

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katharsis mezi antikou a křesťanstvím

Catharsis between Antiquity and Christianity

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

doc. ThLic. Pavel Milko

Autor:

Kateryna Misiurenko

Praha 2025

Na tomto místě bych ráda poděkovala především doc. ThLic. Pavel Milkovi, Ph.D. za vedení mé bakalářské práce, cenné připomínky a trpělivost, které mi velmi pomohly při vypracování této bakalářské práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou prací „Katharsis mezi antickou a křesťanstvím“ vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Kateryna Misiurenko

Anotace

Tato práce se věnuje studiu pojmu katarze v historicko-filozofickém a nábožensko-kulturním kontextu. Pokusila jsem se v něm ukázat proměnu významu katarze od jejího původního chápání v rituálech a náboženských praktikách antického Řecka, přes filozofický výklad Platóna a Aristotela až po její interpretaci v rámci křesťanské byzantské tradice. Zvláštní pozornost je věnována rozboru Dionýsova kultu, orfického a pythagorejského učení, a také hésychastické praxe jako formy duchovní očisty. Cílem práce je sledovat vývoj katarze jako formy vnitřní proměny člověka – od tělesné očisty k mystickému zbožštění.

Annotation

This thesis is dedicated to the study of the concept of catharsis in a historical-philosophical and religious-cultural context. I have attempted to show the transformation of the meaning of catharsis from its original understanding in the rituals and religious practices of ancient Greece, through the philosophical interpretation of Plato and Aristotle, to its interpretation within the Christian Byzantine tradition. Particular attention is given to the analysis of the cult of Dionysus, Orphic and Pythagorean teachings, and the practice of hesychasm as a form of spiritual purification. The aim of the work is to trace the development of catharsis as a form of inner transformation of man – from bodily purification to mystical deification.

Klíčová slova

katarze, očista, tragédie, Aristotelés, dionýský kult, mystéria, čisté srdce, zbožštění.

Keywords

catharsis, purification, tragedy, Aristotle, Dionysian cult, mysteries, pure heart, deification.

Obsah

Úvod	7
1. Antické období	8
1.1 Pojem katarze	8
1.2 Hippokrates a lékařské pojetí	9
1.3 Dionýsovský kult	10
1.4 Orfismus a pythagorejci	12
1.5 Platonovo pojetí	14
1.6 Aristotelovo pojetí	16
1.7 Aristoteles o tragédii	18
1.8 Teorie Bernaysa	20
1.9 Teorie Lehnerta	21
2. Křesťanské období	23
2.1 Klement Alexandrijský a ranní křesťanství	23
2.2 Mystická teologie Pseudo-Dionýsia Areopagity	26
2.3 Očištění, osvícení a zdokonalení	28
2.4 Čistota srdce	30
2.5 Duchovní pláč	33
2.6 Očišťování mysli	35
2.7 Mystická katarze v palamitské teologii	37
3. Průnik obou	40
3.1 Dionýský a apollinský princip	40
3.2 Jáství a utrpení	41
3.3 Estetická katarze a extáze	43
3.4 Zbožštění	44

3.5 Psychofyzilogická funkce estetiky	47
3.6 Význam hudby a zpěvu	48
3.7 Kolektiv a jednotlivec	49
Závěr	52
Použitá literatura	53

Úvod

Téma katarze jako očisty duše a emocí má hluboké kořeny jak v antické filozofii, tak v křesťanské tradici. Zejména pojem katarze hraje důležitou roli ve starořecké tragédii a filozofii, kde byla chápána jako způsob očisty prostřednictvím umění a emocionálního prožitku. Význam a úloha katarze se však v kontextu různých kultur a náboženství mění. Jednou z nejzajímavějších reinterpretací tohoto pojmu je pro mě jeho výklad v křesťanství, konkrétně v byzantské tradici, kde je katarze chápána jako duchovní očista a přiblížení se Bohu prostřednictvím utrpení, modlitby a pokání.

S příchodem křesťanství začala být katarze vnímána nikoliv jako emocionální či estetická očista, ale jako cesta k duchovní dokonalosti, kde klíčovou roli hraje čistota srdce a pevnost ducha. Křesťanství katarzi neodmítlo, ale dalo jí nový význam - očistu duše skrze vnitřní proměnu, skrze sjednocení s Bohem.

V této práci se pokusím prozkoumat, jak se v pravoslavné tradici stala katarze klíčovým prvkem duchovní cesty, jak se očista úzce spojila s osobním pokáním, vykoupením a hledáním Boží milosti.

Cílem této práce je srovnávací studie pojmu katarze v antice a pravoslaví. V první části se chci zabývat významem a používáním pojmu katarze u starořeckých filozofů, zejména u Platóna a Aristotela, a ponořím se do problematiky překladu Aristotelovy Poetiky, abych analyzovala různé teorie, které se objevily na pozadí jazykového problému. A budu také zkoumat fenomén katarze v kontextu dionýských kultů a tragédií.

Ve druhé části se článek zaměří na vývoj myšlenky katarze v křesťanství, počínaje Pseudo-Dionýsiem Areopagitou a vlivem novoplatonismu na teologii církevních otců, pak přejde k mystičtějším praktikám hésychismu. Je také důležité upřesnit, že katarze v křesťanství bude zkoumána specificky v kontextu východní církevní tradice.

Třetí část bude srovnávat katarzi v antice a křesťanství, zdůrazňovat rozdíly a podobnosti ve vnímání tohoto pojmu a analyzovat, jak se katarze jako očišťování projevuje v různých historických a kulturních kontextech. Práce si klade za cíl hlouběji pochopit, jak katarze jako pojem funguje a jaká byla její role v lidském duchovním a estetickém životě.

1. Antické období

1.1 Pojem katarze

Idea katarze jako očisty mysli, těla nebo duše má hluboké kořeny ve starořecké kultuře a náboženské víře. Dlouho předtím, než tento termín získal u Platóna a Aristotela svůj filozofický význam, byl již používán v poezii, lékařství a rituálních praktikách.

Termín katharsis pochází ze starořeckého slovesa kathairein – očistit, a doslova se překládá jako očista.

Jedním z nejstarších dochovaných příkladů, kde se motiv očisty objevuje, je Homérova Iliada. V jedné scéně eposu dochází k rituální očištění, kterou provádějí Achajci po propuknutí morové nákazy. V rámci tohoto aktu (κάθαρσις) smývají nečistoty do moře a přinášejí Apollónovi oběti. Apollón, který byl nejen bohem umění, ale i uzdravování, byl úzce spjat s představou očisty, a to jak fyzické, tak i duchovní. Součástí jeho kultu byly rituály zaměřené na zbavení se poskvrny a nemoci, což již v sobě neslo zárodky pozdějších filozofických úvah o katarzi jako způsobu vnitřního očištění a znovunalezení rovnováhy.

Náboženská očista představuje první význam katarze, který vychází z náboženských rituálů zaměřených na zachování čistoty těla a ducha, aby se zabránilo božím hněvu.

Louis Moulinier ve své studii *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs* ukázal, že již ve starověkých náboženstvích a mystériích se očista netýkala pouze těla nebo rituálních úkonů, ale celého lidského bytí, které bylo vnímáno jako nedělitelný celek. René Schaefer ve své knize *L'homme antique (Antický člověk)* doplňuje, že podle řeckého myšlení nemůže být nikdo skutečně čistý, pokud zůstává uzavřen pouze v empirické rovině a nepodřizuje své životní cíle vyššímu řádu nebo božskému zprostředkování.¹

V náboženských tradicích helénistického období (323 – 31 př. n. l.) získal tento termín význam „očistec“ (cleanse) a často se používal při náboženských obřadech očišťování od hříchů, jako například vražda.²

¹ RAYEZ, André; VILLER, Marcel; SOLIGNAC, A. a DERVILLE, A. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire. Tome 8, Fascicules 54-55, S. Jean Fisher - Jésuites.* Paris: Beauchesne, 1973. str. 1666.

² BURKERT, Walter a PINDER, Margaret E. *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992. ISBN 0-674-64363-1.

Ve starořecké medicíně pak katarze označovala tělesné očištění, především pomocí léků působících na trávicí trakt. Podle T. J. Scheffa byl Hippokrates jedním z prvních, kdo tento termín zařadil do lékařské terminologie.³

1.2 Hippokrates a lékařské pojetí

S rozvojem řecké medicíny se k náboženskému významu slova „katarze“ postupně přidávaly i jeho jiné významy, jako je „uvolnění“ nebo „poučení“. Hippokrates, který působil v kultu Asklépia – boha lékařství – a bývá označován za otce evropské medicíny, začal nahlížet na fenomén katarze z hlediska tělesných procesů. Podle jeho učení nebyly nemoci důsledkem hněvu bohů, ale měly fyziologické příčiny.⁴ Tento pohled na podstatu tělesných onemocnění odrážel proměnu myšlení: nemoc už nebyla vnímána jako morální selhání, ale jako přirozený jev, který lze řešit pomocí medicínského zásahu. Příliš velký nadbytek černé žluči podle Hippokrata vedl k šílenství, a její malý nadbytek působil nestabilitu a přílišnou vzrušivost.

Hippokrates věřil, že nadměrný obsah různých látek v těle přispívá ke vzniku nemoci, které lze vyléčit „katarzí“ – uvolněním z nahromaděného přebytku v těle.⁵

Zajímavou roli hrály také Asklépiovy chrámy – tzv. asklepiiony, kde se praktikoval tzv. léčebný spánek (enkoimesis). Během něj nemocní prožívali víze, v nichž jim bůh poskytoval rady či přímo léky vedoucí k uzdravení. Tento rituál lze považovat za jakýsi prototyp katarze: prostřednictvím ponoření do zvláštního stavu a božského zásahu byl člověk očištěn a zbaven nemoci. Z mého pohledu asklépiův kult tak spojoval očistu s lékařskými a duchovními aspekty.

Jednomu pacientovi se například zdálo, že mu bůh-lékař dal speciální mast na bolest ucha, a když po probuzení tento lék dostal, bolest skutečně zmizela.⁶

³ SCHEFF, Thomas. *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. iUniverse, 2001, ISBN 0595152376. s. 252.

⁴ POTTER, Paul, ed. *Hippocrates, Volume I*. Cambridge: Harvard University Press, 2022. ISBN 9780674997479.

⁵ PRICE, Simon. *Religions of the ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. ISBN 0-521-38867-8.

⁶ KILBORNE, Benjamin. Dreams, Katharsis and Anxiety. Online. *The American journal of psychoanalysis*. 2013, roč. 73, č. 2, s. 121-137. ISSN 0002-9548.

1.3 Dionýsovský kult

Mystický charakter katarze pochází také od starých Řeků.

Spolu s medicínou byla katarze základem antických kultů, jako byly dionýské bakchy a později orfismus.

Společenská funkce dionýského rituálu spočívala především v očist'ování jedince od nahromaděných vnitřních tenzí, instinktivních pudů a potlačených emocí, které, když se příliš nahromadily, mohly podle dobových představ vyústit ve stavy hysterie nebo extáze. Bylo snazší to provést tím, že se jim dala forma rituálu.

Dionýsos, jak jej popisuje například Hérodotos skrze výpovědi Skythů, byl považován za božstvo, které „uvádí lidi do šílenství“. Tento výraz však neznamenal pouhé pomatení smyslů, ale spíše změněný stav vědomí – jakési opojení či trans, během něhož byl člověk jakoby „posedlý“ božskou silou.

Ústředním prvkem dionýsovských mystérií byla aktivní účast žen – bakchantek – na epifanii boha. Tyto rituály se konaly zpravidla v noci, mimo hranice měst, často v horách nebo v lesních hájích. Charakteristickým rysem je obětování zvířete, které je roztrháno na kusy (sparagmos) a snědeno syrové (omophagia). Tento akt měl hluboký duchovní význam – umožňoval přímé spojení s božstvem, překročení běžných lidských hranic a návrat ke kosmickým silám přírody. Během těchto rituálů účastníci často prožívali stav extáze a zažívali neobyčejnou fyzickou sílu, nezranitelnost ohněm a zbraněmi, zázraky (voda, víno, mléko vylučované zemí), neohrožený vztah k hadům a mladým divokým zvířatům. Tito lidé se dostávali do stavu exaltace, v němž se plně ztotožnili s Dionýsem, a tím dočasně překonali lidskou omezenost. Tato svoboda od předsudků a morálních pravidel je podle mého názoru jedním z důvodů masové oddanosti tomuto kulru mezi tehdejšími lidmi.

Dionýsovská zkušenost však nebyla jen vnější formou šílenství či hromadné extáze, ale zahrnovala i intimnější hloubku. Konzumací syrového masa se bakchantky podle tehdejších představ vracely k archaickým, prapůvodním silám, které člověk v sobě po tisíce let potlačoval. Tento „návrat k přírodě“ byl chápán jako duchovní znovuzrození. Posedlost božstvím byla vnímána jako posvátné šílenství – forma mánie, kterou Dionýsos ztělesňoval. Sdílení této zkušenosti s ním představovalo nejhlubší způsob, jak navázat s bohem přímý vztah a stát se součástí jeho světa.

Hlavní částí dionýského rituálu byl vždy stav extatického vytržení – forma „božského šílenství“ (mánie), které se pro zasvěcence stávalo jak důkazem jejich spojení s božstvem, tak prostředkem hluboké duchovní proměny. Tento stav byl vnímán jako znamení, že člověk je *ἔνθεος* – „naplněný bohem“, a tedy se ocitl v bezprostředním kontaktu s posvátnem. Účastníci prožívali nezapomenutelný zážitek, během něhož se cítili osvobození od běžných omezení, naplnění tvůrčí silou a schopní překonat hranice lidského těla i mysli.

V tomto šílenství a interakci lidské duše s Duší světa, dosažené prostřednictvím extáze, Zelinsky vidí eschatologii Dionýsova náboženství: „*V šílenství tance duše pozitivně vystoupila z mezí tělesného života, byla proměněna, okusila blaženost mimotělesného života, splynula s celkem a podstatou existence; člověk se přesvědčil o svébytnosti své duše, o možnosti jejího života nezávisle na těle, a tudíž o její nesmrtelnosti*“.⁷

Veresajev v tomto kontextu hovoří spíše o katarzi jako o vnitřní proměně: „*V posvátném, orgiastickém šílenství člověk „vychází sám ze sebe”, propadá šílenství, extázi. Hranice osobnosti mizí a duši se otevírá volná cesta k nejvnitřnějšímu zrnku věci, k prapůvodnímu bytí*“.⁸ Veresajev zde spojuje různé filozofické proudy a motivy: Schopenhauerovu „vůli k moci“, Nietzscheho představu umění jako metafyzické útěchy, životní energii i nadsmyslovou tvořivost. „*Když Dionýsos sestoupí do lidské duše, zaplaví ji pocit nesmírné plnosti a síly života. Z hlubin podvědomí vyrazí jakési mocné vichry, které se srážejí, v duši se roztočí hurikán. Duch je zachvácen přívalem hrůzy a nelidské rozkoše, mysl se opájí a v ohnivém „orgiastickém šílenství” se člověk mění v jakousi jinou, silnou bytost, plnou obludné přemíry sil*“.⁹

Na druhé straně přináší britský badatel E. R. Dodds víc racionální interpretaci dionýského fenoménu. Ve své práci *The Greeks and the Irrational* popisuje dionýský kult jako psychologický mechanismus, který umožňoval lidem překonat „kolektivní hysterie“ prostřednictvím uvolnění negativních podnětů a jejich uvedení do podoby rituálu.¹⁰

Důležitým obsahem mystérií byl mýtus, jehož prostřednictvím se účastníci mystérií setkávali s božskými nebo hrdinskými vášněmi, které nevyhnutelně vyžadovaly očištění. Tyto mýty tematizovaly utrpení, smrt a znovuzrození, a tak si vyžadovaly očištění – tedy

⁷ ZELINSKY, F. *Religiya ellinizma*. Moskva: Ekonompress, 2003. ISBN 985-6479-33-9.

⁸ VERSAJEV, V. *Zhivaya zhizn. O Dostoevskom i Lve Tolstom Apollon i Dionis (o Nicshe)*. Moskva: M. Respublika, 1991. ISBN 5 250 01765—7. str. 192.

⁹ SHESTAKOV, V., *Katarsis: metamorfozy tragicheskogo soznaniya*. 2007. St. Petersburg: Aleteia, 2007. ISBN 978-5-903354-75-7. str. 172.

¹⁰ DODDS, Eric Robertson a PROKOP, Ondřej. *Řekové a iracionálno*. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-7298-011-4.

katarzi. Tento proces byl klíčem k dosažení tzv. pathosu – zvláštního duševního stavu, kdy intenzita prožitku přesahovala běžné emocionální rámce. Účastník, který se do této role vžil, se podle mytologického obrazu stával schopen „spatřit“ různé roviny existence: „podsvětí s jeho životodárnými silami a tajemstvími a nadzemský svět s jeho tvořivými počátky práva a řádu“.¹¹ Toto zjevení přinášelo ambivalentní zážitek: na jedné straně pocit absolutní rozkoše, na druhé straně bolestné rozdělení vědomí mezi dva světy – svět života a smrti, individuality a univerzálního bytí, mezi principy Apollóna a Dionýsa.

