

Ján Šafin

POSUDOK OPONENTA

Názov dizertačnej práce: *Cesta k vnútornej slobode človeka podľa Evagria a Jána Kasiána*

Autor: Mgr. Jiří Hempl

Školiteľ: Doc. ThDr. Václav Ventura, Th. D.

Rozsah dizertačnej práce: 252 s.

Rok: 2

Mystická tradícia v dejinách európskeho historického rozumu je udalosťou, ktorá sa svojou grandióznosťou minimálne vyrovná tej „racionálnej“. Jej existencia je natoľko príťažlivá pre zúčastnených a pozorovateľov historického procesu, nakoľko aj vyvoláva jej odmietanie. Ako každá mystika, aj ona – teda „európska“ – sa orientuje na návrat k prapočiatocnému stavu sveta, k poznávaniu Božstva a Božích tajomstiev, k onej nepretržitej realite v ktorej niet nijakých častí, drobení, ale existuje iba jeden celok. Známy filozof Ludwig Wittgenstein videl odpoveď na otázku, ktorá sa týka príčin jej príťažlivosti v tvrdení, že „mystické nie je to, ako svet je (teda existuje), ale čo je“. Tu sa skrýva tisíce rokov trvajúca nádej človeka na to, že práve mystika, pochopená ako racionalizované iracionálne, je oným divotvorným sprievodcom, ktorý pomôže odhaliť ukrytého Boha, ako aj pravdu o človeku a svete, o dejinách: dovolí poznávať a pozeráť tak ako nemôže doktrínálna, príliš suchá a racionalizovaná relígia, ani veda.

Avšak nie je mystika ako mystika. Nie všetko mystické je zároveň božské, či aspoň božskou inšpiráciou podmienené. Všeobecne povedané, existuje mystika kresťanská, existuje mystika pohanská. No ani v kresťanstve nie je mystika ako mystika. Napríklad ortodoxné chápanie mystiky sa od rôznych heterodoxných úchyliet môže v mnohom líšiť. Jej absolútne tesná prepojenosť s teológiou, s tým, čomu hovoríme dogmatika je neoddiskutovateľná. Stačí sa len pozrieť na čas duchovného zápasu s najvplyvnejšou herézou 4. storočia známou ako arianizmus, odmietajúcou základnú kresťanskú dogmu – o Svätej Trojici. Alebo na obdobie formovania a upevňovania monofyzitov a nestoriánov, kriviach učenie o Osobe Isusa Christa, na spory o ikonu, polemiky o vychádzaní Svätého Ducha v epoche sv. Fótia Konštantinopolského, na tzv. palamistické spory v 14. st., ktoré definitívne potvrdili schizmu so západnou časťou kresťanstva.

Mimochodom, s niečím podobným sa môžeme stretnúť už na pôde pohanstva, hoci tuná má odlišnosť skôr formálny charakter. Zoberme si krajinu mystikov – fakírov, guruov a iných učiteľov duchovného života – Indiu. Môžeme sa pýtať, kvôli čomu sú podstupované tak ťažké, hrozivé asketické „zdokonaľovania“, hrôzu vyvolávajúce fakírske zázraky a sebaskúšania? Hovoria, že kvôli mókše, kvôli oslobodeniu. Ale toto oslobodenie nie je oslobodením od ničoho iného ako oslobodením od života. Potom to znamená, že tu ide o večné NIČ, večnú SMRŤ. Inými slovami smrť je tu prekonávaná tým, že je vlastne uctievaná. Nuž a na dosiahnutie tohto stavu „dokonalosti“

každý adept potrebuje askézu a teda aj mystiku, ktorá má v dejinách a živote Indie svoje neodiskutovateľné miesto ako aj rozličné podoby. Napríklad krišnaizmus patrí k extatickej forme pohanstva, zatiaľ čo hinduizmus vo svojich rituáloch tiahne k divadlu. Pokiaľ v Ríme scénou a divadelnou sálou najväčšieho v meste divadle slúžili mramorové schody, ktoré viedli k Venerinmu chrámu, tak v Indii chrámové rituály predstavovali či vyzerali ako dramatické piesne, kde aktéra-herca sprevádzali chóry spevákov. Samotné predstavenia boli sprevádzané hudbou a mnimietickými tancami. Pokiaľ sa v starovekom Grécku bohovia neočakávane objavili na scéne, aby rozviazali uzol tragédie, tak v indickom divadle bohovia vo všeobecnosti zo scény neodchádzali. V gréckej tragédii bohovia ako nositelia vyššej, trestajúcej spravodlivosti vstupovali do okruhu ľudí, čo ľuďom napomáhalo zmeniť tragédiu z umenia na „šokovú terapiu“, na katarziu. V indickom divadle bol človek uvádzaný do okruhu bohov, aby spolu s nimi mohol piť jednu spoločnú čašu – **sómu**. Z toho je zrejmé, že táto pohanská mystika prúdi v dvoch korytách:

1. Rozumová mystika – zjednodušenie

2. Emocionálna mystika – opitie

Racionálna mystika predstavuje jemnú intelektuálnu analýzu sveta a ľudskej duše, ktorá cestou negácie, odmietania, abstrakcií sa dostáva k záveru, že pojem, odrážajúci svet ilúzií je taktiež iluzórny. Tu sa začína proces zjednodušenia, to jest oslobodenia duše od intelektuálnej erudície, vedomosti. Zjednodušenie prebieha ako zlúčenie mnohosti k jedinej jednote – bezakostnej jednote. Duša samu seba nazerá v tme a mlčanlivosti – ide o intelektuálnu extázu, zvlášť charakteristickú pre budhizmus a čiastočne neoplatonizmus.

Druhou podobou je – opitie, vylúčenie vedomia prostredníctvom intenzívneho prebudenia zmyslov a zmyslovosti. Tieto príklady sú rozpracované u starých šamanov, a my ich máme vo zvyku nazývať dionýzstvom. Táto mystika je zvyčajne sprevádzaná hudbou, tancami, zvláštnymi spevmi, a v istých prípadoch užívaním narkotík. V niektorých sektách je zaužívané meditovanie erotických obrázkov.

Kresťanstvo sa odlišuje od všetkých ostatných náboženstiev tým, že vládne osobitnou Božou silou, ktorú nazývame milosťou (blahodarom, blahodaťou, cháris). Prostredníctvom tejto sily, spojenej s askézou a osobným duchovným zdokonaľovaním človeka, prebieha zmena v samotnom človeku, prebúda sa duch, ktorý sa dovtedy zvyčajne nachádza akoby v stave spánku. Kvôli tomuto je nutný zápas s vášňami, ktoré zotročujú našu duchovnú ostražitosť. Táto duchovná mystika je vzdialená exaltáciám, afektivitě, hysterickým „hlbaniam“, jednoducho všetkému tomu, čo je vlastné duševnej rovine. Nazeranie askétu je sprevádzané pokojom a stíšením srdca, zvláštnou jasnosťou a priehľadnosťou rozumu. Tu nedochádza k strate, „rozpusteniu“ osoby v neosobnom „nič“, k jej zániku v nirváne či niečomu podobnému, ale práve naopak, k jej plnému sebauvedomeniu a sebapecitovaniu. Zatiaľ čo v „pohanskej extáze“ dochádza k ďalšej agresii duše do oblasti ducha, kedy človek stráca jasnosť vedomia, poznania ako aj istého sebapecitovania. Namiesto toho žije bezprostrednými pecitovaniami bezodnej priepasti vlastného podvedomia. Tam niet zmien typu premenenia duše, ale len prebudenie a napätie zmyslov. Už sme spomínali, že krišnaizmus je typickou či charakteristickou formou extatického pohanstva. A zaujímavá je zhoda medzi Krišnom, ktorý už v starých indických legendách predstavoval

personifikáciu temnej sily a démonicky zobrazovaným bohom „prírody“ - desivým Panom, známym z grécko-rímskeho sveta...

