

Univerzita Palackého Olomouc

Katedra filozofie

Křížkovského 14

Materiální svět jako *katharsis* v díle Origena z Alexandrie

Diplomová práce

Vedoucí: PhDr. Ladislav Chvátal

Datum odevzdání: 10.4 2010

Autor: Bc. Marian Vojtášek

Obor: Filozofie - Historie

Úvodní citát:

„Jediná strana z Origena více mi říká o křesťanské filozofii než deset stran z Augustina.“

Erasmus Rotterdamský¹

Poděkování:

Tato práce by dozajista vypadala úplně jinak bez ochotné pomoci a rad několika ctěných pánů a institucí, zaslouží si proto vřelé díky! Jsou jimi: Doc.Tomáš Nejeschleba, PhD. a Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty Olomouc; Prof.Henryk Pietras a wydawnictwo WAM Kraków; centrum Aletti Olomouc a hlavně PhDr.Ladislav Chvátal!

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně a uvedl v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použil.

V Olomouci dne 7.4 2010

.....

Vojtášek Marian

¹ cit dle Crouzel, Henri: Orygenes. Wyd.2. Kraków 2004. str.323

1 ÚVOD

Dílo Origena z Alexandrie (asi 185 n.l. – asi 254 n.l.)² se těší v poslední době nebývalé pozornosti. Důkazem může být např. nedávná kniha papeže Benedikta XVI. - Otcové církve. O Origenovi říká, že „skutečně patří k určujícím osobnostem celého vývoje křesťanského myšlení“ a že „byl pravým mistrem... byl nejen brilantním teologem, ale také příkladným svědkem nauky, kterou podával“. Dále také: „Zvu vás..., abyste do svých srdcí přijali učení tohoto velkého učitele víry.“³ Tyto výroky mohou zprvu znít z úst tak velké autority, jakým Svatý Otec nepochybně je, poněkud zvláště. Origenes je přece obviňován ze zavlečení zhoubné filozofie do křesťanské zvěsti⁴ (tzv. helenizace křesťanství) a v dějinách byl spíše haněn. Jeho učení bylo odsouzeno dokonce na dvou Konstantinopolských koncilech.⁵ Ať již budeme tato obvinění považovat za oprávněná či nikoliv, nejspíše uznáme, že Origenes byl „největším křesťanským učencem raného křesťanství“⁶, „nejgeniálnější a nejodvážnější“⁷ teolog. Jeho dílo *Peri Archón* (latinsky *De Principiis*) bývá považováno za první systematizaci křesťanské zvěsti. Milko o něm tvrdí: „Říká-li se, že veškerá filozofie je jen komentář k Platónovi, pak veškerá teologie je jen komentář k Órigenovi. Není snad jediná otázka, jediný theologický problém, který by nebyl nějak naznačen. Órigenes vlastně zakládá theologii. Jeho spis *Peri Archón* je první dogmatikou. Órigenés je celým svým dílem jedním z největších myslitelů Církve, ale i lidstva.“⁸ V tomto světle se pak výroky Benedikta XVI. zdají být oprávněné.

² Životními osudy se zabývat nebudu, pokud nebudou přímo souviset s rámcem mé práce. Zájemce odkazují např. na Crouzel, Henri: *Orygenes*. Wyd.2. Kraków 2004. str. 23 – 60. Dále např. Pietras, Henryk: *Orygenes*. Kraków 2001. str.9 – 32.

³ Benedikt XVI.: *Otcové církve*. Kostelní Vydří 2009. str. 32,37. Benedikt není prvním papežem, který by o Origenovi psal. Učinil tak již papež Lev XIII roku 1877 v *Aeterni patris* a také Jan Pavel II v *Fides et ratio* roku 1998. Srov. Putna, Martin: *Origenés – O Písni písni*. Praha 2000. str. 17.

⁴ Harnack, Adolf: *Dějiny dogmatu*. Vyd.3. Praha 1974.

⁵ A to r. 543 a 553 n.l., tzn. skoro 300 let po Origenově smrti. K procesu srov. Lubac, Henri de: *History and Spirit - The Understanding of Scripture According to Origen*. San Francisco 2007. str. 15 – 51. Dále Clark, Elizabeth A.: *The Origenist Controversy*. New York 1992.

⁶ Venzara, František: *Origenés a Justinián*. Štěpánov 1991. str. 3.

⁷ Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení III*. Praha 1997. str. 50.

⁸ Milko, Pavel: *Předmluva k Peri Archón jako uvedení do theologie IN: Pravoslavný theologický zborník 20/5 (1997)*. str. 136.

2 CÍLE

Tato práce se bude zcela záměrně pohybovat na hranici mezi teologií a filozofií. Myslím si, že tento střet dvou odlišných myšlenkových světů byl a možná stále ještě je inspirativní. V dnešní době se filozofie také obohacuje z mezioborového střetu s uměním, lingvistikou, matematikou, logikou a přírodní vědou obecně. Věřím proto, že koncept této práce je přijatelný. Budu sice pracovat s tématy teologickými, avšak hlavní směr mého zájmu bude filozofický⁹. Téma *katharze* se objevuje u takových myšlenkových géníů jako byl Platón a Aristoteles. Avšak již u nich samých můžeme za zdroj jejich inspirace považovat právě teologii či lépe řečeno mystéria¹⁰. Origenes s filozofií pracoval velmi specifickým způsobem, který se pokusím vysvětlit v jedné podkapitole (viz 3.2¹¹). Cílem této práce je pokusit se nalézt odpověď na několik otázek: Jak Origenes chápe *katharsis*? Je ovlivněn naukou o *katharsis* u Platóna a Aristotela? Které koncepty očistění můžeme v jeho díle spatřovat? Tvoří tyto koncepty ucelený systém či nikoliv? Je tento svět místem očistění a byl právě pro tento účel stvořen? Projdou *katharzi* všichni či někteří nebudou spaseni?

Otázka *katharze* a materiálního světa si žádá nastínit víceméně všechny aspekty Origenovy filozofie. Například k pochopení významu světa bude nutné nastínit jeho vznik a pád, k pochopení nauky o individuální *katharsis* Origenovu antropologii, k očistnému charakteru posmrtného trestu eschatologii apod. Prostor určený pro tuto práci mi neumožňuje popsat všechny oblasti zájmu plně. Avšak věřím, že se mi podaří dané oblasti propracovat do takové hloubky, aby byl problém dostatečně ozřejměn. Budu pracovat se třemi interpretačními schémata díla Origena (viz 3.1). Myslím si, že můj příspěvek může být v mnoha dílčích oblastech originální. A to jak dosud nepoloženými otázkami a návrhem jejich řešení, tak i srovnáním dosud nesrovnaných děl origenovských badatelů a jejich přístupů.

⁹ Mimo jiné se také doktnu těchto filozofických problémů: ideje a jejich věčnost, čas ve světě, tělo a jeho negativní vlivy na duši, úloha logu, jedinec jako mikrosvět v makrosvětě, problém jednoty a mnohosti, otázka zla apod.

¹⁰ Srov. Dodds, E.R.: Řekové a iracionálno. Praha 2000; Hare, R.H. – Barus, J. – Chadwick, J.H.: Zakladatelé myšlení. Praha 1994.

¹¹ Tímto způsobem budu v práci označovat vzájemné odkazování.

3 MATERIÁLNÍ SVĚT JAKO KATHARSIS V DÍLE ORIGENA Z ALEXANDRIE

Sv. Jeroným v jednom ze svých Listů¹² píše: „Proto Bůh-Stvořitel udělal pro ně [tj. rozumná stvoření] těla vhodná do horších míst; utvořil tento viditelný svět či vyslal tam sluhy, za cílem jejich spasení i potrestání těch, co upadli.“¹³ Tento svět a materie vůbec má mít specifickou úlohu. A sice vést ke spáse či k potrestání rozumných stvoření. Má znovusjednotit tyto padlé tvory s jejich Otcem. Úloha světa tedy spočívá v *katharzi*, očištění a znovusjednocení celého stvoření s Bohem.

Tato teze vyřčená svatým Jeronýmem postupně přešla do většiny sekundární literatury zabývající se Origenem. Například Ivánka píše¹⁴: „Materiální svět sice nevznikl z prvotní stvořitelské intence, nýbrž takřikajíc až z druhotné intence podmíněné ohledem na pád duší a jejich svobodně nastoupenou cestu hříchu, ale přesto vznikl z vůle dobrého Boha, který tyto duchovní bytosti přesazením do proměnlivého materiálního světa nejen trestá, ale právě skrze jejich pomíjivost a proměnlivost, již jsou podrobeny, jim chce poskytnout možnost návratu.“ Ivánka vidí Origena ovlivněného stoickou naukou o pra-ohni či novoplatónskou naukou o návratu k Jednu¹⁵ (slavné *μόνη-πρώτος-επιστροφή*). V obou těchto naukách je přítomen silný prvek o vycházení jednotného, nerozděleného božstva do mnohosti a jeho následnému návratu zpět.

V této práci budu zkoumat, do jaké míry lze Origenovi přisuzovat tuto nauku. Zda pro něj byl svět oním místem očištění či nikoliv (viz 3.4). Budu se snažit najít jak si ono očištění konkrétně představoval, případně bude-li koncepcí očištění více, charakterizovat je a ukázat jejich vzájemné vztahy (viz 3.5).

¹² Citováno dle Hieronymus: Epistulae 124,9 dle Documenta Catholica Omnia: Hieronymus - Epistulae [online] URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/03470420_Hieronymus_Epistolae_%5BSchaff%5D_EN.pdf [cit 2.2 2010]

¹³ V práci budu ve většině případů latinské a řecké originály překládat. Domnívám se, že tím práce získá na přehlednosti a zlehčí mi také odkazování a interpretaci textu. Pokud jsem překlad převzal, uvedu jeho zdroj. Ve většině případů však půjde o překlady mé vlastní. Uvědomuji si, že má jazyková vybavenost není hodna takového úkolu. Překlady jsou spíše pracovní, orientační a slouží pouze pro přehlednost. Tak by měly být posuzovány. Při překladu jsem nebyl vždy úplně důsledný, šlo mi především o smysl textu, ne o překlad slovo od slova. Proto také vždy v poznámce uvádím originál. Každý překlad je do jisté míry interpretací, tomu jsem se nevyhнул ani já. Někdy bylo skutečně obtížné zvolit z množství významů ten pravý. Proto jsem přihlížel k překladům do jiných jazyků (viz seznam bibliografie).

¹⁴ Ivánka, Endre von: Plato christianus. Praha 2003. str. 147.

¹⁵ Ivánka, Endre von: Plato christianus. Praha 2003. str. 121 – 133. Např. (str.121): „...základní schéma těchto dějin spásy, totiž vycházení z Boha a návrat k němu v nekonečném koloběhu, není převzato ani z autentické tradice křesťanského učení, ani z gnosticko-dualistických představ, nýbrž z hellénského myšlení.“

3.1 Interpretační okruhy

Jak již jsem naznačil v úvodu, Origenovo dílo se těší velkému zájmu badatelů. V minulosti ovlivnil takové velikány jako sv. Augustin, Pseudo-Dionýsios Aeropagita, Bernard z Clairvoix, Erasmus Rotterdamský či Pico della Mirandola.¹⁶ Jejich pohledem na dílo Origena se zabývat nebudu, to by bylo nad rámec této práce. Pro mě budou stěžejní interpretační schémata 20. a 21. století. Pro lehčí orientaci jsem je rozdělil do třech okruhů.¹⁷ Pro toto rozdělení mě vedlo hlavně to, jaký mají autoři celkový pohled na Origena a jak zachází s dílem *De Principiis*.¹⁸ Tyto ukazatele se totiž zásadně liší a zapříčiňují tak i různou interpretaci konkrétních problémů. Jednotlivé okruhy jsou chronologicky uspořádány od nejstarší po nejmladší.¹⁹

3.1.1 Origenes platonik

Tento okruh autorů je velice různorodý, a přece autory spojují podobné intence při interpretaci. Za hlavní dílo považují latinský překlad *De Principiis*. Z tohoto díla si víceméně vyberou pouze jedno určité hledisko, a to se snaží ukázat jako nadřazené.²⁰ Origena vidí především jako filozofa (a to zejména platónského), a až poté jako křesťana. Filozofické nauky měly mít na Origena zásadní a určující vliv. Právě filozofické nauky, to je to, co zajímá autory tohoto okruhu. Chtějí ukázat, které nauky převzal z filozofie, a jak moc se díky tomu odchýlil od křesťanské ortodoxie. Pro autory tohoto období je také charakteristické, že vyzvedávají všechny citace Origena, které mají tuto intenci potvrzovat, a naopak mlčí o těch, které by ji mohly zmírňovat. Celkově vnímají Origenovo dílo jako nesystematizované. Tento okruh přispěl významnou měrou k utvoření tzv. mýtů o Origenovi, jako je např. věčnost světa, následnost světů, preexistence duší, *apokastasis* apod., které dodnes přetrvávají (právem či

¹⁶ Putna, Martin: Órigenés z Alexandrie, str. 85 – 94.

¹⁷ Toto rozdělení vychází částečně z Dabrowski, Eugeniusz: Orygenes w świecie nowych badań IN: Życie i Myśl. Poznań 1950, str. 591 – 601.

¹⁸ V práci nebudu většinou vypisovat celý název díla. Zmíním pouze zkratku – viz seznam zkratek.

¹⁹ Výčet není v žádném případě vyčerpávající, pojednává pouze o stěžejních postavách. Celé rozdělení je pouze orientační a jako každý takovýto konstrukt nelze brát absolutně. Jistě lze nalézt několik výjimek, které do tohoto rozdělení nezapadají. Mým cílem však není vytvořit nové rozdělení obsahující všechny autory, které bude vždy platné. Mým cílem je pouze usnadnit si odkazování v průběhu této práce. Následující pojednání je teoretického rázu. Prakticky tyto poznatky uplatním, až budu srovnávat jednotlivé interpretace u konkrétního problému.

²⁰ Např. Faye chce prokázat, že Origenes je novoplatonik odcizený křesťanství, Völker ho zase považuje za mystika. V tomto kontextu pak chtějí vyložit celé jeho učení. Srov. Szymusiak, Maria Jan: Orygenes IN: Hartliński, Andrzej (ed.): Drogi zbawienia. Poznań 1970, str. 310-318.

neprávem) v populárně naučných publikacích a internetových odkazech²¹. Na druhou stranu musíme uznat, že díky těmto autorům se o Origenovi konečně začalo uvažovat, byť v negativním světle. Tento směr byl na vrcholu zejména ve 30. letech 20. století, kdy se také víceméně vyčerpal, a dnes ho považuji za částečně překonaný.²² Proto se jím budu zabývat pouze okrajově. Mezi hlavní autory patří: de Faye, Koch, Völker, Cadiou.²³ Někteří čeští autoři, kteří interpretují Origena jako gnostika a okultistu, patří rovněž do této skupiny.²⁴

3.1.2 Origenes muž církve

Další okruh se vyhranil proti Origenovi jako platonikovi. Snad to bylo i díky tomu, že autoři rozšířili pramennou základnu. I když *De Principiis* je stále hlavním citačním zdrojem, všímají si, že Origenes psal hlavně homilie a komentáře k biblickým knihám. Origena vnímají jako ovlivněného antickou filozofií, ale více si všímají toho, jak Origenes s touto filozofií zacházel a v čem se od ní odlišoval (viz 3.2). Origena nevidí jen jako filozofa, ale také jako muže církve. Snaží se více zkoumat dobu, ve které žil, a tak vznikají první bibliografie. Celkově vnímají Origenovo dílo jako vysoce systematizované a sporná místa se snaží překonat vzájemnou komparací více pasáží. Origenovy myšlenky tak uzavírají do těžko proniknutelných logických zákonů příčiny a následku. Vývoj spíše nepředpokládají. Díla těchto autorů jsou často rozdělena do několika oddílů jako: Origenův život, Origenova teologie a filozofie, mystika, interpretace Bible apod. Tento směr tedy vnímá Origena daleko komplexněji než směr předcházející. Vrchol tohoto období spatřuji v 50. – 70. letech 20. st. Po tomto období je, dle mého názoru, již velmi málo nového a teze zakladatelů se jen stále opakují. Za předchůdce považuji dodnes opomíjeného Fairweathera a za zakladatele Danielou, Crouzela a Lubaca.²⁵

²¹ Viz např. heslo Origenes na www.wikipedia.org. Ke všem těmto mýtům se vyjádřím v průběhu práce.

²² Částečně proto, že se i dnes najdou autoři, kteří píší v tomto duchu. Srov. Blumental, H.J.: Platonism and Christianity IN: The Classical Review. Vol.43. No.1 (1993). str. 93 – 95; Schibli, Hermann S.: Origen, Didymus and the Vehicle of the Soul IN: Kol.: Origeniana Quinta. Leuden 1999. str. 282-291; Mikoda, Toshio: A Comparison of the Demonologies of Origen and Plutarch IN: Tamtéž, str. 326-332.

²³ Faye, E.de: Origène – Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris 1923 – 1928; Koch, H.: Pronoia und Paideusis – Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin 1932; Völker, W.: Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen 1931; Cadiou, R.: Introduction au système d'Origène. Paris 1932.

²⁴ Venzara, František: Origenés a Justinián. Štěpánov 1991.

²⁵ Uvádím vydání, z kterých jsem čerpal, ne vydání originální: Fairweather, William: Origen and Greek Patristic Theology. New York 1901; Danielou, Jean: Origen. New York 1955; Crouzel, Henri: Origenes. 3. vyd. Kraków 2004; Lubac, Henri de: History and Spirit - The Understanding of Scripture According to Origen. San Francisco 2007.

V stopách těchto autorů jde naprostá většina dnešních origenologů, včetně polských a českých.²⁶

3.1.3 Origenes antiplatonik

Teze skupiny předcházející do jisté míry ještě více vyhrotila nová generace interpretů. Jejich hlavní díla patří již do prvního desetiletí 21. století. Jedná se hlavně o Tzamalikose a Edwardse.²⁷ Přebírají mnohé z předcházejících interpretačních přístupů, mimo jiné komplexnost, názor na filozofii u Origena apod. Co je nového, je hodnocení díla, které obě předcházející skupiny interpretů považovaly za vrcholné – totiž *Peri Archón*. Zdůrazňují, že dílo je spíše raného charakteru²⁸ a hlavně, že se nám zachovalo z velké části pouze v latinském překladu, který pořídil roku 398, tzn. 150 let po Origenově smrti, Rufin z Aquilei.²⁹ Za těch 150 let se křesťanství značně proměnilo a potýkalo se s jinými problémy než za života Origena. Spory s gnostiky již nebyly stěžejní, vynikaly spory s ariány. Křesťanství nebylo tak pronásledováno a celá struktura církve a vztah ke státu se pomalu ale jistě proměňoval. Křesťanská nauka také byla na nedávných koncilech poprvé systematizována a zpřesněna v boji proti heretikům.³⁰ Rufin, vycházejíc tak z odlišného prostředí, do překladu často vtlačil svoji pečeť. Nepokrytě to vyznává v předmluvě k tomuto dílu, kde říká, že některé pasáže zkrátil, protože by byly nepochopeny, naopak některé prodloužil. Údajně nepřidával nic vlastního, ale doplňoval jen z jiných pasáží téhož autora, které měly podle něj pojednávat o stejném tématu³¹. Srovnání řeckých fragmentů *Peri Archón* s latinským *De Principiis* toto potvrzují.³² Proti překladu se

²⁶ Pietras, Henryk: *Orygenes*. Kraków 2001; Putna, C. Martin: *Órigenés z Alexandrie*. Praha 2001; Putna, C. Martin: *Origenes – O Písni písní*. Praha 2000; Karfíková, Lenka: *Studie z patristiky a scholastiky II*. Praha 2003; Navrátil, Martin: *Órigenés – O svobodě volby*. Olomouc 2007; Milko, Pavel: *Órigenés učitel*. Praha 2009.

²⁷ Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology od Time*. Leiden – Boston 2006; Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007; Edwards, Mark Julian: *Origen against Plato*. London 2002.

²⁸ Napsáno asi r. 220. Origenes je 35 letý a píše ještě dalších 30 let. Přičemž struktura i cíle pozdějších děl se výrazně odlišují od *De Principiis*. V nich Origenes daleko více cituje Bibli a vyhýbá se kontroverzním učením, jako bylo to o preexistenci duší. Plně se věnuje homiliím, komentářům a práci v církvi. Filozofický nádech *De Princ.* se naprosto vytrácí. Srov. Bianchi, Ugo: *Origen's treatment of the soul and the debate over metempsychosis* IN: Kol.: *Origeniana Quarta*. Leuven 1998. str. 270 – 281.

²⁹ Kalinkowski, Stanislaw: *Wprowadzenie* IN: *Orygenes: O zasadach*. Wyd.2. Kraków 1996. str.6.

³⁰ Srov. Jech, Miloslav: *Dějiny křesťanské církve*. Praha 1997.

³¹ Srov. Lies, Lothar: *Die lateinische Übersetzung des Rufin* IN: Lies, Lothar: *Origenes – Peri archon – eine undogmatische Dogmatik*. Darmstadt 1992. str. 26-27; Edwards, Mark Julian: *Origen against Plato*. London 2002. str. 5.

³² Ideálním pro toto je překlad Navrátil, Martin: *Órigenés – O svobodě volby*. Olomouc 2007. Jedná se o překlad první části třetí knihy *Peri Archón*, kde podává řecký i latinský text vedle sebe, společně s českým překladem.

navíc obořil i někdejší ctitel Origena sv. Jeroným, jehož vlastní překlad se nám bohužel dochoval pouze v nepatrných fragmentech. Tím problémy s *De Principiis* nekončí. Úspěšně také můžeme pochybovat o určitých pasážích, které byly zahrnuty do dodnes používané edice tohoto díla. Jedná se o pasáže, které mají vyjadřovat Origenův názor, avšak nepochází z jeho pera. Nejčastěji je citován Justinián, Foétius, Jeroným, Jan z Damašku a také několik anonymů. Tyto citace byly do edice zahrnuty na místa, kam se editorovi Koestchauovi zdálo, že patří.³³ Problém je v tom, že ony citace pochází od autorů nejen o staletí v čase vzdálených době Origenově, ale také se často jedná o jeho nepřátele. O ty, kteří se snažili našeho autora zdiskreditovat na zmíněných Konstantinopolských koncilech. Lze tedy předpokládat záměrnou dezinterpretaci učení. Tzamalikos proto přijal interpretační pravidlo: Nejdříve musíme prozkoumat všechny řecké fragmenty, které se k danému tématu dochovaly, a teprve poté je srovnat s latinskými překlady (nyní již nejen *De Principiis*). Pokud latinský překlad odporuje řeckému originálu, pak to považuje za dezinterpretaci následovníků. Pokud neodporuje, pak ho přijme. Toto pravidlo se zdá být střízlivé. *De Principiis* a jiné latinské překlady neznehodnocuje úplně, pouze varuje, aby se používaly s opatrností.

Toto hlavní pravidlo tak vedlo Tzamalikose k znovuzvážení některých vžitých mýtů. Podobně postupuje i Edwards, i když ten toto pravidlo neformuluje. Zachází však s *De Principiis* podobným způsobem. Oba autoři chtějí dokázat, že Origenovým záměrem bylo systematizovat křesťanské učení PROTI gnostikům a platonikům, aby se křesťané dokázali účinně bránit v disputacích s těmito filozofy a heretiky. Jeho celé dílo vnímají jako součást křesťanské ortodoxie. Origena vidí spíše jako systematika, ale v některých případech zdůrazňují Origenovu pokoru před Bohem. Podle něj je Bůh nepoznatelný, naprosto nadřazený lidskému rozumu, který Boha nedokáže uchopit. Mnohé tak může být pro nás tajemstvím, které nejsme schopni za současného stavu věcí nahlédnout. Autoři se tak staví proti uzavírání Origena do logického systému implikací, které vypracovali autoři druhého období.

Tento jediný směr interpretace je dodnes živý a snad se v dohledné době dočkáme dalších děl či případně filozofické reflexe těchto názorů a interpretačních pravidel.

³³ *De Principiis*, vyd. P.Koetschau, Leipzig 1913. Jedná se např. o fragmenty Princ. I.2.10 a I.4.5. Viz. Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007. str. 133. K vzniku této edice srov. Kannengiesser, Charles: *Origen – Systematician in De Principiis* IN Daly, Robert J. (ed.): *Origeniana Quinta*. Leuven 1999. str. 395 – 405.

3.2 Origenes a filozofie

Origenes se narodil v Alexandrii, která mu také poskytla v té době jedno z nejkvalitnějších vzdělání. V rámci Alexandrijské školy se mohl seznámit snad se všemi známými filozofickými směry.³⁴ Za nejdůležitější filozofii, proti které se vyhraňoval, považují téměř všichni interpreti gnózi³⁵. Gnosticismus³⁶ popíral totožnost Boha Stvořitele a Boha Spasitele, s tím i jednotnost Starého a Nového Zákona. Gnostici věřili v determinaci lidské přirozenosti. Každý je od narození předurčen ke spáse či k zavržení. Měli v neúctě tělo a materii vůbec a nevěřili v příchod Krista v doslovném těle. Silně mytologizovali Písmo. Věřili, že poznání obdrželi jen vyvolení a že část člověka je částí božstva. Proti tomu všemu, jak si ukážeme v průběhu této práce, se Origenes ostře vyhraňoval.³⁷

Interpreti se liší v tom, který filozofický směr měl Origenes hodnotit nejkladněji. Interpreti první skupiny považují za hlavní zdroj Origenových myšlenek platonismus, hlavně v jeho středoplatónské formě³⁸. Objevují se ale i myslitelé, kteří ho považují za novoplatonika.³⁹ Proti tomuto hodnocení se musím ohradit. Není to možné již z prostého faktu, že za zakladatele novoplatonismu je považován Plotinos (204 – 270), který byl mladší od Origena o více než 20 let a svá stěžejní díla začal psát v době, kdy Origenes byl již uznávaným autorem. Tito autoři opírají toto tvrzení o to, že Origenes měl být žákem Ammonia Sakky, který

³⁴ K představě jak probíhalo vyučování a co bylo a nebylo jeho součástí viz Edwards, Mark Julian: *Origen against Plato*. London 2002. str. 53-55 a 123 – 126. Dle mého je toto pojednání v mnoha ohledech novátorské a líčí alexandrijskou školu na podkladě široké znalosti historických pramenů, které jsem nečetl nikde jinde. Dále Broek Roelof van den: *The Christian 'school' of Alexandria in the second and third century* IN Broek Roelof van den: *Studie in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden – New York 1996. str. 197-205.

³⁵ Ke gnosticismu obecně srov. Myszor, Wincenty: *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków*. Warszawa 1984; Danielou, Jean: *Teologia Judeochrześcijańska – historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*. Kraków 2002. str. 84-99 a 102-107 a 333-336; Szram, Mariusz: *Chrystus – Madrośe Boza wadlug Orygenes*. Lublin 1997; Aleš, Pavel: *Církevní Dejiny I*. 2.vyd. Prešov 1992. str. 224-236; Vouga, Francois: *Dějiny raného křesťanství*. Brno 1997. str. 129-134; Pietras, Henryk: *Poczatki teologii kościoła*. 2.wyd. Kraków 2007. str. 125-141; Kratochvíl, Zdeněk: *Evangelium pravdy*. Praha 1994; Wallis, Richard: *Neoplatonism and Gnosticism*. New York 1992; Broek, Roelof van den: *Studie in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden – New York 1996;

³⁶ S termínem se váží problémy. Stejně jako např. novoplatonismus či středoplatonismus je v tomto termínu zahrnuto mnoho nesourodých autorů, které spojuje jen několik hledisek. Oni sami se tak nenazývali a většinu o jejich učení známe od jejich nepřátel. Viz literatura výše v pozn. 35.

³⁷ Srov. Scott, Alan B.: *Opposition and Concession – Origen's Relationship to Valentinianism* IN Kol.: *Origeniana Quinta*. Leuven 1999. str. 80-84.

³⁸ O středoplatonismu viz Navrátil, Martin: *O Svobodě volby*. Olomouc 2007. str. 8: „V jejich spisech se ... setkávají především prvky platónské, stoické a aristotelské...“. Dále Kratochvíl, Zdeněk: *Prolinání světů – Středoplatónská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky*. Praha 1997.

³⁹ Srov. Jech, Miloslav: *Dějiny křesťanské církve*. Praha 1997. str. 76: „Origenes vytvořil systém, který bývá nazýván křesťanskou verzí novoplatonismu.“ Tamtéž, str. 78: „Hned máme před sebou Origena jako novoplatonika... Origenés, při vši úctě k Písmu a znalosti hlavních otázek křesťanské víry, hovoří s pomocí novoplatónské spekulace.“

učil i Plotína. Tato hypotéza je ovšem neprokázaná a nese s sebou nejednu nejasnost a komplikaci.⁴⁰ Autoři druhé skupiny považují platonismus také za hlavní interpretační zdroj,⁴¹ ovšem až po Písmu, a ukazují, jak se v jednotlivostech liší např. od Plotína⁴². Autoři třetí interpretační skupiny považují aristotelismus za Origenův oblíbený filozofický směr,⁴³ ovšem hlavním a posvátným zdrojem je Písmo. A to je nadřazeno jakékoliv filozofii.

Všechna tvrzení mají svá opodstatnění. Dle mého názoru je debata o to, který z filozofických směrů Origenes hodnotil nejkladněji, nedůležitá. Origenes znal všechny tyto směry a umně je ve svém díle využíval.⁴⁴

Jak vnímal Origenes filozofii obecně? A proč ji vůbec používal? Dle Pavla Milka⁴⁵ můžeme u Origena nalézt tři základní názory na filozofii a její úlohu: 1) Vnímá filozofii negativně a staví ji na roveň modlářství. Dobrá zpráva nad ní zvítězí.⁴⁶ Výslovně v takových fragmentech jmenuje právě gnostiky. 2) Filozofie nám může být užitečná, pokud se očistí od pohanství.⁴⁷ 3) Pro porozumění Písma je nutné studovat filozofii.⁴⁸ Filozofie má být jakousi pomocnou vědou teologie a může tak sloužit k oslavě Boha. Křesťan se pak dokáže bránit a obhájit křesťanství filozofickými prostředky. Což je, jak se zdá, právě Origenův cíl. Ke všem zmíněným konceptům se v průběhu práce vyjádřím.

⁴⁰ Srov. Jech, Miloslav: Dějiny křesťanské církve. Praha 1997. str.76-80. Také Danielou, Jean: Origen. New York 1955. str. 76-79. Zdá se, že Origenové byli dva, náš křesťanský a Plotínův novoplatónský.

⁴¹ Crouzel řadí filozofické směry, ze kterých Origenes čerpal takto: 1.platonismus, 2.pythagoreismus, 3.stoicismus, 4.aristotelismus, 5.epikureismus. Viz Crouzel, Henri: Origenes. Wyd.2. Kraków 2004. str. 198 – 207.

⁴² srov. Crouzel, Henri: Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales. Paris 1992.

⁴³ Edwards, Mark Julian: Origen against Plato. London 2002. str. 93.

⁴⁴ Kol.: Powszechna encyklopedia filozofii. Lublin 2006. str. 860 – 869 píše, že Origenes znal Platóna (hlavně dialogy *Timaios*, *Faidon*, *Zákony* a *Ústavu*), Aristotela (*O duši*, *Etika Nikomachova*), stoicismus, neopythagoreismus (přes Numeniovo *De numeris*). Z platonismu převzal dualismus, exemplarismus, idealismus, spiritualismus. Od stoiků cykličnost světa, nauku o Logu, koncepci svobodné vůle, porozumění ctnosti. Od Aristotela rozdělení věd a od neopythagorejců symboliku čísel. Dále Lomnicki, Edward: Próba syntezy chrześcijańskiej myśli i filozofii pogańskiej – Origenes IN: Ateneum. Tom 92 (1971). str. 37 – 45. Podle něj: „Z platonismu přijmul idealistický pohled na svět a přesvědčení o větší důležitosti světa duchovního nad hmotným, z aristotelismu koncepci Boha jako první příčiny i cíle světa, ze stoicismu myšlenku, že svět materiální je naplněný duchem, z cynismu lhostejnost k věcím dočasným...“

⁴⁵ Milko, Pavel: Dopis Řehoři Divotvůrci „Kdy a komu jsou užitečné filozofické nauky k výkladu Svatých Písem“. Licenciátní práce. Olomouc 2001. České překlady v následujících dvou poznámkách pochází z tohoto zdroje.

⁴⁶ Hom Joz VII.1: „Jako rozbil Jozue Jericho, tak Dobrá zpráva rozbije modlářství a učení filozofů“. Tamtéž VII.7: „U filozofů najdeš zvrácené nauky ozdobené skvělými výpověďmi řeči.“

⁴⁷ Hom Lev VII.6. Latinské slovo zde použité jako očištitel je *purificantes* (tvar slova užitý v textu).

⁴⁸ Tak vyznívá v závěru celý List Řehoři Divotvůrci.

3.3 Definice jednotlivých členů základní teze

Po těchto přípravných kapitolkách nám již nic nebrání věnovat se problému nastíněnému na počátku této práce. Pokusím se rozebrat základní tezi, nastíněnou výše, a tak blíže specifikovat řešený problém. Téma zní: Materiální svět jako *katharsis* v díle Origena z Alexandrie.⁴⁹

3.3.1 Člen první „Materiální“

Pojednejme o prvním členu „materiální“. Mým původním záměrem bylo tímto slovem charakterizovat to, co je vnímatelné smysly, co je hmotné, a odlišit to od toho, co smysly vnímatelné není. Origenes však toto slovo či jeho synonyma používá jinak. Hmota jako taková je stvořená z ničeho⁵⁰ Trojicí (ta se od hmoty zásadně odlišuje). Pouze Trojice je netělesná,⁵¹ jinak vše ostatní tělesné, tzn. lidé, andělé i démoni mají hmotná těla, pouze rozdílné kvality.⁵² Materie jako taková umožňuje různost a individualitu. Jako materiální tak můžeme označit vše kromě Trojice. Trojice je vzhledem k světu naprosto transcendentní. V díle *Proti Kelsovi* se Origenes výslovně ohrazuje proti stoickému názoru imanenci Boha ve světě, stejně jako tomu, že by byl Bůh hmotný.⁵³ Nesouhlasí také s názorem, že by část světa byla Bohem, ať již andělé,

⁴⁹ V tomto i v dalších oddílech práce budu poměrně často citovat z pramenů. Přičemž platí, že všechny citace jsou dle Migne, Jean Paul: *Patrologia Graeca*. Tomus 11 – 17.

⁵⁰ Com Jan I.XVII.103 (zvýrazněna pasáž „z nebytí“):

Τρίτον δὲ τὸ ἐξ οὐ οἷον τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης, ἀρχὴ παρὰ τοῖς ἀγέννητον αὐτὴν ἐπισταμένοις, ἀλλ’ οὐ πᾶρ’ ἡμῖν τοῖς πειθομένοις, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεός, ὡς ἡ μήτηρ τῶν ἐπτά μαρτύρων ἐν Μακκαβαϊκοῖς καὶ ὁ τῆς μετανοίας ἄγγελος ἐν τῷ Ποιμένι ἐδίδαξε.

Dále SelPs 32; Princ II.1.4-5, II.2.2, II.9.2, IV.4.6-7; Com Jan 1.XIX.115; . Také viz O’Charcen, P.W.: *Prime Matter in Origen’s World Picture* IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): *Patristica XVI*. Leuven 1985. str. 260-263. Tímto učením se Origenes chtěl odlišit od řecké nauky věčnosti hmoty/světa. Srov. Pietras, Henryk: *Początki teologii kościoła*. 2.wyd. Kraków 2007. str. 183. Podle Tzamalikose je vůbec prvním, kdo to takto nepokrytě činí, teprve u něj můžeme najít zpracovanou nauku *creatio ex nihilo*. Viz Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology* od Time. Leiden – Boston 2006. str. 117 – 164.

⁵¹ Princ II.2.2: „Si vero impossibile est hoc ullo modo affirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum ... solius namque Trinitatis incorporea vita exsistere recte putabitur.“ Dále Princ IV.3.15, I.1.6, II.3.6, II.4.3; Hom Ex VI.5 a IV,6.

⁵² Princ II.1.4-5; Com Jan 20, XXIII. Interpreti druhé vlny tvrdí, že hmota je odvozena od duchovního světa. Byla stvořena jako následek pádu. K tomuto tématu se vyjádřím až později. K tomu Ivánka, Endre von: *Plato christianus*. Praha 2003. str.118; Danielou, Jean: *Origen*. New York 1955. str. 143; Crouzel, Henri: *Orygenes*. Wyd.2. Kraków 2004. str. 253.

⁵³ CCelsVI.71: Κατὰ μὲν οὖν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, σωματικὰς λέγοντας εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ διὰ τοῦτο πάντα φθείροντας κινδυνεύοντας δὲ καὶ αὐτὸν φθεῖραι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν, εἰ μὴ πάνυ ἀπεμφοῖνον τοῦτ’ αὐτοῖς ἐδόκει τυγχάνειν, καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ μέχρι ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐλαχίστων καταβαίνων οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν.

nebeská tělesa či něco podobného.⁵⁴ Bůh je jiné kvality (pokud se dá tohoto slova vůbec použít vzhledem k Němu), a tak ho se světem vůbec nemůžeme měřit.⁵⁵ Není část celku, je nad ním. Materie je však jeho dílem. Jako materiální tedy můžeme definovat vše, co bylo stvořeno Trojicí a stojí tak mimo ni.

3.3.2 Člen druhý „Svět“

Další člen „svět“ nám názorně ukazuje jeden z interpretačních problémů u Origena, a sice homonymitu. Origenes, jdoucí ve šlépějích apoštola Pavla a Bible vůbec⁵⁶, používá tento termín v rozličných kontextech. Přičemž platí, že se změnou kontextu dochází také k změně významu slova. Ne vždy si byli interpreti tohoto vědomi, ať již v tom spatřujeme záměr či ne, a docházelo tak k dezinterpretaci. A to nemyslím jen u tohoto termínu.⁵⁷

V *Princ* II.3.5 píše: „Tento svět bývá někdy definován jako souhrn mnoha věků, i sám bývá nazýván věkem.“⁵⁸ Dále uvádí biblické příklady. Svět tak charakterizuje jako věk (řecky *αἰών*), či několik po sobě následujících věků. Přičemž slovem svět můžeme označit jak jeden tento věk, tak celou jejich řadu. Rozvádí to zejména vzhledem k eschatologii, které se budu věnovat později. Dále v *Princ* II.3.6 píše již dříve námi vyřčené tvrzení: „... název „svět“ je často v Písmu Svatém pojímán v různých významech.“⁵⁹ Latinsky *mundus*, řecky *κόσμος*.

⁵⁴ CCelsV.7: Οἱ <δὲ> κατὰ τὸν τοῦ Μωϋσέως νόμον βιοῦντες Ἰουδαῖοι, κἂν μὴδὲν εἰδῶσιν ἐκδέχεσθαι κεκρυμμένως εἰρημένον τοῦ νόμου βούλημα καὶ ἀπόρητόν τι ἐμφαίνον, οὔτε τὸν οὐρανὸν φήσουσιν εἶναι θεὸν οὔτε τοὺς ἀγγέλους.

Také CCelsI.23: Πάντα γὰρ μέρη κόσμου, οὐδὲν δὲ μέρος ὅλου θεός· δεῖ γὰρ εἶναι τὸν θεὸν μὴ ἀτελεῖ, ὥσπερ ἐστὶ τὸ μέρος ἀτελές.

⁵⁵ CCels I,23.

⁵⁶ Viz Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania: Hlubší pochopení Pisma. Svazek II. Selters 1998. str. 810 – 815. V Bibli slovo „svět může znamenat 1) Lidstvo jako celek bez ohledu na mravní stav nebo způsob života, 2) uspořádání lidských poměrů, do nichž se člověk narodí a v nichž žije (a v tomto smyslu je někdy velmi podobné významu řeckého slova *aion* „systém věcí“) nebo 3) lidstvo kromě Jehovových schválených služebníků. (str. 810).“ To jsou jedny z variant slova *kosmos*. Základní jeho význam je řád/uspořádání/zdobení. „Ve vesmíru je patrný pořádek, a zjevně proto řečtí filozofové někdy slovo *kosmos* používali na všechno viditelné stvoření. V tomto směru však mezi nimi skutečná názorová jednotka není, protože někteří toto slovo omezovali pouze na nebeská tělesa a jiní ho používali na celý vesmír. (str.811)“ „*Kosmos* neboli svět je tudíž těsně spojen s lidstvem. Platí to o řecké světské literatuře a zvláště pak o Písmu. ... Slovo *kosmos* se zde týká především lidstva. (str.811-812)“ Dále se zabývá dalšími slovy překládánými jako svět (kromě *kosmos* viz výše): *ge* (zem/půda), *aion* (věk/epocha), *oikoumene* (obydlená země) a hebrejské *e'rec* (zem/půda), *che'dhel* (přebývající na světě), *che'ledh* (systém věcí/trvání života), *ólam'* (věk), *tevel'* (úrodná země).

⁵⁷ Srov. Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Philosophy of History and Eschatology. Leiden – Boston 2007. str. 2-6.

⁵⁸ „Verumtamen multorum saeculorum finis dicitur esse hic mundus, qui et ipse saeculum dicitur.“

⁵⁹ Citován úryvek kurzívou, celá věta: „His pro nostro viribus de mundi ratione disertis, non incongruum etiam videtur *ipsius mundi in Scripturis sanctis diversa significans frequenter ostenditur*.“ Dále i Comm Matt 13.20: „Intelligere autem aliquid poterimus, si congregemus scripturarum exempla in quibus nominatur mundus.“ Podobně i v řečtině u Com Jan 6.LVII: „ἐκ τῆς Κόσμος φωνῆς.“ Také CCels VII.31.

Kosmos, jak píše, neoznačuje pouze svět, ale také ozdobu.⁶⁰ A opět uvádí biblické příklady tohoto použití.⁶¹ Jako další význam předkládá: „Světlem nazýváme také naši kulatou Zemi s jejími obyvateli...“.⁶² Dále: „Světlem nazývá se celek složený z nebe a země...“.⁶³ Říká zde také, že kromě tohoto viditelného světa musí být ještě jiný, protože Syn řekl, že nepochází z tohoto světa.⁶⁴ Origenes se následně důsledně ohrazuje proti tomu, že by měl na mysli nějaký svět idejí. Svět je podle něj vždy tělesný (viz 3.3.1), spjatý s hmotou a nějaký netělesný svět idejí je mu v tomto úryvku proti mysli.⁶⁵ Tímto tématem se také budeme zabývat později. Z úryvku Klementa usuzuje, že jako svět můžeme pojímat i jednotlivé jeho části – sféry. Mluví o světech nebeských, nadnebeských, zemských i podzemských. Explicitně zmiňuje svět Měsíce, Slunce a jiných nebeských těl, později sféru stálic. Celek těch světů nazývá se také světlem.⁶⁶ Světem může být nazváno i místo na Zemi či Země samotná.⁶⁷ Další významná definice světa se nachází v *Komentáři ke Genesis*. Když komentuje 1.Jana 5:19 – „Celý svět leží v moci toho ničemného“, říká, že se to vztahuje pouze na „zemské a lidské záležitosti“.⁶⁸ Tedy pouze na lidskou hříšnou společnost⁶⁹, a ne např. na Slunce, Měsíc a hvězdy. Vztahuje to na οἰκουμένη, čili Zemi jako místo obydlené (hříšnými) lidmi. Světem může být nazvána i církev⁷⁰ či Syn Boží⁷¹. Posledním významem, kterým zmíním, je svět jako člověk, jedinec. Člověk je mikrokosmos v makrokosmu, a tudíž může být též nazýván menším světlem.⁷² Toto bude důležité, až budu pojednávat o individuální *katharsi*.

