

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií



Bakalářská práce

Program vzdělávání *post mortem* Klémenta z Alexandrie

(*Eclogae propheticae* 56n.)

Vypracovala: Martina Rychlíková

Vedoucí práce: Mgr. Josef Kružík, Ph. D.

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 21. 8. 2008

.....

podpis

► Na úvod bych ráda poděkovala vedoucímu své bakalářské práce Mgr. Josefu Kružíkovi, Ph. D. Jeho trpělivost, zkušené vedení a poskytnutí těžko dostupné literatury daly této práci vzniknout. Děkuji také své rodině a svým blízkým za důvěru a vytrvalou podporu. ◀

Program vzdělávání *post mortem* Klémenta z Alexandrie

(*Eclogae propheticae* 56n.)

Vypracovala: Martina Rychlíková

Vedoucí práce: Mgr. Josef Kružík, Ph. D.

OBSAH:

1) ÚVOD	
2.1 Diskurs, téma a stanovení cíle práce.....	2
2.2 Význam zvoleného tématu a důvody jeho volby.....	6
2.3 Metodický přístup k práci a struktura práce.....	8
3) BIBLIOGRAFICKÁ REŠERŠE.....	11
4) ŽÁNŘ TEXTU, JEHO KONTEXT A POJMOVÁ VÝSTAVBA	
4.1 O <i>Eclogae propheticae</i>	21
4.2 Pojmová výstavba interpretovaného textu.....	23
4.3 <i>Eclogae propheticae</i> 56 – 57.....	26
5) VÝKLAD	
5.1 Leitúrgia a paideia.....	29
5.2 <i>Sfairai</i> a <i>hémerai</i>	35
5.3 <i>Apokatastasis</i> a <i>anapausis</i>	38
6) ZÁVĚR.....	43
7) BIBLIOGRAFIE.....	46

1) ÚVOD

2.1 Diskurs, téma a stanovení cíle práce

Diskurs dané práce je religionistický, a to ve smyslu především Eliadova vymezení a pochopení této disciplíny,¹ nikoliv theologický či snad filologický. Nejde tedy ani tak o to rozhodnout, zdali má interpretovaný autor pravdu či nikoliv vzhledem k jinak jistě důležité otázce po posledních věcech člověka, ani o to lingvisticky interpretovaný text rozebrat či podrobit textové kritice. Text, kterým se v práci budu zabývat, v takto vymezené perspektivě představuje zejména artikulaci dialektiky posvátného a profánního, tedy především artikulaci možného způsobu, jakým se posvátno dává člověku jakožto *a priori* významné, závazné, mocné – jakožto ontologicky nadřazené profánnímu;² současně přitom představuje též významnou „antropologickou“ výpověď o jednom možném způsobu existence člověka.³ Jinými slovy řečeno, jde o specifický, dobově a kulturně podmíněný projev odvěké snahy o „vystižení bytostně lidské situace, v níž člověk zakouší transcendenci jako neuchopitelnou a fascinující, a tedy sebe jako omezeného a neschopného pochopit, a zároveň též zakouší sebe jako toho, kdo je ve vztahu, komu se ono transcendentní otevírá a zpřítomňuje, a tak zkušeností překlenuje hranice řeči, času i myšlení“.⁴

¹ M. Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, Praha: Oikúmené, 1998, s. 7: „(...) prostudovat určitý jev v jeho vlastní vztahové rovině a potom začlenit výsledky do širších souvislostí.“

² M. Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, s. 10: „Každé, i to nejjednodušší náboženství je ontologií: odhaluje bytí posvátných věcí a božských postav, ukazuje, co skutečně existuje, a přitom odůvodňuje svět, který již není pomíjivý a nepochopitelný (...)“.

³ M. Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, s. 10: „[náboženská zkušenost je] zkušenost plné existence, jež člověku odkrývá jeho možný způsob bytí v tomto světě.“

⁴ O. V. Cieslarová, Hlubší než hlubina sama aneb Mistr Gutei zvedl prst: Paradoxní výpovědi v náboženském kontextu; In *Salvatoria*, Almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka, Praha: Česká křesťanská akademie, 2008, s. 107 – 108.

Tématem práce je krátká pasáž ze spisu *Eclogae propheticae* 56 - 57 křesťanského autora druhého století n.l. Klémenta z Alexandrie, který bývá obecně považován za nejvzdělanějšího křesťanského myslitele své doby a zároveň i za nejšířejí myslícího křesťana celé antiky.⁵ Spis, z něhož je daná pasáž vybrána, nepatří mezi Klémentova nejznámější díla; tím je bezpochyby jeho „trilogie“ o působení *logu*, který je člověku průvodcem na cestě k Bohu: nejprve ho zve a pobízí (*Pobídka Řekům*), následně vychovává a uschopňuje pro pravdu (*Paidagógos*) a nakonec člověka vede ke *gnósis*⁶ (8 „Pestrých knih“ - *Stromata*).⁷ Ačkoliv spis bývá spolu s obdobně laděnými *Excerpta ex Theodoto* volně řazen za poslední, osmou knihu spisu *Stromata*, a pro některé učence představuje její integrální část, *Eclogae propheticae* nezaujmu vytríbeným slohem a vysokým stylem, jímž je psán spis *Stromata*, a kterým byl Kléméns mezi patristickými autory pověstný. Spíše překvapí svou jednoduchou řečtinou a vzájemnou nekonzistentností a útržkovitostí obsahu: jedná se vlastně o poznámky a výpisky než o souvislý text.

Formálně vzato jsou 56. a 57. oddíl *Eclogae propheticae* volným, či s Klémentem řečeno gnóstickým komentářem k několika málo veršům žalmu č. 19, věcně však představují exemplární příklad toho, co se v religionistice nazývá *H i m m e l s r e i s e d e r S e e l e*.⁸ Obecně tento termín označuje ekstatický výstup duše k nejvyššímu Bohu, tedy samo o sobě gnóstické téma *par excellence*. Jednoznačně nelze rozhodnout,

⁵ Z. Kratochvíl, *Prolínání světů*, Praha: Herrmann & synové, 1991, s. 105.

⁶ Slovo *gnósis* používám pro Klémentovo „poznání“, či „známost“. Gnóze pak označuje nábožensko historický směr pozdní antiky.

⁷ Z. Kratochvíl, *Prolínání světů*, s. 109.

⁸ W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960. (1. vydání r. 1901). Tento termín do vědeckého světa vstoupil na začátku 20. století, kdy Wilhelm Bousset vydává stejnojmenné dílo, v němž se z historicko-náboženského pohledu zabývá tradičními představami o výstupu duše na nebe; ptá se po zdroji (zdrojích) těchto představ.

zda-li tento spásný výstup probíhá jedině po smrti, kdy se lidská duše osvobodí od těla a následně prochází skrze nebeské sféry, směřujíc k božskému, či zda-li je tento výstup možný již v tomto životě.⁹ Jisté ale je to, že cesta k Bohu není samozřejmá, jednoduchá, právě naopak: duše bude spasena, když zná cestu, kterou prošel Spasitel.¹⁰ Pro Klémenta je přitom vzestup záležitostí nikoliv nějakého neosobního mechanismu, nýbrž posmrtně prolongované výchovy. Již jsme se zmínili o nebeských sférách, které představují stupně, či dokonce v některých představách zastávky plné nástrah, nebeského vzestupu. Bousset i Couliano se přitom zmiňují o dvou kosmologických systémech - o třístupňovém a sedmistupňovém, s nimiž se můžeme setkat v tradičních představách o *Himmelsreise der Seele*. Pro gnóistiky je charakteristický výstup skrze sedm nebi, která jsou badateli často spojována se dny v týdnu¹¹ a také s planetárními sférami.¹² Kléméns jednak mluví o hebdomadě a ogdoadě, které chápe jako symbolické stupně gnóistikovy dokonalosti, zároveň ale můžeme říci, že tento ekstatický výstup se odehrává na třech kvalitativně odlišných stupních, jimiž jsou *andělé*, *archandělé* a tzv. *prvostvoření* (*prótoktistoi*)¹³ - a v tomto ohledu stojí poněkud na pomezí obou zmiňovaných Coulianových modelů.

Cílem práce proto je: interpretovat 56. a 57. oddíl *Eclogae propheticae* jakožto zvláštní příklad *Himmelsreise der Seele* a současně jakožto exemplární výpověď o lidské

⁹ Srov. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, s. 5; I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, Paris: Payot, 1984, s. 125.

¹⁰ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Vol. II, 1, Göttingen, 1954, s. 17.

¹¹ I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, s. 158. „La succession des cieux présuppose... [que les cieux] correspondent à l'ordre des jours de la semaine.”

¹² K tomu srov. Kružík (J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, disertační práce) pozn. 794 a 795, s. 152.

¹³ Při takovém výkladu jistě provádíme redukci, v Klémentově díle se setkáme i s jednotlivými andělskými řády jako jsou *thronoi*, či *archai* aj. V našem úryvku jsou však výslovně zmíněny tyto tři stupně.

přirozenosti proměněné všemocnou a závaznou univerzální výchovou.

2.2 Význam zvoleného tématu a důvody jeho volby

Kléméns je autorem, který stojí zvláštním způsobem mezi dvěma světy: na jedné straně je to svět vysoké pohanské kultury, která sice již svého zenitu dosáhla, nicméně ještě po určitou dobu bude monumentální, úctyhodná a v pravém slova smyslu živá; na druhé straně stojí nová, postupně se etablující kultura, vyrůstající z nového náboženství, které v mnohém starou pohanskou kulturu popírá, avšak ve velké míře je na ní závislé. Kléméns toto zvláštní napětí řeší eklektickým přístupem a snahou v pravém slova smyslu splést v jedno filosofii, víru a gnósis, leč s tím vědomím, že filosofie i víra jsou pouhými předstupni konečného a definitivního zasvěcení, jež pro Klémenta představuje osvojení si *gnósis*, jakožto završení vší víry i filosofie.¹⁴ Klémentův eklektický přístup jistě není nepodobný údělu moderního duchovního člověka, a proto se domnívám, že zkoumání Klémentova smýšlení může být významné.

V 56. a 57. ekloze je čtenáři předložen určitý propracovaný eschatologický koncept, prostý všech násilných a apokalyptických představ. Přestože představy o posledních věcech člověka jsou neopominutelnou součástí každé kultury, je třeba vzít v úvahu to, že západní sekularizovaná kultura tyto představy buď vytěsňuje (viz „kult mládí“ a úpadek pohřebního rituálu), nebo je substituuje nenáboženskými ideami či ideologiemi (např. globální oteplování, jaderná hrozba apod.). Klémentova koncepce *Himmelsreise der Seele* v tomto ohledu stojí přesně na opačném pólu: je to subtilní, kultivovaná a

¹⁴ Stručné představení pojmu *gnósis* v pojetí Klémenta z Alexandrie viz kapitola 4.2 „Pojmová výstavba interpretovaného textu“.

filosoficky reflektovaná vize posledních věcí člověka a potud je - domnívám se - důležité ji blíže zkoumat.

Hlavním tématem 56. a 57. oddílu spisu *Eclogae propheticae* je Klémentovo pojetí výchovy, jež v sobě snoubí řeckou tradici spolu s křesťanským přístupem, čímž vzniká nový ideál, založený na nejvyšší možné dokonalosti, jíž člověk může dosáhnout. Završení tohoto ideálu je u Klémenta možné až v eschatologické perspektivě v rámci *Himmelsreise der Seele*. Jakkoli se může zdát prolongace výchovy do eschatologické oblasti kuriózní a marginální z hlediska toho, jak jsme o výchově zvyklí uvažovat dnes, je třeba uvážit toto: Kléméns je zřejmě prvním z autorů, skrze nějž přešel ideál antické výchovy do křesťanského kontextu, a v tomto smyslu je do jisté míry určující pro to, jakým způsobem výchově dnes rozumíme. Proto si myslím, že toto téma nelze jednoduše odbýt jakožto nepodstatné, ale naopak, po mém soudu, je toto téma pozoruhodné.