Táto pohanská mystika, reminiscencie na ktorú nikdy celkom nezmizli zo scény dejín, sa s príchodom kresťanstva stiahla do podpolia a tam prúdila ako ona povestná rieka Léthé, čas od času vytreskujúc ma povrch a niekedy silnejšie inokedy slabšie vplývajúc nielen na jednotlivcov, ale aj na celé kultúrne až civilizačné okruhy. Zdá sa, že k zápasu s podobnými pokušeniami došlo na kresťanskom Západe v druhej polovici 10. st. Vtedy sa v okcidentálnom svete rozvíjajú silné a vplyvné reformné hnutia. Jedno s centrom v Lorrene, druhé v opátstvo v Clunach. Zatiaľ čo v Lorrene sa v osobe svojich vodcov koncentrovali na biskupov, usilujúc sa zničiť simóniu, zaviesť celibát pre kňazov a sprísniť cirkevnú disciplínu, v Clunách túžili po obrodení vznešených ideálov mníšskeho života. „Avšak úsilia clunijcov sa stále krížili so záujmami miestnej moci, kvôli čomu odovzdali svoj rád do priameho podriadenia rímskemu biskupovi. Preto bolo pre nich dôležité, aby autorita pápeža prevyšovala všetky iné cirkevné authority.“ S clunijskou reformou zároveň dochádza ku konaniu slávnostnejších obradov, ktoré sa predlžujú, aby bola zmenšená manuálna práca, ktorá mníchov až natoľko nepriťahovala. Tým je veľmi vyvážená asketická rovnováha v duchovnom živote, siahajúca do antických čias kresťanstva a rozdeľujúca „čas medzi čítanie Svätého Písma (lectio divina), žalmy (psalmodii, spev), pôst a manuálnu prácu narušená. Cíteaux sa formuje ako reakcia proti Clunám, znovu sa vracia k najväčšej prísnosti rehole a ohromuje striezlivosťou a zbavením starosti svojho životného štýlu i dobrovoľnou chudobou kláštora mníchov: cum Christo paupere paupers. Kamaldulský sv. Romualda, Chartreuxský sv. Bruna pestujú vedľa cenobitov aj stav pustovníkov a eremitov. S nástupom stredoveku v prostredí prísnych emeritov sa pokánie dovádza do extrémnych prostriedkov disciplíny, bičovania, silicia. Je to reminiscencia, snáď nebezpečná, na askézu púšte, ku ktorej sa pridáva úplne nový prvok: umŕtvovanie konané ako pokánie za hriechy spáchané, ale tiež ako zadosťučinenie (reparation) za hriechy sveta. Stačí tu uviesť meno sv. Petra Damianiho.“ Clunijci boli zároveň mimoriadne zainteresovaní do podporovania a organizovania púti k svätyniam, predovšetkým do Jeruzalema, k sv. Jakubovi v Compostelle, do Ríma - davy pustovníkov sa vydávajú na cestu ako žobráci. Križiacke výpravy privádzajú ľudí zo Západu pod horúce slnko Blízkeho Východu. Tento objav je rozhodujúci pre západnú mystiku, silne zasahuje predstavivosť a prebúdza vrúcne nasledovanie, pripodobnenie k ľudstvu historického Christa evanjelií. 12. st. obracia askézu a spiritualitu k obrazu Christa chudobného, pokorného a ukrižovaného. Sv. František sa žení s Paní Chudobou a dostáva stigmy. Sv. Hernich Seuso sa neskôr oddáva extrémnemu umŕtvovaniu, aby tak nasledoval Ježiša zbičovaného...

Inak je tomu na byzantskom Východe, kde sa síce taktiež objavujú rôzne heterodoxné smerovania a praktiky, no tieto nikdy nenadobúdajú väčší vplyv v spoločnosti, zostávajúc skôr bočným prúdom. V Byzancii naberá na sile obrana autentického duchovného života, bezprostredne spojeného s jasným a presným dogmatickým vyjadrením. Blúznivý, nejasný, zahmlený spirituálny život mimo hygieny duše pravoslávna mystika nepozná a odmieta. „**Radostné**“ oddávanie sa duchovným zážitkom, alebo umŕtvovanie tela chápaného ako väzenie pre dušu, čo má byť satisfakciou za obetovanie Božieho Syna, nekontrolovaná predstavivosť najrozličnejšieho druhu sú považované za veľmi nebezpečnú, tak povediac šikmú plochu pre človeka, kedy sa stráca rozlišovanie, skúmanie duchov, kedy všetko duševné je považované za „duchovné“ a prijímané i vnímané ako autentické. Práve vtedy dochádza k duchovnému oklamaniu, tzv. prelesti,

žriedlu doktrinálne vyjadrenej herézy. Popritom všetkom vzostup zdravého racionálneho myslenia, zaznamenaný v čase Fócia v druhej polovici 9. storočia pokračuje; avšak medzi racionalizmom 9.-10. storočia a novou úrovňou racionalizmu 11.-13. storočia leží oživenie mystických záujmov, charakteristické pre koniec 10. a prvú tretinu 11. storočia. Nezhodné sú motívy, ktoré budú zaujímať rozumy byzantských hesychastov 14.-15. storočia: askéti Pavel Latrijský (z. 956) a Simeon Zbožný (z. 986) hovoria o možnosti pre askétov už v pozemskom živote nazerať na vrchole duchovnej skúsenosti (nie však extázy v neoplatónskom duchu) nestvorené svetlo. Pretože všetko, okrem Boha, je podľa kresťanského a tiež klasického judaistického myslenia – stvorené, pojem „**nestvoreného svetla**“ implikuje paradox imanentného sebaodhalenia samotnej Božej transcendentnosti, stojaci ako proti panteizmu, tak aj deistickému tvrdeniu o neprekročiteľnej priepasti medzi Bohom a stvorením – dvom mysliteľným variantom, spolu s ktorými v hraniciach idealistického racionalizmu tretí nie je daný. Paradox, ktorý predstavuje práve to tretie za hranicami idealistického racionalizmu, zväčšuje a zosilňuje sa tým, že „**nestvorené svetlo**“ je zjavené či viditeľné pre ľudský zrak, pre pozeranie, hoci aj „**duchovné**“. Hovorí sa tu o svetle, nie o alegórii, ako vo všetkých nespočetných vyjadreniach typu „**učenie je svetlo**“, „**vzdelanosť je osvietenie**“... a to znamená, že je odstránená fundamentálna pre idealistický racionalizmus opozícia, „**zmyslové (senzibilné) – inteligibilné**“. Božské, súc transcendentné svojou podstatou, samo prichádza k človeku vo svojom svetelnom zjave, prejavení, úkaze, a tento zjav je prijímaný súčasne zmyslovo aj nadzmyslovo – zrakom „**tela duchovného**“ (por. novozákonný text „**Existuje telo duševné, existuje aj telo duchovné**“ – 1 Kor 15, 44).

Kým pravoslávny Východ sa zaoberá úvahami o mystickom osvietení, dokonalom naplnení a uvedomení si samého seba ako osoby, povedané jazykom modernej psychológie, jedinečnej a neopakovateľnej, stvorenej na Boží obraz a podobu nielen dušou ale aj telom, Západ sa snaží o zmiernenie Božieho hnevu umŕtvovaním tela. Východ dáva duchovných vojakov pre neviditeľný zápas s démonmi, Západ obnažuje meč proti nepriateľom kresťanskej viery. Východ posielal mníchov a askétov do púšti Egypta, Sýrie a Palestíny, Západ vysielal pluky križiakov na oslobodenie Božieho Hrobu v Jeruzaleme a aby potlačil zlo, vytvára také inštitúcie ako je inkvizícia...

Jednoducho povedané, medzi ortodoxnou a heterodoxnou mystickou skúsenosťou existujú nesporné rozdiely. A tieto rozdiely, táto odlišnosť je okrem iného spôsobovaná aj modlitebnou praxou. „Mystik-platonik,“ napíše svojho času inak známy filozof Alexej Losev, „ako aj byzantský mních (veď obaja sú predovšetkým Gréci), na vrchole umnej modlitby sedia spokojne. Pohrúžiac sa do seba, pričom telo akoby prestalo v nich pôsobiť, a nič sa v nich ani vôkol nich ani len nepohne (pre ich vedomie). Askéta sám pre seba akoby ani nebol: existuje len pre slávu Božiu.“ Inak to vidí Losev v takom prípade, aký ilustruje na mystike blaženej Angely, ktorej má Kristus šeptať aj takéto lúbezné slová: „Dcéra moja najsladšia pre Mňa, dcéra moja, chrám môj, dcéra moja môj pôžitok, miluj ma, lebo ja veľmi milujem teba, oveľa viac, ako ty miluješ mňa.“ Svätá sa nachádza v sladkom omdlení, nemôže si nájsť miesto kvôli zamilovaným trýzneniam. A zamilovaný sa stále zjavuje a stále viac a viac rozpaľuje jej telo, jej srdce, jej krv. Kristov kríž sa pre ňu stáva manželskou posteľou. Ona samotná skrze toto vchádza v Boha: „A zdalo sa mi, že sa nachádzam uprostred Trojice...“Prosí Christa, aby jej ukázal aspoň jednu časť tela, ktoré bolo ukrižované; a on jej ukazuje... krk. „A vtedy mi ukázal svoj krk a ruky. V tej chvíli sa môj predchádzajúci smútok zmenil na takú radosť a natoľko odlišnú od iných radostí, že nič som ani nevidela, ani necítila, okrem tohto. Krása jeho krku bola taká, že sa nedá ani

