

## Tělesnost duší, andělů a démonů podle nejstarších křesťanských autorů\*

Veronika Hrušová

Démonům se neříká „netělesní“  
proto, že by neměli tělo...  
Říká se jim netělesní z toho důvodu,  
že ve srovnání se spasenými duchovními těly  
[tj. anděly a dušemi]  
jsou jako stíny.

Klement Alexandrijský, *Výpisky z Theodota* 14,1<sup>1</sup>

V dílech raně křesťanských autorů druhého a třetího století se objevují různé (zdánlivě i skutečně) protichůdné výroky o tělesnosti a netělesnosti lidské duše a také andělů a démonů.<sup>2</sup> Tato rozporuplnost je jistě zčásti

\* Studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky, v rámci projektu GA ČR 22-20873S „Clement of Alexandria's Biblical Exegesis as a Source of His Concept of Corporeality“.

<sup>1</sup> KLEMENT, Exc. 14,1: „Τὰ δαιμόνια „ἄσώματα“ εἰρηται, οὐχ ὡς σῶμα μὴ ἔχοντα (ἔχει γὰρ καὶ σχῆμα· διὸ καὶ συναίσθησιν κολάσεως ἔχει), ἀλλ' ὡς πρὸς σύγκρισιν τῶν σωζομένων σωμάτων πνευματικῶν σκια ὄντα ἄσώματα εἰρηται.“ Pokud není uvedeno jinak, uvádím v článku vlastní překlady antických textů, včetně textů biblických. Odkazy na strany a řádky v edicích uvádím všude tam, kde řecký text cituji z jiné edice, než jakou čtenáři mají k dispozici v rámci kvalitní bilingvy vydané českým nakladatelstvím (viz níže, seznam pramenů). Pokud text přímo necituji, uvádím odkaz na stranu a řádek v edici pouze tam, kde je bez tohoto upřesnění obtížné jej v edici najít; to se týká zejména díla Irenejeva. Nový zákon cituji z NA<sup>28</sup>, Septuagintu z Rahlfsovy edice, u nichž není obvyklé odkazy na strany uvádět.

<sup>2</sup> V tomto článku se nebudu podrobně věnovat antickým křesťanským představám o tělesnosti Boha (viz níže, s. 16–17 a pozn. 56–57; tohoto tématu jsem se dotkla ve studii Veronika ČERNUŠKOVÁ, „Tma jej neuchopila. Klementovy výpisky a poznámky k valentinovské gnósi,“ in Klement Alexandrijský, *Výpisky z Theodota*, Praha: ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2021, s. 11–268, zde s. 63–71 a 82–86. K tématu viz zejm. Christoph MARKSCHIES, *Gottes Körper: Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München: C. H. Beck, 2016. K tělesnosti andělů viz zejm. Ilaria L. E. RAMELLI, „Conceptualities of Angels in Late Antiquity: Degrees of Corporeality, Bodies of Angels, and Comparative Angelologies in ‚Pagan‘ and Christian Platonism,“ in Delphine Lauritzen (ed.), *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance: Conception, représentation, perception*, Paris: Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2021, s. 115–172. Mezi sekundární literaturou o pojednávající o patristické démonologii je dodnes na mezinárodním fóru uváděn článek

daná tím, že pojem „netělesný“ (ἀσώματος, *incorporalis*) byl v antické literatuře odborným termínem, který běžní rodilí mluvčí často neuměli používat. Např. Tertulián musel svým čtenářům vysvětlit, že tělesnost (corporeality) je definována následujícími vlastnostmi: „vnější formou, obrysy a trojrozměrností, totiž délkou, šířkou a hloubkou“.<sup>3</sup> Órigenés z Alexandrie pak v úvodu svého díla *De principiis* správně upozorňuje, že termín „netělesný“ (ἀσώματος) vůbec nefiguruje v řecké Bibli.<sup>4</sup> Když je tento pojem v jednom starobylém křesťanském textu<sup>5</sup> použit v souvislosti s démonem, pokračuje Órigenés, není tomu tak proto, že by daný autor chtěl tvrdit, že démoni nejsou tělesní; pisatel tím jen myslí, že démonické tělo „je svou přirozeností cosi subtilního, jako jemné vanutí“. Órigenés pokračuje:

Z toho důvodu mnozí považují [démony] za netělesné nebo je takto aspoň nazývají. ... Lidé totiž běžně z prostoduchosti nebo nevzdělanosti říkají „netělesné“ všemu, co není pevné a nelze si na to sáhnout. Je to, jako bychom řekli, že vzduch, který dýcháme, není tělesem, protože to přece není takové těleso, které by bylo možné uchopit a držet nebo se o ně opřít.<sup>6</sup>

---

českého klasického filologa Karla Svobody, „Démonologie de Michel Psellos,“ Brno: FF, 1927, který obsahuje stručný, ale velmi informativně cenný přehled představ o corporealitě zlých duchů napříč patristickou érou. Z moderních publikací viz např. Travis W. Proctor, *Demonic Bodies and the Dark Ecologies of Early Christian Culture*, Oxford: OUP, 2022. K tělesnosti duše podle raně křesťanských autorů viz např. MARKSCHIES, *Gottes Körper*, s. 145–177; z českých publikací viz zejm. Petr KITZLER, *Duše a tělo u Tertulliana*, Praha: OIKOYMENH, 2018, srov. Petr KITZLER, „Tertullian's Concept of the Soul and His Corporealistic Ontology,“ in J. Lagouanere – S. Fialon (eds.), *Tertullianus Afer: Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, Turnhout: Brepols, 2015, s. 43–62.

- <sup>3</sup> TERTULIÁN, *De an.* 9,1: „Et tamen non inconstanter profitebimur sollemniora quaeque et omnimodo debita corpulentiae adesse animae quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantium, longitudinem dico et latitudinem et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi.“ Můj překlad následuje překlad Petra Kitzlera, in Tertullianus, *O duši*, Praha: OIKOYMENH, 2023, s. 121; viz také Kitzlerovu pozn. 80 *ad loc.*
- <sup>4</sup> ÓRIGENÉS, *De princ.* pref. 8 (SC 252, 86,147–149): „Appellatio autem ἀσώματος (id est incorporei) non solum apud multos alios, uerum etiam apud nostras scripturas inusitata est et incognita.“
- <sup>5</sup> IGNÁC Z ANTIOCHIE, který v *Listě do Smyrny*, III,2 (SC 10, 156), čte Lk 24,39: „Nejsem netělesný démon“ (οὐκ εἰμι δαιμόνιον ἀσώματος); ÓRIGENÉS, *De princ.* pref. 8 (86,151–152) tvrdí, že tato věta pochází ze spisu *Petri Doctrina* (má zřejmě na mysli *Kérygma Petru*). Srov. Agrapha, log. 72 (Resch<sup>2</sup>, s. 96–98).
- <sup>6</sup> ÓRIGENÉS, *De princ.* pref. 8 (SC 252, 86,165–167): „[Corpus daemonicum] est naturaliter subtile quoddam et velut aura tenue, et propter hoc uel putatur a multis uel dicitur incorporeum. In consuetudine uero hominum omne, quod tale [sc. solidum et palpabile] non fuerit, incorporeum a simplicioribus uel imperitioribus nominatur; uelut si quis

Nesamozřejmost termínů „tělesný“ a „netělesný“ pro běžného čtenáře však zdaleka není jediným důvodem, proč raně křesťanští autoři ve svých výpovědích o tělesnosti duše a duchovních bytostí často kolísají nebo jsou pro ně dané pojmy relativní. V první řadě je tato situace zapříčiněna tím, že na pojetí duše u nejstarších teologů měl výrazný vliv jak platónský, tak stoický koncept, které si ovšem v otázce tělesnosti duše vzájemně protiřečí. Na rozdíl od platoniků, kteří duši označovali za netělesnou, trvali stoikové jednoznačně na tom, že duše je tělesná<sup>7</sup> (je tvořená tělesným duchem, resp. dechem).<sup>8</sup> A nejen duše: všechno, co je, je podle těchto myslitelů tělesné.<sup>9</sup> Tuto stoickou tezi máme jednoznačně doloženou například u Plútarcha, který píše: „Jen tělesům [stoikové] říkají ‚jsoucí‘“.<sup>10</sup>

Cílem tohoto článku je zmapovat pojetí tělesnosti lidských duší a duchovních bytostí u nejstarších církevních otců a položit si otázku, proč bylo toto téma pro dané autory vlastně důležité a z jakého důvodu o něm měli vůbec potřebu povídat.

## 1. ZÁKLADNÍ VÝCHODISKO: BIBLICKÉ TEXTY

Stoická představa tělesnosti duše měla, jak jsme řekli, na křesťanské autory 2.–3. století poměrně velký vliv, třebaže platónský koncept, který

---

aerem istum quo fruimur incorporeum dicat, quoniam quidem non est tale corpus, ut comprehendi ac teneri possit urgentique resistere.”

<sup>7</sup> Srov. zejm. SVF II,773 a 785; I,118,14. Viz např. Anthony A. LONG, „Soul and Body in Stoicism,” *Phronesis* 27 (1982): 34–57.

<sup>8</sup> Duše má podle stoiků povahu *pneumatu*, tedy tělesného ducha, resp. dechu: žijeme pokud (dokud) dýcháme, a tedy tělesné dýchání (πνεῦμα) je naší duší, viz zejm. SVF II,879. Výraz πνεῦμα znamená v řečtině také „vítr“. Tuto víceznačnost řeckého pojmu πνεῦμα (a také hebrejského רוּחַ) musíme mít na paměti zejména, až budeme hovořit o tělech andělů, viz níže, pozn. 60.

