PETRE ȚUȚEA¹

Ivana Noble

The ladder between heaven and earth – Jacob’s dream in spiritual interpretation of St John Climacus: The article focuses on Genesis 28: 10–22 that recounts Jacob’s revelatory dream when he was on the run from his brother Esau, having deprived him of the blessing of the first born. It examines in particular the symbol of the ladder which connects the earth and the heavens in a foundationally different way to the tower of Babel. The main body of the article is then dedicated to two spiritual interpretations of the text, one coming from St John Climacus, a monk and a hermit of Mount Sinai from the turn of the 6th and 7th century, the other from a 20th century Romanian intellectual, political prisoner and hesychast Petre ȚuȚea. In them the following themes are re-opened for the contemporary western reader: the primacy of grace, the synergy between God and people from within human experience, the relationship between the common call to deification/sanctification and the plurality of human vocations and the inclusion of nature into the human-divine relationship.

Žebřík vedoucí ze země do nebe představuje jeden z hlavních symbolů, s jehož pomocí křesťanská duchovní literatura i křesťanská ikonografie vyjadřují cestu člověka k Bohu.² Tato cesta stojí na paradoxním poznání, že k žebříku sice přicházíme vždy ze své strany, zevnitř své zkušenosti, abychom poznali, že zde působí jiné silové pole, kde Boží milost sestupuje shora dolů, od Boha směrem k nám. Tento paradox samozřejmě známe z většiny křesťanských věrouk.³ Bůh jedná jako první, je svrchovaný, od nás odlišený, jiný, a přece člověk Boží jednání vnímá jako něco, co přichází jako jemu nejvíce vlastní, co jej vrací k samotným kořenům jeho bytí, co neodcizuje, ale umožňuje být. Boží jednání zde poznáváme jako odvěké a vždy

¹ Studie byla vypracována v rámci grantu „Symbolické prostředkování celistvosti v západním pravoslaví“, GAČR P401/11/1688.

² Viz Jan Royt, *Slovník biblické ikonografie*, Karolinum, Praha, 2006, 85.

³ Zde je třeba vzít v potaz, že pravoslavná a katolická teologie více než protestantské teologie zdůrazňují dobré stvoření, které pádem nemizí, i když je jeho dobrota radikálně narušena. Ale i v protestantismu najdeme podobné důrazy, kdy řeč o milosti nezačíná až po pádu, kdy stvoření je dobré i padlé i vykoupené. Viz např. Jürgen Moltmann, *Bůh ve stvoření*, CDK–Vyšehrad, Brno–Praha, 1999.

nové, vždy zasahující do naší konkrétní situace, zvoucí nás na cestu výstupu. Tato cesta, jak si ukážeme, je symbolizována právě žebříkem.

V tomto článku se nejprve soustředím na příběh starozákonního patriarchy Jáкова utíkajícího do Cháranu, jak jej vypráví Genesis 28,10–22. Ukáží, v jakém smyslu jeho sen, kdy viděl žebřík stojící na zemi a sahající do nebes, po němž vystupovali a sestupovali andělé – poslové Boží, představuje protipól symbolu Babylónské věže. Právě jako tento protipól se totiž Jákovův žebřík stane v křesťanském výkladu „typem“, „alegorií“ či „symbolem“⁴ odkrývajícím řád milosti, kterému se ten, kdo chce žít s Bohem, musí učit. Tento řád milosti, v němž je člověk přitahován a veden směrem k Bohu, pak budu zkoumat na dvou duchovních interpretacích Jákovova žebříku.⁵ Nejprve se zastavím v mnišském a poustevnickém prostředí přelomu 6. a 7. století na hoře Sinaj, kde se sv. Jan Klimak (ca. 579–ca. 649) v traktátu *Nebeský žebřík* vrací k symbolu Jákovovu snu. Budu sledovat jednotlivé kroky Klimakova duchovního výkladu a ukáží, v jakém smyslu je v jeho díle prvotní útěk mnicha ze světa v dalších stádiích překonán a vše stvořené

⁴ Symbolický výklad pracující s referencí (zaslíbení–naplnění) a s neukončenou významovou mnohostí vychází z řady starších výkladů. Sem patří typologický paralelismus, který zastávala zejména Antiochijská škola a který považoval starozákonní postavy či události za „typy“ novozákonních postav či událostí. Vycházel ze základního schématu zaslíbení–naplnění. Jákovův žebřík byl v tomto duchu vykládán jako předobraz Kristova nanebevstoupení. Alexandrijská škola, která kombinovala typologický a alegorický výklad, otevřela na základě *alegorize* (hledání skrytého smyslu za vyřčeným slovem) cestu k významové mnohosti, která byla oponenty zčásti právem kritizována pro její bezbřehost. Zde Jákovův žebřík otevírá porozumění cestě křesťana, jeho zápasům s neřestmi a úsilím o ctnosti na cestě, na níž je přitahován Kristem vzhůru a doprovázen anděly. Další roviny výkladu najdeme u Jana Cassiana a u jím inspirované západní středověké exegeze, která rozlišovala výklad: (i) přímý (somatický nebo historický); (ii) alegorický; (iii) morální; a (iv) anagogický (odhalující tajemství konce časů). Také východní exegeze kloubila jednotlivé výklady, aniž by přeceňovala např. konflikt mezi alegorií a typologií. Srovnej John Breck, *Scripture in Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*, SVS, Crestwood, 2001, 33–44.

⁵ Práce s Gn 28, 10–22 v první části tohoto článku představuje to, co Breck nazývá *historií*, tj. doménou, v níž se děje Boží zjevení skrze konkrétní události, osoby, místa, instituce či rituály. *Historia* pro Brecka představuje první a nezbytný smysl Písma – i když ne doslovný v tom smyslu, že bychom vždy měli k dispozici popis dějinných skutečností přesně tak, jak byly historicky verifikovatelné. Jejich skutečnost může být metaforická, mýtická či symbolická, ale i tak je dějinně zakotvená – tj. odkazuje ke skutečným lidem, kteří v konkrétní situaci takto vnímali Boží zjevení. Z takto široce pochopené *historie* pak roste duchovní výklad, *theoria*, kontemplace Božího zjevení v setkání s Božím tajemstvím. Viz Breck, *Scripture in Tradition*, 26; srov. Bradley Nassif, „The Spiritual Exegesis of Scripture: The School of Antioch Revisited,“ *Anglican Theological Review* 75/4 (1993), 437–70; Ivana Noble, „Your word is a lamp to my feet and a light to my path“: Critical Work with Pre-critical Methods in the Hermeneutics of John Breck“, připravováno k vydání, *Communio Viatorum* 1 (2011).

je zahrnuto do cesty výstupu započaté i naplněné díky Boží milosti. Klimakův *Žebřík* výrazně ovlivnil hesychastickou tradici modlitby,⁶ která se postupně rozšířila také za hranice mnišského prostředí. Odtud pak bude vycházet můj druhý příklad duchovního výkladu Jákobova žebříku od Petre Țuțea (1902–1991), netypického hesychastického starce, intelektuála a bývalého politického vězně komunistického režimu. Jeho návrat k symbolu Jákobova žebříku a jeho integraci Klimakova vlivu ukáží na dvou základních tématech, kterými se ve svém kontextu a s moderní intelektuální výzbrojí zabývá: pluralitou lidských povolání a jedinečností vertikály výstupu u každého člověka. U obou duchovních výkladů budu pracovat s kontextem vykladačů, který mi pomůže přeložit si jejich přístup k milosti výstupu do mého kontextu. Pokusím se tak alespoň načrtnout, jak jejich „jácobovské“ dosvědčování Božího spásného jednání vzhledem k člověku a ke světu může obohatit nejen naši teologii, ale také celou naši životní pouť v prostředí, kde se zdá, že lidé na Boha zapomněli.