opísať. A vtedy som pochopila, že jeho krása vychádza z jeho Božskosti. On my ale neukazoval nič iné okrem tohto krku, najkrajšieho a najsladšieho..." Čo môže byť viac protirečivé byzantsko-moskovskému asketizmu, ako tieto neustále vyhlásenia: „Moja duša bola prijatá do nestvoreného svetla a povznesená hore,“ tieto vášnivé pohľady na Kristov kríž, na Kristove rany a na jednotlivé údy jeho tela, toto násilné vyvolávanie krvavých škvrn na vlastnom tele atď. atď.? Toto nie je podľa Loseva modlitba, ani spoločenstvo s Bohom. Toto sú veľmi silné halucinácie na pôde hystérie, t.j. prelesť (duchovné oklamanie). A všetkých týchto hysterikov, ktorým sa zjavuje Bohorodica a krmy ich svojimi prsiami; všetky tieto hysteričky, u ktorých pri zjavení Christa sladký oheň prechádza po celom ich tele, všetok tento bláziniec erotománie môžeme celkom prirodzene považovať za veľmi nebezpečné prejavy neautentickej mystickej skúsenosti. Podľa učenia významných ortodoxných askétov, modlitba, ktorá ide z jazyka do srdca, sa v žiadnom prípade nesmie dostať nižšie ako je srdce. No keď je predmet poznania abstraktný, ale proces jeho poznávania veľmi živý a napätý, potom kvôli neuspokojiteľnosti samotného predmetu sa vytvára neplodné vzrušenie a rozpálenie tohto procesu a nemožnosť uspokojiť sa namiesto spokojného videnia a ovládania, „posvätného ticha“ hesychastov. „Usilujúci sa uviesť do pohybu a rozpáliť dolnú časť srdca uvádza do pohybu silu žiadostivosti, ktorá, v dôsledku blízkosti k nej pohlavných orgánov a svojou (prirodzenou) vlastnosťou uvádza do pohybu tieto časti. Za nevedomým použitím materiálnej (telesnej) pomoci nasleduje najsilnejšie rozpálenie telesnej žiadostivosti. Aký divný jav! Askéta sa zaoberá modlitbou, ale jeho úsilie rodí túžbu, ktorá by mala byť týmto úsilím umŕtvená.“ Toto rozpálenie krvi je vo všeobecnosti veľmi charakteristické pre akékoľvek mystické sektárstvo. Bušiaca krv vedie najneuveriteľnejším pohybom tela, ktoré v sektárstve dosahujú neuveriteľné formy.

Pôsobenie krvi na dušu je celkom zrejme pri pôsobení vášne, hnevu a myšlienok hnevu na krv, zvlášť u ľudí, ktorí majú sklon k hnevu. Do akého amoku sa dostáva človek, rozpálený hnevom! Je zbavovaný akejkoľvek kontroly, vlády nad sebou; dostáva sa do moci vášne, moci duchov, túžiacich po jeho zahynutí, používajúcich na to ako zbraň jeho samotného; hovorí ako amokom zbavený rozumu. Taktiež je zřejmé pôsobenie krvi na dušu, kedy je krv rozpaľovaná telesnou vášňou. Pôsobenie ostatných vášni na krv je menej výrazne; no aj ono existuje. Čo je to smútok, zúfalstvo, lenivosť? Toto sú rôznorodé pôsobenia na krv rozličných hriechných myšlienok. Láska k majetku, k peniazom, bohatstvu, ziskuchtivosť nemenne majú vplyv na krv: potešenie, ktoré človeku spôsobujú snívania o obohatení nie sú ničím iným ako oklamanie, klamlivé, hriechne hranie krvi? Duchovia zloby, neustále a nenásytne túžiaci po ľudskom zahynutí, pôsobia na nás nielen myšlienkami a snívaniami, blúzneniami, ale aj rozmanitým dotykom, ohmatávajúc naše telo, našu krv, naše srdce, náš rozum, všetkými cestami a prostriedkami sa usilujú naliať do nás svoj jed... Rozmanité rozpálenie krvi pôsobením rozličných myšlienok a démonských blúznení vytvárajú ten ohnivý nástroj, ktorý bol daný pri našom páde padnúcemu cherubímovi, ktorým on pohybuje v našom vnútri, brániac nám vo vstupe do tajomného Božieho raja duchovných myšlienok a pocitov.“

„Osobitnú pozornosť by sme mali venovať pôsobeniu na nás domýšľavosti, ktorej pôsobenie na krv je veľmi ťažké vybádať a pochopiť. Domýšľavosť takmer vždy pôsobí spolu s delikátnou slasťou a prináša človeku najjemnejšie hriechne sladké potešenie. Jed tejto slasti je tak jemný, že mnohí uznávajú slasť domýšľavosti a rozkoše za potešenie svedomia, dokonca za pôsobenie Božej milosti. Askéta oklamáný touto slasťou sa krok za krokom dostáva do stavu

sebaoklamania; považujúc sebaklam za stav v milosti, sa postupne dostáva do plnej moci padnúceho anjela, neustále prijímajúceho podobu Anjela svetlého – stáva sa nástrojom, apoštolom odvrhnutých duchov. Z tohto stavu sú napísané celé knihy, vychvaľované zaslepeným svetom a čítané neočistiaci sa od vášni ľuďmi so slasťou a žiadostivosťou. Táto zdanlivo duchovná rozkoš nie je ničím iným ako slasťou zjemnenej domýšľavosti, namyslenosti a rozkoše. Nie rozkoš je údelom hriešnika: jeho údelom je – plač a pokánie. Domýšľavosť mravne rozvracia dušu presne tak ako vášň smilstva mravne rozvracia dušu i telo... Práve preto je svätými otcami ako všeobecné pravidlo pre všetkých mníchov, zvlášť pre tých, ktorí sa zaoberajú modlitbou a chcú v nej napredovať, predkladané sväté pokánie, ktoré pôsobí priamo proti domýšľavosti, prinášajúc duši chudobu duchovnú. Už pri značnom cvičení v pokáaní je badateľné pôsobenie domýšľavosti na dušu veľmi zhodné s pôsobením vášne smilstva. Vásň smilstva učí usilovať sa o nedovolené vzájomné spojenie s iným telom a v tých, ktorí sa jej poddajú, dokonca len jediným uspokojením nečistými myšlienkami a predstavami, mení všetko pociťovanie srdca, mení zloženie duše a tela; domýšľavosť vedie k protizákonnému pripojeniu k ľudskej sláve, a dotýkajúc sa srdca vedie k neusporiadanému slastnému pohybu krvi – týmto pohybom mení všetko naladenie človeka, zavádzajúc ho do spojenia s telnatým a temným duchom sveta a takto ho odcudzuje od Ducha Božieho.“

Keď Božia milosť zahalí modlitebný duchovný vzostup a začne spájať rozum so srdcom, vtedy hmotná teplota krvi úplne zmizne. Modlitebné sväté pôsobenie sa vtedy úplne mení; stáva sa akoby prirodzeným, úplne slobodným a ľahkým. Vtedy sa v srdci objavuje iná teplota, jemná, nehmotná, duchovná, neprodukováca nijaké rozpálenie – naopak, ochladzujúca, presvecujúca, orosujúca, pôsobiaca ako liečivé, duchovné, mastiace pomazanie, tiahnuce k nevysloviteľnému milovaniu Boha a človeka. „Duchovným pôsobením definitívne slabnú pôsobenia krvi na dušu; krv sa vracia, aby vykonávala svoju prirodzenú službu v telesnom zložení, prestane slúžiť, mimo svojho prirodzeného určenia, za nástroj pre hriech a démonov. Svätý Duch zohrieva človeka duchovne, zároveň orosujúca a ochladzujúca dušu, doposiaľ oboznámenú iba s rôznorodými rozpáleniami krvi.“