Až ve chvíli, kdy člověk ve své extatické zkušenosti plně přijal jak temnotu smrti, tak světlo nového zrození, mohl skutečně dosáhnout hlubokého vnitřního sjednocení – transformace, která stála v samotném jádru pojmu katarze. Tím, že zasvěcenec prošel symbolickou smrtí a znovuoobením, přestával být pouhým člověkem a stával se „bohem“ – zprostředkovatelem spojení mezi dvěma světy. Myslím si, že katarze zde neznamovala pouze očištění, ale především sjednocení. *„Katarze, která zachraňuje celistvost osobnosti, je zrušením dyády zející v duši, jejíž prožitek dal v helénismu vzniknout extatickým šílenstvím a tragickým inspiracím“*.¹²

1.4 Orfismus a pythagorejci

S postavou dionýského proroka Orfea je neoddělitelně spojeno nové náboženské hnutí, známé jako orfismus, které se vyznačovalo nejen specifickým způsobem života, ale i symbolickými rituálními praktikami. Tento duchovní směr měl propracovanou a mnohvrstevnatou strukturu, která zahrnovala kosmogonické představy o vzniku světa, morální principy i důraz na eschatologii – tedy otázky života po smrti a duchovní očisty.

Rituály orfických skupin byly pečlivě vystavěny jako symbolické rekonstrukce základních událostí světového mystéria. Zasvěcenci prostřednictvím obřadů znovuprožívali tragédii Dionýsova roztrhání (sparagmos) a následného snědení jeho těla (omofagie), což symbolizovalo smrt. Zároveň však mystéria obsahovala i prvek obnovy a znovuzrození božstva – vyjádřený skrze jeho duchovní splynutí s účastníky rituálu, kteří tím dosahovali vnitřního očištění a duchovního povznesení. Mystérium bylo posvátným dramatem, které *„bylo mystikům nabídnuto ke kontemplaci v tajemném prostředí, za zvláštního osvětlení, s přechodem od jasného světla k úplné tmě; zasvěcenci prožívali hrůzu smrti a radost ze*

¹¹ IVANOV, Vyacheslav. *Dionis i pradionisijstvo*. St. Petersburg: Aleteia, 1994. ISBN 5-86557-012-9. str. 209

¹² Tamtéž, str. 110.

života. Představení bylo doprovázeno některými posvátnými zvoláními, a končilo tím, že hlavní kněz ukázal pšeničný klas ve všeobecném uctivém tichu. Účast na svátostech dávala pevnou naději na „lepší úděl“ v posmrtném životě“.¹³

Základní východisko orfického myšlení spočívá ve víře v nesmrtelnost lidské duše a v možnosti dosažení příznivějšího posmrtného osudu. Hlavním tématem celého orfismu je člověk. Ten je chápán jako bytost rozdvojená – jeho přirozenost je výsledkem napětí mezi dvěma principy: božským, dionýským prvkem (duše) a pozemským, titanickým (tělo). Tato dualita je vnímána jako tragická: člověk trpí odloučením od božského celku a jeho duch je zajat v hmotném těle. Hlavním cílem orfiků bylo osvobodit dionýský počátek, který byl ztělesněn v ideji tzv. orfického života.

Myšlenkové dědictví orfismu našlo své pokračování v pythagorejském učení. Řád založený Pythagorem rozvíjel podobné pojetí člověka a navazoval na mysticko-etické principy orfiků. Také pythagorejci chápali lidský život jako cestu k duchovní očistě a sjednocení s božským řádem.

Základním principem života však nebyla ani tak morální praxe orfiků a mystéria. „Cestu očisty viděli pythagorejci především ve vědě a hudbě. Pythagorejci tak byli iniciátory typu života, který sami nazývali *bios theoretikos*, tj. život strávený hledáním pravdy a dobra, cesta poznání, která je nejvyšší očistou (sjednocení s božstvím)“.¹⁴

V traktátu O pythagorejském životě Iamblichos z Chalkidy klade důraz na zvláštní roli, kterou v Pythagorově učení sehrávala hudba — nejen jako estetický fenomén, ale především jako prostředek k duchovní a morální katarzi. Hudba zde nabývá léčebného rozměru, a to jak ve smyslu psychologickém, tak i etickém a praktickém.

Iamblichos podrobně popisuje, jak Pythagoras jako první systematicky zavedl hudební výchovu prostřednictvím specifických melodií a rytmických struktur, jež sloužily k harmonizaci duševního života, k nápravě charakterových vad a k uklidnění vášní. Podle něj hudba při správném použití mohla výrazně přispět k duševní rovnováze a celkovému zdraví jednotlivce. Pythagoras údajně běžně používal tyto „očisty“ ve smyslu terapeutické hudební praxe. Konkrétní hudební útvary byly určeny k potlačení negativních emocionálních stavů, jako byla melancholie, úzkost či vnitřní napětí. Existovaly i melodie navržené ke zmírnění

¹³ KULAKOVSKIJ, J. *Eshatologiya i epikureizm v antichnom mire*. St. Petersburg: Aleteia, 2002. ISBN 5-89329-461-0. str. 133.

¹⁴ ANTISERI, D. a G. REALE, MALTSEVA, S., ed. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*. St. Petersburg: Pnevma, 2003. ISBN 5-901151-04-6. str. 32-33.

hněvu, podrážděnosti nebo jiných forem psychického rozrušení. Jiné kompozice byly zaměřeny proti smyslovým žádostem a touhám.

*„Z vášnivého impulsu, extatického tance, který člověka přivádí k šílenství a skrze něj otevírá lidskou duši k přijetí Boha v sobě, se praxe očišťování nahradila vnitřní kontemplací. Cestu srdce nahradila cesta mysli, destrukci nahradilo tvoření“.*¹⁵

1.5 Platonovo pojetí

Platón rozvinul učení o katarzi jako o osvobození duše od těla, od vášni nebo od rozkoší.

V dialogu Kratylos Platón uvádí, že „všechny očisty, jak v lékařském umění, tak v mantice mají jediný cíl: učinit čistým jak tělo, tak duši člověka.“¹⁶ Z toho vyplývá, že očista zde není pouze fyzickým či hygienickým procesem, ale nese hluboký duchovní význam. Ve Faidónu, kde se rozvíjí diskuse o posmrtném životě a mystériích, Platón, když mluví o mystériích, v nichž je očista hlášána jako podmínka posmrtné blaženosti, nazývá správné uvažování a na něm založenou ctnost „očistou“ (katharsis) všech pozemských snah. Zájem o pravdu a rozumové poznání se zde staví do kontrastu k tělesným vášním (pathe), které duši poutají k pozemskému světu a brání jejímu povznesení.¹⁷ V dialogu Faidros se Platón zmiňuje o očišťování jako o prostředku osvobození od chorobného šílenství, které se musí stát „správným šílenstvím“, jinak inspirovaným božstvím.¹⁸ Očista se v tomto kontextu stává procesem „posvěcení“, který vede k poznání vyššího řádu.¹⁹

Ve Faidru můžeme jasně pozorovat symbolický význam katarze. Sókratés a Faidros se nacházejí na břehu řeky Ilissos, vedle cesty vedoucí do svatyně bohyně Agry. V Agře se konaly tzv. menší mystéria, zatímco v Eleusinu se konala velká mystéria. Toto konkrétní místo má svůj mytologický význam: Sókratés zde zmiňuje příběh o únosu Orythiiny dcery Boreem, jenž je tematicky spojen jak s dionýskými slavnostmi, tak s hlavním motivem eleusínských rituálů – únosem Persefony. Dionýsovské slavnosti se často konaly právě na březích této řeky, a to ve stejném období jako malé mystérie. Počáteční fáze těchto rituálů

¹⁵ SHESTAKOV, V., *Katarsis: metamorfozy tragického soznaniya*. 2007. St. Petersburg: Aleteia, 2007. ISBN 978-5-903354-75-7. str. 176.

¹⁶ Platón, Kratylos, 405a.

¹⁷ Platón, Faidón, 69b.

¹⁸ Platón, Faidros, 244e.

¹⁹ Tamtéž, 242c.

byla nazývána *mýesis* (μύησις – zasvěcení) a zahrnovala očistný proces – *katharsis* (κάθαρσις).

Sókratés po své druhé řeči říká, že za svůj prohřešek proti Erótovi, kterého si představoval jako zdroj zla pro milence, se musí očistit, a svou kajícínou řeč pronese s odkrytou hlavou, místo toho aby se zahalil pláštěm hanby jako předtím (před zahájením první řeči si Sókratés zakryl tvář). Tento detail odkazuje na praxi mysterijního zasvěcení, během něhož bývaly hlavy účastníků často zahaleny. Sókratovo gesto lze tedy interpretovat jako přechod z počáteční fáze zasvěcení ke stupni hlubší duchovní otevřenosti. Zdá se tedy, že otevřením tváře a zahájením druhé řeči Sókratés přechází z prvního stupně zasvěcení do druhého.

Řeč začíná popisem typů mánie, božského šílenství, přičemž druhou mánií je šílenství mystické, které podle něj vede k očištění duše a k hlubšímu vhledu. Ve druhé řeči Sókratés vznešeným stylem chválí to, co duše viděla před svým sestupem do těla, kdy kontemplovala pravou podstatu bytí. Platón zde používá výrazný mysterijní slovník: „*zasvěcení (μωούμενοί) do vidění neposkvrněných, prostých, neochvějných a šťastných, kontemplovali jsme je v čistém světle, sami čistí*“.²⁰ Tato věta zmiňuje jak katarzi, *mýesis*, tak nejvyšší stupeň zasvěcení, *epopteia* (ἐποπτεία), kontemplaci posvátného. Podle mého názoru, je to odraz mysterijního eposu – kontemplace „krásného v sobě“.

Při hledání přesnějšího vymezení katarze jako určitého vědomého stavu se Platón ve *Faidónu* opírá o svou metafyzickou teorii a zároveň odkazuje na nějaké antické tradice (s největší pravděpodobností jde o orficko-pýthagorejské). Je však důležité zdůraznit, že jeho popis nemá charakter historicko-náboženského výkladu tohoto fenoménu, nýbrž spíše metafyzické interpretace. Podle Platóna je katarze osvobozením duševních sil od tělesných vlivů; prožitkem katarze si duše zvyká „shromažďovat se“ ze všech částí člověka do určité jednoty a soustředit se v ní; získává samostatnou existenci a vědomí sama v sobě a osvobozuje se od pout těla.²¹

Přestože Platónova filozofie nabízí specifickou metafyzickou formulaci, obecný motiv katarze – jako hlubokého vnitřního sjednocení – se v řecké kultuře projevuje v různých podobách. Bez ohledu na kontext byla vrcholná fáze extatického prožitku vždy vnímána jako návrat k vnitřní celistvosti. Právě v tomto smíření, v překonání rozštěpení duše, spočívá

²⁰ Tamtéž, 250c.

²¹ Tamtéž, 67c.

základní význam katarze: je to proces, jenž obnovuje jednotu v nitru člověka. Katarze, která zachraňuje celistvost osobnosti, je smířlivým zrušením rozdvojení duši, jejíž prožitek dal v helénismu vzniknout extatickým šílenstvím a tragickým inspiracím.²²

1.6 Aristotelovo pojetí

Pojetí katarze v Aristotelově Poetice je úzce spjato s dějinami překladu tohoto díla i s různými filologickými výklady. Dochovaný text, napsaný původně ve starořečtině, se k nám dostal jen v neúplné podobě. Chybějící jasné vymezení pojmu katharsis přímo v textu vedlo k různorodým interpretacím. V průběhu dějin se myslitelé snažili objasnit, co přesně měl Aristoteles na mysli, když charakterizoval tragédii jako dramatické dění, které prostřednictvím soucitu a strachu vyvolává očištění právě těchto vášní.

Prvními pokusy o reinterpetaci katarze v estetickém kontextu byly výklady evropských myslitelů 18. a 19. století.

Všechny interpretace lze zredukovat do 4 hlavních skupin:

1. Etická teorie, jejíž nejvýznamnějším představitelem je Lessing;
2. Lékařská teorie zdůvodněná Bernaysem;
3. Teorie vzbuzování vášní (Sollicitations) – teorie, kterou rozvinul Lehnert;
4. Čistě intelektualistická teorie (Rein intellektualistisch), kterou rozvinul Haupt.

Rozmanitost překladů a interpretací zásadně ovlivnila nejen samotné porozumění Aristotelově estetice, ale také formování pozdějších filozofických, psychologických a dramatických teorií. V této části se zaměříme na klíčové přístupy k výkladu a překladu pojmu katarze, jejich dopad na současné problémy, které vznikají při studiu Poetiky v souvislosti s odlišnými interpretačními tradicemi. V následujícím textu proto navrhuji podrobněji analyzovat teoretické přístupy výše zmíněných myslitelů.

Podle Lessinga má tragédie očistit afekty od jejich krajností a přeměnit je v ctnostné sklony.

„Protože na obou stranách každé ctnosti se podle Aristotelova učení nacházejí krajnosti, mezi nimiž leží, měla by nás tragédie dokázat očistit od obou krajností soucitu, aby náš soucit přeměnila ve ctnost. Totéž je třeba říci i o strachu.

²² IVANOV, Vyacheslav. *Dionis i pradionisijstvo*. St. Petersburg: Aleteia, 1994. ISBN 5-86557-012-9. str. 210.

Tomu, kdo se nebojí, ukazuje, že i on může být vystaven stejným neštěstím jako ten, kdo je přiveden na scénu. Tomu, kdo se bojí, ukazuje, že lidský život podléhá zákonům utrpení, jimž se člověk musí trpělivě podřídit a s odvážným, pevným srdcem se utrpení postavit. Těm, kdo jsou necitliví k utrpení druhých, ukazuje, že se sami mohou dostat do stejné situace a tím, že pomáhají druhým, pomáhají sami sobě. Těm, kdo jsou příliš soucitní, učí, že přílišná citlivost oslabuje naši energii a zbavuje nás naší síly“.²³

Tato teorie však naráží na slabou argumentační oporu, protože řecká tragédie si nekladla za cíl morálku. Dramatik nevystupuje v roli moralisty ani kazatele a sám Aristotelés nikde výslovně netvrdí, že by účelem tragédie bylo morální povznesení diváka či jeho etická proměna.

C. Haupt předložil originální teorii k otázce tragické katarze, kterou nazývá „čistě intelektualistickou“ (Rein intellektualistisch²⁴). Haupt poukazuje na to, že „estetické a esteticko-intelektualistické“ nálady nelze u diváků a posluchačů tragédie vždy vyvolat – a proto je nelze považovat za její obecně platný účinek. Pokud má být Aristotelova definice tragédie univerzální a vztahovat se na veškeré tragické dění a jeho dopad na diváka, pak je podle Haupta jediným možným výkladem pojmu „katarze“ výklad intelektualistický. Ve svém pojetí chápe katarzi jako proces osvětlení – poznávacího aktu, který vede k vnitřnímu prozření. Tento význam podle něj čerpá Aristotelés z oblasti náboženských mystérií, jak napovídá i Platónův dialog Faidros. Iniciace v mystériích měla za hlavní cíl osvětlení zasvěcence. „Nezasvěcený do mystérií (ἀμύητος) je v řečtině opakem slova očištěný²⁵. Kdo neznal učení mystérií, byl ἀμύητος, ale když byl zasvěcen do tajemství mystérií, která byla ostatním skryta, a uveden mezi zasvěcené, stal se καθαρμένος, dosáhl toho, co se označovalo pojmem κάθαρσις, získal poznání“.²⁶ Podle Haupta z oblasti mystérií Aristoteles odvozoval svůj termín.

Prostřednictvím dramatického děje divák je svědkem činů, které v něm vyvolávají soucit a bázeň – a zároveň přinášejí uvědomění, že stejný osud může potkat i jeho, pokud se vydá stejnou cestou jako tragický hrdina. Přesto však nic není ztraceno – uvědomění přichází včas a přináší úlevu, neboť v porovnání s osudem hrdiny má divák ještě možnost návratu.

²³ Aristotelés, NOVOSADKIJ, N., ed. *Poetika*. St. Petersburg: Academia, 1927. str. 15.

²⁴ HAUPT, Stephan Odon. *Die Lösung der Katharsistheorie des Aristoteles*. Znaim, 1911.

²⁵ καθαρμένος.

²⁶ Aristotelés, NOVOSADKIJ, N., ed. *Poetika*. St. Petersburg: Academia, 1927. str. 18-19.

1.7 Aristoteles o tragédii

Když se vrátíme k Aristotelovu učení o tragédii, měli bychom si především uvědomit, že jádrem jeho pojetí poezie – stejně jako dalších uměleckých forem – je princip mimésis, tedy napodobování.

Jaký význam Aristoteles tomuto slovu přiřazuje? V úvodu IV. kapitoly Poetiky poukazuje na to, že poezii stvořily dvě příčiny spočívající v lidské přirozenosti.