Kléméns patří mezi nejzpracovanější a nejzkoumanější patristické autory a jeho obliba stoupá v poslední době i v českém prostředí. Největší pozornosti se těší spis *Stromata*, na dalším místě pak *Pobídka Řekům*. *Eclogae propheticae* jsou zpracovávány mnohem méně: kritické vydání řeckého textu vyšlo sice péčí O. Stählina již v roce 1905 v edici *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, kromě zastaralého anglického překladu z edice *Ante-Nicene Christian Library* však, jak se zdá, neexistuje jiný překlad do světového jazyka. Rovněž problematice Klémentovy eschatologie se věnuje řada prací,¹⁵ žádná se však monograficky nezabývá 56. a 57. oddílem *Eclogae propheticae*.

2.3 Metodický přístup k práci a struktura práce

Můj pokus o interpretaci výše zmíněných oddílů *Eclogae propheticae* bude založen na hermeneutické metodě Hanse-Georga Gadamera. Ta vychází z konceptu *interpretace*, která chce vést

¹⁵ Viz 2. kapitola Bibliografická rešerše.

k porozumění, a to porozumění něčemu, co je mi cizí. Tento předmět mého porozumění může být text, historická událost apod. Interpretací Gadamer rozumí „reflexivní chování vůči tradici,“¹⁶ které s sebou nese relativizaci významu a hodnot, protože „neexistuje nějaké čisté, objektivní rozumění smyslu.“¹⁷ Při vědomí této relativizace tedy nemůžeme očekávat, že naše porozumění, které má být cílem interpretace, bude dokonalé, definitivní, ukončené. Pro hermeneutiku je charakteristický kruh smyslu, v němž je naše porozumění neustále kultivováno, zpřesňováno, upravováno a tento proces sám o sobě vlastně nekončí. Podle Gadamera meze tomuto procesu rozumění klade jen fakt konečnosti lidského života.

Podívejme se konkrétněji na metodu práce. Před sebou mám text, který je původně napsán řecky. Víím, že vznikl někdy na přelomu 2. a 3. století našeho letopočtu, protože sem je datován život Klémenta Alexandrijského, jehož považuji za autora textu. Gadamer k tomu říká, že k textu přistupuji s jistým předběžným rozuměním, tedy že ještě než si ho přečtu, už si o něm „něco“ myslím. Toto předběžné rozumění mi umožní začít interpretační práci. Tím, jak k textu přistupuji, jak jej čtu, zjišťuji dvě věci: jednak to, že ne všemu zcela rozumím, ale také v něm nacházím srozumitelné prvky, „opěrné body“, na jejichž základě si začnu vytvářet první projekt, první celkový smysl. Tento projekt bude další prací doplňován, ověřován, vyvrácen či potvrzován, a to v kruhovém pohybu, který formuje vztah mezi celkem (předjímaným smyslem) a jeho částmi (jednotlivými předběžnými porozuměními). V detailním náhledu by se dalo říci, že se jedná o to, konfrontovat mé celkové předporozumění s poznáním, které nově vyplyne z interpretační práce, a toto jej buď potvrdí, upraví, nebo dokonce vyvrátí a nastolí na jeho místo nové předporozumění, nový projekt.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994, s. 8.

¹⁷ J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, Praha: Oikúmené, 1997, s. 147.

V této situaci se tak rozehrává hra mezi textem, interpretem a také tradicí. Právě tradice vytváří napětí mezi „důvěrně známým“ a „cizí povahou sdělení“.¹⁸ Velkou roli zde zastává časová vzdálenost, která tvoří „živou kontinuitu prvků, jež se hromadí a stávají tradicí, která je pak světlem, v němž se zjevuje všechno, co s sebou neseme z naší minulosti, i všechno, co je nám předáváno.“¹⁹ Nelze však přepokládat, že bych sebe a svou situaci mohla „uzávorkovat“, a tak se skutečně dostat k „věci samé“. Východiskem nám budiž to, že si uvědomíme a „připomeneme své trvalé předsudky i okamžitá předjímání,“²⁰ díky čemuž je budeme moci kontrolovat. Předmětem hermeneutického tázání je „věc sama“ podávaná tradicí²¹ a interpret zde zastává roli prostředníka.

Vratme se však k mé konkrétní práci. Poté, co jsem si vytvořila první projekt, který je, jak bylo výše řečeno, značně neurčitý a nepřesný, budu věnovat čas a prostor rešerši bádání, které se váže k tématu mé práce. Seznámení se s výsledky dosavadního bádání by mělo výrazným způsobem zpřesnit a poupravit prozatímně naskicovaný projekt a poskytnout mé interpretaci argumentační platformu.

Projekt práce postupně nabýval konkrétnější podoby, až mi z textu vyvstaly tři momenty nebeského vzestupu duše. Dle mého soudu se jedná o tři spolu související a vzájemně se doplňující jevy v rámci tzv. *Himmelsreise der Seele*: duše stoupá skrze službu (*leitúrgia*) a výchovu (*paideia*) (kapitola 5.1), tento vzestup má jak prostorový (stoupání skrze nebeské sféry), tak časový aspekt (obnovování v čase do andělských řádů) (kapitola 5.2). Duše svým stoupáním směřuje k úplné obnově (*apokatastasis*) a spočinutí (*anapausis*) (kapitola 5.3). Na závěr ve stručnosti srovnám Klémentův koncept vzestupu duše

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 49.

¹⁹ Tamt., s. 49.

²⁰ Tamt., s. 46.

²¹ Tamt., s. 49.

s pojetím Órigenovým, s nímž se v některých ohledech shoduje, v jednom se však zásadně liší.

Výsledkem mé práce bude předběžný projekt významu, který však již dále nebudu zpřesňovat, protože bych jinak svou bakalářskou práci nikdy neodevzdala. Na místo „starého“ předsudku nastoupí „nový“, přesnější, nikdy však definitivní pravda.²²

3) BIBLIOGRAFICKÁ REŠERŠE

První kritické vydání řeckého textu *Eclogae propheticae* je dílem Otto Stählina a vyšlo v roce 1905 v edici *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Existuje anglický překlad z edice *Ante-Nicene Christian Library*, další vydané překlady mi nejsou známy. Já

²² Tamt., s. 51.

pracuji s překladem 56. a 57. eklogy, který pořídil J. Kružík ve spolupráci s M. Havrdou.²³

Jelikož Kléméns z Alexandrie patří mezi nejzpracovanější patristické autory,²⁴ bylo třeba zúžit výběr sekundární literatury podle následujících kritérií: vycházela jsem z děl, která vyšla ve světových jazycích a v češtině, přičemž jsem se zaměřila zejména na studie, které se věnují buď monograficky Klémentově eschatologii, nebo alespoň tento aspekt analyzují v rámci širší publikace. Současně bylo třeba se seznámit s několika stěžejními pracemi, jež se Klémentovi jako autorovi věnují komplexněji. K tomuto účelu jsem prostudovala práci Völkerovu,²⁵ která je mnoha učenici považována za zásadní a zlomovou, Méhatovu,²⁶ která se věnuje dílu *Stromata*, kam jsou řazeny i *Eclogae propheticae* a Lillovu,²⁷ která se do jisté míry vůči Völkerovi vymezuje a snaží se vyzdvihnout kulturní pozadí Klémentovy tvorby. V následujících odstavcích se pokusím ve stručnosti shrnout pro mou práci stěžejní díla;²⁸ nejprve již zmíněné tři významné práce z oblasti klémentovského bádání, dále pak partikulární studie, věnující se Klémentově pojetí *Himmelsreise der Seele*.

Kniha Walthera Völkeru *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* z roku 1952 završuje autorovu trilogii o velkých alexandrijských myslitelích: Filónovi, Klémentovi a Órigenovi.²⁹ V této studii chce autor nahlédnout pod povrch Klémentova duchovního života skrze jeho pojetí zbožnosti a

²³ 56. a 57. oddíl *Eclogae propheticae* je uveden v Kružíkové disertační práci: J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, s. 147 - 148.

²⁴ Stručný přehled viz kapitola „Bibliografická rešerše“ v práci: J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, s. 11 - 13.

²⁵ W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin: Akademie - Verlag, 1952.

²⁶ A. Méhat, *Étude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie*, 1re éd. Paris: Édition du Seuil, 1966.

²⁷ S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, 1st ed. London: Oxford University Press, 1971.

²⁸ Tento souhrn činím vždy s ohledem na téma mé práce.

²⁹ W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin: Akademie - Verlag, 1952.

dokonalosti,³⁰ zároveň však chce tohoto učence předvést v širších souvislostech; představuje ho jako pojítka mezi Filónem a Órigenem.³¹ Nutno dodat, že Völkerovým východiskem je křesťanský pohled na Klémentovo učení, který filosofickému dědictví přisuzuje relativně malou roli. Komplexní Völkerův pohled na Klémentovo pojetí zbožnosti je strukturován do pěti kapitol. Nejprve se věnuje problematice hříchu a zápasu s ním, dále rozebírá postoj ke světu a boj proti *pathé*. Klémentův postoj ke světu je zde ukázán jednak jako negativní – následuje stoickou a platónskou tradici v odvrácení se od světa, světských věcí a tuto snahu vnímá jako podstatnou součást cesty k dokonalosti, jako součást *via purgativa*,³² hlavně ale Klémens chápe svět křesťansky – jako dílo Boží. Stvořený svět je plný krásných věcí, které jasně odkazují k Boží lásce.³³ Třetí kapitola popisuje startovní bod pozvolného výstupu k dokonalosti – věnuje se oblasti víry (*pistis*), kterou dále zasazuje do souvislosti s jednáním (*praxis*) a poznáním (*gnósis*).³⁴ Také naráží na motivy výchovy (*paideusis*) a bázně (*fobos*). Následující kapitola zeširoka pojednává o *gnósis*: ptá se po jejích pramenech, po obsahu, vztahu mezi *pistis* a *gnósis* a po završení *gnósis*. Vrcholem, nejvyšším stupněm *gnósis* je *théoria*, kontemplace Boha, která je předvedena jako pohled „tváří v tvář“. Závěrečná kapitola se věnuje činnému životu gnóstika, tedy etické stránce, přičemž se zaměřuje zejména na *agapé*, gnóstické ctnosti a *apatheia*. *Agapé*

³⁰ W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, s. XXVI: „Wir durften uns bei unseren Bemühungen gewiss auf Manche, zum Teil wertvolle Vorarbeiten stützen, aber wir sind keinem Werke begegnet, welches das ganze clementinischer Frömmigkeit und Vollkommenheitslehre zu umspannen versucht hätte.“

³¹ Tamt., s. XXVI: „Es vergleicht seine [von Clemens] Anschauungen fortgesetzt mit denen Philos und Origenes' und ist also gleichsam die Klammer...“.

³² Tamt., s. 194: „...nur im Zusammenhang mit dem ethischen Streben hat sie [Weltflucht] Bedeutung, denn sie ist ein wichtiger Teil der *Via purgativa*.“

³³ Tamt., s. 196: „Die Dinge, die er im Kosmos bewundert, führen ihn zum Lobpreis Gottes, sie sind ihm durchsichtige Bilder, die auf Gottes Güte und hilfreiche Liebe hinweisen...“.