1. Jákobův sen

Příběh z Genesis 28,10–22 o útěku Jákoba do Cháranu před hněvem podvedeného bratra Ezaua, kterého Jákob lstí připravil o požehnání prvorozenému, začíná snem. V něm Jákob nečekaně není konfrontován s vlastní vinou, ale setkává se s žehnajícím Hospodinem, Bohem jeho otců, Abrahama a Izáka. Tato slova jsou dána do úst Jákobovi, když procitl ze spánku, v němž se mu zdál následující sen:

„Hle, na zemi stojí žebřík, jehož vrchol dosahuje k nebesům, a po něm vystupují a sestupují poslové Boží.¹³ Nad ním stojí Hospodin a praví: „Já jsem Hospodin, Bůh tvého otce Abrahama a Bůh Izákův. Zemi, na níž ležíš, dám tobě a tvému potomstvu.¹⁴ Tvého potomstva bude jako prachu země. Rozmůžeš se na západ

⁶ John Chryssavgis uvádí, že Klimakovo učení o modlitbě na hoře Sinaj dále rozvinul Hesychius (c. 7–8. st.), který z rozptýlených odkazů k modlitbě srdce učinil Klimakův hlavní odkaz. Tento výklad Klimaka na Sinaji dále rozvíjeli Filolétus a Anastázios, dále pak Theodor Studita. Klimakův vliv můžeme vystopovat rovněž u Symeóna Nového Teologa i v díle „Tři formy modlitby“, které pochází z jeho školy, rovněž pak u Rehoře Palamy. Klimakův vliv ale brzy přerostl hesychastické kruhy. Již na konci 7. století byl *Žebřík* přeložen do syrštiny. Známe několik melchitských, arabských a gruzínských manuskriptů sahajících před 10. století. Na počátku 17. století se objevuje rumunský překlad a pak následují překlady do dalších slovanských jazyků, ruštiny, srbsčiny a bulharštiny. Na Západě se Klimakovo dílo těšilo velké pozornosti zejména mezi františkány, benediktiny, cisterciáky a kartuziány, ale jak mezi východními tak mezi západními křesťany se rozšířilo také za hranice klášterních kruhů. Viz John Chryssavgis, *John Climacus: From the Egyptian Desert to the Sinaiite Mountain*, Ashgate, Aldershot-Burlington, 2004, 235–238.

i na východ, na sever i na jih. V tobě a v tvém potomstvu dojdou požehnání všechny čeledi země.¹⁵ Hle, já jsem s tebou. Budu tě střežit všude, kam půjdeš, a zase tě přivedu do této země. Nikdy tě neopustím, ale učiním, co jsem ti slíbil.“ (Gn 28, 12b–15)⁷

První významová rovina textu, *historia*, jak jsem ji definovala za pomoci Johna Brecka,⁸ se nám otevírá za pomoci etiologie, která nám pomůže pochopit význam konkrétních míst, osob a zaslíbení.⁹ Tím se ale doména, v níž se děje Boží zjevení, nevyčerpává.¹⁰ *Historia* se nezakládá pouze na rekonstrukci historicky verifikovatelných skutečností. Do hledání první roviny významu textu vstupuje kontext a symbolický smysl dohromady. Symbolický výklad je třeba využít již zde, a ne až na rovině kontemplativního čtení, kterému křesťanští exegeté říkali *theoria*. Zde nám symbolický výklad pomůže uvědomit si širší významového pole základních výrazů, jejichž pomocí je celek příběhu nesen. Tato šíře se nedá kvantifikovat, není ukončená, vstupují do ní nové a nové možnosti, a zároveň to, co je nevyslovitelné a předatelné pouze v tichu.¹¹ Pak si ukážeme, jak je toto významové pole celkem příběhu sahajícího od stvoření k příběhům praotců Izraele dále rozvěveno, aby mohlo k novému světu smyslu odkazovat.

Žebřík (hebr. סלם), který stojí na zemi a hlavou dosahuje do oblohy/nebes (hebr. שמים), představuje obecně mytickou figuru, ale zajímavé je jeho srovnání s další „spojnicí“ v Genesis 11,1–9 tj. s Babylónskou věží. Jak žebřík, tak věž jsou postaveny ze země k nebi.¹² Ovšem na žebříku vidíme jiný pohyb. Místo toho, aby si stavbou sahající do nebe člověk učinil jméno, a tím si zajistil, že nebude rozprášen po celé zemi,¹³ v Jákobově snu je ohlášena zvláštní podívaná: Hospodin, který stojí nad žebříkem, po němž vystupují

⁷ Tam, kde není uvedeno jinak, cituji Český ekumenický překlad.

⁸ Viz pozn. 5.

⁹ Sen, v němž se Hospodin zjevuje a zaslíbují zemi a potomstvo, svou strukturou odpovídá před-kananejským theofaniím. Zpětně zakládá legitimitu Izraele jako Božího lidu a jeho územní nároky. Pannenberg dává u těchto textů přednost výrazu „manifestace“, který na rozdíl od „theofanie“ nezahrnuje odhalení Boží podstaty. Viz Wolfhart Pannenberg, „Introduction“, in *Revelation and History*, ed. by Pannenberg, Sheed and Ward, London, 1979, 3–21, zde 9. V etiologickém výkladu stojí ve středu zájmu Bét-el, místo posvátné proto, že se zde Jákobovi zjevil Hospodin. V Genesis 28,17 čteme: „Jakou bázeň vzbuzuje toto místo! Není to nic jiného než dům Boží, je to brána nebeská.“ Srov. s podobným etiologickým odkazem v Gn 32, 1–3 vykládajícím posvátnost Machanajim.

¹⁰ Viz Breck, *Scripture in Tradition*, 26.

¹¹ Srovnej Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, Fort Worth, 1976, 45–46.

¹² Srovnej: Postavme věž „s vrcholem v nebesích“ (Gn 11,4).

¹³ Viz Gn 11,4.

a sestupují andělé, poslové Boží. Slovu požehnání, které Hospodin z výšin promlouvá, v textu předchází jejich prostředkování komunikace mezi zemí a nebem, která se na rozdíl od příběhu o Babylónské věži¹⁴ neděje na popud člověka a není nezávislá na Božím slovu, ke kterému odkazuje a které doprovází.

Boží slovo je zde doprovázeno Božím tichem dosvědčujícím nevyslovitelnost Tajemství, které se Jáкова a přeneseně také nás dotýká a které k němu i k nám promlouvá. Tato vzájemnost slova a ticha vytváří navíc prostor pro to, co se ještě nestalo a co není možné pojmenovat slovem. V našem případě zde můžeme tušit Jákovovu konfrontaci s vinou, ke které dojde v příběhu až mnohem později, teprve poté, co on sám učiní zkušenost s tím, kdo je a jak jedná tento Bůh, a jaké to je, když jeho vlastní příbuzní jednají lživě.¹⁵ Když se pak Jákob vrací s novým vědomím, že není hoden Božího milosrdenství a Boží věrnosti, sužovaný starou vinou, když se připravuje na setkání s Ezauem, teprve tehdy, když se mu Bůh zjeví jako Neznámý, se svou úskočností musí prozápasit k tomu, aby získal nové jméno Izrael (tj. zápasí Bůh) a v něm nově spatřit, co znamená Boží požehnání, jak o tom mluví Genesis 32,1–33.

Jákovova cesta obrácení, která je prozatím zastíněna spánkem, ve snu, v němž je zaslíbena, v tichu a ještě ne v bytí, ještě ne ve slově, nese Jákobův zápas s Neznámým a získání nového jména. Toto jméno, Izrael, Zápasí Bůh, přichází z ticha, které není prázdným tichem, ale tichem plným očekávání toho, co bude možné vyslovit, až to nastane. V Jákovově snu Bůh prostředkuje tichem svých poslů a tvoří slovem svého požehnání, aby se v tichu Jákovova života mohlo slovo narodit, aniž by tím ticha ubylo.¹⁶

Ve svém článku se nebudu zabývat dějinami výkladu první významové roviny Jákovova snu, což by si jistě zasloužilo pozornost v rámci samostatné

¹⁴ Zde je patrný vliv mezopotámské mytologie, podle níž byl Babylón středem světa. Viz J. G. Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12–50*, Eerdmand, Grand Rapids – The Handsel, Edinburgh, 1993, 108.

¹⁵ Lábanovo zaměnění manželky pro Jáкова v Gn 29, 15–30 je třeba číst jako chiasmus – dohromady s Gn 27, 1–40, kde Rebeka zaměňuje své syny a pomáhá tak Jákovovi, aby podvodem získal požehnání prvorozeného. Úskokem získává Ezauovo místo Jákob – Jákob úskokem dostává místo slíbené Ráchel Leu.