⁶⁰ „... kosmos autem non solum mundum, sed et ornamentum significat.“

⁶¹ Izajáš 3:24

⁶² „Mundus dicitur etiam noster cum habitatoribus suis orbis terrarum iste...“ Podobně v řečtině CCels VI,49.

⁶³ „Dicitur etiam mundus ista universitas quae ex caelo et terra continetur.“

⁶⁴ Jan 17:14

⁶⁵ „Cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praeliximus, ne forte praebeatur aliquibus occasio ileus intelligentiae, qua putent imagines quas Graeci ideas nominant, affimare: quod utique a nostris alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis phantasia vel cogitationum lubrico consistentem...“

⁶⁶ „... quo putetur omnis quidem universitas eorum quae sunt atque subsistunt coelestium, et supercoelestium, terrenorum, infernorumque, unus et perfectus mundus generaliter dici, intra quem vel a quo eaeteri (si qui illi sunt) putandi sunt contineri. Unde voluit quidem globum lunae vel solis, eaeterorumque, quos planetas vocant, per singula mundos nominari.“ Také Comm Jan XIII.37. 244; Com Jan 13.XL.266 kde čerpá z kosmologie Aristotela a jmenuje 4 sféry a éter. Viz Arist., *Meteorologie* 354b 23 – 25.

⁶⁷ CommMatt13.20: νομίζω οὖν ὅτι οὐ τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς σύστημα ἐστὶ κατὰ τὰ θεῖα γράμματα ὁ κόσμος, ἀλλ' ὁ περιγεῖος μόνος τόπος, καὶ οὗτος οὐ καθ' ὅλην νοούμενος τὴν γῆν, ἀλλ' ὁ κατὰ τὴν ἡμετέραν οἰκουμένην

⁶⁸ Com Gen 3: „...τῶν περιγείων καὶ ἀνθρωπίνων...“

⁶⁹ Comm Matt 13.20; Com Rom III.1, V.1.

⁷⁰ Com Jan 6.LIX.301

⁷¹ Com Jan 19.XXII.147

⁷² fr Hom Jer 22: Ὁπερ ὁ κόσμος ὅλος, τοῦτο κατὰ τινὰ ἀναλογίαν ἐστὶ μόνος ὁ ἄνθρωπος. Dále Hom Gen 1.11; Hom Lev V.2

Z tohoto výkladu tedy vidíme, že svět je mnohoznačné slovo. Origenes slovem svět (κόσμος, *mundus*) označuje věk či po sobě jdoucí věky, ozdobu a řád ve světě, Zemi jakožto planetu i místo na ní, celek (τό πᾶν) a jeho jednotlivé části (sféry), lidskou společnost na Zemi, církev, Syna a konečně člověka. V této práci budu pracovat s většinou zmíněných významů. Práce by se měla zabývat jak makrosvětem (Země, celek) a jeho očištěním, tak mikrosvětem (člověk). Na obě tyto oblasti přitom můžeme vztáhnout pojem materiální, tak jak ho chápe Origenes.

3.3.3 Člen třetí „*Katharsis*“

Další z termínů je „*katharsis*“. Toto slovo je odvozeno od καθαρεύειν, což znamená očistit. Nabývá různých významů a potkat se s ním můžeme ve filozofickém, náboženském i lékařském kontextu.⁷³ V náboženském kontextu (jenž byl jistě inspirací pro filozofický kontext) *katharsis* znamená nejčastěji rituální očištění před náboženským úkonem. Objevuje se snad ve všech náboženstvích. Nauka o *katharsis* je přítomna v buddhismu, hinduismu, judaismu, islámu a i u tradičního řeckého náboženství.⁷⁴ Tato očista mohla proběhnout formou oběti či doslovné očisty vodou. V judaismu například jedinec obětoval zvíře a jeho krví smyl vlastní hříchy. Tuto oběť předložil kněz, který již sám musel projít očistou v posvátné lázni. V Homérkách eposech je *katharsis* používáno jak ve smyslu očisty obětí⁷⁵ tak ve smyslu smytí viny krve⁷⁶. Postupně se tato nauka proměňovala z doslovné očisty na očistu duchovní. V Novém Zákoně je tak již očista chápána jako očista mysli a srdce např. od tělesných tužeb. Doslovné oběti jaké prováděl židovský národ nejsou pro křesťany nutné. Místo obřizky doslovné se mluví o obřizce srdce.⁷⁷ Podobnou tendenci můžeme spatřovat i v řeckých mystériích, které tuto nauku také více zduchovníli. Setkáváme se s ní v mystickém kontextu, nejčastěji jako o očistě duše na cestě sjednocení s božstvem.⁷⁸

⁷³ kol.: Dictionary of the History of Ideas. [online] URL: <http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-36> [cit. 25.6 2009]

⁷⁴ Kol.: New World Encyclopedia. [online] URL: <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Catharsis> [cit. 20.3 2010]

⁷⁵ Walter Burkert: The Orientalizing Revolution - Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. London 1992. str.58.

⁷⁶ Walter Burkert: The Orientalizing Revolution - Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. London 1992. str.56.

⁷⁷ Římanům 2:25-29; Galátanům 2:11-14, 5:2-6, 6:12-15; Kolosanům 2:11, 3:11; Filipánům 3:3

⁷⁸ Kol.: New World Encyclopedia. [online] URL: <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Catharsis> [cit. 20.3 2010]

O každém z těchto konceptů by se dala napsat samostatná práce. Vzhledem k prostoru, který mi byl dán se omezím pouze na bližší charakteristiku dvou konceptů, se kterými budu nejvíce pracovat. Jedním z cílů této práce je odpovědět na otázku, zda a jak byl Origenes ovlivněn pojetím *katharsis* u Platóna a Aristotela. Věnujme se proto především jim.

Platón se nejvíce *katharzí* zabývá v dialogu *Faidón*. Používá tohoto slova v několika odlišných významech. V úseku 58a-c navazuje na myšlenku rituální očisty pocházející nejspíše z mystérií starých Řeků. V pasáži 64d-65a Sókratés mluví o očištění duše od těla, což by měla být smrt.⁷⁹ Duše tak bude připravena pohlédnout na pravdu.⁸⁰ Nástrojem této očisty je rozum, který je veden skrze filozofii. „Tou očiistou (καθάρσις) je jistě to, co se odedávna hlásá, totiž odlučovati co nejvíce duši od těla ... vyprošťovati pak ji, jak tvrdíme, se snaží stále nejvíce a jediné ti, kdo správně filozofují, a právě to je předmět přípravy filosofů, vyproštění a odloučení duše od těla.“⁸¹ Platón tak tuto očistu neumisťuje pouze do zasnění, ale máme se jí věnovat již zde, jak napovídá další úryvek: „Když jsou však ty věci odloučeny od rozumnosti a zaměňovány jedna za druhou, není taková ctnost nic než klamavá malba... kdežto ve skutečné pravdě je i uměřenost i spravedlnost i statečnost jakýmsi očištěním (κάθαρσις) ode všeho takového a i sama rozumnost jest jakási očista (αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἦ).“⁸² Důraz je kladen na aktivitu, na jednání.⁸³ Očiistou není jen samotná smrt, ale i život, který se snaží duši očistit od těla. *Katharsis* tak také dostává konkrétnější podobu. Největší nebezpečí nevězí venku, mimo duši, ale v duši samotné. Duši se může spojení s tělem tak zalíbit, že zapomene na svou přirozenost a bude se chtít podobat tělu.⁸⁴ Nástroj *katharsis* je filozofie, jejíž úloha je odhalovat smysly jako klamné, aby v nich duše nenalezla ono nebezpečné zalíbení.

⁷⁹ V daném zlomku je např. vyjádření „filosof co nejvíce oprošťuje duši od společenství těla.“

(ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως).

Zde i dále používám překlad Platón: *Faidón*. šesté vyd. Praha 2005. Řecký text dle: John Burnet a kol: *Plato - Platonis Opera*. Oxford 1903. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plat.+Phaedo+57a> [cit.24.6 2009]

⁸⁰ Tamtéž, 66b: „protože pokud máme tělo a naše duše je smíšená s tímhle zlem

(συμπεφυρμένη ἢ ἡμῶν ἢ ψυχῇ μετὰ τοιούτου κακοῦ), nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy jest, jak tvrdíme, pravda.“

⁸¹ Tamtéž, 67c-d

⁸² Tamtéž, 69 b-c

⁸³ Pokud je mi známo, tak právě slovíčko φρόνησις, které je zde přeloženo jako rozumnost, se váže především na rozumnost v praktickém ohledu, tedy rozumnost právě v jednání.

⁸⁴ 83c: Ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι σφόδρα ἢ λυπηθῆναι ἐπὶ τῷ καὶ ἡγεῖσθαι περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχη, τοῦτο ἐναργέστατον τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον.

Srovnajme nyní toto pojetí *katharsis* s pojetím *katharsis* v Aristotelově *Poetice*. Píše zde: „Jest tedy tragédie napodobením (μιμησις) vážného a úplného děje... osobami děj předvádějícími a ne pouhým vypravováním, soucitem (*ἔλεος*) a bázní (*φόβος*) utvářející očištění (*κάθαρσις*) takových duševních hnutí.“⁸⁵ Aristoteles tedy doporučuje sledování tragédií. City, které jsou vyvolány, se během hry, vybijí a tak je dokážeme lépe ovládat.⁸⁶ Aristoteles tím nejspíše navazuje na Hippokratovo lékařství.⁸⁷ K očištění těla od látek bylo dosaženo podáním nějaké jiné látky, která způsobila dávení, a v těle se tak rozhostila rovnováha. Tak má působit i divadlo. Přemírou citů a jejich vybitím je poté dokážeme duši lépe ovládnout. Na první pohled se tato koncepce může zdát v naprostém rozporu s pojetím Platónovým. Ten přece city považoval za špatné. Na místě 83c Platón přímo odsuzuje silné slasti a strážně. Tato interpretace by stavěla Platóna do role intelektuála či přímo askety, kterému jde především a hlavně o rozum, ne tak o city. Tuto interpretaci zastává např. M.C. Nussbaumová.⁸⁸ Platóna považuje za tvůrce tzv. antitragického divadla, ve kterém jsou city potlačeny, a intelekt má být vyvýšen nade vše. Proti této interpretaci se postavil David Gallop.⁸⁹ Všimá si, že celý Faidón působí na city, a to velice intenzivně. V dialogu se často píše o pláči a o silném hnutí citů.⁹⁰ Dle Gallopa si toho byl Platón dobře vědom. Snad i právě toto je další druh *katharsis*, podobná právě *katharsis* u Aristotela. A sice, že působením silných citů se mají tyto city vybit a být tak snáze ovladatelné duší. Gallop namítá, že nelze striktně oddělit část dramatickou a část intelektuální, kde Platón popisuje pátrání duše po Pravdě. Měli bychom reflektovat obě strany dialogu, protože jsou vzájemně provázané a jen celkově nám mohou něco říci. Nelze vyzvedávat Platóna intelektuála a opominout Platóna dramatika. Rozum má být vládnoucí složkou, avšak to neznamena, že nebudeme prožívat. Nejde o to pocity dusit, ale spíše jim porozumět a tím je přemoci. Podle této interpretace tak ani velké vzednutí citů není špatné,

„Že duše každého člověka při citu silné slasti nebo strážně něčím způsobeném zároveň je nucena souditi, že při čem nejvíce zakouší takové city, že to je nejskutečnější a nejpravdivější, ačkoli tomu tak není.“

⁸⁵ 1449b In Aristoteles: Poetika. Praha 2008.

⁸⁶ Stehlíková, Eva: Antické divadlo. Praha 2005.

⁸⁷ Viz. kol.: Dictionary of the History of Ideas. [online] URL: <http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-36> [cit. 25.6 2009]

⁸⁸ Nussbaumová, M.C.: Křehkost dobra – náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii. Praha 2003. s. 269-292.

⁸⁹ Gallop, David: Emotions in the Phaedo In: Plato's Phaedo – proceedings of the second symposium Platonicum Pragense. Prague 2001. str. 275 – 286.

⁹⁰ Např. 117c-d.

naopak může mít právě onen očistný charakter. Gallop se tak snaží sblížit pojetí citů a také *katharsis* u Aristotela a Platóna.⁹¹

Origenes, jak uvidíme později, si byl učení těchto velikánů dobře vědom. I on mluví o očištění duše od tělesnosti, o snaze neulpívat na smyslovosti (viz 3.5.2), o smrti jako očištění (viz 3.5.5), o logu, který nám má pomoci jít touto cestou (viz 3.5.3), o nahlížení Boha, o *katharzi* již na tomto světě (viz 3.5.3 a 3.5.4), o očistném účinku negativních emocí i o *katharzi* podobné té v lékařství (viz 3.5.1). Všemi těmito tématy se budeme zabývat podrobně. Tento oddíl má pouze charakterizovat a přiblížit, co *katharze* je. Což věřím, splnil.

3.3.4 Člen čtvrtý „Dílo Origena z Alexandrie“

Pouze stručně bych se měl zmínit o stavu Origenova díla dnes. Origenes měl napsat na 2000 různých knih, homilií a pojednání (některé starověké zdroje uvádí 6000).⁹² Je autorem *Hexaply* – několikajazykového překladu Bible. Do dnešních časů se nám z tohoto obrovského díla zachovala opravdu skromná část. Hlavní latinské překlady Rufina z Aquilei (poč.5.st.n.l.) jsou: *De Principiis*, *Komentář k Římanům*, více než patnáct homilií ke každé knize Pentateuchu, čtyři knihy k Písni Písni, *Homilie k Jozuovi*, *Soudcům a Žalmům*. Hlavní latinské překlady sv. Jeronýma: dvě knihy k Písni Písni, *Homilie k Izajášovi*, *Jeremiášovi*, *Ezekielovi a Lukášovi*. A nakonec anonymní latinské překlady: *Komentář k Matoušovi*, *Homilie k I.Královské* a fragmenty dalších homilií. Dělo přeložených do latiny se zachovalo více než těch v řečtině. Pojí se s nimi všechny nevýhody, které již byly zmíněny dříve u pojednání o *De Principiis/Peri Archón*. Řecké texty se nám dochovaly zejména v tzv. *Philocalii*, což byl výběr z textů Origena⁹³, sepsán jeho následovníky (Basileem Velkým a Řehořem z Nazianu) r.358 n.l. a seřazen tématicky. Dodnes nejvlivnější řecké dílo Origena je pozdní *Proti Kelsovi* (asi 244-249 n.l.). Další jsou pouze fragmentární. Některé fragmenty jsou však poměrně dosti obsáhlé (obsahují většinu díla) – např. *Komentář k Janově* či *Matoušově evangeliu*.

⁹¹ Dle něj prý Aristoteles svou definici *katharsis* napsal právě podle Platónova Faidónu! Viz. Gallop, David: *Emotions in the Phaedo*. In: *Plato's Phaedo – proceedings of the second symposium Platonicum Pragense*. Prague 2001. str. 283-285.

⁹² Pietras, Henryk: *By niemilczec o Bogu*. Kraków 1991. str. 95.

⁹³ Kalinkowski, Stanislaw: *Pneumatologia Orygenesia* IN *Collectanea Theologica*. Fasc.I. Annus LIII. Varsaviae 1983. str. 43-56; Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007. str. 9-17

Je tedy jasné, že badatel, který se chce zabývat Origenem se musí zkoumat jak řeckou, tak i latinskou pozůstalost tohoto velikána. Omezovat se pouze na jednu jazykovou variantu není možné, pokud má vzniknout, alespoň do jisté míry, kvalitní práce.

3.4 Svět duchovní a svět hmotný

Nyní se pokusíme řešit již dříve naznačený problém. Podle interpretů druhé vlny je hmota jako taková odvozena od duchovního světa. Mezi světem duchovním a hmotným pak existuje jakási implikace. Svět hmotný byl stvořen kvůli událostem ve světě duchovním. Tato teze je důležitá pro naši práci. Pokud se prokáže, znamenalo by to, že svět má primární úlohu, že byl stvořen z nějakého naprosto konkrétního záměru. Tento záměr by mohl být například záměr *katharze* – očistění stvoření. Navíc výklady, které v této kapitole budu poměrně podrobně rozvádět, mi později usnadní práci při výkladu o jednotlivých konceptech *katharze*. Budeme tedy nyní zkoumat, zda je tato implikace Origenovi přisuzována právem.

Danielou vyslovil tezi⁹⁴, že pro Origena je tento svět καταβάσις/καταβολή = sestupem. A sice, že tento svět je obrazem světa duchovního. Byl před tímto světem a hmotný svět je jeho následkem. Všechny duše, národy, tak měly obývat jakousi preexistentní říši a poté upadnout do hmoty. Jejich postavení v tomto světě se přitom odvíjí od postavení ve světě duchovním. Ivánka podobnou myšlenku formuluje takto: „Ve ... vzájemném poměru stojí pro Origena 1)Bůh 2)λογικά⁹⁵ 3)látka. Když duchovní bytosti vystupují z původní jednoty oné henady, v níž jsou „u Boha“, a vzdalují se, odpadají od něho, pak dospívají do materiálního světa, a tak vznikají „duchové“ (se vzdušnými těly), lidé, zvířata a rostliny. Proto látka *principialiter* není stvořená; neboť materiální svět by neexistoval, kdyby nebylo pádu duchovních bytostí.“⁹⁶ Ivánka v tom vidí podobnost s Timaiem: „... tvůrcem božských věcí se stal démiurgos, avšak utváření vzniku smrtelných věcí přičklul těm, které sám zplodil.“⁹⁷ Totiž, že Bůh stvořil pouze dokonalé duchovní tvory, ti však svým činem vytvořili další realitu. Origenes měl toto učení převzít od středoplatónského Chalcidia. Ivánka ve výše zmíněném vyjmenovává 3 henady – Bůh, λογικά a látku. Tyto henady mají na sebe vzájemně navazovat a jedna být nižší než

⁹⁴ Danielou, Jean: Origen. New York 1955. str. 191-199.

⁹⁵ Vysvětlím níže

⁹⁶ Ivánka, Endre von: Plato christianus. Praha 2003. str. 118.

⁹⁷ Tim. 69c

druhá.⁹⁸ Abychom pochopili, co tím Ivánka myslel a byli schopni tak řešit problém, musíme si vyjasnit, co ona λογικά vůbec jsou. Ony totiž mají mít přímý vliv na stvoření světa a na jeho roli.

3.4.1 Bůh, Moudrost a λογικά

Začněme však od první henady – Boha. Druhá vlna interpretů se Bohem příliš nezabývá (v porovnání s dalšími heneadami). Zdůrazňují jeho jednotu (proti Ariánům), netělesnost a neviditelnost.⁹⁹ Důležitou vlastností je také neměnnost. V Bibli je Bůh několikrát popisován jako ten, jímž cloumá hněv, nebo jako ten, kdo změnil své rozhodnutí někoho potrestat.¹⁰⁰ Takový Bůh by se až příliš podobal řeckým bohům, a těmi Origen opovrhoval. V Bohu není změna, a pokud je takto v Písmu někdy popisován, je to jen pro naše dobro. Jedná jako učitel k malým dětem. Hrozba trestu má jeho děti navrátit, stejně jako hněv. Nicméně skutečný Bůh takový není, ten je neměnný.¹⁰¹ Bůh tak jedná jako pedagog a jako lékař, jenž je popisován v lidských pojmech, aby byla naplněna jeho vůle a aby bylo možné vůbec jeho jednání omezeným lidským rozumem uchopit. Tímto tématem se budeme zabývat níže (viz 3.5.1). Zdá se, že právě toto by mohla být jedna z forem katharze - Bůh jako lékař. Třetí vlna interpretů zvýrazňuje oproti vlně druhé a první ještě jednu klíčovou vlastnost – transcendenci. Tzamalikos vidí Boha jako nepochopitelného, neuchopitelného lidským rozumem. Ve shodě s řečtinou nazývá Boha Otce God Himself¹⁰² (αὐτό θεός). Dle Origena je Bůh naprosto transcendentní světu, dokonce i času. Všechny časové výrazy jsou proto na něj nedostatečné. Pokud o Bohu

⁹⁸ Origenes však vždy zdůrazňoval Boží transcendenci, proto za tímto nelze vidět emanační schéma sestupu. Mezi dokonalým Bohem a hříšným světem není žádná spojitost. Zlo je osobní volba, ne pouze nedostatek dobra. Viz Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology of Time*. Leiden – Boston 2006. str. 61.

⁹⁹ Viz Crouzel, Henri: *Origenes*. Wyd.2. Kraków 2004. str.228-232.

¹⁰⁰ Níže uvedené citace jsou dle překladu dle Watchtower Bible and tract society of Pennsylvania: *Svaté Písmo – překlad nového světa se studijními poznámkami*. Řím 2000. Tento překlad používám v celé této práci, přičemž tam, kde pracuji s pramenem, ho upravuji, aby byl co nejvěrnější Origenovu znění. Např. Žalm 18:7,8 – „A země se začala třást a kymáčet, a základy samotných hor se začaly zmítat a stále se třásly sem a tam, protože on se rozhněval. Z chřípí mu vyšel dým, a oheň z jeho úst šířil; vzplanuly od něho uhly.” Jeremiáš 30:23,24 – “Pohleďte, vyšla Jehovova větrná bouře, vztek, ženoucí se vichřice. Vírem se snese na hlavu ničemných. Hořící hněv Jehovy se neobráti zpět, dokud on nevykoná a dokud neuskuteční myšlenky svého srdce. V konečné části dnů o tom budete uvažovat.” Jonáš 3:10 – “A [pravý] Bůh uviděl jejich díla, že se obrátili zpět od své špatné cesty; a tak [pravý] Bůh pocítil lítost nad neštěstím, o němž mluvil, že jim [je] způsobí; a nezpůsobil [je].” 1.Mojž.6:6 – “A Jehova pocítil lítost, že udělal na zemi lidí, a v srdci ho zbolelo.”

¹⁰¹ Origenes popírá Boží emoce: CCels IV.72, VI.58. Jsou to jen antropomorfismy: Princ I.1.17. Boha o sobě není možné poznat bez jeho pomoci: CCels VII.42. Srov. Weinandy, Thomas: *Origen and the Suffering of God* IN Wiles, M.F. – Yarnold, E.J (ed.): *Studia Patristica*. Vol. XXXVI. Leuven 2001. str.456-460.

¹⁰² Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology of Time*. Leiden – Boston 2006. str.38.

řekneme, že věčně trvá, je to nepřesné, a musíme si to uvědomit. Origenes tak následuje Aristotela: „Sloveso je zvuk, který vyjadřuje nejen specifický význam, ale zároveň odkazuje k času.“¹⁰³ Na Boha o sobě se žádné časové výrazy vztahovat nemohou.¹⁰⁴ Vše mimo Trojici je v čase.¹⁰⁵ Zdůrazněním Boží transcendence Tzamalikos dosahuje odpovědi na naši otázku. Bůh je naprosto nadřazen a jeho záměry jsou nám skryty. Říci tedy, že Bůh tvořil, *protože* se objevil, je proti Origenovu mystickému pojetí Boha¹⁰⁶ jako absolutní transcendence. O tom se ještě zmíníme.

Pojďme však ve svém exkurzu dále. Jako druhý v řadě má být Syn. λόγος¹⁰⁷, ἀρχή, σοφία to je jen několik názvů jež Origenes přisuzuje Synu. Je také transcendentní, nicméně ke světu má vztah. Můžeme ho tedy nazvat prostředníkem mezi nečasovou a časovou realitou.¹⁰⁸ Můžeme na něj vztáhnout výraz byl (εἶναι) i stal se/zrodil se (γεννημένος). Což je právě rozdíl mezi nečasovou 'věčnou' realitou Boha 'před' stvořením a

¹⁰³ De Interpretatione II.16b6 přeloženo z Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Cosmology and Ontology od Time. Leiden – Boston 2006, str. 21.

¹⁰⁴ fr Jan 110; Princ I.3.4, IV.4.1.

¹⁰⁵ Princ IV.4.1: „Nam et haec ipsa nomina temporalis vocebuli significantiam gerunt, id est „quando“ vel „numquam“; supra omne autem tempus, et supra omnia saecula, ei supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea quae de Patre et Filio et Spiritu sancto dicuntur. Haec enim sola Trinitas est quae omnem sensum intelligentiae non solum temporalis, verum etiam aeternalis excedit. Caetera vero quae sunt extra Trinitatem, in saeculis et in temporibus metienda sunt.“

fr Jan 13 (zvýrazněno Bůh sám a skrze čas):

τούτων οὕτως ἐχόντων ὁ νοῦς ὅ ἐτι ὑποκείμενος γενέσκει, καὶ διὰ τοῦτο καὶ χρόνῳ, οὐχ ὁρᾷ τὸν θεὸν ὡς δ εἶ. διὸ οὐ καθάπαξ εἶρηκεν θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν, ἀλλὰ μετὰ προσθήκης τῆς Πώποτε, σημαίνουσης χρονικόν τι, ἵν' ἡ τὸ λεγόμενον τοιοῦτον ὅσον χρόνον τὸ Πώποτε δύναται λέγεσθαι, ὡς σημαίνόν τι ὑποκείμενον, ὁ νοῦς ἐμπέπραται τῇ ἐνύλῳ ζωῇ. καὶ ἡμεῖς μὲν ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ θεολογουμένων ἐννοιών καὶ ὧν ἔχουμεν ἀμυδρῶς αὐτὸν νοοῦμεν ὡς οἶόν τε αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς οὐ διὰ τινος τοιοῦτου ἀλλ' οἰκειότητι τῇ πρὸς ἐαυτὸν νόησιν ἔχει περὶ ἑαυτοῦ, αὐτὸς ὧν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοοῦμενον. διὸ μόνος ἐπίσταται αὐτὸν ὁ υἱὸς ὁς ὑπὸ τοῦ πατρὸς νοοῦμενος καὶ νοῶν τὸν πατέρα.

¹⁰⁶ V práci budu poměrně často používat slovo mystický a jeho odvozeniny. Přičemž mu rozumím jako to, co je skryté, zahalené. To, co je jen těžko odhalitelné našemu rozumu a proto i těžko vyjádřitelné slovy. I kdyby to tudíž bylo zapsáno, nebylo by to pochopeno. Odhalit tyto pravdy může pouze Bůh. Hlavní význam slova mystický je tedy skrytý, tajemný. Má vyjadřovat Boží tajemství. Nejedná se o mystičnost ve formě nějakého vytržení apod. Právě takto používal slovo μυστήριον i Origenes. Srov. Kol.: New Catholic Encyclopaedia. 2nd Edition. London 2002. str. 655 – 666; Crouzel, Henri: Origenes. Wyd.2. Kraków 2004. str. 137.

¹⁰⁷ Od Herakleitova Logu se liší. Není to jen nějaký abstraktní řád v kosmu, ale je to osoba. Jedna z osob Trojice. Od stoického logu se liší svou transcendencí vzhledem k světu. Viz Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Cosmology and Ontology od Time. Leiden – Boston 2006. str.165.

¹⁰⁸ fr Jan I:

εἴτ' ἐπεὶ ὁ λόγος οὗτος, θεὸς ὧν κατ' οὐσίαν καὶ αὐτὸ τοῦτο θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων, τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας χάριν ἄνθρωπος γένηται, Σάρξ ὁ λόγος ὠνομάσθη. καὶ ἐπεὶ τινες τῆς ὀρθῆς πίστεως ἐκπεσόντες οἶονται ἀπὸ τότε αὐτὸν μόνον εἶναι, ἀφ' οὗ ἐκ τῆς παρ' θεοῦ ἀνθρώπου γεγωνῶς προήλθεν, ὀρθότατα πρὸς τοὺς τοιοῦτους ὁ θεολόγος γράφει τὸ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ καταλλήλως τοῖς ῥήμασι χρησάμενος, τῷ μὲν Ἐγένετο ἐπὶ τῆς σαρκὸς, τῷ δὲ Ἦν ἐπὶ τῆς θεότητος [αὐτοῦ σημαίνει]. καὶ ἦν μὲν κυριώτερον ἐπὶ τοῦ θεοῦ λόγου τὸ Ἔστιν εἰπεῖν ἀλλ' ἐπεὶ πρὸς διαφορὰν τῆς ἐναν-θρώπησεως γενομένης ἐν τινι καιρῷ ἐδήλου τὴν ὑπαρξίν τοῦ λόγου, ἀντὶ τοῦ Ἔστιν τῷ Ἦν ὁ εὐαγγελιστὴς κέχρηται.

‘po’ stvoření.¹⁰⁹ Je onou Moudrostí popisovanou v Příslovích 8:22 – „Sám Pán mne vytvořil jako počátek své cesty, [jako] nejranější ze svých dávných počinů.“¹¹⁰ Skrze tuto Moudrost pak tvořil svět. Bůh (ὁ θεός) je tak různý od Logu (θεός).¹¹¹ Logos je prvním obrazem Božím. Podle něj pak byly tvořeny všechny další obrazy (včetně toho lidského).¹¹² Logos byl na počátku. Nestal se, on již byl. Stál v počátku – tzn. stojí za stvořením světa.¹¹³ Stvořitel přitom tvořil podle určitých slov (λόγοι). První kapitoly Genesis jsou právě jakýmsi plánem tvoření. O tomto plánu bylo řečeno, že byl dobrý.¹¹⁴ Tyto *logoi* jsou součástí věčného Logu.¹¹⁵ Jsou neviditelné a beztvaré.¹¹⁶ Jsou to nejspíše jakési obecniny či pravzory, které nemají svobodu a řídí se nutností.¹¹⁷ Syn je tak jedno a zároveň mnohé.¹¹⁸ Uzávěme tento výklad citátem¹¹⁹: „V této Moudrosti, jež existuje sama o sobě (*ipsa sapientiae subsistentia*), bylo v možnosti přítomné a zformované (*virtus ac deformatio*) veškeré budoucí stvoření, tedy jednak věci, které existují v prvotním slova smyslu (*principaliter*), jednak věci, které nastávají jako jejich důsledky (*consequenter*). Vše bylo zformované a uspořádané (*praeformata ac disposita*) působností předvědění (*virtus praescientiae*). Pouze ve vztahu k těmto stvořeným věcem, které

¹⁰⁹ Výrazy časové jsou v uvozovkách, abych zdůraznil jejich omezenost vzhledem k Bohu. Viz výše. Com Jan 2, XIX, 131:

Μηδεὶς δ' ἡμᾶς θλιβέτω χρονικῶς οἰόμενος ταῦτα ἀπαγγέλλειν, τῆς τάξεως τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον καὶ ἡ τὰ ἐφεξῆς ἀπαιτούσης, κἂν χρόνος μὴ εὐρίσκηται, ὅτε τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὑποβαλλόμενα τρίτα καὶ τέταρτα οὐδαμῶς ἦν. Ὅν τρόπον τοίνυν πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ οὐκ ἅπαντα δι' αὐτοῦ ἦν, καὶ χωρὶς αὐτοῦ οὐκ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, οὐκ ἔστι χωρὶς αὐτοῦ ἢ οὐδὲ ἓν, οὕτως ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ, οὐκ ἔστι ἐν αὐτῷ, ζῶν ἦν. Καὶ πάλιν οὐκ ἔστι ἐγένετο ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν, ἀλλὰ ὁ ἦν ἐν ἀρχῇ λόγος ἦν.

¹¹⁰ fr Jan I

¹¹¹ Com Jan 2.II.17 (zvýrazněny klíčové výrazy):

κτεόν γάρ αὐτοῖς, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ σωτὴρ φησιν ἐν τῇ πρὸς τὸν πατέρα εὐχαρίσῃ ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν πάντες δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐκ ὁ θεὸς ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο, οὗ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἐστὶ τιμιώτερος, τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς ὧν ὁ θεός θεός ἐστι κατὰ τὸ λεγόμενον Θεὸς θεῶν κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν διακονήσας τὸ γενέσθαι θεοῖς, ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀρυσάμενος εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς, ἀφθόνως κάκει-νοὶς κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς.

¹¹² Com Jan 2.II.18

Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφου-μενοὶ θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἢ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐστὶ λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν, τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἂν εἰ μένων θεός.

¹¹³ Com Jan 1.XIX.110-111

¹¹⁴ 1.Mojš.1:10,12, 18,21,24. Com Jan 13.XLII

¹¹⁵ Com Jan I.XXXIV; CCels V.39.

¹¹⁶ CCels VI.49

¹¹⁷ Navrátil, Martin: Jednota a jedinečnost v díle Origena z Alexandrie IN Jabůrek, Martin (ed.): Jednota a mnohost. Olomouc 2006. Komentář se týká Princ I.4.5.

¹¹⁸ Com Jan 1.XX.119

σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπεὶ προέθετο αὐτὸν ὁ θεός ἰλαστήριον καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ ἂν γίνεται ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα, καθὰ χρήζει αὐτοῦ ἢ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πάσα κτίσις.

¹¹⁹ překlad Princ I.2.2 dle Navrátil, Martin: Jednota a jedinečnost v díle Origena z Alexandrie IN Jabůrek, Martin (ed.): Jednota a mnohost. Olomouc 2006.str.37.

v ní byly předem načrtnuté a zobrazené, o sobě Moudrost říká v Šalamounově Přísloví, že byla stvořená jako počátek Božích cest, neboť v sobě zahrnuje počátky a ideje a zárodečné principy celého stvoření (*initia, rationes, species*)”.

Výše uvedené výroky naznačují, že *logoi* můžeme ztotožnit s idejemi. Origenes však tohoto termínu nepoužívá, i když ho znal. Používá *logoi* či *theorémata* (aristotelský termín). Nauce o idejích se dokonce vysmíval, nazval ji posměšně fantazií Platóna¹²⁰ či vymyšlenými formami Řeků¹²¹. V čem se *logoi* liší od platónských idejí? 1) Origenes je proti *chórismu* – svět idejí a svět hmotný nejsou odděleny, jsou propojeny a vzájemně na sebe působí (viz níže). 2) *Logoi* nemají reálnou existenci jako ideje, existují pouze v mysli.¹²² 3) Nejsou věčné, ony se staly, nebyly (viz výše). 4) Podle Filóna i podle Platóna byly ideje věčné a také jsou příčinami. Pro Origena existuje pouze jedna jediná příčina – Bůh.¹²³ 4) *Logoi* jsou v Moudrosti, nejsou mimo božstvo (u Platóna mimo Demiurga, který pouze uspořádává). Nemají nezávislou existenci. Často je Origenovi přisuzována koncepce idejí, aniž by se zdůraznilo, čím se jeho pojetí liší od pojetí Platónova.¹²⁴ Proto tento krátký exkurz, který v této práci ještě mnohokrát využijeme.

A nyní dochází k důležitému kroku. Podle *logoi* Bůh tvořil a stvořil *logika* – rozumné tvory. Zde také stojíme před důležitým interpretačním problémem. Otázka je, kdy se toto událo – před stvořením či až po stvoření? Podle některých interpretů jsou ona *logika* duchovními tvory, kteří později odpadli do Boha (viz 3.4.2 a 3.4.3) a ten pro ně, jako *následek* jejich různého pádu, stvořil tento svět mnohosti. Odpadli tedy ještě ‘PŘED’ stvořením tohoto světa. Upadli z duchovního jednotného světa do materiálního světa různosti. Logika mají být stvořena *principaliter* a materiální svět (včetně bytostí bez rozumu) *consequenter*.¹²⁵ Tzamalikos však tento výklad popírá. Říká, že tito interpreti často zaměňují řecké termíny *logoi* a *logika*.¹²⁶ *Logoi* jsou pouze *theorémata* – objekty kontemplance. Jsou nepochybně vytvořené a netělesné,

¹²⁰ CCels IV.4

¹²¹ Princ II.3.6

¹²² Viz Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Cosmology and Ontology od Time. Leiden – Boston 2006.str.61.

¹²³ Viz Tamtéž, str.143. Také Boeft,J.Den – Runia,D.T.:Idea and matter in the early christian exegesis on the first words of Genesis IN: Boeft,J.Den – Runia,D.T. (ed.): Arché. Leiden – Koln – New York 1997. str.125-141.

¹²⁴ Srov. Crouzel, Henri: Orygenes. Wyd.2. Kraków 2004. str.137-159. I on však musí přiznat, že o reálné existenci idejí Origenes příliš nemluví. Přesto mu ji přisuzuje.

¹²⁵ Takový výklad drží takřka všichni interpreti druhé vlny, včetně Navrátila (viz zmíněný článek).

¹²⁶ Jedním z mnoha důkazů budiž Pietras, Henryk: Eschatologia kościoła w pierwszych czterech wiekach. Kraków 2007.str.81-108. Tam Logikoi přisuzuje jakési duchovní blíže neurčené tělo substanciálního rázu. Logikoi měl být dokonce i Kristus. Tvrdí, že logikos je duše po pádu.

ale nejsou racionální žijící tvorové.¹²⁷ Pouze ony byly před světem. Tedy *logoi* jsou stvořeny *principaliter* a *logika consequenter*. O *logikách*, rozumných tvorech, můžeme mluvit až PO stvoření světa. Tedy τα λογικά by byli rozumní tvorové – andělé, lidé a démoni,¹²⁸ a ne nějaké blíže neurčené duchovní entity. Pád byl tedy podle třetí interpretační vlny z *logoi* či až po stvoření hmotného světa, podle druhé interpretační vlny padli právě *logika*, v nějaké preexistující říši duchovních tvorů. Edwards k tomu dodává, že termín λογικοί je mužského rodu a vztahuje se na svaté na zemi, ne na nějaké preexistující entity.¹²⁹ Λογικά je termín středního rodu pro racionální tvory. O nějaké preexistující říši, z níž by bylo možno padnout (v literatuře druhé vlny označované jako κόσμος νοητος), Origenes mluví pouze málo. Termín κόσμος νοητος používá k označení osvětlené mysli Bohem¹³⁰ a nepoužívá ho tak, jak je mu přisuzováno.¹³¹

Dosavadní pojednání je poněkud nejasné, nicméně vše se vyjasní dalším výkladem. Tyto protikladné názory totiž podrobněji rozeberu v následujících podkapitolách. K vyřešení sporu, zda *logika* jsou nějaké preexistující duchovní entity, a tak i sporu o následnosti světa duchovního a hmotného, musíme pochopit další konstitutivní články Origenova myšlení: nauku *katabolé*, o pádu, a nauku o preexistenci duší. Tyto se také váží na hlavní téma této práce: *katharsis*. Bez pochopení pádu a toho, co k němu vedlo, totiž nemůžeme porozumět ani technice návratu, očištění před Bohem – *katharsis*. Proto následující nauky proberu poněkud zevrubněji. Závěry využiji jak v odpovědi na otázku následnosti světů, tak i později až budu pojednávat o *katharsis*. Tento záměr by měl být brán v potaz, a to z toho důvodu, že některé pojednání nebude využito okamžitě, ale až později. K tématu práce se však vztahují a podrobný výklad tak není v žádném případě samoúčelný.

¹²⁷ CCels III.47, VI.3 a 59, VII.37 a 46; Phil.15.5 a 18.8. S čímž by souhlasili i interpreti druhé vlny.

¹²⁸ Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007.str.44. Texty, na kterých staví tuto důvěryhodnou hypotézu: CCels IV, 24 a 74 a 77 a 81; VII,17 com Jan 1,XIX; 2,XI; fr Jan 2; 1,XXVII; 10,LXV; 20,XXXVI; fr Jan 65; deOr VI; fr Luc 216; fr Matt 3; fr Jer 20. Logikoi se vztahuje na lidi – CCels IV,29.

¹²⁹ Edwards, Mark Julian: *Origen against Plato*. London 2002.str.96. Důkazy pro toto tvrzení spatřuje v Com Jan 2,XVI,114 a 2,X,76.

¹³⁰ Com Jan II,19,146; CCels VI,5.

¹³¹ Viz Edwards, Mark Julian: *Origen against Plato*. London 2002.str.96.

3.4.2 Pád duše

Nauka o pádu je jednou z nejhojněji komentovaných učení Origena vůbec. Přesto nebo právě proto je toto učení často odlišně vykládáno a vzhledem k tomu, že některé jeho části jsou (dle Tzamalikose zcela záměrně¹³²) těžko pochopitelné, dochází k mnohým dezinterpretacím. V následujících oddílech se pokusím některé nastínit. Chtěl bych toto učení nejdříve vyložit, shrnout a s daným výkladem později pracovat, jak při výkladu o *katharsis* individuální (mikrokatharsis), tak i celosvětové (makrokatharsis).

Koncepci pádu můžeme vnímat ve dvou verzích. První koncepci osobně vidím hlavně v díle *De Principiis*. Zde, podle interpretů druhé vlny, Origenes do jisté míry opisuje pád duše a tak celého stvoření dle vzoru Platóna.¹³³ Druhou koncepci pak v dílech, která více vychází z biblického příběhu o Satanovi. Obě koncepce vypráví do jisté míry podobný příběh o odpadnutí od Boha díky zneužití daru svobodné vůle,¹³⁴ v jednotlivostech se však liší. Načrtneme si nejdříve první koncepci.

V *De Princ* II.8.3 můžeme číst, že název duše (*ψυχή*) je odvozen od slovesa chladnout (*ψυχησθαι*¹³⁵). Že totiž duše ochladly ve své lásce k Bohu, který je ohněm, a tímto ochladnutím se staly právě dušemi. Vše, co je mimo Boha, je pak studené. Samotný Dábel, který odpadl nejvíce, je v Bibli označován jako drak či had, což jsou zvířata studenokrevná.¹³⁶ V *De Princ* II.8.4 se mluví o proměně *mens* v *anima*. Interpreti druhé vlny zde vidí v originále

¹³² Má se jednat o mystickou pravdu, která je mnohým ukryta. Origenes tak ukazuje na Boha transcendentního lidskému myšlení. Origenes záměrně o této nauce nepíše. Viz pozn.č.105. Také Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Cosmology and Ontology od Time. Leiden – Boston 2006. str. 66. Např. CCels IV.40.