³⁴ Tamt., s. 254: „Die Zusammengehörigkeit (...) von Glaube und Tun, von Glaube und Gnosis wird von Clemens unermüdlich betont...“.

uzavírá dlouhý vnitřní vývoj, který začíná s *pistis*, roste v *elpis* a *fobos*, aby se dovršil v *agapé* a *gnósis*.³⁵

Disertační práce André Méhata *Étude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie* je monotematicky zaměřena na spis *Stromata*.³⁶ Je rozdělena do tří částí, z nichž každá se na dílo dívá z jiné perspektivy. Nejprve se zaměřuje na vnější stránku: jednak se věnuje tzv. „problème littéraire“, jak badatelé nazývají problematiku smyslu a kompozice spisu *Stromata*, dále se pak věnuje době a situaci, v níž dílo vznikalo. Druhá část se dívá jakoby zevnitř: hledá a popisuje „tkanivo“ spisu *Stromata*, orientuje se na Klémentovu výstavbu textu a jeho způsob práce. Konečně do třetí části spadá vlastní interpretace tohoto díla. Pro mou práci jsou nejpodstatnější témata výchovy, připodobňování se k Bohu a zejména pak Klémentův koncept eschatologie, na němž Méhat předvádí, jak je pro Klémenta *gnósis* realizací eschatologie.³⁷ Duše gnóstika usiluje o poznání Boha a božského plánu, což se jí ale může povést jen do určité míry – není s to, dosáhnout dokonalého poznání, které by se rovnalo splynutí s Bohem. Nejvyšší metou je věčná kontemplace „tváří v tvář“, která je privilegiem nejvyššího duchovního stupně.³⁸ Skrze různé duchovní stupně³⁹ – od nejnižšího k vyššímu, od horšího k lepšímu – duše stoupá a kvalitativně se transformuje (*metabolé*); postupně dosahuje vyšších „pozic“. Transformace je tedy předvedena jako transpozice⁴⁰ a toto střídání míst je ukončeno až definitivním spočinutím (*anapausis*). Těžko

³⁵ Tamt., s. 485: „Die Agape bildet den Abschluss einer langen inneren Entwicklung, die mit der *pistis* einsetzte, sich zur *elpis* und zum *fobos* steigerte, um in *agapé* und *gnósis* ihre Vollendung zu finden.“

³⁶ A. Méhat, *Étude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie*, 1re éd. Paris: Édition du Seuil, 1966.

³⁷ A. Méhat, *Étude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie*, s. 475: „... la gnose, connaissance des réalités eschatologique, est elle-même une réalité eschatologique, ou plutôt une réalisation de l'eschatologie.“

³⁸ Tento stupeň je označován jako *protoktistoi*. „Co do esence jsou stálí a oddávají se již věčné kontemplaci a službě Bohu.“ Tamt., str. 451: „Stable par essence, toujours occupés à contempler, à louer Dieu et à Le servir.“

³⁹ Dalšími stupni jsou archandělé a andělé.

⁴⁰ A. Méhat, *Étude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie*, str. 457: „La transformation se présente le plus souvent comme une transposition...“.

rozhodovat, kam až gnóстик ve vezdejším světě může podle Klémenta dojít, jakého duchovního stupně může dosáhnout, rozhodně však *gnósis* tento výstup a očišťování urychluje. Komprimovaným vyjádřením, čemu se celá studie věnuje, může být Méhatem uvedená Klémentova definice *gnósis*: „doktrína, v jejímž základu je láska (*charité*), která se vyvíjí v theologii *Logu*, stvoření a konce světa, andělů a člověka, která zakládá morálku postupného připodobňování se k Bohu skrze poslušnost a kontemplaci.“⁴¹

Kniha Salvatore Lilla *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* je významnou studií, která je vedena do jisté míry polemicky vůči např. výše zmiňovanému Völkerově díle.⁴² Polemicky v tom smyslu, že Lilla nesouhlasí s často zjednodušujícím pohledem, který vnímá křesťanství a řeckou filosofii jako dva zcela odlišné směry, navíc případné vlivy řecké filosofie hodnotí jako marginální. Lilla se chce pokusit porozumět kulturnímu pozadí Klémentových děl, chce ukázat, jak je Klémentova tvorba v úzkém spojení s židovsko-alexandrinskou filosofií, platónskou tradicí a tradicí křesťanské gnóze a touto cestou miní dospět k novému zhodnocení Klémenta jakožto křesťanského myslitele. Kniha je rozvržena do tří částí: první kapitola se věnuje Klémentovu pojetí původu a hodnotě řecké filosofie, druhá zkoumá Klémentovu etiku, třetí se pak věnuje konceptům *pistis*, *gnósis*, kosmologii a theologii. Lilla se také věnuje Klémentovu pojetí *Himmelsreise der Seele*. Říká, že podobné představy, jako jsou ty Klémentovy, můžeme najít v pozdním judaismu a raném křesťanství, ale určité momenty se v mnohém shodují s motivy známými z platónské

⁴¹ Tamt., str. 488: „une doctrine ayant pour fondement le primat de la charité, se développant en une théologie du Logos, de la création, et de la fin du monde, des anges, enfin de l'homme, servant de fondement à une morale d'assimilation progressive à Dieu à travers l'obéissance et la contemplation.“

⁴² S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, 1st ed. London: Oxford University Press, 1971.

tradice a gnóstickismu.⁴³ U Klémenta se setkáme s anděly, kteří dohlíží na vzestup duší a plní jakoby funkci celníků - rozhodují o dalším vzestupu. Zkoumají, zda-li je duše očištěna od hmotných věcí a od vášní. Podobný motiv najdeme v tradici ofitské gnóze, avšak s tím rozdílem, že Kléméns považuje anděly za dobré, za mocnosti konající Boží službu, kdežto gnóstičtí archonti jsou z povahy zlí, patřící do nedokonalého světa stvořeného Demiurgem.⁴⁴ Gnóstikova duše může ideálu *homioisios theó* dosáhnout skrze obnovení se (*apokatastasis*) do stavu prvostvořených (*prótoiktistoi*), kteří jsou v tak těsné blízkosti se Spasitelem, že jsou od něho neoddělitelní.⁴⁵

Monograficky zaměřené práce ke Klémentově eschatologii je nutné uvést dílem německého učenice Wilhelma Bousseta *Himmelsreise der Seele*, jež stojí na počátku vědeckého zkoumání této oblasti:⁴⁶ autor se v něm z historicko-náboženského pohledu zabývá různými modely filosofických a religiózních představ výstupu duše na nebesa, vzájemně je srovnává a ptá se po jejich zdroji (zdrojích). *Himmelsreise der Seele* chápe jako ekstatický výstup duše k nejvyššímu Bohu, přičemž nelze jednoznačně rozhodnout, zda-li tento spásný výstup probíhá jedině po smrti, kdy se lidská duše osvobodí od těla a následně prochází skrze nebeské sféry, směřujíc k Božskému trůnu, či zda-li je tento výstup možný již v tomto životě.⁴⁷ Jisté ale je to, že cesta k Bohu není samozřejmá, jednoduchá, právě naopak:

⁴³ S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, s. 182: „there are, however, some features in Clement's picture of the *Himmelsreise* which cannot be adequately explained without resorting to Gnosticism and Platonism.”

⁴⁴ Tamt., s. 183: „...in Gnosticism the archontes are generally evil powers (...), Clement considers them as good angels...”

⁴⁵ Tamt., s. 186: „ [Saviour and *prótoiktistoi* are] two entities which cannot be separated from each other.”

⁴⁶ W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960. (1. vydání r. 1901).

⁴⁷ Srov. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, s. 5; I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, s. 125.

duše bude spasena, když zná cestu, kterou prošel Spasitel.⁴⁸ Mnohé z Boussetových závěrů zrevidoval a rozvedl Ioan Couliano, v publikaci *Expériences de l'extase*, jež představuje další významný milník bádání. Couliano klasifikuje různé typy *Himmelsreise der Seele* do dvou hlavních kategorií: výstup skrze tři nebo sedm sfér (židovská apokalyptika) a výstup skrze sedm sfér (řecká eschatologie). Gnóstikové - jak křesťanští tak pohanští - přitom představují začasť určitou výjimku z pravidla či z jiné perspektivy syntézu obojího: pro gnóstiky je častý výstup skrze sedm nebi, která jsou badateli často spojována se dny v týdnu⁴⁹ a také s planetárními sférami.⁵⁰ Kléméns taktéž mluví o hebdomadě a ogdoadě, které chápe jako symbolické stupně gnóstikovy dokonalosti, zároveň ale můžeme říci, že tento ekstatický výstup se odehrává na třech kvalitativně odlišných stupních, jimiž jsou andělé, archandělé a tzv. prvostvoření (*prótoktistoi*).⁵¹

Klémentovu daimonologii a angelologii z této perspektivy blíže analyzuje Fridrich Andres ve své práci *Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien*.⁵² Andres v ní došel k názoru, že Klémentovo učení o andělech je křesťanské, na Bibli založené duchovní učení, které Kléméns vykládá s pomocí řecké psychologie.⁵³ Andělé jsou Bohem stvořené duchovní bytosti, které stojí nad člověkem, tvoří spojovací článek mezi člověkem a Bohem, s čímž souvisí jejich andělská služba (*leitúrgia*). Původ démonů si Kléméns vysvětluje takto: jsou

⁴⁸ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Vol. II, 1, Göttingen, 1954, s. 17.

⁴⁹ I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, s. 158. „La succession des cieux présuppose... [que les cieux] correspondent à l'ordre des jours de la semaine.“

⁵⁰ K tomu srov. Kružík (J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*) pozn. 794 a 795, s. 152.

⁵¹ Při takovém výkladu jistě provádíme redukci, v Klémentově díle se setkáme i s jednotlivými andělskými řády jako jsou *thronoi*, či *archai* aj. V našem úryvku jsou však výslovně zmíněny tyto tři stupně.

⁵² F. Andres, „Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien“. *Römische Quartalschrift* 34 (1926): 13 - 329.

⁵³ F. Andres, *Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien*, s. 328, 329: „Dass er [Klemens] dasjenige, was die Heilige Schrift über das Erkennen der Engel, über ihre Botschaften an Menschen sagt, mit Hilfe der griechischen Psychologie zu erklären und zu begründen sucht...“.

Bohem stvořené duchovní bytosti, které se ze svobodné vůle obrátily ke zlu, k pomíjející pozemské kráse. Kléméns, podle Andrese, vyvrací pohádku o ďábelském původu filosofie, když říká, že filosofie pochází od nižších andělů, tedy svým původem je božská, čímž ospravedlňuje její využití k prohloubení křesťanského učení.⁵⁴

Záměrem studie Athanase Recheise z roku 1958 *Engel, Tod und Seelenreise* je sesbírat a vedle sebe postavit to, co bylo na téma andělů, smrti a putování duše napsáno u „alexandrijských a kapadockých otců“;⁵⁵ zajímá se tedy o působení andělů a jejich funkce v biblické tradici (staro- i novozákonní), v pozdním židovství a v řecké tradici. Pro mě byly významné zejména pasáže, věnující se Klémentovi. Kléméns dělí andělské mocnosti na dva tábory: „pravé“ pro spravedlivé, „levé“ pro hříšníky. Nicméně Recheis varuje před redukcí, pokládat nepřátelské mocnosti hned za demony, také dobří andělé nás mohou trestat, když nás v rámci své služby vychovávají. Jedním z důležitých andělských úkolů je právě výchovné působení na duše po smrti těla; jedná se o moment Boží pedagogiky. Toto působení trvá až do doby, kdy duše dosáhne nejvyššího stupně⁵⁶ - je očištěna, nabude *gnósis* a Bohu bude hledět do tváře. Tato cesta je u Klémenta rozlišena do třech, respektive čtyřech kvalitativně odlišných stupňů: člověk, anděl, archanděl, prvostvoření. Takto je vytvořena hierarchická struktura, v níž funguje systém, že „nižší“ slouží „vyššímu“, tedy že „vyšší“ skrze „nižší“ působí. Na konci etapy „nižší“ vystřídají své učitele, kteří také postoupili o stupeň výš, až takto duše dosáhne prvního příbytku a obnoví se do stavu

⁵⁴ Tamt., s. 328: „...ein wertvolles Mittel zur Vertiefung der christlichen Lehre...“

⁵⁵ A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1958.