¹⁶ Eugraph Kovalevsky s odkazem na sv. Ireneje říká, že „v Bohu koexistuje manifestované a ne-manifestované, ticho a slovo,“ přičemž „to ne-manifestované není nadřazeno manifestovanému“, ale zároveň manifestace božského neznamená ani zmizení ani degradaci ne-manifestace.“ Eugraph Kovalevsky, *Le Verbe incarné*, Patrimoine Orthodoxe, Paris, 1985, 93–94.

studie,¹⁷ ale soustředím se na dva příklady jeho duchovního výkladu, kde se nám znovu objeví symbolická cesta obrácení i vzájemnost slova a ticha, vysloveného a nevysloveného i nevyslovitelného. Symbol žebříku v Jákobově snu je v obou příkladech rozvíjen na základě patristického chápání *theorie*. Jákobův žebřík je zde *typem* – tj. symbolickým obrazem, zakořeněným v dějinách Izraele (jak jsou Písmem tradovány), ale zároveň přesahuje jejich čas a prostor. Duchovní výklad Jákobova žebříku dovoluje využít motivy, které se v textu objevují tak, že se přenesou do nových souvislostí. Smysl, který člověka oslovil na základě četby a výkladu starozákonního příběhu (typu), takto vrhá své světlo např. na nazírání tajemství sestoupení a vystoupení Božího Syna nebo na životní pouť křesťana, coby *antitypy* Jákobova žebříku. Každý *antityp* pak pouze neopakuje jinou formou vystupování a sestupování Božích andělů, ale naplňuje je smyslem, který z předchozího smyslu vychází, ale není jím omezen. Nejde o srovnání *typu* a *antitypu*, kde by vedle sebe stálo nesrovnatelné, ale o rozvoj původního první smyslové roviny na dalších rovinách. Nebezpečí, kterému vždy bylo a je patristické chápání *theorie* vystaveno a vůči kterému se církevní otcové vymezovali, nespočívalo v samotném rozvoji smyslu na dalších rovinách, ale v náporu modlitbou a asketickým životem neproměněné lidské fantazie na duchovní výklad.¹⁸ Toto úskalí budeme muset mít na zřeteli také my, když budeme duchovní výklad Jákobova žebříku zkoumat a zabývat se tím, jaké rozšíření smyslu Jákobova příběhu o další roviny nám dává vhled i řeč týkající se skutečnosti, že bez poznání sebe sama ve světle Boží lásky není možná léčba egoismu v jeho nejrůznějších formách, které zachvátily naše osobní bytí. A bez této léčby, bez vyjití ze sebestřednosti a sebezájmu není možné opravdové společenství ani s Bohem ani s lidmi.¹⁹

¹⁷ Dějinným a literárním kontextem Genesis 28 se zabývá Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth*, 108–113, dále T. L. Brodie, *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical and Theological Commentary*, OUP, Oxford, 2001, 293–349. Pro dějiny interpretace textu u církevních viz Mark Sheridan (ed.), *Genesis 12–50, Ancient Christian Commentary on Scripture*, Inter-Varsity, Downers Grove, 2002, 186–191.

¹⁸ John Breck zde připomíná patristické dictum: „člověk nemůže vykládat Písmo věrně nebo přesně pokud nežije v souladu s ním“, a pokud se nemodlí. Breck, *Scripture in Tradition*, 31; srovnej dále *ibid*, 228.

¹⁹ „To, co se po nás chce, není snadné, totiž abychom se vzdali sebe, vyprázdnili se od sebestvrdzení, od své ontologické sebeplnosti a svého sebeobdivu a sebe-oslavení, od toho, čemu Bible a církevní otcové říkají sebeláska, sobectví (*philautia*) (2Tim 3,2), a co má své zjevné i skryté podoby.“ Grigorios D. Papatthomas, „Sanctity, the ‚forgotten vision‘ of the Christians today“, rukopis, Oslo, 24/9/2010, 9.

Na následujících dvou příkladech duchovního výkladu Jákovova snu si ukážeme, jak modlitba a autentický život vytvářejí prostor rozumění, prostor, kde dochází k synergii člověka a Ducha svatého, prostor, kde platí, že duchovní smysl Jákovova žebříku je „zjeven *pouze Bohem*“, a přece je lidský podíl v procesu žité interpretace nezastupitelný.²⁰

2. Klimakův Nebeský žebřík

První příklad duchovní interpretace Jákovova žebříku je zasazen do prostředí, které bylo kultivováno tradicí pouštních Otců, jež se z Egypta od 3. století postupně rozšířila do dalších oblastí včetně poustev a klášterů na Sinajském poloostrově, kde na přelomu 6. a 7. století působil Jan Klimak. Jeho dílo *Nebeský žebřík* pojednává o procesu, v němž se mnich učí sebepoznání a poznání Boha nejprve skrze překonávání neřesti a praktikování ctnosti, aby se připravil pro život kontempace. Tento spis se postupně rozšířil také mimo klášterní kruhy a stal se ve východním křesťanství dílem srovnatelným s Kempenského *Následováním Krista* na Západě.

Z útržkovitých informací o životě Jana Klimaka, které máme k dispozici,²¹ se dozvídáme, že Jan přišel do kláštera na horu Sinaj ve věku 16 let, a postupně zde zakusil všechny tři způsoby života, cenobitský, anachorétský i semi-anachorétský.²² Během této doby Jan podnikl také cestu do Egypta.

²⁰ John Breck píše: „I když lidský podíl je samozřejmě v procesu interpretace nezastupitelný, duchovní smysl je zjeven *pouze Bohem* coby inspirovaná vize nebo *theória*, darovaná jak autorovi, tak vykladači kanonických spisů. Biblický *autor* vytváří své dílo na základě své vlastní zkušenosti a osobní reflexe, zevnitř svého jazykového, kulturního a dějinného kontextu. Ale činí tak v souhře či *synergii* se svatým Duchem, který ‚inspiruje‘ jeho reflexi a vede ji směrem k věrnému hlásání ‚celé pravdy‘. Později *vykladačka* tohoto spisu koná svůj úkol za pomoci zdrojů vycházejících z jeho či její vlastní inteligence, rozlišování, paměti a víry. Ale také *vykladač* je podřízen vedoucímu vlivu Ducha, když hledá v biblickém svědectví jak doslovný tak duchovní význam. A tak vpsledku, i když Pavel zalévá, Apollon zalévá, je to Bůh, kdo dává růst (1Kor 3,6). *Je to Bůh působící Duchem Pravdy, kdo inspiruje biblické svědectví, dává mu poslední vykupující smysl a ve společenství víry vede interpretaci tohoto smyslu z generace na generaci.*“ Breck, *Scripture in Tradition*, 66.

²¹ Zde se opírám zejména o Klimakův *Život* od Daniela z Raithu (viz *De vita S. Climaci* in PG 88, 596–608), jak jej interpretuje Kallistos Ware v „Introduction“, in John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*. Paulist Press, Mahawah, 1992, 1–70, a John Chryssavgis v práci *John Climacus: From the Egyptian Desert to the Sinai Mountain*, Ashgate, Aldershot – Burlington, 2004, 15–44. V češtině je k dispozici pěkný rozbor Klimakova života a díla v práci Václava Ventury, *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, Benediktinské arcidiocéze sv. Vojtěcha a sv. Markéty na Břevnově, Praha, 2010, 56–89.

²² Jan zde žil nejprve pod vedením duchovního otce Martyria. Ve dvaceti letech byl postřížen na mnicha a dalších patnáct let prožil patrně v řádu cenobitského společenství spravovaného opatem. Po Martyriově smrti Jan odešel do nedaleké poustevny v Tholas. Zde zakusil druhou, anachorétskou formu mnišského života, během níž, jak se dozvídáme, získal dar slzí a dar trvalé modlitby. Jan se stal velmi oblíbeným duchovním rádcem, přicházeli za

V oblasti Alexandrie na něj velmi zapůsobil klášter s pozoruhodnou praxí přísnosti, dnešnímu člověku jen těžko srozumitelné,²³ a vlídnosti, které udávaly rád vzájemné lásky a pomáhaly trvalé vnitřní modlitbě. Po čtyřiceti letech anachorétského a později semi-anachorétského života byl Jan zvolen opatem hlavního kláštera na hoře Sinaj.²⁴ V této době byl Jan požádán, aby pro klášter v Raithu sepsal „desky zákona“ mnišského života. Jan nejprve protestoval, ale pak na tuto žádost odpověděl dílem *Nebeský žebřík*, které je koncipováno jako duchovní výklad Jákobova snu. Jan se zde soustředí na cestu deifikace křesťana/mnícha a ukazuje, jak náš život na sebe krok za krokem bere Kristovu podobu a dorůstá tak duchovní dospělosti.²⁵ Ač se jedná o dílo z klášterního a poustevnického prostředí určené předně mnichům, Janovo pojetí žebříku toto prostředí přesahuje.²⁶

Cesta deifikace, o níž *Žebřík* pojednává, je uspořádána podle Janovy životní zkušenosti a její vyprávění je podřízeno symbolickému řádu.²⁷ Je roz-

ním mnozí lidé, a to jej postupně vedlo ke třetí formě mnišského života, která kombinovala ticho poustevny a sdílení s jedním či dvěma dalšími poustevníky. Ve východní tradici se pro tyto tři cesty setkáme s jinými výrazy než na Západě: anachoreta (poustevník); semi-anachoreta (poustevník sdílející se s dalšími dvěma či třemi poustevníky); cenobita (mnich žijící ve společenství). O těchto cestách později píše v prvním kroku *Nebeského žebříku*.