ἀπόρρητόν τινα καὶ μυστικὸν ἔχει λόγον, ὡς πρὸς τὴν κατὰ Πλάτωνα κάθοδον τῆς ψυχῆς, πεπορησμένης καὶ δεῦρο φερομένης, ἕως ἂν στερεοῦ τινος λάβῃται.

¹³³ Srov. Platón: Faidros. Lidská duše je zde popisována jako spřežení o dvou koních a vozataji. Vozataj je rozum, jeden kůň je vznětlivost a druhý žádostivost. Žádostivost neposlouchá vozataje a díky tomu duše padá do hmoty z říše idejí. Platonovým cílem je, aby všechny složky duše byly v harmonii. Každá část má dělat to, k čemu je určena. Rozum má vládnout. Pokud vládu nad duší bude chtít převzít jiná část, dojde k pádu. Pokud jednotlivé složky neladí, pak je to špatnost (*κακία*), pokud ladí, pak ctnost (*ἀρετή*) a spravedlnost (*δικαιοσύνη*). Rozumová část (*λογιστικόν*) má být moudrá (*σοφία*), vznětlivá část (*θυμοειδής*) odvážná (*ανδρεία*), žádostivá (*ἐπιθυμητικόν*) uměřená (*σωφροσύνη*). Dle Tzamalikose se však pád Platóna a pád Origena značně liší. Origenes nevěří na existenci individuálních duší před pádem, které by po pádu dostaly tělo. V Moudrosti neměla být žádná individualita možná. Viz Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Cosmology and Ontology od Time. Leiden – Boston 2006.str.81. Proti platónskému pojetí pádu se ohrazuje např. v CCels IV.40 a VIII.53.

¹³⁴ Princ III.3.5. Srov. Platón: Republika 617e a Timaios 90a.

¹³⁵ srov. Platón: Kratilos 399e; Aristoteles: O duši I,2, 405b 29.

¹³⁶ V daném úryvku Origenes tuto nauku vyloží celkem třikrát. Např.: „Si ergo ea quae sancta sunt, et ignis et lumen et ferventia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida et charitas multorum refrigerescere dicitur, requirendum est ne forte et nomen animae quod Graece dicitur ψυχή, a refrigerescendo de statu diviniore ac meliore, dictum sit, et translatum lude quod es calore illo naturali et divino refrivisse videatur, et ideo in hoc quo sunc est statu, et vocabulo sita sit.“

právě pád *logoi* k *psyché*.¹³⁷ Dle mého je hlavní myšlenka *De Princ* II.8.4 někde jinde. Argumentem pro toto jsou biblické texty, které zde používá. Naznačují, že Origenes píše o vztahu člověka a Boha zde na zemi, ne o pádu nějakých preexistujících entit do hmoty. Citované texty se týkají proroků a svatých, kteří zde na zemi chtějí obnovit svoji horlivost k službě Bohu. Chtějí znovu začít hořet pro Boží zprávu. Pokud bychom chtěli v tomto úryvku hledat náznaky pádu, který se odehrál dříve, najdeme je, i když nejsou hlavním poselstvím. Úryvek píše o pádu, ale o pádu všech duší, což v tomto fragmentu označuje lidi. Pád by se pak týkal pouze lidí, lépe řečeno lidské rasy jako takové. Avšak interpreti druhé vlny vztahují tento úryvek na pád veškerenstva – tzn. i andělů a démonů. Úryvek se tedy týká zejména obnovení horlivosti pro věci Boží, sekundárně pojednává o pádu lidské rasy do hříchu. Nepojednává však o pádu v platónském smyslu, a sice o pádu nějakých individuálních duší do hmoty. Tento výklad podporují i jiné části *Princ*, např. III.6.3; II.10.7 a II.10.2. Tento text tedy není příliš vhodný pro důkaz odvození hmotného světa ze světa duchovního.

Další text, který interpreté druhé vlny považují za klíčový je *Princ* II.9.7 a III.1.22. Origenes prý díky nauce o preexistenci duší vysvětluje, proč je Jákob preferován před Esauem. Ten je označen za vyvoleného již v lůně matky. Bůh by tak byl nespravedlivý, protože Jákob se o toto označení nijak nezasloužil. Klíčová má být věta, že Jákob „díky zásluhám v minulém životě byl milován Bohem do takové míry, že si zasloužil, aby stanul nad bratrem.“¹³⁸ Úryvek má tedy naznačovat, že Jákob padl z preexistence méně než bratr, a *proto* si zasloužil toto označení. Tedy opět názorný příklad toho, jak příčiny v preexistenci mají ovlivňovat nynější existenci.¹³⁹ Edwards klíčový výrok považuje za špatný Rufinův překlad.¹⁴⁰ Toto znění by totiž naznačovalo, že tělesné zrození musí podstoupit jak nebeské tělesa, tak i démoni. Dle něj nepíše o nějakém předchozím preexistentním životě,¹⁴¹ ale oněmi příčinami myslí příčiny, které na Božího ducha působí při vdechnutí, při početí/zrození člověka. I v *Princ* I.7.4 mluví o příčinách, které mají vliv na tento život a jedinec je nemůže ovlivnit.¹⁴² Jsou to příčiny při

¹³⁷ Přesný překlad by toto nedovoloval. Slovo *mens* bychom přeložili jako *nous* nikoliv *logoi*. Rufin však v překladu nebyl důsledný, a proto se interpreté druhé vlny domnívají, že v originále mohlo stát i *logoi*. Viz 3.1.3.

¹³⁸ ... si ex **praecedentis** videlicet **vitae** meritis digne eum dilectum esse sentiamus a Deo, ita ut fratri praeponi meretur...

¹³⁹ Viz Bostock, Gerald: The sources of Origen's doctrine of pre-existence IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str.259-264. Ten za zdroj tohoto učení pokládá spíše Filóna, a ne Platóna.

¹⁴⁰ Edwards, Mark Julian: Origen against Plato. London 2002. str.120 (pozn.97).

¹⁴¹ Popíral by tak sám sebe, kdyby učil o existenci bez těla. Viz *Princ* II.2.2.

¹⁴² Daný úryvek také pojednává částečně o Jákobovi a Ezauovi, a tak je tato Edwardsova obrana více než vhodná.

porodu. Duch Boží utrpí během vtělení/vdechnutí do těla jakoby zranění (snad díky hříšnosti lidského rodu), člověk tak ztratí moudrost a zbožnost, ale každý v jiném stupni.¹⁴³ Ona příčina před narozením Jáкова je tedy jiného charakteru, než příčina jednání v preexistenci. Jákob byl zvolen Bohem, protože se pro toto povolání zřejmě více hodil, než Esau.¹⁴⁴ Na čemž neměl zásluhy. V textu je také patrná role Boží vůle. Ta mohla Jáкова vidět jako vhodnějšího.¹⁴⁵ Tato interpretace by zachovávala chápání Boha a jeho vůle jako nadřazené lidskému rozumu a jeho soudy chápáné jako tajemství. Bůh vidí více než člověk. Jeho soudy se nám mohou zdát nespravedlivé, avšak jsme pouze lidé a náš pohled je omezen.¹⁴⁶ Tento úryvek by tedy nemusel nutně potvrzovat preexistentní příčiny před hmotným stvořením. Nicméně chápu, že i tato interpretace¹⁴⁷ se může zdát oprávněná. Spor by mohlo vyřešit, kdyby se našel řecký originál a více nám tak řekl o oné formulaci *praecedentis vitae*. Ten však zatím nalezen nebyl a snad ani nebude. Můžeme však říci, že ani zde není nauka o preexistentních příčinách nutným poselstvím textu.

Dalšími fragmenty, které mají podporovat preexistenci duše, jsou ty o Janu Křtiteli. Toho Origenes považuje za anděla.¹⁴⁸ Z tohoto interpreti druhé vlny odvozují, že Křtitel byl andělem, a tak to naznačuje možnost pádu z vyšších stupňů na nižší.¹⁴⁹ S Platónovou doktrínou to však má málo společného. Jan sestoupil z vlastní vůle, ne následkem pádu. Origenes nemluví o tom, že by byl před sestoupením *logikoi*. Byl andělem. A jako anděl sestoupil do lidského těla, aby plnil Boží vůli. Sestoupil již v čase, ne před časem. Jedná se o unikátní událost a nemůže být připisována veškerenstvu. Navíc Křtitel si je svého úkolu vědom a nejedná se tak o

¹⁴³ Edwards, Mark Julian: *Origen against Plato*. London 2002. str. 106.

¹⁴⁴ Následující interpretace textu není podložena žádnou sekundární literaturou, pouze primárním textem.

¹⁴⁵ V dnešním slovníku vědy bychom nejspíše řekli, že Jákob měl lepší vrozené vlastnosti než Ezau – s jistou nadsázkou bychom to mohli nazvat genetikou. O tu se nikdo z nás osobně nezasloužil, a přesto v našich životech hraje významnou roli. Další interpretaci nabízí Com Jan 1.XXXI.34, který dává možnost (ovšem nejistou), že by Jákob mohl být sestoupivším andělem plnící vůli Boží, stejně jako Jan Křtitel (viz níže).

¹⁴⁶ Zvolil Jáкова stejně jako zvolil Davida nebo Saula – pro jejich vlastnosti. O zachování v tomto pozeňnaném stavu se však již musel Jákob přičinit sám. Saul z tohoto stavu padl, byť byl dříve vyvolen, David též, ten však našel cestu zpět k Bohu. 1.Sam.9:15,16; 10:20,21; 13:1-14; 15:1-35; 2.Sam.11:1-27.

¹⁴⁷ Origenes o Jákovovi a Ezauovi píše ještě v Hom Gen 12.3. Zde navrhuje interpretaci Ezaua jakožto Židů a Jáкова jakožto křesťanů. Židé jsou starší a křesťané mladší, přesto jsou křesťané vyvolení a převzali požehnání staršího. I zde je patrná role Boží vůle, ne individuální zásluhy. Viz Lauro, Dively E.A: *The anthropological context of Origen's two higher senses of scriptural meaning* IN Kol.: *Origeniana Octava*. Vol II. Leuven 2003.str. 613-624.

¹⁴⁸ Com Jan 1.XXXI.34;2.XXXI.25 a 186 a 192; 2.XXIX.176; Naproti tomu v Com Matt X,20; XII,9, XIII,1 popírá, že by byl Jan Křtitel andělem. Viz Lienhard, Joseph T.: *Origen's Speculation on John the Baptist or Was John the Baptist the Holy Spirit?* IN Kol.: *Origeniana Quinta*. Leuven 1999.str. 449-453.

¹⁴⁹ Danielou, Jean: *Origen*. New York 1955.str. 246-250.

to samé sestoupení, jakým má projít duše, která si je svého sestupu nevědoma. Podobně je na tom i poslední text *Princ* II.6.3 údajně mluvící o preexistenci duše Krista. Ta měla jako jediná, či jedna z málo *logik*, zůstat v Božím žáru a neodpadnout od něj.¹⁵⁰ Později sestoupila do světa lidí. Latina ovšem nabízí další možnost překladu. A sice „*ab initio creaturae*“¹⁵¹ přeložit jako od času *jejího* stvoření.¹⁵² Totiž že duše, do které sestoupil, byla stvořena až později. Těsně před jeho vtělením. Ne před časem, ne v preexistenci. Tato interpretace by navíc korespondovala s faktem, že Kristus, jakožto Logos je součástí Trojice, tudíž termín duše se na něj nemůže vztahovat.

Z výše zmíněného se dá usuzovat, že všechny argumenty, které druhá vlna interpretů přinesla pro odvoditelnost hmotného světa z duchovního, nejsou jednoznačné. Co více, odporují jedné či více dalším učením Origena. Ať již o tělesnosti, transcendentnosti či tajemství Trojice. Podívejme se nyní na druhou koncepci pádu, a sice pádu Satana.

3.4.3 Pád Satana

Teze Danielou, že tento svět je *καταβάσις* nebo *καταβολή*, sestup z duchovního světa, se zakládá na *Princ* III.5.4 a *Com Jan* 19.XXII.149.¹⁵³ Musím však podotknout, že toto slovo můžeme interpretovat i jinak. Katabolé, jakožto sestup od Boha.¹⁵⁴ Bůh je vždy transcendentní, a tak vše, co začne existovat, je jakoby mimo Boha, sestupuje od Boha. Tato interpretace opět zachovává roli Boha jakožto transcendentního vládce veškerenstva, zároveň poukazuje na jeho stvořitelskou aktivitu. Co je však nejdůležitější, zmíněný text tuto interpretaci nevylučuje. Můžeme tedy *katabolé* interpretovat i takto. Pak ovšem teze o odvoditelnosti světů není nutná. V této části *Princ* se navíc nedočteme o sestupu světa duchů (*logikoi*) do hmoty, ale o pádu Satana. Právě jeho pád má znamenat, podle druhé vlny interpretů, stvoření tohoto hmotného světa.¹⁵⁵ Otázka Satana a otázka odvozenosti materiálního světa je tak těsně spjata. Navíc z příběhu Satana můžeme vyvodit závěry, které nám poslouží při hledání na otázku co je zlo, a

¹⁵⁰ Danielou, Jean: Origen. New York 1955.str. 254-255.

¹⁵¹ řecky nejspíše *απ αρκες της καταβολης*.

¹⁵² Edwards, Mark Julian: Origen against Plato. London 2002.str. 94.

¹⁵³ Dle Pietrase tak měl Origenes navazovat na Jana 17:24 – „Otče, vzhledem k tomu, co jsi mi dal, si přeji, aby také oni byli se mnou, kde jsem já, aby spatřili mou slávu, kterou jsi mi dal, protože jsi mě miloval před založením [Dosl. „před **vržením** [semene]“. Řec. *pro ka-ta-bo-les*] světa.“ Srov. Pietras, Henryk: Szatan a pocatek świata materialnego w koncepcji Orygenesesa In Kol.: Demonologia w nauce Ojców kościoła. Kraków 2000. str.64.

¹⁵⁴ Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Philosophy of History and Eschatology. Leiden – Boston 2007. str. 168.

¹⁵⁵ Srov. Pietras, Henryk: Szatan a pocatek świata materialnego w koncepcji Orygenesesa In Kol.: Demonologia w nauce Ojców kościoła. Kraków 2000. str.55-66.

jak se od něj očistit. Origenes v *Princ* III.5.4-5 navazuje na biblické příběhy.¹⁵⁶ První je z Ezechiela.¹⁵⁷ Ten mluví o vládci, knížeti Tyru, který byl svatý, krásného vzhledu, ozdoben různými drahými kameny. Origenes nemá pochyb, že se jedná o vysoce postaveného anděla. Pak však zhřešil a byl svržen dolů na zem. Druhý příběh je o Luciferovi, Jistřence. Ten pochází z Izajáše.¹⁵⁸ Chtěl být jako Nejvyšší, a díky této pýše padnul do nejnižších míst (*infernium*). Podle většiny interpretů toto znamená, že Satan byl *logikoi*, pak však chtěl nezávislé bytí na Trojici a odpadl od ní. Bůh měl pro něj stvořit Zemi. Na ni právě upadl.¹⁵⁹ Satan je tak počátek Božích cest – stojí na počátku hmotného stvoření.¹⁶⁰ Je vlastně první hmotná entita.¹⁶¹

Dle mého názoru lze tuto pasáž vyložit ještě jiným způsobem. Jak jsme si ukázali v podkapitole 3.3 *Definice jednotlivých členů základní teze*, termíny můžeme vnímat několika způsoby, podle toho v jakých kontextech se nachází. Origenes ve svém díle bohatě využívá homonymitu slov. Domnívám se, že právě proto nemusíme vnímat nauku o pádu pouze jako jedno vyprávění s jedním možným výkladem. Pokud definujeme svět a tělesnost odlišným způsobem, změní se rázem i celé učení o pádu. Ovšem oba výklady mohou být správné. Oba může Origen podporovat. Mohou se na situaci dívat z odlišných úhlů. Anebo můžeme předpokládat změnu náhledu. V literatuře se občas můžeme dočíst, že raný Origen razil více filozoficky ovlivněné nauky, zatímco pozdní se od těchto nauk distancoval a snažil se své učení

¹⁵⁶ K hebrejskému učení o Satanu obecně srov. Russell, Jeffrey Burton: *Devil – Perceptions of Evil from antiquity to Primitive Christianity*. 5 printing. London 1995; Forsyth, Neil: *Satan – the Combat myth*. New Jersey 1987; Stoyanov, Yuri: *The other God – dualist religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New York 2000; Nola, M. Alfonso: *Diabel*. Kraków 2000.

¹⁵⁷ Ezechiel 28:11-19

¹⁵⁸ Izajáš 14:12-22. K těmto tradičním příběhům o pádu Satana přidává Origenes ještě jeden v Com Jan 32.XVIII.232 – o Jidášovi. Ten byl také prve dobrý, avšak padl z apoštolského svěcení.

¹⁵⁹ Com Jan 19.XX.132 – Země je tak dar pro ty, kdo padli.

¹⁶⁰ Com Jan I.17.95:

Ἔστι δὲ ἀρχὴ καὶ ἡ ὡς γενέσεως, ἡ δόξαι ἂν ἐπὶ τοῦ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οἶμαι δὲ σαφέστερον ἐν τῷ Ἰωβ τοῦτο καταγ-γέλλεσθαι τὸ σημαίνονμενον κατὰ τὸ Τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ.

¹⁶¹ Pokud budeme předpokládat, že preexistentní svět byl nehmotný. Com Jan I.17.96-97:

Ὑπολάβοι γὰρ ἂν τις τῶν ἐν γενέσει τῇ τοῦ κόσμου τυγχάνοντων ἐν ἀρχῇ πεποιησθαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν βέλτιον δὲ ὡς πρὸς τὸ δεύτερον ῥητόν, πολλῶν ὄντων τῶν ἐν σώμασι γεγενημένων πρῶτον τῶν ἐν σώματι τὸν καλούμενον εἶναι δράκοντα, ὀνομαζόμενον δὲ που καὶ μέγα κῆτος, ὅπερ ἐχειρώσατο ὁ κύριος. Καὶ ἀναγκαῖον ἐπιστῆσαι εἰ αὐτὸν πάντῃ καὶ ἁσώμα-τον ζῶντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων, ὁ καλόμενος δράκων ἄξιος γεγένηται, ἀποπεσὼν τῆς καθαρῆς ζωῆς, πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὅλη καὶ σώματι, ἵνα διὰ τοῦτο χρηματίζων ὁ κύριος διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν λέγῃ Τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ.

Další texty, kde je Satan nazýván jako První: Princ I.5.5; II.8.3; II.9.2; CCels VI,45. Byl tak první, kdo hřešil: Hom Ez 9,2; Princ III,1,12; Hom Num 12,4; Sel Ez 16,48.

více sladit s tehdejší ortodoxií.¹⁶² Toto se mi zdá pravděpodobné vzhledem k tomu, že mezi ranými a pozdními díly je několik desetiletí dlouhá mezera. V mezičase také Origen prožil nepříliš šťastné chvíle, kdy bylo jeho jméno několikrát napadnuto a musel odejít z Alexandrie do Cesareie. Toto mohlo na jeho styl psaní zapůsobit. Pro více významů téhož tématu navíc svědčí Origenova nauka o Písmu. Tou se podrobněji budu zabývat později (viz 3.5.3). Origen učil, že daný úryvek v Písmu může mít smysl tělesný, duševní a duchovní.¹⁶³ Tutéž událost můžeme tedy interpretovat i třikrát či dokonce vícekrát. Přitom se dané výklady nemusí vzájemně popírat. Origenův styl také bývá nazýván jako teologie hledání.¹⁶⁴ Origenovi v některých otázkách nešlo o to dát jednoznačnou odpověď. Spíše jen naznačil danou problematiku a možné způsoby řešení bez toho, aby zaujal jasné stanovisko. Vše výše zmíněné tedy svědčí pro to, abychom se pokusili v Origenovi hledat více možností výkladu nauky o pádu.

K výkladu, který představím, mě inspirovala antropologie Origena. Více o ní pojednám níže (viz 3.5.2), nyní pouze nutný základ. Origenes nauku o člověku staví na antropologii sv.Pavla. Ten rozlišoval člověka vnitřního a vnějšího. Vnitřní člověk měl vládnout člověku vnějšímu. Pokud vnitřní člověk vládl, pak mohl být jedinec nazván *pneumatikem* – duchovním člověkem. Pokud vládl vnější člověk, pak ulpíval na smyslovosti a neviděl duchovním zrakem. Takový člověk byl *choik* – zemský. A v tom můžeme spatřovat onen pád – z duchovního smýšlení do smýšlení zemského, tělesného, smyslového, hmotného. Takováto interpretace by pak dovoľovala celou problematickou část o *logikách* a preexistentním světě škrtnout. Satan, lépe řečeno Lucifer, byl stvořen jako dobrý anděl. Stejně tak i hmotný svět a vše ostatní, a to podle plánu, který byl v Moudrosti a jejích *logoi*. Satan se jako první od Boha a jeho plánu odchýlil a stál tak na počátku nového světa – zemského světa hříchu. Pád by tedy nenastal v nějakém preexistentním bezčase, ale již v čase po stvoření hmotného světa. Satan by nebyl nějaký neurčitý *logik*, ale konkrétní anděl. Anděl, který se svévolným rozhodnutím stal Odpůrcem, a svedl část andělů i lidí k smyslovému vnímání světa. Pád by tak nepojednával o problematickém sestupu *logik* do hmoty, ale o odpadnutí individuálních stvoření od Boha. Tato

¹⁶² Srov. Bianchi, Ugo: Origen's treatment of the soul and the debate over metempsychosis IN: Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 270 – 281.

¹⁶³ Srov. Karfíková, Lenka: „Celé pole rozmanitých bylin“ - Origenova biblická hermeneutika podle Peri archón IV,1-3 IN Karfíková, Lenka: Studie z patristiky a scholastiky I. Praha 1997.

¹⁶⁴ „Theologia gymnastiké“. Crouzel, Henri: Orygenes. Wyd.2. Kraków 2004. str.15.

koncepce se zdá býti v souladu s církevní ortodoxií, zatímco předešlá je ovlivněna platonismem a v určitých bodech ortodoxie problematická. Záleží tedy, který zdroj budeme považovat za rozhodný pro Origena – Bibli či platonismus¹⁶⁵ (viz 3.1).

Podívejme se do Komentáře k Janovi. *Com Jan* XX.22.182 o Satanovi píše, že je první zemská bytost (*χοικός*), protože první odstoupil od věcí dokonalejších. V Tamtéž, 181 říká, že v nás nesprávné touhy utváří zemské obrazy, a v Tamtéž, 176 říká, že to je pýcha materie. Pokud se necháme těmito touhami utvářet, pak přijmeme obraz Satana a staneme se tak jeho dětmi,¹⁶⁶ podlehne člověku z prachu. Není právě toto onen nový svět, nové stvoření? Satan byl první, který takto zemsky uvažoval, a my jsme díky hříchu Adama a Evy přijali jeho obraz.¹⁶⁷ Vnímáme tak smyslovost nesprávně. Dáváme ji před věci duchovní a tím škodíme sami sobě. To je pád. Tuto interpretaci by podporovala i předmluva k *Princ* I.8, kde Origenes píše, že Satan nemá zemské tělo. Dané úryvky tedy mohou pojednávat o něčem jiném, než o tom, jak oblékl zemské tělo. Právě o 'obléknutí' smyslového uvažování. Podporuje to i *Hom Lev* VI.6, kde Origenes vysvětluje oděv z kůží Adama a Evy jako zkažení zvířecími vášněmi.¹⁶⁸ Daná interpretace je vhodná pro fragmenty, kde Origenes mluví o Adamovi a Evě jako o reálných žijících postavách. I např. v *CCels* VI.43-44 vyjmenovává Satana, Adama a Evu vedle historických postav a událostí. Nelze proto říci, že by je vnímal pouze jako postavy

¹⁶⁵ Mnozí interpreti se odvolávají na *CCels* VI.44. Tam se píše, že Satan byl první, který ztratil křídla. Origenes tak vědomně navazuje na *Faidros* 246c. Nutno podotknout, že dále téma nerozvíjí. Vidět Origena jako platonika pouze díky tomu, že říká, že Satan ztratil křídla, mi přijde nekorektní. Navíc kontext spíše vyznívá negativně k Platónovi. Říká, že pouze opisoval od Mojžíše. Ztratit křídla navíc znamená zanedbávat Boha, což má s Platónem velmi málo společného. Srov. Russell, Jeffrey Burton: *Devil – Perceptions of Evil from antiquity to Primitive Christianity*. 5 printing. London 1995. str. 380-381.

¹⁶⁶ *Hom Luc* 39.5 říká, že zemský člověk je následek hříchu.

¹⁶⁷ Pád Adama a Evy nelze díky fragmentátnosti textů zcela rekonstruovat. Krátce se o něm zmíním vzápětí. Pro částečnou rekonstrukci slouží badatelům dílo současníků (Crouzel – středoplatonik Prokop z Gazy), myslitelů, z kterých mohl čerpat (židovská filozofie, zejména Filón z Alexandrie) a díla jeho následovníků (Řehoř z Nazianu apod.). Já osobně se domnívám, že tyto hypotézy nemohou být přijaty jako učení Origena. Jedná se o vliv, který nelze prokázat. Co se týče současníků a předchůdců, Origenes z nich vždy čerpá po svém (viz 3.2) a málokdy je doslova opisuje, a pokud ano, tak je zasazuje do jiného kontextu a celkové vyznění se tak může lišit. U následovníků je situace podobná. Nelze prokázat, že dané učení je doslovné znění Origenova textu, navíc zda se jedná o správné znění či správnou interpretaci. Srov. Crouzel, Henri: *Orygenes*. Wyd.2. Kraków 2004. str. 267-268.

¹⁶⁸ Zde se také rýsuje jedna z forem *katharsis* – očistění smyslů. Jak to provést rozeberu později (viz 3.5.2). *CCels* VII,39 také říká, že zavřeli oči duše. S tím se váže také alegorizace příběhu o Adamovi a Evě. V *CCels* V.5 vnímá Adama jako mysl a Evu jako srdce, touhu. Touha tak svedla mysl. Celý příběh je tak vnímán alegoricky jako souboj v duši a má nám co říci o životě teď a tady, nevypovídá nějaký mytologický příběh v dávných časech, ale snaží se nám ukázat jeho smysl a poučení pro nás. Zkušené oko filozofa rozpozná výraznou podobnost s platónovým mýtem ve *Faidru*, kde je rozum sveden žádostivostí k pádu (viz výše). Toto pojetí pádu z duchovního do smyslového vnímání světa preferuje Edwards, Mark Julian: *Origen against Plato*. London 2002. str. 106. Přitom odmítá preexistentní pád.

mytologické skrývající pouze mystický smysl, ale byly to pro něj také postavy reálně žijící.¹⁶⁹ Pokud bychom pád vyložili pouze v intencích druhé vlny, pak by toto nebylo možné. Ta totiž většinou pojímá Adama jako jakousi ideu člověčenství (*λόγος*), ne konkrétní osobu.¹⁷⁰ Ovšem ne každý text, který pojednává o pádu, lze interpretovat zmíněným způsobem jako špatné vnímání smyslovosti. Již citovaný *Com Jan* I.17.96-97 mluví o tom, že Dábel byl první, kdo oblékl ὅλη καὶ σῶματι, což by podporovalo spíše první interpretaci – o pádu Satana do hmoty. Platí tedy obě možnosti výkladu? V *Com Jan* XX.25.221-229 dává Origen obě nastíněné interpretace vedle sebe. Satan zabil v Božích očích Adama i Evu, když je svedl. Padl tak celý rod lidský. Satan se stal vládcem nad světem. Nad světem mrtvých. Pouze v Kristu se můžeme oživit. Pohrdneme tak obrazem zemským a přijmeme nebeský. Oživíme se tak v očích Božích. Tedy úryvek volně přechází mezi individuální existencí a pádem celého rodu. Mezi konkrétním Adamem a Adamem jakožto ideou. Z toho vyplývá, že obě interpretace se vzájemně doplňují. Pád Satana jakožto pád *logikoi* do hmoty i pád Satana jakožto pád anděla od duchovního k smyslovému uvažování.

3.4.5 Závěr

Co se týče kauzality mezi světem duchovním a světem hmotným, narazili jsme na několik problémů. Nezdá se, že by Origenes vždy důsledně zachovával navrhovanou koncepci Bůh-*logoi-logika*-svět. Tělesnost *logik* na sebe váže celý řetězec problémů a vůbec myšlenka jakéhosi nemateriálního světa odporuje definici světa, který je vždy hmotný, na rozdíl od Trojice. Nejspíše nám nezbude než přijmout Tzamalikosovo poukázání na mystičnost oné nauky¹⁷¹. Podobně jsme se pokusili analyzovat myšlenku pádu duše a pádu Satana. Dospěli jsme k tomu, že Origenův text připouští několik možných variant interpretaci textu. A tak ani tolik protěžované slovní spojení jako je 'preexistence duší', nemusí být Origenovou „oblíbenou naukou.“¹⁷² Ukázali jsme si, že texty, které ji mají údajně potvrzovat, lze vyložit i jinak a často jsme dospěli k názoru, že tato druhá interpretace zachovává lépe další koncepty Origenova

¹⁶⁹ Další texty, kde jsou Adam a Eva vnímány jako konkrétní postavy: *Com Gen* I.13;V.2 a VI.1. Dále srov List do Gobara In Orygenes: Korespondencja. Kraków 1997.str.49-57; Bammel, C.P: Adam in Origen IN Williams, Rowan (ed.): The Making of Orthodoxy. 2nd edition. Cambridge 2002. str. 62-93.

¹⁷⁰ Podporují to texty CCels IV.40 kde píše, že Adam = člověk (z hebrejštiny). Dále *Com Jan* 20.XXV, kde píše, že Satan usmrtil celý lidský rod. Dále *Hom Jer* 1.10; 2.1; *Com Jan* 13.XXVIII a XLIX. Dále v textu se k tomuto vyjádřím.

¹⁷¹ Viz pozn.č.105.

¹⁷² Crouzel, Henri: Origenes. Wyd.2. Kraków 2004. str.254.

učení. Co se tedy týče Platónova mýtu o pádu duše, je nepochybné, že ho náš autor znal, avšak v mnohém se jeho koncepce pádu liší od koncepce Platóna.

V tomto oddílu jsme si chtěli ukázat, zda je možné říci, že tento svět byl stvořen primárně kvůli očištění. Zda je to jediný důvod pro existenci tohoto světa. Odpověď není jednoznačná. Mezi existencí tohoto světa a pádem je jistá implikace, avšak nelze říci, že by z Origenových děl vyplývala naprosto jasně. Pokud ji tam vnímáme tak pouze matně. Sám Origenes o ní mluví pouze málo a vždy s příměsem mystična¹⁷³. Domnívám se tedy, že není na místě o této implikaci mluvit tak jasně, jak o ní mluví právě druhý interpretační okruh autorů. Měli bychom vždy chápat Boha jako nadřazeného a transcendentního lidskému rozumu a neuzavírat ho do kruhu jasných implikací typu svět byl stvořen proto a proto. Bůh stvořil svět z lásky. Tzamalikos poukázal na to, že Origen důsledně odlišuje Boha Stvořitele a Boha o sobě.¹⁷⁴ Nemůžeme tedy z toho, co víme o Bohu Stvořiteli, usuzovat na Boha o sobě. O tom nám stvoření nic neřekne. Navíc Bůh o sobě je svobodný. Origenovi šlo v nauce o stvoření zdůraznit Boží svobodu, Boží skutek. Kdybychom však přijali učení o pádu *logik*, pak by jeho svoboda byla omezena svobodou *logik*. Pokud by tento svět byl pouze následek *jejich* pádu, pak by mohla být, dle Tzamalikose, Boží svoboda neabsolutní, omezená. To ale odporuje nauce o Bohu.¹⁷⁵ Bůh by tvořil, protože musel, ne protože chtěl. A tvůrčí akt je především skutek jeho dobroty. Dle Tzamalikose je tedy nauka o preexistentních *logikách* dezinterpretace Jeronýma a

¹⁷³ viz pozn.105.

¹⁷⁴ Více o Bohu o sobě se dozvíme z Bible a z vtělení (to nám učiní Boha *προσιτος* - přístupného, viz fr Matt 54). Stvoření nám Boha o sobě neukáže. Viz Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Cosmology and Ontology od Time. Leiden – Boston 2006. str. 25,30,38,133 – 135. Srov. De Or XXIII,5. V Com Jan 2,XXIII,151 říká, že Bůh je větší než Pravda a Moudrost:

Τρίτον ἦν τὸ λεγόμενον τοῦτο τὸ φῶς φῶς ἄληθινόν ᾧ δὲ λόγῳ ὁ πατήρ τῆς ἀληθείας θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἢ ἀλήθεια καὶ ὁ πατήρ ὢν σοφίας κρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἢ σοφία, τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινόν.

Další texty: Com Jan 2.II; CCels I.15, IV.51, V.38, V.57. Někteří autoři v tomto spatřují podobnost se středním platonismem. První hypostaze nemůže být pochopena, až *nous* můžeme pochopit. Bůh o sobě by měl být právě onou první hypostazí a Bůh Stvořitel (snad Logos) druhou hypostazí, která již je pochopitelná a není zahalena temnotou. Srov. Williams, Rowan D.: The Son's knowledge of the Father in Origen IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 146-153. Také Alastair, Logan H.B.: Origen and the Development of Trinitarian Theology IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 424-427; Hanson, Richard: The Influence of Origen on the Arian Controversy IN Tamtéž, str. 410-423. Porovnání s Numeniem, od kterého měl údajně převzít právě nauku o Bohu samém a o hypostazích viz Edwards, Mark Julian: Origen against Plato. London 2002. str. 49-53.

¹⁷⁵ Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Cosmology and Ontology od Time. Leiden – Boston 2006, str. 357,133. Podobně Fairweather, William: Origen and Greek Patristic Theology. New York 1901. str. 165-167. Dobré srovnání obou názorů – a sice stvoření jako nutnost (platonikovė) a stvoření jako akt lásky a neomezené Boží svobody (Origen) se nachází v Osborn, Eric: Causality in Plato and Origen IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 362-369. Myšlenka, že stvoření je pád od Boha, je valentinovská. Právě proti valentinovské gnózi se však Origenes ostře vyhrzoval. Viz Edwards, Mark Julian: Origen against Plato. London 2002. str. 33. Texty proti nim: Princ III.3 a II.9.5. Proti jejich nutnosti staví svobodu: Princ III.4.2.

Justiniána.¹⁷⁶ Proti tomuto Tzamalikusovu názoru by se dalo namítnout, že Bůh tvořil z lásky. Tvořil, protože nás chtěl zachránit. Mohlo to být jeho rozhodnutí. Reagoval na rozhodnutí *logik*, avšak to neznámá, že by byl nesvobodný. Svobodně se jím mohl rozhodnout pomoci.¹⁷⁷ Důvody jsou v Origenově pojetí zahaleny.¹⁷⁸ Tedy zda Bůh tvořil kvůli tomu, že jsme padli, či byl důvod jiný či jich bylo více, nevíme. Bůh je tajemný¹⁷⁹, a tak tato nauka je nám skrytá. Nezbyvá než to přijmout, i když se náš rozum proti tomuto vzpírá a radši by přijal jednoznačné řešení.¹⁸⁰ Jednoznačností bychom však porušili Origenův záměr. Sama Trojice je nepochopitelná, tak proč by měly být jasně pochopitelné její záměry? Není snad jedním z hlavních myšlenek křesťanství pokora před Všemoudoucím a Všemocným Bohem? Není to také jeden z hlavních rozdílů mezi filozofií a křesťanstvím? Filozofie se snaží dát jasné odpovědi, křesťanství tyto odpovědi přenechává Trojici a trpělivě čeká na zjevení. Rozum je podřízen víře.

3.5 Koncepty *katharsis*

Ať již byl svět stvořen právě proto, že jsme potřebovali očistění, či bylo důvodů víc, jedno je jisté: Svět má významnou úlohu při očistění stvoření. V tomto oddílu bych chtěl vyřešit několik otázek: Jaké koncepty *katharsis* u Origena můžeme vidět? Jsou vzájemně propojené? V odpovědi na tyto otázky stručně pojednám o dalších aspektech Origenovy filozofie – o antropologii, soteriologii, kosmologii a to v rámci, který bude nutný pro ozřejmění nauky o *katharsi*.

¹⁷⁶ Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology* od Time. Leiden – Boston 2006, str. 355-359.

¹⁷⁷ Tato řada premis však není v dochovaných fragmentech. Můžeme pouze usuzovat, že by to tak mohlo být. Avšak přímé vyjádření Origena v tomto smyslu nenalezneme. Na druhou stranu se toto týká i o logikách. O nich také usuzujeme pouze sekundárně. Předpokládáme svět rovnosti, svět logik, ze kterého nastal pád. Explicitní zmínka ovšem v pramenech není.

¹⁷⁸ Edwards explicitně říká: „Důvod pro stvoření NEZNÁME.“ Edwards, Mark Julian: *Origen against Plato*. London 2002. str. 63.

¹⁷⁹ Viz výše citovaný fr Jan 13, kde píše, že vše, co víme o Bohu prostřednictvím smyslů se nevztahuje na Boha o sobě. Boha o sobě zná pouze Syn.

¹⁸⁰ Karfíková přináší další interpretaci: *Logika* i svět již byla stvořena Bohem jakožto entity, které mohli padnout. Svoje stvoření dovršili svou volbou. Byla špatná, avšak svobodná. Tato volba je pak uvrhla do materie. Z duchovních entit se tak staly entity hmotné. Karfíková se vyhýbá kauzalitě před a po, a místo toho staví možnost. Bůh netvořil protože musel. Svět již byl stvořen, pád byl pouze v možnosti. Logika tuto možnost pouze uskutečnili. Od Stvořitele to nevyžadovalo další aktivity. Srov. Srov. Karfíková, Lenka: *Přirozenost završená vůlí – Augustin a Origenes* IN Chvátal, Ladislav – Hušek, Vít (ed.): *Přirozenost ve filosofii minulosti a současnosti*. Olomouc 2008. str.91-108.

3.5.1 Bůh jako lékař

Ukažme si nyní jak v některých textech nauku o *katharsis* Origenes představuje. V pojednání o ní jsem se zmínil, že jedním okruhem, kde se toto slovo používá, je lékařství (viz 3.3.3). Zdá se, že z tohoto okruhu Origen čerpal. Jedním z textů, který to dokládá, je *Princ* II.10.6, kde pojednává o trestech Božích. Říká, že tyto tresty využívá Bůh podobně jako lékař:

„Je ještě mnoho jiných druhů trestů, které my neznáme, zná je pouze Lékař našich duší. Někdy za získáním tělesného zdraví, z nemoci způsobených jídlem či pitím, potřebujeme nepříjemný a prudký lék, někdy jindy, kdy to vyžaduje charakter nemoci, musíme podstoupit operaci za pomoci tvrdého železa, a jestli se choroba rozvine příliš daleko, teprve pak ji úplně vypálíme ohněm. ... Vodítko pomáhající nám pochopit, že Bůh se chová k padlým lidem a hříšníkům podobně jako lékaři, kteří podávají nemocným léky, aby díky nepříjemnostem znovu získali zdraví, je povel zapsaný prostřednictvím proroka Jeremiáše: přikazuje se zde „dávej k pití všem národům kalich hněvu“ Božího, aby „pily, šlely a vyměšovaly.“ Je zde také hrozba, že ten, kdo nechce pít, nebude očištěn. Vyplývá z tohoto, že hněv Božího trestu pomáhá v očištění duší.“¹⁸¹

Je zde naznačeno již výše zmíněné (viz 3.4.1), a sice, že Bůh se chová k dětem jako pedagog, představuje se jim jako přísný otec hrozící trestem, aby je touto hrozbou od špatného činu odvrátil. Nicméně ve skutečnosti Bůh není hněvivý či pomstychtivý.¹⁸² Trest má pouze výchovný účinek¹⁸³ a je proveden z lásky¹⁸⁴, ne z pomsty či přehnané spravedlnosti. Jak jsme četli, Bůh podává národům kalich svého hněvu. Stejně i ve starověkém lékařství, pokud byl jedinec např. otráven, lékař mu podal nějakou jinou látku, došlo k dávení, a tělo tak bylo očištěno. Člověk tak díky požití cizí látky znovu získal ztracenou rovnováhu. Domnívám se, že právě tento koncept můžeme spatřovat v celém Origenově díle. Přičemž jako lékař je označen

¹⁸¹ Multa sunt etiam quae nos latent, quae illi soli cognita sunt, qui est medicum animarum nostrarum. Si enim ad corporis sanitatem pro bis vitiis quae escam potumque collegimus, necessariam habemus interdum austerioris ac mordacioris medicamenti curam, nonnunquam vero, si id vitii qualitas depoposcerit, rigore ferris et sectionis asperitate indigemus; quod si etiam haec supergressus fuerit morbi modus, ad ultimum conceptum vitium etiam ignis exurit. ... Ut autem intelligamus quia ea ratione qua medici adjutoria languentibus adhibent, ut per curas reparent sanitatem, etiam Deus agit cirra eos qui lapsi sunt, et deciderunt in peccata, indicio est et illud quod per Jeremiam prophetam jubetur calix furoris Dei propinari omnibus gentibus ut hibant, et insaniant, et evomant. In quo contaminatur dicens, quis si quis noluerit hibere, non mundabitur. Ex quo utique intelligitur quod furor vindictae Dei ad purgationem proficit animarum.

¹⁸² Tímto se Origenes zastává bytostné jednoty mezi Bohem Starého a Nového zákona. Bůh Zákona a Bůh lásky je jeden a tentýž. Origenes je proti dualizaci božstva podobné v gnózi. Viz 3.4.1 a 3.2.

¹⁸³ Hom Jer 12.3

¹⁸⁴ Hom Ez 1.1

Bůh,¹⁸⁵ jako cizorodá látka zlo a hřích, které má Bůh využít jako prostředek k návratu svých stvoření k sobě. Doložme si toto tvrzení konkrétním textem. V *Hom Num* 14.2 píše:

„Ze všech těch případů vyplývá, že Bůh využívá pro dobrý cíl nejen dobro, ale i zlo. Opravdovým zázrakem je fakt, že Bůh špatných nástrojů používá k dobrému dílu. ... Bůh nestvořil zlo, bylo vybráno svobodnou volbou těch, kteří odbočili z přímé cesty, nechtěl ho úplně odstranit předvídajíc, přestože je neužitečné pro ty, kteří ho používají, může ho učinit užitečným pro ty, proti kterým je používáno.“¹⁸⁶

Tedy zdá se, že toto je onen kalich – kalich bolesti a hněvu, jež však vede k uzdravení. Jako prostředek katharze je zde explicitně označeno zlo. O zlu se zde také dovídáme další klíčové informace, které nám obraz o zkoumaném prostředku katharze významně rozšiřují. Je zde zdůrazněno, že Bůh není tvůrcem zla, avšak může ho využít pro dobrou věc. Bůh i lékař tak může působit bolest, ta však bude k dobru jedince, bolest způsobí uzdravení.¹⁸⁷ Léčení tedy může bolet a trvat delší čas¹⁸⁸, který je sám o sobě nutnou součástí léčebného procesu.¹⁸⁹ Zlo a čas jsou tak, zdá se, bytostně spjatý. V textu se také více dozvídáme o výsledku *katharze*. O několik odstavců výše v tom samém díle vyjadřuje Origen podobnou myšlenku. V *Hom Num* 13.7 říká že, „Bůh nezbavil Dávla vlády nad tímto věkem, jeho činnost je totiž potřebná k zdokonalení [spravedlivých].“¹⁹⁰ Zde tedy již konkrétně vidíme důležitost zla jakožto prostředku nápravy. Vystavávají tedy další otázky těsně spojené s tématem této práce: Co je podle Origena zlo a jak ho Bůh používá ve svém záměru? Tyto otázky musí být nejdříve zodpovězeny, chceme-li pochopit tuto a další formy *katharze*. Bez pochopení od čeho se máme očistit a co je tedy cílem tohoto očistění, by byla nauka o *katharzi* pouze abstraktním

¹⁸⁵ Další texty: Princ II.7.3; Princ III.1.13-15; Com Jan 1.XX.124; CCels II.7 aj.