Za prvé, napodobování, které je lidem vlastní od dětství – lidé se od ostatních živočichů liší tím, že jsou nejvíce schopni napodobování, díky němuž získávají první poznatky.

Za druhé, výsledky napodobování přinášejí každému potěšení. Je zřejmé, že v prvním případě mluvíme o napodobování v pravém slova smyslu. Napodobováním dospělých získává dítě první informace o přírodě a lidské společnosti. Ve druhém případě mluvíme o tvůrčí reprodukci skutečnosti a s ní spojeném potěšení.²⁷

Podle Aristotela umění nenapodobuje ideální, nadsmyslové formy, jak je chápal Platón, nýbrž konkrétní, skutečné jevy a události. Umělecké napodobování proto nelze vnímat jako pouhou iluzi nebo klam, ale jako specifický způsob poznávání světa. Umění tímto způsobem odhaluje určité pravdy o lidské zkušenosti

Ve svém spisu Poetika Aristotelés předkládá důležité poznatky o původu tragédie a komedie: *“Jest tedy tragédie napodobení děje vážného a účelného, určitý rozsah mající, řeči vyzdobenou v jednotlivých částech různým druhem ozdob, ve formě jednání, nikoliv (pouhého) vypravování; napodobení, jež soustrastí a strachem působí očištění takových vášní”*.²⁸

Aby bylo možné posoudit estetickou kvalitu tragédie, rozlišuje Aristotelés šest základních složek, které ji tvoří.

²⁷ ARISTOTELÉS. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993. ISBN 9788085829013. str. 9-10.

²⁸ Tamtéž, str. 15-16.

Tyto prvky jsou následující: fabule, postavy, myšlenky, slovní projevy, hudba²⁹ a vizuální stránka³⁰.

Každý z těchto prvků se podílí na celkovém účinku tragického díla, přičemž nejdůležitější je podle Aristotela samotný děj, který nese podstatu tragického napětí a jeho vyústění.

Zastavíme se u některých částí Aristotelovy definice tragédie. Aristotelés zdůrazňuje, že tragédie je napodobením děje (mythos), což znamená, že právě děj, nikoliv jednotlivé postavy, představuje její základní složku. Zobrazení postav má v Aristotelově pojetí druhořadý charakter – postavy jsou koncipovány skrze své jednání, a tedy podřízeny dějové struktuře. Akce a fabula, kterou Aristoteles chápe jako kombinaci událostí, jsou smyslem tragédie. Bez děje by podle Aristotela nemohla tragédie vůbec existovat, kdežto bez postav by mohla fungovat – to dobře ilustruje specifiku antického chápání dramatického umění. Fabula je počátkem a jakoby duší tragédie, zatímco postavy jsou až na druhém místě. To, čím tragédie fascinuje zejména duši, jsou části fabule - peripetie³¹ a rekognice.

Je lepší, aby tragická postava přecházela od štěstí k neštěstí než naopak. Právě takový vývoj totiž v duši diváka probouzí dvě klíčové vášně – soucit a strach. Tragický děj musí být úplný, to znamená, že musí tvořit uzavřený celek se začátkem, středem a koncem. Ačkoli se toto ustanovení může na první pohled jevit jako formální nebo samozřejmé, Aristoteles mu přisuzuje zásadní význam – uvádí, že dobře zpracovaná fabule by neměla nikde začínat ani nikde končit, tedy neměla by působit nahodile.³²

Tragická imitace, čili napodobení, se odehrává v ději – nikoli v příběhu. Charakteristickým rysem tragédie není samotné zobrazení děje či jednajících postav – vždyť i epos zobrazuje jednající lidi. Rozdíl spočívá ve způsobu napodobení: tragédie nenapodobuje prostřednictvím vyprávění, jak to činí epos, ale prostřednictvím jednání. Staví před nás herce a nutí je jednat – tedy ztělesňovat děj, který má být reprodukován.

Aristoteles sám tento rozdíl formuluje následovně: *“... lze napodobovat totéž a totéž tak, že se událost vypráví jako něco odděleného od sebe, jako to dělá Homér, nebo tak, že*

²⁹ V širším slova smyslu (hlavní místo v hudbě měly samozřejmě sborové písně).

³⁰ V tomto případě vše, co je vidět, tj. divadelní představení, včetně výkonu herců.

³¹ Peripetie Aristoteles rozumí bod obratu jednání od štěstí k neštěstí nebo naopak.

³² ARISTOTELÉS. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993. ISBN 9788085829013. str. 17-18.

*napodobovaný zůstává sám sebou, aniž by změnil svou tvář, nebo tak, že všechny zobrazené osoby jsou jednající a činné”.*³³

Když Aristoteles ve své *Rétorice* definuje soucit a podmínky, za nichž jej lze prožívat, zdůrazňuje, že soucit vyvolávají především ta utrpení, která se nám jeví jako blízká. Z toho nutně plyne, že postavy, které nám jsou představovány prostřednictvím gest, hlasu, kostýmu a celkového hereckého projevu, v nás vzbuzují soucit intenzivněji. Tragédie totiž staví neštěstí přímo před naše oči – jako něco, co se může snadno stát i nám v blízké budoucnosti, nebo v minulosti. A právě to, co je tak časově blízké, v nás podle Aristotela vyvolává soucit nejsilněji.³⁴

Cílem tragického dramatu je očistit diváky od určitých emocí prostřednictvím soucitu a strachu.³⁵ Těmito několika slovy Aristoteles formuluje své slavné učení o katarzi – tedy o tragickém očištění.

Řecká tragédie, v níž bylo tolik prostoru věnováno osudu a zásahům bohů do života lidí, měla v helénech vzbuzovat nejen soucit s neštěstím v ní zobrazeným, ale také strach o vlastní osud.

Ani teorie Lessingova, ani Hauptovo pojetí nejsou však zcela přesvědčivé. Osvícení a poučení, o němž mluví Haupt, je možné pouze tehdy, nachází-li se divák v podobné životní situaci jako hrdina tragédie. Jinak nelze takové poučení účinně aplikovat. Divadlo v doslovném slova smyslu není školou života.³⁶

1.8 Teorie Bernayse

Bernaysova teorie a na ni navazující teorie Lehnertova jsou pevněji zakotvené než než jakékoli jiné.

Podle Bernayse přejal Aristoteles termín *κάθαρσις* z oblasti medicíny, kde označoval očistu – tedy odstranění škodlivých prvků z lidské duše, konkrétně úlevu od afektů, jako jsou soucit, strach a další emoce.

Bernays se ve své studii snažil objasnit smysl a význam tragické katarze na základě samotných Aristotelových slov. V *Politice* totiž Aristoteles hovoří o vlivu hudby a zpěvu na

³³ GOLOVNYA, V. *Istoriya antichnogo teatra*. Moskva: Iskusstvo, 1972. str. 257-258.

³⁴ KŘÍŽ, Antonín. *Rétorika: nauka o řečnictví a slohu*. Praha: Jan Laichter, 1948. str. 128-131.

³⁵ ARISTOTELÉS. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993. ISBN 9788085829013. str. 8.

³⁶ Aristotelés, NOVOSADKIJ, N., ed. *Poetika*. St. Petersburg: Academia, 1927. str.19.

citlivé a vnímavé jedince, kteří jsou náchylní k extatickým stavům. „*Neboť i tomuto pohnutí jsou některé náchylné, ale vidíme, že posvátnými písněmi, když se užívá písní, které připravují duši k náboženskému vtržení, se zádě uklidňují, jako by byly užily léku a pročišťovacího prostředku; tentýž účinek musí pociťovati také lidé soucitní, bázlivi a vůbec lidé citliví, ostatní pak potud, pokud mají v sobě něco takového, a pro všechny jest jakýsi druh očisty a úlevy ve spojení s libostí; podobně také čistné písně poskytují lidem neškodné radosti*“.³⁷

Totéž se podle něj děje lidem, kteří podléhají soucitu, strachu a dalším emocím – pokud v nich tyto afekty dosáhnou určité míry. Všichni tak zakoušejí očistu, která je současně spojena s pocitem uvolnění a potěšení.

Někteří lidé reagují na náboženské zpěvy nadšením, které ale má terapeutický účinek – zpěvy jim přinášejí duševní očistu a uzdravení. Totéž prožívají nervózní osoby, které podléhají vlivům lítosti, strachu a dalším.³⁸

Z těchto úvah Bernays vyvozuje, že pojem katharsis u Aristotela znamená především *κούφισις* – tedy úlevu od afektů prostřednictvím jejich vyhrocení a následného vybití. Tragédie tyto vášně vyvolává skrze silný scénický děj, dovádí je do krajnosti a tím přináší duši uvolnění a zklidnění.

Pojem katarze tak podle Bernayse nabývá spíše patologického než morálního významu.³⁹

1.9 Teorie Lehnerta

Německý vědec G. Lehnert navrhl svou novou teorii, kterou nazval teorií vzbuzení (*Sollicitations Theorie*⁴⁰). V této koncepci se shoduje s Bernaysem, který také interpretuje pojem katarze v Aristotelově *Poetice* jako *κούφισις*, tedy úlevu od afektů. Lehnert k podpoře svého pohledu odkazuje na Porfyriovu scholii k Homérově *Iliadě*, kde Porfyrios zpochybňuje, proč Homér začíná svůj epos tak silným výrazem jako je „*hněv*“. Porfyrios odpovídá, že „*proto, aby očistil od afektů tu část duše, která je jimi pohlcena; aby přitáhl pozornost posluchačů ke svému příběhu a vzhledem k popisu válečných hrůz nás navyknul*“.

³⁷ ARISTOTELÉS. *Politika*. V Praze: Jan Laichter, 1939. str. 273-274.

³⁸ GOLOVNYA, V. *Istoriya antichnogo teatra*. Moskva: Iskusstvo, 1972. str. 258.

³⁹ Aristotelés, NOVOSADKIJ, N., ed. *Poetika*. St. Petersburg: Academia, 1927. str. 17.

⁴⁰ LEHNERT, G. *Zur aristotelischen κάθαρσις*. Rhein, 1900.

snášet afekty statečně“.⁴¹ Je zřejmé, že Porfyrios zde mluví pod vlivem Aristotelovy nauky o očišťování afektů prostřednictvím afektů samotných.

Na otázku jakým způsobem tedy mohou afekty vyvolat očištění od sebe samých, Lehnert píše, nálada člověka není vždy stálá a rovnoměrná. Lidská duše může být někdy, a to i bez zjevné příčiny, zachváčena tíživou, temnou náladou. Když napětí dosáhne svého vrcholu, dojde k proražení tohoto stavu, kdy po intenzivním vybíjení emocí následuje jejich postupné uvolnění. V případech, kdy afekty nejsou natolik silné, mohou přetrvávat a člověka zatěžovat dlouhou dobu. Již antičtí básníci si všímali uklidňujícího účinku slz. Eurípidés například říká: „Jak sladké jsou slzy pro nešťastné“. Homér rovněž připomíná, že trpící často potřebují své bolesti dát najevo, což ilustruje i pojem „vychutnávat pláč“.

Lehnert také upozorňuje na to, jak rychle a výrazně působí silné emoce na citlivou dětskou duši. Po zesílení afektu, po hořkých slzách, se dítě uklidní, jeho smutek pomine a nastoupí veselá nálada. Tento proces nám pomáhá pochopit, jak tragédie může působit na diváka – vyvolává emoce do takové intenzity, že po jejich vyvrcholení přichází přirozený ústup, úleva a uklidnění. Není však řeč o trvalém potlačení emocí. Aristoteles nemyslí, že po předvedení tragédie se lidé stávají necitlivými a apatickými. Má na mysli pouze to, že špatnou náladu nejlépe vyřeší zvýšené napětí afektů.⁴²

Teorie Bernayse a Lehnerta, které jsou úzce propojené, jsou v současné době považovány za nejpevnější a nejpřesvědčivější. Myslím si, že tragédie podle Aristotela působí uklidňujícím způsobem právě díky tomu, že v divákovi vyvolává pocity soucitu a strachu v takové míře, že vyústí v jejich přirozené uvolnění. Aristoteles klade velký důraz na kontemplaci tragického děje jako na prostředek, jímž básník v divákovi vzbuzuje příjemné, i když intenzivní, emocionální prožitky.

⁴¹ Aristotelés, NOVOSADKIJ, N., ed. *Poetika*. St. Petersburg: Academia, 1927. str. 17.

⁴² Tamtéž, str. 18.

2. Křesťanské období

2.1 Klement Alexandrijský a ranní křesťanství

Jestliže v antické filozofii, zejména v Aristotelově výkladu, byla katarze chápána především jako citové uvolnění, očista prostřednictvím estetického prožitku, v byzantské křesťanské tradici se tento pojem kvalitativně mění. Katarze zde získává skutečně duchovní rozměr: neznamena pouhou dočasnou očistu smyslů, ale hluboké a trvalé jednání zaměřené na proměnu lidské duše. Pojem očišťování se stává nikoli estetickým, ale asketickým a soteriologickým: je nezbytným krokem na cestě ke zbožštění (θεωσις), bez něhož není možné ani pravé poznání Boha, ani přistoupení k životu v milosti.⁴³ Byzantská duchovní tradice přisuzuje pojmu katarze hlubší a širší význam než jeho klasická, antická interpretace. V tomto kontextu očištění neznamena pouze emoční úlevu nebo filozofickou rovnováhu, ale celkovou vnitřní přeměnu lidské bytosti, jejíž cílem je duchovní obnova a sjednocení s Bohem.

Objevuje se názor, že rozdělení duchovní cesty do určitých etap bylo převzato z antické filozofie, zejména z novoplatonismu, který taktéž pracuje s pojmy jako je askeze či kontemplace božství. Při důkladnější analýze se však ukazuje zásadní rozdíl v chápání těchto procesů.

Platonici věřili, že člověk je především rozumný, zatímco žádostivost a podrážděnost jsou důsledkem pádu do hříchu. Když tedy mluvili o očištění, měli na mysli především umrtvení těchto sil duše. K osvícení dochází podle této filozofie skrze návrat k idejím, k původním vzorům bytí, na které člověk podle platoniků zapomněl pod vlivem hříchu – a právě tento zapomenutý přístup k idejím je vnímán jako hlavní důvod lidského úpadku.

V křesťanství však mají očištění, osvícení a zbožštění jiný obsah a jiný charakter.

Z mého pohledu je nutné zdůraznit, že svatí otcové, kteří rozvíjeli nauku o očištění, osvícení a zbožštění, nečerpali tyto pojmy z antické řecké filozofie či z novoplatonismu, ale vycházeli z přímé duchovní zkušenosti. Jejich poznání nevzniklo na základě teoretických úvah, nýbrž na základě reálného setkání s Bohem. Takovou zkušenost můžeme spatřit již v

⁴³ Hierotheos (Vlachos), PETUKHOVA, V. (ed.). *Metr. Saint Gregory Palamas as a Hagiorite. Birth of the Theotokos Monastery*. Sergiev Posad: Svyato-Troickaia Sergieva Lavra, 2011. ISBN 978-5-903102-69-3. str. 46-51.

biblické tradici – jak ve Starém, tak i v Novém zákoně existuje celá řada míst, která dosvědčují, že před tím, než se člověk přiblíží Bohu, musí nejprve očistit své srdce od vášní. Teprve potom se mu může otevřít mysl osvícená neustálou vzpomínkou na Boha.

Klement Alexandrijský, jeden z největších teologů a filozofů pozdní antiky, sehrál zvláštní roli při utváření raně křesťanského chápání katarze. V jeho spisech je očista duše nedílnou součástí cesty k poznání Boha a dosažení duchovní dokonalosti. Pro Klementa katarze zahrnuje jak morální proměnu – osvobození od vášní a hříšných návyků, tak intelektuální očistu mysli, díky níž se člověk stává schopným pravého poznání.

V dialogu s platónskou a stoickou tradicí Klement uvažuje o tom, že filozofie může sloužit jako přípravný stupeň ke křesťanské pravdě a přispívat k očistě myšlenek. Konečné očištění a spása jsou však možné pouze skrze víru, milost a život v Kristu.

Klement Alexandrijský ve svém traktátu *Stromata* uvažuje o gnózi v kontextu rozhovoru s Bohem:

*„Protože k dokonalosti spasení vedou dvě cesty, skutky a poznání, řekl Pán: „Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uvidí Boha“⁴⁴. Pokud se nad tím pozorně zamyslíme, gnóze samotná je očištěním vedoucí části duše; a toto očištění je samozřejmě něco dobrého. Mezi dobrými skutky jsou některé dobré samy o sobě, jiné jsou dobré tím, že se podílejí na tom, co je dobré. Proto jsou dobré skutky námi nazývány dobrými. Bez věcí prostředních, patřících do kategorie hmotných věcí, například bez zdraví, života a jiných pomocných prostředků, v podstatě nutných nebo jen pomocných, nelze uskutečnit ani dobré, ani zlé skutky. Pán si proto přeje, abychom k poznání Boha přicházeli se srdcem čistým od tělesných tužeb, s myslí zcela zaujatou svatými myšlenkami a abychom ve vedoucí části své duše neměli nic, co by bylo cizí a bránilo působení jeho milosti. Když se tedy člověk gnosticky ponoří do kontempace a vstoupí do čistého společenství pouze s Bohem, dosáhne stavu nadmyslového božství, stále více se ztotožňuje s Bohem a nezabývá se již vědou, nevlastní již zjevující poznání, gnózi, ale sám se stává vědou a gnózi“.*⁴⁵

„Existují dvě fáze očisty. Šalamoun, když říká, že „jazyk spravedlivého je očištěn stříbrem“, tím naznačuje, že poučení je uznáno za osvědčené a moudré, když

⁴⁴ Mt, 5, 8.