<sup>9</sup> O skutečnostech, které tělesné nejsou, dle stoiků nelze v pravém slova smyslu hovořit jako o jsooucích: to se týká jednak skutečností fiktivních (λεκτά), jako jsou např. kentauři, a dále není podle stoiků tělesem prázdno, místo a čas (τὸ κενόν, τόπος, χρόνος). O těch lze snad říci, že subsistují (ὑφίστασθαι), ale nikoli, že jsou. Mezi tyto netělesné skutečnosti duše nespadá: duše skutečně je jsoucí, a tedy je podle stoiků (a podle Tertuliána) tělesem. Viz John M. RIST, *Stoická filosofie*, přel. Karel Thein, Praha: ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1998, s. 162 nn.

<sup>10</sup> PLÚTARCHOS, *De commun. not.* 1073e (LCL 470, 772): „ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν“. Srov. TERTULIÁN, *De carne Chr.* 11,4 (přel. Petr Kitzler): „Nic není netělesné, leda to, co není“ („nihil est incorporale, nisi quod non est“).

později převážil, byl již v této době, zejména u některých z těchto autorů rovněž v úctě. Zdaleka nejdůležitějším materiálem, z něhož uvažování nejstarších křesťanských autorů vychází, jsou ovšem biblické texty. Nyní se tedy – jak už nám napověděl Origenés – musíme podívat, zda a případně jak vypovídá Starý a Nový zákon o našem tématu.

Když si kupříkladu Klement Alexandrijský (který je odedávna právem považován za křesťanského platonika)<sup>11</sup> poznamenává ve svých *Výpiscích z Theodota*: „I andělé jsou [sc. stejně jako démoni a lidské duše] tělesa, bývají přece viděni,“<sup>12</sup> má přitom zřejmě na mysli právě biblická svědectví o spatření anděla nebo andělů člověkem. V těchto příbězích bývají andělé dokonale tělesní: jsou k nerozeznání podobni lidem, bývají dokonce oblečeni do pozemských šatů (často je přímo zmiňováno, že vypadají jako mladíci oděni v bílém, Mk 16,5; Jan 20,12), jsou schopni pohybovat tělesy (Mt 28,2) a neváhají dokonce s člověkem smýknout, když je v nebezpečí (Gn 19,11), nebo jej bolestně kopnout, pokud jej chtějí probudit (Sk 12,7).<sup>13</sup> Bývají dáváni do souvislosti s ohněm nebo blesky (Sd 13,20; Mt 28,3; L 24,4).<sup>14</sup> Ačkoli Ježíš v *Matoušově evangeliu* říká, že se andělé „nežení a nev dávají“ (Mt 22,30), přesto andělské bytosti vystupující v Bibli a pak také v rané židovské literatuře nejsou genderově neutrální: jsou představováni jako ryze mužské postavy,<sup>15</sup> které zastávají role bojovníků, průvodců, ochránců, kněží.

O démonech hovoří Starý zákon mnohem méně často než o andělech. Nový zákon je v tomto ohledu o něco sdílnější: z mnoha výpovědí synoptiků a Skutků o posedlosti lze tušit, že má dle daných autorů zřej-

<sup>11</sup> Srov. např. Charles BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford: Clarendon, 1886.

<sup>12</sup> KLEMENT, *Exc.* 14,2: „Καὶ οἱ ἄγγελοι σώματα εἰσιν· ὁρῶνται γούν.“

<sup>13</sup> Navzdory tomu andělé v biblických vyprávěních někdy odmítají jíst lidský pokrm (Sd 13,16; Tób 12,19).

<sup>14</sup> Srov. např. Dan 10,6 LXX; Žl 103/104,4; Iz 6,6.

<sup>15</sup> Kupříkladu *Knihá Jubileí* (15,27) jde v představě tělesnosti a mužského rodu andělů tak daleko, že se zde dokonce píše, že protoktisté, tedy první a nejvyšší z andělů (viz níže, pozn. 59), byli stvořeni jako obřezaní, srov. James C. VANDERKAM, *A Commentary on the Book of Jubilees. Chapter 1–21*, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on Bible, Minneapolis: Fortress Press, 2018, s. 521. Co se démonů týče, mimo biblické texty se setkáváme i s představou jejich určitého genderového rozrůznění: např. v kumránských rukopisech mají andělé vždy mužská jména, ale naproti tomu jsou zde dochovány zmínky o mužských i ženských démonech, kteří někdy dokonce tvoří páry, viz Cecilia WASSEN, „Angels in the Dead Sea Scrolls,“ in Friedrich V. Reiterer – Tobias Nicklas – Karin Schöpflin, *Angels. The Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception*, Berlin: De Gruyter, 2007, s. 499–523, zejm. s. 502 a 513.

mě jít o bytosti, které nějak zaujímají prostor, mohou se nacházet uvnitř lidského nebo zvířecího těla, a mají to tedy patrně být trojrozměrná tělesa.<sup>16</sup> Nikde v biblických textech nicméně nenajdeme žádný výslovný popis démona, co do vzhledu nebo tvaru. Určitou výjimku tvoří snad jen deuterokanonický román Tóbijáš: když hlavní hrdina spolu se svou démonem sužovanou nevěstou Sárrou vstoupí do svatební komnaty a na radu anděla Rafaela položí na misku se žhavým kadidlem rybí srdce a játra, démon ucítí zápach spálených vnitřností a uprchne „do nejzazšího Egypta“ (Tób 8,3a LXX-BA). „Rafael se pustil za ním, spoutal mu nohy a během chvilky ho svázal“ (Tób 8,3b LXX-S).<sup>17</sup> Je tedy zřejmé, že démon v příběhu popisovaný je bytost tělesná: má nohy, a zřejmě tedy i antropomorfní nebo zoomorfní tvar, lze ho uchopit a svázat. A co bude pro náš pozdější výklad důležité – tento démon nějakým způsobem dokáže vnímat kouř, a tedy zřejmě dýchá.

O nějaké jednotné koncepci duše v biblických textech, napříč Starým a Novým zákonem, jistě nemůže být řeč. Raně křesťanští autoři nicméně vidí některé novozákonní pasáže jako jasné svědectví o tělesnosti duší. Uvádějí zejm. Janovo vidění duší zemřelých mučedníků v *Apokalypse* (Zj 6,9)<sup>18</sup> nebo příběh o boháči a Lazarovi, kde jsou zmiňovány konkrétní části těla, i když je řeč o posmrtné realitě: říká se zde, že necitelný boháč za trest v pekle trpí žízní a žádá, aby Lazar, který se raduje „v náruči Abrahamově“, namočil prst do vody a osvěžil mu jazyk (Lk 16,19–31). Z toho prý plyne, že duše má tvar lidského těla se všemi jeho údy a částmi.<sup>19</sup>

Ze starozákonních příběhů pak bývá církevními otci zmiňováno zejména vyprávění *První knihy Samuelovy* o čarodějnici z Endoru, která na příkaz krále Saula vyvolala z podsvětí duši nedávno předtím zemřelého proroka Samuela (1 Sam 28,7–25). Ten se nekromantce zjevil jako sta-

---

<sup>16</sup> Srov. např. Mk 1,25–26.

<sup>17</sup> Tób 8,3 (BA): „ὅτε δὲ ὠσφράνθη τὸ δαιμόνιον τῆς ὁσμῆς ἔφυγεν εἰς τὰ ἀνώτατα Αἰγύπτου καὶ ἔδραμεν αὐτὸ ὁ ἄγγελος.“ Tób 8,3 (S): „καὶ ἡ ὁσμὴ τοῦ ἰχθύος ἐκώλυεν καὶ ἀπέδραμεν τὸ δαιμόνιον ἄνω εἰς τὰ μέρη Αἰγύπτου καὶ βαδίσας Ραφαὴλ συνεπόδισεν αὐτὸν ἐκεῖ καὶ ἐπέδραμεν παραχρῆμα.“ Semitský originál není dochován, Joseph A. FITZMYER, „The Aramaic and Hebrew Fragments of Tobit from Qumran Cave 4,“ *CBQ* 57/4, 1995, 655–675.

<sup>18</sup> Viz níže, s. 7 a pozn. 26–27.

<sup>19</sup> Viz níže, s. 7.

ry muž zahalený pláštěm (1 Sam 28,14).<sup>20</sup> Duše zemřelého Samuela zde tedy má tvar lidského těla, dokonce oblečeného do pozemských šatů.

## 2. TĚLESNOST LIDSKÉ DUŠE V TEXTECH CÍRKEVNÍCH OTCŮ

Na interpretaci starozákonního příběhu o Saulově porušení přísného Božího (Lv 19,31; 20,6.27) i svého vlastního (1 Sam 28,3) zákazu vyvolávání duchů, které se mu pak stalo osudným, se raně křesťanští exegeté neshodnou. Pro Justina je tento příběh prostě dokladem existence lidské duše po smrti a toho, že duše všech zemřelých, včetně proroků a spravedlivých, byly před Kristovým zmrtvýchvstáním v zajetí démonů. Takto nesvobodná duše proroka Samuela byla na pokyn s demony spolupracující čarodějnice nucena nechat se vyvolat na svět.<sup>21</sup> Tertulián naproti tomu zastává (později často přijímaný) názor, že čarodějnice žádného Samuela z podsvětí nevyvolala a že nekromancie je obecně jen přelud způsobený demony.<sup>22</sup> Ti přece lžou a klamou vždy a za všech okolností a dokáží vytvořit i „zdánlivé tělo“ (*corpus affingere*).<sup>23</sup> Órigenés nesouhlasí, třebaže ani on si o poctivosti a pravdomluvnosti démonů nedělá žádné iluze. Podle něj, když Písmo říká, že k Saulovi mluvil mrtvý Samuel, tak k Saulovi skutečně musel mluvit mrtvý Samuel; Písmo nelže. Navíc je třeba si uvědomit, že Samuelova duše se podle příběhu nenechala nekromantkou zmanipulovat k nějakému služebnému (a demony podporovanému) úkonu na pomoc Saulovi, ale naopak Saulovi prorocky oznámila přísný Hospodinův výrok (1 Sam 28,15–19; srov. Sir 46,20: καὶ μετὰ τὸ ὑπνῶσαι αὐτὸν προσεφίτευσεν). Podle Órigena je tedy zjevné, že se Saulovi zjevila skutečně Samuelova duše (tedy žádné iluzorní tělo, ale duše mající podobu a tvar lidského těla), která v podsvětí očekávala příchod Spasitele. Stalo se to sice na popud čarodějnice, ale ve skutečnosti v moci a režii Boží.