⁵⁶ A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise*, s. 66: „...eine durch Aeonen sich hinziehende Erziehung, bis die Seele reif ist für die höchste Stufe der Seligkeit.“

prvostvořených. Tehdy ustává služba i výchova a čistá duše se věnuje Boží kontemplaci.⁵⁷

Jean Daniélou ve své knize *Gospel Message and Hellenistic Culture* věnuje jednu kapitolu Klémentovi z Alexandrie, v níž se věnuje Klémentovu specifickému konceptu *gnósis*.⁵⁸ Daniélou upozorňuje na dva smysly termínu *gnósis* v Klémentově užití: jednak značí všeobjímající poznání, na druhé straně ale označuje speciální poznání, které je dostupné jen některým.⁵⁹ *Gnósis* v užším významu v Klémentově pojetí má tedy esoterický charakter, a navíc je předávána jen orálně, z otce na syna, z učitele na žáka. Gnóstik je tak nositelem jistých, pro mnohé skrytých, pravd a představuje „ideálního křesťana“. Nabytí *gnósis* opět souvisí s postupným výstupem duše skrze sféry, skrze andělské řády, jehož cílem je spočinutí (*anapausis*) a kontemplace „tváří v tvář“. Daniélou hovoří o jakémsi kosmické žebříku, který je natažen mezi nebem a zemí.⁶⁰ Tento výstup má dva aspekty: prostorový, který se děje skrze stupně andělské hierarchie, a časový, který souvisí s nebeskou ekonomikou času, jež vrcholí ve finální obnově (*apokatastasis*) a spočinutí (*anapausis*). Můžeme tedy shrnout, že původcem všeho je Bůh, který skrze *Logos* působí na „prvostvořené“, dále je impuls přenesen z „prvostvořených“ na archanděly, z archandělů na anděly a konečně od andělů se dostane k člověku.⁶¹

⁵⁷ Tamt., s. 73: „Wenn die Seele (...) die Wohnung des Herrn erreicht hat, dann hört jegliche Erziehung und Läuterung auf, ja sogar jegliche Dienstleistung.“; „Sie wird (...) Gott auf ewig schauen von Angesicht zu Angesicht.“

⁵⁸ J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*. Philadelphia: Westminster Press, 1973.

⁵⁹ J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, s. 447: „(...) it is used in two principal ways—first to refer to the whole field of knowledge of every kind, and secondly (...) to denote a special area of knowledge reserved to the few.“

⁶⁰ Tamt., s. 453: „The crucial feature is the hierarchy of angelic orders, placed like a cosmic ladder between heaven and earth.“

⁶¹ Tamt., s. 463: „(...) the initial impuls comes from the Father and is transmitted stage by stage, first by the *Logos* to the protoctists, then from the protoctists to the archangels, from the archangels to the angels, and finally from the angels to men.“

4) ŽÁNŘ TEXTU, JEHO KONTEXT A POJMOVÁ VÝSTAVBA

Literární žánr Klémentova díla *Stromata* je představen už samotným titulem.⁶² Tento rozmanitý soubor poznámek, citátů, nápadů, úvah vytváří již zmiňovanou „eklektickou směs“, která je sice, co se zdrojů týče, pestrá, ale tímto způsobem Kléméns dohromady skládá obraz jediné pravdy. „Nemluvě o tom, že *Stromata* chtějí velkou učeností zvětšovat svůj rozsah, a tak obratně ukrývat semena poznání.“⁶³ Tato skrytost je pro Klémenta příznačná: dar Boží moudrosti se sice nachází ve všech věcech, ale skrytě, nikoli každý může porozumět původnímu smyslu Božího *logu*. Proto je potřeba o posvátnou tradici Boží moudrosti pečovat a chránit ji před „vykradením“, před profanací, která pravdu umí přetvořit v klamavou napodobeninu. „Proč jsem si usmyslel uspořádat svůj spis právě takto? Protože je velmi nebezpečné, když se vskutku tajné učení pravé filosofie vyzradí lidem, kteří chtějí se vším jen bezohledně a nespravedlivě polemizovat a chrlí ze sebe všechna možná jména a pojmy bez ladu a skladu, čímž klamou sami sebe a okouzlují své stoupence.“⁶⁴ Přistoupíme-li ke spisu *Stromata*, které můžeme označit za dílo matoucí a enigmatické, s tímto ohledem, lépe snad porozumíme jejich kompozici, která je, jak Kléméns dokládá, pečlivě vybraná tak, aby naplňovala záměr tohoto díla. „Jsou věci, které moje dílo pouze naznačí, u něčeho se zdrží déle, něco jen krátce zmíní, něco se pokusí říci zastřeně, vyjádřit skrytě, ukázat mlčky.“⁶⁵

4.1 O *Eclogae propheticae*

⁶² „Slovo *stromateus* označovalo něco pestrého, barevný koberec či přehoz přes postel, nebo jakýsi druh pestrobarevné ryby.“ M. Šedina, *Filosofie jako rétorika víry*. In: Klement Alexandrijský, *Stromata I*, Praha: Oikúmené, 2004, s. 7.

⁶³ *Strom.* I,20,4.

⁶⁴ *Strom.* I,21,2.

⁶⁵ *Strom.* I,15,1.

Již v úvodu práce jsme zmínili Klémentův úmysl napsat trilogii o působení Božského *logu*. *Stromata* jsou považována za završující dílo „trilogie“, které má člověka vyučovat „známosti“ (*gnósis*).⁶⁶ Tento spis je členěn do osmi knih. Osmá kniha se oproti všem předcházejícím liší jednak tím, že je krátká, a také tím, že je útržkovitá a budí dojem nedokončenosti. Dá se říci, že se jedná o výpisky, poznámky, citace, komentáře, které mají k ucelenému výkladu daleko. Za tuto osmou knihu jsou volně řazeny ještě dva spisy: *Excerpta ex Theodoto* a *Eclogae propheticae*, které jsou podobného charakteru.

Celý název spisu *Excerpta ex Theodoto* zní: „Výpisky z děl Theodotových a z takzvané orientální školy Valentiny doby“. Jedná se o směsici výpisků a citací z východní větve valentinovské gnóze a Klémentových vlastních poznámek.⁶⁷

V *Eclogae propheticae* se setkáme s Klémentovými výklady; některé zaznamenané části sice Kléméns patrně vybral od jiných autorit, jak na to někteří učenci upozorňovali,⁶⁸ jiné jsou však jeho vlastním komentářem. Obecně řečeno, jedná se o přejaté texty, doplněné o Klémentovy útržkovité poznámky. Fergusson vymezuje tři velké celky pojednávající o křtu (oddíl 1 - 26), životě a povaze gnóstika (oddíl 27 -

⁶⁶ Ohledně statusu díla *Stromata* badatelé vedli diskuse, protože Kléméns v díle *Paedagogus* načrtává program své trilogie tak, že závěrem má být dílo „Učitel“ (*Didaskalos*). *Stromata* tedy nemůžeme samozřejmě považovat za vrchol této trilogie, nicméně většina učenců se na tom shoduje. Kléméns sám často opakuje, že to, co chce vyjádřit není možné shrnout do nauky. Můžeme se tedy domnívat, že od názvu „Učitel“ upustil.

⁶⁷ K problematice *Excerpta ex Theodoto* srov. R. P. Casey, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, Cambridge: Harvard University Press, 1934; F. Sagnard, Introduction. In: Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Trad. par F. Sagnard. 1re éd. Paris: Éditions du Cerf, 1970.

⁶⁸ Někteří badatelé (např. Bousset) zdůrazňovali, že se jedná o přejaté texty a zpochybňovali tak Klémentovo autorství; Bousset autorství přisuzoval spíše Klémentovu učiteli Pantainovi. Munck (J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandrien*. In: J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, pozn. 766, s. 146.) však předložil přesvědčivou hypotézu, že se jedná o Klémentův autentický výklad, protože je nepravděpodobné, že by Pantainos citoval sám sebe, jako tomu je v 56. ekloze. K podobnému názoru se přiklání i Casey (R. P. Casey, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*).

37) a biblické kometáře (oddíl 38 - 63).⁶⁹ Mnou vybraný úryvek tedy spadá do této třetí skupiny. Formálně se jedná o komentář k pár veršům žalmu č. 19, také v něm ale můžeme spatřovat apokalyptický typ exegeze, jak píše Daniélou,⁷⁰ a takto jej můžeme číst jako Klémentovu skicu kosmologického a theologického učení.

Rozhodnout, zdali jsou *Eclogae propheticae* integrální částí spisu *Stromata*, či nikoliv, není vůbec snadné. Soudě podle literárního stylu a žánru přiklonili bychom se k variantě, že nejsou, protože se jedná o soubor neupravených poznámek. Pokud se ale podíváme na celkový záměr a status a vzpomeneme si ještě jednou na Klémentova slova o charakteru jeho díla *Stromata*, řekli bychom, že tam spíše patří. Osmá kniha díla *Stromata* je nedokončená, tematicky s *Excerpta ex Theodoto* ani *Eclogae propheticae* nesouvisí. Někteří učenci si myslí, že oba dva spisy jsou předběžnými poznámkami, z nichž měla vzniknout právě osmá kniha, jiní si myslí, že se spisem *Stromata* vůbec nesouvisí, ale že by to mohly být předběžné poznámky ke Klémentovu dílu *Hypothyposes*, které se dochovalo jen ve zlomcích. Někteří se však domnívají, že v těchto spisech Kléméns zapsal pravou *gnósis*. Toto tvrzení se mi zdá problematické, neboť Kléméns *gnósis* pokládá za esoterické učení, pocházející od Ježíše, které je předáváno ústní tradicí. Podobně jako Platón, ani Kléméns nemínil zapsat pravé učení, aby je tak nevystavil nebezpečí, že se dostane do nepravých rukou, že by s ním mohlo být nevhodně nakládáno.

4.2 Pojmová výstavba interpretovaného textu

⁶⁹ J. Ferguson, *Clement of Alexandria*. In: J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, pozn. 764, s. 146.

⁷⁰ K typům výkladů viz J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, s. 43 - 48.

Dříve než přistoupíme k vlastnímu výkladu, zastavme se ještě krátce u zásadních pojmů Klémentovy nauky, které se pokusím ve stručnosti charakterizovat. Tímto „slovníkem vybraných pojmů“ chci naznačit kontext, v němž s těmito termíny pracuji.

Předně je to termín *gnósis*. Zdeněk Kratochvíl slovo *gnósis* překládá jako „známost“, čímž vystihuje jak aspekt poznání, tak i určitou intimitu tohoto poznání.⁷¹ V Klémentově pojetí totiž *gnósis* označuje jednak veškeré poznání, ale také speciální poznání, které je dostupné jen některým. *Gnósis* je jednak spojena s vírou (*pistis*), protože vírou cesta k Bohu, která je pro Klémenta cestou k dokonalému poznání, začíná. Také ale souvisí s filosofií, protože filosofie miluje moudrost a ponouká člověka k hledání pravdy. Filosofie a víra jsou však jen předstupni *gnósis*, respektive ke *gnósis* člověka připravují. *Gnósis* filosofii i víru obsahuje, ale je něčím víc, než jen součtem těchto složek: filosofie je vyučovanou moudrostí, které však chybí pevné založení, jakmile se dostane do oblasti tázání se po božských věcech; víra vyznává, že Bůh jest, věřící částečně Boha poznává, ale dále o tom nepřemýšlí a nemůže tak toto své poznání prohloubit – obojí si jakoby vynucuje vedení „rodičovskou autoritou“, oproti tomu *gnósis* představuje „dospělost“. Ideálem *gnósis* je poznání, které plyne ze známosti a vede člověka k nezištné lásce (*agapé*).

Takto jsme otevřeli ještě etický rozměr Klémentova gnóstického učení. Završení *gnósis* totiž souvisí s ideálem připodobnění se Bohu (*homoiósis theó*), nakolik je to člověku možné, a pod jeho vedením směřovat ke spáse a věčnému životu. Toto přiblížení se Bohu u Klémenta souvisí se zřeknutím se vášní – stoickým ideálem *apatheia*, ale tato „nevášnivost“ není cílem jako u stoiků, nýbrž prostředkem, jak se gnóстик může Bohu přibližovat. Jedině dialektika bez vášní dokáže podle

⁷¹ Z. Kratochvíl, *Prohlínání světů*, s. 50.

Klémenta rozeznat skutečnou podstatu věcí.⁷² Člověk se Bohu může „jen“ připodobnit, přiblížit se k němu, ale Božské podstaty dosáhnout nikdy nemůže. Mezi Bohem a člověkem zeje nepřekonatelná propast. Spojnici vytváří Syn, označovaný také jako *logos*, který je „tváří Otce“, skrze něj můžeme Otce poznávat. Završením vši *gnósis* je tak patření „tváří v tvář“.