¹⁸⁶ Ex quibus omnibus colligitur, quia Deus non solum bonis utatur ad opus bonum, sed et malis. Et hoc vere mirabile est, quod vasis malis utitur Deus ad opus bonum. In magna enim hac mundi hujus domo non sunt tantummodo vasa aurea, et argentea, sed et lignea, et fetilia, et alia quidem ad honorem, alia autem ad contumeliam, utraque tamen necessaria. Verum quoniam vasa haec quae dicimus, rationabilia intelligenda sunt, et liberi arbitrii: non casu, neque fortuito, unusquisque aut vas honoris efficitur, aut vas contumeliae, sed qui se tale praeberit, ut electus esse mereatur, vas electum et vas honoris efficitur. Podobnou myšlenku obsahují i Com Rom VIII.13; Com Matt 13.23; Jes Nav 15.5.

¹⁸⁷ Com Matt 15.11.

¹⁸⁸ Hom Ez 10.4 a Hom Num 8.1.

¹⁸⁹ Hom Jer 5.10. Tzamalikos v tom vidí protiklad mezi nečasovou Trojicí a časovým stvořením. Aby se vše navrátilo zpět do stavu bezčasí, je nutné projít obdobím v čase. Čas je nutný k uzdravení – k návratu do dokonalého bezčasí před pádem. Srov. Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Philosophy of History and Eschatology. Leiden – Boston 2007.

¹⁹⁰ Et ob neque diabolus removit a principatu saeculi hujus, quia adhuc opus est opera ejus ad perfectionem eorum qui coronandi sunt, opus est adhuc opera ejus ad exercitia certaminum et victorias beatorum.

konceptem, nevypovídajíc nic o konkrétní realitě daného křesťana. Což by, dle mého názoru, odporovalo hlavnímu záměru Origenova díla – pomoci spolukřesťanům v boji proti pokušení a falešným bratrům.

Vraťme se na chvíli k nauce o pádu, abychom si objasnili, jak zlo začalo existovat.

V *Princ* I.4.1¹⁹¹ a I.8.3¹⁹² označuje Origenes za důvod pádu lenivost (*negligentia*).¹⁹³ Říká, že lékař či architekt, který se neudrží ve svém umění ztratí postupem času většinu, ne-li všechny vědomosti. Musí se tedy ve svých dovednostech neustále udržovat, zdokonalovat. Stejně i my jsme měli patřit na Boha,¹⁹⁴ pokračovat v poznávání dobra, avšak tím, že jsme to nedělali, dali jsme vzniknout hříchu – oddálení se od Boha.¹⁹⁵ Explicitně o původu zla a hříchu píše v *Com Jan* 2.XIII.93¹⁹⁶ (zdůrazněné jsou klíčové pasáže textu):

„Z toho tedy vyplývá, že zlo nemá substanci, protože nebylo na počátku a nebude navěky. Tedy z toho vyplývá, že je ničím. A jak tvrdí někteří Řekové, jsou určité druhy a rody tak znaných „nebytů“, například zvíře či člověk, tak také další si myslí, že vše, co nedostalo svou substanci od Boha nebo prostřednictvím Syna, je ničím.“

Tedy, že zlo nemá vlastní substanci, nebylo na počátku a nebude na věky, je tedy ničím.

Myšlenku dále rozvíjí (v *Com Jan* 2.XIII.96)¹⁹⁷:

„Naproti tomu zlo a neřest jsou protiklady dobra, „nikdo“ zase protiklad „bytí“. Vyplývá z toho, že neřest a zlo jsou „nebytím.“

¹⁹¹ Ut autem istam diminutionem vel lapsum eorum qui se **negligentius** egerint ostendam... Si vero dissimulet ab exercitiis, et **negligat** ab industria, paulatim primo per **negligentiam** pauca excidunt...

¹⁹² Ita et accidentem justiam quis habere potest, unde et decidere eam possibile est. Sed et sapientiam quis accidentem nihilominus habet, quamvis in nostra positum sit potestate, studio nostro et vitae merito, si sapientiae operam damus, effici sapientes, et si semper id studii geramus, semper sapientiae participemus, et id nobis vel plus vel minus accidat, sive pro merito vitae, sive pro studii quantitate.

¹⁹³ Navrátil překládá jako nedbalost. Srov. Navrátil, Martin: Órigenés – O svobodě volby. Olomouc 2007.str.93. Slovo lenivost však, dle mého, lépe vyjadřuje smysl slova, který chtěl Origenes dosáhnout.

¹⁹⁴ srov. Torchia, Joseph N.: Satiety and Fall of Souls in Origen's De Principiis IN Livingstone, Elizabeth A.(ed): Patristica XVIII. Leuven 1989. str. 455-462.

¹⁹⁵ Danielou hřích definuje jako: „Hřích je odpor vůle vůči Bohu.“ Viz Danielou, Jean: Origen. New York 1955. str. 287. Oddálení se od dobra je krok ke zlu. Princ II.9.2. Takovéto pojetí pádu dovoluje obě výše zmíněné interpretace, a sice pád v preexistenci i pád individuálních tvorů. Rozdíl je opět v tom, jaký status přičkne Satanovi, Adamovi a Evě. Zda je budeme vnímat jen jako nějaké principy [touha po nezávislosti (Satan), smyslovost (Eva), Adam jako ideje či logoi] či jako konkrétní jedince (logika s míněním rozumová tvorové – andělé, lidé,démoni). Viz 3.4.

¹⁹⁶ Εξειλήφασιν οὖν τινες τῷ ἀνυπόστατον εἶναι τὴν κακίαν ὅτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὕτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται ταῦτ' εἶναι τὰ μηδέν καὶ ὥσπερ Ἑλλήνων τινὲς φασιν, εἶναι τῶνοῦ τινῶν τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη, οἷον τὸ ζῶον καὶ τὸν ἄνθρωπον, οὕτως ὑπέλαβον οὐδὲν τυγχάνειν πᾶν τὸ οὐχ ὑπὸ θεοῦ οὐδὲ διὰ τοῦ λόγου τὴν δοκοῦσαν σύστασιν εἰληφός.

¹⁹⁷ Οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν. Ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν οἷς ἀκολουθεῖ ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ <τὸ> κακὸν οὐκ ὄν.

Zlo zde označuje jako οὐκ ὄν, tedy nebytí. Potvrzuje to výše řečené, že Bůh zlo nestvořil. Není jeho autorem. Zlo nemá bytí, má pouze odvozenou existenci.¹⁹⁸ Dobro je totiž neustálý pokrok, zlo pak ustání v tomto pokroku.¹⁹⁹ Naše vlastní lenivost je příčinou zla, hříchu a mnohosti ve světě. Tuto cestu si rozumní tvorové vybrali sami. Bůh respektoval jejich svobodu a nechal je touto cestou kráčet. Existence zla však v konečném důsledku jen posílí dobro. Z ontologické podstaty zla totiž vyplývá, že nemůže trvat věčně.²⁰⁰ V Fr Jan 3 to vyjadřuje takto:

„Božské světlo dokáže rozptýlit jakoukoli temnotu, nevědomost i zlo. Proto také, byť je v takové temnotě, nebude jí pohlceno. Světlo je Moudrostí i Spravedlností Boží. Jako Moudrost rozptyluje neznalost rozumu, tak Spravedlnost napravuje kroky duše, a to vlastně znamená, že světlo se objevuje v temnotě a nic mu nezabrání ve vyslání svých paprsků k osvětlení lidí. Proto nebude pohlceno temnotou, která se díky objevení světla ukazuje jako oslabená a marná. Temnota se ho nezmocňuje, protože nemůže existovat a působit, ale rozptýlí se a nezůstane po ní ani stopy.... Temnota pronásleduje [světlo], ale jakmile se přiblíží, aby ho pohltila, tehdy je zničena.... Proto Bůh dovolil zlu existovat, i když tomu mohl zabránit, šlo mu o to, aby se ukázala hodnota ctnosti.“²⁰¹

¹⁹⁸ Com Jan 2.XIII.92-99; V Božích očích tedy pácháním hříchu přestaneme existovat (Tamtéž,95) – viz výše 3.4.3 o Satanovi a usmrcení celého lidského rodu (Com Jan 20.XXV). Bůh tedy nezná hříšníky (Com Gen 4.6). Tímto se také Origenes liší od emanačního pojetí Boha. Zlo není jen nedostatkem dobra. Zlo je volba. Volba, která byla dána rozumným stvořením, avšak není v přirozenosti božstva – Bůh nemá se zlem nic společného.

¹⁹⁹ Danielou, Jean: Origen. New York 1955. str. 213-214. Z výše uvedeného tedy vyplývá, že se Origenes svou definicí zla ohrazuje jak proti gnózi (zlo je jedním ze základních principů stvoření – dualismus), tak proti stoicismu (zlo je jen zdáním). Viz Szymusiak, Maria Jan: Orygenes IN Hartliński, Andrzej (ed.): Drogi zbawienia. Poznań 1970.str.310-318.

²⁰⁰ Com Jan 2.XIII; CCels VIII.72, CCels VIII.15, SelPs 51

²⁰¹ τάχα δὲ καὶ τίνοντες δίκας τῶν προτέρων ἀμαρτημάτων, ὧν εἰς τὴν ἀρετὴν ἐπλημμέλησαν καταλιπόντες αὐτήν, οὐδέπω τὸν πρέποντα χρόνον ἐκπεπληρώκεσαν τῷ καταλειπομένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς θείας ἐπισκοπῆς, ἐπὶ πλεῖον ἐμπορηθέντας τῶν ἰδίων ἃ ἔσπειραν κακῶν, ὕστερον εἰς βεβαιότεραν μετάνοιαν καλεῖσθαι, οὐ ταχέως περιπεσομένους οἷς πρότερον περιπεπτώκεσαν τὸ ἀξίωμα ἐνυβρί-σαντες τῶν καλῶν καὶ τοῖς χείροσιν ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότες, οἱ μὲν οὖν ἔξω λεγόμενοι, δηλονότι συγκρίσει τῶν ἔσω, οὐ πάντη πόρρω τῶν ἔσω τυγχάνοντες, τῶν ἔσω σαφῶς ἀκούοντων, ἀκούουσιν ἀσαφῶς διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λέγεσθαι πλὴν ἀκούουσιν. ἕτεροι δὲ ληστής, πεπρωμένος τῇ προειρημένῃ σκοτίᾳ ἐδίωκε τὸ φῶς ἀλλ' ἢ ἐν τῇ ληστῇ σκοτίᾳ λέλυται, καὶ οὕτως αὐτὸν καταλαμβάνει τὸ φῶς. καὶ ἵνα ἐπὶ τὸ σαφέστερον μεταβάλῃ τὸ θεώρημα, φῶς ἐστὶν ἡ ἀλήθεια ὅταν δὲ τὸ ψεῦδος καὶ ἀπάτη πᾶσα, τοῦτέστι τὸ σκότος, διώκῃ τὸ φῶς, τότε λύεται καὶ ἀφανίζεται πλησίασαν τῷ διωκο-μένῳ. τῆς γὰρ ἀληθείας φανείσης τὸ ψεῦδος καὶ ἡ ἀπάτη λύεται. καὶ τὸ παράδοξον ἔρω, μακρὰν οὐδὰ ἡ σκοτία διώκει τὸ φῶς, ἐγγί-σασα δὲ ἐπὶ τὸ καταλαβεῖν αὐτὸ ἀφανίζεται. καὶ γὰρ τὸ ψεῦδος, ὅσον ἀφέστηκεν τῆς ἀληθείας, κρατεῖ καὶ ἐνεργεῖ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ὥς διώκειν τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τοῦ νοῦ ὅταν δὲ ἐγγίῃ αὐτῇ, δείκνυ-ται μὴδ' ὅλως ὄν. ὅθεν ἀναγκαίως ἀφῆκεν ὁ θεὸς εἶναι κακίαν, δυνάμενος καλύσαι, ἵνα τὸ μέγεθος τῆς ἀρετῆς δειχθῇ.

Nyní narážíme na již zmíněné. Díky existenci zla pochopíme, co vlastně dobro je.²⁰² Dobro bez zla totiž lze pochopit jen nejasně. Přesto zlo není nutné, pouze možné. Jak ale zlo působí na bytosti jemu se věnující? Hřích chutná jako hořká bylina²⁰³, ubližuje hříšníkovi samému²⁰⁴. Nějaký čas nám tedy může chutnat, ale dříve či později se jím přesytíme a zatoužíme znovu po dobru.²⁰⁵ Utrpení a zlo je tak prostředek výchovy, prostředek katharze. Vše výše zmíněné Origenes mistrně ilustruje na příkladu biblického příběhu o faraonovi. V *Princ* III.1.16 říká, že někdy je lepší, aby pacient prošel určitou bolestí a léčba trvala určitý čas. Kdyby to tak nebylo, hřích by se objevil brzy znovu. Zlo je tedy pro hříšníka prospěšné na cestě k nápravě.²⁰⁶ Hříšník se hříchem brzo přesytí a tehdy začne volat znovu k Bohu.²⁰⁷ Nezáleží tedy na Bohu, zda záchrana přijde, ale vždy na nás – na naší volbě. Bůh jakoby čeká, kdy nám

²⁰² Com Cant 2 – „Kde není hřích, tam nepálí slunce.“ V Hom Gen 1.10 pojednává o tom, že dobro se ukáže až v porovnání se zlem. Zlo má tedy roli odhalit v celistvosti dobro. V Hom Lev 26.4 zase říká, že zkouška (pokušení/zlo) ukáže, jaký opravdu jsi, zda dobrý či zlý. Zkouška je tak sama o sobě dobrá. Může vést k zdokonalení dobrých. V Ps Co 104,16 píše o tom, že trest je pocíťován jako zlo, ale promění se v dobro. Myšlenka je tedy podobná jako ve výše citovaném Hom Num 14.2.

²⁰³ Hom Ez 12.1

²⁰⁴ srov. Torjesen, Karen J.: Origen's Interpretation of the Psalms IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): *Patristica XVII. Part Two*. Leuven 1993. str. 944-958

²⁰⁵ Někteří autoři mluví také o tom, že k pádu došlo díky přesycenosti dobrem. Origenes v několika málo fragmentech naznačuje něco podobného (např. *Princ* I.3.8), avšak vždy společně se svobodou těch, kteří odpadli. Tu pokládá za hlavní důvod. Zdá se mi, že nauka o přesycenosti dobrem by implikovala, že za pád může Dobro samo. Origenes vždy zdůrazňoval svobodnou volbu, a proto považuji lenivost za přijatelnější důvod odpadnutí. Mj. se vyskytuje v daleko větším počtu fragmentů jako důvod pádu, než přesycenost dobrem (např. *Princ* III.1.16-17, III.4.3, *CCels* V.32; *De Or* XXIX.13). I když se může jednat pouze o variaci na stejné téma. Karfíková k tomuto píše: „Otázku, zda a v jakém smyslu Origenes opravdu pracoval s představou přesycení duše, podrobila zkoumání Marguerite Harl. Autorka ukazuje, že v řecky dochovaných Origenových textech tento výraz jako odůvodnění pádu duší schází, je ovšem doložen v Rufinově překladu (*satietas boni*). ... [vyjadřuje] přibližně totéž... co obvykle uvádějí jako důvod pádu duší: momentální zanedbání, polevení v úsilí, nepozornost, lenost. Nejedná se v žádném případě o přesycení a nechuť, nebo dokonce o vyčerpání dobra až do dna (implikující jeho omezenost). Duše podle Origenovi představy o ctnosti polevuje a padá, jakmile na okamžik přeruší svou cestu kupředu, v níž ctnost spočívá. ... Bylo to patrně novoplatónské užití výrazu *koros* ve smyslu nasycení, přesycení, opilosti, co učinilo tento termín nepřijatelný pro Řehoře z Nyssy a pozdější křesťanské teology.“ Karfíková, Lenka: *Řehoř z Nyssy*. Praha 1997. str. 25-26.

²⁰⁶ ἐφάσκομεν καὶ περὶ τοῦ Φαραὼ ἐξετάζοντες ὅτι ἐνίστε τὸ τάχιον θεραπευθῆναι οὐ πρὸς καλοῦ γίνεται τοῖς θεραπευομένοις, εἰ παρ' ἑαυτοὺς χαλεποὺς περιπεσόντες εὐχερῶς ἀπαλλαγείεν τούτων οἷς περιπεπτῶκασιν καταφρονούντες γὰρ ὡς εὐιάτου τοῦ κακοῦ, δεῦ-τερον οὐ φυλαττόμενοι τὸ περιπεσεῖν αὐτῶ, ἐν αὐτῶ ἔσονται. διόπερ ἐπὶ τῶν τοιούτων ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, κατὰ τὴν χρηστότητα αὐτοῦ ὑπερίθεται τὴν ταχύτεραν πρὸς αὐτοὺς βοήθειαν καί, ἵν' οὕτως εἴπω, βοηθῶν αὐτοῖς οὐ βοηθεῖ, τοῦτου αὐτοῖς λυσιτελοῦντος.

²⁰⁷ τάχα δὲ καὶ τίνοντες δίκας τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων, ὧν εἰς τὴν ἀρετὴν ἐπλημμέλησαν καταλιπόντες αὐτήν, οὐδέπω τὸν πρέποντα χρόνον ἐκπεπλώκεσαν τῷ καταλειπομένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς θείας ἐπισκοπῆς, ἐπὶ πλεῖον ἐμφορηθέντας τῶν ἰδίων ἃ ἔσπειραν κακῶν, ὕστερον εἰς βεβαιότεραν μετάνοιαν καλεῖσθαι, οὐ ταχέως περιπεσουμένους οἷς πρότερον περιπεπτώκεσαν τὸ ἀξίωμα ἐνυβρί-σαντες τῶν καλῶν καὶ τοῖς χείροσιν ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότες.

může pomoci. Stejně jako pád byl z naší vůle, tak i záchrana musí být z naší vůle.²⁰⁸ Lékař tak může léčit jen ty, kdo poznají svoji nemoc a léčit se nechají.²⁰⁹ Zde je klíčová role Logu, o které si povíme později (viz 3.5.3). Bůh ví, že každá duše je nesmrtelná. Proto si i může dovolit jednoho trestat (či lépe řečeno nechat se potrestat svým vlastním hříchem²¹⁰), aby tak ukázal druhým, jak je hřích špatný. A stejně jako se lékař může rozhodnout k radikálnímu kroku, totiž k totálnímu odstranění dané končetiny pro záchranu života, může i Bůh jednoho hříšníka zatvrdit (což dle Origena znamená podlehnout hněvu²¹¹), aby na něm demonstroval jak škodlivost hříchu, tak i svou moc. Díky faraonově zatvrzelosti mohl Bůh provést několik zázraků a díky nim mnoho Egyptanů odešlo společně s Izraelity.²¹² Využil tedy hříšnost faraona k spáse mnohých. Hřích, byť je v základu špatný, byl použit k dobrému účelu a Bůh ho tak proměnil na dobro.²¹³ Tento příběh tedy krásně ilustruje roli zla ve světě, Boží činnost a moudrost a hodnotu svobodné volby. Domnívám se, že nikdo z církevních Otců či apologetů nedokázal spojit všechny tyto prvky do tak koherentního výkladu.

Tento koncept katarze se tedy na věc dívá jakoby z Božího hlediska. Bůh, stejně jako lékař používá nepříjemné věci (např. bolest) k uzdravení, využívá zlo a hřích k nápravě veškerenstva. Zlo je definováno jako „nic“, a proto nikdy nemůže nad dobrem zvítězit. Naopak, nevědomě mu slouží. Hříšník se zlem dříve či později přesytí, a tak ze své vlastní vůle nastoupí na cestu spásy. Boží plány tak nemůže nic a nikdo zvrátit. Balthasar a Fairweather poznamenávají, že to vypadá, jakoby tento proces byl nezvratný, a tak nutný.²¹⁴ Tak by z něj ve výsledku zmizela tolik opěvovaná svoboda volby. Z ontologického statutu zla to tak nejspíše je. Fairweather k tomu poznamenává, že Origenes si toho nebyl nejspíše vědom či to záměrně přehlížel. Sledoval prý jednotlivé články řetězu, a ne celý řetěz. Balthasar se odvolává na mystičnost nauky²¹⁵. Sám Origenes neměl být o výsledku konečné volby přesvědčen. Dle mého

²⁰⁸ Tímto se výslovně ohrazuje proti gnostickému učení o přirozenosti duše, podle kterého jen určité druhy duší jsou předurčeny k spáse (*pneumatici*), *psychici* mají možnost volby, zatímco *hylici* tuto volbu nemají jsou tak předurčeni k zkáze. Origen odvolání k tomuto učení činí např. v Princ III.I.7-18. Gnostici tak dle Origena viní za zlo Boha, kdežto on vidí zlo ve špatné volbě.

²⁰⁹ Princ II.7.3 a III.1.12

²¹⁰ Princ III.1.9

²¹¹ Princ III.1.15 a III.1.9

²¹² Princ III.1.11

²¹³ Podobně působí i ničemní démoni. Jejich úmysly jsou zlé, nicméně Bůh je využívá k plnění svého plánu. Jsou tak jeho nedobrovolnými spolupracovníky. Hom Num 13,7; Com Jan 6,58. Viz 3.5.4

²¹⁴ Fairweather, William: Origen and Greek Patristic Theology. New York 1901. str. 167; Balthasar, Urs Hans von: Duch i Ogień. Kraków 1995. str. 341.

²¹⁵ Viz pozn.č.105.

se i v tomto makropohledu na dějiny spásy pokouší Origen alespoň formálně zachovat zdání svobodného rozhodnutí. Spása démonů totiž není jistá a tedy ani nutná. To si ukážeme později, až budeme pojednávat o tom, zda je *katharsis* mikro i makrosvěta absolutní či ne (viz 3.6).

V dalším oddílu bych chtěl výše nastíněné myšlenky makrosvěta ukázat v mikrosvětě – tzn. v životě konkrétního člověka. Přiblížit tak ony dosud poněkud vzdálené abstraktní principy zla, hříchu a dobra. Origenes totiž nechtěl stavět nějakou abstraktní teorii, chtěl ji pouze naznačit, avšak jádro jeho učení spočívá právě v konkretizaci těchto abstraktních principů a vyvození závěrů, které pomohou věřícímu v tomto životě. U Origena je jasně patrná orientace právě na tento život. Život posmrtný je mu relevantní opět jen ve vztahu k přítomnosti. Dle mého je Origenova teologie zaměřená právě na přítomnost. Pokud se zabývá minulostí (např. pádem), či budoucností (eschatologie), vždy tak činí jen do té míry, která je potřebná pro osvětlení přítomného problému. Málokdy jde za hranice přítomnosti. Je škoda, že tento aspekt Origenovy filozofie dosud nebyl adekvátně prozkoumán. Většina literatury se zabývá právě minulostí a budoucností. Pouze menšina se zabývá přítomností.

3.5.2 Člověk, smyslovost a svět

Člověk je dle Origena malý světem – mikrosvětlem.²¹⁶ Pokud tedy zkoumáme roli světa jako *katharsis*, bude nutné prozkoumat jak se toto téma projevuje v mikrosvětě. Vždyť spása makrosvěta vyplývá ze spásy množství mikrosvětů. Přitom právě pro člověka byl stvořen makrosvět.²¹⁷ Mikro a makrokatharze spolu úzce souvisí. V *Hom Lev* 5.2 se píše, že jsme světem v malém. Stejně jako tento svět i my máme v sobě něco, co můžeme nazvat hvězdami, měsícem a sluncem. Stejně jako makrosvět má svého Vládce, i nám by měl vládnout Otec, Syn a Duch sv. V *Hom Gen* 1.11 připodobňuje stvoření světa alegoricky ke člověku. Stejně jako na světě byla stvořena různá divoká zvířata, i člověk má v sobě vášně. Hlubiny moře připodobňuje k srdci a tvory v něm k našim myšlenkám, které ze srdce vychází. V *Hom Gen* 2.6 mezi čistými zvířaty jmenuje paměť, vzdělání, inteligenci, zvědavost, bystrost apod. Mezi nečisté pak řadí žádostivost a hněv.²¹⁸ Makro a mikrosvět tak mají mnoho společného. Bostock v tom vidí

²¹⁶ Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007. str. 112-113; Bostock, Gerald: *Origen's Philosophy of Creation* IN Kol.: *Origeniana Quinta*. Leiden 1999. str. 253-269.

²¹⁷ *Hom Gen* 1.12. V *Com Cant* 3 píše, že vše, co je stvořené (i rostliny, zvířata), je svázané se světem nebeským a jsou jeho obrazem, symbolem, abychom se přes ně mohli vztahovat k Bohu. Makrosvět má tak pro mikrosvět klíčovou roli.

²¹⁸ memoria, eruditio, intellectus, examinatio et iudicium; concupiscentia et ira.

dualismus.²¹⁹ V dualitě mezi makro a mikrosvět看 vidí již zmíněnou dualitu a odvozenost mezi světem duchovním a hmotným. Dle mého zde dualismus patrný není. Vždyť Origenes se více soustředí na to, co mají oba světy společného, a ne rozdílného. Navíc neříká nic o odvozenosti jednoho světa druhým. Makrosvět není v protikladu k mikrosvětu, ani od něj není odvozen, spíše jeden na druhém závisí a vzájemně se odvozují. Nebýt mikrosvěta, nebyl by makrosvět a naopak.

Mikrosvět přitom Origenes dělí na dvě základní části. Na člověka vnitřního a vnějšího. V *Com Cant*²²⁰ to vyjadřuje takto:

„Na počátku Mojžíšových knih, ve zprávě o ustrojení světa, se vypravuje o stvoření dvou lidí. První byl učiněn k obrazu a podobě Boží, druhý uhněten z bláta země. Tomu dobře rozuměl apoštol Pavel, když napsal dosti otevřeně, že v každém člověku jsou ve skutečnosti dva. Praví totiž: Neboť, i když se náš vnější člověk ničí, ten, který je uvnitř nás, se obnovuje den za dnem²²¹, a podobně ještě jinde. Myslím, že teď už nesmí nikdo pochybovat, že Mojžíš na počátku Geneze psal o stvoření dvou lidí. Pavel přece pochopil z Mojžíšova textu lépe než my, že v každém člověku jsou dva. Z těch dvou je jeden, totiž ten vnitřní, se den za dnem obnovuje, kdežto ten druhý, tedy ten vnější, postupně slábne a rozpadá se. Kdyby snad o tom ještě někdo pochyboval, ještě mu to na vhodných místech vyložíme.“

Podobně i v *Hom Gen* 1.13 si Origen, stejně jako jeho předchůdci, všímá toho, že v Bibli se mluví o stvoření člověka dvakrát. Nejdříve v 1.Moj.1:26 – 27²²², a poté v 1.Moj.2:7²²³. Proto jeho antropologie rozlišuje dva člověky. Vnitřní člověk je zmíněn v Bibli dříve. Je to duchovní člověk, který má mít v podřízenosti vše, podobně jako má mít rozum u Platóna v podřízenosti zbylé dvě složky duše. Substantivum, které je zde použito pro tvoření člověka Bohem, je ποιησις. Tento člověk je učiněn na Boží obraz. Je neviditelný, nehmotný,

²¹⁹ Srov. Bostock, Gerald: Origen's Philosophy of Creation IN Kol.: Origeniana Quinta. Leuden 1999. str. 253-269.

²²⁰ Com Cant, Prolog 2.4-5. Překlad dle Putna, Martin, C: Órigenés – O Písni písni. Praha 2000. str. 95-96.

²²¹ 2.Kor.4:16

²²² „A Bůh přikročil k tomu, aby řekl: „Udělejme člověka k našemu obrazu, podle naší podoby, a ať mají v podřízenosti mořské ryby a nebeské létající tvory a domácí zvířata a celou zemi a každého pohybujícího se živočicha, který se pohybuje po zemi.“ A Bůh přistoupil k tomu, aby stvořil člověka ke svému obrazu, stvořil ho k obrazu Božímu; stvořil je [jako] muže a ženu.“ Citováno dle Watchtower Bible and tract society of Pennsylvania: Svaté Písmo – překlad nového světa se studijními poznámkami. Řím 2000. K Origenovu pojetí srov. Hobbel, Arne: The Imago Dei in the Writings of Origen IN Livingstone, Elizabeth (ed.): Studia Patristica. Vol. XXI. Leuven 1989. str. 301-307.

²²³ „A Jehova Bůh přistoupil k tomu, aby vytvořil člověka z prachu zemské půdy a aby vdechl do jeho chřípí dech života, a člověk se stal živou duší.“

nezničitelný a nesmrtelný. Člověk z druhé zmínky je vnější. Slovo zde použité je $\pi\lambda\alpha\sigma\iota\varsigma$ ²²⁴. Tento člověk je vytvořen z prachu země a zmínka o obrazu Božím zde není. To je pro Origena důležité, jak uvidíme níže. Obě části však byly stvořeny zároveň a pojednávají o totožném okamžiku. Jen těžko bychom tedy hledali odvozenost hmotného od duchovního. V platonismu něco podobného vidíme - tam duch padl, následkem čehož je hmota.²²⁵ Origenes však vidí existenci těchto dvou prvků jako současnou. Duch nemůže být bez těla a naopak. Jak jsme si ukázali výše (viz 3.3.1), netělesná je pouze Trojice.²²⁶ Origenes se tím vyhraňuje nejen proti platonismu, ale také proti gnózi.

Při interpretaci těchto dvou termínů - vnitřního a vnějšího člověka - se setkáváme s podobnými problémy jako při interpretaci pádu. Dle Tzamalíkose je vnitřní člověk *logoi*. Tedy onen obraz, *theoréma*, princip, plán podle kterého byl stvořen. To je to, co je v člověku nesmrtelné, neviditelné a nehmotné. To ho má vést na cestě k spáse, na cestě do bezčasí.²²⁷ Odmítá tvrzení, že by to byl nějaký duševní svět ve smyslu platoniků. Že by duše byla vnitřní člověk a tělo vnější. Tato část Origenova učení je těžko zrekonstruovatelná, vzhledem k fragmentárnosti *Hom Gen*. Zdá se však, že si byl Origenes vědom odlišného rozlišení a pojetí tělesnosti v Bibli a v antické tradici.²²⁸ Pro toto svědčí i to, že Origenes nazývá tuto část nesmrtelnou. Dle Danielou tak navazuje na stoickou nauku o jiskře Boží v člověku.²²⁹ Avšak nesmíme zapomenout na Origenovo pojetí zla a postoj Boha k němu. Bůh jako takový zlo nezná a nezpůsobil ho. Jak by potom jeho část mohla být v hříšném člověku? Zdá se, že právě pojetí vnitřního člověka jako *logoi* toto dilema řeší. Jak jsme si ukázali výše (viz 3.4.1), *logoi* jsou oděním Moudrosti. Jsou tedy obrazem Logu, stejně jako člověk je obrazem Logu (viz

²²⁴ Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology* od Time. Leiden – Boston 2006. str. 83.

²²⁵ Žel i tato interpretace je Origenovi přisuzována. Venzara říká: „... v lidských tělech pak žijí tyto duše jako v žaláři...“, čímž naznačuje Origena jako platonika. Viz Venzara, František: *Origenés a Justinián*. Štěpánov 1991.str.15.

²²⁶ Mnozí autoři přehlíží skutečnost, že když Origenes mluví o tom, že andělé nemají tělo, nebo že svatí tělo svléknou, není tím myšleno, že by byli bez těla, jen čisté duše. Je tím myšleno, že svlékli toto materiální, pozemské tělo a obdrželi jiné. Že mají tělo, pouze jiné kvality. O duši bez těla, tedy jakéhokoliv těla, Origenes nemluví! CCels VII.32, II.61, VII.5, Com Jan 10.XLVI. Srov. Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007. str. 58. Dokonce i Kristus po vzkříšení měl tělo, pouze jiné kvality. CCels II.43. V Princ II.3.2 dokonce výslovně říká, že mluva o těle, jako oděni duše, je pouze metafora, a že individuální osoby žijí pouze v těle, nelze to jinak. Srov. Hennessey, Lawrence R.: *A Philosophical Issue in Origen's Eschatology – The Three Senses of Incorporeality* IN Kol.: *Origeniana Quinta*. Leiden 1999. str. 373-380.

²²⁷ Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology* od Time. Leiden – Boston 2006. str. 41.

²²⁸ Viz Maher, Michael – Bolland, Joseph: *The Catholic Encyclopedia*. Volume XIV. Published 1912. New York [online] URL: <http://www.newadvent.org/> [cit.13.1 2010]

²²⁹ Danielou, Jean: *Origen*. New York 1955. str. 294-296.

níže). Origenes tedy mezi Stvořitele a stvoření vkládá minimálně jeden či dva stupně (záleží na tom, budeme-li Moudrost považovat za odlišnou od Boha či nikoliv). Důležité je také to, že vůči těmto stupním je bytostně transcendentní.²³⁰ *Logoi* tedy nemůžeme nazvat Bohem. Pouze jeho obrazem. To by tedy vysvětlovalo, proč může být člověk hříšný, a zároveň v sobě mít *logoi*. *Logoi* nejsou Bohem, a tedy mohou být přítomny i ve zle. I když jejich primární úkol je jedince z tohoto zla vysvobodit, očistit, jak si ještě ukážeme.

Dělení na vnitřního a vnějšího člověka však není jediné dělení, které Origenes provádí. V člověku vidí trichotomii. Člověka můžeme vnímat jako ducha, duši a tělo. Přičemž ostrou hranici mezi těmito pojmy nevnímá. Navazuje tak na biblickou tradici. Zdrojem života není člověk sám ale Bůh. Zdrojem životodárného dechu²³¹, který oživil Adama, byl právě On. Sílu, která tehdy působila, označoval později judaismus právě jako *rua'ch*, řecky πνεῦμα. *Rua'ch* je síla Boží a *ne'feš/ψυχή* je její projev v člověku. Jakási individualizovaná *rua'ch*. Proto je někdy těžké rozlišit, zda se jedná o duši člověka, či o sílu Boží, obě vyjádření – tím, že mají stejného původce – mohou v hebrejském myšlení splývat.²³² *Rua'ch* i πνεῦμα označuje nadpřirozenou sílu, která umožňuje člověku kontakt s Bohem. Bývá ztotožněna s větrem – nezkrotným, neviditelným a člověkem neovladatelným. Duše označuje jak část člověka, tak jeho celek.²³³ Za řídící část duše označuje Origen *vouç* (mysl), v latině se objevuje *mens*, *anima*, *cor*.²³⁴ Duch učí duši, aby šla blíže k Bohu. Hlavní vlastností duše je však svobodná volba, může tedy ducha poslechnout, ale nemusí. Co může na duši působit, aby se rozhodla jít proti duchu, a tak hřešit? Znečistit se? Jít od Boha ke zlu? Jedním z faktorů může být zmíněná smyslovost, tělesnost. To, že se člověk duchovní stane zemským. Rozšířme si tedy dříve načrtnuté schéma a vyjasněme si, jak Origenes vnímá tělo, a jaký vliv má toto pojetí na jeho vnímání znečistění, hříchu.

Tělo není vnímáno jako špatné.²³⁵ Tělo může být využito vnitřním člověkem k dobrému účelu, nebo se od něj může nechat svést. Ale není primárně zlé, podobně jako např. svobodná

²³⁰ Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology od Time*. Leiden – Boston 2006. str. 95-97.

²³¹ „Dech života.“ Heb. *niš-math'* (od *neša-mah'*) *chai-jim'*.

²³² Kol.: *Slovník biblické teologie*. Praha 1991. heslo Duch, Duše, Člověk

²³³ Čímž se také liší od platonismu, který za duši považoval právě jen část člověka.

²³⁴ Crouzel, Henri: *Orygenes*. 3. vyd. Kraków 2004. str.124.

²³⁵ Princ III.4.5; II.1.4. Tělo je výraz milosti Boha k padlým stvořením. Je nezbytné k návratu. K návratu je nutný trest a bez těla není možné trestem projít. Tímto trestem je právě utrpení, které je má vést zpět k Bohu. Com Matt 13.1. Srov. Jacobsen, A.C.: *Origen on the human body* IN Kol.: *Origeniana Octava*. Vol II. Leuven 2003. str. 649-656.

vůle nabízí pouze možnost výběru mezi zlem a dobrem. V *Hom Gen 1.15* Origenes představuje alegorizaci o stvoření člověka. Píše:

„Zamysleme se nad duchovním smyslem textu, o stvoření člověka jako muže a ženy dle obrazu Božího. Náš vnitřní člověk skládá se z ducha a duše. Muž nazývá se duchem a žena duší. Jestliže prvky tyto nacházejí se v shodě a harmonii, to ve styku se sebou rostou, rozmnožují se a plodí děti: dobré sklony, názory i prospěšné myšlenky, kterými naplňují zemi i díky kterým nad ní panují. To znamená ovládají touhy těla, řídí je k dokonalejším záměrům a panují nad nimi, a to tehdy, když se tělo nevzpouzí vůli ducha. Pokud je spojeno s duchem a sjednocená je s nimi i duše, a přesto přiklání se k rozkoším tělesným a touhy své obrací k příjemnostem těla, pak ji duch napomene, a kdyby znovu podlehla touhám tělesným, to duše poskvrněná cizoložstvím s tělem, nemůže, jak řečeno, růst a rozmnožovat se v souladu se Zákonem, přece Písmo popisuje děti cizoložníků jako bytosti nedokonalé. Tedy taková duše, která poruší svazek s duchem a úplně se oddá smyslům těla i touhám tělesným, odvrátí se tím od Boha a uslyší: Máš tvář prostitutky, nestydiš se před nikým²³⁶. Bude tedy potrestaná jako prostitutka a děti její dostanou pokyn, aby se připravily na smrt.“²³⁷

Duchovní člověk má vládnout člověku tělesnému. Podřídí si ho, aby mu byl k užitku a ne k přítěži. Tělo sytí duši touhami a vede k destrukci, zatímco duch vede ke spáse²³⁸. Člověk se tak musí očistit od veškerých tělesných vášní a tužeb. Zaměřit se na věci ducha. Duch (πνεῦμα) je totiž pokrmem duše (ψυχή). Ducha dává Bůh – proto ho musíme prosit. Bez něj nemůžeme dosáhnout harmonie s tělesností. Zde také tkví významný rozdíl s Platónovou koncepcí. V ní je Dobro pasivní, nepomáhá padlým.²³⁹ Bůh má naopak o padlé zájem a chce jim svým duchem a proroky, anděly pomoci. Záleží tedy na pomoci Boha, na jeho duchu, ne na

²³⁶ Jer 3:3 dle Origenovy verze Septuaginty.

²³⁷ Videamus autem etiam per allegoriam quomodo ad imaginem Dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Maculus spiritus dicitur, femina anima potest nuncupari. Haec si conrdium inter se habeant et consensum, convenientiainter se ipsa crescunt et multiplicantur, generantque filios sensus bonos, et intellectus vel cogitationes utiles, per quae repleant terram, et doutinentur in ea; hoc est, subjectum sibi sensum carnis ad meliora instituta convertunt, et dominantur eis, scilicet cum in nullo earo contra voluntatem spiritus insolescit. Iam vero si anima conjuucta spiritui, atque ejus, ut ita dicam, conjugio coputata, declinet aliquando ad corporeas voluntates sensumque suum in delectationibus carualibus inclinet, et aliquando quidem obtemperare videatur salutaribus monitis spiritus, aliquando vero vitiis carualibus cadat, talis anima, velut adulterio corporis maculata, neque crescere, neque multiplicari legitime dicitur, quoniam quidem filios adulterorum imperfectos Scriptura designat. Talis enim anima, quae spiritus conjunctione deserta, sensui se carnis et desideriiis corporalibus totam prosternit, velut aversa a Deo impudenter audiet, quia facies meretricis facia est tibi, sine pudere effecia es ad omnes. Veluti merotrix ergo punietur et filii ejus ad occisionem praeparari jubentur.

²³⁸ De Princ III,4,4

²³⁹ Srov. Faidon 248a

intelektu. Spása je pro všechny, ne pouze pro vyvolené (gnóze), ne pouze pro filozofy (Platón). S pomocí πνεῦμα pak duše ovládne tělo (σάρξ). ψυχή musí vybrat ducha jako vůdce, tělo ho pak bude následovat.²⁴⁰ Potom může být člověk nazván člověkem duchovním. Pokud se však nechá smyslovostí svést, stává se zemským (χοικός). Zde se ozývá výše zmíněná myšlenka lenivosti/nedbalosti. Člověk se musí podřídit Bohu a střežit se před přitakáním tělesnosti. Pokud na tom nebude pracovat, pak ho jeho lenivost dovede k pádu – od duchovnosti k smyslovosti. Původně byly všechny části člověka v rovnováze (duch, duše, tělo), hřích však tuto rovnováhu narušil,²⁴¹ a tak nyní musíme bojovat o to, abychom byli duchovní, a ne zemští. Nástroj tohoto boje je odhalen v V *Princ* III.1.3, kde píše²⁴²:

„Rozumný živočich má ovšem kromě přirozené schopnosti představivosti také rozum, který představy posuzuje. Jedny odmítá, jiné přijímá a živočich tak podle nich řídí své jednání. Přirozenost rozumu je tedy opatřena také schopnostmi k nahlédnutí dobra a zla. Pokud se jimi necháme vést a jedno od druhého odlišíme, volíme si dobro a vyhýbáme se zlu. Z toho vyplývá, že si zasloužíme chválu, jestliže se svým počínáním stavíme na stranu dobra, či trest je-li tomu naopak. Neměli bychom však přehlédnout, že podstatná část přirozenosti uzpůsobené ke všem druhům činnosti je v různém stupni vlastní i živočichům, u některých je více rozvinutá, u některých méně. Počínání honících psů či válečných koní je díky tomu velmi blízké, abych tak řekl, činnosti vedené rozumem. Shodně se tedy míní, že být dotčen vnějšími podněty, které v nás vyvolávají tu či onu představu, není v naší moci. Jsme však schopni posoudit, zda užít vznikající představy tím či oním způsobem. A právě to je úkol výhradně našeho rozumu, který užívá svých schopností, a buď v nás probouzí podněty povzbuzující k dobru a náležitému jednání, nebo nás obrací opačným směrem.“²⁴³

²⁴⁰ Hom Lev II.1. Tělo je porušeno hříchem, duch nikoliv!