<sup>20</sup> 1 Sam (=1 Král LXX) 28,14 zní: „Ἀνδρα ὄρθιον [ἐγνων] ἀναβαίνοντα ἐκ τῆς γῆς, καὶ οὗτος διπλοῖδα ἀναβεβλημένος.“

<sup>21</sup> JUSTIN, *Dial. cum Tryph.* 105,4; srov. JUSTIN, *1 Apol* 18,3–4.

<sup>22</sup> Podobně TATIÁN, *Oratio* 16,1, popírá, že by démoni, kteří ovládají (posedlé) lidi, byly duše zemřelých. Opačný názor prezentuje JUSTIN, *1 Apol* 18,3, i JOSEF FLAVIUS, *De bell. Iud.* VII,185, podle nichž je démonická posedlost zapříčiněna působením duší zemřelých lidí.

<sup>23</sup> TERTULIÁN, *De an.* 57.

Při interpretaci příběhu o boháči a Lazarovi jsou křesťanští autoři 2.–3. století naopak až překvapivě jednotní.<sup>24</sup> Podle Ireneje Lyonského z něj jasně plyne nejen to, že duše po smrti existuje, ale také že se nestěhuje z jednoho těla do dalšího, ale stále zůstává sama sebou: boháč si pamatuje, co za živa prožil, vzpomíná na své bratry a má o ně starost; poznává i žebráka, kterého celý život přehlížel hladového a nemocného u svých dveří, a vybavuje si dokonce i jeho jméno. A dále pro Ireneje příběh dokládá, že duše je tělesná: má podobu člověka (*hominis figuram*).<sup>25</sup> Přesně totéž pak tvrdí také Tertulián a Klement: duše po smrti – ať už je trestaná, nebo dochází útěchy – je každopádně tělesná. Vždyť je zde řeč o boháčově jazyku, Lazarově prstu a Abrahamově náruči. Nejsou to žádná obrazná vyjádření, ale prostý popis reality, podtrhuje Tertulián:<sup>26</sup> duše má přesně týž tvar a rysy jako tělo daného člověka. I Jan ve zjevení přece rozpoznal tváře mučedníků, které uviděl u nebeského oltáře, když byla rozlomena pátá pečeť (Zj 6,9).<sup>27</sup> Když Bůh vdechl člověku při stvoření svůj dech, tento dech totiž naplnil celý vnitřek člověka, zhoustl a ztuhl a obtiskly se do něj obrysy člověka. To má podle Tertuliána na mysli apoštol Pavel, když hovoří o „vnitřním člověku“.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Zdá se, že vycházejí z nějakého společného zdroje, viz ČERNUŠKOVÁ, „Tma jej neuchopila,“ s. 91, pozn. 292. Srov. KITZLER, „Tertullian's Concept of the Soul and His Corporalistic Ontology,“ s. 55.

<sup>25</sup> IRENEJ, *Adv. haer.* II,34,1 (SC 294, s. 354,1–22).

<sup>26</sup> TERTULIÁN, *De an.* 7,2: „Imaginem existimas exitum illum pauperis laetantis et diuitis maerentis? Et quid illic Eleazari nomen, si non in ueritate res est? Sed et si imago credenda est, testimonium erit ueritatis. Si enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis, nec mentiretur de corporalibus membris scriptura, si non erant.“ Srov. tamtéž 9,8. KLEMENT, *Exc.* 14,4: „Ἀντικρὺς δὲ ἀπὸ τοῦ Λαζάρου καὶ τοῦ πλουσίου διὰ τῶν σωματικῶν μελῶν σώμα εἶναι δείκνυται ἡ ψυχὴ.“

<sup>27</sup> TERTULIÁN, *De an.* 8,5; 9,8. Srov. tamtéž 55,4.

<sup>28</sup> TERTULIÁN, *De an.* 9,8. Pavel ovšem zdaleka není jediným zdrojem, o který své přesvědčení o vzhledu lidské duše Tertulián opírá. Důležité „poznatky“ získal díky jedné sestře ze svého společenství, která se dostala do vytržení a viděla duši, jež „byla tělesná“, „jako by ji člověk mohl uchopit“ a měla tvar lidského těla a barvu vzduchu; *De an.* 9,7–8: „Inter cetera ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus uidebatur, sed non inanis et uacuae qualitatis, immo quae etiam teneri remitteret, tenera et lucida et aerii coloris, et forma per omnia humana.“

### 3. NETĚLESNOST DUŠE PODLE VALENTINOVSKÝCH GNOTIKŮ

V souvislosti s příběhem o boháči a Lazarovi Tertulián a Klement upozorňují, že podle daného vyprávění duše sebestředného boháče „trpěla muka v plamenech“. Z toho podle obou těchto autorů plyne jednoznačně, že duše je tělesná, protože co je netělesné, to trpět nemůže.<sup>29</sup> Podobně se vyjadřuje také Justin v úvodní pasáži svého *Dialogu se Židem Tryfónem*:

Někteří [filozofové] usoudili, že duše je nesmrtelná a netělesná, a z toho vyvozují, že když spáchají něco zlého, nebudou potrestáni (protože co je netělesné, to netrpí). Od Boha tím pádem vlastně nic nepotřebují, protože jejich duše je nesmrtelná sama od sebe.<sup>30</sup>

Je možné, že těmi platonizujícími filozofy měl Justin na mysli raně křesťanského myslitele Valentina a jeho následovníky. Ti byli totiž antickými hereziology (do jisté míry právem) vnímáni jako navazující na platónskou filozofii.<sup>31</sup>

Nezávisle na těchto zprávách každopádně víme, že valentinovci duši skutečně považovali za netělesnou. Jejich představa netělesnosti a spásy určitých prvků v člověku byla ovšem mnohem složitější (a také mnohem různorodější), než Justin ve své poznámce naznačuje. Třebaže jistě nelze hovořit o nějakém jednotném valentinianismu, vymezujícím se proti ortodoxii, ze zpráv Ireneje, Klementa, Tertuliána, Hippolyta a dalších, se nicméně zdá, že antropologie některých valentinovských gnostiků, jejichž učení bylo těmito hereziologům známo (a pro něž byl vůbec důležitý pojem „duše“), vypadala asi takto: člověk kromě viditelné a tělesné stránky sestává ze tří netělesných prvků: materiálního (ὕλικός), duševního (ψυχικός) a duchovního (πνευματικός). Teprve přes ně má

<sup>29</sup> TERTULIÁN, *De an.* 7,4: „Incorporalitas nihil patitur. ... In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est corporale est.“ Srov. KLEMENT, *Exc.* 14,3: „Πῶς δὲ καὶ αἱ κολαζόμεναι ψυχαὶ συναισθάνονται μὴ σώματα οὐσαι;“

<sup>30</sup> JUSTIN, *Dial. cum Tryph.* 1,5 (vyd. P. Bobichon, s. 186): „Ἄλλοι δὲ τινες, ὑποστηράμενοι ἀθάνατον καὶ ἀσώματον τὴν ψυχὴν, οὕτε κακὸν τι δράσαντες ἡγοῦνται δώσειν δίκην (ἀπαθεῖς γὰρ τὸ ἀσώματον), οὕτε, ἀθανάτου αὐτῆς ὑπαρχούσης, δέονται τι τοῦ θεοῦ ἔτι.“

<sup>31</sup> Srov. TERTULIÁN, *De carne Chr.* 20,3; *De an.* 23,5–24,12; IRENEJ, *Adv. haer.* II,14,3–4; 33,2 (SC 294, s. 134–137; 346–349); HIPPOLYT, *Ref.* VI,21,1–3; 22,1–3; 37,1.5–6. K středoplatónským a novoplatónským aspektům přejatým valentinovci viz Einar THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of Valentinians*, Leiden: Brill, 2006, s. 269–314. JUSTIN, *Dial. cum Tryph.* 35,6 uvádí valentinovce ve výčtu sekt.

oděnu jako „koženou suknicí“ viditelné, hmatatelné tělo. Pojem „kožená suknice“ je přitom samozřejmě narážkou na vyhnání Adama z Rajské zahrady (Gn 3,21), kterou valentinovci situují do (podle nich netělesné) sféry čtvrtého nebe.<sup>32</sup>

Člověk, který je podle valentinovců netělesný, má tedy na sobě jaksi provizorně oblečené tělo, které je součástí zlého světa, do kterého byl vyhnán. Netělesný materiální prvek člověka se předává plozením, takže jej mají všichni lidé. Prvek duševní a duchovní se plozením nepředává, ale je dán shůry některým jednotlivcům. Většina lidí tak tyto dva netělesné prvky postrádá a valentinovci jim prý říkali „lidé materiální“. Dále jsou tu tzv. „lidé duševní“, kteří mají kromě netělesného materiálního prvku i netělesnou duši, není v nich ovšem přítomen prvek duchovní. A zatřetí je tu jistá malá skupina „lidí duchovních“, kteří v sobě mají všechny tři netělesné prvky. Jejich duše je v nich jakýmsi duševním tělem, do něhož je prvek duchovní (čili vyvolené semeno) zahalen. To je ovšem metaforické vyjádření, jelikož jak duchovní prvek, tak duše jsou netělesné: nejsou trojdimenzionální, nemají tvar, vzhled ani obrysy. S jedinci duševními (kteří mají duši, ale postrádají duchovní prvek) valentinovci ztotožňovali věřící všeobecné církve a s jedinci duchovními se identifikovali sami.