„Zatiaľ čo antický svetonáhl'ad vyniká charakterom objektivity, prevládáním záujmu o svet vonkajších javov, a dokonca obracajúc sa k javom vnútorného života, Grék iba prenáša do tejto oblasti metódy štúdia vonkajších javov a najviac zo všetkého sa zaujíma o jej intelektuálnu stránku, vtedy, kedy vo východnom gréckom kresťanstve je hlavná pozornosť venovaná objektívnej stránke náboženstva – pre Augustína, naopak, vonkajší svet nepredstavuje záujem, ale vnútorný svet duševného života, a nie na intelektuálnu stránku tohto života obracia svoju osobitnú pozornosť, nie na rozum, ako schopnosť reflektovať vonkajšie objektívne bytie, ale na vnútorné sily ducha, ktorými je zvnútra pohybovaný proces psychického života, na vôľu a pocit. Neohraničuje sa jednoduchým pozorovaním faktu a jeho objektívnym odovzdaním, za ktorým úplne odstupuje do úzadia osobnosť samotného pozorovateľa, ale na prvom mieste je u neho vzťah k faktu samotného subjektu, jeho pociťovania a úsilia. Predpokladá, že samotný tento subjektivismus musí mať, tak povediac, objektívny význam, preto, lebo psychická stránka je u všetkých rovnaká. Rozum nemá sám sebe vytvárať problémy, ale musí riešiť úlohy, ktoré povstávajú zo samotného života. Hlavnou ale aj najvnútornejšou potrebou ľudskej prirodzenosti je potreba religiózna, ktorá určuje všetko smerovanie duchovného života človeka. Tejto potrebe musí slúžiť poznanie, a práve skrze sebaopoznanie človek môže dôjsť k vedomiu tejto potreby. Jedine skrze sebaopoznanie sa môže

presvedčiť o svojej bezmocnosti v oblasti morálnej činnosti a o nutnosti hľadať vyššiu pomoc; jedine na sebapoznání sa môže zakladať skutočná pokora, ležiaca zasa v základe všetkej religiózneho morálneho života.“

S týmito faktami a vnútornými zisteniami je stúpajúci aj vzrastajúci záujem o neskoroantické a ranostredoveké dejiny východného Stredomoria, predovšetkým o priestor niekdajšej Byzantskej ríše, výrazne sa prejavujúci v posledných desaťročiach je zreteľný. Celý rad známych a rešpektovaných bádateľov postupne veľmi úspešne zapĺňa medzery, ktoré v znalostiach o tomto významnom a všestranne zaujímavom štátnom útvare, akým Byzancia nesporne bola svojou polohou na rozhraní Európy a Ázie či kultúrnym i náboženským vplyvom. Nárast záujmu odborníkov sa neprejavuje iba narastajúcim počtom štúdií a monografií venovaných tejto problematike, ale celkom prirodzene má odozvu aj u študentov všetkých stupňov vysokoškolského štúdia.

Jednou z kvalifikačných prác, ktoré sa tematicky orientujú na dejiny východnej duchovnosti boli predložené na posúdenie a následnú obhajobu na pôde Husitskej teologickej fakulty Karlovej univerzity v Prahe je aj dizertačná práca Mgr. Jiřího Hempla s názvom *Cesta k vnútornej slobode človeka podľa Evagria a Jána Kasiána*. Vzhľadom na skutočnosť, že autor sa problematike ranobyzantskej duchovnosti venuje už dlhšiu dobu, dá sa predpokladať, že v predloženej kvalifikačnej práci predostrie zaujímavé a možno aj nové zistenia.

Hneď v úvode je potrebné konštatovať, že autor si vytýčil naozaj ťažkú úlohu a hádam aj ambiciózný zámer, a to ukázať či charakterizovať cestu k vnútornej slobode podľa dvoch popredných a významných predstaviteľov západného a východného kresťanstva neskoršej antiky, kedy sa potom, čo v prvých storočiach kresťanstva najvýznamnejší predstavitelia predovšetkým východnej ortodoxie urobili z duchovného impulzu apoštolov univerzálny svetonáhľadový systém, aj vďaka čomu kresťanstvo nestratilo spojenie s antickým dedičstvom a zahrnulo do seba aj najvyššiu intelektuálnu skúsenosť helenskej kultúry - nie v zmysle synkretizácie, ale ikonómie (budovania spásy) - jasne sa ukázalo, že je potrebný mocný um, ktorý by dokázal nájsť filozofickú formu pre kresťanské učenie a dať mu systematický výklad. Túto prácu podľa niektorých urobil práve Origenes., žiak a nástupca Klementa Alexandrijského, Didimom Slepcom nazvaný „druhým po Pavlovi“. Origenes sa stal zakladateľom cirkevnej školy v širokom slova zmysle a zakladateľom systematického výkladu kresťanskej viery. Podľa Arkadija Rovnera dokonca vyhlásil zmierenie medzi helénskou filozofiou a kresťanskou vierou, najvyššou kultúrou a Evanjeliom /Pozri Origenes, Protiv Kelsa, Moskva 1997, s. 5/. Takto mali byť položené základy kresťanského helenizmu, a kresťanstvo sa pred helenským svetom, presnejšie svetom grécko-rímskej kultúry objavilo v celom svojom bohatstve.

Vďaka tomu je Origenes považovaný za jednu z najväčších duchovných autorít svojej doby. Jeho myšlienky neraz vyvolali ostré spory, a to aj dávno po jeho smrti. Hádky a učené polemiky na prelome 4. a 5. storočia v Palestíne, a potom o storočie neskôr viedli až k odsúdeniu origenizmu na V. všeobecnom sneme v r. 553 v Konštantinopole. Avšak záujem o osobu tohto veľkého mysliteľa nikdy celkom nevyhasol. Napriek tomu v histórii kresťanstve ide o prvého mysliteľa, ktorý vedome zavýšil syntézu kresťanského a antického svetonáhľadu v areály antickej kultúry, čo bolo možné len pri ponímaní zložitého charakteru prirodzenosti samotnej kultúry, ako mechanizmu vzájomného pôsobenia rôznych fenoménov duchovnej činnosti človeka. Bez Origena by sa história kresťanskej kultúry a jej tak vážneho elementa ako je teológia (v danom prípade východná) ukázala ako

pretrhnutá. Zápas mnohých a rôznorodých nasmerovaní nie dlho predtým sa zrodiakeho kresťanského učenia 2. a 3. storočia je náhle „vyriešený“ v 4. storočí, o ktorom sa zvyknú vyjadrovať ako o „zlatom veku“ kresťanského myslenia a písomnosti. Práve štúdium Origena pomáha a dovoľuje pochopiť sukcesiu východnej tradície. Pred Origenom kresťanstvo z intelektuálneho hľadiska vystupovalo prevažne buď ako časť judaistického podania, alebo ako prameň nových ideí a osôb pre ľudí, ktorí svojou podstatou patrili antickej kultúre, a to neraz aj vtedy, keď sa otvorene nazývali kresťanmi, horlivo pritom brániac svoju vieru v Christa. Môžeme povedať, že kresťanská kultúra v tej dobe ešte nebola sformovaná. Isté a podstatné zárodky ale nachádzame práve v čase apologetov. Práve títo vystúpili ako prví vážni presadzovatelia katafatickej či pozitívnej teológie so snahou o sprístupnenie kresťanskej blahej zvesti znepokojenému a hľadajúcemu antickému svetu. Toto sprístupnenie sa mohlo udiť iba pri dôkladnej znalosti ako kresťanstva tak aj antického dedičstva. A medzi apologetmi takých nachádzame. Celkový obraz nám však chýba. Veľa z diel donicejskej teológie, vrátane apologetickej literatúry sa stratilo, bolo zničených počas perzekúcií či nejakým iným spôsobom zmizlo zo svetla sveta. Avšak vďaka Origenovmu umu aj srdcu sa veľa zachovalo, vrátane sporného.