To už jsme se ale dostali do oblasti eschatologie. Klémentova cesta k Bohu je orientována jedním směrem, ale má, dalo by se říci, dvě etapy, přičemž druhá je pokračováním první: život na tomto světě a na onom světě. *Gnósis* předjímá spásu a dává tak veездеjším světě příslib budoucího věčného života. Po smrti gnóstikova duše pokračuje po započaté cestě, která je nyní spojena s již zmiňovanou *Himmelsreise der Seele*. Na této cestě duše vystupuje skrze sféry a stupně směrem k Otcovu dvoru, než k němu ale přijde, musí se očistit od svých hříchů a od vášní a tato očista je spojena se službou Pánu (*leitúrgia*). Když duše vystoupí až na vrchol hierarchické struktury, když je dostatečně očištěna a dokončila povinnost služby, obnoví se (*apokatastasis*) do stavu prvostvořených (*prótoktistoi*) a spočine (*anapausis*) na místě, které je Bohu nejbližší - bude Bohu hledět do tváře.

Logos (řecky „slovo“, „řeč“)⁷³ zprostředkovává a umožňuje vztah mezi Bohem a světem, Bohem a člověkem, a to tak, že „vychází od Otce“, „je Synem“, působí ve světě - je dokonalostí každé věci, navrací vše k Bohu.⁷⁴ Vtělený *logos* je Kristus, skrze něj můžeme Otce poznat. *Logos* je důležitým pojmem jak v Klémentově metafyzice, v níž představuje, v návaznosti na platónskou a stoickou tradici, celek idejí v mysli boží,⁷⁵ tak i v etice, v níž je *logos* učitelem, který

⁷² M. Šedina, „Filosofie jako rétorika víry“. In: Klement Alexandrijský, *Stromata I*, s. 37.

⁷³ Řecké slovo *logos* je ve filosofii pojem, který označuje „to, co umožňuje poznávat, chápat a vyjadřovat; princip rozumění a smyslu.“ J. Sokol, *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha: Vyšehrad, 2004.

⁷⁴ Z. Kratochvíl, *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 81.

⁷⁵ Z. Kratochvíl, *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, s. 81.

člověka vede ke spáse. Člověk se má naučit poslouchat Boží slovo, které se pak stane jeho průvodcem na cestě k dokonalosti. *Logos* tak stojí v základu Boží pedagogiky, kdy Bůh člověka vychovává v rámci ekonomie spásy. Výchova (*paideia*) však neprobíhá přímo a samovolně, ale člověk se o ní musí zasadit, musí najít cestu k Bohu, jíž je Kristus a jeho následovat.

Apokatastasis Kléméns používá ve významu „obnova“ či „naplnění“. V 56. a 57. oddílu spisu *Eclogae propheticae* je koncept *apokatastasis* dán do souvislosti s výchovou, která se odehrává na eschatologické úrovni, a završení této výchovy zase se stavem spočinutí (*anapausis*): když gnóstickova duše dojde svého cíle a obnoví se do stavu prvostvořených (*prótoctistoi*), pak dosáhne nejdokonalejšího způsobu existence, k němuž člověk může dospět; tento odpovídá nejvyššímu stupni stvoření, a je spojen s věčným nazíráním Boží podstaty. Duše završuje svou cestu za poznáním v rámci své *Himmelsreise der Seele*, když dojde na místo svého spočinutí. Toto místo se nachází těsně pod Spasitelem, odkud je možné zřít jeho tvář.

4.3 *Eclogae propheticae* 56 - 57

56. „A do slunce byla vložena jeho tělesná schránka.“⁷⁶ Jedná se o hyperbaton.⁷⁷ Řeč je totiž o druhém příchodu. Toto hyperbaton je třeba číst

⁷⁶ Ž 19, 6.

⁷⁷ Rétorická figura, kdy je porušen normální slovosled. Na první či na poslední místo se klade slovo, na něž má být položen důraz.

v jeho kontextu. „A on, podoben ženichovi vycházejícímu ze své ložnice, bude s radostí běžet jako gigant svou cestou. Vyjde z vrcholu nebes a nikdo se nebude moci skrýt před jeho teplem.“⁷⁸ A poté následuje: „do slunce byla vložena jeho tělesná schránka.“⁷⁹ Někteří, jako Hermogenés, říkají, že Pánovo tělo Bůh vložil do slunce, jedni z nich, že tělo je jeho tělesná schránka a jiní, že to je církev věřících. Náš Pantainos říkával, že proroctví předkládá své výroky do značné míry neurčitě, užívá přítomnou dobu za budoucí a podobně zase přítomnou za uplynulou, což je patrné i v tomto případě. Neboť slovo „vložena“ se vztahuje jak k času již uplynulému, tak i k tomu budoucímu. K budoucímu z toho důvodu, jelikož až se naplní období, které odpovídá stávajícímu pořádku, Pán přijde ke spravedlivým věřícím, v nichž spočívá jako ve svém těle, neboť všichni, kteří dosáhnou stejné víry a spravedlnosti, jsou ze stejného rodu a jedno tělo. Tito budou obnoveni (APOKATASTÉSOMENOI) do téže jednoty, někteří však jako hlava, jiní jako oči, další jako uši, ruce, srdce či nohy. Zářící budou vloženi do slunce, když „zazářili jako slunce“⁸⁰ či ve slunci, protože ve slunci je vládnoucí anděl, jenž je ustanoven, aby vládl nad dny, stejně jako je luna ustanovena k vládě nad nocí.⁸¹ Andělé byli nazváni dny a říká se, že spolu s anděly, kteří patří ke slunci, jim bude přiděleno patřičné místo (slunce je jako hlava těla, jež je jedno jediné). Budou někdy po jisté období také vládcové dnů, až onen anděl na slunci přejde na vyšší místo, na něž odešel anděl, který byl na témže místě

⁷⁸ Ž 19, 6n.

⁷⁹ Ž 19, 6.

⁸⁰ Mt 13, 43.

⁸¹ Gn 1, 18.

před ním. A andělé znovu vystoupí a postupně (KATA PROKOPÉN) dosáhnou prvního příbytku. Avšak podle slova „vložená,“ jež se vztahuje k minulosti, andělé stvoření jako první již nekonají podle úradku prozřetelnosti službu, která jim byla vyměřena, ale jsou ve stavu spočinutí a samotného nazírání Boha. Ti, kteří následují za nimi, postoupí do postavení, jež oni opustili, a podobně učiní i ti, kteří vystupují za nimi.

57. Podle apoštola jsou na vrcholu obnovení (APOKATASTASEI) prvostvoření (PRÓTOKTISTOI). Jsou to nebeské trůny a síly a byly stvořeny první, protože v nich spočívá Bůh, jako spočívá i v těch, kdož věří. Neboť každý má poznání Boha, které odpovídá jeho vlastní pokročilosti (KATA TÉN IDIAN PROKOPÉN). A v tomto poznání spočívá Bůh a ti, kdož mají poznání, se skrze poznání stávají věčnými. Nemáme snad nějak takto rozumět slovům „do slunce byla vložena jeho tělesná schránka“? Do slunce byla vložena, to jest do Boha, do El to jest do Boha, neboť v evangeliích je psáno „Eli, Eli“ ve smyslu „Bože můj, Bože můj.“⁸² A slovy „vysoko nad všechny vlády, mocnosti, síly i panstva, nad všechna jména, která jsou vzývána“⁸³ míní ty lidi, anděly a archanděly, kteří dospěli do dokonalé přirozenosti andělů, jež byla stvořena jako první. Neboť ti lidé, kteří jsou přeměněni na anděly, jsou jinými anděly vyučování tisíc let, až jsou dokonale obnoveni. Potom se ti, kdož vyučovali, změni na archandělské mocnosti, a ti vyučování opět vyučují lidi přeměněné na anděly. Takto jsou tedy v popsanych cyklech obnovování (APOKATHISTANTAI) náležitou proměnou svých těl do stavu andělského.

⁸² Mt 27, 46.

⁸³ Ef 1, 21.

5) VÝKLAD

56. a 57. ekloga se věnují tématu eschatologického vzestupu duše po smrti těla, v němž výchova a Boží působení – které je zprostředkováno anděly a děje se podle božského plánu spásy, hrají zásadní roli. Kléméns ukazuje, že Boží pedagogika je spásná a že jejím cílem je přivést lidskou přirozenost k její nejdokonalejší možné formě. V tomto úryvku tak můžeme spatřovat náčrt Klémentových představ o finálních věcech

člověka, které završují jeho theologické a kosmologické učení. Lidská duše se na své nebeské pouti musí oprostit od vášní a pozemských záležitostí, aby se mohla - až nadejde její čas, zrodit s Pánem a dojít tak věčné blaženosti.

Při interpretaci Klémentova pojetí *Himmelsreise der Seele* se budu soustředit na tři podstatné momenty tohoto vzestupu, čemuž odpovídají i tři následující podkapitoly: duše stoupá skrze službu (*leitúrgia*) a výchovu (*paideia*) (kapitola 5.1), tento vzestup má jak prostorový (stoupání skrze nebeské sféry), tak časový aspekt (obnovování v čase do andělských řádů) (kapitola 5.2). Nebeský vzestup gnóstickovy duše má svůj cíl: směřuje k úplné obnově (*apokatastasis*) a spočinutí (*anapausis*) (kapitola 5.3).

5.1 *Leitúrgia a paideia*

Podstata andělské existence spočívá v tom, že andělé jsou prostředníky mezi člověkem a Bohem. Klémentova angelologie v našem úryvku z *Eclogae propheticae* rozeznává tři druhy andělů, přičemž tyto druhy se od sebe liší v morální pokročilosti:⁸⁴ tak nejniže stojí andělé, nad nimi jsou archandělé a ještě nad nimi spočívají prvostvoření.⁸⁵ Andělé jsou duchovní bytosti, které v Boží *oikonomia* zaujímají místo nad člověkem a pod Bohem; tvoří spojnicí mezi těmito dvěma póly, a to po způsobu, že konají Boží vůli ve světě. Zároveň se ale s tímto konáním odehrává příběh jejich osobní spásy, tedy pozvolný výstup jejich duše k Bohu. Andělské konání je tak spojeno se dvěma komplementárními ohledy - se službou prozřetelnosti (*leitúrgia*) a s Boží výchovou (*paideia*). Výklad začneme u výchovy.

Klémentův koncept výchovy (*paideia*) je základním činitelem lidské spásy a na eschatologické rovině je výchova

⁸⁴ Slova „anděl“ Kléméns užívá nejednoznačně: jednak je anděl ten, co stojí nejniže v nebeské hierarchii, ale anděl je také andělská bytost obecně.

⁸⁵ O „prvostvořených“ bude řeč v kapitole 5.3.

přímo hybatelem nebeského vzestupu duše. Kléméns vychází z řeckého ideálu *paideia*, který však zasazuje do nového - křesťanského - kontextu. Z řeckého dědictví přebírá stanovisko, že výchovu není možné chápat v čistě praktickém ohledu, v tom smyslu, že by se člověk měl naučit jen to, co v životě bude potřebovat pro své obstarávání se. Výchova by měla člověka „zformovat“ tak, aby byl lepším, míří na pozvednutí lidské přirozenosti.⁸⁶

Paideia je u Klémenta nevyhnutelně spjata s *logem* jakožto průvodcem a *logos* je ztotožňován s Kristem. Co to ale znamená? Předně to, že ke spáse člověk nedojde sám, sám si spásu nijak nezprostředkuje, nýbrž se musí obrátit k Bohu, což je možné skrze *logos* - spásné Slovo, skrze Syna, jímž se nechá vést; taková výchova je schopná „vyrovnávat kvalitativní rozdíly přirozeností, dané určitým postavením v rámci rozvrhu Božího stvoření“.⁸⁷ Výchova je pro Klémenta dlouhodobým procesem, který se počíná veездеjším životě, pokračuje v životě na onom světě v rámci *Himmelsreise der Seele*, kde se také završuje. V tomto ohledu Kléméns chápe přítomnost jako vstupní bránu do věčnosti.⁸⁸ Způsob, jakým člověk žije v přítomnosti totiž zakládá podobu jeho života i na onom světě. Jedná se o jednolitý proces, který je součástí rozvrhu Boží ekonomie spásy, na jehož konci bude duše obnovena do poslední lidské situace a spočine na privilegovaném místě, v těsné blízkosti Boha - nabude *gnósis* a dostane se jí věčné blaženosti.