⁴⁵ Klement Alexandrijský, *Stromata IV*, 39,1-40,3.

*je opakovaně očištěno zemí, tj. když je duše gnostika opakovaně posvěcena tím, že je osvobozena od pozemského ohně, a tělo, v němž přebývá, se stává čistým jako svatý chrám. Toto počáteční očištění duše v těle, které je první, je však pouze počátečním osvobozením od poskvrny, a i když ho někteří považují za dokonalé, - zdá se tak 'pouze prostým věřícím - Židům a Helénům. Gnostik však překonává to, co se jiným zdá být hranicí dokonalosti, a zaměřuje svou spravedlnost na konání dobrých skutků. Poté, co rozvinul sílu své spravedlnosti dobrými skutky, stává se dokonalým, neboť dosáhl schopnosti soustavně konat dobro a podobá se v tom Bohu“.*⁴⁶

Klement Alexandrijský zastával názor, že člověk dosahuje podoby s Bohem tehdy, když se v něm propojí rozumové poznání Boha (gnóze) s praktickým životem víry – tedy s láskou, horlivostí a konáním dobra. Skrze tuto jednotu se lidské vlastnosti proměňují a stávají se předobrazem Božích vlastností.⁴⁷ Člověk, který dosáhl tohoto stavu, „se stává jakýmsi bohem“, tj. obrazem a podobou Boží, plně zobrazující původní obraz.

Klement Alexandrijský spatřoval biblický základ jak pro řeč o tom, že se člověk stává bohem, tak pro označení nebeských duchů „bohy“ ve slovech žalmů: „*Řekl jsem: ,Vy jste bohové a synové Nejvyššího - vy všichni“.*⁴⁸ Klement k nim poznamenal, že plněním příkázání daných ve SZ o lásce k Bohu a bližnímu „gnostik získává možnost stát se bohem“.⁴⁹

Poznání pravdy podle Klementa Alexandrijského prochází třemi klíčovými fázemi. Prvním krokem je „očista“ (κάθαρσις)⁵⁰, tedy vědomé odmítnutí mylných představ a bludů. Poté následuje etapa „zasvěcení“ (μύησις)⁵¹, během níž je jednotlivci systematicky vyloženo učení pravdy, přičemž je zároveň zdůrazněn rozdíl vůči naukám falešným. Závěrečnou fází je pak „kontemplace“ (ἐποπτεία)⁵², chápána jako hluboké duchovní spojení s Bohem v rámci vnitřního prožitku a mystického sjednocení.

⁴⁶ Klement Alexandrijský, *Stromata VI*, 60,1.

⁴⁷ Tamtéž, 150, 1,3.

⁴⁸ Ž, 82, 6.

⁴⁹ Klement Alexandrijský, *Stromata IV*, 149,1.

⁵⁰ Klement Alexandrijský, *Pobídka Řekům*, 1,10,3.

⁵¹ Tamtéž, 12,120,1.

⁵² Tamtéž, 1,10,3.

2.2 Mystická teologie Pseudo-Dionýsia Areopagity

Jedním z klíčových autorů, kteří definovali křesťanské chápání katarze jako stupně duchovního vzestupu, byl taky Pseudo-Dionýsios Areopagita. Ve svém učení chápe očistu nikoli pouze jako zřeknutí se hříšných činů nebo vnější nápravu, ale jako hlubokou vnitřní proměnu, která člověka připravuje na vnímání božského světla. Očišťování (κάθαρσις) je pro Dionýsia prvním a nezbytným krokem na cestě k Bohu, která zahrnuje tři po sobě jdoucí stupně: očišťování, osvětlení (φωτισμός) a dokonalé sjednocení neboli zbožštění (τελείωσις).

V tomto pojetí znamená katarze osvobození lidské duše od tělesných žádostí a vášní, které jí zatemňují schopnost duchovního vidění. Jen tehdy, projde-li člověk tímto vnitřním očištěním, může začít chápat hlubší duchovní tajemství a navázat spojení s Božstvím. U Pseudo-Dionýsia koncept očištění spojuje prvky platónské askeze a křesťanské asketické tradice a vytváří ucelený systém mystické teologie.

Dionýsiovo dílo tak představuje zajímavou symbiózu antické řecké filozofie, helénistického dědictví a křesťanské duchovní tradice. Vztah mezi řeckou filozofií a křesťanskou teologií je poměrně složitý.

Porovnáme-li extatický stav, o němž hovoří Dionýsios, s extází popsanou Plótínem na konci šesté knihy Ennead, můžeme spatřit jejich nápadnou podobnost. Podle Plótína je cesta k Jednomu podmíněna oproštěním od smyslového světa. Je nutné „*odpoutat se od smyslových předmětů, které jsou poslední ze všech, a vrátit se k předmětům prvotním; je nutné osvobodit se od všech neřestí, neboť hledáme Dobro; je nutné vrátit se ke svému vnitřnímu počátku a místo toho, abychom byli mnohočetní, stát se jedinou bytostí, chceme-li kontemplantovat počátek a Jedno*“.⁵³

To je první stupeň vzestupu, kdy se oprostíme od smyslového a soustředíme se na mysl. Je však nutné mysl překonat, protože cílem je dosažení skutečnosti, jež přesahuje samotné myšlení. „*Vskutku, mysl je něco a je bytostí; ale tato hranice není něco, neboť předchází všemu; není ani bytostí, neboť bytost má nějakou formu, která je formou bytí; ale tento pojem je zbaven vškeré formy, dokonce i nadmyslové formy. Jestliže totiž přirozenost Jednoho dává vzniknout všemu, nemůže být ničím tím, co se z ní rodí*“.⁵⁴

⁵³ PLÓTÍNOS. *Enneady*, VI, IX, 3.

⁵⁴ Tamtéž.

K této přirozenosti přistupují negativní definice připomínající definice Dionýsiovy mystické teologie: „*Není věcí, nemá ani kvalitu, ani kvantitu, není ani myslí, ani duší, není v pohybu ani v klidu, není v prostoru ani v čase. Je to podstata sama o sobě, oddělená od ostatních, nebo spíše je bez podstaty, neboť existuje před všemi podstatami, před pohybem a před klidem; tyto vlastnosti totiž spočívají v bytí a činí je mnohočetným*“.⁵⁵

Pseudo-Dionýsios zastává názor, že Bůh přesahuje všechna svá jména a jakékoli lidské poznání je naprosto transcendentní.⁵⁶ V tomto ohledu se jeho pojetí liší od novoplatonického. Zatímco novoplatonici věřili, že skrze očištění (katarzi) může člověk dojít k poznání Boha, a tudíž vnímali Boží transcendenci jen jako relativní, Dionýsios tuto možnost odmítá. Ani samotné zbožštění člověka podle něj neumožňuje proniknout k Boží podstatě – k pravému poznání může dojít jen tehdy, kdy se Bůh sám rozhodne zjevit, tedy skrze milost.⁵⁷

Dionýsios rovněž učí, že člověk v důsledku pádu „odpadl od pravého dobra“⁵⁸, tj. místo obrácení k Bohu se obrátil k hmotnému světu. Spása je tudíž vnímána, stejně jako v novoplatonismu, jako návrat (ἐπιστροφή) padlého člověka do původního stavu jednoduchosti a jednoty s Bohem, neboli „do jednoty podle Božího obrazu“, „od mnoha k jednomu“.⁵⁹

Autor tento proces nazývá také zbožštěním (θεώσις), které zahrnuje dva momenty – „připodobnění se Bohu v možnosti a spojení s ním“.⁶⁰ Počátkem zbožštění je „božství z podstaty“ (ἡ φύσει θεότης), z něhož „ti, kdo jsou uváděni do božského stavu, docházejí zbožštění“.⁶¹ Bohopodobnost (ἀφομοίωσις) neboli subjektivní stránka zbožštění spočívá v tom, že člověk dosáhne nejvyšší prostoty a jednoty svého ducha. Jednota (ἕνωσις) neboli objektivní stránka zbožštění spočívá ve společenství lidského ducha s Božím Duchem, které

⁵⁵ Tamtéž.

⁵⁶ BULGAKOV, Sergej. *Světlo nadpozemské: úvahy a spekulace*. 2. vyd. Moskva: Respublika, 1994. ISBN 5—250—02140—9. str. 415.

⁵⁷ MEYENDORFF, John, VOLOKHONSKAJA, Larisa (ed.). *Úvod do svaté teologie Otců*. Moskva, 2001. ISBN 5-93313-018-4.

⁵⁸ HEIL, G. a RITTER, A. M. (ed.). *Coprus Dionysiacum II*. Berlin: De Gruyter, 1991. EH, III, 11, 18-19.

⁵⁹ Tamtéž, 3, 18.

⁶⁰ Tamtéž, 12-13.

⁶¹ Tamtéž, I, 4, 20-21.

se uskutečňuje za pomoci Boží milosti skrze odloučení člověka od smyslově fenomenální stránky bytí. Bůh „sjednocuje“ člověka „podle zjednodušující jednoty“.⁶²

2.3 Očištění, osvícení a zdokonalení

S tímto procesem sjednocení Pseudo-Dionýsios Areopagita spojuje 3 body: očištění (κάθαρσις), osvícení (φωτισμός), zdokonalení (τελείωσις). Očištění je osvobození lidského ducha od všech vnějších, smyslově materiálních obsahů, od „každé cizí nečistoty“. Zahrnuje také etický moment - boj proti hříchu, plnění příkázání a lásku k Bohu.

Hříchu se nelze vyhnout jen jako morálnímu pochybení. V díle Pseudo-Dionýsia představuje „nečistota“ především metafyzickou nedokonalost, která narušuje vnitřní jednotu člověka. Je to stav rozdělenosti (διαίρεσις), jenž odvádí lidský duch od jeho původního směřování k jednotě a božskému řádu. Tato vnější nečistota není člověku přirozená, je cizorodým prvkem v jeho duchovním bytí.⁶³ Na této cestě přetváření duše následuje fáze „osvícení“ (φωτισμός), která spočívá v přijetí božského světla. Toto světlo vnitřně proměňuje člověka, povznáší ho ke kontemplaci a dodává mu sílu k dalšímu duchovnímu růstu.⁶⁴ Závěrečným stupněm je pak „dokonalost“ (τελείωσις), chápána jako plné zapojení duše do poznání božských tajemství.⁶⁵ V tomto stavu mystického poznání, kdy mysl člověka po dosažení vrcholu kontempace proniká do tajemství božského života a podílí se na Božství.

„Podle Mystické teologie ten, kdo chce dosáhnout Boha, musí jít a překonat všechny symboly i všechna pojetí a přiblížit se tak k Bohu, být v jeho přítomnosti, která je absencí všeho a přitom veškerou plností, a musí překonat i sám sebe, všechny své schopnosti i nadání. Každé vyjití na cestu, každé překročení sebe není však nic pouze myšleného. Jde o skutečný proces odstraňování toho, co není Bůh, a stále odpovídání na Boží vycházející lásku a pronikání do jeho blízkosti. Odstranit něco, co brání dalšímu postupu, a nakonec překonat sebe sama není nic snadného. Jeho láska nás stále vybízí k proměně, k opuštění mrtvých struktur našeho života. Proměna je podmínkou růstu. Růst je ovšem proces dynamický, který se děje aktuálně teď. Je

⁶² HEIL, G. a RITTER, A. M. (ed.). *Coprus Dionysiacum II*. Berlin: De Gruyter, 1991. CH, I, 2, 10.

⁶³ HEIL, G. a RITTER, A. M. (ed.). *Coprus Dionysiacum II*. Berlin: De Gruyter, 1991. EH, II, 3, 5-11.

⁶⁴ HEIL, G. a RITTER, A. M. (ed.). *Coprus Dionysiacum II*. Berlin: De Gruyter, 1991. CH, III, 3, 2-12.

⁶⁵ Tamtéž, 12-14.

*to cosi, co musíme vytrpět, abychom se stali dospělými. Extatická Boží láska vychází vstříc duši. Ta zouvá opánky, protože vstupuje do blízkosti Boha, zanechává za sebou veškeré intelektuální schopnosti a nakonec v „bolestech“ překračuje sebe sama. Duše se vzdává a nechává se obklopit prosvětlenou temnotou, paprsky božského světla. Jestliže výstup skrze negace, který je vyžadován mystickou teologií, znamená být přitažen k Bohu a vyjítí ze sebe samého ve skutku vzdávající se lásky, potom lidské sjednocení s Bohem a božské vyjítí můžeme vidět jako setkání dvou milujících se subjektů”.*⁶⁶

Dionýsiova koncepce mystického poznání je neoddělitelně spjata s jeho celkovým pojetím teologie. Vzhledem k tomu, že Bůh podle něj přesahuje jakékoli bytí i jakoukoli formu poznání, nelze se k němu přiblížit běžným rozumovým myšlením. Dionýsios mluví o jiném, výjimečném způsobu poznání – o poznání mystickém. To nevychází z logického uvažování, ale z hlubokého vnitřního zakoušení Boží přítomnosti, z tajemného dotýkání se (συννώπτεσθαι) k Bohu a z ponoření (εισδύειν) se do jeho nevyslovitelného bytí.

Tato cesta začíná tehdy, když se lidská mysl zbaví všech obrazů, pojmů a smyslových vjemů a vstoupí do „temnoty ticha“, tedy do stavu, kdy přestává veškerá činnost rozumu. V této prázdnotě, očištěný duch, vyproštěný ze světa i sebe samého, může Boha přímo zakusit. Ve chvíli, kdy člověk vše opustí – včetně vlastního vědění – a zcela se vydá do tajemné temnoty, může být uveden do přítomnosti Toho, kdo je za hranicí všeho poznatelného.⁶⁷

Dochází k takovému sjednocení s Bohem němu skrze stav, který Dionýsios nazývá „přesahující jednotou mysli“.⁶⁸ V tomto paradoxu se „dokonalá nevědomost“ stává cestou k pravému poznání – poznání Boha, který překračuje vše, co lze rozumem uchopit. V této „božské temnotě“ se tak zjevuje světlo, které je nedosažitelné, a přesto právě v něm přebývá sám Bůh.

Tento stav myslí popisuje Dionýsios jako extáze (ἔκστασις), klid (ἀνάπαυσις, στάσις), „hluboké mlčení“ (ἡσυχία), „duchovní opojení“ (μέθη). V tomto okamžiku se

⁶⁶ KRISTEK, Tomáš. *Negativní teologie v díle Dionysia Areopagity*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, 2010.

⁶⁷ HEIL, G. a RITTER, A. M. (ed.). *Coprus Dionysiacum II*. Berlin: De Gruyter, 1991. MT, I-III.

⁶⁸ HEIL, G. a RITTER, A. M. (ed.). *Coprus Dionysiacum II*. Berlin: De Gruyter, 1991. DN, I, 4, 1-2.

člověk vrací do původního stavu prostoty a jednoty s Bohem, sjednocuje se s ním a dosahuje zbožštění.⁶⁹

Extatické zkušenosti u Dionýsia a Plótína se od sebe podstatně liší svým pojetím bytí. U Dionýsia extáze znamená úplné odpoutání od všeho jsoícího, překročení samotné existence ve směru k absolutní transcendenci. Naproti tomu Plótínovo pojetí extáze představuje spíše proces zjednodušení – návrat k čisté jednotě, k redukované podobě bytí, jež se ztotožňuje s absolutní jednoduchostí. Právě proto Plótínos výstižně označuje tento stav jako „zjednodušení“ – stav, kdy kontempace směřuje k Jednomu, přičemž tato Jednota v samotném aktu kontempace splývá s kontemplujícím subjektem.⁷⁰

2.4 Čistota srdce

Zásadní terminologie spojená s křesťanským učením o očištění a osvětlení, vychází ze slov svatého Řehoře Naziánského:

„...kde očištění je osvětlení; a osvětlení je naplnění toho, co je žádoucí... Proto je třeba se nejprve očistit, aby člověk mohl vstoupit do rozhovoru s Čistým...“⁷¹

Proces vnitřní očisty tak není vnímán pouze jako morální proměna nebo emocionální otřes, ale jako skutečná katarze – hluboká a komplexní očista duše spojená s překonáním hříšných sklonů, vášní a zatemněných stavů mysli. V křesťanské tradici, zejména v učení svatých otců, má tato zkušenost zvláštní význam: není chápána pouze jako dočasné povznesení, ale jako dlouhá a důsledná cesta uzdravování srdce. Tato katarze se liší od antického chápání očisty prostřednictvím estetického prožitku – je spojena s aktivní prací na sobě, pokáním, pokorou a vnitřním osvětlením. V této souvislosti se objevil a posílil zvláštní pojem – čisté srdce, který označuje konečný stav člověka, jemuž se podařilo opustit vnitřní nesoulad a dotknout se skutečné duchovní jasnosti. V učení svatých otců není čisté srdce abstraktním ideálem, ale skutečnou podmínkou schopnosti vnímat pravdu, prožívat lásku bez vášní a mít podíl na Božské plnosti, což je nejvyšší smysl křesťanské katarze.