Tým, čím bol Origenes pre Východ sa o poldruhého storočia stane pre Západ bl. Augustín. A tak ako pri Origenovi, aj pri ňom platí, že sa z neho vyvinulo veľa takého, čo vyvolávalo a dodnes vyvoláva nesúlady. Najväčším sporom súvisiacim s osobou blaženého Augustína a vyvolaným prepjatým a „príliš ľudským“ heroizmom pelagiánov – začal okolo roku 410 – bola polemika o milosti (blahodati) a slobodnej vôle Blažený Augustín v dôsledku akéhosi „nadlogizmu“ nepochybne upadol do omylu pri učení o milosti, ktoré rozpracoval s latinskou mentalitou, v dôsledku jemu vlastnej kultúry, hoci nie podľa krvi – pokrve bol Afričanom a bol ovplyvnený emocionálnym nánosom južanov.¹ Ruský pravoslávny filozof XIX. storočia Ivan Kirejevskij veľmi pekne zhrnul pravoslávny pohľad na túto otázku, ktorý vyjasňuje väčšinu nedostatkov teológie blaženého Augustína: **„Možno, že ani jeden zo starodávnych a neskorších cirkevných Otcov sa nevynímal s takou láskou k logickej zhode právd ako blažený Augustín... Niektoré jeho diela sú akoby jednou, ohnivko s ohnivkom spojenou železnou reťazou sylogizmov. Možno preto sa dal strhnúť príliš ďaleko za vonkajšie usporiadanie, nebadajúc vnútornú jednostrannosť myšlienky, takže v posledných rokoch svojho života musel sám písať odvolanie niektorých svojich predošlých tvrdení.“**²

Pokiaľ ide o jeho vlastné učenie o milosti, najlepším hodnotením Augustínovho učenia a jeho nedostatkov je pravdepodobne nasledujúce posúdenie arcibiskupa Filareta Černigovského, ktoré nachádzame v učebnici patológie tohto znamenitého hierarchu: **„Keď adrumetskí mnísi (v Afrike) povedali Augustínovi, že podľa jeho učenia sa nepotrebuje pridržiavať asketizmu a samoumŕtvenia, Augustín spozoroval správnosť poznámky a začal opakovať, že milosť (blahodať) nenarúša slobodu, ale takýto obrat poučenia nezmenil nič v Augustínovej teórii a ani posledné jeho diela neboli v súlade s touto myšlienkou. Spoliehajú sa na vlastnú skúsenosť ťažkého prerodu milosťou, s citom dobrej vôle pred milosťou, bol nadšený citom ďaleko**

¹ Jednou z najlepších štúdií o tejto otázke, aspoň nám známych, je kniha L. Karfíkovej: Milosť a vôľa polde Augustína, Praha 2006. Taktiež poz. rozsiahlu knihu I.V. Popova: Ličnosť i učenie blžennogo Avgustina, Petrohrad 1916-1917, reprint Sergijev Posad 2005.

² Kirejevskij, I.: O charaktere jevropeskoj civilizacii. In: Sobr. soč. M., 1911, T. 1., s. 189 – 198.

vhodnejším. Taktó obviniači Pelágia, Augustín, je nepochybné veľkým učiteľom Cirkvi, ale ochraňujúc pravdu, nebol vždy tejto pravde verný.“³

Neskorší historici často zdôrazňujú body rozporov medzi blaženým Augustínom a zakladateľom Monastiera sv. Viktora v Masillii (Marseille) a jedným z najväčších predstaviteľov západného mníšstva, svätým Jánom Kasiánom (Cassianus, 360 – 430/435). Tento zbožný a učený muž síce pochádzal z Gálie, ale bol žiakom sv. Jána Zlatoústeho a jedným z prvých zakladateľov západnej tradície mníšskeho spoločného života, ktorého poznanie získal práve na Východe, v Palestíne a severnom Egypte. Vo svojich slávnych **Ustanoveniach (Institutiones)** a **Besedách (Conferences)** napísal ako prvý po latinsky úplné a pravé východné učenie o mníšstve a duchovnom živote. Zároveň bol Kasián prvým „západniarom“, ktorý začal kritizovať učenie blaženého Augustína o milosti. Mnohí historici nevidia hlbokú zhodu medzi nimi. Niektorí starší i súčasní učitelia – napr. Adolf von Harnack, Henry Chadwick – sa snažia prekonať takú krátkozrakosť a dokazujú domnelý vplyv blaženého Augustína na sv. Kasiána. Tento názor, hoci je zveličený, nás približuje k pravde. Zaiste by svätý Kasián tak detailne nekrasorečil o Božej milosti, keby Augustín nehlásal svoju jednostrannú doktrínu. Treba pamätať na to, že nesúlad medzi svätým Kasiánom a bl. Augustínom nebol nesúladom medzi ortodoxným otcom a heretikom, ako napríklad medzi Augustínom a Pelágiom, ale skôr sa rozchádzali iba v detailoch svojich predstáv o tom istom, dvaja učení svätých Otcovia. Svätý Kasián, i blažený Augustín sa snažili hlásať pravoslávne učenie o milosti a slobodnej vôli, ktoré protirečilo Pelágievej heréze, ale jeden to robil plne v súlade s východnou tradíciou, zatiaľ čo druhý pri tomto učení v dôsledku svojho príliš logického prístupu k nemu upadol do istého omylu.

To, že bl. Augustín bol na Západe najnekompromisnejším protivníkom Pelágievej herézy, ktorý odmietal potrebu Božej milosti pre spásu, vie asi aj ten, kto sa o túto problematiku zaujíma naozaj iba povrchno. Zdá sa však, že nie mnohým je známe, že svätý Kasián, učeníu ktorého bol niektorými súčasnými rímskokatolíckymi teológmi celkom nespravodlivo daný názov polopelagiánstva, sám bol nie menej horlivým protivníkom Pelágia a jeho učenia. Vo svojej poslednej práci – **Proti Nestoriovovi** – sv. Kasián tesne spája učenie Nestoria a Pelágia, ktorí boli odsúdení na III. všeobecnom sneme v Efeze v roku 431 a obracia sa k obom. Obviňuje Nestoria a hovorí: „Ty si sa pokryl takými zlými a bohorúhavými bezbožnosťami, že predstihuješ i Pelágia, ktorý prevýšil všetkých v bezbožnosti“ (Proti Nestoriovovi, V, 2). V tejto knihe sv. Kasián taktiež podrobne cituje dokument pelagiánskeho presbytera Leporia Hypponského, v ktorom posledný sa verejne zriekol tejto herézy. Tento dokument, podľa tvrdenia Kasiána, obsahuje „**vyznanie viery všetkých katolíkov**“ ako protiviacie sa pelagiánskej heréze. Bol prijatý africkými biskupmi, vrátane Augustína, a bol iste napísaný samotným Augustínom, ktorému je Leporius vďačný za svoje obrátenie (Proti Nestoriovovi, I, 5 – 5). Na inom mieste tejto knihy (VII, 27) svätý Kasián cituje blaženého Augustína ako jednu zo svätootcovských autorít v oblasti učenia o vtelení – hoci aj s výhradou. Pri obrane pravoslávia zvlášť proti pelagiánskej heréze boli nepochybné svätý Kasián a blažený Augustín na jednej strane barikády a rozchádzali sa iba v detailoch. Pokiaľ ide o

³ Filaret, arcibiskup Černigovský: Istoričeskoje učeniye ob Otcach Cerkvi, St. Peterburg 1882, . 2, s. 33 – 34.

semipelagiánstvo či polopelagiánstvo,⁴ veľká časť jeho stúpencov nenasleduje Pelágiovu teóriu, ale obracia sa späť k východnej tradícii pred Augustínom; podľa semipelagianizmu sa dá Pelágievej heréze vyhnúť, neupadajúc pritom do extrémov Augustínovho učenia o milosti. Kasián vychádza z mníšskej skúsenosti a zdôrazňuje ako realitu hriechnej skazenosti, tak aj možnosť človeka o dôstojné úsilie. Hriech je zdedený od Adama a celý ľudský rod sa zúčastňuje na jeho hriechu. Preto bez pomoci milosti človek nemôže získať spásu alebo cvičiť sa prospievať v cnosti. No nesie v sebe semeno dobra, ktoré je treba iba prebudiť k životu prostredníctvom milosti. Z vlastnej slobodnej vôle človek môže odvrhnúť milosť alebo smerovať k nej. Pri obrátení Boh niekedy vopred prijíma iniciatívu, inokedy očakáva riešenia našej vôle, takže naša vôľa predchádza Božiu. Boh si nepraje, aby niekto zahynul. Keď sa tak deje, toto protirečí Jeho vôli.

Ako vyplýva z vyššie povedaného, Kasián prijíma Augustínovo učenie o prarodičovskom hriechu, no odvrhuje ideu o pôsobení iba samotnej milosti. Namiesto toho predpokladá spoluprácu milosti a slobodnej vôle pri obrátení a obnovení. Odvrhnutie človečenskou vôľou Božej milosti nespočíva v Božom zámere.