Výchova člověka morálně formuje a tento proces má být zaměřen zejména na boj proti vášním, který vyústí v jejich odvržení, a na připodobnění se Bohu. Cestou, která k tomuto idálu vede, je vyučování *gnósis*. Kléméns neprozrazuje, jak toto učení vypadá, protože je to tajné učení, které je určeno jen některým a těmto „vyvoleným“ je předáváno ústně; pochází od

⁸⁶ F. A. G. Beck, R. Thomas, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, 1996, 2000.

⁸⁷ J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, s. 159.

⁸⁸ Z. Kratochvíl, *Prolínání světů*, s. 63.

Ježíše Krista a přes apoštoly bylo předáváno dalším následovníkům. Pravděpodobně se jedná o specifickou exegezi Písma, která odkrývá jeho skrytý význam.

Kléméns ve spise *Paedagogus* odděluje dvě roviny spásného působení *logu* na člověka: nejprve *logos* vychovává a uschopňuje člověka pro přijetí spásné nauky – což bychom mohli označit za nižší rovinu, a když je člověk takto připraven, *logos* působí jako učitel (*didaskalos*), který vyučuje *gnósis*. Ve spise *Stromata* nezaznívá ostrá distinkce mezi vychovatelem a učitelem, ten je konec konců stále jeden a týž, totiž *logos*, podstatným rozdílem je to, do jaké míry si člověk za života na světě osvojí *gnósis*, to pak také určuje podobu jeho *Himmelsreise*. Dalo by se tedy říci, že co se spravedlivý člověk „nenaučí“ za pozemského života, musí dohnat v druhé etapě. Naopak pokud již na zemi dosáhl jistého poznání, jeho výstup, spojený s výchovou, bude rychlejší a snazší, protože již v tomto životě se v rámci kontemplanace zvládl dostat na vyšší úroveň na své cestě k Bohu. Této problematice se dále budeme věnovat v podkapitole 5.2.

Na eschatologické úrovni se výchova odehrává v tzv. „škole duší“, v níž svrchovaným učitelem i vychovatelem je *logos*, který však nepůsobí bezprostředně, ale skrze hierarchickou strukturu andělských řádů. Úkolem této výchovy je, aby se duše očistila od svých hříchů a od vášní, které ji zatěžují a zatemňují její duchovní zrak, kterým je možno patřit Otce. Tato výchova se děje skrze Boží tresty, díky nimž se duše má narovnávat a dosahovat tak morálního pokroku.⁸⁹ „Neodvrhuj, můj synu, Hospodinovo kárání, neprotiv se jeho domlouvání; vždyť Hospodin miluje toho, koho vychovává, a bije každého syna, kterého přijímá za vlastního.“⁹⁰ Tresty vykonávají andělé, kteří jsou bez slitování, ale jsou spravedliví. Popud

⁸⁹ Méhat k tomu píše, že se jedná o výchovu bázní. „...catéchèse élémentaire, où la pédagogie de la crainte, comme on le voit, tient une large place“. A. Méhat, *Étude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie*, s. 316.

⁹⁰ *Strom.* I,32,2.

k andělskému působení vychází od Boha, andělé jsou vykonavateli a průvodci - duši provázejí jak trestem, tak jí ale také ochraňují a napomáhají její spáse. „Právě díky andělskému zprostředkování se člověku dostává od Boha veškerých dober.“⁹¹ Kléméns v první knize spisu *Stromata* píše: „Nejvyšší prozřetelnost, která vše řídí, je jistě svrchovaná i dobrá a její moc udílí spásu dvojím způsobem: jednou jako vládkyně přivádí k rozumu trestáním, jindy jako pomocnice vychází vstříc se svým dobrodiním. Máme možnost nebýt ‚syny neposlušnosti‘, ale přejít z temnoty do života. Ačkoli jsme ze zákona byli Božími otroky, otevřeme-li svůj sluch moudrosti, stanou se z nás věrní služebníci, kteří se bojí Boha jako svého pána. Kdo však postoupí ještě dál, bude přijat mezi syny, neboť ‚láska přikryje množství hříchů‘. Vyrostete v lásce a dosáhne naplnění té blažené naděje: bude vyvolen za Božího syna, nazván Božím přítelem a jeho modlitbou bude píseň: ‚Hospodin ať je mým Bohem.‘“⁹²

Vraťme se ke zmíněné „škole duší“, kam se spravedlivá duše dostane po smrti těla. V našem úryvku z *Eclogae propheticae* se totiž Kléméns vyjadřuje k její konkrétní podobě. Předně má tato škola hierarchickou strukturu o třech stupních a každý stupeň má jakoby dvě pozice: jednu žákovskou, druhou pedagogickou. Duše je vyučována působením samotného *logu*, které je však zprostředkováno andělem, jenž dosáhl vyššího morálního pokroku - Kléméns píše, že po tisíc let. Po této době dojde k postupu duše o jedno místo směrem nahoru. Níže postavení žáci zaujmou místo svého učitele, který taktéž postoupil o stupeň výš. Tímto způsobem je duše vychovávána až do té doby, kdy dosáhne „prvního příbytku“, kde veškerá výchova ustává, protože duše dosáhla své nejvyšší možné dokonalosti a vyučovat již nepotřebuje. Každý stupeň tak odpovídá pokročilosti duše ve výchově.

⁹¹ M. Šedina, *Bakchantky a včely*, Praha: Oikúmené, 2007, s. 33.

⁹² *Strom.* I,173,5 - 6.

Andělé, jakožto vykonavatelé Boží vůle, konají službu (*leitúrgia*) prozřetelnosti v rámci Boží *oikonomia*. Tato služba s sebou nese ohled jak toho, že se tím andělé učí a seznamují se s nebeskými záležitostmi, tak i toho, že se musí osvědčit a zasloužit si odměnu, která na ně čeká v podobě věčné blaženosti.⁹³ Bůh skrze andělský aparát spravuje svět, a to hierarchickou dělbu práce. V jiných dílech se Kléméns zmiňuje o andělských řádech jako jsou *thronoi*, *archai* apod., ale tyto řády je nesnadné uspořádat do nějakého pevného systému. Kléméns nerozlišuje podstatu andělských řádů, ale rozdíl v pokročilosti výchovy.⁹⁴

Andělské řády mají na starost vždy nějaký úkol, pro nějž jsou nadáni zvláštní silou. Po jistou dobu tak spravují určitý úřad v rámci Boží *oikonomia* - starají se o správu světa (pozemského i nebeského). Tato správa by se dala rozdělit na dvě velké oblasti, jak píše Daniélou: jednou je řízení chodu světa, kde andělé vystupují jako prvky, síly, které jsou podřízeny Bohu, druhou oblastí je starost o lidi a duše;⁹⁵ zde jde především o funkce strážných andělů a andělů národů. Také ale andělé v rámci výchovy dohlíží na vzestup duší a fungují jako celníci. Propustkou, aby duše mohla jít dál, je čistota srdce a spravedlnost jednání. Tyto představy se v mnohém podobají modelu ofitské *Himmelsreise*, ale velkým rozdílem je to, že v ofitské tradici jsou tito „celníci“ zlí archonti, kteří se snaží výstup duše zastavit a gnóстик s nimi musí svádět boj o svůj postup.⁹⁶ V Klémentově podání jsou

⁹³ F. Andres, *Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien*, s. 327: „ (...) haben sie [die Engel] den dauernden Besitz der ewigen Seligkeit erlangt (...).“

⁹⁴ A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise*, s. 70: „Für Klemens sind die Chöre der seligen Geister nicht durch Unterschiede der Natur von einander getrennt, sondern nur durch verschiedene moralische Vollkommenheit, der ein verschiedener Grad an Herrlichkeit entspricht.“

⁹⁵ J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, s. 462: „This administrative work has two aspects. First, they assist God in the running of the cosmos (...) Secondly, the angels, as God's servants, are even more concerned with the governance of human beings.“

⁹⁶ Srov. J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, s. 171 - 174.

andělé Boží stvoření, ve své podstatě jsou dobří a duši jsou naopak nápomocní.

Správa probíhá tak, že popud vyjde od nejvyššího *logu*, skrze andělskou hierarchii se dostane až k nejnižší stojícímu andělskému řádu, který je v přímém kontaktu s lidmi a je tedy konečným vykonavatelem Boží vůle. Na druhou stranu andělé vynáší v opačném směru lidské prosby směrem k Bohu. Z takového schématu vyplývá, že nižší andělé slouží výše postaveným a naopak výše postavení působí skrze nižší anděly. Čím tedy anděl vystoupá výš, tím menší má kontakt s pozemskou materií a s pozemskými problémy vůbec – které s sebou nesou pomíjivost a proměnlivost, a může se tak věnovat nebeským záležitostem, tedy zejména poznávání božských věcí, které jsou co do podstaty stálé, neměnné a krásné.

Když něco poznáváme, pojmáme to do sebe a poznávaný předmět se svým způsobem stává naší součástí. Pokud jde člověku o poznání božských věcí, také usiluje o tuto integraci, respektive snaží se v sobě nalézt a odkrýt, co je v něm božské. Kléméns pak píše: „Pán přijde ke spravedlivým, v nichž spočívá jako ve svém těle.“⁹⁷ Nebo: „A v tomto poznání spočívá Bůh a ti, kdož mají poznání, se skrze poznání stávají věčnými.“⁹⁸ Ten, kdo usiluje o poznání božských skutečností, snaží se přibližovat k ideálu *homoiosis theó*.

Do teď jsme se dívali jakoby shora, z pozice andělů, nyní se zkusíme podívat z druhé strany, z pozice duše, která po smrti opustí tělo a nastoupí na trasu své *Himmelsreise*. Kléméns k tomu říká: „Zářící budou vloženi do slunce, když ,zazářili jako slunce` či ve slunci...“ Duše budou vzaty do péče andělů, jimiž budou vychovávány – tedy i trestány, po celou jednu etapu. „Neboť ti lidé, kteří jsou přeměněni na anděly, jsou jinými anděly vyučováni tisíc let, až jsou dokonale

⁹⁷ *Eclogae propheticae* (dále v citacích jen „EP“) 56.

⁹⁸ EP 57.

obnovení.“⁹⁹ A dále následuje již představené schéma: „Potom se ti, kdož vyučovali, změni na archandělské mocnosti, a ti vyučování opět vyučují lidi přeměněné na anděly.“¹⁰⁰

Na závěr bychom mohli upozornit, že Klémentova myšlenka o proměně lidské přirozenosti v andělskou je zcela originální a těžko pátrat, z kterých pramenů Kléméns čerpal.

5.2 *Sfairai a hémerai*

Představy o *Himmelsreise der Seele* v sobě vždy nesou předpoklad, že výstup duše se odehrává v prostoru, který je uspořádán do sfér či stupňů. Konkrétní podoby se samozřejmě v různých tradicích liší, nikdy se však tento výstup neděje chaoticky či nahodile. Bousset i Couliano se shodují, že nejčastěji je nebeský svět organizován do třech nebo sedmi sfér.¹⁰¹ V Klémentových dílech najdeme, domnívám se, oba dva typy. V *Eclogae propheticae* 56 – 57 jednak mluví o třístupňové andělské hierarchii, také ale říká: „Andělé byli nazváni dny (...) Budou někdy po jisté období také vládcové dnů...“¹⁰² Ve spise *Stromata* se Kléméns zmiňuje o svaté hebdomadě a ogdoadě.¹⁰³ V následujícím textu se pokusíme přiblížit prostorový a časový aspekt Klémentovy představy o *Himmelsreise der Seele*.

Cesta lidské duše k Bohu je dlouhá, probíhá ve stupních a má svůj cíl – v Klémentově pojetí tedy nejde o nikdy nekončící výstup. S tímto ohledem je nebeský svět rovněž uspořádán. Nebeské oblasti a hierarchie andělů tvoří stupně, jimiž duše prochází. K postupu (*prokopé*) duše na vyšší kosmologickou úroveň dojde díky její proměně skrze Boží působení, tedy jak

⁹⁹ EP 57.