²⁴¹ Hom Luc 39.5

²⁴² Český překlad dle Navrátil, Martin: Órigenés – O svobodě volby. Olomouc 2007.str.129-131.

²⁴³ Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φαντα-στικῇ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμά-ζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγῃται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς. ὅθεν ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν, αἷς ἐπόμενοι θεωρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν αἰρούμεθα μὲν τὸ καλόν, ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρὸν, ἐπαινετοὶ μὲν ἔσμεν ἐπιδόντες ἑαυτοὺς τῇ πράξει τοῦ καλοῦ, ψεκτοὶ δὲ κατὰ ἐναντίον. οὐκ ἄγνοητέον μέντοι γε ὅτι τὸ πλεον τῆς εἰς πάντα τεταγμένης φύσεως ποσῶς ἐστὶν ἐν τοῖς ζῷοις, ἐπὶ τὸ πλεον δὲ ἢ ἐπὶ τὸ ἔλαττον ὥστε ἐγγύς που εἶναι, ἵν' οὕτως εἴπω, τοῦ λογικοῦ τὸ ἐν τοῖς ἰχνευταῖς κυσὶν ἔργον καὶ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἵπποις. τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τότε τι τῶν ἔξωθεν, φαντασίαν ἡμῖν κινεῖν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ὁμολογουμένως οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν τὸ δὲ κρίναι οὕτωςι χρῆσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἐτέρως, οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἥτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦν-τος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προκαλουμένας καὶ τὸ καθήκον ὅρμας, ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος.

Rozum (*lógos*) posuzuje představy, které nám smysly dávají zvnějšku, hodnotí je a volí mezi nimi. Tato schopnost nás odlišuje od zvířat, ty totiž *logos* nemají. Mají pouze svou přirozenost (snad instinkt), kterou se řídí. Někdy to sice může vypadat, jako by měli rozum, avšak to je klam. To, co nás od zvířat odlišuje, je právě *logos* a to, že dokážeme ovládnout své tělesné tužby. Dokážeme použít *logos* a usměrnit vnějšího člověka vnitřním. To zvířata nedokáží. Ti představám přitakají a nemohou je hodnotit, jako je hodnotíme my.²⁴⁴ *Logos* je tedy nástrojem rozlišení a tím i *katharze* – očistění smyslů od smyslovosti. Tuto interpretaci podporuje i výklad Adama. Ten se *logem* neřídil a byl oblečen do zvířecích kůží, což má symbolizovat onu zvířecnost - *alogoi*. To, že se zaměřil na smysly a ne na ducha.²⁴⁵ Mistrně to Origenes popisuje v CCels VII.39:

„Mojžíš v knize Genesis popisuje člověka, který před spácháním hříchu z určitého pohledu viděl, z jiného byl slepý. Člověka, který viděl měl na mysli, když psal o ženě: Žena tedy viděla, že strom je dobrý k jídlu a že je něčím toužebným pro oči; slepého zase, když píše, že had mluvil k Evě tak, jako by byla nevidomá: Bůh totiž ví, že v ten den, kdy z něho pojíte, se vám zcela jistě otevrou oči; nebo jinde: Jedli a otevřeli se jim oči.²⁴⁶ Otevřely se jejich oči smyslů, které do té doby měli zavřené, aby nevyrušovaly a nepřekážely očím duše; zavřely se místo toho jejich oči duše, kterými se dívali na Boha a radovali se s ním, zavřely se, jak si myslím, z důvodu hříchu.“²⁴⁷

Text nám ukazuje, že Adam zavřel oči duše a otevřel oči smyslům. Přijmul tak obraz Satana, který jsme po Adamovi jako jeho potomci zdědili²⁴⁸. Všichni jsme tedy hříšní. Origenes

²⁴⁴ Mechanismem vnější vjem - představa - odmítnutí či přitakání (s pomocí *logu*) Origenes připomíná stoiky. K porovnání a výkladu srov. Navrátil, Martin: Órigenés – O svobodě volby. Olomouc 2007.str.64-65. Podněty zvenku nejsou v naší moci, ale my jim nemusíme dát souhlas. Princ III.1.4. Srov. Karfíková, Lenka: Přirozenost završená vůlí – Augustin a Origenes IN Chvátal, Ladislav – Hušek, Vít (ed.): Přirozenost ve filosofii minulosti a současnosti. Olomouc 2008. str.91-108.

²⁴⁵ Hom Lev VI.6.

²⁴⁶ Origenem citované texty jsou v 1.Mojžíšova 3:5-7

²⁴⁷ Λεκτέον δ' ὅτι Μωϋσῆς ἀναγράφων τὴν κοσμοποιΐαν εἰσάγει τὸν ἄνθρωπον πρὸ μὲν τῆς παραβάσεως πῇ μὲν βλέποντα πῇ δὲ μὴ βλέποντα, βλέποντα μὲν ἐν τῷ λέγεσθαι περὶ τῆς γυναικὸς ὅτι Εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν, καὶ ὅτι ἄρεστόν τοις ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὡραῖόν ἐστι τοῦ κατανοῆσαι, μὴ βλέποντα δὲ οὐ μόνον ἐν τῷ λέγεσθαι ὡς περὶ τυφλῶν ὀφθαλμῶν ὑπὸ τοῦ ὄψεως τῇ γυναικὶ τὸ Ἥδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἡ ἄν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, διανοιχθήσονται οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Ἐφαγον, καὶ διηνοιχθήσαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο. Διηνοιχθήσαν μὲν οὖν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς αἰσθήσεως, οὓς καλῶς ἦσαν μύσαντες, ἵνα μὴ περισπώμενοι ἐμποδίζωνται βλέπειν τῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ οὓς δὲ τέως εἶχον βλεπόντας τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς καὶ εὐφραινομένους ἐπὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ παραδείσῳ αὐτοῦ, τούτους οἶμαι ὁ ἰὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐμύσαν.

²⁴⁸ CCels VII. 50; Hom Lev VII.3; Hom Luc 14

však nekončí u toho, že by pouze poukázal na nebezpečí. V tom samém textu ukazuje, jak znovu ty správné oči uduchovnit. Pokračuje:

„Proto i náš Spasitel vědouc, že lidé mají dva druhy očí, pověděl: K takovému soudu jsem přišel na tento svět: Aby ti, kdo nevidí, uviděli, a ti, kdo vidí, aby oslepli.²⁴⁹ Když mluvil o těch, kteří vidí, měl na mysli oči duše, které jeho učení činí vidoucími, nevidoucími zase nazývá oči smyslů, které učení oslepilo proto, aby duše mohla bez překážek pohlížet na to, na co má. Každý správný křesťan má otevřené oči duše a zavřené oči těla, protože jedině tak člověk může nahlížet na nejvyššího Boha a jeho Syna, který je Slovem a Moudrostí.“²⁵⁰

Klíčem k vysvobození a očistění smyslů od tělesnosti, aby znovu mohly patřit duchovně je učení Krista. K tomu více v následující kapitole.

Shrňme to tedy. Nebezpečí tkví v tom, že bychom smysly nadřadili duchu. Že bychom to, co je tělesné, považovali za pravdivé. Zde se, dle mého, ozývá v Origenovi platónské pojetí *katharze*. Jak jsme četli výše (viz 3.3.3), i Platón má ve Faidónu 83c strach, že se duši zalíbí spojení s tělem a začne považovat smyslovost za pravdu. Bude si myslet, že to, při čem zažívá největší hnutí smyslů, je pravdivé. V Origenově terminologii by se tedy člověk stal zemským. Jak z tohoto nebezpečí ven? Již jsme naznačili, že klíč je v duchu. Duch má poznat, že věci jsou porušitelné, a tak jimi pohrdat. Mnohost a tělesnost nás tak má vést zpátky k jednotě a duchu.²⁵¹ Dá se říci, že stejně jako vidíme, že zlo a hřích jsou zlé a tím nás vedou zpět k Otci, tak i smyslovost, kterou do jisté míry můžeme se zlem ztotožnit, nás vede svým negativním působením zpět. Zde názorně vidíme, jak je antropologie propojena s rolí světa. Svět nám má ukázat, jak je hřích a mnohost špatná, a tak nás vést zpět k Bohu. V *Princ* II.1.2 říká pro naši práci klíčové myšlenky:

„Bůh ve svém nevýslovném mistrovství své moudrosti přetváří vše, co v jakýkoliv způsob vznikne... ke společnému rozvoji všech bytostí. Tvory, kteří se velmi liší mezi sebou charakterem duší, dovádí do jednotné harmonie skutků i tužeb, takže... různorodost jejich smyslů spěje k jedinému cíli – k dokonalosti. ... Proto Otec všech věcí, Bůh, uspořádal vše,

²⁴⁹ Jan 9:39

²⁵⁰ Ὁθεν καὶ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, τὸ διπλὸν τοῦτο τῶν ὀφθαλμῶν ἐπιστάμενος εἶδος ἐν ἡμῖν, φησὶ τό Εἰς κρίμα ἐ γὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον εἰσῆλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται, μὴ βλέποντας μὲν αἰνιττόμενος τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς, οὓς ὁ λόγος ποιεῖ βλέπειν, βλέποντας δὲ τοὺς τῶν αἰσθήσεων τούτους δὲ ἐτύφλου ὁ λόγος, ἵνα ἀπερισπάστως ἡ ψυχὴ βλέπῃ ἃ δεῖ. Παντὸς οὖν τοῦ κατὰ τὸ ὅπον χριστιανίζοντος ὁ τῆς ψυχῆς ἐγήγερται ὀφθαλμὸς καὶ ὁ τῆς αἰσθήσεως μέμυκε καὶ ἀνάλογον τῇ ἐγέρσει τοῦ κρείττονος ὀφθαλμοῦ καὶ τῇ μύσει τῶν ὄψεων τῆς αἰσθήσεως νοεῖται καὶ θεωρεῖται ἐκάστω ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ, λόγος καὶ σοφία τυγχάνων καὶ τὰ λοιπὰ.

²⁵¹ De Or 21.2

majíc za cíl spásu všech svých tvorů, svým Slovem a Moudrostí tak, že... nejsou přinuceni jednat proti své svobodné vůli a proti tužbám své mysli. ... Jejich různá jednání jsou sladěná s harmonií jednotného světa: Jedni tvorové rozumní potřebují pomoc, jiní jim tu pomoc poskytnou a ještě jiní s nimi válčí... s těmi, kteří se rozvíjejí; boj však jen potvrzuje jejich horlivost a po vítězství dosáhnou většího stavu získané důstojnosti; stav tento získají právě díky těžkostem bojující duše.²⁵²

Fragment tak potvrzuje již zmíněnou myšlenku, že Bůh ve své moudrosti vše přeměňuje pro své účely (viz 3.5.1). Tedy, jak jsme viděli výše, i zlo je v jeho rukou dobré. Bůh má cíl – dokonalost. Chce, aby jeho tvorové dosáhli dokonalosti. Mnohost právě toto umožňuje. Navíc poskytuje stvořením různé volby. *Logika* tak nejsou nuceny jít proti své svobodné volbě. Mohou si zvolit, kterou cestu chtějí, a navíc si na ní vzájemně pomáhat. K Bohu nebo od Boha, k dobru nebo ke zlu, k bytí či nebytí. Nic mezi tím neexistuje.²⁵³ Svět je tak jakousi školou. Školou, ve které školíme svůj *logos*, aby se více podobal božskému Logu. Dalším klíčovým textem pro tuto práci tak je CCels VI.44:

„Bůh, který dokáže použít k dobrému záměru dokonce ty, kteří se od něj díky zlu oddálili, právem umístil zlé kdesi na tomto světě, a založil tak školu ctností pro ty, kteří chtějí bojovat podle pravidel, aby těch ctností dosáhli. Udělal to proto, aby očištění jejich nepravostí, jako zlato v ohni, nevpustili zla do přirozenosti svého rozumu a ukazujíc se tak hodnými dosažení věcí božských, byli nadnášeni díky Slovu k nejvyššímu štěstí a, jestli je to možné tak říci, k vrcholu dober.“²⁵⁴

²⁵² Uvádím celou citaci, včetně v překladu vynechaných pasáží: Deus vero per ineffabilem sapientiae suae ariem omnia quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas quae a semetipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quomdam revocat operis studiique consensum ut diversis licet motibus animorum, unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat. Una namque virtus est quae omnem mundi diversitatem constringit et continet, atque in unum opus varios agit motus, ne scilicet tam immensum mundi opas dissidiis solveretur animorum. Et propter hoc opinamur parentem omnium Deum pro salute universarum creaturarum suarum per ineffabilem Verbi sui ac sapientiae rationem ita haec singula dispensasse, ut singuli quique spiritus, vel animi, vel quoquomodo appellandae sunt rationabiles subsistentiae, non contra arbitrii libertatem, vi in aliud quam motus mentis suae ageret, cogerentur, et per hoc adimi ab his videretur liberi facultas arbitrii; quod utique qualitatem iam naturae ipsius immutabat; et diversi motus propositi earum ad unius mundi consopantiam competeater atque utiliter aptarentur, dum aliae juvari indigent, aliae juvare possunt, aliae vero proficientibus certamina atque agones movent, in quibus eorum probabilior haberetur industria, et certior post victoriam reparati gradus statio ieneretur quae per difficultates laborantium constitisset.

²⁵³ Com Jan 20.XIII

²⁵⁴ Ἐχρῆν γὰρ τὸν ἐπιστάμενον συγχρῆσθαι θεὸν εἰς δέον καὶ τοῖς ἀπὸ κακίας ὑποστᾶσιν κατατάξαι πρὸς τοῦ παντός τοὺς οὕτως κακοὺς καὶ γυμνάσιον τὸ ὑπὲρ ἀρετῆς ποιῆσαι ἐκκεῖσθαι τοῖς βουλομένοις νομίμως ἀθλεῖν ὑπὲρ τοῦ αὐτὴν ἀναλαβεῖν ἵν' ὥς χρυσὸς ἐν πυρὶ τῇ τῶνδε κακίᾳ βασανισθέντες καὶ πάντα π

Zlo má tedy i v tomto pojetí katharze významnou, ne-li klíčovou roli. Ctnost vyniká jen v protikladu k neřesti. Vidíme-li výsledky hříchu a zla, může nás to přiblížit Bohu. Odmítneme vpustit zlo do svého rozumu a uchráníme tak vnitřního člověka před smyslovým vnímáním světa. Ochrana rozumu je přitom první krok k cestě za božskými věcmi. Na cestě očistění...

Objasnili jsme si tedy roli smyslovosti a naznačili jsme další formu *katharze* – *katharze* smyslů pomocí Logu. Jak ale Logos v nás můžeme vzbudit? A jak ono rozlišování mezi dobrým a špatným vlastně probíhá? Jak máme logos cvičit? Na tyto otázky odpoví další podkapitola.

3.5.3 *Písmo a Logos*²⁵⁵

Písmo a Logos jsou v podstatě totožné entity.²⁵⁶ Písmo bylo napsáno za pomoci Božího ducha.²⁵⁷ Jeho čtením na náš *logos* může působit Logos Božský skrze božské výroky (*logoi*), které jsou v Písmu zaznamenány.²⁵⁸ Písmo je tak již zcela konkrétní nástroj katharze. V *Hom Lev 8.1* označí za lékaře Ježíše Krista, když píše:²⁵⁹

„Pověděli jsme si o běžných lékařích. Obrat’ se nyní na nebeského lékaře, vejdi do jeho nemocnice, do církve, viz, že leží tam hodně nemocných. Je tam žena, která stala se nečistou porodem, přichází malomocný, který z důvodu nečistoty lepry byl vykázán mimo tábor, [oba] prosí lékaře o lék, který by je vyléčil a očistil. A protože Ježíš, který je tím lékařem, je také

ράξαντες, ἵνα μηδὲν κίβδηλον πρόωνται ἐπὶ τὴν λογικὴν ἑαυτῶν φύσιν, ἄξιοι φανέντες τῆς εἰς τὰ θεῖα ἀν-
αβάσεως ἀνιμῆθωσιν ὑπὸ τοῦ λόγου ἐπὶ τὴν ἀνωτάτω πάντων μακαριότητα καί, ἵν’ οὕτως ὀνομάσω,
ἀκρώρειαν τῶν ἀγαθῶν.

²⁵⁵ V tomto oddíle se budeme velice často setkávat s dvojím pojetím řeckého slova *logos*: 1) jako Boží Syn 2) jako lidský rozum či svědomí. Pro oddlišení obou těchto pojetí slouží velké písmeno L jako název osoby pro 1) a malé počáteční písmeno pro 2). Toto odlišení používám v celé práci. Vzhledem k charakteru nadcházející kapitoly bude důsledné rozlišení těchto pojmů důležité, v předchozích bylo pouze vedlejší.

²⁵⁶ Com Jan 13.XXVI. srov. Szram, Mariusz: *Czas zbawczej misji Chrystusa w świetle duchowego znaczenia liczb w alegorycznej egzegezie alexandryjskiej* In *Studia Antiquitatis Christianae* 15 – Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej. Warszawa 2001. str. 169-176.

²⁵⁷ Hom Ez 4.3; Com Cant 4.

²⁵⁸ Srov. Skibniewski, Mariusz: *Pojęcie natchnienia u Orygenesu*. Wrocław 1931.

²⁵⁹ Cituji celé včetně vynechávek v překladu: Haec de communibus medicus diximus. Veni nunc ad Jesum coelestem medicum, intra ad hanc stationem medicinae ejus Ecclesiam, vude ibi languentium jacere multitudinem. Venit mulier, quae ex partu immunda effecta est, venit leprosus, qui extra castra separatus est pro immunditia leprae, quaerunt a medico remedium quomodo sanentur, quomodo mudentur; et quia Jesus hic qui medicus est, ipse est et Verbum Dei, aegris suis non herbarum succis, sed verborum sacramentis medicamenta conquirunt. Quae verborum medicamentum si quis per liberos tanquam per agros vudeat esse dispersa, ignorans singulorum virtutem, ut vilia haec et nullum sermonis cultum habentia, praeribit. Qui vero ex aliqua partemidicerit animarum apud Christum esse medicinam, in telliget profecto ex his libris qui in Ecclesia recitantur, tanquam ex agris et montibus, salutare herbas assumere unumquemque debere, sermonum duntaxat vim; ut si quis illi est in anima languor, non tam exterioris frondis et corticis quam succi interioris hausta virtute sanetur.

Slovem Božím, proto pro své nemocné hledá léky ne v bylinných šťávách, ale ve zjevení slov. ... Kdo... dozví se, že u Krista je lék duši, s pevností pochopí, že z knih čtených v církvi jakoby z polí i z hor musíme sbírat léčivé byliny, to znamená veškerý smysl promluvy; že jestli je v duši jakási nemoc, to měla by být léčena ne pouze mocí z vnitřního listí a kůry, ale spíše mocí čerpané z vnitřní šťávy.“

Slovo Boží, Kristus, a zároveň Písmo je zde ztotožněno a označeno jako lék. Vzpomeňme si na koncepci Boha jako lékaře (viz 3.5.1). Tato koncepce je od té předchozí vztažena jakoby více do konkrétního života, nemluví o zlu a Bohu, ale o konkrétních křesťanech a Písmu. To má moc očišťovat, dokonce i zděděný hřích.²⁶⁰ Lék však není lehce k dostání, je označen za vnitřní šťávy – za cosi, co je skryté a ne snadno dosažitelné. Podobná myšlenka je vyjádřena i v *Princ* IV.3.11:²⁶¹

„Neboť království nebeské je jako poklad ukrytý v poli. Kdo ho najde, ukryje ho, s radostí odejde, prodá všechno, co má, a koupí to pole.²⁶² Není snad to, co je v Písmu viditelné, na povrchu a snadno přístupné, celé pole plné rozmanitých bylin; to pak, co je uloženo pod [povrchem], ne pro každého viditelné, ale jaksi zakopáno pod viditelnými rostlinami, skrytý poklad moudrosti a poznání, které Duch Izajášovým prostřednictvím nazývá poklady v temnotě skryté, neviditelné a tajné?²⁶³ Abychom je našli, musí Bůh sám „rozrazit bronzová vrata“, která je ukrývají, a „zlomit železné závory“ na jejich dveřích.^{264,265}

Origenes zde mluví o tom, co je snadno přístupné, a o tom, co je pod povrchem. Tímto se nyní budeme zabývat. Kromě tohoto si všimněme, jak zde krásně ilustruje výše zmíněnou nutnost pomoci Boha. Je zde nazýván jako „ten, kdo rozrazí dveře“, kdo nám dá pochopit tajemství ukrytá v Písmu.

²⁶⁰ Což je jeden z výkladů slov „nečistoty porodem“ zmíněné v textu. Viz Hom Lev 8.2-3.

²⁶¹ Český překlad dle Karfíková, Lenka: „Celé pole rozmanitých bylin“ - Origenova biblická hermeneutika podle *Peri archón* IV,1-3 IN Karfíková, Lenka: Studie z patristiky a scholastiky I. Praha 1997. str.31-32.

²⁶² Mat.13:44

²⁶³ Iz 45:3

²⁶⁴ Iz 45:2

²⁶⁵ καὶ γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ὁμοία ἐστὶ θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν ὁ εὐρὼν ἔκρυψε καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πάντα ὅσα ἔχει πωλεῖ καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον. καὶ ἐπιστήσωμ ἐν εἰ μὴ τὸ βλεπόμενον τῆς γραφῆς καὶ τὸ ἐπιτόλαιον αὐτῆς καὶ πρόχειρον ὁ πᾶς ἐστὶν ἀγρὸς πλήρης π ἀντοδαπῶν τυγχάνων φυτῶν, τὰ δὲ ἐναποκείμενα καὶ οὐ πᾶσιν ὁρώμενα ἀλλ' ὥσπερ ἐῖς ὑπὸ τὰ βλεπόμεν φυτὰ κατωρυγμένα οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοί, οὓστινας τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ Ἡσαΐου σκοτεινοὺς καὶ ἀοράτους καὶ ἀποκρύφους καλεῖ, δεομένους, ἵν' εὕρεθῶσι, θεοῦ τοῦ μόνου δυνα μένου τὰς κρυπτούσας αὐτοὺς χαλκᾶς πύλας συντρίψαι καὶ τοὺς σιδηροὺς ἐπικειμένους ταῖς θύραις μοχλοῦς συνθλάσαι...

Nyní tedy již k onomu rozlišení na „snadno přístupné“ a „pod povrchem“. Zde již narážíme na nauku o výkladu Písma. Stručně si ji tedy vyložme, abychom lépe pochopili, co má být oním lékem očišťujícím duši. V *Hom Lev 5.1* říká:²⁶⁶

„Jeho neviditelné [vlastnosti] jsou totiž jasně patrné od stvoření světa, protože je lze pochopit z učiněných věcí.²⁶⁷ Tak věci viditelné i neviditelné: země i nebe, duše i tělo, tělo a duch, jsou navzájemné spojené a z jejich sloučení je tento svět, tak také musíme věřit, že i Písmo svaté skládá se z těchto elementů viditelných a neviditelných, jakoby z jakéhosi těla, to znamená z písmen, které jsou viditelné, z duše, čili z smyslu oněch písmen a také z ducha, protože jsou v něm jisté “věci nebeské”, shodně se slovy Apoštola: slouží v předobrazném znázornění a stínu nebeských věcí.²⁶⁸“

Stejně jako člověka i Písmo Origenes vidí trojím způsobem – jako tělo, duši a ducha²⁶⁹. Tělo je doslovné znění zákona, duše je morální poučení ze zákonů a příběhů, které je přítomno za daným textem, a duchovní smysl jsou ony hledané skryté pravdy, které sytí vnitřního člověka a mají tak moc ho očistit.²⁷⁰ Přičemž stejně jako v antropologii, i zde je duševní smysl doménou člověka, tzn. výroky, které se vztahují na konkrétní jednání jedince ve světě. Smysl duchovní je doménou Boží, stejně záhadný a nepoznatelný jako *pneuma* v antropologii²⁷¹ (viz 3.5.2). Je také závislý na Božím zjevení. Pak ten, kdo je plný ducha, může pomoci druhým

²⁶⁶ ... invisibilibus Dei a creaturamundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sicut ergo cognationem sui ad invicem gerunt visibilia et invisibilia, terra et coelum, anima et caro, corpus et spiritus, et ex horum conjunctionibus constant hic mundus; ita etiam sanctam Scripturam credendum est ex visibilibus et invisibilibus constare: veluti ex corpore quodam, litterae scilicet quae videtur; et anima, sensus qui intra ipsam deprehenditur; et spiritu, secundum id quod etiam quaedam in se coelestia teneat, ut Apostolus dicit, quia exemplari et umbrae deserviunt coelestium.

²⁶⁷ Řím. 1:20

²⁶⁸ Heb.8:5. Stejná myšlenka, dokonce i stejný text, je použit v Princ IV.2.6. Neodpustím si srovnání s Platónem. Pavlovo vyjádření, že Zákon je stínem věcí budoucích, nápadně připomíná slavný mýtus o jeskyni. I zde hrají roli stíny, které jsou odrazem skutečnějších věcí. Origenes toto nepochybně znal, avšak nikde jsem nenašel, že by se na tento příběh explicitně odvolával, byť podobnost je velká. Lze z toho vyvodit, že primárním zdrojem bylo skutečně Písmo, a ne platonismus (viz 3.2). Tzamalikos za obraz, z kterého tyto stíny vyšly, považuje věčné evangelium. To je právě souhrn všech duchovních nauk ukrytých v Písmu. Dle tohoto vzoru je vše stvořeno. Srov. Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007. str. 96-108.

²⁶⁹ Origenes ve svých dílech označuje tyto stupně různě. Např. V *Hom Gen 2,6* používá smysl první, mystický a morální. V *Com Cant*, Prol. označuje tyto stupně jako přírodní filozofie, morální poučení a kontemplativní smysl. V interpretačních schématech se ujalo dělení tělo, duše, duch. To je také nejčastější, navíc dovoluje interpretům volně propojovat Origenovu antropologii, kosmologii a exegezi.

²⁷⁰ Srov. Karfíková, Lenka: „Celé pole rozmanitých bylin“ - Origenova biblická hermeneutika podle *Peri archón* IV,1-3 IN Karfíková, Lenka: *Studie z patristiky a scholastiky I*. Praha 1997. str. 9-37. Obecně jednu z nejrozsáhlejších studií týkající se Origenovy exegeze provedl Lubac, Henri de: *History and Spirit - The Understanding of Scripture According to Origen*. San Francisco 2007.

²⁷¹ Princ IV.2.7 – člověk nikdy nebude schopen odhalit všechny duchovní pravdy.

Písmo rozkrýt. To zřejmě vnímal Origen jako svou úlohu – rozkrýt Písma jiným.)²⁷² V *Hom Num* 9.8 připodobňuje stupně k mandli. Ta má tvrdou skořápku, vnější slupku a měkké jádro. Skořápka je právě tělesný smysl Písma. Má chránit ostatní části, ale je kyselá a plná příkazů, slouží jen jako soudce hříchů. Vnější slupka představuje duševní smysl Písma. Jsou to morální instrukce a motivace pro sebeovládání. Také chrání duchovní pravdy a jednou budou též odstraněny. To, co přetrvá věčně, je duchovní smysl. Ten je skrytý za duševním a tělesným smyslem a obsahuje pravdy Boha. Vyživuje, a to již v tomto životě. Duševní smysl se tak vztahuje na jedince a jeho boj s neřestmi, duchovní smysl na církev.)²⁷³ Mezi duchovní nauky podle *Princ* IV.2.7 patří ty předně se týkající Boha, jeho Syna, způsobu jeho synovství a přijetí lidství, také ovšem rozumných bytostí, světa a jeho původu i příčiny zla v něm.

Toto rozlišení smyslů Písma si přitom Origenes nevymyslel, ale spíše ho převzal od svého velkého vzoru apoštola Pavla.²⁷⁴ Vyznává to např. v *Hom Ex* 5.1. Tam vidí, že Pavel rozlišoval mezi doslovným a duchovním zněním textu. Např. v pojednání o křtu vidí předobraz v ponoření archy Noemovy. Jiný příklad různého smyslu textu je v *Com Matt* 12.3, kde si všímá toho, že i Ježíš na sebe vztáhl příběh o Jonášovi. Stejně jako byl Jonáš v břiše velryby 3 dny, tak má být Kristus tři dny mrtev. Dle Origena je tedy toto rozdělení biblické. Není bez povšimnutí, že zde mluvíme pouze o dvou smyslech, ne o třech. Všimněme si také, že Origenes vše vnímá složené ze dvou elementů – z viditelného a neviditelného. Tento problém jsme probrali dříve (viz 3.4). Nyní se nám dostává do jiných konotací. Materie je zde opět uvedena jako prospěšná. Jako něco, díky čemu se můžeme vztahovat k Bohu a k jeho pravdám. Stejně jako v kosmologii a antropologii, ani v exegezi Origenes nehaní materii. Vidí ji jako důležitý mezistupeň. Jako něco, co má svou roli. Varuje nás pouze před jedním, abychom na smyslovosti neulpívali, a nezahradili si tak cestu k dalším důležitým stupňům. Domnívám se, že tatáž myšlenka o odmítnutí smyslovosti, ale ne smyslů, je přítomná i u Platóna v jeho pojetí katharze, jak jsme četli výše (viz 3.3.3). Připomeňme si již citované úryvky:

„Tou očistou (*katharsis*) je jistě to, co se odedávna hlásá, totiž odlučovati co nejvíce duši od těla ... vyprošťovati pak ji, jak tvrdíme, se snaží stále nejvíce a jedině ti, kdo správně

²⁷² Srov. Edwards, Mark Julian: *Origen against Plato*. London 2002. str. 140.

²⁷³ Srov. Dively, Lauro: *The Anthropological Context of Origen's Higher Senses* IN Kol.: *Origeniana Octava*. Vol II. Leuven 2003. str. 613-624.

²⁷⁴ Za další inspirátory bývají často považováni stoikové se svou alegorizací Homérských mýtů a Filón. Srov. Danielou, Jean: *Origen*. New York 1955. str. 174-208; Runia, David T.: *Philo and Origen – A Preliminary Survey* In Kol.: *Origeniana Quinta*. Leuven 1999. str. 333-339;

filozofují, a právě to je předmět přípravy filosofů, vyproštění a odloučení duše od těla. ... Když jsou však ty věci odloučeny od rozumnosti a zaměňovány jedna za druhou, není taková ctnost nic než klamavá malba.²⁷⁵ Za prvé, i Platón zde mluví o nebezpečí zaměňování duše a těla, tedy o jakési nemístné smyslovosti. Což mohlo Origena inspirovat.²⁷⁶ A za druhé, zmínili jsme také, že Origenes mohl Platóna vnímat jako filozofa, který dává smyslovosti důležitou úlohu a přitom nesnižuje smysly.²⁷⁷ U Origena v tomto kontextu díky smyslům můžeme používat Písmo – prostředek k záchraně.

Origenes tyto myšlenky přenesl i do své exegeze. Také varuje před ulpíváním na prvním stupni – na tělu. V *Princ* IV.2.1 píše:

„Tak také Židé díky zatvrdlosti srdce, a protože chtějí být moudřími ve svých vlastních očích, neuvěřili Pánu i Spasiteli našemu myslíc, že proroctví o něm měli bychom vykládat v doslovném smyslu, tedy že Spasitel by měl způsobem smyslovým a viditelným vyhlásit svobodu zajatým²⁷⁸ a že nejprve musí založit království, o kterém si myslí, že je skutečným královstvím Božím; že má odříznout válečný dvoukolý vůz z Efrajima a koně z Jeruzaléma,²⁷⁹ nebo jíst máslo a med do doby, než pozná, jak zavrhnout špatné a vyvolit dobré.²⁸⁰ Mysleli si také, že podle předpovědi proroků v okamžiku příchodu Mesiáše vlk skutečně bude chvilí přebývat s beránkem a levhart ulehne s kůzlem a tele a mladý lev s hřívou a dobře živené zvíře, všichni spolu; a pouhý malý chlapec je povede. A kráva i medvěd se budou pást; jejich mláďata budou lehat spolu. A dokonce i lev bude žrát slámu právě jako býk.²⁸¹ Vidouc, že žádná z těch všech předpovědí nesplnila se v historickém smyslu, nechtěli uznat přítomnost našeho Pána Ježíše Krista, co více, ukřižovali ho jako člověka, který si nehodně a nespravedlivě, to znamená proti slibům proroctví, přivlastnil jméno Mesiáš.“²⁸²

²⁷⁵ Viz výše Faidón 67c-d

²⁷⁶ Ovšem nejspíše společně s inspirací z Písmem, kterou Origen vidí jako přednější, viz 3.1.

²⁷⁷ Viz 3.3.3 - spor mezi Nussbaumovou a Galloperem o interpretaci smyslů u Platóna.

²⁷⁸ Iz. 61:1

²⁷⁹ Zech. 9:10

²⁸⁰ Iz. 7:15

²⁸¹ Iz. 11:6-7

²⁸² Οἱ τε γὰρ σκληροκάρδιοι καὶ ἰδιῶται τῶν ἐκ περιτομῆς εἰς τὸν σωτῆρα ἡμῶν οὐ πεπιστεύκασι, τῇ λέξει τῶν περὶ αὐτοῦ προφητειῶν κατακολουθεῖν νομίζοντες, καὶ αἰσθητῶς μὴ ὁρῶντες αὐτὸν κηρύξαντα αἰχμαλώτοις ἄφεσιν· μὴδὲ οἰκοδομήσαντα ἦν νομίζουσιν ἀληθῶς πόλιν εἶναι τοῦ θεοῦ· μὴδὲ ἐξολοθρεῦσαντα ἄρματα ἐξ Ἐφραΐμ καὶ ἵππον ἐξ Ἱερουσαλήμ, μὴδὲ βοῦτυρον καὶ μέλι φαγόντα, καὶ πρὶν γνῶναι αὐτὸν ἢ προελεσθαι πονηρὰ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν· ἔτι δὲ ἴλυνον, τὸ ζῶον τὸ τετράποδον, οἰόμενοι προφητεύεσθαι μέλλειν βόσκεισθαι μετὰ ἄρνος καὶ πάρδαλιν ἐρίφω συναναπαύεσθαι μοσχάριον τε καὶ ταῦρον καὶ λέοντα ἅμα βοσκηθῆσεσθαι ὑπὸ μικροῦ παιδίου ἀγόμενα καὶ βοῦν καὶ ἄρκον ἅμα νεμηθῆσεσθαι,

Tělesné, tedy doslovné chápání textů Zákona, mělo katastrofální důsledky pro Židy. Ti nejen že nerozpoznali příchod Mesiáše, navíc ho ještě zabili. Dokonce dodnes stále ve svém smyslovém vidění Písma přetrvávají, a jejich očištění tak nemůže proběhnout. Židé jsou jednou ze skupin, proti které se rané křesťanství muselo vymezit. V době Origena ještě stále mohla přetrvávat domněnka, že křesťané jsou jen jakousi židovskou sektou. Tímto vyjádřením se chce Origenes od svých duchovních předků distancovat. Pomoci mu má v tom rozlišení skutečnosti na duchovní a tělesnou a následné obvinění z nesprávné interpretace Židů. Origenes v tomto také není originální, podobné názory můžeme číst snad u všech církevních Otců, a dokonce i u apoštolů.²⁸³ Na druhou stranu Origenes v několika fragmentech přiznává, že mu mnoho dal jeho židovský učitel, a některé výklady se tím zdají být ovlivněné.²⁸⁴ Takže byť náš autor židovským rabínům vděčí za mnohé, distancuje se od nich. Jsou mu příkladem špatného čtení Písma a nepochopení jeho hloubky.

Není to však jediná skupina, se kterou muselo rané křesťanství zápolit. Dále v *Princ* IV.2.1 přiřknul Origenes nesprávné čtení Písma ještě jedné skupině:

„Heretici čtoucí následující výroky zapsané v Zákonu: Vždyť byl v mém hněvu zažehnut oheň²⁸⁵; jsem Bůh vyžadující výlučnou oddanost, přivádějící trest za provinění otců na syny, na třetí generaci a na čtvrtou generaci;²⁸⁶ opravdu lituji, že jsem způsobil, aby Saul vládl jako král;²⁸⁷ jsem Bůh, který působí mír a tvoří neštěstí;²⁸⁸ jestliže se ve městě stane neštěstí,

συνεκτρεφόμενων αὐτῶν ἀλλήλοις τῶν παιδιῶν, καὶ λέοντα ὡς βοὴν φάγεσθαι ἄχυρα, μηδὲν τούτων αἰσθητῶς ἑωρακότες γεγενημένον ἐν τῇ τοῦ πεπιστευμένου ἡμῖν Χριστοῦ ἐπιδημία, οὐ προσήκαντο τὸν κύριο ν ἡμῶν Ἰησοῦν, ἀλλ' ὡς παρὰ τὸ δέον Χριστὸν ἑαυτὸν ἀναγορεύσαντα ἐσταύρωσαν.

²⁸³ Jeden příklad za všechny – apoštol Pavel byl Židem z kmene Benjamín, vzdělán a vychován jako farizeus (Fil.3:5), pronásledoval křesťany (Skutky 8:1,3 – Židé byli také první, kteří chtěli křesťany vyhubit, viz Skutky 22:22; 23:12–15, 23, 24; 24:1–4 a 25:1–3), byl svědkem ukamenování Štěpána (Skutky 7:58), po zjevení Krista se však obrátil (Skutky 9:3-8) a po třech letech strávených v Arábii (Gal. 1:15-17) se stal jedním z největších misionářů raného křesťanství. Vyrovnání s židovstvím se stalo jeho osobní otázkou. Potýká se s ní snad ve všech svých dopisech, nejvíce nejspíše z dopise Hebrejcům. Ten je psán pro sbor v Jeruzalémě, který se téměř výhradně skládal právě ze Židů. V tomto dopise mimo jiné řeší otázky tykající se obřizky, sabatu, Zákona a snaží se tak dokázat nadřazenost Kristova učení nad židovstvím. Např. Heb.8:13 – „Svým výrokem „nová [smlouva]“ učinil tu dřívější zastaralou. A to, co je učiněno zastaralým a co stárne, se blíží k zániku.“ Oproti spravedlnosti z činění předpisů Zákona postavil víru v Krista a vnitřní, osobní vztah k Bohu. srov. Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania: Hlubší pochopení Písma. Selters 1998. str. 578-581 (svazek I) a 215-221 (svazek II).

²⁸⁴ Srov. Runia, David T.: Philo and the Church fathers. Leiden 1995. str.117-125; Edwards, Mark Julian: Origen against Plato. London 2002. str. 11-46, str. 144-147; Danielou, Jean: Origen. New York 1955. str. 174-190.

²⁸⁵ Jer.15:14

²⁸⁶ 2.Mojž.20:5

²⁸⁷ 1.Sam 15:11

²⁸⁸ Iz.45:7

není to také Pán, kdo jednal;²⁸⁹ od Pána sestoupilo k jeruzalémské bráně to, co je špatné;²⁹⁰ na Saula zapůsobil Boží špatný duch;²⁹¹ nebo mnoho takových výroků, neopovážili se tvrdit, že tyto knihy nepocházejí od Boha, avšak mysleli si, že jsou dílem Boha-Stvořitele, kterého uctívali Židé; věřili, že tento Bůh je pouze spravedlivý, ale nepovažovali ho za dobrého; představovali si, že Spasitel přišel proto, aby nám kázal o dokonalejším Bohu, který jejich zdáním není Stvořitelem světa. Ostatně i v této otázce různí se mezi sebou, protože jak jednou nevěří v Boha-Stvořitele, který je Bohem všeho, upadli v různé smyšlenky a výmysly, tvoříc tak jakési falešné nauky a tvrdíc, že existují jisté věci viditelné, které stvořil Bůh a jisté věci neviditelné, stvořené jiným Bohem; takové smyšlenky si vymysleli, jak jen jim to dovolila fantazie a marnost jejich duší.²⁹²

Origenes se zde výslovně ohrazuje proti některým gnostikům. Popis a charakteristika jejich učení je, alespoň z pozice křesťanství, téměř dokonalá. Podobná vyjádření bychom našli i v moderních slovnících filozofie. Gnostikové z některých pasáží Starého zákona odvodili, že Bůh Mojžíšův a Kristův nemůže být tentýž. Bůh Stvořitel se jim zdál příliš krutý a necitelný, Bůh Nového zákona naopak láskyplný. Zdá se, že Origenes jejich učení dobře znal, minimálně texty, které snad používali v argumentaci. Gnóze je charakteristická také svým tíhnutím k mytologii. Většina spisů je psána právě těžko srozumitelným jazykem mytologických příběhů.²⁹³ Origenes si také všimá, že nejsou jednotní ve svých názorech. Proti čemuž mohl postavit tehdejší jednotu křesťanů. Proti nejednotě učení a Boha postavil jednotu pravdy a Stvořitelovu.²⁹⁴ Přičemž k mylným závěrům mělo gnostiky dovést právě lpění na tělu – na doslovném znění Písma. Bůh je popisován jako hněvivý a litující, avšak to má svůj záměr –

²⁸⁹ Amos 3:6

²⁹⁰ Micheáš 1:12

²⁹¹ 1.Sam.18:10

²⁹² Οἱ τε ἀπὸ τῶν αἰρέσεων ἀναγινώσκοντες τὸ πῦρ ἐκκέκασται ἐκ τοῦ θυμοῦ μου καὶ ἐγὼ θεὸς ζηλωτής, ἀποδιδούς ἅμαρ τίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεάν καὶ μεταμεμέλημαι χρίσας τὸν Σαοὺλ εἰς βασιλέα καὶ ἐγὼ θεὸς ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακὰ, καὶ ἐν ἄλλοις τὸ οὐκ ἔστι κακία ἐν πόλει, ἣν κύριος οὐκ ἐποίησεν, ἔτι δὲ καὶ τὸ κατέβη κακὰ παρὰ κυρίου ἐπὶ πύλας Ἱερουσαλήμ, καὶ πνεῦμα πονηρὸν παρὰ θεοῦ ἔπνιγε τὸν Σαοὺλ, καὶ μυρία ὅσα τούτοις παραπλήσια, ἀπιστήσαι μὲν ὡς θεοῦ ταῖς γραφαῖς οὐ τετολμήκασιν, πιστεύοντες δὲ αὐτὰς εἶναι τοῦ δημιουργοῦ, ᾧ Ἰουδαῖοι λατρεύουσιν, ᾠήθησαν, ὡς ἀτελοῦς καὶ οὐκ ἀγαθοῦ τυγχάνοντος τοῦ δημιουργοῦ, τὸν σωτήρα ἐπιδεδημηκέναι τελειότερον κατ' ἀγγέλλοντα θεόν, ὃν φασὶ μὴ τὸν δημιουργὸν τυγχάνειν, διαφόρως περὶ τοῦτου κινούμενοι □ καὶ ἅπαξ ἂν ποστάντες τοῦ δημιουργοῦ, ὅς ἐστιν ἀγέννητος μόνος θεός, ἀναπλασμοῖς ἑαυτοῦς ἐπιδεδώκασι, μυθοποιοῦντες ἑαυτοῖς ὑποθέσεις, καθ' ἃς οἴονται γε-γονέναι τὰ βλεπόμενα, καὶ ἕτερα τινὰ μὴ βλεπόμενα, ἅπερ ἡ ψυχὴ αὐτῶν ἀνειδωλοποίησεν.