Fundamentálnym omylom Augustína bolo jeho preceňovanie úlohy milosti v kresťanskom živote a nedocenenie úlohy slobodnej vôle. Sám upadol do tohto omylu preto, ako veľmi pekne povedal biskup Filaret,⁵ že sa riadil vlastnou skúsenosťou svojho obrátenia, chápaného s nadlogizmom latinského spôsobu myslenia, ktoré ho primälo rozobrať tento problém príliš presne. Napokon Augustín nikdy neodmietal slobodnú vôľu. Vždy ju obhajoval a kritizoval tých, ktorí **„zdôrazňujú milosť do takého stupňa, že odmietajú slobodu ľudskej vôle a tvrdia, že v deň Posledného súdu sa Boh odmení každému podľa jeho skutkov“**.⁶ V niektorých jeho dielach nie je obrana slobodnej vôle menej slabšia ako u svätého Jána Kasiána. Napríklad pri vysvetľovaní Žalmu 102 - Enarrationes in Psalmos - blažený Augustín píše: **„On ťa vylieči, ale ty si musíš želať byť vyliečený. On vylieči každého nemocného, ale nie toho, ktorý odmieta vyliečenie.“** Je faktom, že Augustín sám bol jedným z otcov mníšstva na Západe a zakladal vlastné mníšske spoločenstvá, mužské aj ženské, pričom napísal mníšske Pravidlá a jasne ukazuje, že v skutočnosti chápal význam asketického boja, ktorý je nemysliteľný bez slobodnej vôle. Preto, keď treba dať praktickú radu kresťanským askétom, blažený Augustín podáva pravoslávne učenie o milosti a slobodnej vôli - nakoľko je to možné v rozsahu ohraničenom jeho bohosloveckým názorom.

Avšak vo svojich oficiálnych traktátoch, zvlášť v antipelagiánskych, ktoré napísal v posledných rokoch svojho života, pričom sa púšťal do logických diskusií o milosti a slobodnej vôli, sa často necháva unášať nadmernou obranou milosti, ktorá v skutočnosti dáva málo miesta pre ľudskú slobodu. Uvedieme tu niektoré aspekty jeho učenia a porovnáme ich s pravoslávnym učením svätého Jána Kasiána.

⁴ Jeho stúpencov nazývali tiež masiliánmi (pretože ich strediskom bola Masillia - Marseille). Proti polopelagiánom vystúpili takí učitelia Cirkvi ako blažený Augustín, Prosper, Fulgentius, rímsky pápež Celestius. V Gálii bolo proti nim zvolaných niekoľko miestnych snemov.

⁵ Filaret, arcibiskup Černigovský: Istoričeskoje učenije ob Otcach Cerkvi, St. Peterburg 1882, t. 2, s. 33 - 34.

⁶ List 214, Igumenovi Valentínovi Adrumetskému - „De Gratia et libero arbitro ad Valentinum“.

V jednom z traktátov nazvanom „**De correptione et Gratia**“, napísanom v roku 427 pre adrumetských mníchov, bl. Augustín hovorí – kapitola 17: „**Môžete povedať, že keď sa Christos modlil, aby nezoslaba Petrova viera, táto by skutočne zoslaba, keby jej Peter dovolil zoslabnúť?**“ Tu je očividné zveličenie. Cítíme, že niečo chýba vo vyobrazení reálnosti milosti a slobodnej vôle. Ctihodný Ján Kasián vo svojich slovách o druhom apoštolovi, svätom Pavlovi, spomína túto pre nás nedosiahnuteľnú veľkosť. Povedal: „...**a Jeho milosť nebola pre mňa daromná. Veď viac som sa napracoval ako oni všetci, no nie ja, ale milosť Božia, ktorá je vo mne**“ (1 Kor. 15,10). Takto slovom – pracoval som – vyjadruje úsilie svojej vôle. Slovami – nie ja, ale milosť Božia – zdôrazňuje dôležitosť Božieho spolupôsobenia, a slovom – je vo mne – poukazuje na to, že milosť mu pomáhala nie v prázdnote a v bezstarostnosti, ale vtedy, keď pracoval (Besedy, XIII, 13). Pozícia sv. Jána Kasiána je harmonická, dáva potrebné i milosti aj slobode. Pozícia Augustína je viac jednostranná a nedokonalá. Príliš zveličuje význam milosti a takto dáva možnosť zneužívať jeho slová neskorším mysliteľom, ktorí mysleli nie v ortodoxných kategóriách a mohli ich chápať v zmysle neprekonateľnej milosti, ktorú človek má prijať, či si to želá, alebo nie (také je učenie jansenistov, XVII. storočie).

Podobné zveličenie urobil Augustín aj vo vzťahu k tomu, čo bolo neskorými latinskými teológmi nazvané – predbežnou milosťou. Milosťou, ktorá upozorňuje alebo prichádza skôr, a vyvoláva prebudenie viery v človeku. Augustín priznáva, že sám o tom myslel nesprávne pred svojou chirotoniou na biskupa: „**Bol som v podobnom omyle, keď som si myslel, že viera, ktorou veríme v Boha, nie je Boží dar, ale je v nás, od nás samých, a že ňou dostávame dary Božie, prostredníctvom ktorých môžeme žiť zdržanlivo, spravodlivo a zbožne na tomto svete. To, že sme súhlasili, keď bolo kázané Evanjelium, ako som si myslel, bolo našou vlastnou činnosťou, ktorá prišla k nám od nás samých**“ – O predurčení svätých – (De praedestinatione Sanctorum, kap. 7). Tento mladistvý omyl Augustína – je naozaj pelagiánsky – a je výsledkom nadlogizmu pri obrane slobodnej vôle, ktorá ju robí niečím nezávislým, a na tom, že spolupracuje s Božou milosťou. On však mylne pripisuje ten istý omyl ctihodnému Kasiánovi, ktorý bol tiež nespravodlivo obvinený na Západe z toho, že akoby učil, že sa Božia milosť dáva podľa ľudských zásluh. Aj sám takto upadá do protirečivého omylu, keď pripisuje všetky prebudenia viery Božej milosti.

Na druhej strane pravé učenie ctihodného Jána Kasiána, ktoré je zhodné s učením pravoslávnej Cirkvi, bolo akousi mystifikáciou pre latinský spôsob myslenia. Môžeme to vidieť na príklade nasledovateľa a žiaka bl. Augustína v Gálii, Prospera Akvitánskeho⁷, prvého vážneho odporcu semipelagianizmu, ku ktorému rátal aj sv. Ján Kasián.

Práve Prosperovi, spolu s Hilárom (nemýliť si ho s Hilárom Arlským), ktorý súhlasil s ctihodným Kasiánom, poslal Augustín svoje dva posledné antipelagiánske traktáty – **O predurčení svätých** a **O dare stálosti** (De dono perservatae). V týchto prácach kritizoval Augustín myšlienku ctihodného Kasiána, ktorá mu bola predstavená v krátkom vysvetlení urobenom Prosperom. Masilská teológia totiž nadobudla veľký význam a značne sa rozšírila v Gálii. Protirečenia sa ešte viac vyostрили potom, čo Prosper Aquitánsky trval na čistom augustinizme, zatiaľ čo Faustus z Reji (Rijec v Provencalsku, 405/410 – 490/495), autor antipelagiánskej knihy „**Libri duo de Gratia Dei et**

⁷ Roky života Prospera Aquitánskeho nie sú známe. Vieme o ňom, že kvôli strohosti zbožnosti a rečníckym danostiam ho pripodobňovali jeho učiteľovi bl. Augustínovi.

humanae mentis libero arbitro⁸, rozpracoval protikladné hľadisko a v nasmerovaní pelagiánskeho ponímania šiel ešte ďalej než Kasián. Síce rovnako ako Kasián aj on uznáva spoluprácu medzi ľudskou a Božou vôľou. No milosť je pre neho obsiahnutá iba v osvietení kázňou a v prebudení alebo otvorení Písma, a nie je vnútornou život utvárajúcou silou. Tiahnutie milosti a zhoda vôle človeka sa spájajú pri obrátení. Predurčenie sa zakladá iba predvedení o zásluhách toho-ktorého človeka.