¹⁰⁰ EP 57.

¹⁰¹ W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*; I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*.

¹⁰² EP 56.

¹⁰³ Jejich představení a výklad bude následovat níže.

jsme již zmiňovali skrze výchovu - postup je vázán na morální pokrok.¹⁰⁴

Duše prochází mystickými stádii (*mystikai prokopai*), která jsou stupni duchovního pokroku, s cílem dosáhnout spočinutí (*anapausis*). Tohoto spočinutí je však možné dosáhnout na dvou úrovních, dalo by se říci, ve dvou různých kvalitách - záleží na způsobu, jak člověk žije ve vezdejším světě. „Neboť každý má poznání Boha, které odpovídá jeho vlastní pokročilosti.“¹⁰⁵ Kléméns totiž od sebe odděluje „gnóstiky“ a „pistiky“; gnóstici usilují o pravé poznání, kdežto pistici jsou „obyčejní“ věřící, z čehož se dá usuzovat, že jejich cíle pravděpodobně budou odlišné. Duše věřícího člověka postupuje svatou *h e b d o m a d o u*, prochází sedmi příbytky a svou cestu k nejvyšší možné dokonalosti završuje na této úrovni. Pistikova dokonalost (*teleiósisis*) je *metriopatheia*, což bychom mohli představit jako stav, v němž je dosaženo kontroly nad vášněmi. Zato gnóstikova dokonalost se snoubí s již zmíněnou *apatheia*, tedy s odvržením vášní. Gnóstik také prochází svatou hebdomadou, ale jeho postup je urychlen, neboť tento již za života dosáhl určitého morálního postupu, partikulární dokonalosti. Gnóstikova duše prolétá napříč řády a směřuje až k nejvyššímu trůnu, nekončí v hebdomadě, ale postupuje až do *o g d o a d y*, kde spočine. V ogdoadě se duše vymaňuje z moci tělesnosti a dospívá zde ke svému pravému bytí.¹⁰⁶ Ogdoada je příbytkem dokonalé duše, která zde dosáhne svého zbožštění. Toto zbožštění však neznamená, že by se člověk stal Bohem, nýbrž ocitá se „v Bohu“.¹⁰⁷ I prostorově je toto místo nejvyš, tedy nejbliže Pánu, nachází se v těsné blízkosti pod Kristem. „A slovy ,vysoko nad všechny vlády, mocnosti, síly i panstva, nad všechna jména, která jsou

¹⁰⁴ J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, s. 451: „there are the stages in the soul's progress, which denote the successive ascensions through the spheres of the lower angelic orders.“

¹⁰⁵ EP 57.

¹⁰⁶ R. Chlup, *Corpus hermeticum*, Praha: Herrmann & synové, 2007, s. 316 - 317.

¹⁰⁷ R. Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 316 - 317.

vzývána` miní ty lidi, anděly a archanděly, kteří dospěli do dokonalé přirozenosti andělů, jež byla stvořena jako první.“¹⁰⁸

K problematice hebdomady a ogdoady se váže symbolika sedmého a osmého dne. Hebdomada v podobě sedmi nebi znázorňuje sedm dní v týdnu; sedmé nebe (nebe „pistiků“) tak můžeme spojit se sedmým dnem, který je dnem odpočinku, dnem „zdržení se hříchu“. Ogdoada, jakožto osmé nebe, je spojována se sférou stálic, s osmým dnem, tedy se dnem Páně, dnem *gnósis*.¹⁰⁹ Toto místo je nazýváno jako „první příbytek“ nebo jako *kyriaké moné* a zde gnóstikova duše končí svou *Himmelsreise*: obnoví se do stavu „prvostvořených“ a spočine ve věčné kontemplaci – nabude plné *gnósis*. „A andělé znovu vystoupí a postupně dosáhnou prvního příbytku.“¹¹⁰

Na symbolické spojení andělů se dny (*hémerai*) naráží Kléméns dále v našem úryvku: „Zářící budou vloženi do slunce, když ,zazářili jako slunce` či ve slunci, protože ve slunci je vládnoucí anděl, jenž je ustanoven, aby vládl nad dny (...) Andělé byli nazváni dny a říká se, že spolu s anděly, kteří patří ke slunci, jim bude přiděleno patřičné místo.“¹¹¹ Slunce je tedy jedním z příbytků na cestě duše ke spáse. Kléméns tímto způsobem komentuje žalmický verš: „A do slunce byla vložena jeho tělesná schránka.“ Dále se vše odehrává podle již představeného scénáře: „Budou někdy po jisté období také vládcové dnů, až onen anděl na slunci přejde na vyšší místo, na něž odešel anděl, který byl na témže místě před ním.“¹¹²

V Klémentově textu o „škole duší“ najdeme přesný údaj o tom, jak dlouho trvá jedna etapa procesu obnovování: „Neboť ti lidé, kteří jsou přeměněni na anděly, jsou jinými anděly

¹⁰⁸ EP 57.

¹⁰⁹ Srov. S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, s. 184.

¹¹⁰ EP 56.

¹¹¹ EP 56. Recheis vykládá tuto pasáž jako alegorickou interpretaci Gen 1, 16 – 18 (A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise*, s. 72) O problematice přirovnání andělů ke dnům srov. J. Barbel, *Christos Angelos*, 1. Aufl. Bonn: Wilhelm Postberg, 1941, s. 26 – 33.

¹¹² EP 56.

vyučování tisíc let, až jsou dokonale obnoveni (...) Takto jsou tedy v popsáných cyklech obnovování náležitou proměnou svých těl do stavu andělského." Na závěr této podkapitoly bychom mohli ještě uvést zajímavost, na niž někteří badatelé upozorňují, a sice že Kléméns v organizaci nebeského světa - v jeho hierarchické struktuře - vidí předobraz pozemské církevní hierarchie.

5.3 Apokatastasis a anapausis

Celý dlouhý a náročný výchovný proces vrcholí o b n o v o u (*apokatastasis*) duše do poslední lidské situace, v níž nabude dospělosti - dostane se jí plné *gnósis* v podobě poznání Božských věcí. Kléméns termínem *apokatastasis* v našem úryvku označuje přirozený pohyb všeho oduševnělého, jež tíhne k nejvyšší dokonalosti.¹¹³ Obnova se uskuteční podle obrazu Stvořitele. Pán duši přijme „adopcí za syna“ a díky tomuto božskému příbuzenství bude duše moci patřit Otcovu tváři; její duchovní zrak bude pročištěn a ona bude schopna rozlišit pravdu od zdání. Lidská duše prochází mystickými stádii, směřujíc ke své obnově a k místu spočinutí. Na této cestě je duše vyučena čistotě v srdci a kontemplaci Boží tváře s věděním a rozuměním.¹¹⁴

Tímto se dále dostáváme k místu s p o č i n u t í (*anapausis*), které je označováno jako první příbytek, kde se spása dovršuje. Na tomto místě ustává veškerá služba a výchova, duše se posadí na trůn k ostatním božským (*theoi*) a bude Bohu hledět do tváře.¹¹⁵ „Tito budou obnoveni do téže

¹¹³ J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, s. 159.

¹¹⁴ Strom. VII, 10:57, 1 - 5. In: J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, s. 450: „ (...) until he is restored (*apokatastésé*) to the highest place of rest (*anapausis*), having taught the pure in heart to contemplate (*epopteuein*) God face to face with knowledge (*epistémé*) and comprehension (*katalépsis*) .

¹¹⁵ A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise*, s. 73: „ (...) dann hört jegliche Erziehung und Läuterung auf, ja sogar jegliche Dienstleistung. Sie wird auf

jednoty (...) Podle apoštola jsou na vrcholu obnovení prvostvoření (*prótoctistoi*). Jsou to nebeské trůny a síly a byly stvořeny první, protože v nich spočívá Bůh jako spočívá i v těch, kdož věří.¹¹⁶ O p r v o s t v o ř e - n ý ch (*prótoctistoi*) se v našem úryvku nic konkrétnějšího nedozvíme, ale mohli bychom si vypomocť úryvkem z *Excerpta ex Theodoto*:

„Dále jsou tam prvostvoření, a i když se liší číslem a každý z nich je ohraničený a přesně vymezený, podobnost jejich činů prokazuje jejich jednotu, rovnost a podobnost. Neboť z těchto sedmi nebylo jednomu dáno více a jednomu méně, a žádný ani nezaostává za postupem (*prokopé*) ostatních: od počátku obdrželi od Boha skrze Syna dokonalost, a to v tom okamžiku, kdy se poprvé zrodili. Avšak Ten jest zvaný ‚Nepřístupné Světlo‘,¹¹⁷ ‚Jednorozený‘¹¹⁸ i ‚Prvorozený (*prótotokos*)‘,¹¹⁹ ‚věci, které oči neviděly a uši neslyšely ani se neukázalo srdci člověka‘¹²⁰ a někdo takový nebude započten ani mezi prvostvořené ani mezi lidi. Avšak tito (tj. prvostvoření) ‚bez ustání hledí na Otcovu Tvář‘.“¹²¹

Prvostvořených je tedy sedm, jedná se o sedm největších nebeských duchů, kteří jsou co do podstaty stálí a neměnní - od Otce skrze Syna obdrželi dokonalost. Byli stvořeni jako první a najednou a jsou od sebe nedělitelní. Dospěli do stavu spočinutí, ustalo jim všechno očišřování i služba a již se věnují jen věčné *théoria* Boží podstaty. Nicméně lidská duše není s to dosáhnout přirozenosti, jež náleží Bohu a Kristu,

Thronen sitzen wie die übrigen Götter und, in die Ordnung des Sohnes versetzt, Gott auf ewig schauen von Angesicht zu Angesicht.“

¹¹⁶ EP 56 - 57.

¹¹⁷ 1 Tm 6, 16.

¹¹⁸ J 1, 14.

¹¹⁹ Ko 1, 15.

¹²⁰ 1 K 2, 9.

¹²¹ *Excerpta ex Theodoto*, 1,10,1. In: J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, s. 151.

maximálně může dospět do místa, které je těsně pod Kristem a být té přirozenosti, která je tomuto místu vlastní.

V našem výkladu jsme zatím nezminili nic o tvarech či tělech duší v rámci jejich *Himmelsreise*, a přitom je vcelku nasnadě - ostatně Kléméns se o tom zmiňuje ve výše citované pasáži, že nějak od sebe jednotlivé stupně rozeznatelné být musí. Barbel k tomu píše, že duchovní těla mají určitý tvar vždy ve srovnání: duše vidí sebe (svou úroveň), jeden stupeň nad sebe a vše, co je pod ní.¹²² Tak prvostvoření vidí Syna a vše, co je pod nimi, archandělé vidí prvostvořené a vše, co je pod archanděly apod. Tato „těla“ však je možné vidět jen duchovním zrakem, nikoli okem aisthetickým. Domnívám se, že tuto schopnost „vidět“ je potřeba dát do souvislosti s pokročilostí v očišťování. Na nižších stupních andělské hierarchie je totiž duchovní zrak zanesen: jednak starostí o pozemské dění, tedy starostí o věci nestálé a pomíjející, kterým se anděl v rámci své služby musí věnovat, jednak ještě nedostatečným osvobozením se od vášní.