²⁹³ Srov. Kratochvíl, Zdeněk: Evangelium pravdy. Praha 1994. K literatuře viz výše.

²⁹⁴ Přesto můžeme u Origena určité rozrůznění vidět, jak jsme si ukázali výše – na Boha o sobě a Boha Stvořitele. Oba koncepty však nahlíží téhož Boha, nejsou různí v podstatě.

nápravu nás, jeho tvorů. Podrobněji jsme se tímto zabývali v oddíle o Bohu jako lékaři (viz 3.5.1). Výše zmíněné výroky bychom tedy neměli chápat doslovně, měli bychom se snažit najít jejich hluboký smysl. Avšak ani Origenes nepopírá, že by v Písmu nebyly těžko srozumitelné či dokonce nesmyslné pasáže.²⁹⁵ I toto je však záměr. Nesmysly nás mají upozornit právě na nebezpečí tělesného čtení Písma. Mají nás odradit od špatného způsobu čtení.

Viděli jsme tedy, jak Origenes teorii vztáhl do praxe. Rozlišení na tělesný, duševní a duchovní smysl nebylo samoúčelné. Vůbec celé jeho dílo má pomoci porozumět Písmu a vložit křesťanům do rukou zbraně proti heretikům a filozofům. Tělesnost zavedla na scestí jak Židy, tak i gnostiky. Před tímto Origenes varoval. Na druhou stranu ani tělesný smysl nehanil. Chtěl oním rozbořem ukázat, že existují i další smysly, ovšem bez toho, aby tělesný smysl dehonestoval.²⁹⁶ Tělesný smysl zůstává v textu nadále, některé texty navíc mají jen některý ze smyslů, a ne všechny.²⁹⁷ Stejně jako v antropologii nejde o to oddělit ducha od těla, ale spíše duchem uduchovnit tělo. Tedy duševním a duchovním smyslem uduchovnit tělesné vnímání Písma. To totiž samo o sobě může vést ke zkáze, což dokládá případ heretiků.

V Písmu tedy můžeme vnímat tělesné symboly, které mají duchovní smysl. Ty ovšem nejsou jen v Písmu, ale všude kolem nás. Celý svět je prosycen symboly, které ukazují k Bohu. Lubac píše: „Všude v knize přírody, tak jako v knize Zákonů [myšleno Písmo], září *logoi* více nebo méně jasnými paprsky stejného světla, které vyzařuje z Logu.“²⁹⁸ Písmem můžeme školit *logos*, abychom tyto symboly rozeznali a pochopili jejich význam. Co onen *logos* je a jak nám pomáhá na cestě ke spáse? V *Com Rom* III.2 velice obšírně pojednává o výroku v Řím 3:9-18:

„Co tedy? Jsme v lepším postavení? Vůbec ne! Výše jsme totiž vznesli obvinění, že Židé i Řekové jsou všichni pod hříchem; právě jak je napsáno: „Není žádný spravedlivý [člověk], ani jediný; není žádný, kdo má pochopení, žádný, kdo hledá Boha. Všichni [lidé] se

²⁹⁵ Princ IV.3.1-2. Asi nejkurióznější nesmysl je výrok Ježíše o nastavení levé tváře. Nesmysl prý spočívá v tom, že by tam mělo být o nastavení pravé tváře. Pokud chceme někoho uhdít, tvrdí Origen, uhdíme ho pravou rukou do levé tváře. Druhá tvář je pak logicky ta pravá, ne levá. Je to záměrně špatně. Mezi dalšími nesmysly (vnímáme-li je doslovně) je příběh o pokušení Ježíše. Satan mu ukázal všechna království světa. Vnímáme-li tento výrok tělesně a nikoli duchovně, pak je to nesmysl, že by z nějaké doslovné hory Ježíš mohl uzřít doslovnými očima všechna království světa. Mezi další řadí např. zákazy jezení masa neexistujících zvířat jako je pták noh či tragelaf (5.Mojž. 14:5, 3.Mojž. 11:13 dle znění Septuaginty).

²⁹⁶ Srov. Daly, Robert J.: *Sacrificial Soteriology – Origen's Homilies on Leviticus* IN Livingstone, Elizabeth (ed.): *Studia Patristica*. Vol.XVII. Part Two. Leuven 1993. str. 872-878.

²⁹⁷ Srov. Karfíková, Lenka: „Celé pole rozmanitých bylin“ - Origenova biblická hermeneutika podle *Peri archón* IV,1-3 IN Karfíková, Lenka: *Studie z patristiky a scholastiky I*. Praha 1997. str.9-37.

²⁹⁸ Lubac, Henri de: *History and Spirit - The Understanding of Scripture According to Origen*. San Francisco 2007. str. 402.

odklonili, všichni společně se stali bezcennými; není žádný, kdo prokazuje laskavost, není ani jediný. Jejich hrdlo je otevřený hrob, svého jazyka užívají ke klamání. Zmijí jed je za jejich rty. A jejich ústa jsou plná proklínání a hořkého vyjadřování. Jejich nohy spěchají prolít krev. Zkáza a bída jsou na jejich cestách, a nepoznali cestu pokoje. Před jejich očima není bázeň před Bohem.“

Konstatuje zde, že všichni jsou před Bohem hříšní. To, co nás však může vést k Bohu, je Zákon. Má nám pomoci rozrůznit dobro a zlo. Nicméně i ti, kteří Zákon neznali, mohli být prohlášeni za spravedlivé. Jak to? Měli totiž zákon ve svém srdci. Říká, že Spasitel díky moci, kterou naplňuje svět, vchází ke každému člověku, mluví v jeho srdci a pomáhá mu rozeznat dobro a zlo. Origenes tak zřejmě navazuje na verše Řím. 2:12-15: „Například všichni, kdo hřešili bez zákona, také zahynou bez zákona, ale všichni, kdo hřešili pod zákonem, budou souzeni zákonem. Před Bohem totiž nejsou spravedliví ti, kdo zákon slyší, ale za spravedlivé budou prohlášeni ti, kdo zákon činí. Kdykoli totiž lidé z národů, kteří nemají zákon, činí přirozeně věci zákona, tito lidé, ačkoli nemají zákon, jsou zákonem sami sobě. Právě ti projevují, že mají záležitost zákona napsanou ve svém srdci, zatímco s nimi jejich svědomí vydává svědectví a oni jsou svými vlastními myšlenkami obžalováni nebo též omlouváni.“ Kristus, který je v srdci každého člověka, je zde ztotožněn se svědomím. Logos v nás je tedy svědomí – to nám právě pomáhá rozeznat dobro a zlo. Proto i pohané mohli být prohlášeni za spravedlivé, pokud přirozeně činili věci Zákona. V porovnání tak může být některý pohan dokonce spravedlivější než křesťan. Protože chce být čistý a vyhýbá se nečistotě. Mezi nečistotu zařazuje zde Origenes např. chtivost a pýchu. Jediné, co takovým pohanům bude chybět je víra. O té si povíme později. Nyní je důležité ztotožnění *logu* a svědomí. Zároveň si všimněme, jak velkou úlohu přikládá Origenes skutkům. Právě díky skutkům poznáme, jak náš vnitřní člověk jedná a zda je v souladu s *logem*. Zda mu naslouchá. Odtud se i odvíjí jeho čistota před Bohem. Jen to dokládá již zmíněnou úctu ke smyslům. Nejedná se o nějaký intelektualismus, naopak jde o konkrétní skutky. Právě na nich poznáme stav vnitřního člověka. Na chování vnějšího člověka můžeme usoudit na stav vnitřního člověka. Jestliže vnitřní člověk vládne, pak se chová vnější člověk čistě, pokud nevládne, je vláčen smyslovostí a vnějším člověkem do záhuby. Vzdáleně to připomíná Platónovu nauku o vládě rozumu nad ostatními složkami duše, o projevech této vlády Platón již nemluví tak konkrétně jako Origenes. Zdá se, že i zde více navazuje na apoštola Pavla než na platoniky.

Činnost *logu* Origenes komentuje v *Com Jan* 1.XXXVII.267 takto: „...*logos* odstraňuje v nás vše, co je nerozumné (*alogon*), a skutečně nás přeměňuje v bytosti rozumné (*logikoi*), které vše činí k Boží chvále.”²⁹⁹ V *Com Jan* 2.XV.107-108 říká, že Slovo jen ukazuje, co náleží dělat, ukazuje na zlo, volba je již na nás. V Tamtéž, 109³⁰⁰ to popisuje následovně:

„Slovo svázané s přirozeností tvorů rozumných je jakoby neoddělitelný učitel od svého učně. To ono neustále napovídá, co bychom měli dělat, a to i tehdy, když neposloucháme jeho rad a oddáme se rozkoším odstrkujíc tak nejlepší rady. Tak okem daným nám k dívání se na věci slušné, užíváme ho jako sluhu rovněž dívajíc se na to, co není hezké. Podobně také sluchem, když chtivě posloucháme nehodné písně a zakázané příběhy. Znevažujíc tak Slovo, které je v nás, a užívajíc ho tak, jak bychom neměli, jeho prostřednictvím porušujeme zákon.”³⁰¹

Jeho úkol je tedy odstraňovat ve vnitřním člověku nerozumnost, zlo, tělesnost, a tak nás přeměňovat na rozumné tvory, na ty, které znají rozdíl mezi dobrem a zlem a dobrovolně si zvolí činit dobro. Slovo nám dává rady, které nás mají ušetřit bolesti a hříchu. Můžeme ho tedy využít a tím se stát spravedlivými a očištěnými v očích Boha. Vpravdě se tak více staneme člověkem, protože právě *Logos* je to, co nás činí člověkem. K jeho obrazu jsme přece byli stvořeni (viz 3.4.2 a 3.5.2).³⁰² Měli bychom tedy poznat sama sebe,³⁰³ tedy to, že jsme stvořeni na obraz *Logu* a proto se jím řídit. Pokud *logos* budeme poslouchat, budeme se stále více a více stávat *logikoi* – podobní *logu*, a tedy více lidští. Vpravdě více budeme, protože zlo a hřích je nebytí (viz 3.5.1).³⁰⁴ Projeví se to právě konkrétními skutky a naším chováním k druhým. I to je tedy role světa, vytvořit nám prostor, abychom mohli realizovat svoje skutky. Musíme jednat,

²⁹⁹ λόγος, καὶ πᾶν ἄλογον ἡμῶν περιαιρῶν καὶ κατὰ ἀλήθειαν λογικοὺς κατασκευάζων, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ πράττοντας μέχρι τοῦ ἐσθιείν...

³⁰⁰ podobně i v Princ I.3.6

³⁰¹ Οἷονεὶ γὰρ διδάσκαλος τοῦ μανθάνοντος ἀχώριστός ἐστιν ὁ ἐνυπάρχων τῇ φύσει τῶν λογικῶν λόγος, αἰεὶ ὑποβάλλων τὰ πρακτέα, κἂν παρακούωμεν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν, ἐπιδιδόντες αὐτοὺς ταῖς ἡδοναῖς καὶ παραπεμπόμενοι τὰς ἀρίστας αὐτοῦ συμβουλάς. Ὡςπερ δὲ ὑπέρῃ τῷ ὀφθαλμῷ ἐπὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῖν γεγενημένῳ, καὶ ἐφ' ᾧ οὐ καλῶς ὀρώμεν χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῇ ἀκοῇ ὅταν παρέχωμεν ἑαυτοὺς ἀκροάσει ἀχρήστων ἁσμάτων καὶ τῶν ἀπηγορευμένων ἀκουσμάτων, οὕτως ἐνυβρίζοντες τὸν ἐν ἡμῖν λόγον καὶ οὐκ εἰς δέον αὐτῷ χρώμενοι, δι' αὐτοῦ παρανομοῦμεν εἰς κρίμα τοῖς ἁμαρτὰ νοῦσιν ἐνυπάρχοντος καὶ διὰ τοῦτο κρίνοντος τὸν μὴ πάντων αὐτὸν προτιμήσαντα.

³⁰² Com Gen 1,3; Fr Jan 18; Com Jan 2.III.10, 2.III.18, 1.XVII.104, 6.XLIX.252. Srov. Hobbel, Arne: The Imago Dei in the Writings of Origen IN Livingstone, Elizabeth (ed.): Studia Patristica. Vol. XXI. Leuven 1989. str. 301-307.

³⁰³ Com Cant 2. Výrok připomínající Sokrata, avšak použit v jiném kontextu než onen originální.

³⁰⁴ Com Rom IV.5; Com Jan 2.XV.64; Com Gen 4.6

abychom byli vůbec schopni *logos* slyšet.³⁰⁵ Bez vlastního jednání nám nemůže Kristus pomoci. Je to předpoklad k záchraně.

Jak svědomí funguje? Origenes svědomí a jeho očist'ující roli často připodobňuje k ohni. V *Com Jan* 13.XXIII tento oheň umisťuje do vedoucí části duše. V *Job Scholia* 20.25 připodobňuje jeho očist'ující funkci k vysoké horečce a nazývá to horečkou hříchů. Ta je přitom vnitřní, a oheň tak není fyzický, ale spíše duševní.³⁰⁶ Origenes to popisuje v *Hom Ez* 1.3³⁰⁷:

„Vždyť náš Bůh je také stravující oheň.³⁰⁸ Co spaluje ten oheň? Nespaluje dříví, které vidíme, nespaluje viditelnou travu či slámu;³⁰⁹ jestliže však na základě Krista Ježíše postavíš dříví – skutky hříchu, travu – skutky hříchu, slámu – horší díla hříchu, tehdy přijde ten oheň a ničí to všechno. Kdo je tím ohněm předpovězeným skrz Písmo a uvedeným v evangeliích? Ohněm se prokáže, jakého druhu je dílo každého.³¹⁰ Pověz, Apoštole, kdo je tím ohněm, zkoumající naše díla? Kdo je tím moudrým ohněm, který střeží moje zlato, zdůrazňuje jas mého stříbra, neškodíc drahokamům, které mám v sobě a stráví pouze zlo, které činím, které postavil jsem z dříví, trávy a slámy? Kdo je tím ohněm? Přišel jsem, abych zažehl oheň na zemi, a co si mám více přát, když je již zapálen?³¹¹ Je dobrý a ví, že jestli ten oheň zaplane, zlo bude stráveno. Je napsáno u proroků: Učinil ho ohněm planoucím a strávil houšť i seno,³¹² nebo: Pán

³⁰⁵ Hom Luc 3

³⁰⁶ podobně i v Hom Jer 20.8-9

³⁰⁷ Deus noster ignis consumens est. Quid consumit ignis iste? Non ligna quae cernimus, non sensibile fenum, non stipulam quae videtur, sed si superaedificaveris fundamento Jesu Christi opera peccati ligna, opera peccati fenum, opera peccati inferiora stipulam, venit ignis, et universa ista exeminat. Quis est iste ignis quem lex praedicat, et evangelium non tacet? Uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. Quis est, Apostole, ignis iste qui probat opera nostra? Quis est ignis iste sic sapiens, ut custodiat aurum meum, ut argentum meum splendidius istendat, ut illaesum reliquat eum qui in me est lapidem pretiosum, ut mala tantum consumat quae feci, quae superaedificavi ligna, fenum, stipulam? Quis est iste ignis? Ignem eni mittere super terram, et quam volo ut accendatur. Jesus Christus dicit, quam volo ut jam accendatur. Bonus enim est, et novit quia si ignis iste fuerit accensus, malitia consumetur. Scriptum est in prophetis: Sanctificavit eum in igni ardenti, et voravit tanquam fenum silvam. Et rursum: Emittit Dominus Sabaoth in tuum honorem contumeliam, et in tuam gloriam ignis ardens accenditur, id est, ut tu glorificeris, emittitur ignis in opera peccatorum tuorum.

³⁰⁸ Hebrejcům 12:29

³⁰⁹ 1. Korint'anům 3:12–15: „... A jestliže však někdo staví na ten základ zlato, stříbro, drahokamy, dříví, seno, slámu ze strniště, dílo každého vyjde najevo, neboť den je ukáže, protože bude zjeveno prostřednictvím ohně; a ohněm se prokáže, jakého druhu je dílo každého. Jestliže něčí dílo, které na něm vystavěl, zůstane, obdrží odměnu; jestliže něčí dílo shoří, utrpí ztrátu, ale sám bude zachráněn; a přece, jestliže ano, [bude to] jako skrze oheň.”

³¹⁰ 1.Kor.3:13

³¹¹ Lukáš 12:49

³¹² Iz.10:17. Origenova citace se liší od dnešních moderních překladů. Myšlenka je však totožná.

vojsk sešle hanbu na tvoji důstojnost, a na tvá chvála zahoří ohněm planoucím,³¹³ to znamená, že tvé hříšné skutky zaplanou ohněm.”

Hříšné skutky jsou zde označeny jako sláma a dříví. Ty pálí oheň Boží. Neprojevuje se právě takto svědomí? Že když jsme se dopustili hříchu a pálí nás jeho výčitky? Jen na nás tedy záleží, jak moc tento oheň bude planout. Tato bolest je prospěšná – pálí hřích, zlo. Za oheň je označen Bůh. Je to tedy duch, který nám pomáhá v katharzi. Onoho ducha právě můžeme načerpat v Písmu. Všechny dříve pojednané formy *katharsis* se nám v tomto pojednání krásně doplňují.

Logos nás svou činností vede k Bohu. Je prostředníkem mezi Bohem a světem.³¹⁴ Tímto prostředníkem se pak ještě více stal, když se vtělil jako člověk.³¹⁵ Bůh tak skrze Logos komunikuje se světem. Logos je totiž vtělen v Písmu,³¹⁶ které nám ukazuje Boží vůli i požadavky. Zároveň komunikuje i s každým jednotlivcem skrze svědomí. Pokud jedinec zjevené požadavky Logu neplní, pak ho jeho vlastní svědomí odsuzuje a ocitá se tak v horečce hříchů. Oba *logy* se mohou vzájemně podporovat – totiž pokrmem našeho *logu* by měl být právě Logos ukrytý v Písmu.³¹⁷ Kristus je manou³¹⁸ a životodárnou vodou pro našeho ducha.³¹⁹ Právě díky Božskému Logu můžeme uduchovnit i náš nedokonalý a hříchem poznamenaný *logos*. Logos tak může svými výroky (*logoi*) zaznamenanými v Písmu vymýtit zlo z našich myšlenek a srdcí,³²⁰ tyto výroky totiž posilní neviditelné síly v nás.³²¹ Skrze příběhy zapsané Duchem můžeme načerpat ponaučení. To, zda budeme očištěni či ne, tedy záleží na tom, zda se ochotně podřídíme vedení *pneuma*. Logos a Písmo nás k tomu vede. Abychom svůj rozum, své svědomí podřídili Bohu. V nových intencích tak můžeme vidět Satanův pád. Ten padl právě

³¹³ Iz. 10:16. Totéž jako předchozí poznámka.

³¹⁴ CCels III.34. Není ale nějaký střední člen, je zároveň v obou. Com Jan 2.IV. Berchman říká, že Logos je božský rozum vrozený lidem. Vede tvory k Pravdě. Přičemž Logos tyto pravdy (*logikoi*) obsahuje. Berchman v článku také srovnává Origena s Plotínem. Viz Berchman, R.M.: Self-knowledge and Subjectivity in Origen IN Kol.:Origeniana Octava. Vol II. Leuven 2003. str. 437-450.

³¹⁵ Com Rom III.8. O jeho vtělení a oběti viz 3.5.4.

³¹⁶ Szram, Mariusz: Czas zbawczej misji Chrystusa w świetle duchowego znaczenia liczb w alegorycznej egzegezie alexandryjskiej In Studia Antiquitatis Christianae 15 – Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej. Warszawa 2001. str. 169-176.

³¹⁷ Lubac, Henri de: History and Spirit - The Understanding of Scripture According to Origen. San Francisco 2007. str. 396-406.

³¹⁸ CCels I.48, II.9, VII.16; Com Jan 1,XXI a 10,XVII a 20,XXXV; Com Matt 12,5 a 12,33

³¹⁹ Com Cant 3

³²⁰ Hom Jer 2.2; Com Jan 13.LIX

³²¹ Phil 12.1

díky pýše³²² – odmítl vedení *pneuma* a stal se tak *alogos*. To je nebezpečí, které číhá i na nás. Totiž že odmítneme vedení z Božského zdroje a budeme jednat nezávisle na Logu, budeme užívat své smysly nehodným způsobem. Pak ovšem nemůžeme být očištěni a navíc se vystavujeme ještě dalšímu nebezpečí, a sice ztrátě svobody jednání, o tom pojednám za chvíli.

Tento oddíl nám měl ukázat, jakou roli má Písmo a Logos/logos. Viděli jsme, že to s naším tématem *katharze* úzce souvisí. Logos má moc očistit veškerenstvo. Navíc oba koncepty logu, jako Písma i jako svědomí, na sebe navazují. Totiž, abychom mohli být *logikoi*, musíme pochopit pravdy ukryté v Písmu. Neulpívat na smyslovosti a duchovními pravdami krmit vnitřního člověka, který pak bude smysly používat správným způsobem. Nesprávné používání by nás svedlo od Pravdy k herezi a od poslušnosti k pýše.

3.5.4 Vládcové světa a Kristova oběť

Zamysleme se nyní nad tím, jak Origenes vnímal současný stav světa. Byl svět v rukou Boha či zla? 1.Jana 5:19 říká: „Celý svět leží v moci toho ničemného.“ Ano, Dábel měl v područí celý svět. V širším hledisku tak můžeme označit všechna *logika*. V *Princ* I.6.2 slovem *kosmos* označuje ty, kdo jsou na nebi, na zemi a pod zemí, tzn. anděly, lidi i démony. Na všechny může působit Dábel. V případě lidí jsme se dostali pod jeho vliv, díky hříchu spáchanému našimi prarodiči (viz 3.4.3 a 3.5.2).³²³ Přijali jsme obraz Satana na místo obrazu Boha a ten narušil naši původní jednotu s Logem. Tím jsme v Božích očích zemřeli.³²⁴ Stali jsme se tak otroky Satana a jeho démonů.³²⁵ V *Hom Num* 11.4 říká, že proti křesťanovi tak stojí démoni, ničemné duchovní síly v nebeských místech,³²⁶ a jeho vlastní smysly, krev a tělo (viz 3.5.2).³²⁷ Démoni chtějí, abychom se stali jako oni *alogoi* – nezávislí na Logu. Tím se ovšem stáváme otroky hříchu. Otroky našich pudů. „Hříšník se pouze podvoluje spontaneitě procesů, které nás spojují s tělem, jeho volba se automatizuje a on se dostává do vleku vnějších událostí.“³²⁸ Démoni chtějí lidskou mysl oslabit, aby ji mohli svobody volby zbavit.³²⁹ Mohou

³²² Hom Lukáš 31.5 říká, že upadl, protože věřil ve vlastní sílu, a ne v Krista.

³²³ Com Jan 32.XVIII.233-234, Hom Num 27.1

³²⁴ Com Jan 20.XXV.221 a 224

³²⁵ Hom Ex 6.9

³²⁶ Efezanům 6:12

³²⁷ Tamtéž

³²⁸ Navrátil, Martin: Órigenés – O svobodě volby. Olomouc 2007.str.69.

³²⁹ srov. Benjamins,H.S: Origen's Concept of Free Will in Relationship to the Fight against Opposing Powers – De Principiis III.2-3 IN Livingstone, Elizabeth (ed.): Studia Patristica. Vol. XXI. Leuven 1989. str. 217-220.

to udělat 1) přímým ovládnutím, posednutím člověka nebo ho 2) obelhat pomocí klamných myšlenek. Za příklady Origenovi slouží k 1) delfská věstkyně Pýthie a 2) Jidáš.³³⁰ Bez Logu není možné očistění ani svoboda volby. Naše vlastní spása a možnost *katharze* se stává nejasnou, tak jako v případě démonů (viz 3.6).

Dle Origena dal Bůh dozor nad světem za úkol andělům.³³¹ Bůh nesvěřil do jejich péče pouze jediný národ – Izraelský, který si vyhranil pro sebe.³³² Origenes tak nejspíše navazuje na tradici převzatou z Hermova Pastýře a Pseudo-Barnabáše.³³³ V *Princ* III.3.2³³⁴ o rozdělení národů říká:

„V Svatém Písmu nacházíme tvrzení, že [nebeské moci – tzn. andělé a démoni] jsou vládci jednotlivých národů. Například u Daniela čteme, že je jakýsi vládce království perského či vládce království řeckého³³⁵ a smysl textu ukazuje, že to nejsou lidé, ale popsane moci. Rovněž prorok Ezechiel říká, že vládce Tyru je duchovní mocností.³³⁶ Takže ti a jim podobní vládci tohoto světa³³⁷ uviděli Pána i Spasitele, který slibuje a káže, že přišel na tento svět, aby zničil veškeré falešné nauky, okamžitě se spiknuli proti němu.... neboť králové země se staví a vysocí úředníci se shlukli jako jeden proti Pánu a proti jeho pomazanému.³³⁸ Apoštol porozuměl, co se opovážili udělat proti Synu Božímu, když ukřižovali Pána chvály, pověděl také: Mluvíme tedy moudrost mezi těmi, kdo jsou zralí, ale ne moudrost tohoto systému věcí ani panovníků tohoto systému věcí, kteří mají přijít vniveč, kdyby [ji] poznali, nepřibili by na kříž slavného Pána.”

³³⁰ Tamtéž, str. 84. *Princ* III.3.5.

³³¹ Origenes toto odvozuje například z 5.Mojž.32:8, kde podle znění Septuaginty stojí: „Když Nejvyšší dával národům dědictví, když rozděloval Adamovy syny jednoho od druhého, vytyčil hranici národů s ohledem na počet andělů Božích.” Tzn. Origenes vyvozuje, že každý národ má svého anděla.

³³² Izraelité mluvili původním jazykem – hebrejštinou. Hom Num 11.4; CCels V.3

³³³ Danielou, Jean: Origen. New York 1955. str. 224-237.

³³⁴ Igitur in Scripturis sanctis invenimus principes esse per singulas gentes, sicui in Daniele legimus principem esse quemdam regni Persarum, et alium principem regni Graecorum quos non homines esse, sed virtute; quaedam evidenter ex consequentia ipsius lectionis ostenditur. Sed et in Ezechiele prpheta princeps Tyri virtute esse quaedam spiritalis manifestissime designatur. Hi ergo et alii hujusmodi... ut viderunt Dominum et Salvatorem nostrum pollicentem et praedicantem se ob hoc venisse in hunc mundum, ut destrueret omnis illa quaecunque essent falsi nominis scientiae dogmata, continuo quis obtegeretur intrinsecus, ignorantes, insidiati sunt ei: Astiterant enim reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum ejus. Quibus eorum insidiiscognitis, et bis quae adversus Filium Dei moliti sunt intellectis, cum gloriae Dominum crucifixerunt, ait Apostolus quia, Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam autem non hujus saeculi, neque principum hujus saeculi qui destruuntur, quam nemo principum hujus mundi cognovit. Si enim cognovissent, nunquam Domunum gloriae crucifuxissent.

³³⁵ Daniel 10:13,20

³³⁶ Ezechiel 28

³³⁷ Jan 14:30

³³⁸ Žalm 2:2

Pojednejme si tedy trochu obšírněji o tomto textu a uveďme si ho do kontextu. I duchovní mocnosti, čili démoni a andělé, se mohou podílet na díle spásy a sami si zasloužit Boží přízeň. Andělé mají provádět Boží vůli a ochraňovat věrné před démony.³³⁹ Zastavme se u tohoto na chvíli. Boží vůle je andělům předávána prostřednictvím nebeských těles³⁴⁰ – důležitého článku materiálního světa mezi Bohem a jeho stvořeními. Jsou oduševnělá a vešla do nebeských těl, aby nám pomáhala pochopit Boží plány a záměry.³⁴¹ I ony se tak významně podílí na procesu *katharze*. V nebeských tělesech ovšem mohou číst i démoni. Tak Origenes vysvětloval moc astrologů – ti byli spolčeni s démony, kteří jim četli znamení na nebi.³⁴² V každém případě jsou nebeská tělesa pouze prostředníky. Nedeterminují naše rozhodnutí.³⁴³ Nejen v době Origenově byla astrologie a její vliv na naši svobodu ožehavým tématem.

Vraťme se nyní k probíranému textu. Byť je rozdělení národů země následek hříchu, jeho cílem je očistění všech. A to jak lidí, tak i andělů a démonů. I démoni totiž mohou panovat nad národy,³⁴⁴ jak jsme četli. Andělé i démoni dávají lidem určité poznání.³⁴⁵ Andělé poukazují k Bohu, jeho Moudrosti a k jeho plánu, démoni poukazují k sobě, ke své moudrosti. Aby lidé uctívali je místo Boha. Člověk je tak podobně jako u platoniků jakýmsi středním světem. Světem, kde je možná volba – ke zlu (démoni), anebo k dobru (Bůh). Přičemž člověk jako takový je ve středu těchto událostí. Díky člověku totiž Bůh může soudit i ostatní světy – na nebi a pod zemí. Démony za to, že člověku bránili v přístupu k Bohu a jeho pravdám, anděly, že mu pomáhali anebo naopak z nedbalosti mu nepomáhali a pak budou v posledním soudu odsouzeni.³⁴⁶ Zajímavá je zde zmínka o nedbalosti. Ta přece vedla k pádu v případě lidí. Může vést k pádu i v případě andělů.

Bůh nezbavil Satana vlády nad světem, protože jak jsme si ukázali výše (viz 3.5.1), dokáže jeho činnost využít. Totiž jeho 'spolupráce' je nutná k zdokonalení těch, kteří usilují o

³³⁹ Princ I.5.2, kde je použit zmíněný 5.Mojž. 32:8, podobně zní Princ IV.3.11, Hom Luc 13.

³⁴⁰ K roli nebeských těles u Origena srov. Scott, Allan: Origen and the Life of the Stars. Oxford 1994.

³⁴¹ Princ I.7.2-5, V Com Gen 3 říká, že nebeská tělesa jsou knihou Boží. Komentuje tak 1.Mojž.1:14 – „Ať nebeská tělesa slouží jako znamení.“

³⁴² Přičemž astrolog se dostává do nebezpečí. Zlé síly ho mohou ovládnout, posednout a on pak ztratí možnost volby a stává se *alogoi*. Viz výše.

³⁴³ Navrátil, Martin: Órigenés – O svobodě volby. Olomouc 2007.str.62-63, 81-82.

³⁴⁴ Hom Num 11.4, CCels III.2, III.37, IV.29, VII.4, VIII.3 a 65 a 69.

³⁴⁵ Ve stejném úryvku za moudrost tohoto světa označuje gramatiku, rétoriku, geometrii, muziku a medicínu. K takovému poznání zde Origenes řadí i část řecké filozofie zabývající se božstvy. V Princ III.3.3 píše, že toto poznání nemusí být špatné.

³⁴⁶ Hom Num 11.4; Hom Luc 35

vyšší ctnosti. Svou vládou tak vlastně pomáhá Bohu.³⁴⁷ Jeho neméně důležitá je i úloha jakožto nástroj trestu. Bůh ho totiž může použít jako trest na své ctitele, kteří sešli z cesty. Stejně jako nevěrný Izrael dával do rukou démonským vládcům, když hřešili.³⁴⁸ Tyto mocnosti měli takřka neomezenou moc nad národy až do příchodu Krista. Jeho příchod měl vše změnit. Totiž znovusjednotit vládu nad nimi do rukou Božích.³⁴⁹ Měl se stát pánem ne nad jedním národem, ale nad celou zemí. Origenes tak vnímá zprávu pastýřům při narození Krista.³⁵⁰ Pastýřům národů bylo oznámeno, že jejich vláda nad národy končí a bude znovu vládnout Boží Syn.³⁵¹ Přičemž, jak jsme četli v úryvku, démoni se nechtěli své moci vzdát.³⁵² Spikli se proti Kristu a nechali ho ukřižovat. Mysleli si, že tím zvítězili a budou moci znovu vládnout. Protože jsou v duchovní tmě a neporozuměli tak Božím plánům, nerozpoznali, že tímto svým činem pouze pomohli Kristu chopit se vlády. Je to paradox. Tím, že Krista zabili a v podstatě nad ním zvítězili, stali se poraženými.

Kristus totiž nad nimi skrze kříž zvítězil.³⁵³ Origenes, zdá se, nechápal roli Kristovy oběti, tak jak jí rozumí dnešní křesťan (totiž jako zástupní oběť za Adamův hřích³⁵⁴). V *Com Matt* 16.8³⁵⁵ říká:

„Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, ale aby sloužil a dal svou duši jako výkupné výměnou za mnohé³⁵⁶... Přišel za lidským rodem, aby sloužil a v této službě pro naše spasení dospěl až k tomu, že dal svůj život jako výkupné za mnohé, kteří v něj uvěřili. A pokud

³⁴⁷ Srov. Johnson, Allan E.: *Constructing a Narrative Universe – Origen's Homily I on Genesis* IN Young, F.-Edwards, M (ed.): *Studia Patristica*. Vol.XLI. Leuven-Paris 2006. str. 175-180.

³⁴⁸ CCels V.31

³⁴⁹ I když andělé nevládli ve svém jménu, byli pouze Božími služebníky. Obvinění Origena, že andělé vládnou nezávisle na Bohu, pochází od Jeronýma a není oprávněné. Srov. Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007. str. 132.

³⁵⁰ Lukáš 2:8-11

³⁵¹ Hom Lukáš 13, Com Jan 12.L

³⁵² Také Hom Gen 9,3 kde komentuje Žalm 2:8 – „Popros mě, abych ti dal národy jako tvé dědictví a konce země jako vlastnictví.” Tímto právě vzbudí jejich hněv.

³⁵³ Com Matt 12.18 a 40 ; Hom Jos 8.3; Hom Lev 9.5; Hom Num 16.3, 17.6, 18,4; Com Cant 3.

³⁵⁴ I když některé texty jakoby naznačovaly, neúplně a pouze v náznacích, i tuto koncepci. Např. Com Rom V.2.2.

³⁵⁵ που <οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι ἐπεὶ> εἰ καὶ διηκονήθη, ἡνίκα ἄγγελοι προσῆλ-θον καὶ διηκόνουν αὐτῷ καὶ πάλιν διηκονήθη ὑπὸ τῆς Μάρθας, ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο ἐλήλυθε τὸ διακονη-θῆναι ἐπεδήμησε γὰρ τῷ γένει τῶν ἀνθρώ-πων, ἵνα διακονήσῃ καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ὁδεύσῃ διακονῶν ἡμῶν τῇ σωτῆρίᾳ, ὥς δοῦναι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν τῶν πιστευ-σάντων εἰς αὐτόν. καὶ εἰ καθ' ὑπόθε-σιν πάντες ἐπὶ στενὸν εἰς αὐτόν, δεδώκει ἂν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πάντων. τίτι δὲ ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ γὰρ διὰ τῷ θεῷ μήτι οὐδὲ τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον ἢ τοῦ Ἰησοῦ ψυχῇ, ἀπατηθέντι <δηλονότι καὶ φαντασθέντι> ὥς δυναμένῳ αὐτῷ τῆς κυριεύσαι καὶ οὐχ ὀρώντι ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον. διὸ καὶ θάνατος αὐτοῦ δόξας κεκυ-ριευκέναι οὐκέτι κυριεύει γενομένου <μόνου> ἐν νεκροῖς ἐλευθέρου καὶ ἰσχυροτέρου τῆς τοῦ θανάτου ἐξου-σίας, καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἰσχυροτέρου αὐτῷ ἀκολουθεῖν τῶν κρατουμένων ὑπὸ τοῦ θανάτου ὡς δύνασθαι ἐλευθε-ροῦν, οὐδὲν ἰσχύοντος κατ' αὐτῶν ἔτι τοῦ θανάτου.

³⁵⁶ Mat.20:28

bychom předpokládali, že by v něj uvěřili všichni, dal by svůj život jako výkupné za všechny. Komu dal svůj život jako výkupné za mnohé? Určitě ne Bohu. Tak tedy Zlému? Protože ten panoval nad námi, dokud za nás nebylo dáno výkupné – život³⁵⁷ Ježíše. Zmýlil se, když si myslel, že nad životem Ježíše může mít vládu, nedokázal snést muka, aby ji mohl zadržet. Proto i smrt, myslíc, že se zmocnila Ježíše, nemá již nad ním vládu,³⁵⁸ protože on jediný mezi mrtvými stal se svobodným a mocnějším nad vládou smrti; a tak se stal mocným, že rovněž všechny, kteří jsou pod panováním smrti a chtějí ho následovat, od ní osvobodí, a tak nad nimi smrt nebude mít moc”.

Podle tohoto úryvku se zdá, že Kristovu oběť interpretoval jako oběť Dáblu za vládu nad lidstvem. Lidstvo bylo svými hříchy otroky Satana, ten nad nimi měl právo vládnout. Za tuto vládu požadoval duši Syna Božího. Otec mu ji tedy vydal.³⁵⁹ Satan si myslel, že tu duši bude mít a s ní získá lidstvo zpět, nicméně se mýlil. Bezhrádnou duši neudržel ve své moci.³⁶⁰ Kristus přemohl Smrt, což je jedno z jmen Satana v tomto kontextu, a tím i nám otevřel cestu zpět k Bohu.³⁶¹ Přemohl ho, a tak měl právo na jeho moc.³⁶² Díky následování Krista můžeme umřít hříchu³⁶³ a přemoci smrt stejně jako on. Kristus se tak stal naším vzorem. Stejně jako Kristus i my můžeme přinést oběti před oltář v nebesích a stát se tak kněžími.³⁶⁴ Oběti vyžaduje náš křesťanský způsob života. V *Hom Lev 9.9*³⁶⁵ mezi ně jmenuje mučednictví, umrtvování tělesných údů³⁶⁶ a oddělenost od světa.³⁶⁷ Tyto oběti bychom však nemohli položit, kdyby na nás předtím nepůsobila a neuduchovnila nás moc Logu a Písma (viz 3.5.3). Projítí tímto druhem

³⁵⁷ V originále *psyché*, dá se tedy přeložit jako život i jako duše.

³⁵⁸ Řím.6:9

³⁵⁹ Com Matt 13.9

³⁶⁰ Jak se píše v Hom Exodus 6.9, jsme otroky Dábla kvůli našim hříchům. Kristus hříchy neměl, tudíž se ani nemohl stát Dáblovým otrokem.

³⁶¹ Hom Num 27.1

³⁶² Fairweather poznamenává, že v Origenově době byla toto běžná koncepce. V této koncepci dnešní čtenář vnímá Boha jako podvodníka. Ten vydal duši Krista jako výměnu za lidstvo, nicméně duši si Satan pro její moc stejně nemohl nechat a přemohla ho. Byl to spravedlivý obchod? Fairweather vysvětluje, že očima starověku ano. Nepsané pravidlo starověku totiž bylo: „Sincerety towards an enemy is not obligatory“. Fairweather, William: *Origen and Greek Patristic Theology*. New York 1901. str. 187.

³⁶³ Com Jan 2.XXXIII

³⁶⁴ Origenes nejspíše nerozvinul myšlenku Krista jako hlavního kněze. Spíše to vypadá, že dle něj se může knězem stát každý, kdo chce následovat Krista. Musí projít stejnou cestu jako on, tedy i být sám sobě knězem – přinášet oběti na nebeský oltář. Tato část Origenova učení však není takřka vůbec prozkoumána, proto jsou tyto mé závěry pouze orientační.

³⁶⁵ podobně Hom Jer 14.7-8

³⁶⁶ cituje Kolosanům 3:5

³⁶⁷ cituje Galaťanům 6:14

katharze tedy vyžaduje nejdříve projití předchozích stupňů.³⁶⁸ Kristus se stal jedním s Bohem ve vůli a v názorech.³⁶⁹ Ukázal nám, JAK být POSLUŠNÍ. Máme tedy následovat tohoto vzoru poslušnosti, a to až do smrti, bude-li to nutné.³⁷⁰ Ctnost je totiž dle Origena nápodoba,³⁷¹ a to nápodoba Krista. Záleží tedy na jednání.³⁷² Tělo má tak u Origena daleko větší význam než mělo u Platóna. Právě skutky ukazujeme vnitřního člověka, ne intelektem. Poznání je až za skutky.³⁷³ Skrze jednání nacházíme Boha.³⁷⁴ Kristus nám svým životem ukázal cestu z otroctví hříchu a smrti zpět do dokonalosti Boží. Krev Božího Syna je tak další důležitý článek na cestě *katharze*. Bez jeho oběti by *katharsis* od hříchu a zla nebyla vůbec možná. Kristova oběť tak snímá hříchy světa a znovu nás usmírjuje s Bohem.³⁷⁵ Oběť je položena jednou provždy,³⁷⁶ a to za všechny *logikoi*, to znamená i za anděly a demony.³⁷⁷

Kristus pak díky této oběti mohl začít panovat nad všemi národy.³⁷⁸ Tato vláda však nebyla okamžitá. Démoni se nechtěli vzdát své vlády a křesťanství muselo bojovat s jejich pohanskými kulty. Zlo však nemůže zvítězit a křesťanství ho dříve či později přemůže.³⁷⁹ Jejich odpor vlastně jen posílí víru a sílu křesťanství. Je pozoruhodné, že Origenes tuto predikci psal v době útlaku a pronásledování. S křesťanstvím to na přelomu druhého a třetího století nevypadalo vůbec dobře a snad jen málokdo by se odvážil vyslovit hypotézu, že za pár století dobude učení Krista téměř celý známý svět. V tomto se víra Origena ukázala jako velká, vždyť on sám zemřel na následky mučení a realizoval tak své učení až do hořkého (ale zároveň od mládí vysněného) konce.

³⁶⁸ Srov. Daly, Robert J.: *Sacrificial Soteriology – Origen's Homilies on Leviticus* IN Livingstone, Elizabeth (ed.): *Studia Patristica. Vol.XVII. Part Two.* Leuven 1993. str. 872-878.