⁶⁹ Tamtéž, XIII, 3, 4-5.

⁷⁰ LOSSKIJ, Vladimir. *Očerok mističeskogo bogosloviya Vostočnoj Cerkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie*. Svyato-Troickaya Sergieva lavra, 2010. ISBN 9785903102365.

⁷¹ Gregorius Nazianzenus. *In sancta lumina*, 39, 8.

Čistota srdce je vnitřní duchovní dokonalost, která určuje schopnost srdce komunikovat s Bohem. Čistotu srdce nazývají svatí otcové také „úplnou čistotou svědomí“, „očištěním a posvěcením podle vnitřního člověka“, někdy „čistotou mysli“.⁷²

Hlavním zdrojem patristického učení o náboženské a mystické katarzi je Písmo svaté a svatá tradice. Toto potvrzuje duchovní dědictví svatého Řehoře z Nyssy. Ve svém výkladu evangelijního blahoslavenství „*Blaze čistým srdcem, neboť oni Boha uvidí*“⁷³, poukazuje na to, že „*ten, kdo očistil své srdce od všech stvořených věcí a od vášnivých sklonů, vidí ve své vlastní podobě obraz Božství*“⁷⁴. Mravní očistění, které odstraňuje vnitřní nečistotu a nedokonalost, přináší hlubokou proměnu nitra – tehdy, jak říká Řehoř, „*v tobě začne zářit božská podoba*“.

Svatý Řehoř z Nyssy přibližuje duchovní očistu pomocí metafory železa pokrytého rzi – tento obraz ukazuje, že pokud je železo zbaveno nečistot, začne opět odrážet světlo a lesknout se. Stejně tak i „vnitřní člověk“, kterého Písmo označuje jako srdce, po zbavení se vášní a nečisté lásky znovu získává svou původní podobu. Když se obnoví obraz Boží ve svém nitru, stává se člověk skutečně dobrým – neboť být podobný Dobru znamená být sám dobrý. „*Člověk čistého srdce se stává blahoslaveným, protože při pohledu na svou čistotu vidí v tomto obraze původní podobu*“.⁷⁵

Důraz na čistotu tvoří klíčový spojovací prvek mezi třemi základními etapami duchovního vývoje – především však s první fází, bez níž není možné dosáhnout skutečné duchovní zralosti. Následovníci Evagria z Pontu dále rozvíjeli jeho koncepci o trojím postupu. V této tradici zůstává očišťování klíčovým prvkem, charakterizujícím jedince, který dosáhl určitého stupně duchovní zralosti. Takový člověk získává schopnost chápat různé úrovně duchovního poznání – činné, přirozené a teologické – a skrze tento vhled je schopen napomáhat i druhým na jejich cestě očisty.

Evagriův systém postupně zakořenil v křesťanské asketické literatuře, zejména v žánru tzv. „sta kapitol“. Prvních sto výroků bylo zaměřeno na praktickou (činnou) cestu, druhých sto na kontemplativní (přirozenou) fázi a třetí skupina na teologickou rovinu. Toto

⁷² Makarij Egipetskij. *Duhovnye slova i poslaniya*. Moskva: pustyni Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyrya, 2015. str. 345.

⁷³ Mt, 5,8.

⁷⁴ Řehoř Nysský, sv. *Tvoreniya*. 2. vyd. Moskva: Tipografiya T. Gote, 1861. str. 443.

⁷⁵ Tamtéž, str. 444.

trojí rozdělení odpovídá tradičnímu pojetí očisty, osvětlení a konečného sjednocení s Bohem – tedy zbožštění, které je cílem mystického života.

Eliáš Krétský ve svém výkladu Slova svatého Řehoře Teologa jednoznačně propojuje očišťování s činností a osvětlení s kontemplativní fází duchovního života. Uvádí, že vzestup znamená povznesení skrze očištění, tedy skrze čin, a osvětlení skrze kontempace.

Důraz, který svatý Řehoř Teolog klade na činnost a očištění, je zcela zásadní. Nejde přitom o synonyma, ale o vzájemně propojené pojmy, jak ukazuje i výrok svatého Maxima Vyznavače: „*Země je blahoslavená skrze skutek očištění srdce*“.⁷⁶ Tato slova potvrzují, že skutečné očištění vyžaduje aktivní úsilí, které vede ke vnitřní proměně a otevírá cestu k hlubšímu duchovnímu poznání.

„*Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán*“.⁷⁷

„*Srdce je počátkem a kořenem všech našich skutků*“⁷⁸, říká Tichon Zadonský.

Srdce je centrem činnosti a orgánem projevu lidského ducha, tj. té stránky lidské osobnosti, která slouží jako základ bohopodobného života, zaměřeného na Boha, je centrem a orgánem naší víry v Boha a našeho života z víry vůbec.

Srdce však může být takové pouze tehdy, když je „čisté“ od vášní, hříšných pudů a citů.

Vzhledem k zásadnímu významu srdce pro náboženský i morální život Bůh klade důraz na jeho čistotu a neposkvrněnost. Říká: „*Blaze těm, kdo mají čisté srdce. Stvoř mi, Bože, čisté srdce, obnov v mém nitru pevného ducha; Jen mě neodvrhuj od své tváře, ducha svého svatého mi neber!*“⁷⁹

Čistota srdce spočívá především v čistotě od duševních a tělesných hříšných vášní.

⁷⁶ Maximus Confessor. *Questiones ad Thalassium*, 5,40-41.

⁷⁷ Řím 5,5.

⁷⁸ Tichon Zadonský. *Tvorenija T.2. O istinnom hristianstve*. Moskva: Profizdat, 2003. str. 110.

⁷⁹ Ž 51, 12-13.

„Čistota duše je původní nadání naší přirozenosti. Bez čistoty od vášně není duše vyléčena z neduhů hříchu a nezíská slávu, kterou ztratila porušením“.⁸⁰

Podle Diadocha z Fotyky *„nejen že přináší čistotu, aby se nedopouštěl zla, ale ještě více: aby všestrannou horlivostí pro dobro nakonec v sobě pohltit zlo tomu odporujícími ctnostmi“.⁸¹*

„Očištěné srdce, osvobozené od vášně a všeho zlého, se stává prostorem, kde může vyrůst pravý duchovní život. Vnitřní čistota totiž přináší nejen klid, ale zároveň i „vnáší radost, naději, zlomenost, (kající) pláč a slzy, poznání sebe a svých hříchů, vzpomínku na smrt, pravou pokoru, nesmírnou lásku k Bohu a lidem, Božskou horlivost srdce [...]. Čisté srdce tvoří ne jednu, ne dvě, ne deset ctností, ale všechny dohromady, sloučené v jedinou ctnost“.⁸²

Podle svědectví svatého Jana Zlatoústého Pán nazývá čistými ty, kdo *„si osvojili celou ctnost a nejsou si vědomi žádného podvodu“.⁸³* Podobně svatý Basil Veliký zdůrazňuje, že *„neznají pro sebe pohrdání Božím přikázáním, ani jeho nedostatečné nebo nedbalé plnění“.⁸⁴*

2.5 Duchovní pláč

Z pohledu arcikněze Jana Kronštadtského, *„k očištění srdce je třeba velké práce a smutku, častých kajících slz, neustálé vnitřní modlitby, zdrženlivosti, ale hlavně častého pokání a každodenního sebezkoumání; rozjímání o tom, jak byl na počátku stvořen čistý člověk a jak se do světa dostala špina hříchu; o Boží podobě a obrazu v nás a o naší povinnosti podobat se Prvotnímu obrazu - čistému Bohu; o našem vykoupení neocenitelnou krví Božího Syna, o přikázání být svatý v celém svém životě; rozjímání o smrti, o soudu. Velká utrpení jsou nutná, protože léčí nemoc hříchu, vypalují trny hříchu...“⁸⁵*

⁸⁰ Izák Syrský. *Slova duhovno-podvizhničeskíe*. Moskva: Izdanie Svyato-Vvedenskoj Optinoj Pustyni, 2004. ISBN 978-5-0000-0000-0.

⁸¹ Diadoh Epirský. *Dobrotolyubie*.

⁸² Symeon Nový Teolog. *Slova*, 82.

⁸³ Jan Zlatoústý. *Tvoreniya. T. 7. Tolkovanie na svyatogo Matfeya Evangelista*, 15.

⁸⁴ Basil Veliký. *Tvoreniya. T. 2. Pravila v voprosah i otvetah*, 280.

⁸⁵ SHIMANSKIJ, G. *Hristianskaya dobrodetel celomudriya i chistoty : po ucheniyu svyatyh otcov i podvizhnikov pravoslavnoj cerkvi*. Danilovskij Blagovestnik, 1997. ISBN 5-89101-024-0.

„Upřímné hluboké slzy jsou zvláště potřebné, protože očišťují nečistoty srdce a velmi přispívají k jeho klidu a blaženosti, protože spolu s nimi hřích takřkajíc vytéká z duše; po nich přichází ticho a klid svědomí a jakási duchovní radost: člověk s rozumnými očima v sobě vidí Boha, který očišťuje všechny jeho nepravosti a má s ním nevýslovné milosrdenství“.⁸⁶

Svatí otcové nazývají takový pláč radostným („radostotvorným“), protože plodí útěchu a duchovní radost, které jsou zárukou nebeského království.

Slova svatého Symeona Nového Teologa hluboce vyjadřují mystickou sílu pokání: *„Ten zázrak je nevysvětlitelný. Hmotné slzy vytékají z hmotných očí a omývají nehmotnou duši od poskvrny hříchu. Ó, slzy, ty, které plynou z působení božského osvětlení, otevírají samotná nebesa a přinášejí božskou útěchu... Kde jsou slzy s pravým poznáním, tam je osvětlení božským světlem, a kde je osvětlení tímto světlem, tam je obdarování všemi požehnáními, tam je v srdci vtisknuta i pečeť Ducha svatého, z níž se rodí i všechny plody života...“⁸⁷*

Církevní otcové považovali pláč nejen za výraz lítosti nad hříchy, ale také za účinný nástroj vnitřní obnovy a proměny duše. Takové slzy jsou podle Jana Klimaka křtem po křtu, smývají nečistoty srdce, vracejí čistotu myšlenek a útěchu v Bohu. Byly vnímány jako jasný důkaz opravdového pokání a jako dar milosti, jehož prostřednictvím člověk dospívá ke stavu čistoty srdce a duchovního pokoje. V byzantské asketické tradici byl pláč nad hříchy považován za základní fázi katarze, spojující pokání a radost z odpuštění, neboť očištné slzy symbolizovaly počátek uzdravení poškozené přirozenosti člověka a obnovení jeho ztracené blízkosti s Bohem.

Svatý Izák Syrský tak hovoří o očištné vlastnosti slz ve svém traktátu: *„Tvá duše, která je ti dražší než celý svět, je pro tvé hříchy mrtvá a leží před tebou; cožpak nevyžaduje ona pláč? Půjdeme-li tedy do mlčení a setrváme-li v něm s trpělivostí, jistě budeme moci setrvat v pláči. Proto se v duchu modleme k Pánu, aby nám pláč dopřál. Přijmeme-li totiž tuto milost, která je nejlepší a nejskvělejší ze všech ostatních darů, dosáhneme díky ní čistoty. A jakmile jí dosáhneme, čistota nám nebude odňata, dokud neopustíme tento život. Proto jsou blahoslavení ti, kdo mají čisté srdce, neboť není chvíle, kdy by se nezakoušeli touto*

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ Symeon Nový Teolog. Slova, 3.

*sladkostí slz, a vždy v ní vidí Pána. Dokud mají v očích slzy, jsou schopni vidět Jeho zjevení na vrcholu své modlitby; a bez slz není modlitby. Od pláče totiž člověk dospívá k čistotě duše“.*⁸⁸

V učení svatých Otců mají očišťující slzy zásadní význam pro proces duchovní proměny člověka a katarze. Tyto slzy, které vznikají bez vnějšího nátlaku, jsou vnímány jako specifická hranice mezi tělesným a duchovním stavem, mezi oblastí vášní a stavem čistoty. Dokud člověk nedojde této milosti slz, jeho úsilí zůstává omezeno jen na vnější, povrchní rozměr duchovního života, a nepocítuje ještě hlubší působení vnitřního tajemství obnovy nitra.

Slzy jsou znamením, že mysl začíná odcházet od světských záležitostí a překračuje přirozenou úroveň vnímání, aby se mohla přiblížit skrytému, duchovnímu životu. Právě tento stav je považován za počátek cesty k dokonalé lásce k Bohu. Jakmile mysl člověka pronikne do duchovního světa, slzy se stávají přirozeným projevem tohoto posunu. Naopak, pokud se pozornost člověka znovu obrací zpět k pozemskému způsobu života, prožívání slz slábne. Úplná ztráta těchto slz je pak chápána jako příznak toho, že člověk opět podléhá vášnivosti a připoutanosti ke světským věcem.

2.6 Očišťování mysli

Svatý Izák Syrský spojoval očišťování mysli s očišťováním těla, přičemž zároveň rozvíjel i myšlenky o očišťování duše.

Sv. Izák nevnímá člověka dualisticky – tedy tělo proti duši nebo duši proti mysli – ale chápe trojí očištění jako vzájemně propojený proces. Každá složka člověka má svou vlastní cestu k očištění, ale všechny tři se vzájemně ovlivňují a směřují ke stejnému cíli: sjednocení s Bohem v kontemplaci. Očištění těla je nedotknutelnost vůči tělesnému poskvrnění. Očištění duše je osvobození od tajných vášní vznikajících v mysli. A očištění mysli se uskutečňuje skrze zjevení tajemství – očišťuje se od všeho, co podléhá smyslům kvůli své přirozené slabosti.

Izák Syrský uvádí jako příklad malé děti, které jsou sice nevinné tělem a bez vášní v duši, ale nikdo je nenazve čistými v mysli. Čistota mysli totiž spočívá v dokonalém

⁸⁸ Izák Syrský. *Slova duhovno-podvizhnikeskie*. Moskva: Izdanie Svyato-Vvedenskoj Optinoj Pustyni, 2004. ISBN 978-5-0000-0000-0.

setrvávání v nebeské kontemplaci, k níž člověka – nezávisle na smyslech – probouzí duchovní síla nesčetných divů nebeského světa.

Očišťování mysli pro vnímání božského světla je jedním z klíčových témat palamitské teologie. Pozdně byzantská tradice, představená mimo jiné i svatým Teofanem z Nikáje, chápe tento proces jako vědomou přípravu duše k přijetí božského světla. Podle této interpretace je mysl prostřednictvím očišťování pozvednuta na andělskou či božskou úroveň, a to umožňuje zakoušení sjednocení s Bohem, jež přesahuje racionální chápání a proniká i přímo do smyslové zkušenosti.

V asketickém učení svatého Řehoře Palamy má modlitba mimořádný význam a zaujímá důležité místo mezi duchovními prostředky, jako jsou pokání, slzy, pokora či půst.⁸⁹ Její účinek lze rozdělit do tří základních rovin.

Za prvé, modlitba očišťuje člověka od hříchu a vášní, otevírá mu cestu k Božímu milosrdenství a vnitřní proměně. Za druhé je prostředkem k dosažení vnitřního pokoje – zklidňuje mysl, přináší rovnováhu a vede k duševnímu usebrání, známému jako hesychie. A konečně, modlitba je také cestou k poznání Boha – skrze vnitřní soustředění a bdělost umožňuje člověku přiblížit se k Boží přítomnosti a přijímat božské světlo.

Na to se redukuje jeho učení o modlitbě jako očištění mysli a bdělosti.

*„Prostřednictvím myšlenek se v nás vede mentální boj, mnohem nebezpečnější než boj vedený prostřednictvím smyslů; je stále aktivní a k naplnění zla nepotřebuje ani hmotu, ani čas, ani místo. Smyslový boj, který vede ke hříchu, má svůj původ ve věcech, ve slyšeném a viděném atd. zatímco duševní boj v nás je veden přímo duchy zla, přicházejí z nich útoky a podněty. Proto někdo, kdo zvítězil v této smyslové válce, není ještě neporazitelný ani v duševní válce. A ten, kdo zvítězil ve vnitřní válce, zvítězí silou i nad vnějším nepřítelem“.*⁹⁰

Řehoř Palama ve svém traktátu *Xenie* píše: *„Protože tělesné vášně mají svůj původ ve vášnivé mysli, musíme od ní začít s jejich léčbou. Neboť jako v případě ohně, jestliže ten, kdo jej chce uhasit, začne nějak shora odřezávat plameny, vůbec se mu to nepodaří ve věci hašení; jestliže však odmítne hořící materiál, oheň okamžitě ustane. Tak je tomu i s*

⁸⁹ Arhimandrit Kiprian. *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy*. Moskva: Palomnik, 1996.