Proč ale vášně Klémentovi tolik vadí, nejsou snad lidské přirozenosti vlastní? Celý koncept Klémentovy *gnósis* je postaven na úsilí, pozvednout lidskou přirozenost na vyšší úroveň, připodobnit se Bohu, dosáhnout přirozenosti anděla. Kořeny nevášnivého ideálu bychom mohli najít snad až u Hérakleita. Kratochvíl komentuje zlomek B 77a:

„Rozkoš duším -

aby nenastala smrt, když jsou vlhké“

takto: „Duše je prostředím styku živelnosti a vědomí (...) Duše tíhne jak k rozkoši vlastního rozplynutí, tak k zápasu o vědomí. Rozplynutí se v živelnosti se stačí vydat, ale zápas o vědomí má duše svěst.“¹²³ Starost o smyslový svět, o *kosmos aisthétos*, je člověku vlastní a přirozená, vede však

¹²² J. Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, s. 10: „Im Vergleich zum Sohne müsse man ihnen [den Engeln] aber eine gewisse Körperlichkeit und Wahrnehmbarkeit zusprechen.“

¹²³ Z. Kratochvíl, *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, s. 105.

k „rozplynutí se v živelnosti“; člověk pak chodí od uspokojení jedné vášně k další, pohybujíc se stále na jedné rovině, ohraničen horizontem své smrti. *Kosmos noétos* je archetypálním světem stálých podstat a *gnósis* (spojená s ideálem *apatheia*), protože usiluje o poznání noetického světa, je východiskem, je transcendencí do „vyššího“ světa. Kléméns pak vkládá tento filosofický ideál do křesťanského učení. *Apatheia* tedy není cílem, jak jsme již zmínili, nýbrž prostředkem. „Každému, kdo má, bude dáno.“¹²⁴ Víře bude přidána *gnósis*, *gnósis* láska, lásce bude přidáno boží dědictví.¹²⁵ V posledku tedy jde o poznání božských věcí a nezištnou lásku (*agapé*) – po vzoru nejvyššího Boha.

¹²⁴ LK 19, 26.

¹²⁵ Z. Kratochvíl, *Prolínání světů*, s. 117.

6) ZÁVĚR

V této fázi interpretace nabyl projekt významu konkrétnějších obrysů, nicméně, jak jsme uvedli již v metodologické části práce (v kapitole 2.3), mohli bychom se znovu vrátit na začátek a začít ho revidovat a precizovat, neboť přesně taková je povaha hermeneutické interpretace. Každý závěr je pak dílčí a v tomto duchu je ho třeba také chápat.

V Klémentově učení, které se můžeme snažit rekonstruovat z dochovaných děl, hraje výchova klíčovou roli. Slovy Zdeňka Kratochvíla můžeme říct, že „výchova a vzdělání je vlastně filosofií: je péčí o životní pohyb; uvádí do vztahu k lidské transcendenci.“¹²⁶ Kléméns výchově rozumí jako prostředku, který pozvedne lidskou přirozenost na „vyšší“ úroveň. Lidské přirozenosti je totiž vlastní konečnost, nestálost a pomíjivost; v duchu křesťanství ale i filosofie Kléméns nabízí vyjití na „pevnou půdu“, kde člověk namísto dočasnosti získá podíl na věčnosti. Toho lze dosáhnout díky Boží lásce (*agapé*), jedině která dává člověku spásu. Cesta lidské duše ke spáse začíná vírou. Když člověk uslyší Boží slovo, může se jím nechat vést, v čemž spočívá základ Boží pedagogiky.

V *Eclogae propheticae* 56 – 57 Kléméns naznačuje, jak toto Boží působení na lidskou duši pokračuje na eschatologické rovině v rámci *Himmelsreise der Seele*, kde se také dovršuje, a to proměnou lidské přirozenosti v andělskou. Lidská duše je nakonec Bohem přijata „adopcí za syna“, nabude Božího příbuzenství a spočine ve věčné blaženosti.

Kléméns vychází z řeckého ideálu *paideia* a zasazuje ho do křesťanského učení, čímž vzniká nový ideál: Kristus je pochopen jako božský učitel a vychovatel a jeho následování člověka dovede ke spáse. Klémentova originalita se ovšem nevyčerpává

¹²⁶ Z. Kratochvíl, *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové, 1995, s. 12.

pouze v kultivaci (v pohanských očích poněkud neotesaného a provinčního) křesťanství klasickým ideálem *paideia* či naopak zachováním jednoho z pilířů staré - z křesťanského pohledu upadající, dekadentní a nemravné - kultury v rámci nového věku: jeho originalita vysvitne zvláštním způsobem i ve srovnání s jeho o něco mladším alexandrijským následovníkem Órigenem.¹²⁷ Órigenův koncept *Himmelsreise der Seele*, tak jak ji představuje ve spise *Peri archón* (O principech), je v mnoha rysech Klémentově představě z *Eclogae propheticae* velmi podobný - také zde mluví o eschatologickém vzdělávání, což je jinak v rámci eschatologických konceptů originální motiv, zároveň se ale v jistých ohledech liší: u Órigena duše, když se osvobodila ze zajetí těla, také prochází skrze příbytky a sféry, ale její vzestup není vázán na kvalitativní transformaci jako u Klémenta a není spojen s andělskou výchovou, nýbrž je závislý na kvantitě vzdělání. Duše setrvává na jedné sféře do té doby, než ji důkladně nepozná. Výstup je tedy akcelerován intelektuálním úsilím. Při výstupu duše ztrácí na své „tělesnosti“ a dosahuje dokonalého poznání Boha. Nicméně u Órigena nenajdeme nic jako stav spočinutí. Duše, i když dosáhne této intelektuální dokonalosti, nesmí v poznávání ustát, aby se na této úrovni udržela. „Nadále již není omezována tělesnými smysly, nýbrž posílena přibývajícím chápáním vždy v čistotě a jakoby tváří v tvář nazírá příčiny věcí a získává tak dokonalost: nejprve tu, která jí umožnila tam dospět, a poté tu, která jí umožňuje v tomto stavu setrávat; za stravu, jíž se živí, má různé teoretické problémy a porozumění věcem a jejich důvodům.“¹²⁸ Órigenés mluví o sestupu a opakovaném vzestupu duše k Bohu, který je pravděpodobně v jeho pojetí způsoben „ochladnutím duše v lásce

¹²⁷ M. C. Putna, *Píseň písní v dějinách evropského myšlení*. In: Órigenés, *O Písní písní*, Praha: Hermann & synové, 2000, s. 17.

¹²⁸ Órigenés, *De Principiis*. 2, 11, 6-7. In: J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, s. 175 - 177.

k Bohu",¹²⁹ variantou plótinovského *koros*, což je motiv, který v Klémentově díle nenajdeme.

Órigenova koncepce *Himmelsreise der Seele* je v těchto ohledech v mnohém daleko poplatnější (novo)platónské eschatologické tradici než Klémentova z *Eclogae prophetae*. Jakkoliv lze říci, že Órigenés, praotec křesťanské theologie, je jistě systematictější a v mnohém i hlubší myslitel, než eklektický Kléméns, poměr mezi starým (pohanský a platónským) a novým (křesťanským a gnóstickým) je u Klémenta ještě v pozoruhodné rovnováze, zatímco u Órigena je již jasně patrné, nakolik je a později bude promýšlení křesťanského obsahu závislé na novoplatónských filosofických pojmech a s nimi souvisejících představách.

Klémentův eklekticismus není tedy jen výběrem „starých“ myšlenek, které by k sobě „poslepoval“, ale jejich svébytné přetvoření a adaptace v novém rámci: motivy platónské, stoické, gnóstické, židovské, křesťanské Kléméns nově promýšlí a splétá v podivuhodnou jednotu svého učení.

¹²⁹ L. Karfíková, Řehoř z Nyssy. In: J. Kružík, *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle spisu Paedagogus*, s. 179.

7) Bibliografie

- CASEY, ROBERT P. (ed.). *Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*. 1st ed. London: Christophers, 1934. 164 p. *Studies and Documents*, vol. 1.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Extraits de Théodote*. Trad. par FRANCOIS SAGNARD. 1re éd. Paris: Éditions du Cerf, 1970. 278 p. *Sources Chrétiennes*, vol. 23.
- KLÉMÉNS ALEXANDRIJSKÝ. *Pobídka Řekům*. Z řeč. přel. MATYÁŠ HAVRDA. 1. vyd. Praha: Herrmann a synové, 2001. 221 s. ISBN 80-238-7953-7 [neuvedeno].
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Stromata I*. Z řeč. přel. JANA PLÁTOVÁ. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2004. 539 s. ISBN 80-7298-103-X.
- ANDRES, FRIEDRICH. "Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien". *Römische Quartalschrift* 34 (1926): 13-329.
- BARBEL, JOSEPH. *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*. 1. Aufl. Bonn: Wilhelm Postberg, 1941. 72 S.
- BECK, F. A. G.; THOMAS, R. *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, 1996, 2000.
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih*. Přel. ekumenické komise pro Starý a Nový zákon. 5. přepracované vydání. Praha: Česká biblická společnost, 1994. ISBN 80-85810-04-2.
- BOUSSET, WILHELM. *Die Himmelsreise der Seele*. 1. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1960. 82 S. *Libelli*, Bd. 71.
- COULIANO, IOAN PAUL. *Expériences de l'extase*. Paris: Payot, 1984.
- DANIÉLOU, JEAN. *Gospel Message and Hellenistic Culture*. Trans. by JOHN AUSTIN BAKER. Philadelphia: Westminster Press, 1973. 540 s. *A History of Early Christian Doctrine Before the Council*

- of Nicaea, vol. 2. (Trans. of: *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècle*, Tournai: Desclée, 1961). ISBN 0-664-20961-0.
- FERGUSON, JOHN. *Clement of Alexandria*. 1st ed. New York: Twayne Publishers, 1974. 210 p. Twayne's World Authors Series, vol. 298. ISBN 0-8057-2231-9.
- ELIADE, MIRCEA. *Mýty, sny a mystéria*. Z franc. přel. Jiří Vízner. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1998. 195 s. (Přel. z: *Mythes, rêves et mystères*, Paris: Gallimard, 1967). ISBN 80-86005-63-1.
- GADAMER, HANS-GEORG. *Problém dějinného vědomí*. Z franc. přel. Jiří Němec a Jan Sokol. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1994. 53 s. (Přel. z: *Le problème de la conscience historique*, Louvain: Publications universitaires de Louvain, 1963). ISBN 80-7007-062-5.
- GRONDIN, JEAN. *Úvod do hermeneutiky*. Z franc. přel. Břetislav Horyna a Pavel Kouba. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1997. 247 s. (Přel. z: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991). ISBN 80-86005-43-7.
- CHLUP, RADEK. *Corpus hermeticum*. Přel. a kom. Radek Chlup. Praha: Herrmann & synové, 2007. 439 s. ISBN 978-80-87054-09-3.
- KARFÍKOVÁ, LENKA. *Řehoř z Nyssy*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1999. 315 s. ISBN 80-86005-95-X.
- KRATOCHVÍL, ZDENĚK. *Prolínání světů. Středoplatónská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky*. 1. vyd. Praha: Herrmann & synové, 1991.
- KRATOCHVÍL, ZDENĚK. *Studie o křesťanství a řecké filosofii*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994. 116 s. ISBN 80-85795-06-X.
- KRATOCHVÍL, ZDENĚK. *Výchova, zřejmost, vědomí*. 1. vyd. Herrmann & synové, 1995. 199 s. ISBN 80-238-0473-1 [neuvedeno].
- KRUŽÍK, JOSEF. *Výchovná koncepce Klémenta z Alexandrie podle*

spisu Paedagogus. Disertační práce na Pedagogické fakultě UK, Katedra filosofie a společenských věd, 2003.

LILLA, SALVATORE ROMANO CLEMEN. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. 1st ed. London: Oxford University Press, 1971. 266 p. Oxford Theological Monographs. ISBN 0-19-826706-1.

MÉHAT, ANDRÉ. *Étude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie*. 1re éd. Paris: Édition du Seuil, 1966. 575 p. *Patristica Sorbonensia*, vol. 7.

PUTNA, MARTIN C. (ed.) *Órigenés, O Písni písni*. Přel. M. C.

PUTNA, J. SITÁR, Praha: Hermann & synové, 2000, 257 s.

RECHEIS, ATHANAS. *Engel, Tod und Seelenreise*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1958. 214 s.

SOKOL, JAN. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 2004. 391 s. ISBN 80-7021-713-8.

ŠEDINA, MIROSLAV. *Bakchantky a včely. Řecký mýtus a filosofie u Klementa Alexandrijského*. Praha: Oikúmené, 2007. 143 s. ISBN 978-80-7298-121-2.

VÖLKER, WALTHER. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. 1. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1952. 672 s. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 57.