²³ Tato zkušenost se odráží v Janově popisu života v penitenciáři, viz John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*. Paulist Press, Mahawah, 1992, Step 5; 121–131; *Scala Paradisi* in PG 88, 632–1164, zde 764–773.

²⁴ V den instalace, kdy do kláštera přišlo šest set poutníků, jak uvádí jeho životopisec Daniel z Raithu, měl Jan vidění Mojžíše, který přišel jakoby do svého vlastního domu a ujal se zde správy. Viz Daniel of Raithu, *De Vita S. Climaci*, PG 88, 605B, in Ware, „Introduction“, 5. Odtud si vysloužil jméno „nový Mojžíš“. Další Janovi stoupenci jej kvůli jeho mírnost nazývali „druhým Davidem“ a také „novým Jákobem“, protože jako Jákob viděl a popsal žebřík vedoucí do nebe. Viz Chryssavgis, *John Climacus*, 19.

²⁵ Chryssavgis píše, že Janovo užití symbolu Jákobova žebříku pro pokrok duchovní cesty křesťana má své předchůdce, Origena (*Comm. On Joh.* 19.6), Řehoře Naziánského (*Or.* 43.71), Jana Zlatoústého (*Hom on Joh.* 83.5) nebo Theodoretu (*Phil Hist.* 27), ale Jan toto téma rozvíjí mnohem detailněji a právě jeho kniha *Žebřík božského výstupu* se stane základním pramenem pro duchovní výklad Gn 28, 12–15, ke kterému budou odkazovat další autoři a od 11. století se stane jednou ze základních inspirací pro klášterní ikonopisce (ikona Žebříku bude často umístěna v klášterních refektářích). Viz Chryssavgis, *John Climacus*, 27–28;

²⁶ Viz John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 15, 181, PG 88, 893–896; Kallistos Ware komentuje: „Později ve své práci Jan ukazuje, že na čistotu nemají monopol ti, kdo se nikdy neoženili, a jako důkaz uvádí příklad apoštola Petra, který měl tchyni a který přece dostal klíče od Království.“, Ware, „Introduction“, 7.

²⁷ Ventura píše: „Jan Klimax vstoupil do okruhu mnišského života, kde jedním z hlavních cílů bylo zvládnout vášně a LOGISMO [myslenková pokušení] a vystupovat postupně k vnitřní svobodě (APATHEIA) a dospět ke kontemplaci a plnosti lásky. O tom mniši pojednávali ne v nějakých racionálních analýzách a systematizacích, ale především v krátkých příbězích a vyprávěních, případně všecko zaznamenali ve formě rozhovorů. *Apoftegmata* a Cassianovy *Collationes*... jsou toho jasnou ukázkou. Ale už i tady se zkušenosti organicky a lo-

dělena do třiceti kroků, které svým počtem symbolizují dorůstání do let Kristovy dospělosti, kdy se skrytý život Božího Syna před křtem stal životem zjeveným. Těchto třicet kroků je uspořádáno do nerovnoměrných částí. První část (krok 1–3) se věnuje stažení ze světa, druhá část (4–26) aktivnímu životu, t.j. zápasu s neřestmi a praxi ctností, třetí část (27–30) kontemplativnímu životu, který východní církve nazývá výrazem „*theoria*“.

Kallistos Ware upozorňuje, že při povrchním pročítání jednotlivých částí by se mohlo zdát, že Jan Klimak přeceňuje, co na této cestě může udělat člověk, a že říká příliš málo o Boží iniciativě, o nezbytnosti Boží milosti, ale takové čtení vychází z neporozumění základnímu poznání Jana Klimaka, převzatému od Jana Evangelisty: „Beze mne nemůžete činit nic“ (J 15,5). Synergie zde „zahrnuje dva faktory nerovnocené hodnoty, ale rovnocenné důležitosti: Boží milost a lidskou svobodu“, neboť u Jana Klimaka platí nejen to, že bez Boha nemůžeme dělat nic, ale zároveň i to, že Bůh nás nespasí proti naší vlastní vůli. Boží a lidská svoboda nestojí proti sobě, ale obě svobody platí zároveň a obě se podílejí na cestě po žebříku.²⁸ Bůh člověka přitahuje směrem vzhůru, rodí v něm konverzi, ale tato konverze, v níž člověk získává Kristovu podobu, je realizovatelná jedine jako svobodné lidské rozhodnutí a děje se spolu se skutečným sebepoznáním ve světle Boží lásky. Symbol žebříku nám pomáhá vidět potřebu postupnosti jednotlivých kroků. Člověk zde Boží milost ani sám sebe nepředběhne ani si cestu nemůže zkrátit. Nedostane se do výšin kontempace, dokud není schopen užívat Božího daru rozlišování mezi dobrem a zlem a na rozhraní slova a ticha stále jemněji rozumět Boží vůli zvnitřňující se a sjednocující nás s vlastní vůlí nesenou Kristem a oživanou Duchem.

Zastavme se nyní alespoň v krátkosti u toho, jak jednotlivé části Klimakova *Žebříku* vykládají žebřík Jákobův. V krocích 1–3 se téma Jákobova žebříku přímo neobjeví. Spíše bychom zde mohli najít téma Jákobova útěku. Zde je to ale útek ze světa. Ten je vyjádřen poměrně ostrou a polarizovanou

gicky seskupují tak, jak je propojuje životní zkušenost. Duchovní růst prochází zápasy se zdrojovými ložisky duchovních nemocí – osm nebo sedm základních vášní se stane klasickým schématem. Téma žebříku se sice hned neobjevuje, ale už Órigenés je použil jako obraz duchovního výstupu. Ale teprve díky Janu Klimakovi se „symbol plně systematizoval: neukazuje jen smysl asketického a mystického života, ale upravuje všechny jeho etapy.“ Ventura, *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, 58; Ventura zde cituje Gueric Couilleau, „Jean Climaque (saint)“, in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire VIII*, ed. M. Viller aj., 1974, col. 369–389, zde 372.

²⁸ Viz Ware, „Introduction“, 19. Srovnej Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 23, 208–209; PG 88, 968.

řečí zahrnující nejen „stažení se ze světa“, ale také „chtěnou nenávist vůči tomu, co je materiálně ceněno“ a „odmítnutí přirozenosti ve prospěch toho, co je nad přirozeností“.²⁹ Když tento útek vrátíme do symbolických souvislostí zachycených v knize Genesis, dostane se nám do jiných souřadnic. Lest, na kterou vsadil Jákob a jeho matka, vytvořila situaci, z níž Jákob musí utéci. Na útěku je mu darován nový začátek. Duchovní výklad nám pak umožní také v našich nových začátcích vnímat andělské prostředkování mezi nebem a zemí a zakoušet, že Bůh je skutečnější než křivolakost našich cest. V prvním kroku se Jan Klimak snaží vystihnout počátek vztahu k Boží skutečnosti, který vede dál, do společenství s tajemstvím Božím i do společenství všeho, co Bůh stvořil. Klimak píše: „Měli bychom se Boha bát tak, jako se bojíme divokých zvířat ... Měli bychom Boha milovat tak, jako milujeme své přátele.“³⁰ Tento postoj chybí Jákobovi, ale aby se k němu mohl obrátit, potřebuje, stejně jako my, nejprve zakusit Boha jako toho, kdo dává život a požehnání, kdo vysvobozuje spravedlivé i nespravedlivé:

„Bůh je život všech svobodných bytostí. Je spasením pro všechny, věřící i nevěřící, spravedlivé i nespravedlivé, zbožné i bezbožné, ty, kdo jsou osvobozeni od vášní i ty, kdo jsou jimi zmítáni, mnichů i těch, kdo žijí ve světě, vzdělaných i negramotných, zdravých i nemocných, mladých i velmi starých. On je rozlévající se světlo, záblesk slunce i změna počasí, to, co je stejné pro každého, bez výjimky ...neboť Bůh nikomu nestraní“ (Ř 2,11).³¹

A právě proto, že Bůh je život a spása, můžeme pokročit na naší cestě deifikace, s ním, v něm, k němu. Klimak si je vědom toho, že cesta každého člověka zahrnuje pokrok i regrese, a ukazuje, že se na ní učíme povstávat ze svých pádů.³² Mohli bychom říci, že na ní jsme, podobně jako Jákob, konfrontováni s naší „historií, která bude postupně přeznačena v dějiny spásy, v nichž se „obraz Boží smíšený s hlínou“³³ bude stávat „napodobitelem Krista myšlením, slovy i skutky, jak je to jen lidsky možné“.³⁴

²⁹ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1; 74; PG 88, 633D.

³⁰ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1; 77; PG 88, 637D.

³¹ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1, 74; PG 88, 633B.