Nic z toho, co je tělesné, ani z toho, co je sice netělesné, ale pouze „materiální“, nemůže podle valentinovských nauk za žádných okolností dojít spásy: jak tělesnost, tak netělesná materie nevyhnutelně propadají zkáze a shoří jednou v ohni, který na konci věků zachvátí celý svět.<sup>33</sup> To, co je duchovní, naopak zkáze propadnout za žádných okolností nemůže: nebeský oheň, který pohltí svět, nad duchovním prvkem nemá žádnou moc. Duchovní semeno přítomné v duších vyvolených jedinců má tedy spásu zaručenou. Duševní prvek je podle některých valentinovců ke spáse povolán, ale jeho spása je podmíněna spravedlivými skutky a lítostí nad hříchy a je to spása určitého nižšího stupně, než je spása prvku duchovního.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> KLEMENT, *Exc.* 51,1.

<sup>33</sup> Srov. KLEMENT, *Exc.* 63–65 nebo podrobněji IRENEJ, *Adv. haer.* 1,7,1 (SC 264, s. 100–103).

<sup>34</sup> IRENEJ, *Adv. haer.* 1,6,1,2 (SC 264, s. 90–95): „Τριῶν οὖν ὄντων, τὸ μὲν ὑλικόν, ὃ καὶ ἀριστερόν καλοῦσι, κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν, ἅτε μηδεμίαν ἐπιδέξασθαι πνοὴν ἀφθαρσίας δυνάμενον· τὸ δὲ ψυχικόν, ὃ καὶ δεξιὸν προσαγορεύουσιν, ἅτε μέσον ὄν τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ ὑλικοῦ, ἐκείσε χωρεῖν, ὅπου ἂν καὶ τὴν πρὸς κλισίαν ποιήσῃται· τὸ δὲ πνευματικόν. ... καὶ τοῦτ' εἶναι λέγουσι τὸ ἄλ᾽, καὶ τὸ ῥῶς τοῦ κόσμου'. ... Ἐπαιδευθήσαν δὲ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δὲ

Podobně jako jsme to pozorovali u Justina v případech nejmenovaných filozofů, vyznávajících netělesnost duše, také Irenej a Tertulián si stěžují na bohorovné jednání valentinovců vyplývající z jejich jistoty, že po fyzické smrti nebudou za žádné své činy nést odpovědnost.<sup>35</sup> (Nejsou přece prostými věřícími, spása jejichž duše je závislá na jejich chování.) Ať už jsou ale zprávy o morální laxnosti valentinovců hodnověrné, či nikoli, důležitá a jasně doložená je v jejich pojetí spásy jedna věc: v této nauce nešlo o předurčenost některých osob ke spáse a jiných osob k záhubě, jak bychom si mohli myslet nebo jak by se mohlo zdát z některých vyjádření raně křesťanských hereziologů. To, co dle valentinovců překoná hranice smrti, nelze nazvat výrazem osoba: spásy a přijetí do božské Plnosti v jejich pojetí dochází netělesný duchovní prvek bez tvaru, podoby a vzhledu – ono „výjimečné semeno“ vložené do vyvolených lidských duší.

#### 4. TĚLESNOST, RESP. NETĚLESNOST DÉMONŮ

Anonymní valentinovský zlomek dochovaný v Klementových *Výpiscích* z *Theodota* prohlašuje pak také demony za netělesné:

Tělesný oheň zasahuje všechna tělesa, zatímco oheň čistý a netělesný, říkají [valentinovci], zasahuje bytosti netělesné, například demony, anděly zla a samotného ďábla (srov. Mt 25,41). Stejně tak nebeský oheň je co do přirozenosti dvojí,<sup>36</sup> inteligibilní a vnímatelný, a analogicky je dvojího druhu také křest: smyslově

ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι, καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες· εἶναι δὲ τούτους (τούς) ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι· διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πράξιν ἀποφαίνονται – ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι –, αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικούς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθῆσεσθαι δογματίζουσιν. ὥς γὰρ τὸ χοῖκόν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν – οὐ γὰρ εἶναι δεκτικὸν αὐτῆς λέγουσιν αὐτό –, οὕτως πάλιν τὸ πνευματικόν, ὃ αὐτοὶ εἶναι θέλουσιν, ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἄν ὁποῖαις συγκатаγέωνται πράξεσιν.“ KLEMENT, *Exc.* 50–57; TERTULIÁN, *Adv. Valent.* 29,1–3; *De an.* 20–21.

<sup>35</sup> Dle IRENEJE, *Adv. haer.* I,6,3–4 (SC 264, s. 94–101), se valentinovci účastnili s oblibou různých pohanských slavností a sledovali krvavé scény v představeních gladiátorů a řídili se pravidlem „dát císařovi, co je císařovo“ (Mt 22,20) ve smyslu „dopřát tělu, cokoli si zamane“. Podle Tertuliána je pak dalším důsledkem tohoto přístupu neochota k mučednictví. TERTULIÁN, *Adv. Valent.* 30. Autor zde naráží na valentinovskou interpretaci Mt 10,32 par., zřejmě podobnou té, jakou známe z Hérakleóna (*Strom.* IV,71,1–73,1), srov. W. A. LÖHR, „Valentinian Variations on LK 12,8–9/Mt 10,32,“ in *VChr* 57/4 (2003): 437–455, zde s. 450–451.

<sup>36</sup> Čtu podle rukopisu: „οὕτως ἐστὶ τὸ ἐπουράνιον πῦρ δις ὁν τὴν φύσιν.“

vnímatelný křest ve vodě, uhášeč vnímatelného [nebeského] ohně, a inteligibilní křest v Duchu (Mt 3,11), odvraceč ohně inteligibilního. Tělesný duch/dech/vítr (τὸ σωματικὸν πνεῦμα), pokud je malý, stává se potravou a palivem pro vnímatelný [pozemský] oheň, a teprve pokud se stane větším, je z něj uhášeč. Duch (πνεῦμα) daný nám shora si však podrobuje nejen živly, ale i moci a zlé vlády, protože je netělesný (ἀσώματος).<sup>37</sup>

Podle autora tohoto textu – alespoň nakolik mu lze, i v kontextu dalších valentinovských výpovědí, rozumět – tedy zřejmě existuje celkem čtvery oheň: dvojí vnímatelný (pozemský a nebeský, resp. tělesný a duševní) a dvojí netělesný, inteligibilní (čistý nebeský oheň Ducha a zlý nebeský oheň démonů a jiných zlovolných bytostí). Tělesný oheň spaluje věci tělesné a hasí se běžnou, trojrozměrnou vodou. Vnímatelný nebeský oheň (oheň citelný pro tělo, netělesnou materii a duši) jednou sestoupí z nebe a pozře vše tělesné a materiální a také všechno duševní, co si nezaslouží spásu. Ten lze v duši uhasit vodou křtu. Inteligibilní oheň démonů naproti nelze uhasit žádnou vodou: ochranou proti němu je Duch, který sám je ohněm. U tělesného ohně platí, že když se do něj dodává malé množství tělesného ducha (*pneumatu*), tzn. když jej svým dechem rozdmýchá člověk (případně když do něj vane mírný vítr),<sup>38</sup> je to pro oheň potravou a on vzroste; uhasne, jen když se do něj zafouká dostatečně intenzivně. Tato fyzikální pravidla se ovšem nevztahují na inteligibilní oheň, tedy oheň, který nelze vnímat v rámci tohoto trojrozměrného světa a vztahuje se pouze na netělesné duchovní semeno přítomné ve vyvolených, valentinovcích. Ponoření do čistého a mocného inteligibilního ohně (čili křest „Duchem daným shora“, čili přijetí tajných gnostických nauk) naprosto bezpečně chrání duchovní semeno před zlým inteligibilním ohněm: netělesnými duchovními protivníky.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> KLEMENT, *Exc.* 81: „Τοῦ πυρὸς τὸ μὲν σωματικὸν σωματῶν ἄπτεται πάντων, τὸ δὲ καθαρὸν καὶ ἀσώματον ἀσωμάτων φασὶν ἄπτεσθαι, οἷον δαιμόνων, ἀγγέλων τῆς πονηρίας, αὐτοῦ τοῦ διαβόλου. οὕτως ἐστὶ τὸ ἐπουράνιον (καὶ τὸ ἐπίγειον) πῦρ δισσοῦν τὴν φύσιν, τὸ μὲν νοητὸν, τὸ δὲ αἰσθητὸν. καὶ τὸ βάπτισμα οὖν διπλοῦν ἀναλόγως, τὸ μὲν αἰσθητὸν δι' ὕδατος, τοῦ αἰσθητοῦ πυρὸς σβεστήριον, τὸ δὲ νοητὸν διὰ πνεύματος, τοῦ νοητοῦ πυρὸς ἀλεξήτριον. καὶ τὸ σωματικὸν πνεῦμα τοῦ αἰσθητοῦ πυρὸς τροφή καὶ ὑπέκκαυμα γίνεται ὀλίγον ὄν, πλεον δὲ γεγόμενον σβεστήριον πέφυκεν, τὸ δὲ ἀνωθεν δοθὲν ἡμῖν πνεῦμα ἀσώματων ὄν οὐ στοιχείων μόνων, ἀλλὰ καὶ δυνάμεων κρατεῖ καὶ ἀρχῶν πονηρῶν.“

<sup>38</sup> Viz výše, pozn. 8.

<sup>39</sup> Srov. KLEMENT, *Exc.* 78; IRENEJ, *Adv. haer.* I,21,2 (SC 264, s. 296–297).

Jinými slovy se zde tedy vlastně říká totéž, co jsme zmiňovali výše: podle valentinovců duše věřících všeobecné církve, kteří při křtu litují hříchů a poté již jednají spravedlivě, se mohou zachránit před trestajícím nebeským ohněm, který má vliv na (je vnímatelný pro) zlý materiální a tělesný svět a jednou jej celý zlikviduje. Oheň Ducha svatého, který si podrobuje netělesné zlo, se však těchto prostých, „duševních“ věřících nijak netýká: vnímají jej svým intelektem pouze lidé duchovní, tedy valentinovská církev.

Ponechme na chvíli stranou spor mezi valentinovci a autory všeobecné církve o tom, co je to křest v Duchu svatém a jestli je dostupný jen pro hrstku vyvolených valentinovců, nebo svobodně přístupný všem, kdo chtějí přijmout Kristovu oběť na kříži a zmrtvýchvstání. Co nás nyní na daném textu zajímá, je přesvědčení valentinovců o netělesnosti zlých duchů: vidíme, že pro tyto autory démoni rozhodně nejsou trojrozměrná tělesa, která by měla obrysy a vzhled a už vůbec ne antropomorfní (případně zoomorfní) tvar, končetiny, případně ocas, rohy, kopyta a další tělesné orgány.

Jak jsme již pozorovali v případě Órigenově, nejstarší církevní otcové jsou v tomto ohledu jiného názoru: z děl i těch nejintelektuálněji zaměřených otců můžeme vyčíst jejich svorné a samozřejmě přesvědčení o tělesnosti démonů. Kupříkladu Tatián je přesvědčen, že démoni sice nemají tělo z masa a kostí (σάρξ), ale přesto jsou to trojrozměrná tělesa (σῶμα), a to na bázi ohně a vzduchu, která jsou pro lidi dokonce za určitých okolností viditelná.<sup>40</sup> Athénagorás se pak dokonce zmiňuje o tom, že démoni dychtí po krvi, lační po dýmu z obětí zasvěcených modlám a olizují obětní krev.<sup>41</sup> Totéž říká Tertulián: krvavé oběti na oltářích model prý představují pro demony „hostinu ve formě dýmu a krve“, kterou se démoni živí a libují si v ní.<sup>42</sup> A rovněž Klement Alexandrijský hovoří

<sup>40</sup> Podle Tatiána jsou těla démonů bez obtíží viditelná („εὐσύνοπτα καὶ τὰ τῶν δαιμόνων σώματα“) pro lidi, kteří jsou pod ochranou Ducha; pro ostatní lidi ne (*Oratio* 15,6–7), respektive i ostatní lidé někdy demony spatří, a to když je sami démoni chtějí vyděsit a ublížit jim (*Oratio* 16,5).

<sup>41</sup> ATHÉNAGORÁS, *Legatio* 26,1: „Οἱ μὲν περὶ τὰ εἶδωλα αὐτοὺς ἔλκοντες οἱ δαίμονες εἰσιν οἱ προειρημένοι, οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι; tamtéž 27,2: οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, λίχνοι περὶ τὰς κνίσας καὶ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα ὄντες...“

<sup>42</sup> TERTULIÁN, *Apol.* 22,6 (LCL 250, 118): „...deos istos captis et circumscriptis hominum mentibus commendat, ut et sibi pabula propria nidoris et sanguinis procuraret simulacris imaginibus oblata.“ Srov. TERTULIÁN, *De idol.* 6,3, a ÓRIGENÉS, *Contra Cels.* VIII 64.

o krvi,<sup>43</sup> na kterou se démoni slétají (ať už jde o krev, která se prolévá v bitvách a při gladiátorských utkáních, anebo o krev obětovanou modlám).<sup>44</sup>

Jak si ovšem tito autoři představovali způsob, jakým se démoni obět-ním dýmem a prolitou krví krmí? Nechtěli tím prostě říci, že vraždění, války i kruté zabíjení zvířat je závažné zlo, které obrazně řečeno krmí dé-mony, tedy které člověka deformuje a které vede k další a další eskalaci násilí? Odpověď kupodivu zní „ne“.

Jednoznačné vysvětlení nacházíme v jedné drobné, zcela opomíjené narážce<sup>45</sup> v Klementových *Stromatech* (zejm. *Strom.* VII,32,1). Jde o pasáž, v níž Klement hovoří o pravé zbožnosti. Zdůrazňuje, že Boha (protože je netělesný) není možné umístit do chrámu a zobrazit. Je také zbytečné mu přinášet obětiny, když přece nemá žádné fyzické potřeby. I kdyby-chom uvažovali tak, že Bůh obětovaný pokrm nejí ústy, ale přijímá jej ve formě vůně, která se z obětí line, ani to není podle Klementa patřičné. To bychom přece Bohu museli přisoudit dýchání:

Co tedy Řekové vypovídají o Bohu? Vpouští a vydává snad výpary (διαπνέεται) jako plemeno démonů? Nebo jen vdechuje jako vodní živočichové rozpínáním ža-ber? Anebo dychotá jako hmyz a tře si křídla o výstupky na těle? Přece bychom s něčím takovým nesrovnávali Boha, pokud nám rozum slouží! Co dýchá, to vta-huje vzduch rozpínáním plic proti hrudníku. A přisoudí-li někdo Bohu vnitřnosti, tepny, žíly, šlachy a údy, patrně jej nepovažuje za nic, co by se lišilo od zmíněných tvorů.<sup>46</sup> ... Suchozemští živočichové a ptáci prý jsou živí dýcháním téhož vzdu-

<sup>43</sup> Dle Jean DANÍELOU, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, přel. J. A. Baker, London: Darton Longman and Todd, 1973, s. 434, Klement ve své demonologii podtrhuje ze-jména dvě věci: zaprvé – podobně jako Justin, Athénagorás a *Homilie* pseudo-Klementa Římského – právě nenasytnou touhu démonů po krvi a za druhé jejich krutost a úpor-nou snahu zničit lidstvo.

<sup>44</sup> KLEMENT, *Protr.* 42,1; *Paed.* II,8,3. Jde samozřejmě o obrazy převzaté z antické před-křesťanské literatury vypovídající o tom, že bohové přijímají od smrtelníků obětiny ve formě dýmu a úliteb (např. Homér, *Il.* IX,500), a že duše zemřelých přitahuje prolitá krev (např. Homér, *Od.* XI,36–37). Srov. PROCTOR, *Demonic Bodies*, s. 119–129.

<sup>45</sup> Je možné, že badatelé toto místo přehlížíjí proto, že William Wilson v příslušném díle řady „Ante-Nicene Fathers“ (*The Writings of Clement of Alexandria*, sv. 2, ANF 12, Edin-burgh: T&T Clark, 1869, s. 428) přijímá Gatakerovu konjekтуру „ὥς τὸ τῶν δρυῶν γένος“ (namísto rukopisného „ὥς τὸ τῶν δαιμόνων γένος“) a překládá: „Whether does he exhale like the tribe of oaks?“

<sup>46</sup> KLEMENT, *Strom.* VII,31,9–32,5: „Αἱ δὲ διὰ τῆς ὀσφρῆσεως, εἰ καὶ θεϊότεραι τῶν διὰ στόματος, τροφαί, ἀλλὰ ἀναπνοῆς εἰσι δηλωτικά. τί οὖν φασὶ περὶ τοῦ θεοῦ; πότερον διαπνέεται ὡς τὸ τῶν δαιμόνων γένος; ἢ ἐμπνέεται μόνον ὡς τὰ ἔνυδρα κατὰ τὴν τῶν βραγχίων διαστολήν; ἢ περιπνέεται καθάπερ τὰ ἔντομα κατὰ τὴν

chu jako naše duše a mají duši vzduchu příbuznou, kdežto ryby nedýchají tento vzduch, ale ten, který se vmísil do vody hned při prvním stvoření, stejně jako do ostatních prvků (Chrýsippos, SVF II,721).<sup>47</sup>

Všichni zmínění tvorové tedy mají nějaký typ dýchání: ptáci a savci včetně člověka, kteří mají duši „příbuznou vzduchu“, dýchají vzduch plícemi; hmyz dýchá vzduch třením křídel; ryby přijímají vzduch z vody žábami a plemeno démonů vzduch (a dým obětí a zápach krve) perspiruje (διαπνεῖται).

Třebaže, jak jsme viděli, představa, že se démoni sytí obětním dýmem a výpary krve, byla u raně křesťanských autorů rozšířená,<sup>48</sup> nikde u Klementových předchůdců nebo současníků nenacházíme paralelu k jeho popisu dýchání u démonů. Jak ve své edici *Stromat* upozorňuje Otto Stählin,<sup>49</sup> daná myšlenka je dochovaná až u ps.-Michaela Psella (11. stol.):

[Někteří démoni] se živí vdechovaným [vzduchem], jako duch přítomný v cévách a nervech. Pro jiné je potravou vlhkost, ale nepřijímají ji ústy jako my. Nasávají vlhkost z okolí jako houby nebo měkkýši a přijatou tekutinu zase vydávají ve formě semene.<sup>50</sup>

To zřejmě neznamená, že by zde tento byzantský autor slovy „duch přítomný v cévách a nervech“ hovořil o možnosti, že nějaký typ zlého ducha může posednout člověka tím způsobem, že by se usídlil v jeho

διὰ τῶν πτερύγων ἐπίθλιψιν τῆς ἐντομῆς; ἀλλ’ οὐκ ἂν τινι τούτων ἀπεικασαίεν, εἰ γε εὐ φρονοίεν, τὸν θεόν· ὅσα δὲ ἀναπνεῖ, κατὰ τὴν τοῦ πνεύμονος πρὸς τὸν θώρακα ἀντιδιαστολὴν ὀυμουλκεῖ τὸν ἀέρα. εἴτα εἰ σπλάγχχνα δοῖεν καὶ ἀρτηρίας καὶ φλέβας καὶ νεῦρα καὶ μόρια τῷ θεῷ, οὐδὲν διαφέροντα εἰσηγήσονται τούτων.”

<sup>47</sup> KLEMENT, *Strom.* VII,34,1–2.4: „Ἦδη δὲ τὰ μὲν χερσαῖα καὶ τὰ πτηνὰ τὸν αὐτὸν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἀναπνέοντα ἀέρα τρέφεται, συγγενῇ τῷ ἀέρι τὴν ψυχὴν κεκτημένα, τοὺς δὲ ἰχθῦς οὐδὲ ἀναπνεῖν φασὶ τούτον τὸν ἀέρα, ἀλλ’ ἐκείνον ὃς ἐγκέκρται τῷ ὕδατι εὐθέως κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν.”

<sup>48</sup> Vyskytuje se pak i u mimokřesťanských autorů, srov. např. PORFÝRIOS, *De abstinencia* II,42.

<sup>49</sup> OTTO STÄHLIN (ed.), *Clemens Alexandrinus III*, GCS 17, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909, s. 24.

<sup>50</sup> PS.-MICHAEL PSELLOS, *De demonibus* (vyd. GAUTIER, s. 149–151): „Τρέφονται ... οἱ μὲν δι’ εἰσπνοῆς ὡς τὸ ἐν ἀρτηρίαις καὶ ἐν νεύροις πνεῦμα, οἱ δὲ δι’ ὑγρότητος ἀλλ’ οὐ στόμασι καθ’ ἡμᾶς, ἀλλ’ ὥσπερ σπόγγοι καὶ ὀστροκώδεγμα, σπῶντες μὲν τῆς παρακειμένης ὑγρότητος ἐξῶθεν, αὐθις δὲ λαβοῦσαν σύστασιν σπερματικὴν ἀποκρίνοντες.”

oběhovém systému apod. Spíše zde navazuje na v antice obecně rozšířenou představu tělesného *pneumatu*, které koluje žilami spolu s krví a je přítomno v lidském těle (což vlastně docela odpovídá našemu poznání o kyslíku roznášeném po celém organismu červenými krvinkami). O tomto tělesném *pneumatu* je známo, že jeho „potravou“ je vdechovaný vzduch: když člověk přestane dýchat, *pneuma* v něm „nemá potravu“, a proto ustane a člověk umírá. Podobně podle ps.-Psellovy představy démoni jakožto tělesní přijímají potravu a vydávají ze sebe její zbytky. Touto potravou je u některých vzduch a u některých jiných voda (resp. vzduch přítomný ve vodě), které ovšem nejsou nasávány plicemi nebo žábami, ale jaksí celým tělem. Klementova představa „perspirace“ démonického těla je zřejmě obdobná, s tím, že zřejmě počítá pouze s potravou a exkrementy na plynné bázi, tedy dýmem ze spalovaného obětního masa a *pneumatem*, které uniká z prolité krve.

Ve svých *Výpiscích z Theodota* si pak Klement poznamenává ještě jednoznačněji než ve *Stromatech*, že démoni mají tělo „i tvar, a tudíž také mohou vnímat trest“.<sup>51</sup> Jinými slovy: trestající oheň zlých duchové – právě proto, že jsou tělesní – pocítí velmi citelně, ať si valentinovci tvrdí, co chtějí. A dále si Klement poznamenává přesně v souladu s výrokem Órigenovým, který jsme citovali na začátku: „Démonům se říká ‚netělesní‘ ne proto, že by neměli tělo, ..., ale z toho důvodu, že ve srovnání se zachráněnými duchovními těly [sc. anděly a dušemi] jsou jako stíny.“<sup>52</sup>

## 5. TĚLESNOST ANDĚLŮ A LIDSKÁ „ISANGELIA“

Zůstaňme ještě u *Výpisků z Theodota*, tedy u díla, které sice sepsal Klement Alexandrijský, nejde však o jeho vlastní souvislý text, ale o určitý poznámkový materiál obsahující jednak zlomky z valentinovských zdrojů (tedy zdaleka ne jen z Theodota), dále Klementovy vlastní poznámky k těmto zlomkům a podle všeho také Klementovy výpisky ještě z dalších nám neznámých autorů. Jedna taková pasáž (*Exc.* 10–12.15), kde se Klement inspiruje nějakým nám neznámým textem, který považuje za ortodoxní a podnětný,<sup>53</sup> říká (v přímém rozporu s valentinov-

<sup>51</sup> KLEMENT, *Exc.* 14. Podobně JUSTIN, *1 Apol.* 28,1; 52,3; *2 Apol.* 6,5; 8,3.

<sup>52</sup> KLEMENT, *Exc.* 14.

<sup>53</sup> Otázkou autorství tohoto textu jsem se zabývala v „The Corporeality of Human Souls, Angels and Demons. Sources and Purpose of Clement of Alexandria’s Notes in *Excerpt-*

skou naukou o netělesnosti duchovních entit, srov. *Exc.* 47,3–4), že žádná z duchovních bytostí, a to dokonce ani sám Boží Syn, „není bez podoby, vzhledu, tvaru a těla“. <sup>54</sup> Výchozím bodem argumentace jsou zde výroky Písma o pohledu andělů a lidských duší na Boží tvář:

Když Pán řekl: „Nepohrdejte ani jediným z těchto malých; amen říkám vám, jejich andělé neustále hledí na Otcovu tvář“ (Mt 18,10), [znamená to, že] jaká je předloha, taková budou vyvolení, až dosáhnou cíle svého pokroku: „Blahoslavení čistí v srdci, neboť ti uvidí Boha“ (Mt 5,8). Co by to ale bylo za tvář, kdyby ji měl někdo beztvářý? Apoštol přece zná krásná intelektivní nebeská tělesa. Jak by je vůbec mohl nazývat různými jmény, kdyby neměla obrysy dané tvarem, podobou a tělesností? Říká: „Jiná je sláva [těles] nebeských, jiná pozemských, jiná andělů, jiná archandělů.“ <sup>55</sup>

Viditelnost je dokladem tělesnosti. Andělé a spasené lidské duše, které podle svědectví Písma vidí Otcovu tvář – Syna (*Exc.* 12,1; 23,5), tedy nemohou být netělesní. A netělesný není ani sám Syn, který je tváří Otcovou (*Exc.* 10,1), ale jen Otec sám. <sup>56</sup>

---

*ta ex Theodoto 10–15,*“ in Markus Vinzent – Vít Hušek (eds.), *Studia Patristica*, Leuven: Peeters, připravováno k publikaci.

<sup>54</sup> KLEMENT, *Exc.* 10,1: „Οὐδὲ τὰ πνευματικά καὶ νοερά, οὐδὲ οἱ ἀρχάγγελοι (οὐδὲ) οἱ πρωτόκτιστοι οὐδὲ μὴν οὐδ' αὐτὸς ἄμορφος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀσώματος ἐστιν.“

<sup>55</sup> KLEMENT, *Exc.* 11,1–2: „Ὅταν οὖν εἴπῃ ὁ κύριος ‚μὴ καταφρονήσῃτε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν· τούτων οἱ ἄγγελοι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς διὰ παντὸς βλέπουσιν‘, οἷον τὸ προκέντημα, τοιοῖ ἐσονται οἱ ἐκλεκτοί, τὴν τελείαν ἀπολαβόντες προκοπὴν· μακάριοι δὲ οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὁψονται· Πρόσωπον δὲ τοῦ ἀσχημάτιστου πῶς ἂν εἴῃ; σώματα γοῦν ἐπουράνια εὐμορφα καὶ νοερά οἶδεν ὁ ἀπόστολος. πῶς δ' ἂν καὶ ὀνόματα διάφορα αὐτῶν ἐλέγετο, εἰ μὴ σχήμασιν ἦν περιγεγραμμένα, μορφῇ καὶ σώματι; ἄλλη δόξα ἐπουρανίων, ἄλλη ἐπιγείων, ἄλλη ἀγγέλων, ἄλλη ἀρχαγγέλων.“

<sup>56</sup> Otec je dle Klementa neviditelný a nemá obrysy (ἀόρατος, ἀπερίγραφος; *Strom.* V,74,4), je beztvářý a neviditelný (ἀσχημάτιστος, ἀόρατος; *Strom.* V,36,3). Vše, čemu lze dát jméno, je zrozené (*Strom.* V,83,1). Otec je nezrozený (ἀγέννητος; V,82,3; srov. *Exc.* 45,1) a nepojmenovatelný (ἀνωνόμαστος; *Strom.* V,81,6; srov. *Exc.* 31,3): jeho Jménem je Syn. Podobně když Klement hovoří o Mojžíšově vstupu do sinajské temnoty, představuje jej jako vejít do „skrytých a nejasných myšlenek o Jsoucím“ („εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας“, *Strom.* II,6,1). To je doslovná citace Filónova *De post. Caini*, 14; Filón pak také hovoří o Mojžíšově vstupu do neviditelné (ἀόρατος), nejasné (ἀειδής) a netělesné (ἀσώματος) bytnosti (srov. *De post. Caini*, 14–16: „εἰς ἀειδῆ καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν“; *De mut. nom.* 7–11: „εἰς γὰρ τὸν γνόφον φασὶν αὐτὸν οἱ θεοὶ χρησμοὶ εἰσελθεῖν, τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν αἰνιτίζόμενοι“; *De gig.* 54: „εἰς τὸν γνόφον, τὸν ἀειδῆ χώρον“. Ve *Strom.* II,6,2–

Korporealita (a tím i viditelnost) Boha Syna,<sup>57</sup> andělů a spasených duší je ovšem relativní: každá duchovní bytost podle něj vidí jen to, co se nachází v duchovní hierarchii na její úrovni a níže a v bezprostřední blízkosti nad ní, a sama je zase viditelná jen pro ty, kdo jsou v její bezprostřední blízkosti a výše. Na vrcholu této hierarchie,<sup>58</sup> bezprostředně před Boží tváří, již je Bůh Syn, stojí sedm prátoktistů, tedy nejvyšších andělů, kteří bývají označováni „andělé před tváří“ a byli stvořeni jako první.<sup>59</sup> Níže pod nimi jsou archandělé a teprve pod nimi ostatní andělé (Exc. 10). Ve srovnání s tělesy tohoto světa, například s hvězdami, jsou andělé netělesní a neviditelní, ale ve srovnání se Synem jsou to měřitelná a vnímatelná tělesa (Exc. 12,3). Andělská těla jsou přitom tvořena větrem (πνεύματα), resp. ohněm.<sup>60</sup> Není to ale obyčejný pozemský oheň: je to oheň intelektivní (νοερὸν πῦρ), čili zářící schopnost rozumění, poznávání, intelektuálního nahlížení.<sup>61</sup>

3 pak výslovně mluví o Boží neohraničenosti (περιέχων οὐ περιεχόμενος ἢ κατὰ ὁρίσμιόν τινα ἢ κατὰ ἀποτομήν), a tedy netělesnosti.

<sup>57</sup> Jak upozorňuje Bogdan G. BUCUR, *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Leiden: Brill, 2009, s. 66–68, podobné výpovědi o tělesnosti Boha Syna jako v Exc. 10–11 – navíc s týmiž odkazy na Matoušovo evangelium – pak podávají homilie pseudo-Klementa Římského. Samotné homilie vznikly až počátkem čtvrtého století, je však dosti pravděpodobné, že Klement měl přístup k jejich předloze a své poznámky ve *Výpiscích* z Theodota si dělal na jejím základě, viz Paul COLLOMP, „Une source de Clément d’Alexandrie et les Homélies Pseudo-Clémentines,” *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 37 (1913): 19–46, zde s. 34 nn. Viz též ČERNUŠKOVÁ, „Tma jej neuchopila,” s. 72–88, a literatura zde uvedená.

<sup>58</sup> Jde o skrytou narážkou na Jákobův žebřík, Gn 28,12.

<sup>59</sup> Úvahy o prátoktistech mají svůj původ v židovské mystice a apokalyptické literatuře (srov. např. 2 Hen 11). O jejich stvoření, jak už jsme zmiňovali výše, hovoří *Kniha Jubilejí* 2,2. V její řecké verzi jsou nazýváni „andělé před tváří“ („ἄγγελοι πρὸ προσώπου“), srov. Jacques VAN RUITEN, „Angels and Demons in the Book of Jubilees,” in Reiterer – Nicklas – Schöpflin (eds.), *Angels*, s. 585–609, zde s. 593–594. Podobně *Hermův Pastýř* (Vis. III,4,1; Sim. V,5,3) hovoří o „svatých andělech, kteří byli stvořeni jako první“ („οἱ ἅγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες“). Srov. též Michel CAMBE, *Avenir solaire et angélique des justes: Le Psaume 19 (18) commenté par Clément d’Alexandrie*, Strasbourg 2009, s. 39–56; Jean DANIELOU, *The Theology of Jewish Christianity*, přel. J. A. Baker, London 1964, s. 184; Bogdan B. BUCUR, „Wisdom’s Mysteries’: Clement of Alexandria’s Exegesis of Proverbs 8,” *Filiación 10. Proverbios 8,22–31: Texto, contexto, recepción*, Madrid: Ediciones Univesidad san Dámaso, 2024, s. 221.

<sup>60</sup> Srov. zejm. Žl 103/104,4; Žd 1,7: „ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.“ „...ten, který z větrů činí své anděly/posly, z ohnivých plamenů své sluhý.“ Viz výše, pozn. 8.

<sup>61</sup> KLEMENT, Exc. 12,2: „Οἱ μὲν ἄγγελοι νοερὸν πῦρ καὶ πνεύματα νοερά, τὴν οὐσίαν ἀποκεκαθαμένοι.“

Protože protoktisté stojí Bohu nejbližší a neustále hledí na Otcovu tvář, na Krista (Exc. 10,6), náleží jim titul bohové.<sup>62</sup> To oni jsou podle Klementa těmi „anděly malých“, o nichž hovoří *Matoušovo evangelium* (Exc. 10,6; 11,1; 23,4). Těmito „malými“ přitom Klement rozumí nikoli děti malé ve fyzickém smyslu, ale Kristovy vyvolené (Exc. 11,1; 23,4), jimiž jsou v Klementově pojetí věřící všeobecné církve: tedy ti, kdo křtem na odpuštění hříchů získali nevinnost a stali se Božími dětmi.<sup>63</sup> Klement citované „nepohrdejte“ (Mt 18,10) je pak narážkou na despekt, který valentinovci prý vůči věřícím všeobecné církve projevovali, jak jsme již také měli možnost pozorovat. Všichni, kdo uvěří evangeliu, mají podle Klementa své osobní anděly v těch nejvyšších sférách, až bezprostředně před Boží tváří. Jinými slovy každý člověk je pozván, aby uvěřil Bohu, nechal se očistit ve výhni pravdy a postupně vystoupil až na vrchol andělské hierarchie, do společnosti protoktistů, tj. bohů. Společně s nimi pak může hledět na Boží tvář (Exc. 11,1; 15,1; srov. 23,4–5), tedy být roven andělům (Lk 20,36: ἰσάγγελος), tj. dosáhnout zbožštění.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Srov. např. KLEMENT, *Hyp.* zl. 24/II 24 (přel. J. Plátová, viz též její poznámky *ad loc.*): „Moci znamenají svaté anděly. Když tedy říká ‚po pravici Boží‘, mluví o týchž [bytostech], kvůli shodě či podobnosti andělských a svatých mocí, jež jsou obě nazývány stejným slovem, jménem Boha.“ („Virtutes‘ autem significat sanctos angelos. Proinde enim cum dicit ‚a dextris dei‘, eosdem ipsos dicit propter aequalitatem et similitudinem angelicarum sanctorumque virtutum, quae uno nominantur nomine dei.“)

<sup>63</sup> K Mt 18,10 u Klementa srov. BUCUR, *Angelomorphic Pneumatology*, s. 61–66; BUCUR, „Matt 18:10 in Early Christology and Pneumatology: Contribution to the Study of Matthean ‚Wirkungsgeschichte‘“, in *Novum Testamentum*, 49/3 (2007): 209–231.

<sup>64</sup> V dalších svých poznámkách, které se konvenčně označují jako *Eclogae propheticae* a jsou zřejmě jeho záznamem starší (písemné či ústní) tradice, Klement Alexandrijský píše: „Co je vysoko nad každou vládou, mocností a každým vyslovovaným jménem (Ef 1,21), to jsou ti, kdo byli zdokonaleni z lidí v anděly, z andělů v archanděly a z archandělů až do prvostvořené přirozenosti andělů. Neboť ti, kdo se z lidí proměnili v anděly, jsou u andělů v učení po tisíc let, až jsou obnoveni k dokonalosti. Poté ti, kdo vyučovali, přecházejí [výše a stávají se] archandělskou mocností, a ti, kdo byli vyučeni, mají zase v učení ty, kdo se z lidí proměňují v anděly. Tak jsou zmíněným putováním posléze obnovení (ἀποκαθιστάναι) ke stavu andělskému (ἀγγελοθεσία), jenž náleží [církví, tedy], tělu [Kristovu] (Ef 1,23).“ (Ecl. 57,4–5: „Καὶ τὸ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου“ οἱ τελειωθέντες εἰσὶν ἐξ ἀνθρώπων, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων εἰς τὴν πρωτόκτιστον τῶν ἀγγέλων φύσιν. οἱ γὰρ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀγγέλους μεταστάντες χίλια ἔτη μαθητεύονται ὑπὸ τῶν ἀγγέλων, εἰς τελειότητα ἀποκαθιστάμενοι· εἴτα οἱ μὲν διδάξαντες μετατίθενται εἰς ἀρχαγγελικὴν ἐξουσίαν, οἱ μαθόντες δὲ τοὺς ἐξ ἀνθρώπων αὐθὺς μεθισταμένους εἰς ἀγγέλους μαθητεύουσιν, ἔπειτα οὕτως περιόδοις ῥηταῖς ἀποκαθίστανται τῇ οἰκεῖα τοῦ σώματος ἀγγελοθεσία.“) To ovšem zřejmě neznamená, že by Klement počítal se změnou lidí v anděly na rovině ontologické. Oním „ustano-

Klementův nástupce ve vedení alexandrijské katechetické školy, Órigenés, hovoří o tělesnosti, resp. netělesnosti andělů a lidských duší nejednoznačně; zřejmě tedy tuto otázku také pokládá za relativní.<sup>65</sup> Na některých místech svého díla vypovídá o duších a andělech jako o netělesných (*incorporeae substantivaeque virtutes*),<sup>66</sup> jindy i on mluví o andělských tělech: jsou to podle něj „těla éterická: jiskřivé světlo“ (τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς).<sup>67</sup> Tělesnost má v jeho chápání různé stupně: existují tělesa těžší, hutnější, pozemská a tělesa světelná, éterická, jemná, čistá, duchovní. Určité tělo mají podle Órigena všechny stvořené bytosti.<sup>68</sup>

Órigenés je přesvědčen, že andělé, lidské duše a démoni mají tutéž přirozenost. Všichni jsou to rozumem (resp. schopností mluvit) nadané bytosti (λογικά) na různém postavení v hierarchii spásy (kde nejvýše stojí andělé a nejnižší démoni). Toto postavení je přitom pouze věcí jejich vlastní svobodné volby mezi dobrem nebo zlem. Podobně jako před ním Klement, také Órigenés přijímá tradiční představu, že lidská duše, která volí dobro a získává poznání, vystupuje nebeskými sférami vzhůru ke Králi nebes (*De princ.* II,11,5–6). Podle Órigena každá rozumem nadaná bytost má stále otevřenou možnost se na základě rozhodnutí pro dobro stát lepší a na základě volby zla horší.

Naproti tomu Órigenovu učiteli Klementovi je cizí myšlenka, že by lidské duše a andělé (a padlí andělé) měli tutéž přirozenost. Ano, člověk může projít vzhůru nebeskými sférami a „stát se andělem“, ovšem jen ve smyslu přijetí dané role (přímluvce, Božího prostředníka a toho, kdo bezprostředně hledí na Boží tvář).<sup>69</sup> Ontologicky však člověk vždy zůstává člověkem a po smrti se dočká vzkříšení své tělesné schránky (σάραξ).<sup>70</sup>

Jak jsme viděli, podle Klementa andělé a lidské duše jsou tělesní (σώμα), a to v relativním smyslu.<sup>71</sup> Čím výše duše svobodně vystoupí

---

vením za anděly“ je pro Klementa očištění lidského srdce a podíl člověka na kněžské roli, již mají andělé v nebeském chrámu.

<sup>65</sup> RAMELLI, „Conceptualities of Angels in Late Antiquity,“ s. 122nn.

<sup>66</sup> ÓRIGENÉS, *De princ.* I,7,1. V *Contra Cels.* VI,71 pak říká, že duše je „neviditelnou a netělesnou bytostí“ („οὐσία ἀόρατος καὶ ἀσώματος“).

<sup>67</sup> ÓRIGENÉS, *Comm. Matth.* XVII,30.

<sup>68</sup> Bůh Syn je ovšem podle Órigenova názoru rozhodně netělesný. ÓRIGENÉS, *De princ.* IV,3,15. *Contra Cels.* VI,71: „οὐκ ἂν σῶμα εἴη ὁ θεὸς λόγος.“

<sup>69</sup> KLEMENT, *Ecl.* 57,4–5.

<sup>70</sup> Viz KLEMENT, *Paed.* I,36,6.

<sup>71</sup> Toto Klementovo přesvědčení ovšem nijak nevylučuje nebo nenahrazuje víru ve vzkříšení fyzického těla (σάραξ). Ta je v Klementově díle nepříliš nápadně, ale neoddiskuto-

a čím více se ponoří do čistého a očištného ohně Boží blízkosti, tím vyšší skutečnosti dokáže vidět (tzn. jsou pro ni tělesné) a tím netělesnější se sama stává, až se nakonec stane „dokonale pročištěným ohněm – světlelem intelektu“, jakým jsou protoktisté (*Exc.* 12,2). Stále však zůstává tělesnou (tedy viditelnou) pro Boha a pro anděly, kteří jsou kolem ní.

Démoni (jakožto „hynoucí“, φθίμενοι, *Paed.* II,8,4) se podle Klementa nacházejí mimo hierarchii spásy a jsou v tomto smyslu zcela tělesní. Lidově se jim ovšem říká „netělesní“. To proto, že „ve srovnání se spasenými duchovními těly jsou jako stíny“ (*Exc.* 14,1): z určitého úhlu pohledu vzato, jsou totiž milující duše a andělé vlastně mnohem tělesnější než zlí démoni. V realitě Boží blízkosti mají jednoznačné obrysy, tvar a podobu (*Exc.* 11,2) – moderně řečeno jsou zcela sami sebou, jsou svébytnými osobami s jednoznačnou identitou a integritou. Naproti tomu ty bytosti, které si zvolily zlo, nenávisť a lež,<sup>72</sup> jsou v tomto smyslu „netělesní“: vypadají jako prchavý stín. Ztrácejí z vlastního rozhodnutí vlastně sami sebe, jasné kontury své osobnosti: jejich osoba se rozplývá.<sup>73</sup>

vatelně přítomna, viz *Paed.* I,36,6: „Οὐ γὰρ (ὅτι) ἔτι ἐν σαρκὶ ἐσμεν, ὡς ὑπειλήφασιν τινες· σὺν αὐτῇ γὰρ τὸ πρόσωπον ἰσάγγελον ἔχοντες πρόσωπον πρὸς πρόσωπον τὴν ἐπαγγελίαν ὁψόμεθα.“ Srov. pasáž v *Adumbrationes*, která jednak protřečící učení o reinkarnaci, jednak vyznává víru ve vzkříšení těla, *Hyp.* zl. 24/I 1,1: „Decebat autem iterum nunquam reverti secundo ad corpus animam in hac vita, neque iustam, quae angelica facta est, neque malignam, ne iterum occasione peccandi per susceptionem carnis accipiat, in resurrectione autem utramque in corpus reverti.“

<sup>72</sup> Také člověk má možnost rozhodnout se pro zlo a ve svém rozhodnutí setrvat. To podle Klementa není nijak v rozporu s vírou v to, že dobro je mocnější než zlo a že Bůh je vládcem všeho: je pánem těch, kdo chtějí žít, i těch, kdo život odmítají. *Ecl.* 17: „Stvořil nás Bůh a předtím jsme neexistovali. Kdybychom předtím existovali, museli bychom přece vědět, kde jsme byli a jak a proč jsme sem přišli. A pokud jsme předtím neexistovali, pak je Bůh jedinou příčinou našeho vzniku. Neexistovali jsme a on nás stvořil, vznikli jsme a on nám svou vlastní milostí dává spásu – pokud se ukáže, že jsme spásy hodni a jsme připraveni ji přijmout. Pokud nejsme, nechá nás, ať jdeme za svým vlastním cílem: ‚vždyť on je Pánem živých i mrtvých‘ (Řím 14,9).“ „Ο θεός ἡμᾶς ἐποίησεν οὐ προόντας. ἔχρην γὰρ καὶ εἰδέναι ἡμᾶς ὅπου ἦμεν, εἰ προῖμεν, καὶ πῶς καὶ διὰ τί δεῦρο ἦκομεν· εἰ δ' οὐ προῖμεν, τῆς γενέσεως μόνος αἴτιος ὁ θεός. ὡς οὖν οὐκ ὄντας ἐποίησεν, οὕτως καὶ γενομένους σώζει τῇ ἰδίᾳ χάριτι, ἐὰν ἄξιοι καὶ ἐπιτήδειοι φανῶμεν, εἰ (δὲ) μὴ, παρήσει πρὸς τὸ οἰκεῖον τέλος· καὶ γὰρ ζώντων ἐστὶ καὶ νεκρῶν κύριος.“

<sup>73</sup> C. S. Lewis, autor slavných *Letopisů Narnie*, profesor anglické literatury a horlivý čtenář literatury antické, včetně děl raně křesťanských autorů, napsal mj. také jednu pohádku pro dospělé, v níž modernímu čtenáři zprostředkoval učení nejstarších církevních otců o tělesnosti (a integritě, svobodě a zodpovědnosti) všech rozumem nadaných bytostí. Vyšla v českém překladu pod názvem *Velký rozvod nebe a pekla* (C. S. Lewis, *The Great Divorce*, London: Geoffrey Bles, 1945. Česky: *Velký rozvod nebe a pekla*, přel. Petr Verner

## ZÁVĚR

Jak jsme mohli pozorovat, výpovědi nejstarších církevních otců o tělesnosti lidské duše a duchovních bytostí byly formulovány v kontextu dialogu s gnózí, a to zejména v opozici vůči výpovědím valentinovských gnostiků o netělesném prvku nebo prvcích přítomných ve vyvolených lidech a o nevyhnutelném zavržení všeho tělesného a materiálního v člověku a ve světě. Hlavní motivací odporu vůči takovým naukám bylo u raně křesťanských autorů jejich přesvědčení o tom, že každá rozumem nadaná bytost je osobou s vlastní nedílnou identitou a integritou a má svobodu zvolit si spásu, případně se může rozhodnout pro zlo a zkázu. Lidská, andělská i démonická osobnost nesou tedy podle těchto autorů zodpovědnost za důsledky svého jednání: důsledkem volby dobra je schopnost poznávat Boha a ostatní osoby, a zároveň jednoznačná „ohraničenost“ vlastní osobnosti, svébytnost a integrita; důsledkem volby zla je neschopnost vidět a ztráta sebe sama.

To je také odpověď na otázku, kterou jsme si položili v úvodu, totiž proč vlastně nejstarší křesťanští autoři tolik trvali na tom, že (jak podle jejich názoru lze jednoznačně vyčíst z Písma) jsou lidské duše, andělé a démoni trojrozměrnými tělesy, které mají obrysy, tvar a vzhled, a které je tedy možné za určitých okolností vnímat a která sama také mohou vnímat: buď Boží nádheru, nebo bolest trestu. Otcové se tímto způsobem snažili vyjádřit radostnou zprávu o záchraně, kterou každý má možnost si zvolit (případně odmítnout), a která se týká nikoli nějaké neuchopitelné a nedefinovatelné božské složky člověka, ale celé jeho osobnosti tak, jak je vnímána již zde na tomto světě.

---

– Alena Švecová, Praha: Návrat domů, 2003). Příběh popisuje autobusový zájezd do nebe organizovaný pro duše, které si po smrti za své bydliště vybraly peklo. Když těch několik málo duší, které o výlet projeví zájem, přijede do cílové destinace, zjistí, že nebe je strašné místo: všechno je zde příliš pevně, tvrdé, oslňující a barevné. Ubozí pekelní turisté zjistí, že chtějí-li chodit po louce, jasně zelené lístky trav a drobných bylin jim bolestně rozřezávají chodidla, a ta že jsou – jako celé jejich tělo – ve srovnání s okolní přírodou průsvitná, bledá a skoro prchavá, jako řídký šedý dým. Teprve když ti nejstatečnější z nich překonají svůj odpor, nechají si pomoci nebeskými obyvateli, tedy dušemi lidí, kteří je znali na zemi, a vydají se s těmito svými průvodci vzhůru směrem k horám, teprve tehdy začnou postupně získávat pevnější obrysy a nabydou na hutnosti, tuhosti a barevnosti. Získávají zpět a plně rozvinou svou osobnost.

**The Corporeality of Souls, Angels, and Demons  
According to the Earliest Christian Authors**

*Keywords:* Patristics; Patristic Biblical Exegesis; Early Christian Theology; Corporeality; Clement of Alexandria; Irenaeus; Tertullian; Justin; Valentinian Gnosticism; Excerpta ex Theodoto

*Abstract:* The statements of the early Church Fathers on the corporeality of human souls, angels, and demons refer to biblical and philosophical sources and were very often formulated in dialogue with Valentinian Gnosticism. The present article examines the concepts of the corporeality of souls and spiritual beings as evidenced in the works of Christian authors of the second and third centuries. It also examines the reasons why this topic was of such significance to these authors and the motivation behind their decision to address it in their writings.

doc. Mgr. Veronika Hrušová, Ph.D.  
Katedra biblických věd  
Univerzita Palackého v Olomouci  
Cyrilometodějská teologická fakulta  
Katedra systematické teologie  
Univerzitní 22  
779 00 Olomouc  
[veronika.hrusova@phil.muni.cz](mailto:veronika.hrusova@phil.muni.cz)