⁹⁰ Saint Gregory Palamas. *The Homilies*, 23, 304.

*marnotratnými vášněmi: pokud uvnitř nevysušíme zdroj myšlenek modlitbou a pokorou, ale pouze postem a umrtvováním těla, bude boj neúspěšný“.*⁹¹

Právě zde musí začít jejich léčení: „*Chceme-li skutečně tyto vášně odstranit, musíme nejdříve léčit mysl, odkud vycházejí*“. Přirovnává to k ohni – pokud někdo pouze zkouší uhasit plameny nahoře, nebude úspěšný. Teprve když odstraní hořlavý materiál, oheň sám vyhasne. Stejně tak je tomu s vášnivostí: bez proměny myšlení, bez vnitřního boje skrze modlitbu a pokoru, nestačí jen tělesné prostředky, jako jsou půst nebo odříkání. Ty samy o sobě nestačí k opravdovému očištění.

V traktátu *Xenie* poukazuje svatý Řehoř Palama na to, že původ tělesných vášní je třeba hledat především v rozrušené a neklidné mysli. Protože „*myšlenky vzbuzují vášně*“, je nutné aby asketa především „*očistil nejvnitřnější činnost duše*“.⁹²

*„Otevřeme-li přístup vášním, mysl se okamžitě rozptýlí a každou chvíli bloudí o tělesných a pozemských věcech, o různých rozkoších a vášnivých myšlenkách o nich, zatímco by měla být soustředěna sama v sobě a v První a Vyšší mysli. To vše je nejjednodušší asketické očištění duše a mysli. Je to stále jen morální katarze. Spočívá v dokonalém vyhnání každé hříšné myšlenky a všech špatných vzpomínek z mysli“.*⁹³

2.7 Mystická katarze v palamitské teologii

Mystici popisují vyšší formu očištění – hlubší a úplnější než jen prosté zbavení se hříšných či nečistých sklonů. Tato „vyšší“ katarze znamená osvobození duše od všeho, co je vnějším narušením, co ji zatěžuje, rozptyluje nebo odklání od její podstaty. Je to stav vnitřního zjednodušení, zbavení se všech přebytečných vlivů – jak smyslových, tak myšlenkových – a návrat k jednotě, k sobě samému. Ruský teolog Georgij Florovskij tuto hlubokou očistu výstižně nazval ontologickou katarzí, protože se jedná o zásadní přeměnu bytí samotného.

Maxim Vyznavač nazývá to apatie, bezvášnivost, u Řehoře Palamy je to hesychia, tj. dokonalé mlčení, klid, nejvyšší stupeň mysli očištěné bdělosti. Nejlepší cestou k tomu je

⁹¹ Saint Gregory Palamas. *To the Most Reverend Nun Xenia*.

⁹² Saint Gregory Palamas. *The Homilies*, 12, 153.

⁹³ Arhimandrit Kiprian (Kern). *Antropologija sv. Grigoriya Palamy*. Moskva: Palomnik, 1996.

vnitřní modlitba neboli „duševní práce“, neustálé opakování Božího jména nebo takzvaná Ježíšova modlitba.

Základním předpokladem této duchovní cesty je ale mlčení – nejen vnější, ale především vnitřní. Svatý Řehoř Teolog učil, že k rozhovoru s Bohem musí člověk ztišit svou duši a povznést mysl nad proměnlivé věci tohoto světa. V mlčení dochází k očištění srdce i rozumu od vášní a tím se otevírá cesta ke sjednocení s Bohem – a právě toto vnitřní spojení znamená pro člověka skutečnou spásu.

Mlčení spočívá v tom, „že člověk brání svému srdci, aby dával věci druhým a přijímal od nich věci ve snaze získat přízeň lidí“.⁹⁴ Teprve když je srdce očištěno od tělesné moudrosti, vášně jsou utišeny a všechny síly duše obráceny vzhůru k Bohu, může dojít k opravdovému mlčení, které není jen tichem zvuků, ale tichem bytí. Jan Klimak píše, že „mlčení duše je čistota myšlenek a nezkažené myšlení“.⁹⁵

Svatí otcové rozlišovali mezi vnějším a vnitřním mlčením.⁹⁶ Vnější mlčení znamená osvobození těla od vnějších rozptýlení a vášní tohoto světa – obvykle skrze ústraní, zdrženlivost a odříkání. Vnitřní mlčení naproti tomu znamená stav, kdy srdce není narušováno sny, starostmi ani žádostivými představami. Tím, že mysl postupně odvrací pozornost od smyslového světa a vstupuje do vlastního srdce, začíná zakoušet vnitřní pokoj. A právě v tomto tichu se člověku zjevuje sám Bůh.

Svatý Řehoř Palama, velký učitel hesychasmické tradice, tento stav nejen učil, ale sám jej žil. Uchýlil se do samoty, kde setrval v neustálé modlitbě a usebranosti. Tímto způsobem získal dar duchovního mlčení, které není pasivitou, ale plným soustředěním mysli a duše na Boží přítomnost.

Nejdůležitější roli v modlitbě hraje skutečnost, že mysl, která je modlitbou očištěna, získává schopnost hlubšího a dokonalejšího vidění. Tato očista otevírá dveře ke zvláštním formám kontemplace, které jsou nedostupné mysli zatížené hříšnými vášněmi a nerozvinuté v duchovním smyslu.

⁹⁴ Varsanufij Velikij, Ioann Prorok. *Rukovodstvo k duhovnoj zhizni*. St. Petersburg, 1905. str. 221.

⁹⁵ Jan Klimak. *Lestvica, vozvodyashaya na nebo*. Moskva, 2004. Str. 217.

⁹⁶ VLACHOS, Hierotheos a PETUKHOVA, V. (ed.). *Metr. Saint Gregory Palamas as a Hagiorite. Birth of the Theotokos Monastery*. Sergiev Posad: Svyato-Troickaia Sergieva Lavra, 2011. ISBN 978-5-903102-69-3.

*„Aby člověk dosáhl vidění Boha, musí nejprve projít očištěním a osvícením. Když pak tohoto vidění dosáhne, tedy dosáhne třetího stupně duchovní dokonalosti, nějakou dobu na něm zůstává a posléze se opět vrací k osvícení mysli. Člověk, který se nemodlí, se také může ze stavu osvícení mysli vrátit na stupeň očišťování“.*⁹⁷

Svatý Řehoř učí, že neustálým vyslovováním jména Páně „očišťujeme svůj vnitřní zrak“.⁹⁸

Ve své biografii Život svatého Petra Athoského popisuje, jak právě čistota duševního zraku, získaná hledáním Boha, představovala pro svatého Petra zásadní zkoušku a zároveň klíč k duchovnímu růstu.

Řehoř Palama tak svým vlastním prožitkem potvrzuje zkušenost mystiků minulých věků, kteří měli milost stát se svědky „logu věci“, který se jim stal jasným díky čistotě a ostrosti jejich zraku.⁹⁹

*„Využije-li tohoto světla, stoupá po cestě, která ho vede k věčným výšinám, a stává se divákem nejvýznamnějších věcí na onom světě, aniž by byl oddělen od tohoto života. Nebo spíše, odděluje se od hmotného, v němž putuje cestou, kterou zná od počátku, nestoupá však na křídlech mysli, která bloudí kolem dokola jako slepec a neuchopuje vzdálenými smysly a rozumem přesné a nepochybné vjemy; ale tato cesta vede k pravdě nevýslovnou silou Ducha; duchovním a nevýslovným vnímáním slyší nevyslovitelná slovesa a vidí nevyslovitelné, a již zde na zemi se stává samým divem. A ačkoli není v nebi, soutěží s anděly v neustálém zpěvu, stává se na zemi jako anděl Boží a přivádí skrze něj k Bohu každý druh stvoření, neboť sám je ve společenství se všemi věcmi, přijímá Toho, který je nade všemi věcmi, aby se stal nejpřesnějším obrazem Božím“.*¹⁰⁰

⁹⁷ VLACHOS, Hierotheos a JÁN, Jiří. *Pravoslavná spiritualita: stručné uvedení*. Prešov: Prešovská univerzita, 2006. ISBN 80-8068-465-0. str. 48-49.

⁹⁸ Saint Gregory Palamas. *The Homilies*, 40, 512.

⁹⁹ Arhimandrit Kiprian. *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy*. Moskva: Palomnik, 1996.

¹⁰⁰ Saint Gregory Palamas. *To the Most Reverend Nun Xenia*.

3. Průnik obou

3.1 Dionýský a apollinský princip

Katarze je nejvyšší typ estetické reakce, okamžik nejvyššího napětí lidských duchovních sil při setkání s estetickým počátkem. Katarze je vzácný pocit, který má hluboce rozporuplnou podstatu. Je to vždy kombinace protikladných emocí: smutku a očistění, zoufalství a pýchy, radosti a smutku. V katarzi člověk pochopí skutečný smysl a v tomto okamžiku prožívá „průlom“ do Bytí.

Ačkoli pojem katarze v antice i v křesťanství vychází z představy očisty, jeho význam se v obou kontextech zásadně liší.

Pro účely této části považuji za produktivní použít dichotomii apollinského a dionýského počátku, kterou navrhl Friedrich Nietzsche ve svém díle *Zrození tragédie*, jako analytický model pro srovnání antického a křesťanského chápání katarze. Tato pozice, která odráží napětí mezi racionální, formotvornou (apollinskou) a extatickou, mystickou (dionýskou) stránkou lidské zkušenosti, nám umožňuje identifikovat hluboké rozdíly mezi estetickou katarzou v antické tradici a duchovní očistou v křesťanském myšlení.

Člověk v dionýském stavu (z řeckého Dionýsos – bůh vína) je veden impulsy, splývá s kolektivním bezvědomím, je zbaven individuality a kontroly nad sebou samým. Člověk v apollinském stavu (z řeckého Apollón – bůh světla) se vyznačuje zkrocením pudů, kontemplací vnitřních obrazů.

V souladu s tím je antická tragická katarze dionýským principem a křesťanská existenciální katarze – principem apollinským.

Než se pustíme do přehledu rozdílů, je podle mého názoru nutné vrátit se k samotnému původu katarze.

Podle Loseva lze očistění chápat jako stav ducha, jenž překročil hranice pouhých volných činů. Tento proces očisty nemá primárně etický rozměr, ale odehrává se na rovině rozumu – pokud jej pojímáme v aristotelském smyslu.¹⁰¹ Aristotelés tvrdí, že pro dosažení katarze je nezbytný moment hlubokého soustředění. Právě v tomto bodě se ztrácí vnímání

¹⁰¹ LOSEV, A. *Bytie. Imya. Kosmos*. Moskva: Mysl', 1993. ISBN 5-244-00717-3. str. 525.

odděleného „já“ a dochází k sjednocení s jedinou duchovní skutečností, přičemž mizí hranice mezi vnějším a vnitřním světem.

V okamžiku nejvyššího napětí je duše diváka natolik soustředěna na dílo, že se od něj neodděluje. V tomto smyslu je katarze splynutím subjektu a objektu, tj. díla a osoby, která jej vnímá.

*„Jest tedy tragédie napodobení děje vážného a účelného, určitý rozsah mající, řeči vyzdobenou v jednotlivých částech různým druhem ozdob, ve formě jednání, nikoliv (pouhého) vypravování; napodobení, jež soustrastí a strachem působí očištění takových vášní“.*¹⁰²

Jinými slovy, když se divák vnitřně ztotožní s osudy postav v tragédii, jeho vlastní bolest a strach jsou na okamžik překonány – a právě v tomto uvolnění nastává proces očisty.

Důležitou je také Aristotelova poznámka o tom, jaký by měl být hrdina tragédie: *„A to jest takový, jenž ani není vzorem ctnosti a spravedlnosti, ani neupadl v neštěstí pro špatnost a ničemnost, nýbrž pro nějakou chybu, a patří mezi muže, používající veliké slávy a blahobytu“.*¹⁰³ Protože tomuto popisu odpovídá téměř každý, očištná síla tragédie spočívá v tom, že se každý z nás může poměrně snadno ztotožnit s postavou na scéně a začít s ní soucítit. Katarze vzniká z pocitu úlevy, že bolest a smutek, které jsme viděli, nezasáhly nás, ale hrdinu v příběhu, který nám je nějak podobný. Prožili jsme sice strach, ale nijak nezasáhl náš skutečný život.

3.2 Jáství a utrpení

Skutečné očištění, katarze, by nemělo být spojováno s pouhým prožitkem utrpení. Pod pojmem „utrpení“ zde nemám na mysli konkrétní projevy tělesné nebo duševní bolesti, ale hlubší životní zkušenost, jak ji prožíváme skrze vědomí založené na logickém myšlení a přisuzujeme ji představě vlastního Já (ega, osobnosti, jáství). Pokud tuto zkušenost analyzujeme, zjistíme, že v ní není místo pro žádný trvalý pocit vnitřního pokoje. Naopak, člověk v různé míře prožívá neustálou úzkost, obavy, stres. Tyto projevy není možné zcela

¹⁰² ARISTOTELÉS. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993. ISBN 9788085829013. str. 15.

¹⁰³ ARISTOTELÉS. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993. ISBN 9788085829013. str. 22.

odstranit prostředky, které nám nabízí běžné vědomí, a proto se jeví jako nevyhnutelný rámec lidského života, který nás doprovází od narození až po smrt.

Lidská duše, která potřebuje očistění, musí projít nějakým silným afektem, jež otřese bezvědomí a vede jej k tomu, aby člověk obnovil svou vnitřní orientaci a přehodnotil své životní obsahy. Je zapotřebí dostatečně hlubokého „zranění vnitřního citění“, které by v duši vyvolalo proces očišťování.¹⁰⁴

Všechny živé bytosti jsou náchylné k utrpení, ale lidská situace je komplikována přítomností tzv. jáství.

Podle mého názoru je vhodné nejprve upřesnit, co vlastně rozumíme pod pojmem „jáství“.

Pod pojmem jáství rozumíme schopnost člověka vymanit se z vlivu vnějších příčin a vytvořit si opakovatelný životní řád, který je určován zevnitř.¹⁰⁵

Mluvíme-li o jáství z hlediska křesťanství, svatý Teofán Poustevník říká toto: „*Jáství je kořenem hříchů. Kdo odpadá od Boha, může se zastavit u čehokoli jiného než u sebe, a také to dělá. Zde je „já“ [...]. Pokora je kořenem všeho dobrého, neboť všechno dobré pochází od Boha, a ten se pyšným protiví, ale pokorným dává milost*“.¹⁰⁶

Nejde ani tak o to, že jáství nám umožňuje kromě snášení těžkostí také jejich realizaci, ale o to, že do jisté míry produkuje i utrpení.

Stav přechodu ze spánku do bdělosti je spojen s návratem k tělesnosti a s existenciální tíhou, která z toho vyplývá. Předchozí fáze před probuzením se nevyznačoval utrpením ani tak kvůli příjemnosti snů, ale kvůli dočasnému zániku samotného zdroje utrpení – subjektu, který má jáství. V těch fázích spánku, které nejsou doprovázeny sny, je pozorován fenomén zániku aktivního Já, což lze interpretovat jako dočasné zastavení produktivity utrpení.¹⁰⁷

¹⁰⁴ ILIN, Ivan. *Aksiomy religioznogo opyta*. Akademicheskij proekt, 2022. ISBN 978-5-902833-67-3.

¹⁰⁵ GIRENOK, F. *Autografiya yazyka i soznaniya*. Moskva, 2010.

¹⁰⁶ Feofan Zatvornik. *O hristianskoj zhizni i deyatelnosti: sobranie pisem*. Pravilo very, 2011. str. 1465.

¹⁰⁷ LAPATIN, V. A. Two models of catharsis in the cultural tradition of Europe. Online. *Discourse*. Roč. 2019, č. 5, s. 12-23. Dostupné z: <https://doi.org/http://doi.org/10.32603/2412-8562-2019-5-3-12-23>. [cit. 2025-07-21].

Z toho můžeme usoudit, že konečné očištění od utrpení je možné pouze při odstranění vlastního já.

Tato katarzní zkušenost může být nazývána různými jmény – „symbolická smrt“, „smrt ega“ – ale ve všech případech zahrnuje očištění od omezenosti ega a absenci vnímání světa jako rozděleného na subjekt a objekt.

V minulosti měly katartické praktiky za cíl umožnit jedinci zažít symbolickou smrt prostřednictvím dočasného rozpuštění vlastního já před skutečnou smrtí.