³² „Když duše sama sebe zradí a když ochladne původní šťastná vřelost, je třeba pečlivě hledat důvody této ztráty, a když jsou nalezeny, zápatit s nimi se vším nasazením, neboť původní nadšení se vrací obvykle stejnou branou, kterou se vytratilo ven.“ (Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1, 76; PG 88, 637C)

³³ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 26, 248; PG 88, 1064A. Klimak zde cituje Řehoře Naziánského, *Orations* 14,6 (PG 35, 865A).

³⁴ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1, 74; PG 88, 633B.

Téma Jákobova žebříku se explicitně objeví až ve druhé a také nejdelší části traktátu (kroky 4–26) metodicky rozpracovávající „katarzi“ křesťanského života, bez níž kontemplace v blízkosti Boží není možná. Jan Klimak používá symbolu žebříku, když mluví o tom, jak na sebe navazují jednotlivé ctnosti a vedou člověka vzhůru, i o tom, jak se řetězí neřesti a táhnou člověka pryč od Boha, k destrukci vlastního života i životů druhých.³⁵ Zajímavý je jejich výčet, ač vychází z obdobných inspirativních zdrojů,³⁶ neodpovídá pozdější středověké západní klasifikaci neřestí a ctností. Klimak začíná pojednáním o základních ctnostech, mezi něž řadí: poslušnost, pokání, pamatování na smrt, radostnou lítost. Pak se zabývá neřestmi, netělesnými vášněmi: hněvem, zlovolností, pomluvami, upovídáností, lži a trudomyslností; dále vášněmi předně tělesnými a materiálními: obžerstvím, chtíčem a lakotou; vášněmi předně netělesnými a duchovními: necitlivostí, strachem, ješitností a pýchou (včetně rouhání); a nakonec se vrací k vyšším ctnostem „aktivního života“: prostotě, modlitbě a rozlišování.³⁷

Zde se soustředíme na několik příkladů neřestí a ctností, abychom si ukázali, jak je jimi jákobovsky křivolaká cesta výstupu ovlivňována. Zastavme se nejprve u neřestí. Ve třináctém kroku Jan Klimak upozorňuje, že člověk může být sveden ze správné cesty nejen zjevně zlými myšlenkami, slovy nebo skutky, ale také trudomyslností:

„Trudomyslnost nebo také prázdnota ducha ... je hlas, který člověku tvrdí, že Bůh nemá žádné milosrdenství a žádnou lásku k lidem. ... Prázdnota se ráda angažuje v péči o hosty, volá poustevníka, aby šel manuálně pracovat a tak mohl rozdávat almužny a napomíná jej, aby navštěvoval nemocné, dokonce mu připomíná slova Toho, který řekl: „Byl jsem nemocný a navštívili jste mě“ (Mt 25,36). Prázdnota navrhuje, že bychom měli jít za zoufajícími si a za bázlivými, vede jedno chřadnoucí srdce k tomu, aby přinášelo útěchu druhému. Prázdnota napomíná ty, kdo se modlí, že by měli jít dělat nějakou práci a svým brutálním způsobem hledá jakoukoliv věrohodnou výmluvu, jen aby člověka odtáhla od modlitby, jako by mu nasazovala ohlávku.“³⁸

³⁵ „Svaté ctnosti jsou jako Jákobův žebřík, nesvaté neřesti jako řetězy, jimiž byl spoután hlavní apoštol Petr. Ctnosti vedou člověka, který si je vybral, směrem k nebi. Neřesti, na druhou stranu, rodí a dusí jedna druhou.“ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 9, 152; PG 88, 841A.

³⁶ Zde mám na mysli zejména inspiraci řeckou filosofií, srov. Josef Pieper, *Ctnosti*, Praha 2000.

³⁷ Viz Ware, „Introduction“, 12–13.

³⁸ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 13, 162; PG 88, 860A.

Ze všech neřestí pak je nejhorší pýcha, která je ale odlišena od marné slávy – od toho, co myslíme, když v běžném hovoru říkáme, že je někdo na něco pyšný, ať jsou to věci či přirozené vlastnosti.³⁹ Marná sláva je matkou pýchy. Ač jsou tyto dvě neřesti rodově propojené, v případě pýchy chybí důvod sebevyvýšení. Pýcha je „naprostá bída duše vydávaná za bohatství, imaginární světlo tam, kde je ve skutečnosti tma“.⁴⁰ Když člověk padne tak hluboko, není mu už pomoci obvyklým způsobem. Jen Boží Duch může změnit směr jeho života, a to je akt přirovnatelný ke vzkříšení z mrtvých. Tento prostor možného, byť z lidského pohledu tak nepatrný, zůstává u Klimaka otevřený. Klimak si pak klade otázku, na kterou neodpovídá, která ústí do ticha: Je-li pýcha tak strašná, srovnatelná s pádem andělů, sama ničící byť jinak velmi ctnostný život, stačí její opak, pokora, na to, aby se bez doprovodu dalších ctností, člověka dostala do nebe?⁴¹ V obou mezních případech se znovu intenzivně vrací vědomí, že, ač se rozhodujeme, snažíme nebo selháváme, cesta, po které jdeme, není ani pochopitelná ani realizovatelná ani kontrolovatelná z naší strany.

Toto vědomí stojí za Klimakovým popisem ctností, včetně vyšších ctností „aktivního života“, které jsou v jeho podání překvapivě „ne-aktivistické“. Patří sem prostota, pokora a rozlišování. Tyto ctnosti připravují člověka na proměnu jeho osoby, duše i těla, nestvořeným světlem, na přechod z hory Sinaj, kde je člověk obdarován příkázáními, k hoře Tábor, kde je obdarován zřením Boha. Čím více se blížíme cíli cesty, tím je pro Klimaka obtížnější mluvit o její struktuře. Symbol žebříku se ale objeví i zde, když je řeč o jednotě s Bohem v tichu, v modlitbě, v klidu a v lásce. Klimak ale zřetelněji potřebuje jiného architekta, toho, který staví z druhé strany, potřebuje obrácenou perspektivu – odtud, kam nevidíme, k nám, odkud jdeme, díváme se a vyhlížíme skutečnost přicházející.⁴² Tato obrácená perspektiva se z naší perspektivy už nedá vysvětlit, ale je možné ji prožít v modlitbě, která je „svou přirozeností rozhovorem a jednotou člověka s Bohem“, která „drží

³⁹ Ohledně ješitnosti Klimak říká: „Setkal jsem se s některými, kteří se vydali na duchovní cestu z ješitnosti, a tak špatně začali, přesto ale zakončili svou cestu nejobdivuhodnějším způsobem, neboť změnili své záměry.“ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 22, 204, PG 88, 953B.

⁴⁰ Viz Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 23, 209–210; PG 88, 969B.

⁴¹ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 23, 208; PG 88, 968A-B. Dále autor říká: „Pokora je milost v duši a má jméno, které zná jen ten, kdo ji zakusil.“ Step 25, 219; PG 88, 989A.

⁴² Viz Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 27, 265; PG 88, 1105C.

svět pohromadě“ a přináší usmíření. Někdy prostředkovane skrze anděly, skrze lidi, skrze přírodu, jindy bezprostředně.⁴³

Na konci žebříku je klid mysli, která sestoupila do srdce, která prohlédla dábelké lsti a neulpěla na nich, která zakouší trvalou přítomnost svého Pána.⁴⁴ Je to láska, která zahнала strachy a překonala všechny rozpory. Ale co je to, co činí modlitbu trvalou, lásku neporazitelnou? Klimak končí traktát otázkou, jak pokračuje cesta od Toho, ke kterému nedohlédneme?

„Toužím vědět, jak tě Jákob zahlédl přebývajícího nad žebříkem (viz Gn 28,12). Tento výstup, jaký byl? Řekni mi, neboť to chci znát. Jaký způsob, jaký řád, jímž se kroky, které si vytkl milující ve svém srdci, spojují dohromady? (viz. Ž 83,6) Prahnu po poznání počtu těch kroků a doby potřebné k jejich výstupu. Ten, který odhalil Tvůj zápas a Tvou vizi k nám promluvil o průvodcích. Ale víc už nám neřekl a možná ani nemohl říci.“⁴⁵

Tam, kde sjednocení láskou dosáhlo za možnosti lidského slova, za možnosti našeho smrtelného bytí v těle jako v Jákobově příběhu, také zde nakonec přejdeme do přetvořeného a požehnaného nevědění, do ticha, v němž je slovo naplněno, aniž by bylo diskvalifikováno, zrušeno nebo zmenšeno.⁴⁶

3. Horizontální a vertikální dimenze křesťanské cesty podle Petre Țuțea

Petre Țuțea (1902–1991), náš druhý hesychastický vykladač Jákobova žebříku, aktualizuje Klimakovy vhledy, když mluví o cestě výstupu a o jejich scestích na pozadí moderních rumunských dějin. Țuțea vyrostl jako nemanželské dítě v rodině pravoslavného kněze.⁴⁷ Vystudoval práva a poté, co krátce experimentoval s hlavními ideologiemi doby, marxismem a národním socialismem, pracoval jako vysoký úředník ve státní administrativě, ovšem

⁴³ Viz Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 28, 274; PG 88, 1129B.

⁴⁴ Viz Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 29, 282; PG 88, 1148B.

⁴⁵ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 30, 289; PG 88, 1160C.

⁴⁶ V interpretaci církevních otců bude často toto požehnané a přetvořené nevědění symbolizováno postavou Krista stojícího nad žebříkem, zvoucího poutníky, aby vešli branou vykoupění. Scheridan zde cituje Afrhata, Ambrože, Chromatia, ale také Cyrila Alexandrijského a Caesaria z Arles. Viz *Ancient Christian Commentary OT II: Genesis 12–50*, 188–189.

⁴⁷ Jeho otec Petre Bădescu ovdověl, a podle východního kanonického práva se coby kněz nesměl znovu oženit. S Anou Simon Oprea Țuțea, Peterovou matkou měl ještě dalších sedm dětí, dále působil ve vesnici Boteni, kde žili, jako farní kněz a odkázal jí všechno své jmění. Viz Alexandru Popescu, *Petre Țuțea: Between Sacrifice and Suicide*, Ashgate, Aldershot, 2004, 7.

pouze krátkou dobu před nástupem komunistického režimu.⁴⁸ Za doby tzv. re-edukačního experimentu byl dvakrát vězněn, v letech 1949–1953 a 1956–1964.⁴⁹ V nelidských podmínkách rumunských komunistických vězení se setkal s novou hlubinou křesťanství v podobě duchovní tradice hesychasmu.⁵⁰ Po svém propuštění v roce 1964 byl Țuțea až do pádu Ceaușescova režimu nucen zůstat v domácím vězení. Podle svědectví jeho současníků se v této době Țuțea stal jakousi sokratovskou postavou, která využila drobných příležitostí prolomit izolaci a rozprávět s lidmi o podstatných věcech třeba na ulici. Navzdory skutečnosti, že většina jeho rukopisů z tohoto období byla zkonfiskována státní bezpečností a dochovaly se z nich jen fragmenty, Țuțeaovy myšlenky si nacházely široké publikum. Na konci 80. let Țuțea začal pracovat na svém pětisvazkovém díle *Člověk: Traktát o křesťanské antropologii*,⁵¹ kde spojil svou znalost z různých vědních oborů⁵² s pravoslavnou teologickou tradicí a svou duchovní zkušeností.⁵³ Po pádu komunismu se Țuțea stal ikonou svobodného a nezlomeného ru-

⁴⁸ Srov. s českou situací, Libor Ovečka, „Vztah křesťanů ke státu v české morální teologii 1884–1948“, in *Monoteistická náboženství a stát*, Karel Sládek (ed.), Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2009, 225–245.

⁴⁹ Țuțea zakusil jednu z nejbrutálnějších forem komunistického vězení, tzv. re-edukační experiment. Re-edukace byla eufemismem pro praktiky, které měly za cíl zbavit člověka jeho identity, včetně identity oběti. Tyto praktiky zahrnovaly systematické sebeobžalování a ničení všeho, co jejich život drželo pohromadě, mučení, pošlapávání lidské důstojnosti, nátlak, aby se vězni stali mučiteli svých spoluvězňů, a tak na nich ulpěla odpovědnost za páchané násilí. Tuto zkušenost si s sebou přivezli rumunští vojáci a důstojníci, kteří byli v roce 1941 Stalinem deportováni na Sibiř, protože na počátku války stáli na německé straně. Zkušenost re-edukace byla tak hrozná, že se o ní v rumunské společnosti po návratu vězňů nemluvilo, ale stejné praktiky „re-edukačního experimentu“ se objevily ve vybraných rumunských věznicích v letech 1949–52 a 1960–1964. Během této doby byly statisíce lidí fyzicky i psychicky mučeny s podobným cílem jako v sovětském Gulagu, „zničit [lidskou identitu – obraz a podobu Boží –] a nahradit ji podlidským produktem: ‚novým člověkem‘, autematem, který bude fungovat ve světě, z něhož byly eliminovány morální hodnoty.“ R. Mărculescu, *Pățimiri și Iluminări din Captivitatea Sovietică*. Albatros, Bucharest, 2000, in Popescu, *Petre Țuțea*, 63.

⁵⁰ Hesychasmus představuje další spojnici s Klimakovou cestou vnitřní modlitby. V Rumunsku hnutí hesychasmu zažilo svou obrodu v letech 1948–1958, kdy se pomocí skupiny „Hořící keř“ rozšířilo také mimo kláštery. V této skupině působil také Dumitru Stăniloae, který postupně znovu přeložil celé Filokalie, sbírku východních křesťanských textů zabývajících se duchovním životem, a první svazky jeho překladu se dostaly do re-edukačních vězení, kde, byť v době Țuțeaova věznění již jen v ústní tradici, napomáhaly k vedení nových vězňů k trvalé modlitbě, jež svou mocí pomohla přemáhat nelidské podmínky. Viz Popescu, „A Short History of Hesychasm in Romania“, in *Petre Țuțea*, 279–285.

⁵¹ Viz Petre Țuțea, *Omul, Tratat de Antropologie Creștină I–V*, Timpu, Iași, 1992–2004.

⁵² Kromě práv Țuțea dobře znal také soudobou politologii, ekonomii, západní filosofii, viz Popescu, *Petre Țuțea*, 8–2 2.

⁵³ Srov. s reflexí české situace, Libor Ovečka a Mireia Ryšková, „Theology and Liberation in the Context of Czechoslovakia Today“, in *Popular religion, liberation, and contextual the-*

muského intelektuálního života. Přes vážné zdravotní problémy způsobené mučením a špatnými podmínkami ve vězení se ȚuȚea dožil 89 let.

Klimakův *Nebeský žebřík* představoval v době, v níž vyrůstal Petre ȚuȚea, jednu z nezákladnějších příruček pro křesťanský život, kterou ve své knihovně měla téměř každá vzdělanější pravoslavná rodina v Rumunsku. Navíc četba této knihy měla své pravidelné místo v liturgickém roce během postu.⁵⁴ ȚuȚea již jako chlapec četl tuto knihu v otcově knihovně. Žebřík jako symbol životní cesty křesťana tak do jeho duchovního horizontu patřil již od dětství. Nyní se zastavíme u toho, jak on sám téma žebříku rozvíjí ve své teologické antropologii, a zejména v tom, čemu říká anagogická typologie.

ȚuȚea zde vychází z jazykového kořene pojmu *ανάγω* (*anagó*, pozdvihnout) a říká, že v každém typu lidského povolání je rozeznatelná duchovní cesta pozdvižení člověka směrem k jednotě s Bohem.⁵⁵ ȚuȚea rozlišuje dvě typologie: (i) horizontální typologii lidských povolání a (ii) vertikální typologii výstupu. Zde je na spodní rovině *homo stultus*, člověk bloud, který celým svým životem popírá Boha a ničí lidi i přírodu. Kulminačním bodem je naopak Kristus, plná podoba obrazu, který v sobě neseme. Každý člověk je povolán ne k tomu, aby napodoboval někoho jiného nebo povolání někoho jiného, ale aby prošel svou konkrétní a jedinečnou cestu výstupu tak, že přijme danosti právě toho svého konkrétního povolání, které je v souladu s jeho „typem“. Lidská povolání jsou si rovná. V tomto smyslu být knězem není více než být uklízečkou. Každé povolání má svá specifická nebezpečí úpadku i možnosti výstupu. Přitom každý člověk je povolán ke svatosti, k cestě výstupu. Výstup každého typu pak vrcholí v Kristu.⁵⁶ Jedná se o eschatologicky orientovanou cestu, na níž vertikální rovina coby Boží

ology, Jacques Van Nieuwenhove and Berma Klein Goldewijk (eds), Kok, Nieuwenhove – Kampen, 1991, 177–182.

⁵⁴ Liturgická památka sv. Jana Klimaka se slaví 5. neděli postní.

⁵⁵ ȚuȚea vychází ve svém pojetí jak z Písma, tak tradice a rozebírá je v díle *Omul, Tratat de Antropologie Creștină (ultima parte), Dogmele sau Primirea Certitudinii*, Timpul, Iassy, 2004, zejména str. 53.

⁵⁶ Na horizontální rovině se ȚuȚea pak speciálně zabývá typem génia, hrdiny, obyčejného člověka a postiženého člověka. Jinde ȚuȚea uvádí různé další, např. kněz, prorok, politický vůdce. Rozpětí lidských typů ovšem nezahrnuje systematickou klasifikaci. Čtenář je pozván, aby s touto myšlenkou dál tvořivě pracoval. Viz *Omul, Tratat de Antropologie Creștină, vol I, Problemele sau Cartea Întrebărilor*, Timpul, Iassy, 1992. ȚuȚea nabízí detailnější rozlišení mezi: „*homo religiosus, homo sapiens, zoon politikon, homo ludens, homo oeconomicus, homo faber, homo stultus*“ (246); viz Popescu, *Petre ȚuȚea*, 94–95. Téma rovnoprávnosti postižených lidí a nesouvislosti mezi duševní chorobou a duchovní chorobou, stejně jako duševním zdravím a duchovním zdravím, ȚuȚea věnuje velkou pozornost a před-

dar, prochází každým lidským životem v jeho danostech a každým lidským povoláním. Každý život a každé povolání je třeba pozdvihnout a objevit skrze ně narušenou jednotu. Țuțea říká:

„Když člověk naruší trojúhelník Bůh–příroda–lidstvo, zůstane epistemologicky a eticky sám, racionální zvíře ve světě smyslů, tázající se, chybující, nemocné a umírající, jdoucí odkud nikam, pohybující se bez porozumění mezi počátkem a koncem tohoto světa (neboť ty jsou mimo jeho moc poznání) a světem předpokladů.“⁵⁷

Țuțea říká, že odposvátněná lidská mysl je ve stavu regresu. Popescu tento regres nazývá stádiem „kosmické izolace, která připomíná autismus, je neschopná komunikace s božskou myslí.“ Tím se lidská mysl „stává obětí ignorance, která patří k nejspodnějšimu, deformovanému vyjádření lidství, jak je představuje *homo stultus*, sebe-destruktivní a hříšný, ovládaný démonskými silami, trpící iluzí, že Bůh tu není.“⁵⁸ Z tohoto stavu si ale člověk nemůže pomoci sám. Podobně jako Klimak si je Țuțea vědom toho, že bez Boha nemůžeme činit nic. Bez Boží milosti není život ani jednota s Bohem možná. Bez milosti není možné jít po duchovní cestě výstupu, ani tuto cestu jakkoliv prostředkovat. Țuțea píše: „Bez milosti věci mlčí; promluví pouze na příkaz Stvořitele ... Bez milosti nemohou odpovědět tomu, kdo se táže.“⁵⁹ Milost je dar darovaný ve svém vlastním řádu, není uzpůsobitelná našemu řádu, a v tom je naše štěstí i naše spása. Znamená to ale, že člověk, ač je korunou Božího stvoření, Bohem milovaným tvorem, přece milost může získat pouze jejím způsobem. Nemůže si ji vynutit tak, jak chce on. Milost přichází v souladu s Božím povoláním, s rolí, kterou člověk od Boha dostal a kterou má tvořivě naplňovat. Když by chtěl získat milost násilím, proti jejímu

stavuje tak protipól přístupu ideologie rumunského komunistického státu. Viz např. *Jurnal cu Petre Țuțea*, ed. Radu Preda, Humanitas, Bucharest, 1992, 80.

⁵⁷ Petre Țuțea, MS 1982 (Bucharest 1982) diktovaný manuskript, 41 stran (značené 23–29; 64–97) zde 27; in Popescu, *Petre Țuțea*, 162.

⁵⁸ Popescu, *Petre Țuțea*, 187; srovnej s Ž 14. Țuțea spojuje, i když neztotožňuje, ztrátu víry v Boha a ztrátu vnímání posvátného „Archaické kultury zahrnovaly mýtické a magické, zatímco moderní křesťanské post-helénské kultury zahrnují všechno – ale jejich důraz na racionální je zbavuje schopnosti absorbovat posvátnou dimenzi existence.“ Petre Țuțea, *Mircea Eliade (eseu)*, Biblioteca Revistei Familia, Oradea, 1992, 11; in Popescu, *Petre Țuțea*, 159. Podle Popescu: „Eliade i Țuțea jsou zajedno v tom, že hierofanie, jako manifestace posvátné skutečnosti, je zároveň ‚ontofanií‘, tedy probuzením, v rámci stvořeného řádu – k Boží manifestaci pravého bytí.“ Popescu, *Petre Țuțea*, 176.

⁵⁹ Petre Țuțea, *Omul, Tratat de Antropologie Creștină, (ultima parte), Dogmele sau Primera Certitudinii*, Timpul, Iassy, 2000, 336; in Popescu, *Petre Țuțea*, 155.

řádu, spadne ze žebříku božského výstupu podobně jako anděl, podobně jako Adam a Eva.⁶⁰

Rozvoj člověka, umožněný milostí, lidský výstup k Bohu ve společenství se vším, co je Boží, se děje v rámci kosmického dramatu spásy. Zde si ȚuȚea podobně jako Hans Urs von Balthasar⁶¹ vypůjčuje řeč z divadelního prostředí. Zastavme se nyní u jeho klíčového obrazu, masky, který v jeho anagogickém pojetí života hraje podstatnou roli.

ȚuȚeaovo pozitivní chápání masky se rozvinulo jako protipól demaskace, která byla součástí re-edukačního experimentu v komunistických vězeních. V něm šlo o to stáhnout z člověka jeho identitu jako kůži, okrást jej o paměť událostí a osob, které mu byly drahé, nebo přinejmenším znesvětit tuto paměť, aby tak člověk ztratil své místo a svou roli ve společnosti i v rodině. Člověk zbavený všeho, co jeho individualitu drželo pohromadě, všeho, čím byl, než se dostal do vězení, měl být tímto démonickým způsobem zničen. ȚuȚea navzdory těmto praktikám zakusil, že lidská identita na své nehlubší rovině nemůže být druhými lidmi zničena. Bůh jí bez ustání člověka obdarovává, umožňuje člověku být Božím obrazem. Pokusy okrást druhé o tuto identitu jsou svatokrádežné a vedou k tomu, že okraden je nakonec ten, kdo se aktivně tohoto násilí dopouští. V této souvislosti se pak ȚuȚea vrací k řeckému pojetí osoby jako *πρόσωπον* (*prosópon*, tj. tvář, zjev), k níž divadlo odkazovalo jako k masce, která určovala jakou postavu herec hrál. Masky tak je v ȚuȚeaově podání Božím darem lidské identity, ale i něčím, co vyjadřuje, kdo člověk je, co k němu patří a že nikdo nemá právo mu ji brát.

Maska se ale objevuje také jako karikatura. Masky, kterou na sebe člověk bere, když ze sebe chce udělat někoho, kým není a hraje svůj vlastní part, svou tragikomedii, před očima druhých i před Boží tváří.⁶² V tomto smyslu se náš život podobá karnevalu, v němž se ztrácíme Bohu, sami sobě i druhým. Nahrazujeme sebe někým, kým nejsme, někým neskutečným. Takto

⁶⁰ ȚuȚea zde mluví o pádu z věčnosti do dějinného času, v němž se dějinný člověk stal karikaturou věčného člověka, kde před našimi očima hraje svůj part s groteskní maskou. Viz Petre ȚuȚea, „Triumful Aparent al Sofisticii în Lumea Modernă, sau Caricatura Utilă a Realului“, Bukurešť, nedatovaný manuskript, 29 stran, číslováno 155–183, zde 156, in Popescu, *Petre ȚuȚea*, 230.

⁶¹ See Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik I–V*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973–1983.

⁶² Viz Petre ȚuȚea, „Triumful Aparent al Sofisticii“, 156; in Popescu, *Petre ȚuȚea*, 230. Popescu píše: „U těch, kdo žijí nehodně, je božská maska redukována na ‚divadelní‘ masku (v pejorativním smyslu); jejich životy jsou předstíráním, a spásný Kříž je mrtvou vahou, která je táhne dolů do hlubinné temnoty. ... Lidé mají být oblečeni do nestvořeného světla Kristova a nést na sobě jeho nebeský obraz, který, dá se říci, je původní božskou maskou lidství, které na sebe při křesťanském křtu vzalo svou výzbroj.“ Ibid., 216–217.

prestaváme hrát svůj vlastní part a odpadáme od cesty výstupu. ȚuȚea si je vědom, že pád patří k naší lidské situaci, ale zároveň do ní patří i vysvobození. My, lidé propadlí hříchu, jsme ale znovu a znovu vysvobozováni z našich převleků a ztraceností autorem spásného kosmického dramatu, které se odvíjí jako eucharistické slavení, v němž Kristus je cesta, pravda i život.

ȚuȚea pak podobně jako Jan Klimak zdůrazňuje, že jediným lidským přispěním je lidské svobodné přitakání, ochota vzít na sebe tu roli, kterou nám Bůh dal, naplnit právě ten konkrétní part našeho výstupu s Bohem k Bohu, k jednotě Boha, lidstva i přírody.⁶³ Také tady, jako na konci Klimakova žebříku, se cesta, která uniká „prázdnostě nekonečna“⁶⁴ nedá vysvětlit, nedá se redukovat do oblasti mytologie, magie nebo racionalismu. Z Jákobova žebříku by se takovou redukcí stala Babylónská věž, jednostranný pokus dostat se od lidského k božskému. Odmítnutím této možnosti jako nereálné a ve svých důsledcích zničující ȚuȚea ale neškrtná lidskou iniciativu, ani neodmítá lidské poznání. Obojí je dokonce nezbytné pro vzájemnost vztahů, kterou zakoušíme ve svátostném slavení církve, ale není jím vymezeno. Tato eucharistická vzájemnost zahrnuje celý život, protože celý lidský život je polem milosti. Žebřík božského výstupu vede dovnitř trojúhelníku Bůh–příroda–lidstvo, trojúhelníku, který má svůj původ i završení v nestvořeném Bohu, a cesta výstupu je určována touto posvátnou skutečností.⁶⁵

Závěr

Žebřík vedoucí ze země do nebe ve všech třech případech, jimiž jsem se zabývala, počítá s paradoxním vztahem slova a ticha. Cesta, kterou žebřík symbolizuje, je darována Boží milostí, Boží aktivní a trvalou dobrou vůlí vzhledem k nám. V této zóně Boží dobroty se odehrávala Jákobova proměna od Úskočného k tomu, který obstál v zápase s Bohem i lidmi. Boha poznal, ale přece jej nemohl pojmenovat. Dar slova a jména přišel z druhé strany, od Neznámého k Jákobovi/Izraeli. Jákobův žebřík symbolizující Jákobovu proměnu pak oba duchovní výklady vnímaly jako typ cesty každého

⁶³ Viz Popescu, *Petre ȚuȚea*, 231.

⁶⁴ ȚuȚea, *Mircea Eliade*, 136; in Popescu, *Petre ȚuȚea*, 183.

⁶⁵ Popescu cituje ȚuȚea, *Mircea Eliade*, 62; dále srovnaj s ȚuȚea, *Omul, Tratat de Antropologie Creștină I, Problemele*, 318, kde ȚuȚea vykládá eucharistii v širším než přísně církevním slova smyslu. Viz Popescu, *Petre ȚuȚea*, 178. Popescu vystihuje ȚuȚeaovu snahu najít způsob „jak vyjednávat na pomezí mezi nepoznaným a zkušeností transcendence“. Ty se podle něj otevírají skrze osobní osvětlení a skrze společný rituál. Viz tamtéž, 190.

křesťana.⁶⁶ Osobní a společná cesta se tu navzájem prolínaly a viděli jsme, že nebylo možné pokročit na jedné bez kultivace druhé. Ukázaly nám, že obdobně jako Jákob na své křivolaké cestě, kdy v jejích počátcích obelhal Ezaua a Izáka, aby získal Boží požehnání, také my se budeme muset vracet a znovu vstupovat do situací, které naše pokřivené vztahy vytvořily, z nichž na cestě výstupu nakonec není možné utéci. Téma útěku v našich textech mělo dvě podoby. Vedle útěku od důsledků našich činů jsme se setkali s útekem ze světa, který v mnišské a poustevnické spiritualitě představoval první krok radikální cesty výstupu. Ale u Klimaka se také v pozdějších stádiích cesty objevila potřeba konfrontace s motivy útěku a plná integrace světa v Bohu, vztahů s lidmi i ostatními tvory, byť třeba prožívanými v ústraní. Tužba v kontrastu s Klimakem zažíval nikoliv útek, ale spíš únos ze světa. V re-edukačních vězeňských celách a později v mírnějším režimu domácího vězení zažíval izolaci jako danost, kterou se snažil prolomit, a nikoliv jako volbu. Proces integrace v jeho případě spíše znamenal práci s touto daností a relativizaci jejích hranic. Přes různosti zakoušení a interpretace „útěku“ a „návratu“, v obou případech jákobovská cesta křesťana vedla od izolace k celistvosti.

Výstup po žebříku a v jeho rámci obnova trojúhelníku Bůh–člověk–svět vycházel zcela z Boží iniciativy. Zároveň je ale třeba říci, že tato iniciativa nenahrazovala, nýbrž umožňovala svobodnou a tvořivou lidskou odpověď. Navíc v této synergii nestálo v popředí to, co se v našem osobním bytí i spolubytí pokřivilo a pokazilo.⁶⁷ Ani cesta výstupu nevedla k nějaké nereálné dokonalosti. U Jákoba jsme viděli figury toho, jak u každého lidského po-

⁶⁶ Grigorios Papatomas pojednává o této cestě jako o cestě ke svatosti a píše: „Podle křesťanské víry svatost není soustředěna na člověka (anthropocentrická), ale na Boha (theocentrická) a nezávisí na mravních kvalitách člověka, byť by byly jakkoliv veliké, ale vychází ze slávy a milosti Boží, ze stupně našeho osobního vztahu s osobním Bohem. ...Svatost nepatří mezi to, čeho je možné dosáhnout lidským úsilím a cvičením, neboť to obojí se může změnit v „nic“ (Fil 3,6), je to možné odespat jako ztrátu. Naše úsilí a cvičení zjevuje dispozici a rozsah naší svobodné vůle. Nic jiného.“ Papatomas, „Sanctity, the ‚forgotten vision‘ of the Christians today“, 4.

⁶⁷ Metropolita Anthony Bloom nabízí následující přirovnání: „Kdyby kdokoliv z nás dostal starý obraz nebo ikonu, dílo poničené zubem času, okolnostmi, nedobrym zacházením nebo násilným zásahem, mohli bychom k němu přistupovat dvěma odlišnými způsoby. Mohli bychom buď prozkoumat všechno, co je zničené a co dílo znehodnocuje – a to by byl konec toho, co bychom mohli udělat. Nebo bychom se mohli zahledět do toho, co na obraze z původní krásy zůstalo, a kdybychom se takto dívali dlouhou dobu, velmi pozorně, absorbovali bychom do sebe všechnu jeho krásu, a pokud bychom takové práce byli schopni, mohli bychom začít restaurovat to, co bylo zničeno, tak, že bychom do těch zničených částí jakoby přenášeli tu krásu, která přečkala.“ Anthony Bloom, „How to Live with Oneself“, in *Encounter*, DLT, London, 2005, 281–292, zde 282.

volání a u každého člověka má cesta výstupu vždy velmi konkrétní podobu. Oba duchovní výklady tento rys cesty zdůrazňovaly a ukazovaly, že tato cesta zahrnuje sebepoznání, které se ale děje jaksi zevnitř zkušenostního poznání Boha.⁶⁸

Symbol Jákobova žebříku se lišil od symbolu Babylónské věže, při jejíž stavbě lidé ze své strany a na svou pěst chtěli dosáhnout nebe a zajistit si tak své místo. Také duchovní výklady žebříku předpokládaly, že všechno dobré pochází od Boha; jeho milostí žijeme, dýcháme, jsme.⁶⁹ „Věž“ a „žebřík“ zůstaly symboly zcela jiného druhu. Nikoliv stavba věže, která nakonec shromáždění těch, kdo se na ní podíleli, rozvrátila, ale žebřík výstupu s Bohem k Bohu se stal zároveň výstupem s lidmi a k lidem a protaženě – výstupem s celým stvořením k jednotě celého stvoření v Bohu.⁷⁰

Na této cestě se Bůh, který zůstává posvátným tajemstvím, zjevoval zároveň jako ten, kdo je bližší než náš příbuzný nebo přítel, bližší než jsme si sami. Je to on, kdo sestupuje v Kristu, abychom s ním, mocí Ducha svatého, mohli vystoupit do nového lidství, jež je ve svých kořenech vztažené k Bohu a ke všemu, co je Boží.

⁶⁸ Viz Bloom, „How to Live with Oneself“, 286.

⁶⁹ Takto symbol žebříku nestál v rozporu s protestantským učením o tom, že si člověk nejen nemůže před Bohem nic zasloužit svými vlastními silami, ale že spoléhání na milost vylučuje, že by člověk mohl dostat Ducha svatého svou vlastní přípravou a vlastním přičiněním. Viz např. „Aubsburská konfese“ 4.1–6.3; in *Knihy svornosti*, Kalich, Praha, 2006, 53–54.

⁷⁰ Tímto tématem jsem se detailně zabývala ve svém předchozím článku, Ivana Noble, „Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae“, *Communio Viatorum* 2(2007), 185–209.