Hoci semipelagiánstvo malo v istom období veľký úspech (napríklad bol odobrený Arelatským koncilom r. 473), napriek tomu mu nepatrilo konečné víťazstvo. Rímski pápeži skôr podporovali Augustínovo chápanie. Tomuto možno napomáhalo aj nebezpečenstvo, vychádzajúce z čistého pelagianizmu. Hneď je jasné, že Prosper je hlboko urazený tým, že jeho učiteľ je v Gálii otvorene kritizovaný: **„Sú niektorí, ktorí drzo tvrdia, že milosť Božia, prostredníctvom ktorej sme kresťanmi, bola nesprávne ochraňovaná biskupom Augustínom, blaženej pamäti, a neprestávajú napadať jeho knihy napísané proti pelagiánskej heréze“** (kap. 1.). Ale predovšetkým Prosper tvrdí, že nachádza **„protirečenia“** v učení Kasiána. Tieto jeho rozpaky, pretože bol prvým učníkom Kasiána, odhaľujú nám charakter zablúdenia samotého Augustína.

Prosper hovorí, že v jednej časti svojej tradičnej Besedy Kasián učí správne o milosti a o predstihujúcej milosti presne tak isto ako Augustín: **„Toto učenie na začiatku diskusie sa nerozhádzalo s pravou zbožnosťou a zaslúžilo by si spravodlivú a čestnú pochvalu, keby sa ono vo svojom vývoji neodkláňalo od svojej prvotnej pravdivosti. Lebo po porovnaní s roľníkom, ktorého uviedol ako príklad nezmeneného života podľa milosti a viery, a ktorého práca, ako tento povedal, by bola neplodná, keby mu nebola na pomoci Božia moc, privádza celkom katolícke tvrdenie, keď hovorí: – Z toho je vidno, že Boh je počiatkový pôvodca nielen skutkov, ale aj dobrých myšlienok. On dáva svoju svätú vôľu a dáva silu plniť všetko to, čo si spravodlivo želáme... A opäť ďalej, keď učí, že každá horlivosť smerom k cnosti potrebuje Božiu milosť, správne dodal: – Podobne, keď si to nemôžeme želať stále bez Božieho vnuknutia, ani bez Jeho milosti žiadnym spôsobom nemôže byť nič uskutočnené“** (Contra Collatorum, kap. 2, 2).

Ďalej po týchto a iných citátoch, Prosper Aquitánsky odhaľuje ctihodného Kasiána ako hlásateľa univerzálnosti milosti, nemenej krasorečníckeho ako je blažený Augustín. Toto u niektorých vyvoláva dojem, že Kasián podliehal vplyvu bl. Augustína. Prosper však pokračuje: **„A tu prostredníctvom nejakého nepochopiteľného protirečenia je uvedené tvrdenie, v ktorom sa hovorí, že mnohí prichádzajú k milosti mimo samu milosť. Tiež niektorí ako dary slobodnej vôle majú toto želanie – hľadať, prosiť a klopať“** (kap. 2, 4). To znamená, že obviňuje samotného Kasiána z toho istého omylu, ku ktorému sa Augustín priznáva, že sám ho urobil vo svojich mladých rokoch. **„Ó, katolícky učiteľ, prečo si zanechal svoje vyznanie, prečo si sa obrátil k mračnej tme lži a zradil si svetlo čistej pravdy?... Nesúhlasíš ani s heretikmi, ani s katolíkmi. Prví uznávajú za prvotnú príčinu každého správneho skutku človeka patričnej slobodnej vôle, zatiaľ čo my, katolíci pevne veríme, že pramene dobrých úmyslov pochádzajú od Boha. Ty si našiel tretie riešenie, ktoré nemožno opísať a ktoré neprijímajú obe strany, prostredníctvom ktorého nenájdeš zhodu s protivníkmi, nezachováš vzájomné porozumenie s nimi“** (kap. 2, 5; 3, 1).

⁸ „Dve knihy o milosti Božej a slobode rozhodovania ľudského rozumu.“

Práve toto tretie riešenie, ktoré nemožno opísať, je ortodoxné učenie o milosti a slobodnej vôli, ktoré sa neskôr stalo známym pod názvom synergia – spolupôsobenie Božej milosti a ľudskej slobody, pôsobiacich nezávisle alebo autonómne jedna od druhej. Ctihodný Kasián, verný plnosti tejto pravdy, vyjadruje raz jej jednu stránku (ľudskú slobodu), inokedy druhú (Božiu milosť). Ale pre nadlogické myslenie Prospera sú to protirečenia. Kasián zasa učí: **„Čo je to potom, čo nám bolo povedané všetkých týchto výrokov (nasledujú citáty zo Svätého Písma), ak nie vyhlásenie o Božej milosti a našom slobodnom úsudku (vôli), pretože človek, hoci si môže niekedy sám želať cnosti, ale aby splnil všetky tieto želania, potrebuje milosť Božiu?“** (Beseda XIII, 9). Teda podľa Kasiána je naše vlastné dobré želanie akýmsi východiskovým bodom pre spoluúčinné pôsobenie milosti spoločne s vôľou človeka pri jeho spáse. Avšak z druhej strany Boh vo svojom nekonečne rôznorodom vzťahu k ľuďom môže ich povolať nezávisle od ich chcenia (napríklad sv. Matúša a sv. Pavla). Božie predurčenie v absolútnom zmysle je treba odmietnuť ako zhubné pre všetky podnety ku konaniu dobra vyvolených i zavrhnutých.⁹ Mnohí sa pýtajú, kedy v nás pôsobí milosť Božia? Či vtedy, keď máme dobré rozpoloženie, alebo dobré rozpoloženie sa v nás objavuje, keď nás navštívi milosť Božia? Pri riešení tejto otázky mnohí prestúpili hranice, v dôsledku čoho aj upadli do protirečenia a omylu (Beseda XIII, 11). A tak hoci milosť Božia aj ľudská vôľa (svojvôľa) si zrejme protirečia, obe zhodne pôsobia aj v diele nášho spasenia. Sú priam nutné, keď nechceme odstúpiť od pravidiel pravej viery (Beseda XIII, 11).

Pre kresťanskú skúsenosť ctihodného Kasiána vôbec niet protirečenia pri spolupráci slobody a milosti. Len ľudská logika tu nachádza protirečenie, keď sa snaží pochopiť túto otázku príliš abstraktne a pri odtrhnutí od života. Samotný spôsob, ktorým blažený Augustín protirečí ctihodnému Kasiánovi, vyjadruje zložitú otázku, odhaľuje rôzne pohľady v hĺbke ich odpovedí. Blažený Augustín iba priznáva, že táto **„otázka... je veľmi ťažká a dostupná len pre nemnohých“** (List 214, igumenovi Valentinovi Adrumetskému), a ukazuje, že pre neho je to intelektuálna otázka. Pre Kasiána je to hlboké tajomstvo, pravosť ktorého sa pozná podľa skúsenosti. Na konci svojej trinástej Besedy ctihodný Kasián ukazuje, že vo svojom učení nasleduje ortodoxných otcov, ktorí dosiahli dokonalosť srdca nie márnym posudzovaním slov, ale samotným skutkom (pripomíname, že takými márnymi posudzovaniami si dovoľuje kritizovať významného hyponského biskupa). Zakončenie svojej besedy celkom zasväcuje synergii milosti a slobody nasledujúcimi slovami: **„Keď prefíkaným mudrovaním je spôsobený úsudok protiviaci sa takému chápaniu, treba sa tomu skôr vyhýbať, než pristúpiť na ničenie viery... pretože ľudský rozum nemôže úplne pochopiť, ako Boh uskutočňuje v nás všetko a prispôsobuje sa našej vôli“** (Beseda XIII, 18).

Najväčším omylom, ktorého sa dopustil blažený Augustín vo svojom učení o milosti, je jeho idea o predurčení. Je to tá istá myšlienka, kvôli ktorej na neho často útočili, a jediná idea v jeho prácach, ktorá ako neobyčajne nesprávne chápaná mala za následok najhoršie následky v nerovnakom pochopení u tých, ktorí hlásali ortodoxné učenie. Augustínovo učenie o milosti a predestinácii (predurčení), ktoré poslúžilo ako dôvod pre horlivé a neľútostné spory už medzi jeho súčasníkmi, stálo v centre teologických diskusií počas obdobia celého stredoveku, a čiastočne aj po vypuknutí Reformácie. Pritom na prvé miesto v diskusii boli vyzdvihnuté nasledujúce

⁹ Poz. Aleš, P.: Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov. Cirkevné dejiny II., Prešov 1995, s. 117-118.

problémy: sféra pôsobenia slobodnej vôle, funkcia milosti pri obrátení a obnovení človeka, význam predurčenia. Nemali by sme však zabúdať na to, že u väčšiny ľudí slovo predurčenie je obyčajne chápané v jeho neskoršom kalvínskom význame a tí, ktorí neštudovali túto otázku, majú časom sklony obviňovať Augustína z tejto herézy. Treba hneď na začiatku povedať, že blažený Augustín nepochybne učil o predurčení. To, čo ale skutočne robil – a to vo všetkých ostatných aspektoch svojej doktríny o milosti – to je ortodoxné učenie o predurčení vo zveličenej podobe.