3.3 Estetická katarze a extáze

Zde bychom se měli vrátit k Nietzschemu a jeho dionýskému a apollinskému kulturnímu principu. První model zahrnuje dosažení katarze prostřednictvím šílenství, tj. extáze, druhý prostřednictvím hlubokého soustředění.

Když Nietzsche analyzuje účinek, který na diváka mělo řecké tragické umění, jež zdědilo Dionýsovo náboženství, píše o „radosti ze zničení jedince“, která spočívá v tom, že „na krátké okamžiky my sami splýváme s duší jsoucna a jsme pronikáni jeho nezkrotnou žízňí a slastí života“¹⁰⁸. Dionýská kultura v procesu očišťování nepřipouští žádná morální omezení. Jejím hlavním cílem je sjednotit člověka s krutou a nezkrotnou silou přírody, a proto podporuje naplňování těch nejdivočejších a nejsilnějších vášní.

Tragické umění představovalo pro Řeky jakousi „útěchu“, kterou si sami vytvářeli a která jim byla nezbytná, jelikož disponovali výjimečnou schopností prožívat ty nejhlubší vášně.¹⁰⁹

Umělecká tvorba a vztah jedince ke světu má podle Nietzscheho dvě základní podoby, které jsou vyjádřeny analogiemi spánku a opojení.¹¹⁰ Oba tyto stavy pomáhají jedinci překonat roztržičnost okolní reality, ale za různou cenu: zatímco spánek klame jedince iluzí krásy, řádu a dokonalosti a vnucuje mu vnímání světa v podobě času a prostoru, opojení ho nutí odhodit okovy individuální izolace a splynout přímo s „první jednotou“,

¹⁰⁸ NIETZSCHE FRIEDRICH. *Zrození tragedie*. Autorisované vydání. V Praze: nakladatelství Aloisa Srdce, 1923. str. 86.

¹⁰⁹ KAUFMANN, Walter A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, 1975. ISBN 978-0691019833.

¹¹⁰ NIETZSCHE FRIEDRICH. *Zrození tragedie*. Autorisované vydání. V Praze: nakladatelství Aloisa Srdce, 1923. str. 23-27.

kteřá je ztotožněna s věčně trpícím životem. V prvním případě člověk prožívá blaženost smíření se s faktem individuální existence, v druhém případě prožívá blaženost dotyku s pravou podstatou života a samotného utrpení, způsobeného především uvědoměním si smrtelnosti člověka.

Dionýský princip se nakonec projevuje v tragédii.

3.4 Zbožštění

Jiný model katarze představuje apollinský princip. Na rozdíl od dionýského způsobu očisty, který se opírá o extatické zážitky a vnější podněty, je apollinské pochopení založeno na principu vnitřní koncentrace a disciplíny. Vědomí je chápáno jako neustálý tok myšlenek, představ, emocí a vnitřních podnětů, z nichž každý dává vzniknout dalšímu. Lidé mají kontrolu jen nad malou částí myšlenkových procesů – můžeme si například vybrat předmět myšlenky, ale samotný myšlenkový proces silou vůle zastavit nemůžeme.

Apollónská technika katarze naznačuje, že je možné se naučit dočasně zklidnit nekonečný tok myšlenek a vjemů. Toho lze dosáhnout prostřednictvím asketické praxe, dlouhé duchovní praxe a rozvíjením schopnosti soustředění. Zatímco „dionýský“ přístup je založen na představě lidské nedostatečnosti a spoléhá na vnější podněty, jako je víno, hudba nebo tanec k dosažení extáze, „apollinský“ princip předpokládá, že člověk od počátku disponuje vším potřebným k očištění. Je třeba se pouze zbavit všeho zbytečného a odstranit rušivé elementy, které "zatemňují" mysl – tedy nekonečný proud jevů ve vědomí, kdy každý podmiňuje další a je podmíněn předchozím. Celý život tak člověk tráví zpracováváním obrovského množství náhodných podnětů, což vede k lidské nespokojenosti. Apollónský princip vnímá katarzi jako možnost přerušit tuto spontánní aktivitu vědomí a tím se osvobodit od utrpení.

Přestože Nietzsche přisuzuje apollinský princip ve filozofii Sokratovi, předpokládá se, že Plótinos byl v západním filozofickém myšlení první, kdo tento model katarze rozvinul. O své neobvyklé duchovní zkušenosti, která se mu podle Porfyria přihodila čtyřikrát¹¹¹, referuje v následující pasáži: „Často jsem byl probuzen z těla do sebe, vstoupil jsem do sebe a povstal jsem nad ostatní věci; viděl jsem Krásu a zmocnil se mě velký úžas, uvěřil jsem

¹¹¹ Diogen Laertskij, GASPAROVA, M. L. (ed.). *O žizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov. Filosofskoe Nasledie. Tom 99.* Moskva: Mysl', 1986.

tehdy, že tato část je lepší než všechny ostatní věci; žil jsem skutečně lepším životem a stal jsem se totožným s Božstvím; tím, že jsem v něm setrval, jsem si uvědomil vyšší skutečnost, upevnil jsem se nad všemi věcmi v rozumném; a pak, po tomto stání v Božství, jsem sestoupil z Mysli do stavu rozumu: A jsem v rozpacích, co se týče tohoto sestupu. Jak se má duše ocitla v těle?“¹¹²

Klíčovým prvkem této pasáže je Plótínovo pojetí božství jako něčeho hluboce vnitřního, co je skutečnou součástí naší duše, zatímco tělo je vnímáno jako vnější prvek, který brání poznání pravé podstaty věcí. Tento pohled výrazně odlišuje jeho přístup od „dionýské“ extáze, jež spoléhá na vnější smyslové podněty a ztrátu kontroly.

Plótínos předpokládá, že pravá část lidské duše je racionální – logos, který má svůj původ v Jednom (transcendentním originálu všech věcí), zatímco tělo, s nímž je spojena nižší část duše, je rušivým faktorem, neboť člověka snižuje ke smyslovým pudům a nutí mylně věřit, že smyslově vnímaný svět skutečně existuje.

Není třeba rozvíjet psychofyzické funkce, ale naopak – je nutné zastavit veškerou aktivitu duše.

Plótínos navrhuje pečlivě zacházet s duší jako s drahokamem, který musí být očištěn od smyslových nečistot, aby mohl být povznesen. Duše musí být osvobozena od všeho vnějšího. Plótínos tím vyzývá k „odhození všeho“.¹¹³ Ve chvílích božského osvětlení duše, ovládnutá pozemskou myslí, „náhle uchopí světlo“. Pouze tak může člověk dosáhnout povznesení. Smyslem života člověka a cílem jeho duše je právě být ve společenství s tímto světlem, kontempletovat ho přímo v sobě.

Vzácné okamžiky kontaktu duše se světlem jsou extází. Tento stav přináší duši opravdový pocit blaženosti, doprovázený prožitkem božské lásky. Právě Erós, spojený s duší, jí umožňuje poznat Dobro. Podle Plotinova pojetí duše v tomto stavu rodí všechny ctnosti a vše, co je krásné. Erós, který duši objímá, však nemusí být jen nebeský, ale může mít i vulgární podobu. Erós, který duši objímá, však může být nejen nebeský, ale i vulgární.¹¹⁴

¹¹² PLÓTÍNOS. *Enneady*. IV. 8.

¹¹³ Tamtéž, V. 3. 17.

¹¹⁴ PLÓTÍNOS. *Enneady*. VI. 9. 9.

Tento model katarze je možné nazvat „apollinským“, protože Plótinos navazuje na racionalistickou tradici antického myšlení a zdůrazňuje nadřazenost rozumu vůči ostatním složkám lidské bytosti. Tento přístup je v souladu s nietzscheovským výkladem apollinství, podle něhož Apollón je bohem umírněnosti a sebeovládání.

Plótinos, který byl pohanským autorem, měl velký vliv na formování křesťanské teologie. Jak již bylo zmíněno, vliv novoplatonismu se jasně odráží ve spisech křesťanských autorů, jako je Pseudo-Dionýsius Areopagita, a také v duchovní praxi pravoslavného hésychasmu.

Mystika hésychasmu odhaluje hlavní rys druhého z představených modelů katarze – hluboké soustředění, potlačení spontánní aktivity vědomí.

Konečným cílem hesychastické duchovní praxe je tedy dosažení tzv. zbožštění – ztotožnění lidské duše s Bohem, s nestvořenými božskými energiemi. Stejně jako u jiných katarzních postupů zde existují dva aspekty: překonání sebe sama („zbožštění staví zbožštěného člověka mimo něj samotného“¹¹⁵) a znamená dosažení stavu nedvojnosti, tedy ztotožnění s božskými energiemi. Používaná metoda je asketická, což znamená spíše soustředění než extázi. Hesychast se musí naučit naprostému vnitřnímu tichu (hysychia) - zastavení všech pohybů v mysli, odstranění všech obrazů vytvořených duší, které brání jejímu ztotožnění s božskými energiemi.

V tomto kontextu se zřetelně ukazuje rozdíl mezi „dionýsovským“ a „apollinským“ přístupem. Dionýsovství spočívá v překračování morálních hranic a zdůrazňování výjimečnosti jednotlivce, což však často vede spíše k osobnímu úpadku než k očistění. Naproti tomu apollinský přístup – založený na zdrženlivosti a utrpení – sice prodlužuje cestu k vnitřnímu osvobození, avšak nabízí možnost pěstování ctností a hlubší transformace lidské bytosti.

Náboženská očista vyžaduje, aby se v člověku zlomilo sobectví, protože sobecký člověk se nehodnotí podle vyššího měřítka a postupně si zvyká považovat se za „vzor dokonalosti“ a „kritérium“ pro všechny lidi a věci. Musí existovat nespokojenost se sebou

¹¹⁵ *Alfa i Omega*. 1995, č. 3. 1995. ISSN 0203-3488.

samým v míře své duchovní neuspokojivosti. Měla by to být nespokojenost z hlavní věci, podle hlavní věci, se záměrem na hlavní věc.¹¹⁶

3.5 Psychofyziologická funkce estetiky

Myslím, že na tomto místě je důležité vrátit se zpět a znovu se dotknout antické katarze, totiž dionýských mystérií.

Lidská duše, která potřebuje očistu, často potřebuje silný vnitřní otřes – zážitek, který naruší její zvyky a způsob myšlení. Takový otřes může duši probudit a donutit zamyslet se nad svým životem a začít se měnit. V rámci katarze to můžeme chápat jako jakési „zranění citlivosti“ – moment, kdy je duše zasažena natolik, že začne sama od sebe hledat cestu k vnitřní očistě a duchovní obnově.¹¹⁷

Jedním z nejstarších způsobů, jak vyvolat očistný vnitřní otřes, je působení na lidskou představivost. Tato cesta je člověku přirozeně blízká, protože mezi fantazií a emocemi existuje přímé a silné spojení – představa snadno vyvolá cit a cit zase posílí obraz v mysli. Tímto způsobem může dojít k hluboké vnitřní proměně.

To je úkolem všech pohanských mystérií a všech slavnostních bohoslužeb. Magické písně a léčivé tance tím pádem mají za cíl vyvolat v člověku vnitřní pohyb a pomoci mu k očištění.

Příkladem rituální praxe zaměřené na extatické očištění prostřednictvím intenzivního tělesně-emocionálního prožitku jsou mysterijní kultury, u nichž se začalo uvažovat o dionýském typu katarze. Jak poznamenal E. R. Dodds, společenskou funkcí takových obřadů bylo „*očistit jedince od těch iracionálních impulsů, které po svém vzniku umožňují různé projevy kolektivní hysterie; osvobozovaly tím, že tyto impulsy manifestovaly a dávaly jim rituální východisko*“.¹¹⁸ V rámci těchto praxí se katarze dosahuje zapojením vnějších podnětů – hudby, rytmického tance, užitím vína nebo psychoaktivních látek. Takové

¹¹⁶ LAPATIN, V. A. Two models of catharsis in the cultural tradition of Europe. Online. *Discourse*. Roč. 2019, č. 5, s. 12-23. Dostupné z: <https://doi.org/http://doi.org/10.32603/2412-8562-2019-5-3-12-23>. [cit. 2025-07-21].

¹¹⁷ ILIN, Ivan. *Aksiomy religioznogo opyta*. Akademicheskij proekt, 2022. ISBN 978-5-902833-67-3.

¹¹⁸ DODDS, Eric Robertson a PROKOP, Ondřej. *Řekové a iracionálno*. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-7298-011-4.

prostředky mají za cíl vyvolat afektivní uvolnění, přivést vědomí do hraničního stavu, v němž psychofyziologická intenzita napomáhá „narušení“ běžné struktury vědomí.

Naproti tomu v křesťanské tradici nabývají extatická zkušenost a katarze jiný význam. Důraz se zde přesouvá od vnějších stimulačních prostředků k vnitřní askezi a modlitbě. Křesťanská cesta očisty předpokládá, že vše potřebné pro duchovní proměnu je již obsaženo v samotném člověku. Vnitřní soustředění, pokání, mlčení a modlitba se stávají hlavními prostředky katarze, která nevyžaduje účast tělesných stimulantů ani vnější rituální stimulaci. Můžeme tedy hovořit o zásadním rozdílu mezi oběma modely: zatímco dionýská praxe je založena na vnějším vzbuzení afektu, křesťanská praxe vychází z jeho postupného překonávání a proměny zevnitř.

Umění působí na zrak, sluch a emoce tak, aby v hloubce našeho nevědomí vyvolalo nové, esteticky utvářené představy, které nám pomáhají nahlédnout pravou podstatu života, světa i člověka.¹¹⁹

3.6 Význam hudby a zpěvu

Hudba a sborový zpěv hrály od pradávna roli prostředníka mezi člověkem a božstvím, ať už v kultovních obřadech, mystériích nebo divadle. V antické kultuře, zejména v dionýských mystériích a řecké tragédii, působil hudební doprovod, včetně rytmických zpěvů a sborového zpěvu, jako prostředek psychofyziologického působení, jehož cílem bylo vzrušení, emocionální uvolnění a ponoření do stavu extáze. Tato praxe usnadňovala prožitek kolektivní katarze prostřednictvím splynutí se skupinou, ztráty individuálních hranic a dočasného „rozpuštění“ vlastního já.

V křesťanské tradici si liturgický zpěv zachovává svou proměňující sílu, ale je zaměřen jiným způsobem – nikoliv na vzrušenou extázi, ale na vnitřní očistu a duchovní ztišení. Jak napsal Jan Zlatoústý, „církevní zpěv je filosofie“, neboť „odstraňuje z duše všechnu nečistotu, utěšuje ji“.¹²⁰ Zdůrazňuje, že hudba v liturgii nebaví, ale vychovává duši a pozvedá ji k nebesům.

¹¹⁹ ILIN, Ivan. *Aksiomy religioznogo opyta*. Akademicheskij proekt, 2022. ISBN 978-5-902833-67-3.

¹²⁰ LADA, O. V. *O cerkovnom penii*. Moskva: Talan, 1997.

Maxim Vyznavač ve svém výkladu liturgie zdůrazňuje, že církevní zpěv je odrazem harmonie věčného božského světa a je zaměřen na shromáždění mysli. Zdůrazňuje, že účast na liturgii, včetně zpěvu, uvádí duši do stavu sjednocení s Bohem skrze čistotu.¹²¹

Symeon Nový Teolog také popisuje, jak může být duše během modlitby a zpěvu ovládána „smířením“, které se projevuje očistnými slzami a vnitřním hořením lásky k Bohu.¹²²

Církev dbá na to, aby se neodchýlila od ducha prostého zpěvu; věděla totiž, že umění působí na posluchače plným dojmem, povznáší a nasycuje jejich duše jen tehdy, když dokáže pochopit vnitřní obsah, jako by se kromě vnější harmonie (souzvuku) zpívalo srdcem a myslí.

V době vzniku křesťanské církve byl zpěv obvykle prováděn buď pouze lidským hlasem, nebo lidským hlasem doprovázeným hudebními nástroji. Křesťané po vzoru Ježíše Krista a svatých apoštolů zpívali při bohoslužbě pouze lidským hlasem. Blahoslavený Augustin říká: „*Vyznávám, že zpěv je v chrámu velmi užitečný, zvláště když se zpívá čistým hlasem a tóny, které odpovídají slovům*“.¹²³

Hudba tak v antickém mystériu a tragédii působila nejen jako estetický prvek, ale také jako mocný prostředek k dosažení mystického zážitku a kolektivní katarze. Podobně i v křesťanské tradici hrají liturgický zpěv a sbor klíčovou roli při vytváření společného duchovního prostoru vedoucího ke kolektivnímu očištění a proměně věřících. To svědčí o zachování a proměně myšlenky veřejné katarze, která spojuje účastníky obřadu v hlubokém mystickém prožitku.

3.7 Kolektiv a jednotlivec

V antické i křesťanské kultuře je katarze často prožívána nikoli jako čistě individuální, ale jako kolektivní událost, která má podobu posvátné akce. V antickém divadle působila tragédie nejen jako umělecké dílo, ale také jako prvek společenského rituálu: diváci shromáždění v divadle se stávali účastníky symbolického očištění prostřednictvím soucitu

¹²¹ Maxim Vyznavač, SIDOROVA, A. I. (ed.). *Izbrannye tvoreniya prepodobnogo Maksima Isповednika*. Moskva: Palomnik, 2004. ISBN 5-88060-033-5.

¹²² Symeon Nový Teolog. *Tvoreniya. (v 3-h tomah)*. Sergiev Posad: Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 2014. ISBN 978-5-00009-105-0.

¹²³ MIRKOVIČ, Lazar. *Pravoslávna liturgika II*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1994. ISBN 80-7097-281-5. str. 68-76.

a strachu, které podle Aristotela vedlo ke katarzi těchto afektů. Podobnou funkci plnily i mysterijní kulty, například dionýský, v němž kolektivní prožitek extáze, obnovy a „druhého zrození“ Dionýsa posiloval společenskou jednotu a náboženskou identitu.

V divadle byl obsah představení tím, co mělo sjednotit veřejnost. Nietzsche spatřuje sílu řeckého divadla ve spojení apollinského a dionýského principu. Dionýská mystéria zahrnují magický, posvátný prožitek jednoty člověka s životem a smrtí všeho živého. Duší antického divadla byla pravda boha Dionýsa, tj. pravda umírající a vzkříšené přírody. Tomu byl divák následně vystaven.

To hlavní, co divadlo zdědilo po mystériích, je schopnost sjednotit lidi v jediném zážitku.

Dění na scéně divadla a kultovní akce si však nejsou ve své síle rovny. V divadle je mezi tím, co je zobrazováno na scéně, a divákem určitá vzdálenost a prostředkem jejich spojení je hudba a sbor. Umožňují dosáhnout jednoty různých stran – diváka a herce, herce a divadelní akce, diváků mezi sebou. V tragédii to byla právě hudba, která působila jako prostředek sjednocující diváka a herce v jeden celek, a díky ní se celé divadlo proměnilo v jediný vesmír.

V katarzním zážitku dochází k okamžiku sjednocení jednotlivých diváků do jednoho „těla“ a vzniká možnost vytvoření osobního „já“. Příkladem osobního a nejednoznačného postoje k umění je Sokratův postoj. Nietzsche ve *Zrození tragédie* považuje Sokrata za jednoho z viníků úpadku řecké tragédie, protože Sokratés byl příliš rozumný a racionalistický. Zároveň je známo, že Sókratés navštěvoval divadelní a básnické soutěže a měl je rád. Lze předpokládat, že v divadle spolu s ostatními diváky, kteří představovali spíše jen část společnosti, Sókratés také prožíval katarzi, ale jen jiným způsobem, spojeným s myšlenkovou činností.¹²⁴

Katarze, ať už v řeckém divadle prožívaná kolektivně nebo osobně, je hluboce společenský jev. Není zábavou ani dekorací, ale důležitým prostředníkem sociální komunikace, která tvoří společnost.

¹²⁴ NIETZSCHE FRIEDRICH. *Zrození tragédie*. Autorisované vydání. V Praze: nakladatelství Aloisa Srdce, 1923. str. 65-70.

V křesťanství si katarze navzdory osobnímu charakteru duchovního života zachovává společenský aspekt. Liturgie jako eucharistické shromáždění nejen předpokládá společnou účast věřících, ale nabízí jim také duchovní očistu prostřednictvím společného pokání, společného zpěvu, vyznání víry atd. Můžeme tedy hovořit o přechodu od kolektivní katarze tragédie ke kolektivní katarzi liturgie – v obou případech dochází k očištění prostřednictvím účasti na rituálu, ale v křesťanství již není zaměřeno na harmonizaci psychických afektů, ale na proměnu celé lidské přirozenosti.

Nejdůležitější okolností, která ukazuje komplementaritu obou modelů katarze, je však to, že katarze jako „antropologické maximum“ odhaluje nedvojnost.¹²⁵ Čistě logicky musí znamenat nemožnost jakéhokoli rozlišování: mezi subjektem a objektem, mezi relativním a absolutním, mezi imanentním a transcendentním, mezi myšlením a objektem myšlení atd. Pokud subjekt chybí, není kdo by něco rozlišoval. Jestliže je podstatou katarze odstranění jáství a dosažení stavu nedvojnosti, pak bez ohledu na rozdílné přístupy směřují jak „dionýská“ extáze, tak „apollónská“ koncentrace k témuž cíli.

Katarze vždy směřuje k osvobození lidské bytosti od jejích chyb, morálních závazků, negativních návyků, slabostí a vnitřních omezení. Toto očištění však nemá pouze negativní, tedy odstraňující význam – zároveň otevírá cestu k pozitivnímu rozvoji: k seberealizaci, plnohodnotnému začlenění do lidské pospolitosti a navázání hlubšího vztahu s Bohem. Katarze tak představuje proces směřující k vnitřní integraci člověka: k sjednocení jeho rozličných složek, souladu mezi jeho podstatou a životním cílem, propojení jeho osobní historie – toho, co prožil i co vykonal, co ho utváří na vědomé i nevědomé úrovni, co si myslí, po čem touží a k čemu je volán.¹²⁶

¹²⁵ LAPATIN, V. A. Two models of catharsis in the cultural tradition of Europe. Online. *Discourse*. Roč. 2019, č. 5, s. 12-23. Dostupné z: <https://doi.org/http://doi.org/10.32603/2412-8562-2019-5-3-12-23>. [cit. 2025-07-21].

¹²⁶ RAYEZ, André; VILLER, Marcel; SOLIGNAC, A. a DERVILLE, A. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire. Tome 8, Fascicules 54-55, S. Jean Fisher - Jésuites*. Paris: Beauchesne, 1973. str.1665.

Závěr

Analýza pojmu katarze ukázala jeho výraznou proměnu od antického napětí mezi emocí a estetikou k hlubokému duchovnímu významu v křesťanství. V antické filozofii a kultuře byla katarze úzce spojena s extází – byla vrcholným okamžikem emocionálního vytržení, které mělo očišťující funkci. Ať už v kontextu tragédie, nebo mysteriálních kultů, katarze byla okamžikem intenzivního prožitku, v němž se člověk vymaňuje ze svého běžného stavu vědomí a skrze silné afekty dosahuje jisté vnitřní rovnováhy či uzdravení.

Naopak v křesťanské, zejména východní tradici, přestává být katarze cílem sama o sobě. Namísto toho je chápána jako nezbytný, ale pouze počáteční krok na cestě k duchovnímu sjednocení s Bohem. Očista duše zde není zakončena extatickým prožitkem, ale otevírá prostor pro hlubší fáze duchovního života: osvícení a zbožštění (theosis). Katarze tedy není vrcholem, ale základem pro proměnu člověka, která vyžaduje trvalé úsilí, pokání a modlitbu.

Tato práce ukázala, že i přes rozdílné cíle a kontexty zůstává pojem katarze jádrem důležité antropologické intuice – touhy po vnitřní proměně. Zatímco antická kultura hledala očistění prostřednictvím kolektivního emocionálního prožitku, křesťanství nachází cestu k očistě ve vnitřním tichu a osobní askezi. Tím se katarze stává nejen kulturním, ale i duchovním mostem mezi dvěma tradicemi, které přesto sdílejí společný cíl: osvobození člověka z pout nepravdy a návrat k jeho pravému bytí.

Použitá literatura

Prameny

- ARISTOTELÉS. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993. ISBN 9788085829013.
- ARISTOTELÉS. *Politika*. V Praze: Jan Laichter, 1939.
- ARISTOTELÉS a NOVOSADKIJ, N (ed.). *Poetika*. St. Petersburg: Academia, 1927.
- ARISTOTELÉS a KŘÍŽ, Antonín. *Rétorika: nauka o řečnictví a slohu*. Praha: Jan Laichter, 1948.
- BASIL VELIKÝ. *Asketicheskie tvorenija. Pravila, kratko izlozhennye v voprosah i otvetah*. Moskva: Sibirskaya Blagozvonnica, 2009. ISBN 978-5-91362-144-3.
- EVAGRIJ PONTISKIJ. *Tvorenija avvy Evagrija: asketicheskie i bogoslovskie traktaty*. Moskva: Martis, 1994. ISBN 5-7248-0014-4.
- FEOFAN ZATVORNIK. *O hristianskoj zhizni i deyatelnosti: sobranie pisem. Pravilo very*, 2011.
- HEIL, G. a RITTER, A. M. (ed.). *Coprus Dionysiacum II*. Berlin: De Gruyter, 1991.
- HIPPOCRATES a POTTER, Paul, ed. *Hippocrates, Volume I*. Cambridge: Harvard University Press, 2022. ISBN 9780674997479.
- IZÁK SYRSKÝ. *Slova duhovno-podvizhničeská*. Moskva: Izdanie Svyato-Vvedenskoj Optinoj Pustyni, 2004. ISBN 978-5-0000-0000-0.
- KIPRIAN (KERN), Arhimandrit. *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy*. Moskva: Palomnik, 1996.
- KLÉMÉNS Z ALEXANDREIE. *Pobídka Řekům*. Praha: Herrmann, 2001. ISBN 8023879537.
- KLÉMÉNS Z ALEXANDREIE, ČERNUŠKOVÁ, Veronika a ŠEDINA, Miroslav (ed.). *Stromata IV*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-309-4.
- KLÉMÉNS Z ALEXANDREIE a ŠEDINA, Miroslav. *Stromata: řecko-české vydání. VI*. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-447-3
- KLIMAK, Jan. *Lestvica, vozvodyashaya na nebo*. Moskva, 2004.
- MAKARIJ EGIPETSKIJ. *Duhovnye slova i poslaniya*. Moskva: pustyni Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyrya, 2015.
- MAKARIJ KORINFSKIJ a FEOFAN ZATVORNIK. *Dobrotoljubie. Tom III*. Moskva: Sibirskaja Blagozvonnica, 2010. ISBN 978-5-91362-303-4.
- MAXIM VYZNAVAČ. *Voprosoty k Falassiju. 2. vyd.* Moskva: Sibirskaja Blagozvonnica, 2021.
- MAXIM VYZNAVAČ a SIDOROVA, A. I. (ed.). *Izbrannye tvorenija prepodobnogo Maksima Ispovednika*. Moskva: Palomnik, 2004. ISBN 5-88060-033-5.

- PALAMAS, Gregory a Mefodij (Aleksiu) (ed.). *Zhizn vo Hriste soglasno ucheniyu svyatitelya Grigoriya Palamy*. Moskva: Orfograf, 2018.
- PALAMAS, Gregory. *Saint Gregory Palamas: The Homilies*. 2. vyd. Mount Thabor Publishing, 2009. ISBN 9780977498345.
- PLATÓN a NOVOTNÝ, František. *Faidón*. Šesté, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-158-7.
- PLATÓN. *Faidros*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 8072980157.
- PLATÓN. *Kratylos*. 2. opr. vyd. Praha: ISE, 1994. ISBN 9788085241440.
- PLÓTÍNOS. *Enneady*. Praha: Bohuslav Hendrich, 1938.
- ŘEHOŘ NYSSKÝ. *Tvoreniya*. 2. vyd. Moskva: Tipografiya T. Gote, 1861.
- ŘEHOŘ TEOLOG. *Polnoe sobranie tvorenij svjatyh ottsov tserkvi i tserkovnyh pisatelej v russkom perevode. T. 1: Slova*. Moskva: Sibirskaja Blagozvonnica, 2007. ISBN 978-5-91362-007-1.
- SYMEON NOVÝ TEOLOG. *Slova prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova*. Moskva: Afonskij Russkij Panteleimonov monastyr', 1892.
- SYMEON NOVÝ TEOLOG. *Tvoreniya. (v 3-h tomah)*. Sergiev Posad: Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 2014. ISBN 978-5-00009-105-0.
- TICHON ZADONSKÝ. *Tvoreniya T.2. O istinnom hristianstve*. Moskva: Profizdat, 2003.
- ZLATOÚSTÝ, Jan. *Tolkovanie na sviatogo Matfeja Evangelista*. Moskva: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010. ISBN 978-5-91362-316-4.
- Bible: překlad 21. století*. 11. opravené vydání. Praha: Biblion, 2024. ISBN 978-80-88642-10-7.

Sekundární literatura

ANTISERI, D. a REALE, G., MALTSEVA, S., ed. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi (1-2)*. St. Petersburg: Pnevma, 2003. ISBN 5-901151-04-6.

BULGAKOV, Sergej. *Světlo nadpozemské: úvahy a spekulace*. 2. vyd. Moskva: Respublika, 1994. ISBN 5—250—02140—9.

BURKERT, Walter a PINDER, Margaret E. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992. ISBN 0-674-64363-1.

DODDS, Eric Robertson a PROKOP, Ondřej. *Řekové a iracionálno*. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-7298-011-4.

GOLOVNYA, V. *Istoriya antichnogo teatra*. Moskva: Iskusstvo, 1972.

HAUPT, Stephan Odon. *Die Lösung der Katharsistheorie des Aristoteles*. Znaim, 1911.

ILIN, Ivan. *Aksiomy religioznogo opyta*. Akademicheskij proekt, 2022. ISBN 978-5-902833-67-3.

IVANOV, Vyacheslav. *Dionis i pradionisijstvo*. St. Petersburg: Aleteia, 1994. ISBN 5-86557-012-9.

KAUFMANN, Walter A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, 1975. ISBN 978-0691019833.

KULAKOVSKIJ, J. *Eshatologiya i epikureizm v antichnom mire*. St. Petersburg: Aleteia, 2002. ISBN 5-89329-461-0.

LADA, O. V. *O cerkovnom penii*. Moskva: Talan, 1997.

LAERTSKIJ, Diogen a GASPAROVA, M. L., ed. *O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov. Filosofskoe Nasledie. Tom 99*. Moskva: Mysl', 1986.

LEHNERT, G. *Zur aristotelischen κάθαρσις*. Rhein, 1900.

LOSEV, A. *Bytie. Imya. Kosmos*. Moskva: Mysl', 1993. ISBN 5-244-00717-3.

LOSSKIJ, Vladimir. *Oчерk misticheskogo bogosloviya Vostochnoj Cerkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie*. Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 2010. ISBN 9785903102365.

MEYENDORFF, John, VOLOKHONSKAJA, Larisa, ed. *Úvod do svaté teologie Otců*. Moskva, 2001. ISBN 5-93313-018-4.

MIRKOVIČ, Lazar. *Pravoslávna liturgika II*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1994. ISBN 80-7097-281-5.

NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragedie. Autorisované vydání*. V Praze: nakladatelství Aloisa Srdce, 1923.

PRICE, Simon. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. ISBN 0-521-38867-8.

SCHEFF, Thomas. *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. iUniverse, 2001. ISBN 0595152376.

SHIMANSKIJ, G. *Hristianskaya dobrodetel celomudriya i chistoty: po ucheniyu svyatyh otcov i podvizhnikov pravoslavnoj cerkvi*. Danilovskij Blagovestnik, 1997. ISBN 5-89101-024-0.

SHESTAKOV, V. *Katarsis: metamorfozy tragicheskogo soznaniya*. St. Petersburg: Aleteia, 2007. ISBN 978-5-903354-75-7.

VERSAJEV, V. *Zhivaya zhizn. O Dostoevskom i Lve Tolstom. Apollon i Dionis (o Nicshe)*. Moskva: M. Respublika, 1991. ISBN 5-250-01765-7.

VLACHOS, Hierotheos a PETUKHOVA, V., ed. *Saint Gregory Palamas as a Hagiorite. Birth of the Theotokos Monastery*. Sergiev Posad: Svyato-Troickaia Sergieva Lavra, 2011. ISBN 978-5-903102-69-3.

VLACHOS, Hierotheos a JÁN, Jiří. *Pravoslavná spiritualita: stručné uvedení*. Prešov: Prešovská univerzita, 2006. ISBN 80-8068-465-0.

Varsanufij Velikij a Ioann Prorok. *Rukovodstvo k duhovnoj zhizni*. St. Petersburg, 1905.

ZELINSKY, F. *Religiya ellinizma*. Moskva: Ekonompress, 2003. ISBN 985-6479-33-9.

Časopisy

KILBORNE, Benjamin. Dreams, Katharsis and Anxiety. *The American Journal of Psychoanalysis*, 2013. ISSN 0002-9548.

Alfa i Omega, 1995. ISSN 0203-3488.

Elektronické zdroje

LAPATIN, V. A. Two models of catharsis in the cultural tradition of Europe. *Discourse*. Roč. 2019. Dostupné z: <https://doi.org/http://doi.org/10.32603/2412-8562-2019-5-3-12-23>.

Závěrečné práce

KRISTEK, Tomáš. *Negativní teologie v díle Dionysia Areopagity*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, 2010.

Slovníky

GIRENOK, F. *Autografiya yazyka i soznaniya*. Moskva, 2010.

RAYEZ, André; VILLER, Marcel; SOLIGNAC, A. a DERVILLE, A. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire. Tome 8, Fascicules 54-55, S.Jean Fisher - Jésuites*. Paris: Beauchesne, 1973.