³⁶⁹ Fairweather, William: *Origen and Greek Patristic Theology.* New York 1901. str. 180-181.

³⁷⁰ Com Rom V.8

³⁷¹ CCels VIII.17. Na rozdíl od Platóna, kde ctnost byla poznání.

³⁷² Srov. Draczkowski, Franciszek: *Duchowy charakter Królestwa Bozego w świetle przekazów patrystycznych* IN Kol.: *Historia świadectwem czasów.* Lublin 2006. str. 194-201; Szram, Mariusz: *Chrześcijańska modlitwa uwielbienia Boga w ujęciu Orygenesesa* IN Kol.: *Homo orans.* Lublin 2004. str. 9-19.

³⁷³ sel Ps 1

³⁷⁴ selPs 20, Com Rom II.4.7 – Bůh každého odměňuje, ne podle jeho přirozenosti, ale podle jeho skutků.

³⁷⁵ Hom Gen 8.9, fr Jan 19, CCels IV.6

³⁷⁶ Com Rom V.9.4

³⁷⁷ Com Jan 1.XXXV; Com Rom IV.11.4

³⁷⁸ Hom Jos 7.3

³⁷⁹ Hom Luc 13 a 35, Com Jo 12.50 a 59

3.5.5 Církev, křty a eschatologie

Kristus zemřel za všechny a jeho oběť nám umožnila návrat do Boží lásky. Přesto je stále rozhodnutí na nás. K rozhodnutí jít po cestě dobra, nám může pomoci další článek v řetězci očištění: církev. V jejím rámci totiž můžeme dosáhnout odpuštění hříchů. Kristova oběť měla především zlomit moc démonů nad lidmi. Konkrétní úkony, které nás očistí, jsou však většinou prováděny právě v rámci církve, s obětí a osobou Krista jsou však těsně spjaty. Charakterizujme si ale nejdříve, co si pod pojmem církev Origen představoval.

Slovo 'církev' má dle Origena hned několik úrovní.³⁸⁰ V *Com Matt* 16.23 slovem církev označuje 1) veškerý svět, který je svatyní Boží, 2) všechna rozumná stvoření (*logika*), která naplňuje svým duchem a 3) lidskou duši, která je chrámem Božím. O těchto již bylo pojednáno dříve (viz 3.3.3, 3.4.1, 3.4.2, 3.4.3 a 3.5.2), a proto se soustředíme na jiné významy tohoto termínu, a sice církev nebeskou a pozemskou (jakožto organizaci věřících). V *Com Jan* 10.XXXV.228³⁸¹ říká:

„... svatyně a tělo Ježíše mohou být, jak si myslím, symbolem církve, protože je zbudované z živých kamenů, je duchovním domem určeným pro svaté kněžstvo,³⁸² postaveným na základě apoštolů a proroků, kde kamenem uhelným je Kristus Ježíš,³⁸³ a nazývá se svatyní.“

Církev je zde tedy vnímána ne jako pozemská církev, tzn. obec věřících, ale jako jakýsi nebeský chrám z živých kamenů.³⁸⁴ Právě do něj Kristus vystoupil a právě před tento nebeský oltář máme předkládat své oběti (viz 3.5.4). Z jazyka, který je zde a v jiných úryvcích použit, tušíme, že se jedná o jedno z Božích tajemství. Pokud Origenes mluví o nebeské církvi, vždy používá, po vzoru Bible, mystických obrazů. Církev se tak skrývá za jmény jako nebeský Jeruzalém,³⁸⁵ nevěsta Kristova³⁸⁶ apod. Vše se má na konci věků, za hranicí tělesnosti a času,³⁸⁷ stát součástí tohoto živého chrámu. Učedníci Krista mají zřít Boha tváří v tvář a zažívat

³⁸⁰ Srov. Ledegang, F.: Images of the Church in Origen – the girdle IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): *Patristica XVII. Part Two*. Leuven 1993. str. 907-911.

³⁸¹ Ἀμφότερα μέντοι γε, τὸ τε ἱερὸν καὶ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, κατὰ μίαν τῶν ἐκδοχῶν τύπος μοι εἶναι φαίνεται τῆς ἐκκλησίας, τῷ ἐκ λίθων ζώντων οἰκοδομεῖσθαι αὐτήν, οἶκον πνευματικὸν εἰς ἱεράτευμα ἅγιον γινομένην, ἐποικοδομοῦ-μένην ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου Χριστοῦ Ἰησοῦ, χρηματίζουσιν ναόν.

³⁸² 1.Petra 2:5

³⁸³ Ef.2:20

³⁸⁴ CCels VIII.19; 1.Petra 2:4-6

³⁸⁵ Heb.12:22; Zjevení 3:12

³⁸⁶ Zjevení 21:2

³⁸⁷ fr Jan 13

blaženost.³⁸⁸ Jediný zákon, který pak bude platit, bude věčné evangelium.³⁸⁹ To nyní nahlížíme pouze jako nezřetelný stín skrze Písmo.³⁹⁰ Započne tak věčný sabat.³⁹¹ Toto je onen mystický cíl *katharsis*.³⁹² Bůh má být každému vším a vše ve všem.³⁹³

Než ale budeme moci být Kristovou nevěstou, musíme být očištěni. K tomu nám má pomoci právě obraz této nebeské církve, církev pozemská. *Hom Jer* 5.6 a 13.3 říká, že církev je místo pro záchranu. Má nám pomoci navrátit nás k Bohu. Být jejím členem je tedy nutností, jak říká *Hom Jer* 5.16, kdo není v církvi, bude zabit. Právě v církvi se totiž soustředí všechny koncepty *katharsis*, o kterých jsme již mluvili. Součástí církve jsou muži plní ducha, kteří nám pomáhají porozumět Písmu (ano i Origenes). Její součástí byli i patriarchové a apoštolové, kteří jako menší světla svítí ostatním na cestě k poznání Boha.³⁹⁴ Odhalují nám Satana jako nebezpečného vládce tohoto světa, před nímž se musíme mít na pozoru (viz 3.5.4). Ukazují nám díky Božím vedení³⁹⁵ jak Písmo vykládat a neupadnout přitom do nebezpečí tělesného čtení (viz 3.5.3), které by nás zavedlo na scestí hereze a tím do náručí Satana. Odhalují nám Boha jako lékaře a mohou nám vysvětlit těžko srozumitelné místa Písma, které pojednávají o Božím hněvu a proměnlivosti (viz 3.5.1). Díky správnému výkladu Písma jsme pak schopni sytit duchovního člověka, nepodlehnout nebezpečí smyslovosti (viz 3.5.2) a svůj *logos* používat v souladu s Boží vůlí (viz 3.5.3).

Všechny tyto formy směřují k očištění. Jak ho dosáhneme? V *Hom Lev* 2.4 Origenes pojednává o obětech za hříchy, které měly moc očistit člověka před Bohem. Říká, že v dávných dobách naši předkové předkládali Bohu různé oběti. Pro něj jsou to však jen obrazy. Dnes probíhá očištění jinak. Tyto způsoby jmenuje následovně: 1) křest na odpuštění hříchů,³⁹⁶ 2) mučednictví 3) almužna,³⁹⁷ 4) odpuštění hříchů našim bratrům, kteří se proti nám provinili,³⁹⁸

³⁸⁸ CCels III.81, VI.19-20 a 59; exMar XLVII; Com Matt 12.36; Dial 27; Com Jan 13.III, 2.XXVIII; Com Matt 17.19; Scholia in Lucam 14; Princ II.11.4 a 7; Com Jan 1.XVI.92; Com Jan 20.VII.47.

³⁸⁹ Com Jan 10.XXIV

³⁹⁰ Princ III.6.8, IV.3.13, Com Rom 1.4.1-4

³⁹¹ CCels V.59

³⁹² Více k eschatologii u Origena Srov. Daley, Brian E.: *The Hope of Early Church – a handbook of Patristic eschatology*. Cambridge 1991; Pietras, Henryk: *Eschatologia kościoła w pierwszych czterech wiekó*. Kraków 2007; Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007.

³⁹³ 1.Kor. 15:28

³⁹⁴ Hom Gen 1.7; Princ II.6.1.

³⁹⁵ CCels VII.42

³⁹⁶ Lukáš 3:3

³⁹⁷ Lukáš 11:41

³⁹⁸ Matouš 6:12, 14,15

5) navrácení hříšníka,³⁹⁹ 6) být láskyplný,⁴⁰⁰ 7) vyznání hříchů a pokání⁴⁰¹. Všechny tyto formy odpuštění jsou vázané na druhé lidi. Jak jsme si ukázali již výše, je to život křesťana, co nás očišťuje, konkrétní skutky bratrské lásky. Je to jednání, na čem závisí odpuštění. Poznamenejme, že se jedná o proces.⁴⁰² Téměř ve všech formách odpuštění musíme neustále pokračovat. Nejsou absolutního charakteru. Jednání není uzavřené, musíme jednat neustále, pracovat na svém odpuštění, stávat se očištěnými. Přestání v tomto procesu by znamenalo konec odpuštění. Hřích je statický, zatímco láska je dynamická. K tomuto jednání vede křesťana právě správné čtení Písma, příklad Krista a *logos*, který je uduchovněn Logem. Člověk, který je ve spárech Dávla a je tělesný a sobecký, takto jednat nikdy nebude, tzn. nemůže mu být ani odpuštěno a nevstoupí tak do Kristovy církve. Touhu jednat musíme ještě podpořit vírou a modlitbou.⁴⁰³ Ty nám dodají odvahu jednat a čelit všem nástrahám. Přičemž čím více jednáme k dobru, tím větší víru máme a tím více budou naše modlitby v souladu s Boží vůlí.

Pouze jedna forma *katharsis* nevyhovuje popisu očištění skrze jednání k druhým, a to je křest. Pojednejme tedy o něm. Křest na odpuštění hříchů, křest Janův⁴⁰⁴, je nutný prostředek, abychom mohli usilovat o Boží schválení. Lidstvo je jako celek pod klatbou hříchů. My se z této klatby a odsouzení můžeme vymanit právě křtem. Proto se Origenes vyslovuje pro křest malých dětí, který do té doby nebyl příliš běžný.⁴⁰⁵ Poznamenejme, že tento křest popírá Origenovu základní myšlenku o svobodě volby, totiž křest by si měl jedinec vybrat sám, ne z vůle jiného člověka. Origenes je si tohoto vědom a vypracovává hned několik druhů křtů. My jsme pojednali o křtu na odpuštění hříchů. Ten pouze očišťuje člověka v očích Božích. Vztahuje se jakoby k minulosti – totiž očišťuje člověka od minulých hříchů. Origenes píše ještě o Ježíšově křtu (vodou a Duchem) a o křtu ohněm.

Křtem Ježíšovým, tedy vodou a Duchem,⁴⁰⁶ dáváme najevo, že chceme sloužit Bohu a být jeho služebníci. Říkáme tím, že se chceme zbavit obrazu Satana, který jsme zdědili již při

³⁹⁹ Jakub 5:20

⁴⁰⁰ 1.Petra 4:8, Lukáš 7:47

⁴⁰¹ Žalm 6:7, 41:4, 31:5; Jakub 5:14-15

⁴⁰² Srov. Jasman, Kazimierz: Origenes o doskonałości chrześcijaństwa IN Ateneum. Tom 92 (1971). str.380-390.

⁴⁰³ Srov. Pietras, Henryk: Origenes. Kraków 2001. str.65-66.

⁴⁰⁴ Com Jan VI.44(26).228-230, fr Jan 81

⁴⁰⁵ Crouzel, Henri: Origenes. Wyd.2. Kraków 2004. str.274.

⁴⁰⁶ Origenes někdy křest vodou a křest Duchem rozlišuje. Mohou proběhnout zároveň, ale není to pravidlo, spíše výjimka (Com Jan 6.XXXIII.167). Přičemž křest Duchem je vyšší a hodnotnější než křest vodou. Pro naši práci

našem narození, a chceme poznat pravý obraz, na který jsme byli stvořeni – Logos. Křest tak symbolizuje smrt (Satanova obrazu) a vzkříšení (obrazu Logu). Je to první vzkříšení, kterým musí projít všichni, kdo se chtějí podílet na druhém vzkříšení (což je křest ohněm) při příchodu Pána.⁴⁰⁷ Přičemž nejlépe tento obraz naplníme mučednickou smrtí po vzoru Krista.⁴⁰⁸ Tento křest je tak situovaný více do budoucnosti, ne do minulosti. Tímto křtem teprve začínáme žít, jednat. Teprve naše budoucí skutky ukáží, zda tohoto slibu dostojíme. Samotný křest neočišťuje od hříchů, spíše nás připravuje na boj s pokušením k hříchu. Připravuje nás na onen proces křesťanských skutků a obětavého života.⁴⁰⁹ V *Hom Jos 6.1* ho připodobňuje k obřízce. Ta sama o sobě nezaručovala Izraelitům, že budou mít Boží schválení, to si museli vysloužit svými skutky.

Křest vodou a Duchem je obraz křtu ohněm.⁴¹⁰ Abychom ho mohli podstoupit, musíme projít předchozí křty. On sám těsně souvisí s eschatologií. Je také zahalen mystikou a Origenes ho řadí k tajemstvím Božím.⁴¹¹ Bez něj není možné Boha dosáhnout.⁴¹² Spravedliví jsou po smrti školeni ve škole duší a tam také probíhá jejich soud.⁴¹³ Hříšní se po smrti povznést nemohou a zůstávají v Hádu, stejně tak démoni.⁴¹⁴ I je čeká očištění ohněm, avšak to bude daleko bolestnější a delší než přечиštění spravedlivých. Jejich trápení však bude mít konce a není věčné. K tomu v následující kapitole. Z tohoto nižšího ráje, školy duší, potom mohou spravedliví postoupit výše a výše přes všechny sféry až k Bohu. Aby se dostali až k Bohu a mohli se mu podívat do tváře, musí být ještě přечиštěni od posledních kazů na své duši právě ohněm. Bůh je v Bibli popisován jako oheň, a proto i tento přechod je nazýván křest ohněm. V *Hom Luc 29* ho popisuje jako řeku ohně, či ohnivý meč.⁴¹⁵ Právě ohnivým mečem zahradil Bůh vstup do ráje, když vyhnal Adama a Evu. Ten musíme překročit, není jiné možnosti.⁴¹⁶

však není toto rozlišení podstatné, a proto ho přeskočím. K tomu Srov. Trigg, J.W.: *A Fresh Look at Origen's Understanding of Baptism* IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): *Patristica XVII. Part Two*. Leuven 1993. str. 959-965.

⁴⁰⁷ Ještě jedním předobrazem vzkříšení je. A sice vzkříšení Krista je předobrazem vzkříšení církve – onoho chrámu z živých kamenů. *Com Jan 10.XXXV.229*

⁴⁰⁸ Crouzel, Henri: *Orygenes*. Wyd.2. Kraków 2004. str.275.

⁴⁰⁹ Srov. Trigg, J.W.: *A Fresh Look at Origen's Understanding of Baptism* IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): *Patristica XVII. Part Two*. Leuven 1993. str. 959-965.

⁴¹⁰ *Com Matt 15.22-23*. Origenes tuto nauku odvodil především z 1.Kor.3:12-15 a Heb.12:29.

⁴¹¹ *Hom Ez 5.1*

⁴¹² *Com Matt 15.23*

⁴¹³ *Princ II.11.6*.

⁴¹⁴ *Hom Lev III.4, Hom Ez IV.8*

⁴¹⁵ *Hom Ez 5.1, exMar 36, Com Cant 3*

⁴¹⁶ *Hom Ex 6.4, Hom Num 25.6, Hom Jer 20.8*

Dokonce i apoštolové Petr a Pavel musí tímto projít.⁴¹⁷ O tom, jak bude přejítí bolestné rozhodujeme my sami. Stejně jako hřích páli svědomí (viz 3.5.3),⁴¹⁸ tak nás bude pálit onen oheň. Záleží tedy na množství hříchů, které spácháme v tomto životě.⁴¹⁹ Je to tedy oheň duchovní či morální, ne fyzický.⁴²⁰ Po přejítí tímto ohněm se již můžeme těšit z pohledu na tvář Boží, plně kontemplovat Logos a být tak blažení. Naše očistění bylo dokonáno. Jsme čistí a bez kazu.

Touto kapitolou jsme si rozšířili dříve zmíněná tvrzení a ukázali si konkrétní formy katharze jak v tomto životě, tak po smrti. Uzavřeli jsme tak výčet koncepcí *katharsis*.⁴²¹ Načrtli jsme si jejich vzájemnou souvislost a návaznost, kterou ještě prohloubíme v závěru práce. Lehce jsme se dotkli i eschatologie a učení Origena o církvi. V tomto směru bude pokračovat poslední kapitola této práce, která se pokusí najít odpověď na otázku: Bude očištěno vše?

3.6 Nauka o ἀποκατάστασις

Nauka o *apokatastasis* či *apokastasis* je společně s naukou o pádu duší nejhojněji komentovaný úsek jeho učení. Přičemž je, stejně jako nauka o preexistenci, považována za heretickou, a tím pádem jedním z důvodů, proč byl Origenes v Konstantinopoli odsouzen. Jádrem nauky spočívá v tom, že Bůh není ničím a nikým omezen, tudíž napraven, a očištěn by měl být každý. Ano, k Bohu by se měl navrátit i Satan. Toto bylo shledáno heretickým.⁴²² Satan má být přece Bohem odsouzen k věčným mukám v ohnivém jezeře.⁴²³ Jeho spása není možná. Podívejme se tedy důkladněji na toto učení, jeho kořeny a závěry. Zda ho lze takto jednoznačně interpretovat.

⁴¹⁷ Homilie k 36 žalmu 3.1

⁴¹⁸ Srov Torjesen, Karen J.: Origen's Interpretation of the Psalms IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): *Patristica XVII. Part Two*. Leuven 1993. str. 944-958

⁴¹⁹ Hom Lev VIII.8

⁴²⁰ Princ II.10.4, Com Rom 7.5.

⁴²¹ Čtenáře by snad mohl napadnout ještě jeden způsob odpuštění hříchů praktikovaný v dnešní katolické církvi, a sice eucharistie. Dle Origena je však eucharistie pouze symbolem a žádnou takovou moc nemá. Viz Slomka, Jan: *Wspomnienie i oczekiwanie w refleksji eucharystycznej Justyna i Orygenes* IN Kol.: *Studia Antiquitatis Christianae*. Vol 15 (2001). str. 161-168; Fairweather, William: *Origen and Greek Patristic Theology*. New York 1901. str. 199.

⁴²² Srov Clark, Elizabeth A.: *The Origenist Controversy*. New York 1992. str. 11-43.

⁴²³ Zjevení 20:10

Origenes říká, že slovo *apokatastasis*⁴²⁴ má několik významů v běžném pojetí. V *Hom Jer* 14.18⁴²⁵ říká, že toto slovo může označovat (v poznámce jsem probírané termíny označil): 1) návrat někoho domů (např. z daleké cesty), 2) navrácení končetiny do původního stavu (např. když byla vykloubena či zlomena), 3) navrácení vojáka do své vlastní armády (např. když byl zajat), 4) biblický slib o navrácení všech věcí. Origena přitom pochopitelně nejvíce zajímá poslední význam. Slovo *apokatastasis* se v Bibli explicitně zmiňuje ve Skutcích 3:20,21⁴²⁶ – „...vyslal KRISTA ustanoveného pro vás, Ježíše, kterého vskutku musí v sobě podržet nebe až do časů obnovy (ἀποκατάστασις) všech věcí, o nichž mluvil Bůh ústy svých svatých proroků staré doby.” Další texty mluví o návratu všech stvoření k Bohu, např. 1.Kor.15:28 – „Ale až mu bude podřízeno všechno, potom se také sám Syn podřídí Tomu, kdo mu podřídil všechno, aby Bůh byl každému vším.” Patrides to komentuje takto: „Jinými slovy celý běh historie světa představuje dlouhý proces výchovy s cílem očištění hříšníků a postupné odstranění zla, jako přípravu na konečný stav *‘všeho ve všem’* po dějinách.“⁴²⁷ Vše se má tedy navrátit zpět k Bohu.

Interpreti prvního okruhu v tomto viděli Origena filozofa.⁴²⁸ Vždyť sám termín *apocastasis* je termín používaný řeckými filozofy.⁴²⁹ Souvisí s řeckou myšlenkou o Velkém roku, kdy se všechny planety měly navrátit do svých výchozích pozic. Uzavřel se tak jeden kosmický cyklus, přičemž toto uzavření provázely různé přírodní katastrofy.⁴³⁰ Toto téma ve

⁴²⁴ Rufinův překlad opisuje toto slovo jako *restitutio*, příp. *restitutio omnium* či *perfecta universae creature restitutio*. Viz Crouzel, Henri: Orygenes. Wyd.2. Kraków 2004. str. 312-313.

⁴²⁵ Διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος ἐὰν ἐπιστρέψῃς, καὶ ἀποκαταστήσω σε. ταῦτα πάλιν λέγεται πρὸς ἕκαστον, ὃν παρακαλέσει ὁ θεὸς ἐπιστρέφειν πρὸς αὐτόν. μυστήριον δέ μοι δοκεῖ ἐνταῦθα δηλοῦσθαι ἐν τῷ ἀποκαταστήσω σε. οὐδεὶς ἀποκαθίσταται εἰς τινὰ τόπον μηδαμῶς ποτε γενόμενος ἐκεῖ, ἀλλ' ἡ ἀποκατάστασις ἐστὶν εἰς τὰ οἰκεία. οἷον ἐξάρθρον μου ἐὰν γένηται μέλος, ὁ ἱατρός πειράται ἀποκατάστασιν ποιῆσαι τὸν ἐξάρθρον. ὅταν ἔξω τις γένηται τῆς πατρίδος, εἴτε δικαίως εἴτε ἀδίκως, ἀπολαμβάνη δὲ τὸ δύνασθαι πάλιν ἐν τῇ πατρίδι εἶναι κατὰ τοὺς νόμους, ἀπεκατέστη ἐπὶ τὴν πατρίδα τὴν ἑαυτοῦ. τὸ αὐτὸ νόει μοι καὶ ἐπὶ στρατιώτου ἐκβληθέντος ἀπὸ τῆς ἰδίας παρατάξεως <καὶ> ἀποκαθισταμένου. λέγει οὖν ἐνθάδε πρὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστρέψαντας ὅτι, ἐὰν ἐπιστρέψωμεν, ἀποκαταστήσει ἡμᾶς. καὶ γὰρ τὸ τέλος τῆς ἐπαγγελίας τοιοῦτόν ἐστιν, ὥς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων γέγραπται ἐν τῷ ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων αὐτοῦ ἀπ' αἰῶνος προφητῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

⁴²⁶ Další biblické verše: Žalm 15:2, 34:17; Job 5:18 aj.

⁴²⁷ Patrides, C.A.: The Salvation of Satan IN Col.: Journal of the History of Ideas. Vol 28. No 4 (1967). str. 467-478.

⁴²⁸ Srov. Lomnicki, Edward: Próba syntezy chrześcijańskiej myśli i filozofii pogańskiej – Orygenes IN: Ateneum. Tom 92 (1971). s.37 – 45; Szymusiak, Maria Jan: Orygenes IN: Hartliński, Andrzej (ed.): Drogi zbawienia. Poznań 1970. str.310-318.

⁴²⁹ Origenes si je toho dobře vědom. Např. v CCels VI.6 říká, že Řekové i křesťané mají některé společné nauky (mezi něž by *apokatastasis* mohla patřit), ale každý čerpá z jiné moci.

⁴³⁰ Balthasar, Hans Urs von: Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy beda zbawieni? Tarnów 1998. str.197-200.

své filozofii nejvíce rozvíjeli stoikové.⁴³¹ Přičemž každý cyklus měl být stejný a historie je tak nutností, ve které není prostor pro svobodu. Vše se již stalo a stane se znovu. I Origenovi tito autoři nauku o řetězci světů připisovali. Neprávem.⁴³² Jak jsme viděli výše, dle Origena svět měl počátek (viz 3.4.1) a bude mít i konec (viz 3.5.5). Nauka o věčnosti světa není Origenova, byť je mu často připisována⁴³³. Dále měl Origenes, dle tohoto okruhu interpretů, po vzoru stoiků, hlásat návrat k Bohu. Tedy Boha jako oheň, který pohltí celý svět, a tak se stane každému vším. Už jim však unikalo, že Origen nebyl panteista⁴³⁴ a přísně střežil Boží transcendenci (viz 3.4.1).⁴³⁵ Navíc stoikové hlásali materiální božstvo, Origenes netělesnou Trojici. V několika místech svého díla se proti stoické filozofii návratu explicitně ohrazuje, např. CCels VI.71,⁴³⁶ kde kritizuje právě panteismus a tělesnost duše, Boha a *pneumatu*. V CCels VIII.72 je proti nutnosti tohoto cyklu. Origenes, jak jsme si ukázali, je teologem svobodné volby a každý nutný proces je mu proti mysli. Ani návrat nesmí být nutný. K tomu se vyjádříme ještě níže. V zmiňovaném textu píše i o tom, že Bible mluví o úplném vítězství nad zlem a hříchem pouze nejasně. Lze tedy Origenovi připisovat nauku o *apokatastasis* jako dogma? Není to pouze další hypotéza jeho teologie hledání? K této otázce se ještě vrátíme. Podobnost autoři spatřovali i v platónském návratu k Jednu. Platonici hlásali následnost *móné-*

⁴³¹ K tomu srov. Karfík, Filip: Předpoklady stoické kosmogonie a Apokatastasis – Velký rok a věčný návrat téhož IN Karfík, Filip: Duše a svět. Praha 2007. str. 150 – 184 a 185 – 205.

⁴³² Srov. Tzamalikos, Panayiotis: Origen – Philosophy of History and Eschatology. Leiden – Boston 2007. str. 287.

⁴³³ Srov. Kol.: Powszechna encyklopedia filozofii. Lublin 2006. str. 860 – 869.

⁴³⁴ Očištění se mají dívat na Boha, ne být Bohem (viz 3.5.5). Srov Com Jan 1.XVI.92. Proti panteismu také dále komentovaný CCels VI.71.

⁴³⁵ Srov. Williams, Rowan D.: The Son's knowledge of the Father in Origen IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 146-153.

⁴³⁶ Ὡς μὴ νοήσας διὰ τὰ περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ὁ Κέλσος ψυχικὸς γὰρ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ μορφήν γὰρ αὐτῷ ἐστὶ, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται ἑαυτῷ συνάπτει, οἰόμενος ἡμᾶς λέγοντας πνεῦμα εἶναι τὸν θεὸν μηδὲν ἐν τούτῳ διαφέρειν τῶν παρ' Ἑλλήσι Στωϊκῶν, φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχων. Διήκει μὲν γὰρ ἡ ἐπισκοπὴ καὶ ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ διὰ πάντων ἀλλ' οὐχ ὡς τῶν Στωϊκῶν πνεῦμα καὶ πάντα μὲν περιέχει τὰ προνοούμενα ἢ πρόνοια καὶ περιεῖληφεν αὐτά, οὐχ ὡς σῶμα δὲ περιέχον περιέχει, ὅτε καὶ σῶμά ἐστι τὸ περιεχόμενον, ἀλλ' ὡς δύναμις θεία καὶ περιεῖληφύα τὰ περιεχόμενα. Κατὰ μὲν οὖν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, σωματικὰς λέγοντας εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ διὰ τοῦτο πάντα φθείροντας κινδυνεύοντας δὲ καὶ αὐτὸν φθεῖραι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν, εἰ μὴ πάνυ ἀπεμφαίνον τοῦτ' αὐτοῖς ἐδόκει τυγχάνειν, καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ μέχρι ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐλαχίστων καταβαίνων οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν κατὰ δὲ ἡμᾶς καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πειρωμένους ἀποδεικνύειν κρείττονα πάσης σωματικῆς φύσεως καὶ οὐσίαν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐκ ἂν σῶμα εἴη ὁ θεὸς λόγος, δι' οὗ τὰ πάντ' ἐγένετο, ὁ φθάνων, ἵνα πάντα διὰ λόγου γίνηται, οὐχ ἕως ἀνθρώπων μόνων ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλαχίστων εἶναι νομιζομένων καὶ ὑπὸ φύσεως διοικουμένων. Πάντα μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐκपुरούτωσαν, ἡμεῖς δὲ ἀσώματον οὐσίαν οὐκ ἴσμεν ἐκ πυρουμένην οὐδ' εἰς πῦρ ἀναλυομένην τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν ἢ τὴν ἀγγέλων ἢ θρόνων ἢ κυριοτήτων ἢ ἀρχῶν ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν.

proodos-epistrofē, totiž jednotu božstva, vycházení z něj a návrat do něho. Opět zde narážíme na panteistické tendence a také na emanační schéma, jehož Origenes nebyl zastáncem.⁴³⁷

Tímto jsme si ukázali, na co musíme dávat u této nauky pozor, abychom Origena nedezinpretovali. Podívejme se nyní konkrétněji na toto učení v jeho spisech. Origenes nevěřil ve věčnost trestu. Hrozba trestu má pouze pedagogický účinek, aby hříšníka odvrátila od jeho špatného jednání, kterým si sám škodí (viz 3.5.1). Pokud se v Bibli mluví o něčem, že věčně trvá, nemusí to znamenat neomezený čas. Jak si Origenes všímá, slovo 'věčný' je odvozeno ze slova *aionos*. *Aión* přitom znamená věk. Pokud bychom byli v překladu důslední, pak by např. spojení 'věčný oheň' či 'věčný trest' znamenalo 'oheň/trest trvajících věky'. Tedy byl by ohraničen v čase. Mohl by trvat skutečně dlouho, snad až hraničit s věčností, avšak věčný je pouze Bůh, a tak by jednou tak jako tak skončil.⁴³⁸ Pro toto svědčí i texty *Hom Jer* 18.1, *Com Jan* 19.XIV.88, *Princ* II.10.7 a *Com Rom* 2.9. V nich se mluví o trestu, který bude trvat věk, možná několik věků, avšak trest může být odpuštěn v některém z věků příštích – tzn. není věčný ve smyslu neohraničeného času. Vždyť i v eschatologii jsme mluvili o období za hranicí času,⁴³⁹ tzn. čas je konečný (viz 3.5.5).⁴⁴⁰ Tím pádem musí být i trest. Tento výklad by potvrzoval závěry prvního interpretačního okruhu. Satan je sice odsouzen k mukám, nicméně i tato muka mají očištný charakter a mají vést k jeho záchraně.⁴⁴¹ Nakonec tedy i on projde tímto ohnivým mečem a snad dostane zpět své místo anděla. Bůh tak bude každému vším. Nutno říci, že toto dovození věčný = dlouho trvajících je pouze hypotéza. Origenes si hraje se slovem, ale neříká, že toto je jediný správný výklad. V *Princ* I.6.1-2 vidíme Origena, jak pečlivě volí slova. V textu cítíme, jak pochybuje, váží různé možnosti a vůbec si není jistý.⁴⁴² Má opravdu daleko do dogmatismu. A to i v případě věčnosti trestů.⁴⁴³

Text, který se naprosto nejčastěji uvádí v sekundární literatuře na podporu výkladu o možnosti záchraně pro všechny včetně Satana, je *Princ* III.6.5.⁴⁴⁴ Pojednejme tedy o něm.

⁴³⁷ Srov. Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology* od Time. Leiden – Boston 2006. str. 61.

⁴³⁸ Pietras, Henryk: *Apokastasis* według Ojców Kościoła IN *Collectanea Theologica*. Vol 62 (1992). str.21-41.

⁴³⁹ *Princ* II.3.5 – tam dle Žalmu 121:8 rozlišuje 'věk' jako čas a 'dále' jako bezčasí, kde bude Bůh každému vším.

⁴⁴⁰ Srov. Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007. str. 280.

⁴⁴¹ *Princ* II.10.6-8

⁴⁴² Podobně *Princ* III.6.6

⁴⁴³ Poznamenejme ještě, že trest si zavinili sami. Stejně jako hříšníka pálí svědomí kvůli jeho vlastním hříchům, které činil, pak i oni kvůli svým vlastním rozhodnutím podstupují svůj trest. Bůh je netrestá, trestají se vlastně sami. Bůh tak nenese podíl na jejich bolesti. Srov. Crouzel, Henri: *Orygenes*. Wyd.2. Kraków 2004. str. 317-321.

⁴⁴⁴ *Propterea namque etiam novissimus inimicus, qui mors appellatur, destrui dicitur, ut neque ultra triste sit aliquid ubi mors non est, neque adversum sit, ubi non est inimicus. Destruui sane novissimus inimicus ita*

Origenes komentuje text 1.Kor.15:26 – „Jako poslední nepřítel má být přivedena vniveč smrt”. Popisuje, že tento poslední nepřítel nebude zničen jako takový, nebude zničena jeho substance (*substantia*), ale spíše on sám přestane mít nepřátelskou chuť a vůli k Bohu (*propositum et voluntas inimica*). Ta totiž nepochází od Boha. Pro Boha toto není nemožné, dokáže vše vyléčit (*nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est*). Ano, zdá se, že tento popis by byl v souladu s pojetím Satana u Origena. Ten měl být přece nejdříve dobrým andělem a později svou svobodnou volbou a touhou chtít víc tento post opustit, a stát se tak Božím nepřítelem (viz 3.4.3). Navíc zde Origenes činí poznámku, že Bůh je přece Všemohoucí, a tak pro něj nemůže být nic nemožné, jeho láska není ničím omezena, tedy i Satan by měl mít možnost návratu. Ovšem tento výklad se, dle mého názoru, potýká s několika nejasnostmi, včetně toho, že se nám dochoval pouze v latině. První je úplná absence jména Ďábel či Satan. Ten zde není vůbec zmiňován. Origen mluví jen o Smrti anebo o posledním nepříteli. Můžeme Smrt v tomto kontextu považovat za synonymum Satana? Nejsem si tak docela jistý. Origenes velice dbal na synonymitu a homonymitu slov (viz 3.3). Jak jsme viděli výše (viz 3.4.1), pečlivě rozlišoval například slova Moudrost, Logos a Boží Syn, i když se všechna váží na tutéž entitu, nicméně každá z trochu jiného hlediska. Pokud jsme si tohoto vědomi, nebylo by pak zaměnění Satan-Smrt neadekvátní? Smrt může být synonymum k Satanovi, ale nemusí se s ním úplně krýt. Ano, díky Satanovi zažíváme smrt. On jí otevřel cestu do světa. Znamená to však, že Satan = Smrt? Nemusí to tak být. Může se jednat jen o jeden z jeho aspektů. A pokud připustíme, že ano, o jaké smrti zde Origenes mluví? Smrt je také mnohovýznamové slovo⁴⁴⁵ a není jasné, jaký význam zde měl Origenes na mysli. Jedná se o smrt v Božích očích (viz 3.4.4), nebo o smrt hříchu/zla (viz 3.5.1) či jiný koncept smrti? Dejme si příklad, jak by se interpretace změnila s použitím jiného významu slova smrt. Pokud by se jednalo o smrt hříchu, znamenalo by to, že již nebude možné od Boží lásky odpadnout. Logika budou poučeny svou zkušeností s hříchem a

intelligendus est, non ut substantia ejus quae a Deo facta est pereat, sed ut propositum et voluntas inimica quae non a Deo, sed ab ipso processit, intereat. Destructur ergo non ut non sit, sed ut inimicus non sit et mors. Nihil enim Omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo; propterea enim fecit omnia ut essent, et quae facta sunt ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, ita ut pro meritis vel in meliori vel in deteriori hebeantur statu; substantialem vero interitum quae a Deo ad hoc facta sunt ut essent et permanerent, recipere non possunt. Non enim quae opinione vulgi interire ereduntur, continuo etiam vel fidei vel veritatis ratio ea interire consenserit.

⁴⁴⁵ Hennessey, L.R.: The Scriptural and Classical Roots of Origen's Theology of Death IN Livingstone, Elizabeth A.(ed): Patristica XVIII. Leuven 1989. str. 403-412; Trigg, J.W.: A Fresh Look at Origen's Understanding of Baptism IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): Patristica XVII. Part Two. Leuven 1993. str. 959-965.

již nebudou chtít Boha nikdy opustit.⁴⁴⁶ Hřích tak přestane existovat a touha hřešit zemře. Tak bude přivedena vniveč smrt jako touha po hříchu. Taková interpretace však nechává Satana stranou. Ten může klidně trpět ve věčných mukách. K podobnému závěru bychom dospěli i v jiných konceptech smrti. Text je přitom připouští. Vidíme, že ztotožnění Satana a Smrti není zdaleka jasné, naopak nerespektuje Origena jako pečlivého rozlišovatele slov. Není to však jediný problém spojený s takovýmto výkladem. Další problém, je dle mého, kontext. Origenes zde probírá stav, ve kterém budeme po skončení času. Zkouší nalézt odpověď, zda tento stav bude beztělesný či nikoliv. V tomto kontextu se zdá, že se termín smrt spíše vztahuje na smrt jako takovou. Že Origenes chce prostě říci, že smrt nebude a *logika* budou žít navěky, jejich těla budou neporušitelná. Osoba Satana se nám do kontextu příliš nehodí. Shrňme to tedy. Proti zmíněnému výkladu tohoto textu stojí: 1) překlad Rufina 2) absence slov Ďábel či Satan 3) Origenova pečlivá práce s jazykem 4) mnohoznačnost slova smrt. Hlavní opěrný text interpretů údajně obhajující tvrzení, že spása Satana je jistá, má hned několik interpretačních úskalí. Tyto nejasnosti sice s určitostí nevylučují možnost takového výkladu textu, avšak ukazují, že to není interpretace jediná. Poctivý badatel by měl toto respektovat a nečinit ukvapené závěry.

Kdybychom náš oddíl ukončili zde, odpověď na otázku, zda *katharsis* bude pro všechny, by nebyla zodpovězena plně. Naštěstí můžeme říci, že k tématu máme ještě další vodítka, která nám hledanou odpověď přiblíží. První z nich je text *Princ* I.6.2-3⁴⁴⁷. V *Princ* I.6.2 Origenes ke komentáři ke zmíněnému textu 1.Kor.15:28 vyjmenovává ty, jenž budou sjednoceni s Bohem – anděly a lidi. O démonech se nezmiňuje. Naopak v *Princ* I.6.3 je jmenuje a říká, že jsou pohlceni velkou podlostí a zlem (*in tantam indignitatem ac malitiam se dedisse*), a tak nejsou hodni vyučování nebeských mocností (*vel eruditione qua ... virtutum coelestium instituitur atque eruditur*). Přičemž z dalšího výkladu vyplývá, že přijetí andělského vedení je klíčové k spáse. Origenes však i zde nechává otázku otevřenou, když říká.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Proces *katharze* by tak byl jednou provždy dovršen. K tomuto výkladu se přiklání Tzamalikos. Viz Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007. str. 349. Nauku o dalších světech pokládá za Rufinovu dezinterpretaci (viz výše). Ostatní autoři polemizují s tím, že by snad mělo být možné odpadnout, aby byla zachována svoboda volby. Jejich tvrzení je však spíše myšlenkovým experimentem bez jasné podpory primárních textů. Srov. Pietras, Henryk: *Apokastasis według Ojców Kościoła IN Collectanea Theologica*. Vol 62 (1992). str.21-41; Pietras, Henryk: *Eschatologia kościoła w pierwszych czterech wiekach*. Kraków 2007.str.81-108.

⁴⁴⁷ Podobná myšlenka je přitom i v *Com Jan* 20.XXI. Z originálu uvádím pouze klíčové pasáže. Viz níže.

⁴⁴⁸ *Iam vero si aliqui ex his ordinibus qui sub principatu diaboli agunt, ac malitiae eius obtemperant, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod est in ipsi liberi facultas arbitrii; an vero permanens et inveterata malitia velunt in naturam quamdam ex consuetudine convertatur, etiam tu qui legis*

„Zůstává otázka, zda-li někteří náležící pod vládu Dábla a jeho poddaných zlu budou moci někdy v budoucích věcích navrátit se k dobru, protože mají přece svobodu volby, či **zda trvale a nezvratně zlo následkem návyku stane se jejich přirozeností**. Považ sám, čtenáři, zda nelišilo by se to do oné konečné jednoty a shodnosti jak v tomto viditelném i pomíjejícím světě, tak v tom neviditelném a věčném.“

Celý problém nechává Origenes na zvážení čtenáři, aniž by se jednoznačně přikláněl k nějakému řešení. I když dále říká, že vše musí být poddáno Kristu. To ale nemusí jednoznačně znamenat, že Satan bude spasen, může být například zničen. Patrides poznamenává, že tuto možnost, totiž že Satanovi bude odejmuta existence, Rufin nechápe.⁴⁴⁹ Rufin nerozuměl tomu, že svět byl stvořen z ničeho. Nemohl tak pochopit, že by se Satan mohl do nicoty vrátit. Proto jeho překlad může tuto možnost zakrývat, byť ji originál mohl obsahovat (což se ale s jistotou nejspíš nedozvíme). Text navíc obsahuje pro náš problém pozoruhodnou formulaci, která je zvýrazněna výše. Origenes dává dvě možnosti: 1) Satan a jeho démoni se navrátí zpět k Bohu 2) již se *nemohou* navrátit, protože zlo se jim stalo stálým zvykem a je již součástí jejich přirozenosti. V podkapitole 3.5.4 jsem pojednal o tom, že Satan chce, abychom se stali *alogos*. Takový člověk se pak ale dostává do vleku vnějších událostí a stává se otrokem hříchu. Není již svobodný, a tak jeho možnost volby je omezená. Výše zmíněná formulace jde, zdá se, v tomto duchu. Satan a jeho démoni příliš dlouho jednali nezávisle na Logu, až se jim to stalo přirozeným, již nemohou jednat jinak. Pak ovšem již nemají možnost volby a nemohou zvolit zpět dobro, tzn. nemohou se ani navrátit. Jejich spása není možná. Zachovejme však Origenovu pokoru před problémem a nevyřkněme toto řešení za pravdivé. Origenes obě varianty zvažuje jako možné.

Ne tak již v Dopise přátelům v Alexandrii. Ten napsal roku 247,⁴⁵⁰ tzn. nejspíše 7 let před svou smrtí. V něm explicitně odmítá nařčení z toho, že by někdy učil o spáse Satana. Zdá se tedy, že se na sklonku svého života přece jen přiklonil k jedné z variant. A sice k variantě ortodoxní. Přesto zůstává prostor pro pochybnosti, jak už je to ve filozofii běžné. Mohou je podpořit například to, že onen dopis se nám dochoval pouze ve fragmentech, a to ještě v

probato, si omnimode neque in his quae videntur temporalibus saeculis pars ista ab illa etiam fiali unitate atque convenientia diserepabit.

⁴⁴⁹ Patrides, C.A.: The Salvation of Satan IN Col.: Journal of the History of Ideas. Vol 28. No 4 (1967). str. 467-478.

⁴⁵⁰ Srov. Orygenes: Korespondencja. Kraków 1997.str. 24-37.

latinském překladu. Také nevíme příliš o tom, komu a proč dopis psal, tedy jaké byly jeho pohnutky. Avšak domnívám se, že z výše zmíněného se zdá tato varianta přijatelnější. Totiž, že Origenes se spíše přiklání k tomu, že Satan spasen nebude. Snad bude vyhnán do nicoty, snad bude věčně trpět, k tomu se nevyjádřil jasně. Texty, na kterých se staví hypotéza o jeho spáse, se mohou interpretovat i jinak, navíc sám Origenes navrhuje možnost zla jako přirozenosti, která by spáse zamezovala. Dopis přátelům v Alexandrii je tak jen jedním z argumentů podporující Satanovo zavržení.⁴⁵¹

Tedy vložme tento závěr do kontextu naší práce. *Katharsis* zřejmě neprojdou všichni. Některá *logika* (démoni) budou muset být nejspíše odtrávena, aby Bůh mohl být skutečně každému vším. Tento závěr se zdá být v souladu s Origenovým důrazem na svobodu volby. Pokud by nebylo možné si vybrat zlo, a to třeba na neohraničený čas, byla by to skutečně volba? Zlo jako takové nejspíše přestane existovat s těmi, kteří ho nesou. Bůh však nemusí čekat na jejich volbu k dobru. Může respektovat jejich volbu zla. Pak se ovšem *logika* vystavují riziku zániku. Origenes tuto možnost v dochovaných dílech nepropracoval. V rámci jeho myšlení můžeme učinit myšlenkový experiment. Dle Origena je Bůh dárce bytí. Zlo je pak nebytí (viz 3.5.1). Hřeší-li člověk, pak se stává méně a méně člověkem. Odchází od zdroje bytí (viz 3.5.2). Přestává tím v pravdě být. Umírá v Božích očích. Přesto v něm zůstává minimálně malá část (*lógos*), která umožňuje jeho návrat. Bude-li tuto část pěstovat, může se vrátit do Boží lásky (viz 3.5.3). Co se stane, bude-li však tuto část víc a víc zanedbávat? Když nebude dbát na žádné rady a vzpurně půjde proti Bohu? Pak se zlo může stát jeho přirozeností. Zapomněl tak na toho, kdo mu dal život. Je-li zlo nebytí, pak i jeho přirozenost je nebytím. A tu vpravdě umírá, rozplyne se v neexistenci, v nicotě. Odmítl zdroj života, zdroj bytí, Boha. Tak svou vlastní volbou a svými nesčetnými skutky si zvolil zlo a smrt radši než dobro a život. Nevím, zda by Origenes s touto dedukcí souhlasil, domnívám se však, že se jeho myšlení nepříčí, naopak velice dobře zachovává možnost volby a vychází z Origenovy ontologie. Proto si myslím, že může být považována za přijatelnou.

⁴⁵¹ V podkapitole 5.5.5 jsem pojednal o možnosti, že Satan bude očištěn, totiž že jeho očištění ohněm bude trvat dlouhý čas, ale nakonec se vrátí. Obě hypotézy Origenův text dovoluje. Z výše zmíněného však považuji hypotézu o Satanově zavržení jako přijatelnější.

4 ZÁVĚR

Jak se ukázalo, Origenes propracoval hned několik nauk o očistění. Jednotlivé koncepty přitom na sebe navazují a tvoří ucelený systém, navíc se vzájemně spojují v konceptu pátém – Církev. Postupně si je vyjmenujme:

Jsou to 1) *Bůh jako lékař* (viz 3.5.1) V této koncepci je hlavní důraz kladen na ontologii. Zlo je z pohledu Boha nebytím. Bůh je mu naprosto transcendentní a cizí. Zlo je svobodnou volbou jeho stvoření, která je však od něj oddaluje. Bůh však jedná jako moudrý lékař a negativními účinky zla pomáhá pochopit jeho stvořením potřebu návratu. Ty se dříve či později zlem přesyť a navrátí. Zlo také používá jako nástroj k zdokonalení spravedlivých. Díky zkouškám se stávají ctnostnější a jejich očistění je tak úplnější. Stejně jako v lékařství je bolest částí uzdravení, je zlo částí *katharze*.

2) *Očistění smyslů* (viz 3.5.2). Příliš abstraktní teze prvního konceptu jsem se pokusil konkretizovat v dalším průběhu práce. Nástrojem Božím je právě svět a hmota obecně. Ta nám má pomoci pochopit, jak nebezpečné je věnovat se zlu. Abstraktní pojem zlo se přitom v tomto pojednání proměnil do daleko konkrétnějšího slova hřích. Právě hřích, tedy zlé skutky, nás mají vychovávat směrem zpět k Bohu. Vidíme, jak působí na druhé, na nás samotné a chápeme, že ctnost je prospěšnější než neřest. Neřest nám sice chvíli může chutnat, avšak dříve či později zhořkne v našich ústech a my zatoužíme po Bohu. Jako hlavní nebezpečí na této cestě jsem označil smyslovost. Smysly nám totiž mohou nalhávat, že to, při čem zažíváme největší hnutí smyslů, je pravdivé, a odvádět nás tak od Boha. Přičemž tělesnost není vnímána výhradně negativně. Je na ni poukázáno jako na nebezpečí smyslovosti, avšak tělo o sobě může sloužit i k dobrému účelu. Musíme pouze dbát na to, abychom nezůstali na prvním stupni poznání (tělesnosti), ale abychom pokračovali k dalším stupňům (duše a duch). Materie a svět obecně je tak nástroj *katharsis*. Tato koncepce je přitom v mnohém velice blízká pojetí *katharsis* u Platóna a Aristotela (viz 3.3.3).

3) *Logos jako nástroj katharze* (viz 3.5.3). Hlavní nástroj k očistění *logu* a vnitřního člověka od přílišné smyslovosti je Logos, který je vtělený v Písmu. Právě díky Bibli můžeme *logos* (zde již konkretizováno jako rozum, dnes bychom řekli svědomí) s pomocí *pneumatu* uduchovnit. Závěry druhého konceptu se nám tak promítly do Origenovy exegeze. I tam Origenes pracuje s tělesností jako nástrojem poznání Boha a zároveň nástrojem, který nás, bude-li špatně použit, může svést k herezi. Pomocí tohoto učení se tak mohl vyhranit proti

konkrétním nepřátelům raného křesťanství – Židům a gnostikům. Ti měli právě zůstat na tělesném stupni čtení Písma a tak padnout do bludu.

4) *Síla jednání* (viz 3.5.4). V pojednání o vládci světa jsme pochopili, že člověk je středním světem mezi světem démonů a světem andělů. Právě člověk je klíčovou postavou pro *katharsis* veškerenstva. Spása či zavržení démonů i andělů závisí na jejich jednání vůči lidem (démoni se přitom snaží náš nástroj *katharsis* oslabit a učinit nás *alogos*, andělé se jim v tomto snaží zabránit). Kristova oběť nás vykoupila z moci démonů a jeho příklad nám ukázal, že to na čem skutečně záleží je jednání. Křesťanský život od člověka vyžaduje spoustu obětí. Právě na množství těchto obětí závisí jeho spása.

5) *Církev* (viz 3.5.5). Všechny koncepty se nám pak projeví v pojednání o církvi. V jejím rámci dochází k výkladu Písma a také k varování před nebezpečím Satana a jeho nástrah v podobě smyslovosti. Kdo není členem církve, tak nemůže být očištěn. Cílem této očisty je přitom církev nebeská, tzn. máme se stát živými kameny v chrámu Božím. Abychom toho dosáhli musíme projít posledním stádiem očištění, a to je křest ohněm, jehož obrazem jsou pozemské křty. Křest Janův na odpuštění minulých hříchů a křest Kristův demonstrující naši touhu po jednání v Kristově příkladu.

Mezi nástroji *katharze* můžeme vidět rozdíl. Jedny vedou k Bohu a k očištění přímo. Tyto bych tedy nazval *pozitivní*, jsou to: Logos, *pneuma*, Písmo, rozum/svědění (*logos*), Kristova oběť, církev, křty a obětavé skutky. Další nástroje *katharze* působí na jedince negativně a vedou k Bohu nepřímo. Tvor jedná proti očištění, proti Bohu, avšak právě to ho vede zpět k Němu. Mezi tyto *negativní* nástroje bych zařadil: zlo, hřích, smyslovost, činnost Satana a jeho démonů. Zbylé nástroje bych pojmenoval jako *neutrální*. Vytváří prostor pro pozitivní i negativní nástroje a jednání. Mohou sloužit oběma druhům zmíněných nástrojů a vést tak k Bohu anebo od něj. Jsou to: svět, tělo, hmota.

Co se týče neutrálních nástrojů, není jasné, zda byly stvořeny právě proto, aby napomáhaly *katharzi* či nikoliv (viz 3.4). Origenův text připouští tuto variantu stvoření kvůli pádu, avšak ne zcela jasně. V rámci tohoto pojednání jsem se zmínil o některých úskalích s tímto spojených a také navrhl jiné možnosti interpretace: 1) Text Princ II.8.3 lze chápat jako primárně pojednávající o horlivosti zde na zemi, nikoliv o preexistentním pádu. 2) Texty o Jákobovi a Esauovi mohou být výkladem o negativních vlivech působících na Božího Ducha při vtělení, a ne o preexistentních příčinách. 3) Texty o Janu Křtiteli a Ježiši Kristu spíše mluví

o unikátním sestupu, než o všeobecném sestupu všech do materie. 4) Pád Satana nemusíme vykládat jako pád do hmoty, ale jako pád individua do smyslovosti. Tyto interpretace přitom neodporují textu a zdá se, že lépe zachovávají jiné aspekty Origenova učení, jako je pokora před Božím majestátem (mystičnost nauky). Kauzalita pád (v preexistenci) – stvoření (hmotného světa) tedy není tak zřejmá, jak mnozí interpreté předkládají.

Posledním příspěvkem této práce pak bylo pojednání o *apokatastasis* (viz 3.6). Pokusil jsem se najít odpověď na otázku, zda *katharsis* bude určena pro všechny tvory. Origenovi je přitom připisováno, že ano. Ukázal jsem, že ani tato interpretace není jediná možná. Origenes nám nabízí možností více. Díky úryvku o zlu v přirozenosti jsem tak mohl vypracovat hypotézu smrti Satana.

Conclusion

The purpose of this thesis was to explicate Origen's teaching about purification – *katharsis*. Origen had several teaching about it. I named and also ordered them into these groups:

1) *God as the Doctor* (see chapter 3.5.1). This conception is about evil and God's view on it. Evil is non-being. God is transcendent and had nothing in common with it. Evil is free-choice of his creatures. This choice made them distant from God. God acts like a wise doctor and helps his creatures to return to him. How? He uses evil. Sooner or later these creatures will be satiated by evil and return to God's love. He also uses the evil like an instrument to improve his disciples. Like in the medicine pain is a part of recovery, and evil is a part of *katharsis*.

2) *Purification of the Senses* (see chapter 3.5.2). In this chapter I tried to concretize the concept of this abstract thesis. The instrument of God is world and matter; and evil is sin. It should help us to understand how evil is dangerous. So, evil deeds are a way back to God. There is one danger for man in this concept – sensuality. Our senses can lie us about what is important, and draw us away from God. Body and matter isn't bad at all, but we have to be careful how we use them. This conception is close to Aristotle's and Plato's thoughts (see chapter 3.3.3)

3) *Logos as the Instrument of Katharsis* (see chapter 3.5.3). The main instrument, to purge our reason (*logos*), is Logos which is incorporated in Scripture. Logos could affect our conscience through Scripture and its Spirit (*pneuma*). Sensuality is also big danger which could lead us to heresy.

4) *The Power of Act* (see chapter 3.5.4). Man is an intermediate world between world of daemons and angels. Salvation and condemnation of them depends on how they act towards the mankind. Christ's sacrifice redeemed us from the power of daemons. The Christian life is a life of sacrifices and our salvation depends on them.

5) *The Church* (see chapter 3.5.5). All conceptions of *katharsis* are culminating here. In the Church, man of Spirit interprets Logos in Scripture, warns us before daemons and power of sensuality. Those one who are not in the church could not be redeemed. Main goal of *katharsis* is the Church of Heaven. Before we could stand in the Heavenly Church we have to be baptized. Origen has three kinds of baptism – John's, Christ's and baptism of fire.

Origen has three kinds of instruments which lead to *katharsis*. *Positive*: Logos, pneuma, Scripture, conscience (*logos*), Christ sacrifice, church, baptism, and Christian acts. These instruments of God lead us directly to him. Another kind of instruments lead us indirectly. These are *negative* instruments: evil, sin, sensuality, daemons. And the last group of instruments are *neutral*: world, body, matter. It could be used to both purposes, either salvation or to damnation.

It is not clear why God created world and other neutral instruments (see chapter 3.4). And it seems that *katharsis* is not for everybody (see chapter 3.6). It is possible that Satan could not be saved from absolute death.

Anotace práce

<i>Jméno a příjmení:</i>	Marian Vojtášek, Bc.
<i>Univerzita a fakulta:</i>	Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta
<i>Katedra:</i>	Filozofická
<i>Název práce:</i>	Materiální svět jako <i>katharsis</i> v díle Origena z Alexandrie
<i>Vedoucí práce:</i>	PhDr. Ladislav Chvátal
<i>Počet stran/znaků:</i>	94/38 998
<i>Počet příloh:</i>	0
<i>Počet titulů použité literatury:</i>	213 (včetně vybraných článků)
<i>Rok obhajoby:</i>	2010
<i>Klíčová slova:</i>	katharsis, apokatastasis, spása, Origenes z Alexandrie, Platón, Aristoteles, materie, zlo, svět, Bůh, logika, logos, duše, Satan, tělo, smyslovost, člověk, antropologie, exegeze, Písmo, Kristus, církev, křest, eschatologie
<i>Keywords:</i>	katharsis, apocatastasis, salvation, Origenes from Alexandria, Plato, Aristotele, materia, evil, world, God, logika, logos, soul, spirit, Satan, body, sensuality, man, anthropology, exegesis, Scripture, Christus, church, baptism, eschatology
<i>Resumé:</i>	Práce se zabývá naukou o očištění (<i>katharsis</i>) u církevního Otce Origena z Alexandrie (2/3st.n.l.). Zkoumá zda je tento hmotný svět stvořen Bohem primárně jako prostředek spásy a jaké další koncepty <i>katharsis</i> můžeme vidět u Origena. Zda byly vzájemně propojeny a tvořily tak jednotný systém. V rámci výkladu pojednává o Origenově exegezi, antropologii, soteriologii, kosmologii a nauce o duši (preexistence, pád a návrat).
<i>Summary:</i>	This thesis is dealing with doctrine about purging at church-father Origen from Alexandria (2/3 A.D.). It explores the question if this material world was created primarily as instrument of salvation and which Origen's conception of catharsis we can see. The fact is that these conceptions were unified and created the integrated system. Regarding to the conception, this thesis is dealing with Origen's exegesis, anthropology, soteriology, cosmology, and about teachings of psyche (pre-existence, fall and return).

5 POUŽITÁ BIBLIOGRAFIE

Primární literatura a její překlady

Aristoteles: Poetika. Praha 2008.

Balthasar, Urs Hans von: Duch i Ogień. Kraków 1995.

Crouzel, H. – Simonetti: Origène Traité des Principes. Paris 1978.

Heller, Jan a kol.: Knihy tajemství a moudrosti. Jihlava 1998.

Guillon, D.M.: Collectio selecta ss.Ecclesiae Patrum. Tomus Nonus. Paris 1879.

Metody z Olimpu - Orygenes: Uczta – Homilie nad Pieśniami, Zacheta do mecenstwa. Warszawa 1980.

Kratochvíl, Zdeněk: Evangelium pravdy. Praha 1994.

Leo, Ueding a kol.: Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae. Roma 1960.

Migne, J.P. (ed.): Origenis Opera Omnia. Tomus XI-XVII. Paris 1862-1869.

Milko, Pavel: Dopis Řehoři Divotvůrci „Kdy a komu jsou užitečné filozofické nauky k výkladu Svatých Písem“. Licenciátní práce. Olomouc 2001.

Navrátil, Martin: Órigenés – O svobodě volby. Olomouc 2007.

Novák, Josef: Patristická čítanka I.-IV. Praha 1985-1988.

Origen: On prayer. New York 2001.

Origenes: De Principiis, vyd. P.Koetschau, Leipzig 1913.

Orygenes: Dyskusja z Heraklidesem IN Col.: Studia Theologica Varsaviensia. Rok 5. Nr 2. Warszawa 1967. str. 129-180.

Orygenes: Homilie o Ewangeliu św.Lukasza. Warszawa 1986.

Orygenes: Homilie o księgach Izajasza i Ezechiela. Wyd 2. Kraków 2000.

Orygenes: Homilie o księdze Jeremiasza, Komentarz do Lamentacji Jeremiasza, Homilie o księgach Samuela i księgach Królewskich. Warszawa 1983.

Orygenes: Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sedziów. Warszawa 1986.

Orygenes: Homilie o księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej. Tom I-II. Warszawa 1984.

Orygenes: Komentarz do Ewangelii według św.Jana. Kraków 2003.

Orygenes: Komentarz do Ewangelii według Mateusza. Tom I-II. Kraków 1998, 2002.

Orygenes: Komentarz do Listu św.Pawła do Rzymian. Warszawa 1994.

Orygenes: Korespondencja. Kraków 1997.

Orygenes: O zasadach. Warszawa 1979, Kraków 2000.

Orygenes: Przeciw Celsusowi. Wyd 2. Warszawa 1986.

Pamfil z Cezarei – Rufin z Akwilei: Obrona Orygenesesa – O sfalszowaniu pism Orygenesesa. Kraków 1996.

Platón: Faidón. šesté vydání. Praha 2005.

Platón: Spisy IV. – Kleistofón, Ústava, Timaios, Kritias. Praha 2003.

Putna, C.Martin: Origenes – O Písni písní. Praha 2000.

Rezek, Petr: Plotínos – Sestry duše. Praha 1995.

Robertson – Davidson: Early church texts. [online] URL: <http://www.earlychurchtexts.com> [cit. 26.2 2010]

Schaff, Phillip: Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius

Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second. [online] URL: <http://www.ccel.org> [cit. 24.2 2010]

Watchtower Bible and tract society of Pennsylvania: Svaté Písmo – překlad nového světa se studijními poznámkami. Řím 2000.

Sekundární a terciární literatura (včetně vybraných článků)

Alastair, Logan H.B.: Origen and the Development of Trinitarian Theology IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 424-427.

Aleš, Pavel: Církevní Dejiny I. 2.vyd. Prešov 1992.

Antonova, S.E.: The Many Faces of Truth – Origenian Platonism or Platonic Origenism? IN Kol.:Origeniana Octava. Vol II. Leuven 2003. str. 431-436.

Alviar, José: Continuous and Discontinuous Figures in Origen IN Livingstone, Elizabeth (ed.): Studia Patristica. Vol. XXI. Leuven 1989. str. 211-216.

Balabán, Milan: Hebrejské člověkosloví. Praha 1996.

Balthasar, Hans Urs von: Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni? Tarnów 1998.

Bammel, C.P: Adam in Origen IN Williams, Rowan (ed.): The Making of Orthodoxy. 2nd edition. Cambridge 2002. str. 62-93.

Benamins,H.S: Origen's Concept of Free Will in Relationship to the Fight against Opposing Powers – De Principiis III.2-3 IN Livingstone, Elizabeth (ed.): Studia Patristica. Vol. XXI. Leuven 1989. str. 217-220.

Berindei, Cosmina: The Judgment of the Soul in the Imaginary of the Romanian Popular Culture IN Kol.: Studia Universitatis Babes-Bolyai. Vol LIV. Bologne 2009. str. 139-150.

Berchman, R.M.: Self-knowledge and Subjectivity in Origen IN Kol.:Origeniana Octava. Vol II. Leuven 2003. str. 437-450.

Berchman, Robert: Origen on the Categories – A Study in Later Platonic First Principles In Kol.: Origeniana Quinta. Leuven 1999. str. 231-252.

Benedikt XVI.: Otcové církve. Kostelní Vydří 2009

Berner, Ulrich: Origenes und das Synkretismusproblem IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 447-457.

Bianchi, Ugo: Origen's treatment of the soul and the debate over metempsychosis IN: Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 270 – 281.

Blumental, H.J.: Platonism and Christianity IN: The Classical Review. Vol.43. No.1 (1993). str. 93 – 95.

Bright, P.: The Combat of the Demons in Antony and Origen In Kol.: Origeniana Septima. Leuven 1999. str. 339-343.

Bostock, Gerald: The sources of Origen's doctrine of pre-existence IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 259-264.

- Boeft, J. Den – Runia, D. T.: Idea and matter in the early christian exegesis on the first words of Genesis IN: Boeft, J. Den – Runia, D. T. (ed.): Arché. Leiden – Koln – New York 1997.
- Boeft, J. Den – Runia, D. T. (ed.): Arché. Leiden – Koln – New York 1997.
- Bostock, Gerald: Origen's Philosophy of Creation IN Kol.: Origeniana Quinta. Leiden 1999. str. 253-269.
- Bostock, G.: Origenism and the Pythagoreanism of Alexandria IN Kol.: Origeniana Octava. Vol II. Leuven 2003. str. 465-478.
- Boyd, W.: Origen's Concept of the Love of God IN Kol.: Studia Patristica. Vol XIV. Part III. Oxford 1971. str. 110-116.
- Brumik, Micha: Die Gnostiker. Frankfurt am Main 1992.
- Broek, Roelof van den: Studie in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden – New York 1996.
- Cadiou, R.: Introduction au système d'Origene. Paris 1932.
- Clark, Elizabeth A.: The Origenist Controversy. New York 1992.
- Comoth, Katharina: Episteme und Doxa – Origenes im Kontext IN Kol.: Origeniana Quinta. Leiden 1999. str. 240-245.
- Crouzel, Henri: Bibliographie Critique d'Origene. Supp I-II. Paris 1987.
- Crouzel, Henri: Origène et la Philosophie. Paris 1972.
- Crouzel, Henri: Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales. Paris 1992
- Crouzel, Henri: Orygenes. 3. wyd. Kraków 2004.
- Dabrowski, Eugeniusz: Orygenes w świecie nowych badań IN: Życie i Myśl. Poznań 1950. str. 591 – 601.
- Danker, William Frederick: A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. 3rd ed. Chicago 2000.
- Daley, Brian: Incorporeality and Divine Sensibility – The Importance of De Principiis 4.4 for Origen's Theology IN Young, F. – Edwards, M (ed.): Studia Patristica. Vol XLI. Leuven – Paris 2006. str. 139-144.
- Daley, Brian E.: The Hope of Early Church – a handbook of Patristic eschatology. Cambridge 1991
- Daly, Robert J.: Sacrificial Soteriology – Origen's Homilies on Leviticus IN Livingstone, Elizabeth (ed.): Studia Patristica. Vol. XVII. Part Two. Leuven 1993. str. 872-878.
- Danielou, Jean: Origen. New York 1955.
- Danielou, Jean: Teologia Judeochrześcijańska – historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim. Kraków 2002.
- Demura, Miyako: The Resurrection of the Body and Soul in Origen's Contra Celsum IN Livingstone, Elizabeth A. (ed): Patristica XVIII. Leuven 1989. str. 385-391.
- Dodds, E. R.: Pohané a křesťané ve věku úzkosti. Praha 1997.
- Dodds, E. R.: Řekové a iracionálno. Praha 2000.
- Draczkowski, Franciszek: Duchowy charakter Królestwa Bożego w świetle przekazów patrystycznych IN Kol.: Historia świadectwem czasów. Lublin 2006. str. 194-201.

- Edwards, Mark Julian: Origen against Plato. London 2002.
- Eliade, Mircea: Dějiny náboženského myšlení III. Praha 1997.
- Fairweather, William: Origen and Greek Patristic Theology. New York 1901.
- Faye, E.de: Origène – Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris 1923 – 1928.
- Fiores, Stefano de – Goffi, Tuffo: Slovník spirituality. Praha 1999.
- Forsyth, Neil: Satan – the Combat myth. New Jersey 1987.
- Funda, O.A.: De profundis. Praha 1997.
- Gallop, David: Emotions in the Phaedo In: Plato's Phaedo – proceedings of the second symposium Platonicum Pragense. Prague 2001. str. 275 – 286.
- Gorday, Peter: The Iustus Arbiter – Origen on Paul's role in the Epistle to the Romans IN Livingstone, Elizabeth A.(ed): Patristica XVIII. Leuven 1989. str. 393-401.
- Graeser, Andreas: Řecká filozofie klasického období. Praha 2000.
- Grossi, Vittorino – Siniscalco, Paolo: Křesťanský život v prvních staletích. Brno 1995.
- Hanson, A.T.: Origen's Treatment of the Sacrifice of Jephthah's Daughter IN Livingstone, Elizabeth A.(ed): Patristica XXI. Leuven 1989. str. 298-300.
- Hanson, Richard: Did Origen Teach that the Son is ek tes ousias of the Father? IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 201-202.
- Hanson, Richard: The Influence of Origen on the Arian Controversy IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 410-423.
- Hare, R.H. – Barus, J. – Chadwick, J.H.: Zakladatelé myšlení. Praha 1994.
- Haykin, Michael: The Spirit of God – the exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. New York 1994.
- Heine, Ronald: Origen on the Foolishness of God IN Young, F. – Edwards, M (ed.): Studia Patristica. Vol. XLI. Leuven – Paris 2006. str. 157-162.
- Hennessey, Lawrence R.: A Philosophical Issue in Origen's Eschatology – The Three Senses of Incorporeality IN Kol.: Origeniana Quinta. Leuven 1999. str. 373-380.
- Hennessey, L.R.: The Scriptural and Classical Roots of Origen's Theology of Death IN Livingstone, Elizabeth A.(ed): Patristica XVIII. Leuven 1989. str. 403-412.
- Hobbel, Arne: The Imago Dei in the Writings of Origen IN Livingstone, Elizabeth (ed.): Studia Patristica. Vol. XXI. Leuven 1989. str. 301-307.
- Hobza, Pavel: Jednota a mnohost mezi mýtem a logem aneb lekce z Platónova dialogu Sofisté IN Jabůrek, Martin (ed.): Jednota a mnohost. Olomouc 2006. str. 19-33.
- Hoek, Annewies van den: Mistress and Servant – an allegorical theme in Philo, Clement and Origen IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 344-348.
- Hong, Samuel: Origen the Church Rhetorician – The Seventh Homily on Genesis IN Young, F. – Edwards, M (ed.): Studia Patristica. Vol. XLI. Leuven – Paris 2006. str. 163-168.
- Chvátal, Ladislav: Henades contra henas tón logikón – Proklovo pojetí henad a origenisté IN Jabůrek, Martin (ed.): Jednota a mnohost. Olomouc 2006. str. 72-83.
- Ivánka, Endre von: Plato christianus. Praha 2003.

- Jacobsen, A.C.: Origen on the human body IN Kol.:Origeniana Octava. Vol II. Leuven 2003. str. 649-656.
- Jasman, Kazimierz: Orygenes o doskonałości chrześcijaństwa IN Ateneum. Tom 92. Rok 71. str.380-390.
- Jech, Miloslav: Dějiny křesťanské církve – mezi autoritou Písma a tradice. Praha 1997.
- Johnson, Allan: Constructing a Narrative Universe – Origen's Homily I on Genesis IN Young,F. – Edwards,M (ed.): Studia Patristica. Vol XLI. Leuven – Paris 2006. str. 175-180.
- Kalinkowski, Stanislaw: Pneumatologia Orygenes a IN Collectanea Theologica. Fasc.I. Annus LIII. Varsaviae 1983. str. 43-56.
- Kannengiesser, Charles: Origen – Systematician in De Principiis IN Daly,Robert J. (ed.): Origeniana Quinta. Leuven 1999. str. 395 – 405.
- Karfík, Filip: Duše a svět. Praha 2007.
- Karfík, Filip: Plotínova metafyzika svobody. Praha 2002.
- Karfíková, Lenka: Přirozenost završená vůlí – Augustin a Origenes IN Chvátal, Ladislav – Hušek,Vít (ed.): Přirozenost ve filosofii minulosti a současnosti. Olomouc 2008. str.91-108.
- Karfíková, Lenka: Řehoř z Nyssy. Praha 1997.
- Karfíková, Lenka: Studie z patristiky a scholastiky II. Praha 2003.
- Kaufmann, Kohler a kol.: The Jewish Encyclopedia. New York 2002 [online] URL: <http://www.jewishencyclopedia.com/> [cit.25.2 2008]
- Koch,H.: Pronoia und Paideusis – Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin 1932.
- kol.: Dictionary of the History of Ideas. [online] URL: <http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-36> [cit. 25.6 2009]
- Kol.: Nový biblický slovník. Praha 1996.
- Kol.: Powszechna encyklopedia filozofii. Lublin 2006.
- Kol.: Slovník biblické kultury. Praha 1992.
- Kol.: Slovník biblické teologie. Praha 1991.
- Kol.: Slovník katolické dogmatiky. Olomouc 1994.
- Kraft,H.: Slovník starokresťanskej literatúry. Trnava 1994.
- Kratochvíl,Z. – Bouzek: Proměny interpretací. Praha 1996.
- Kratochvíl, Zdeněk: Prolínání světů – Středoplatónská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky. Praha 1997.
- Kratochvíl, Zdeněk: Studie o křesťanství a řecké filozofii. Praha 1994.
- Kreeft, Peter: Anielowie i Demony. Kraków 2003.
- Krupp, R.A.: Origen – The Life and Thought of the First Great Theologian IN American Historical Review. Vol 96. No 1 (1991). str. 146.
- Kryštofský, Vladimír: Patrologie. Oficiálně nevydáno – přístupné v Centrum Aletti Olomouc.
- Kuyama,M.: Evil and Diversity in Origen's De Principiis IN Kol.:Origeniana Octava. Vol II. Leuven 2003. str. 489-501.

- Lahe, Jaan: Vier Gnostischen Mythologeme und Ihr Jüdischer Hintergrund IN Kol.: Trames. München 2007. seit.251-275.
- Lane, T.: Dějiny křesťanského myšlení. Praha 1986.
- Lauro, Dively E.A: The anthropological context of Origen's two higher senses of scriptural meaning IN Kol.:Origeniana Octava. Vol II. Leuven 2003. str. 613-624.
- Ledegang, F.: Images of the Church in Origen – the girdle IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): Patristica XVII. Part Two. Leuven 1993. str. 907-911.
- Lienhard, Joseph T.: Origen's Speculation on John the Baptist or Was John the Baptist the Holy Spirit? IN Kol.: Origeniana Quinta. Leuven 1999. str. 449-453.
- Lomnicki, Edward: Próba syntezy chrześcijańskiej myśli i filozofii pogańskiej – Orygenes IN: Ateneum. Tom 92 (1971). s.37 – 45.
- Lothar, Lies: Wort und Eucharistie bei Origenes. Wien 1982.
- Lothar, Lies: Origenes – Peri archon – eine undogmatische Dogmatik. Darmstadt 1992.
- Long, A.A.: Helénistická filozofie – stoikové, epikurejci, skeptikové. Praha 2003.
- Lubac, Henri de: History and Spirit - The Understanding of Scripture According to Origen. San Francisco 2007.
- Maher, Michael – Bolland, Joseph: The Catholic Encyclopedia. Volume XIV. Published 1912. New York [online] URL: <http://www.newadvent.org/> [cit.25.2 2008]
- Martens, Peter: On Providence and Inspiration – A short Commentary on Peri Archón 4.1.7 IN Young,F. – Edwards,M (ed.): Studia Patristica. Vol XLI. Leuven – Paris 2006. str. 201-206.
- Mikoda, Toshio: A Comparison of the Demonologies of Origen and Plutarch IN Kol.: Origeniana Quinta. Leuven 1999. str. 326-332.
- Milko, Pavel: Órigenés učitel. Praha 2009.
- Milko, Pavel: Předmluva k Peri Archón jako uvedení do theologie IN: Pravoslavný teologický zborník 20/5 (1997). str.136.
- Molnár, Amedeo: Pohyb teologického myšlení. Praha 1982.
- Mondésert, Claude (ed.): Alexandria – Hellénisme, judaïsme et christianisme á Alexandrie. Paris 1987.
- Moore, Edward: Origen of Alexandria at The Internet Encyclopedia of Philosophy. [online] URL: [http:// www.iep.utm.edu](http://www.iep.utm.edu) [cit 24.2 2010]
- Myszor, Wincenty: Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków. Warszawa 1984.
- Myszor, Wincenty: Gnostycyzm – przegląd publikacji IN Col.: Studia Theologica Varsaviensia. Rok 5. Nr 2. Warszawa 1967. str. 367-424.
- Navrátil, Martin: Jednota a jedinečnost v díle Origena z Alexandrie IN Jabůrek, Martin (ed.): Jednota a mnohost. Olomouc 2006.str.34-47.
- Navrozidou, A.: The Gendering of the Human Being in Origen's Homilies on Genesis In Kol.: Origeniana Septima. Leuven 1999. str. 25-31.
- Němec, Václav: Totožnost a různost v novoplatónských metafysických systémech IN Jabůrek, Martin (ed.): Jednota a mnohost. Olomouc 2006. str.48-71.
- Nola, M. Alfonso: Diabel. Kraków 2000.

- Novotný, Adolf: Biblický slovník. Praha 1992.
- Nussbaumová, M.C.: Křehkost dobra – náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii. Praha 2003.
- O'Charcen, P.W.: Prime Matter in Origen's World Picture IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): Patristica XVI. Leuven 1985. str. 260-263.
- O'Leary, Joseph: How to read Origen IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 358-360.
- O'Leary, Joseph: Insights and Oversights in Origen's Reading of Romans 4:1-8 IN Young, F. – Edwards, M (ed.): Studia Patristica. Vol XLI. Leuven – Paris 2006. str. 225-229.
- Osborn, Eric: Causality in Plato and Origen IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 362-369.
- Osborne, Catherine: Neoplatonism and the Love of God in Origen In Kol.: Origeniana Quinta. Leuven 1999. str. 270-283.
- Padraig, O'Cleirigh: The Dualism of Origen In Kol.: Origeniana Quinta. Leuven 1999. str. 346-350.
- Pavlincová, Helena a kol.: Judaismus – křesťanství – islám. Praha 1994.
- Patrides, C.A.: The Salvation of Satan IN Col.: Journal of the History of Ideas. Vol 28. No 4 (1967). str. 467-478.
- Pietras, Henryk: Apokastasis według Ojców Kościoła IN Collectanea Theologica. Vol 62 (1992). str. 21-41.
- Pietras, Henryk: By niemilczec o Bogu. Kraków 1991.
- Pietras, Henryk: Eschatologia kościoła w pierwszych czterech wiekach. Kraków 2007.
- Pietras, Henryk: Orygenes. Kraków 2001.
- Pietras, Henryk: Początki teologii kościoła. 2.wyd. Kraków 2007.
- Pietras, Henryk: Szatan a początek świata materialnego w koncepcji Origenesa In Kol.: Demonologia w nauce Ojców kościoła. Kraków 2000. str. 55-66.
- Podraig, O'Cleirigh: Knowledge of this World in Origen IN Kol.: Origeniana Quarta. Leuven 1998. str. 349-351.
- Pružinský, Štefan: Patrológia. Prešov 1980.
- Putna, C.Martin: Órigenés z Alexandrie. Praha 2001.
- Rahner, Karl – Vorgrimler, Herbert: Teologický slovník. Praha 1996.
- Reale, Giovanni: Platón – Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk. Praha 2005.
- Rist, John M.: Stoická filozofie. Praha 1998.
- Runia, David T.: Philo and Origen – A Preliminary Survey In Kol.: Origeniana Quinta. Leuven 1999. str. 333-339.
- Runia, David T.: Philo and the Church fathers. Leiden 1995.
- Russell, Jeffrey Burton: Devil – Perceptions of Evil from antiquity to Primitive Christianity. 5 printing. London 1995.
- Řehák, Antonín: Patristická encyklopedie. Praha 1851.
- Scott, Alan B.: Opposition and Concession – Origen's Relationship to Valentinianism IN Kol.: Origeniana Quinta. Leuven 1999. str. 80-84.

- Scott, Allan: *Origen and the Life of the Stars*. Oxford 1994.
- Schibli, Hermann S.: *Origen, Didymus and the Vehicle of the Soul* IN *Kol.: Origeniana Quinta*. Leuden 1999. str. 282-291.
- Slomka, Jan: *Wspomnienie i oczekiwanie w refleksji eucharystycznej Justyna i Orygenes* IN *Kol.: Studia Antiquitatis Christianae*. Vol 15 (2001). str. 161-168.
- Sorabji, Richard: *Time, Creation and the Continuum . Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago 1988.
- Stehlíková, Eva: *Antické divadlo*. Praha 2005.
- Stoyanov, Yuri: *The other God – dualist religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New York 2000.
- Szram, Mariusz: *Czas zbawczej misji Chrystusa w świetle duchowego znaczenia liczb w alegorycznej egzegezie alexandryjskiej* In *Studia Antiquitatis Christianae* 15 – *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*. Warszawa 2001. str. 169-176.
- Szram, Mariusz: *Chrystus – Madrość Boża według Orygenes*. Lublin 1997
- Szram, Mariusz: *Chrześcijańska modlitwa uwielbienia Boga w ujęciu Orygenes* IN *Kol.: Homo orans*. Lublin 2004. str. 9-19.
- Szymusiak, Maria Jan: *Orygenes* IN: Hartliński, Andrzej (ed.): *Drogi zbawienia*. Poznań 1970.
- Škrabal, Pavel: *Příruční slovník biblický*. Praha 1940.
- Torchia, Joseph N.: *Satiety and Fall of Souls in Origen's De Principiis* IN Livingstone, Elizabeth A.(ed): *Patristica XVIII*. Leuven 1989. str. 455-462.
- Torjesen, Karen J.: *Origen's Interpretation of the Psalms* IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): *Patristica XVII. Part Two*. Leuven 1993. str. 944-958.
- Tracy, D.James: *Erasm - lecteur d'Origine* IN *Kol.: Renaissance Quarterly*. Vol 37. No 3 (1984). str. 441-444.
- Trigg, J.W.: *A Fresh Look at Origen's Understanding of Baptism* IN Livingstone, Elizabeth A. (ed.): *Patristica XVII. Part Two*. Leuven 1993. str. 959-965.
- Tresmontant, Claude: *Bible a antická tradice*. Praha 1998.
- Tzamalikos, Panayiotis: *Origen and the Stoic View of Time* IN *Kol.: Journal of the History of Ideas*. Vol 52. No 4 (1991). str. 535-561.
- Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Cosmology and Ontology od Time*. Leiden – Boston 2006;
- Tzamalikos, Panayiotis: *Origen – Philosophy of History and Eschatology*. Leiden – Boston 2007
- Vouga, Francois: *Dějiny raného křesťanství*. Brno 1997.
- Wallis, Richard: *Neoplatonism and Gnosticism*. New York 1992
- Watchtower Bible and tract society of Pennsylvania: *Hlubší pochopení Písma*. Sellters 1998.
- Skibniewski, Mariusz: *Pojęcie natchnienia u Orygenes*. Wrocław 1931.
- Venzara, František: *Origenés a Justinián*. Štěpánov 1991.
- Völker, W: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Tübingen 1931.
- Watchtower Bible and tract society of Pennsylvania: *Úplná konkordance ke Svatému Písmu překladu nového světa*. Selters 1999.

Weinandy, Thomas: Origen and the Suffering of God IN Wiles, M.F. – Yarnold, E.J (ed.): *Studia Patristica*. Vol. XXXVI. Leuven 2001. str. 456-460.

Widdicombe, Peter: Knowing God – Origen and the Example of the Beloved Disciple IN Livingstone, Elizabeth (ed.): *Studia Patristica*. Vol. XXXI. Leuven 1997. str. 554-558.

Williams, Rowan D.: The Son's knowledge of the Father in Origen IN Kol.: *Origeniana Quarta*. Leuven 1998. str. 146-153.

Seznam zkratek pramenů⁴⁵²

CCels	Contra Celsum
Com Cant	Commentarius in Canticum Canticorum
Com Jan	Commentarii in Joannim
Com Matt	Commentarii in Matthaeum
Com Rom	Commentarii in Romanos
De Or	De Otatione
De Princ/Princ	De Principiis/Peri Archón
Dial	Dialogus Heraclide
Ex Mar	Exhortatio ad Martyrium
fr Jer	Fragmenta in Jeremiam
fr Com Jan	Fragmenta in Commentarii in Joannim
Hom Deut	Homilie in Deuteronomium (5.Mojžíšova)
Hom Ex	Homilie in Exodus (2.Mojžíšova)
Hom Gen	Homilie in Genesis (1.Mojžíšova)
Hom Jer	Homilie in Jeremiam
Hom Jos	Homilie in Josue
Hom Lev	Homilie in Leviticus (3.Mojžíšova)
Hom Luc	Homilie in Lucam
Hom Num	Homilie in Numeri (4.Mojžíšova)
Phil	Philocalia
Sel Job	Selecta in Job
Sel Ez	Selecta in Ezechiel
Sel Ps	Selecta in Psalmos

⁴⁵² Zkratky biblických knih dle Watchtower Bible and tract society of Pennsylvania: Svaté Písmo – překlad nového světa se studijními poznámkami. Řím 2000.

OBSAH

1 ÚVOD	1
2 CÍLE.....	2
3 MATERIÁLNÍ SVĚT JAKO KATHARSIS V DÍLE ORIGENA Z ALEXANDRIE	3
3.1 Interpretační okruhy	4
3.1.1 <i>Origenes platonik</i>	4
3.1.2 <i>Origenes muž církve</i>	5
3.1.3 <i>Origenes antiplatonik</i>	5
3.2 Origenes a filozofie.....	7
3.3 Definice jednotlivých členů základní teze.....	10
3.3.1 Člen první „Materiální“	10
3.3.2 Člen druhý „Svět“	10
3.3.3 Člen třetí „Katharsis“	13
3.3.4 Člen čtvrtý „Dílo Origena z Alexandrie“	16
3.4 Dvě duchovní a svět hmotný.....	17
3.4.1 <i>Bůh, Moudrost a λογικά</i>	18
3.4.2 <i>Pád duše</i>	23
3.4.3 <i>Pád Satana</i>	26
3.4.5 <i>Závěr</i>	30
3.5 Koncepty katharsis	32
3.5.1 <i>Bůh jako lékař</i>	33
3.5.2 <i>Člověk, smyslovost a svět</i>	39
3.5.3 <i>Písmo a Logos</i>	48
3.5.4 <i>Vládcové světa a Kristova oběť</i>	60
3.5.5 <i>Církev, křty a eschatologie</i>	66
3.6 Nauka o ἀποκατάστασις	70
4 ZÁVĚR	78
Conclusion	81
Anotace	83
5 SEZNAM BIBLIOGRAFIE	84
Seznam zkratk pramenů	93