Napriek tomu už počas Augustínovho života medzi mníchmi v meste Gadrumet (na juh od Kartága) vznikol spor o jeho učení o milosti. Niektorí ho vysvetľovali takým spôsobom, že človek nemá slobodnú vôľu a že jeho skutky nemajú význam pre posledný súd. Druhí proti tomu namietali: milosť podporovala slobodnú vôľu, preto bol človek v stave konať dobro; každý bude súdený podľa svojich skutkov. S týmto súhlasil aj samotný Augustín, podrobne odôvodniaci svoje stanovisko v dielach „**De gratia et libero arbitrio**“ (O milosti a slobode výberu /slobodnej vôli/) a „**De correptione et gratia**“ (O potrestaní a milosti). Osobitný odpor proti Augustínovým ideám nachádzame v Gálii, hlavne na jej juhu, v takzvanom semipelagiánskom nasmerovaní. Zvlášť prívrženci semipelagianizmu vystupovali proti učeniu o predestinácii, ktoré si vykladali ako fatalizmus, a tiež proti idei o neschopnosti vôle k viere a k dobru vo všeobecnosti. Augustín, dozvediac sa o tejto kritike od svojich učeníkov Prospera a Hilára, odpovedal na ne, okrem iného, v dielach „**De praedestinatione sanctorum**“ (O predurčení svätých) a „**De dono perseverantiae**“ (O dare vytrvalosti /pevnosti vo viere/). V týchto dielach Augustín o nich hovorí s úctou ako o zablúdiacich bratoch, nie však ako o kacíroch. Tento spor sa potom tiahol celé storočie, počas ktorého rôzne koncily zaujímali rozličné stanoviská.

Keď kritika, nachádzajúca sa v týchto dvoch knihách, bola namierená proti samému blaženému Augustínovi, ktorého svätý Vincent v Commonitoriu menovite nespomína, je samozrejme nespravodlivá. Bl. Augustín nikdy nehlásal takéto učenie o predurčení, ktoré takto podkopáva význam asketického boja. Považuje však za nutné vystúpiť proti tým, ktorí **„vyvyšujú milosť do takého stupňa, že odmietajú slobodu ľudskej vôle“** (List 214). On by bol nepochybne na strane ctihodného Vincenta proti tým, ktorých tento kritizoval. Kritika ctihodného Vincenta je samozrejme oprávnená, keď je namierená – a spravodlivo – proti podobne neumierneným nasledovníkom Augustína, ktorí pretlmočili jeho učenie v neortodoxnom smere a predbiehajú všetky vysvetlenia Augustína učili, že Božia milosť je pôsobiaca aj bez ľudskeho úsilia.

Žiaľ, existuje jeden moment v učení Augustína o milosti a zvlášť o predurčení, kde veľký Afričan upadá do vážneho omylu, dávajúc potravu pre tie logické závery, ktoré robia heretici z jeho učenia. Podľa názorov bl. Augustína na milosť a slobodu, apoštolské tvrdenie, že Boh chce spasíť všetkých ľudí (1. Tim 2, 4), nemôže byť chápané doslovne. Keď Boh predurčuje iba niektorých na spásu, to znamená, že chce spasíť iba niektorých. Tu sa znova ukazuje ľudská logika ako neschopná pochopiť tajomstvo kresťanskej viery. Augustín, verný svojej logike, má vysvetliť miesto zo Svätého Písma, podľa svojho učenia o milosti vcelku. Preto hovorí: **„On chce spasíť všetkých ľudí, je povedané tak, že je pochopiteľné, že pod výrazom predurčení (ľudia k spásu) chápe všetkých, lebo medzi nimi sú ľudia všetkých národov“** (O zakorenení a milosti, kap. 44). Takto Augustín skutočne odmieta, že Boh si želá spásu všetkých ľudí. Horšie je, že logický sled jeho myšlienok ho priviedol tak ďaleko, že dokonca učí, hoci iba na niektorých miestach, o negatívnom predurčení

k večným mukám, čo Cirkev absolútne odmieta. Jasne totiž hovorí o kategórii ľudí, ktorí sú predurčení na záhubu (O ľudskom zdokonaľovaní sa k spravodlivosti – **De perfectione justitiae hominis**, kap. 13). Ďalej pokračuje: „**Tým, ktorých On (Boh) predurčil na večnú smrť, je spravodlivým udeľovateľom trestu**“ (**De anima et ejus origine**, kap. 16).

Tu ale musíme byť ostražití pri vyčítaní Augustínovi neskoršej interpretácie jeho slov, hlavne takým spôsobom ako to urobil Kalvín. Augustín vo svojom učení vôbec nepodporuje mienku, že by Boh niekomu stanovil konať zlo. V plnom kontexte jeho myslenia je jasné, že tak neuvažoval. Aj on často odmietal toto charakteristické obvinenie, niekedy so zrejším hnevom, keď mu vyčítali, že odstupujú od viery vždy v dôsledku svojho vlastného pádu, keď sa poddajú a súhlasia s pokúšením, ktoré je aj príčinou odpadnutia od viery. Napriek učeniu, podľa ktorého akoby Boh stanovoval človeku, aby odpadol od viery, Augustín nepovažuje za nutné poznamenať nič iné okrem slov: „**Kto toto odmieta?**“ (O dare stálosti, kap. 46).

Učenie Augustína bolo interpretované omnoho skôr, než kedy Kasián písal svoje Besedy, a je pochopiteľné, že mal na mysli poslednú, trinástu Besedu, v ktorej podal jasnú ortodoxnú odpoveď na tento omyl. „**Ako inak než bez bohorúhačstva si môžeme myslieť, že Ten, Ktorý nechce záhubu ani jednému z tých najmenších, si akoby praje odsúdenie nie pre všetkých všeobecne, ale len pre vybraných? Naproti tomu tí, ktorí zahynú, hynú napriek Božej vôli**“ (Beseda XIII, 7). Augustín nie je schopný prijať takéto učenie, pretože chybné „**absolutizoval**“ milosť a nemohol si predstaviť nič, čo sa môže stať proti Božej vôli v tej dobe, keď v pravoslávnom učení o synergii sa patričné miesto prideluje tajomstvu ľudskej slobody, ktorá môže uprednostňovať neprijatie toho, čo si Boh praje pre ňu a k čomu ju neustále nabáda a volá.

Hoci samotný Augustín nič podobné neučil, a podobné temné a úplne nekresťanské doktríny mu boli cudzie, predsa len prvotné príčiny týchto náuk sú jasné a dokonca Katolícka encyklopédia z roku 1911 ich nazýva: „**Príčinou heretického predestinacionalizmu.**“ Tieto spočívajú v nesprávnom chápaní a vysvetľovaní názorov bl. Augustína, vzťahujú sa na večné vyvolenie a odsúdenie. Po jeho smrti tieto herézy vznikli v západnej Cirkvi, a to v dobe, kedy bola východná Cirkev podivne zachránená pred týmito bláznovstvami (t. XII, s. 376). Nie je nič jasnejšieho od toho, že Východ bol zachránený pred týmito herézami hlavne vďaka učeniu ctihodného Kasiána a tiež východných Otcov, ktorí pravoslávne učili o milosti a slobode a neponechávali miesto pre nesprávne vysvetľovanie tohto učenia.

Toto sú naše poznámky a trochu snád' aj úvahy k predloženej dizertačnej práci a z nej vyplývajúce. Doktorand sa so svojím dielom nezahrával. Naopak, s plnou vážnosťou a zodpovednosťou sa doň pustil, čoho výsledkom je aj predložená dizertačná práca, v ktorej podľa nášho názoru správne vysvetľuje názory a učenie za účelom dosiahnutia vnútornej slobody človeka ako u sv. Kasiána tak aj Evagria. Dalo by sa o nej ešte veľmi veľa napísať, pozitívneho, niečo aj negatívneho – veď ak by bolo bezchybné, načo by bola vedecká rozprava? Jednoducho a stručne povedané, autor svoju prácu zvládol podľa nášho názoru dobre a preto ju odporúčame k obhajobe.

Prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD.