

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Platónské aspekty křesťanské gnoze Klementa

Alexandrijského a Valentina

Miroslav Procházka

Plzeň 2017

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Platónské aspekty křesťanské gnoze Klementa

Alexandrijského a Valentina

Miroslav Procházka

Vedoucí práce:

Mgr. Kryštof Boháček, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2017

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2017

Tímto bych chtěl poděkovat vedoucímu své práce Mgr. Kryštofu Boháčkovi, Ph.D. za všechny rady, trpělivost a přátelský přístup.

Obsah

1. Úvod.....	1
2. Metodologie práce	3
3. Bádání o gnozi	6
3.1 Gnoze a poznání v antice.....	6
3.2 Gnoze jako náboženský fenomén	10
3.3 Gnoze, gnosticismus a křesťanská gnoze	14
3.4 Nag-hammádský nález a bádání o gnozi	21
3.5 Herezeologické hodnocení křesťanské gnoze	24
4. Gnostický mýtus	29
5. Křesťanská gnoze Klementa Alexandrijského.....	38
5.1.1 Předchůdci Klementovy gnoze.....	38
5.2 Klementova gnoze a její helénské kořeny	41
5.3 Klementova gnoze a teologie	46
6. Valentinská gnoze.....	52
6.1 Valentinská gnoze jako křesťanství.....	53
6.1.1 Spor Klementa a valentinovců	60
6.2 Valentinská gnoze jako filozofická škola.....	64
6.3 Klementova a Valentinova gnoze.....	72
7. Závěr	74
Literatura	76
Resumé.....	78

1. Úvod

Hlavním tématem této práce je křesťanská gnoze Klementa Alexandrijského a Valentina. Cílem práce je pokus o vysledování konkrétního a kontinuálního působení mimo-křesťanské filozofické či náboženské doktríny na křesťanskou gnozi Klementa Alexandrijského a Valentina. Výstupem práce by pak měl být obraz gnoze Klementa Alexandrijského, která je ovlivněna platonismem, ale také obraz valentinské gnoze jako nauky ovlivněné taktéž platónskou filozofií, ale také působením původem nekřesťanského, tzv. gnostického mýtu, který má své kořeny v orientální kultické mytologii.

Vzhledem k celkové obtížnosti a nejasnosti samotné tematiky gnoze, je první kapitola zamýšlena jako metodologický úvod k vlastnímu bádání této práce. Tato kapitola slouží k objasnění metodologického postupu předkládané práce. V první kapitole tedy zmiňujeme, jaký metodologický přístup k bádání o gnozi zaujímáme, dále objasňujeme a legitimujeme námi stanovený cíl bádání.

Druhá kapitola je chápána jako historický, historiografický a metodologický úvod k bádání o gnozi. Tato kapitola je z kompozičního hlediska poněkud rozsáhlejší, což je ovšem vzhledem k složitosti problematiky, kterou kapitola řeší, považováno za nezbytné. V této kapitole se zaměřujeme na historii a historiografii bádání o gnozi, kapitola také slouží k bližšímu objasnění metodologických stanovisek této práce. V druhé kapitole totiž činíme distinkci mezi pojmy gnoze, gnosticismus a křesťanská gnoze. Definuujeme obsah těchto pojmů. Dále pak interpretujeme gnozi jako fenomén náboženský, k čemuž dodáváme, jakého typologického konceptu se v této souvislosti přidržujeme. Součástí této kapitoly je také identifikace textů valentinské gnoze. Z hlediska metodologie celé práce, je pak tato kapitola nejen historickým a historiografickým úvodem, ale i hermeneutickým klíčem k našemu náhledu na křesťanskou gnozi Klementa Alexandrijského a Valentina.

Třetí kapitola se věnuje gnostickému mýtu. Gnostický mýtus je považován za strukturální a nekřesťanskou bází téměř všech gnostických systémů pozdní antiky, tedy i valentinské gnoze. Tato kapitola tedy slouží k načrtnutí platónského, ale především orientálního vlivu, které působily na valentinskou gnozi.

Ve čtvrté kapitole je pozornost zaměřena na Klementa Alexandrijského. Obsahem této kapitoly je nejen samotný obsah pojmu podle Klementa, ale také celkový obraz Klementovy křesťanské gnoze. Za účely lepšího pochopení Klementovy gnoze, uvádíme jeho hlavní myšlenkové předchůdce, tedy Filóna Alexandrijského a Justina Mučedníka.

Skrze tyto myslitele se také snažíme poukázat na platónský vliv, který působil na Klementa. Vliv platonismu se pak snažíme dokázat i na vybraných koncepcích Klementa Alexandrijského.

V páté kapitole se výklad dotýká valentinské gnoze, která je interpretována na dvou rovinách. Valentinskou gnozi totiž nahlížíme jako gnozi křesťanskou, ale na druhé straně také jako filozofickou školu. Poslední kapitola se tedy zabývá konfesní identitou valentinovců, kterou uvádí do souvislostí s křesťanskou gnozí Klementa Alexandrijského, protože předkládá teologicko-liturgickou roztržku mezi Klementem a příslušníky valentinské gnoze. Druhým interpretačním rámcem je pak valentinismus nahlížen jako nauka, která je předávána z mistra na žáka v rámci filozofické školy. Za účelem naplnění této roviny perspektivy pak kapitola stručně zmiňuje nauky Valentina a jeho žáků. Součástí poslední kapitoly je také krátké srovnání Klementovy a Valentinovy gnoze. V průběhu kapitoly se samozřejmě pokoušíme poukazovat na vliv platónské filozofie na nauky valentinské gnoze.

2. Metodologie práce

V úvodu k této práci jsme se již dotkli problematiky obtížnosti interpretace gnoze, proto je vhodné podrobnějším způsobem pojednat, jakým metodologickým způsobem, je v této práci k bádání o gnozi přistupováno. Vzhledem k cíli této práce, kterým je pokus o nalezení kontinuálního a konkrétního vlivu nekřesťanské filozofie na nauky křesťanské gnoze Klementa Alexandrijského a Valentina, je evidentní, že ke gnozi budeme přistupovat jako k náboženskému fenoménu. Obsahem této práce je tedy mimo uvedení Klementových a Valentinových gnostických nauk také snaha o vysledování nekřesťanských, tedy religiózních i filozofických doktrín na nauky výše uvedených myslitelů. Přestože v této práci sledujeme vliv filozofických a teologických koncepcí, tak je důležité poznamenat, že tato práce není psána z pozic filozofických ani teologických.

Nepokoušíme se za pomoci metodologie ani obsahu práce konstruovat jakousi náboženskou filozofii, která by se snažila podporovat či vyvracet křesťanskou víru či pravdivost jiných v práci zmíněných doktrín, dotkneme se však nutně filozofie náboženství.¹ Pod tímto zorným úhlem budeme chápat náboženství jako ryze lidský jev, který filozoficky reflektujeme tím, že se pokoušíme nalézt, jakým způsobem náboženské mýty, rituály a jiné religiózní praktiky odhalují filozofii a mentalitu jejich uživatelů. Když je tedy řeč o filozofii náboženství, tak musíme poznamenat, že se metodologicky nehlásíme k žádnému typu filozofie náboženství.² Jak bylo uvedeno výše, nehlásíme se k filozofii náboženství na bázi teologie, ani ke konstitutivní a konfesní filozofii náboženství, které jsou značně založené na vlastní konfesní příslušnosti. Neřadíme se však ani k analytické, analyticky orientované, pozitivistické ani racionalistické tradici filozofie náboženství. Ačkoli si tato práce bere za cíl sledovat působení filozofických nauk na náboženství, které je chápáno jako objektivní jev, tak se nepřidržíme ani fenomenologie náboženství. Cílem této práce totiž není na základě fenomenologické redukce a srovnání jednotlivých náboženských fenoménů nahlédnout podstatu (eidos) námi zkoumanému jevu. V této práci se sice přibližujeme filozofii náboženství i religionistické komparistice, ovšem nikoli za účelem vysvětlení podstaty námi sledovaného jevu, ale za cílem vysledování vzájemných odlišností Klementových a Valentinových nauk v souvislosti s výše uvedeným hledáním vlivů, které na obě zmíněné nauky působily.

¹ FUNDA, O., A., *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 26-27.

² HORYNA, B., PAVLINCOVÁ, H., *Filozofie náboženství* s. 27-36.

Tato práce z metodologického hlediska vychází po vzoru Otakara Fundy z historicko-kritické metody.³ Využíváme tedy tuto metodu analýzy různých textových vrstev. Práce vychází z Fundovy metodologické báze i tím, že se hlásí k ateisticko-humanistické pozici vůči zkoumanému fenoménu. Což znamená, že vlastní konfesní příslušnost a názory necháváme stranou, stejně tak činíme i na straně čtenářově. Bráníme se však snaze jakýmkoli způsobem ateistická stanoviska protěžovat či se jimi nechat subjektivně zatížit.

Samotný historicko-kritický přístup má své kořeny v historicko-literární kritice *Nového zákona* „tubingerské školy“. Jako její zakladatelem je často chápán Ferdinand Christian Baur (1779-1860).⁴ Baurův přístup sice shledává jako schematický, nicméně právě přístup tohoto německého badatele akcentoval znalost širších dějinných souvislostí nejen při literární analýze *Nového zákona*, ale rovněž při analýze raně křesťanské literatury. Závěry výše uvedené „školy dějiny náboženství“, tedy že gnoze je původně fenomén předkřesťanský a také z religiózního hlediska nekřesťanský akceptujeme, neztotožňujeme se však zcela Baurovu představou, že křesťanská gnoze je jakousi první filozofií náboženství, vzešlé z křesťanské filozofie, v případě Klementa Alexandrijského bychom tuto interpretaci přijmout mohli. V případě valentinské gnoze, bychom činili spíše opačně, protože valentinskou nauku shledáváme více ovlivněnou nekřesťanskými myšlenkami než je tomu u Klementovy nauky. S Baurem se samozřejmě shodujeme v tom, že na gnostickou interpretaci křesťanství mělo významný vliv helenistické myšlení. Je třeba ještě podotknout, že se sice přidržujeme historicko-kritické metody, nikoli přímo historicko-literární kritiky. S pramennými texty se v této práci sice pracuje, nicméně nikoli s přesností historického badatele ani novozákonního badatele. Práce by tedy měla být primárně psána spíše z pozic religionistických s přihlédnutím k filozofii náboženství, než z pozic filozofie náboženství, ke které však pochopitelně přihlížíme. Nyní jsme snad již dostatečně rozebrali obecnou metodologii této práce, některá naše další metodologická stanoviska budou uvedena v druhé a třetí podkapitole kapitoly následující. Dovolíme si tedy přikročit k objasnění cíle této práce.

Co se týče samotného cíle práce, tak je nutno poznamenat, že byl specifikován jinak, než bylo při odevzdávání podkladů k této práci zamýšleno. Tehdy jsme se přikláněli k stoicismu jako ke kontinuální a konkrétní influenci, která působila na křesťanskou gnozi Klementa Alexandrijského a Valentina. S průběhem dalšího bádání však bylo od hledání

³ FUNDA, O., A., *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 11-12.

⁴ POKORNÝ, P., *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, s. 15.

stoického vlivu upuštěno ve prospěch vlivu platónského. Nejde o to, že bychom nemohli vystopovat výše uvedenou influenci, nicméně vzhledem k podrobnějšímu studiu Klementovy i Valentinovy nauky, byl shledán platónský vliv jako sice očekávanější, avšak z hlediska námi sledovaných myslitelů nosnější (i proto se neobjeví v seznamu literatury kniha M. Okála⁵). V případě Klementa se práce pokouší vystopovat kontinuální vliv platónského myšlení na Klementovu gnozi, ale i na valentinismus.

V případě valentinismu se přikláníme ještě k existenci kontinuálního vlivu „gnostického mýtu“, který si podobně jako Wilhelm Bousset nedovolíme přičíst jasně zoroastrismu, avšak ani platonismu, jak tvrdí někteří badatelé. Gnostický mýtus, který se snažíme prokázat jako influenci výrazně působící na nauku valentinské gnoze, chápeme spíše jako jistou syntézu platónského myšlení s mysterijními naukami perských a orientálních kultů. Výše uvedenou tezi chápe prof. Petr Pokorný jako dosti silný, avšak pořád ještě relevantní názor.⁶

⁵ OKÁL, M., *Zlomky starých stoikov*. Bratislava : Pravda, 1984. ISBN neuvedeno.

⁶ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 48.

3. Bádání o gnozi

Pravděpodobně nejvhodnějším způsobem, jak otevřít téma této práce, bude zmínit nejdříve obsah pojmu gnoze a bádání, které je s tímto pojmem spjato, protože pochopení pojmu gnoze je nezbytné k dosažení cíle této práce, ale i obsahovému porozumění samotného pojmu gnoze, který typologicky nahlížíme jako křesťanskou gnozi. Za účely naplnění cíle úvodní kapitoly se budeme zabývat historií a historiografií pojmu gnoze, což znamená, že zmíníme některé důležité body dějin bádání o gnozi, ale rovněž některé mezníky ve vývoji samotného obsahu pojmu. Vzhledem k tomu, že je v této kapitole učiněna distinkce mezi pojmy gnoze, gnosticismus a křesťanská gnoze, je tato kapitola hermeneutickým klíčem k uchopení Klementova gnostického myšlení, rovněž i valentinismu, ale také celé této práce. V této kapitole bude totiž navázáno na kapitolu minulou, protože zmíníme, pod jakým metodologickým úhlem pohledu nazíráme výše uvedené pojmy, jakého typologického modelu se přidržujeme, ale také, jaké charakteristiky pojmu používáme k další interpretaci. V následující podkapitole uvedeme počáteční filozofické a religiózní konotace pojmu gnoze, jeho spojitost s antickou kulturou, ale také zmíníme počátky bádání o pojmu gnoze a také některé možné myšlenkové zdroje dobového obsahu pojmu.

3.1 Gnoze a poznání v antice

Samotný termín gnoze (řec. *gnósis*), jenž se dá přeložit jako poznání či vědění je pro řeckou později pro celou helénskou kulturu elementární, což se projevuje především v distinkci dvou epistemologických forem, tedy poznáním a pouhou percepcí, tato distinkce totiž umožňuje onen pověstný helénský apel na racionalitu, jímž je nesena celá řecká filozofie.⁷ Markschieš tvrdí, že již u Platóna a Aristotela nacházíme značnou artikulaci důležitosti poznání. Tak například u Platóna má tematika poznání naprosto klíčový význam, neboť teprve poznáním, nikoli smyslovým vnímáním, je možno nahlédnout ideje, protože jen poznání nám může zprostředkovat abstraktní nahlédnutí, které je potřebné k pochopení idejí. Pro Aristotela je poznání celoživotní snahou člověka. Aristoteles chápe poznání jako „teoretické nahlížení“, cíl svého života pak člověk naplňuje tak, že se snaží dosáhnout poznání ve všech oborech své činnosti. Takto Platónem a

⁷MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 1.

Aristotelem ovlivněná helénskou kulturu lze podle Markschieše označit za kulturu poznání.⁸

Gnoze však nemůže být chápána ve smyslu čistě racionálního poznání, není totiž objektivním ani racionálním poznáním, není to také ani statický stav poznání, je to spíše intuitivní proces poznání sebe sama.⁹ Pokorný tvrdí, že pojem gnoze je antický termín, který označoval poznání intelektuální, ale i intuitivní.¹⁰

O souvislosti mezi poznáním a helénskou kulturou hovoří také Bondy, který tvrdí, že gnoze je vlastně výsledkem aplikace řeckého racionálního diskursu na orientální filozofii a její mysterijní tematiku, což je podle něj z metodologického hlediska dosti nešťastné počínání.¹¹ Podobným způsobem se vyjadřuje Pagelsová o křesťanské gnozi (o níž bude pojednáno níže), která byla aplikací filozofických prostředků na křesťanskou nauku, právě za účelem racionálnějšího vysvětlení mysterijní tematiky *Starého* i *Nového zákona*.¹² Pagelsová konstatuje, že v této metodě částečně dále pokračuje i ortodoxní církev, lze tedy říci, že je zde možné hovořit o vlivu gnoze, jenž přetrvával v církevní teologii až do středověku. Bondy ovšem zdůrazňuje, že i přes pozornost k orientální tematice, není období pozdní antiky odstupem od kultury helenismu a jejího apelu na pedagogický a vědecký program, nemůžeme tedy hovořit o bezbřehém přijímání orientální filozofie.¹³ Pokorný také hovoří o tom, že v prvním a druhém století našeho letopočtu vznikaly do Středomoří východní mysterijní kultury.¹⁴ Orientální božstva těchto kultů však byla přizpůsobena duchovnosti římského impéria. Hlavním důvodem šíření těchto kultů byli lidé, kteří do Řecka a Říma přicházeli z Malé Asie za prací.

S postupem helenizace napříč dalšími neřeckými kulturami, přestalo být poznání pojímáno pouze jako výsledek osobní intelektuální snahy, nýbrž také jako možnost či dar od Boha, který by bez tohoto poznání zůstal nepochopen a neodhalen, takovéto poznání se zároveň povznáší nad individualitu, nicméně přesto zůstává ve všem přítomno, stává se tedy jakýmsi „světovým Logem“ (řec. *logos*).¹⁵

Markschieš nicméně podotýká, že oceňování hodnoty poznání a moudrosti není výlučně záležitostí řecké kultury a jejího vlivu, v židovské starozákonní literatuře se také

⁸ Tamtéž, s. 2-3.

⁹ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. XIX.

¹⁰ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 13.

¹¹ BONDY, E., *Filosofie na sklonku antiky a křesťanského středověku*, s. 17-18.

¹² PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. XXIX.

¹³ BONDY, E., *Filosofie na sklonku antiky a křesťanského středověku*, s. 17-18.

¹⁴ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 42.

¹⁵ MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 3.

objevuje mnohé zmínky o moudrosti, například v *Přísllovích* nebo *Žalmech*.¹⁶ V těchto knihách uváděná moudrost je zprostředkována Bohem, dosažení této moudrosti je pak možné uskutečnit životem, který je veden náležitým dodržováním Božích přikázání. Pro řecké překlady těchto judaistických spisů, z nichž některé byly kanonizovány do *Starého zákona*, byl vynalezen termín „moudroslovná-literatura“. Lze konstatovat, že jak pohanská náboženství, tak judaismu a křesťanství, usilují o poznání, ať už se jedná o pohanské kultury Isis a Mithrase či intelektuální a helenizované židovstvo nebo křesťany, jenž byli zmiňováni v Pavlových listech *Galatským* a *Korintským*, ve všech výše zmíněných případech se objevuje jistá elitářsky pojatá snaha o poznání.¹⁷

Kratochvíl tvrdí, že gnoze může být chápána i mimo doposavad zmíněnou spojitost s poznáním a moudrostí, podle autora může být gnoze chápána na třech úrovních; gnozi můžeme chápat jako mýtus, dále jako filozofii, ale také gnozi lze chápat jako víru.¹⁸ V tomto bodě se již dotýkáme gnoze klasifikované jako náboženství, ještě než přijmeme gnozi za náboženský fenomén, tak je nutné uvést, jakým způsobem byl pojem gnoze používán v antickém i moderním diskursu pojem gnoze spojován s mnoha rozličnými formami myšlenkových systémů. Bude však také žádoucí přesněji definovat obsah námi sledovaného pojmu.

Historicky první použití pojmu gnoze (řec. *gnosis*) se objevuje v novozákonním listě *Timotheovi*, jehož autorství je připisováno Pavlovi z Tarsu, Pavel v tomto listu používá pojem gnoze pro označení „falešného poznání“, kterého dosáhli příslušníci křesťanské obce, kterým je tento kritický list adresován, ze slova gnoze odvozený termín gnostici (řec. *gnostikoi*) je také používán již v antice a ve spojitosti s křesťanstvím, tento pojem pochází od herezeologů, kteří kritizují poznání a moudrost, kterých dosáhli zástupci jimi kritizovaných křesťanských obcí.¹⁹ Eirenaios, církevní otec a nejvýznamnější herezeolog ve svém díle *Proti herezím* také označuje gnozi za falešné poznání, čímž přijímá Pavlem stanovený obsah pojmu.²⁰

Přestože se v již v antice konstituují i užívají pojmy gnoze a gnostici, tak nelze nalézt žádné konkrétné křesťanské nebo nekřesťanské náboženství, které by sebe samo nazývalo gnozi, taktéž ani mezi křesťany nebyl zformován žádný zcela koherentní ani konkrétní koncept gnostického křesťanství. Pojem gnostici nemůže být použit jako označení pro

¹⁶ Tamtéž, s. 3.

¹⁷ Tamtéž, s. 3-5.

¹⁸ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 83.

¹⁹ MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 5-6.

²⁰ KING, K., *What is Gnosticism*, s. 7.

konkrétní filozofickou nebo náboženskou školu, kdybychom slovo gnostici chtěli adekvátním způsobem přeložit, tak bychom řekli, že gnostici jsou spíše doboví intelektuálové nežli přívrženci jednotlivých škol.²¹

Ačkoli je patrné, že Marksches spatřuje pojmy gnoze a gnostici za teoretické konstrukty, jejichž reálné reprezentace bychom v antice nacházeli, pokud by měla být zachována striktní důslednost, jen s velkými obtížemi. Přestože v následujícím výkladu budou rozebrány další komplikace spojené s pojmy gnoze, gnostici, ale také gnosticismus (o distinkci mezi gnozí a gnosticismem pojednáme níže), nevyhneme se jejich používání z lingvistického hlediska, avšak ani z hlediska obsahového a tematického, vezme-li v úvahu, že se zabýváme valentinskou gnozí, ale i gnozí Klementa Alexandrijského coby konkrétními představiteli gnoze křesťanské.

Karen Kingová, která se zabývá historií a historiografií gnoze stejně jako Marksches zastává tezi, že pojem gnoze je badatelským konstruktem, s kterým pracuje antický i moderní diskurs, avšak hodnocení ani způsob zkoumání fenoménu gnoze se v obou případech příliš neliší.²² Oba diskursy spatřují gnostické nauky jako odlišné od původní tradice, odbojné, původem orientální, neoriginální, ale na prvním místě za heretické spekulace. Na historiografické konstituci moderního obsahu pojmu gnoze se pak podílí hlavně herezeologické interpretace pojmu z pozdní antiky, osvícenecký historicismus a existenciální fenomenologie.

Kingová dále konstatuje, že jednou z hlavních příčin nejasnosti pojmu gnoze, bylo učinění generalizace za účelem interpretace tohoto pojmu, podstatou této generalizace je, že rétorický konstrukt, tedy pojem gnoze, začal být slučován s konkrétní historickou entitou.²³ Tato generalizace byla podle Kingové učiněna bez hlubší znalosti detailů a měla za následek, že gnoze začala být chápána jako samostatné náboženské hnutí, u kterého byla shledána na základě zobecnění možnost pokládat otázky po esenciálních charakteristikách a původu tohoto náboženského hnutí.

I když Rudolph přiznává, že hledat esenciální charakteristiky i původ gnoze je obtížné, přesto však nachází jisté charakteristiky, které jsou všem gnostickým systémům vlastní, navzdory faktu, že gnoze využívá nauky a myšlenky jiných a již existujících náboženských tradic, které často znovu interpretuje, nicméně je možné konstatovat, že

²¹MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 6-7.

²²KING, K., *What is Gnosticism*, s. VIII.

²³Tamtéž, s. 2.

esenciální charakteristikou gnoze je „gnostický mýtus“²⁴ Avšak původ této podstatné charakteristiky gnoze již nelze podle Rudolpha přesně geograficky lokalizovat, jak tomu činí mnozí badatelé, kteří původ gnoze staví do spojitosti s orientem často s Íránem. Pod vlivem hledání podstaty a původu gnoze, rovněž i český badatel Jan Kozák, který pátrá po geografickém i myšlenkovém původu gnoze, který prostřednictvím své diskutabilní, avšak nápadité hypotézy, spatřuje mnohem dál než je Írán, neboť tvrdí, že v mnoha případech přebíraly nejen gnostické texty, ale starozákonní i novozákonní texty přejímaly pojmosloví i tematiku z buddhismu a hinduismu.²⁵

Nicméně pokud chceme gnozi chápat jako náboženský fenomén, tak musíme uvést hlavní typologické modely, jenž se na konstituci gnoze coby náboženského termínu podílejí, čímž se blíže dotkneme antického i moderního diskursu, v rámci nichž se odehrávalo bádání o gnozi jako o náboženském fenoménu. Zmíníme tak některé názory, jak antický, tak i moderních badatelů, ukážeme si tak, jakým způsobem byly výše uvedené typologické ovlivněny a konstituovány.

3.2 Gnoze jako náboženský fenomén

Markschies²⁶ tvrdí, že pokud má být gnoze nahlížena jako náboženský fenomén, tak se nám nabízejí dva základní interpretační modely. První z těchto modelů byl vytvořen již v antice, byl používán tehdejšími teology, ale i nekřesťanskými filozofy, podle tohoto modelu není gnoze substanciálně samostatným náboženským fenoménem, nýbrž vyrůstá teprve uvnitř křesťanství, má dost možná původ v judaismu. Jak antičtí, tak moderní zastánci tohoto modelu konstatují, že gnoze je jakousi filozofickou interpretací křesťanství, přičemž je dosti pravděpodobně ovlivněna filozofickými i náboženskými tradicemi, které jsou nekřesťanského původu. Dále autor dodává, že tento model je značně ovlivněn herezeologickým bádáním Eirenáia a Hippolyta Římského, nejvýznamnějším představitelem této typologie gnoze v moderním diskursu je Adolf von Harnack, historik církevních dějin, který chápe gnozi jako nezdařilý pokus o interpretaci křesťanských církevních témat.

Harnackovo bádání je shledáno jako přínosné vzhledem k práci s prameny, nicméně pro naše účely jsou důležité Harnackovy příspěvky k gnozi coby náboženskému pojmu,

²⁴ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 60.

²⁵ KOZÁK, J., ed., *Evangelium „neznámého boha“*, s. 38-40.

²⁶ MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 6-7.

Harnack interpretuje gnozi na pozadí církevního dogmatu a interpretačního rámce.²⁷ Gnozi pak shledává jako snahu o vytvoření gnostické apoštolské tradice a teologie, což Harnack chápe jako zesvětštění křesťanství pod vlivem helenistické filozofie, později však připustil i židovský vliv na gnozi a také uznal existenci mimo-křesťanské gnoze.

Druhým významným typologickým modelem lze gnozi chápat jako samostatný náboženský fenomén, který lze definovat bez vztahu ke křesťanství, gnoze je pak z historického a religiózního hlediska náboženstvím předkřesťanským a z věroučné podstaty nekřesťanským.²⁸ Za významného představitele tohoto typologického přístupu, ale i výše uvedené a vlivné existenciální analýzy, je možné považovat Hanse Jonase, filozofa židovského původu, který se jako první badatel 20. st. pokouší interpretovat pojem gnoze coby náboženství pozdní antiky za pomoci existenciální analýzy, která pochází od Martina Heideggera.²⁹ Jonas pak metodologicky vychází z této analýzy, když podstatu gnoze spatřuje v pocitech odcizenosti a osamělosti, pocitu být vydán nehostinnému a neznámému světu, jenž ani není pravým domovem duše člověka, která nepřínáleží tomuto světu, ale nesvětské říši skutečného bytí, z čehož vychází anti-kosmický a život odmítavý přístup k existenci, Jonas považuje gnozi v jistých aspektech shodnou s moderním existencialismem a nihilismem.

Podle Rudolpha Jonas svými příspěvky k vymezení obsahu pojmu gnoze, tvoří historicky už čtvrtou vlnu interpretace tohoto fenoménu.³⁰ Jonas tvrdí, že gnostické pojetí existence se vyvinulo v orientu dříve či paralelně s křesťanstvím, Jonas hovoří o „duchu pozdní antiky“, který je ovlivněn právě tímto původně nekřesťanským existenciálním postojem, který determinoval podobu společenského života v pozdní antice. Například Jonasovo přispěním ovlivnění němečtí badatelé Wilhelm Bousset a Richard Reitzenstein, kteří bádání o gnozi vyjmuli z diskursu církevní historiografie, hledali původ gnostických nauk v íránských mýtech o Purušovi.³¹ Zde je metodologického hlediska žádoucí se u dvou výše uvedených badatelů pozastavit, protože na základě jejich bádání (jehož závěry čístečně metodologicky zastáváme) si dovoluujeme v následujících kapitolách spatřovat gnostický mýtus jako nosnou koncepci heterodoxní křesťanské gnoze, která je ovlivněna působení nekřesťanských a orientálních doktrín.

²⁷ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 38.

²⁸ MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 21.

²⁹ Tamtéž, s. 21.

³⁰ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 40.

³¹ Tamtéž, s. 39.

W. Bousset (1863-1920) byl významný novozákonní badatel, který se zabýval hledáním původu gnoze v mýtech a božstvech babylonských tradic.³² Bousset však s postupem času ze svého radikálního fenomenologického názoru ustoupil. Neopustil sice stanovisko, že babylonské kultury jsou esenciálním zdrojem gnoze, nicméně připustil, že tento babylonský vliv není v gnozi zachován ve zcela krystalické formě. Gnoze podle Bousseta vzniká kontaktem babylonských mýtu, helenismu, judaismu s křesťanskou soteriologií a christologií. Bousset je tedy badatelem, který si poprvé klade otázku po souvislostech mezi gnozí a *Novým zákonem*. Hlavní Boussetovou tezí je, že mýty, které jsou zdrojem vzniku křesťanské gnoze, nejsou důsledkem druhotné interpretace křesťanství. Tyto mýty jsou totiž myšlenkovým konstruktem nekřesťanským a z historické perspektivy předkřesťanským. Křesťanskou gnozi pak Bousset chápe jako kontakt těchto mýtů s vykupitelskou postavou Ježíše Krista, tento kontakt hodnotí Bousset jako zvláštní a poměrně nešťastnou kombinaci křesťanské zvěsti s křesťanskou vykupitelskou zvěstí.

R. Ratzenstein, který byl Boussetovým badáním ovlivněn tvrdí, že z babylonských tradic se do gnoze přenesl i íránský vykupitelský mýtus o tzv. „spaseném Spasiteli.“³³ Tento mýtus pak vyjadřuje identitu Boha a lidské duše. Z křesťanské soteriologie si pak gnoze vypůjčuje pouze osobu Ježíš Nazaretského, který je však interpretován po vzoru íránského konceptu spaseného Spasitele.

Například i současnější badatel A. Kessler shledává původ gnoze, kterou rozumí především mandejství a manicheismus v babylonském synkretismu.³⁴ Kessler tvrdí, že spekulace o velkém množství duchovních sfér a nebi můžeme totiž najít již ve starých babylonských kulturních tradicích. Přestože Kessler chápe gnozi především jako mandejství a manicheismus, tak se pokusíme v následujících částech práce tento vliv vysledovat i v gnozi valentinské. Naopak P. Ryneš tvrdí, že hledání gnostického mýtu mimo vliv platónských myslitelů je dosti obtížné, ačkoli se může zdát, že původcem gnostického mýtu jsou babylonské tradice, tak v řecké filozofii nacházíme mnoho paralel, které pojednávají o pádu duše do nižších sfér.³⁵

Rynešova tvrzení však nemohou nijak zásadně zpochybnit cíl této práce, protože se nepokoušíme o zmínění vlivu orientální spekulace na úkor řeckého myšlení. Nečiníme tak, protože se v případě Klementova i Valentinova systému snažíme o dokázání kontinuálního vlivu řecké filozofie na oba výše uvedené myslitele, s tím rozdílem, že v případě

³² CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 18-19.

³³ Tamtéž, s. 19.

³⁴ Tamtéž, s. 17.

³⁵ OERTER, W., B., POKORNÝ, P., eds., *Rukopisy z Nag Hammádí 1*, s. 274-275.

valentinské gnoze se rovněž pokoušíme o dokázání vlivu babylonské spekulace, vliv této spekulace nicméně chápeme jako syntetizovaný společně s platónskou potažmo řeckou filozofií celkově. Vliv orientálních spekulativních nauk chápeme tak, že je do systému nauk křesťanské gnoze implementován na pozadí antického filozofického diskursu, značně ovlivněného platónským myšlením. Nyní se však znovu vrátíme k předešlému výkladu, tedy k hlavním interpretačním rámcům bádání o gnozi.

Navzdory tomu, že se interpretační rámce Jonase a Harnacka značně liší, tak Kingová³⁶ podotýká, že oba vycházejí ze základních metodologických postupů 19. a 20. st., v metodologickém smyslu tedy nic příliš převratného nepřinášejí, protože oba výše uvedení badatelé se domnívají, že vysvětlením podstaty gnoze, je možné pochopit její historický vývoj a význam. Jonasovo bádání je pak autorkou hodnoceno jako přínosné, nicméně konstatuje, že existenciální analýza nemůže být klíčovou interpretací gnoze, přestože se tato metoda zbavuje určitých historických mystifikací, čímž gnozi v historickém slova smyslu demytologizuje, ovšem pokud bude odhlédnuto od všech historických i kulturních aspektů gnoze, které jsou existenciální analýzou považovány za epistemologické překážky v poznání podstaty, budeme pak čelit takové abstrakci, jenž nepovede k pochopení gnostických nauk.

Kingová výše uvedený přístup k bádání o významu pojmu gnoze označuje jako přístup esencialistický, vůči němuž vystupuje přístup nominalistický či formalistický.³⁷ Přístup formalistický se více než původem gnoze a jejími esenciálními charakteristikami, zabývá způsoby, jakými byly v antice konstituovány pojmy gnoze a gnostický text. Tyto konstrukce jsou dílem generalizace, z pojmů gnostický je pak etymologicky odvozen pojem gnosticismus (níže), obsah tohoto pojmu je také vytvořen za účely naplnění požadavku zobecnění, který vedl je konstrukci i obsahu všech tří výše uvedených pojmů. Rudolph, který by se výše uvedeným způsobem dal chápat jako esencialista tvrdí, že počátky gnoze je možno částečně rekonstruovat a dodává, že na počátcích gnoze sledujeme tři aspekty, aspekt společensko-dějinný, kulturně-dějinný a nábožensko-dějinný.³⁸

Ačkoli Kingová zmiňuje poměrně pádné argumenty, které esencialistický přístup, ale i myšlenku hledání historických kořenů a dějinného vývoje gnoze vyjevují jako metodologicky unáhlené, tak vzhledem k cíli této práce, musíme přijmout stanovisko

³⁶ KING, K., *What is Gnosticism*, s. 12-15.

³⁷ Tamtéž, s. 12-15.

³⁸ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 275.

esencialistického přístupu, ale taktéž koncepci historického vývoje gnostického hnutí. Přestože tato práce není psána z pozice fenomenologie náboženství, která usiluje o nalezení podstaty (eidos) zkoumaného náboženského fenoménu, pokud však pátráme po kontinuálním působení nekřesťanského myšlení na křesťanskou doktrínu a filozofii, tak musíme esencialistickou metodologii do jisté míry přijmout. Jestliže si práce klade za cíl pokusit se nalézt příklad konkrétního a kontinuálního působení výše zmíněného nekřesťanského myšlení na Klementovu gnozi ale i gnozi heterodoxní, tak je nutné, abychom metodický esencialismus částečně přijali, protože pokud bychom tak neučinili vůbec, tak bychom si námi vytyčený cíl ani klást nemohli. V následující podkapitole bude pozornost věnována distinkci pojmů gnoze, gnosticismus a křesťanská gnoze, ale zároveň zůstaneme u historie bádání o gnozi, protože zdůrazníme významné textový nález z Nag Hammádí.

3.3 Gnoze, gnosticismus a křesťanská gnoze

Markschies tvrdí, že nevlivnější definice termínu gnoze a gnosticismus se objevuje ve 20. st., přesněji řečeno v roce 1966 při události zvané Gnostic Congress, jenž se konal v Messině.³⁹ Badatelé, kteří se na tomto kongresu sešli, řešili terminologické nejasnost a zamlženost pojmů gnoze a gnosticismus, účastníci této konference si byli taktéž vědomí nánosů konotací z 19. st., proto učinili terminologickou distinkci mezi gnozí a gnosticismem. Rozsah pojmu gnoze tvoří některé myšlenkové konstrukty a systémy, které fungovaly v prvních dvou století našeho letopočtu, pod pojem gnosticismus pak spadá (časově nedatované) poznání, které má elitářský charakter, definiční charakteristiky gnosticismu odpovídají herezeologické interpretaci řeckého pojmu gnosis, tedy ezoterickému a falešnému poznání. Ačkoli bylo konferencí slibováno vyjasnění pojmosloví, tak podle Markschies bylo jediným příspěvkem zavedení pojmu gnosticismus, který se kryje s herezeologicky pojatým obsahem pojmu gnosis z antiky. Pokorný o závěrech gnostického kongresu v Messině hovoří takto: „Roku 1966 gnostický kongres v Messině doporučil, aby se pojem gnosticismus užíval pro celou gnosí jako náboženské hnutí prvních křesťanských staletí a gnosí aby se nazývaly i analogické jevy v jiných náboženských soustavách nebo filosofických školách.“⁴⁰

³⁹ MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 13-14.

⁴⁰ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 14.

Rudolph se o výše uvedené distinkci vyjadřuje takto: „*Toto oddělení obou v podstatě historicky a ideově souvisejících jmen není však příliš smysluplné a obecně se ani neprosadilo, proto nadále užíváme výrazy obvyklé především v německé jazykové oblasti a rozumíme gnózi a gnosticismem totéž; první je sebeoznačení jednoho pozdně antického náboženství spásy. Neutrální užívání „gnóze“ ve smyslu filosofického poznání nebo gnoseologie se to přirozeně netýká.*“⁴¹ Takto Rudolphem pojatou distinkci výše uvedených pojmů používáme i v této práci, ačkoli se budeme obsahu pojmu gnosticismus ještě nadále věnovat, tak v následujících kapitolách od jeho používání i významu ustoupíme a budeme pracovat pouze pojmy gnoze a křesťanská gnoze.

Pojem gnosticismus poprvé na světlo vnáší v 17. stol. filozof a teolog Henry More, pojem gnosticismus používá jako historicky nevyjasněné označení všech křesťanských herezí, všichni křesťanští kacíři pak podle Morea nesou název gnostici, More přichází také s vlastní distinkcí pojmů, neboť pojem gnoze pro něj znamená poznání svrchovaných Božích tajemství, jenž má elitářský charakter a je úzce spjato s křesťanstvím.⁴² Podle Kingové použil More roku 1669 pojem gnosticismus jako označení pro katolické křesťanství, More tak z protestantských pozic kritizuje katolicismus za to, že je skrytě ovlivněn falešným poznáním, které vede k modloslužebné liturgii, More v těchto tvrzeních vychází z Eirenáiovy interpretace pojmu gnoze.⁴³

Moderní diskurs však podle Kingové nepřináší velké změny ve vyjasnění pojmu gnosticismus, protože pojem neslouží pouze k označení starověkých křesťanských herezí, ale je používán také ve filozofii, literatuře, politice nebo psychologii.⁴⁴ Gnosticismem pák bývá podle Kingové označován buddhismus či nihilismus, ale také moderní myšlenkové systémy jako pozitivismus a progresivismus, nicméně taktéž filozofické směry jako hegelovství a marxismus. Označení gnosticismus se používá i pro některé zástupce hnutí New Age. Pojem gnoze se v historii objevil v souvislosti s tak významnými jmény jako Fichte a Schelling.⁴⁵

Vzhledem k tomu, že při našem výkladu gnoze se omezíme pouze na používání pojmu gnoze a pojem gnosticismus zcela vypouštíme, tak bude vhodné uvést Markschieovo vlastní typologické vymezení pojmu gnoze, neboť Markschieem předložená typologie je velmi výstižná, na jejím základě je také možné posléze srovnávat,

⁴¹ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 62-63.

⁴² MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 13.

⁴³ KING, K., *What is Gnosticism*, s. 6-7.

⁴⁴ Tamtéž, s. 5.

⁴⁵ MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 11-12.

jakým způsobem gnoze Klementova, ale i valentinská gnoze skutečně odpovídají charakteristikám pojmu gnoze. Znovu podotýkáme, že esenciální charakteristiky gnoze bereme taktéž za své a metodologicky z nich vycházíme. Marksches⁴⁶, který silně nesouhlasí s terminologickými závěry výše uvedené konference v Messině, předkládá vlastní typologický model, ve kterém uvádí osm hlavních charakteristik gnoze, které si ve zjednodušené podobě ukážeme zde:

1. Gnozi lze chápat představu naprosto od světa odděleného, vzdáleného a nejvyššího Boha.
2. Gnozi se také rozumí představa duchovních bytostí, které jsou přítomny mezi běžnými lidmi, tito poslové byli vysláni mezi smrtelné lidi právě nejvyšším Bohem.
3. Gnoze je také jakýkoli kosmologický koncept, kde svět stvořený z hmoty je chápán jako negativní a zlý, navíc je stavěn do opozice vůči cizímu a duchovnímu světu dobra.
4. Gnoze je taková představa Boha, ve které je Bůh stvořitel nahlížen jako demiurg (řec. *demiurgos*, čes. *tesař*) v platónském slova smyslu, tento stvořitel je většinou charakterizován jako nevědomý až zlý.
5. Gnoze jako vysvětlení kosmu a člověka, přičemž toto vysvětlení je dáno prostřednictvím mytologického dramatu, během něhož božský aspekt upadá do nižších, tedy hmotných sfér existence, kde se nachází i člověk, jehož duše je sama tímto upadlým božstvím, které je dočasně svazováno hmotou, protože se opět navrátí ke svému zdroji.
6. Gnoze jako poznání, které je vždy předáno skrze božskou bytost, která sestoupila dočasně do nižších sfér.
7. Gnoze jako vykoupění lidských bytostí skrze poznání totožnosti jich samých (tedy „božské jiskry“, neboli ducha) s nejvyšším Bohem.
8. Gnoze jako tendence používat různé druhy dualismu, které se většinou odráží v koncepci Boha a jeho nadmyslového světa v opozici k negativní hmotě a jím vázanému člověku.

V předešlých částech práce, jsme si snad již dostatečně za pomoci výše uvedených zmínek o badatelích, zabývajících se gnozi ale i výčtem charakteristik pojmů a uvedením do celé problematiky, abychom nyní mohli blíže přistoupit k pojmu křesťanská gnoze.

Podle Kingové je naprosto klíčové si uvědomit fakt, že pokud chceme gnozi samotnou stejně jako tu křesťanskou chápat jako samostatný náboženský fenomén, tak je nezbytné si uvědomit, že takto lze gnozi chápat jen díky závěrům herezeologického bádání.⁴⁷ Neboť teprve herezeologové konstruují gnozi jako samostatné náboženské hnutí, pokud chceme tuto interpretaci gnoze a křesťanské gnoze za vlastní, tak se nevyhneme také přijetí charakteristik, které byly gnozi přiřčené herezeology. Autorka dále uvádí tři

⁴⁶Tamtéž, s. 16-17.

⁴⁷KING, K., *What is Gnosticism*, s. 6-7.

hlavní definiční znaky gnoze, jak ji chápali herezeologové⁴⁸: 1. Gnoze jako jakákoli forma raného křesťanství, která má příliš vzdálený nebo příliš negativní postoj k judaismu. 2. Gnoze je nauka, která buď z vnějšku, nebo zevnitř kontaminuje ortodoxní křesťanskou doktrínu, pokud dojde k vlivu z vnějšku, tak hovoříme o gnozi coby svébytném nekřesťanském náboženství, pokud zevnitř, tak je řeč o druhotné, kacířské a nesprávné interpretaci pravého evangelia. 3. Gnoze jako všechny filozofické a náboženské tradice, které k výše uvedené kontaminaci přispívají, tedy hermetismus, platonismus, mandeismus, manicheismus atd. Vzhledem k fenoménům, které jsme si vytkli sledovat, tedy valentinskou a Klementovu gnozi, připouštíme první dvě charakteristiky, které předkládá Kingová, čili křesťanskou gnozi chápeme jako nauky vzniklé z oné výše zmíněné druhotné interpretaci, ať už z vnější nebo zevnitř. Taktéž přijímáme křesťanskou gnozi jako nauku, která deklaruje, že je konfesně křesťanská, ačkoli má k naplnění tohoto tvrzení nedostačující argumenty, neboť je od judaismu příliš odchylná nebo k němu má výrazně negativní postoj. Nutno ještě dodat, že v případě Klementovy gnoze uznáváme pouze první výše uvedenou charakteristiku.

Pojem křesťanská gnoze také můžeme použít z důvodu jeho terminologické zavedenosti, Kratochvíl také hovoří o středním proudu křesťanské gnoze, který byl reprezentován Valentinem a jeho žáky Herakleonem a Theodotem.⁴⁹ Této Kratochvílem zmíněnou klasifikaci valentinismu se držíme také a označujeme Valentinem ovlivněnou nauku za střední proud křesťanské gnoze.

S Klementovou křesťanskou gnozi je situace poněkud odlišná. Klementovu gnozi v příslušné části práce označíme taktéž za gnozi křesťanskou. Ovšem s tím rozdílem, že Klement je představitelem gnoze církevní a „autentické, zatímco Valentina budeme chápat jako představitele křesťanské gnoze heterodoxní, kterou herezeologové i Klement chápali jako gnozi falešnou či domnělou. Zatím se však vrátíme k samotnému pojmu křesťanská gnoze, zatím ještě bez souvislostí s Klementem a Valentinem.

Nakonec i sám vlastní zakladatel bádání o gnozi, kterým je církevní historik Ferdinand Christian Baur (1779-1860) používá pojem křesťanská gnoze, čemuž dosvědčuje i samotný název Baurovy disertace *Křesťanská gnóze aneb křesťanská filosofie náboženství ve svém dějinném vývoji*, název i obsah díla nenasvědčují jen jisté oprávněnosti používání pojmu křesťanská gnoze, ale také tomu, že Baur považuje křesťanskou gnozi za výstup křesťanské filozofie náboženství, tato filozofii náboženství je

⁴⁸ Tamtéž, s. 6-7.

⁴⁹ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 12.

historicky vyvíjející se fenomén, který vrcholí ve filozofii Hegela.⁵⁰ Ačkoli je Baurovo metodologický přístup v mnoha ohledech kritizován a je mu často vytýkána přílišná uzavřenost v interpretačním rámci Hegelovy filozofie, tak právě Baur je první badatel, který zmiňuje působení mimo-křesťanských nauk na křesťanskou gnozi, čímž otevírá možnost pátrat po zdrojích ve spekulativních naukách orientu, ale také v platónské filozofii.⁵¹

Ačkoli se v této práci nevyjadřujeme k Baurově koncepci vývoje gnoze v souvislostech s hegelovskou filozofií ani nepřijímáme Baurovi teze o gnozi coby prvotní filozofii náboženství, tak vzhledem k naplnění cíle našeho bádání se metodologicky přirozeně hlásíme Baurovu přístupu, neboť se pokoušíme interpretovat, jak křesťanskou gnozi heterodoxní, tak i Klementovu gnozi jako fenomény, které obsahují i jiné myšlenkové zdroje než křesťanskou věrouku a filozofií. V průběhu práce ukážeme, že v případě Klementova myšlení můžeme mluvit o vlivu křesťanské teologie, ale nejenom o něm. Proto budeme v souvislosti s Klementem hovořit hlavně o vlivu řecké filozofie na jeho nauku. V případě valentinské gnoze se Baurově přístupu přibližujeme ještě víc, protože se valentinskou gnozi pokoušíme interpretovat jako ovlivněnou platonismem, tak i orientálními kosmologickými spekulacemi.

Rudolph, který je zastánce esencialistického přístupu k bádání a zároveň zastáncem druhého typologického modelu gnoze, tedy interpretačního rámce, který tvrdí, že gnoze je na křesťanství nezávislý a samostatný náboženský fenomén, chápe křesťanskou gnozi následujícím způsobem: „*Je nepopíratelnou zásluhou takzvané „školy dějin náboženství“ německé protestantské teologie, že zde razila nové cesty Jedním z jejích nejdůležitějších výsledků, byl důkaz, že gnostické hnutí bylo svým původem jevem nekřesťanským, jenž se teprve pozvolna obohacoval o křesťanské myšlenky, až se objevil jako samostatná křesťanská gnoze.*“⁵² Toto výše uvedené pojetí křesťanské gnoze taktéž metodologicky dodržujeme, křesťanskou gnozi pak chápeme jako symbiózu již existujících nekřesťanských myšlenkových systémů s křesťanskou naukou, k čemuž došlo na základě průběžného kontaktu obou náboženství, produktem tohoto kontaktu, který vzniká na bázi dobových synkretických tendencí, nazýváme křesťanskou gnozi.

⁵⁰ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 37.

⁵¹ Tamtéž, s. 37.

⁵² Tamtéž, s. 274.

Ačkoli jsme zmínili, že bádání o křesťanské gnozi je nevyhnutelně a zřetelně ovlivněno polemickým zkoumáním církevních otců, tak přesto nejsou jediným zdrojem, neboť zdrojem zcela nejdůležitějším je pramenný nález Nag Hammádí.

Kingová tvrdí, že teprve nález nag-hammádského kodexu nám umožňuje dekonstrukci zamlžených pojmů gnoze a gnosticismus, ale co je pro naše účely důležitější je fakt, že texty, nalezené v Nag Hammádí, nám otvírají prostor pro novou historiografickou interpretaci raného křesťanství.⁵³ Rané křesťanství pak perspektivou tohoto nového nálezu můžeme nahlédnout jako mnohem diverzifikovanější a plurální hnutí, než bychom si třeba před sto lety dokázali jen obtížně představit. Materiály dostupné z nag-hammádského nálezu představují rané křesťanství jako názorově a věroučně diverzifikované hnutí, ve středu jehož diskuzí a polemik stojí otázky o významu Ježíšova učení a jeho smrti, ale i další neméně kontroverzní témata, která se týkají třeba role ženy v obci či sexuality, ale také samotnému fungování křesťanských obcí.

Pokorný také konstatuje, že nag-hammádské texty jsou nesmírně důležité pro interpretaci gnoze.⁵⁴ Podle Pokorného texty z Nag Hammádí totiž dokazují, že gnoze je náboženským fenoménem, který je původně předkřesťanský. Tyto texty také poukazují na to, že redukovat gnozi pouze na gnozi křesťanskou, je na základě tohoto textového nálezu již nemožné.

Samotný nález textů učinil roku 1945 egyptský farmář Muhammad Ali, který poblíž egyptského města Nag Hammádí, objevil papyrové svitky, které obsahují téměř 46 textů, mezi kterými nalézáme *Evangelium pravdy* a *Tomášovo evangelium*, ve kterých se objevují do té doby neuveřejněné výroky, které jsou adresovány Ježíšovi.⁵⁵ Tyto a i jiné texty, které byly zhruba 1600 let pohřbeny v Horním Egyptě, byly pravděpodobně zachovány jakýmsi mnichem z kláštera sv. Pachomia.⁵⁶ Pokorný tvrdí, že gnostické texty nebyly mnichy z pachomiovského kláštera uchovány, aby vůči nim byla vedena anti-gnostická polemika, avšak ani za účely speciálního studia.⁵⁷ Mniši tohoto kláštera nepovažovali shromážděné texty za závadnou literaturu, dokonce někteří z nich byli asketicky založení gnostičtí křesťané, právě tyto gnosticky orientovaní mniši traktáty z nag-hammádského nálezu uchovali.

⁵³ KING, K., *What is Gnosticism*, s. VII.

⁵⁴ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 12.

⁵⁵ Tamtéž, s. VIII.

⁵⁶ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. XIX.

⁵⁷ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 93-94.

Kingová tvrdí, že ve výše uvedených evangeliích se objevují typické charakteristické rysy, které byly gnostickým naukám přisouzeny herezeology; obě evangelia pracují s mýty o stvoření světa nevědomím demiurgem, který utlačuje božskou duchovnost působením hmoty, ale také zmínky o ženském aspektu božství, který gnostičtí křesťané personifikují do Máří Magdalény.⁵⁸ Kratochvíl o nálezů z Nag Hammádí a křesťanské gnoze říká následující: „V kodexu lze potkat celou škálu různých typů gnóze od zcela křesťanské gnóze valentinského typu až po krajní gnósi setovskou.“⁵⁹

Pokorný hovoří o širokém rozsahu, ale i důležitosti textů takto: „Bezpochyby jde o jeden z nejvýznamnějších poválečných rukopisných nálezů a největší nález křesťanské (většinou gnostické) starověké literatury vůbec a současně hlavní pramen bádání o gnósi.“⁶⁰

Rudolph také konstatuje, že nag-hammádský textový materiál přináší netušené zdroje informací, nicméně analýza tohoto textového materiálu ještě není zcela završena a je spíše otázkou budoucnosti.⁶¹ S podobnou situací se podle autora setkáváme také v případě anlyzy s gnoze předkřesťanské i gnoze křesťanské. Je tomu tak, protože v případě křesťanské gnoze máme sice k dispozici nag-hammádské kodexy, avšak nemáme k dispozici žádný gnostický historický traktát ani žádné církevní dějiny, jak tomu je v případě ortodoxní církve. Další překážkou k plnohodnotné analýze křesťanské gnoze je obtížná identifikace zakladatelů jednotlivých sekt. Pokorný přisvědčuje výše uvedené Rudolphově tezi o obtížnosti rekonstrukce historického obrazu gnostického hnutí.⁶² Pokorný také tvrdí, že gnostické hnutí nevytvořilo žádné vlastní dějepisectví.

U textů z Nag Hammádí je nutné se ještě než přikročíme k dalšímu výkladu ještě pozdržet. Nag Hammádský kodex jsme prozatím prezentovali jen v hrubých konturách. Za účely představení křesťanské gnoze, především té valentinské, je třeba, abychom jednotlivé kodexy zmínili podrobněji, protože nám přiblížení jednotlivých textů ozřejmí, které texty můžeme identifikovat jako texty valentinské gnoze. Zmínit konkrétněji jednotlivé texty i kodexy nám již otvírá cestu k výkladu valentinské gnoze. Klementův textový odkaz je totiž vzhledem k jeho hlavnímu dílu *Stromata* mnohem průhlednější. Identifikace textů valentinské gnoze je také nezbytná, protože v následující kapitole se již věnujeme pátrání

⁵⁸ KING, K., *What is Gnosticism*, s. 1.

⁵⁹ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 19-20.

⁶⁰ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 72.

⁶¹ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 273.

⁶² POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 117.

po myšlenkových vlivech, které působili na gnozi, za tímto účelem již pracujeme s některými texty, kterým v této kapitole připišeme valentinský původ.

Jak již bylo řečeno, tak Nag Hammádské texty a jejich identifikace jsme se dotkli pouze velmi okrajově. Podobně jsme tomu tak učinili u herezeologů, které můžeme považovat za první badatele o gnozi, přestože jejich bádání bylo bezpochyby zatíženo svým polemickým charakterem, přesto i současní badatelé tvrdí, že jsou i dodnes jsou herezeologové pro bádání o gnozi hodnotným informačním a interpretačním zdrojem. V následujících podkapitolách tedy pojednáme přesněji o nálezů textů z Nag Hammádí, ale zmíníme také krátce herezeologické bádání o gnozi. Herezeologické bádání má také souvislosti s nálezem textových materiálů z Nag Hammádí, protože až do analýzy nag-hammádského nálezů, bylo herezeologické bádání hlavním informačním a interpretačním i pro moderní badatele. Prostřednictvím dvou následujících podkapitol uzavřeme tuto kapitolu, která byla zamýšlena jako objasnění vlastních metodologických stanovisek a postupů této práce, ale rovněž také jako historický a historiografický úvod do bádání o gnozi. V následující podkapitole bude pozornost blíže věnována rukopisným nálezům z Nag Hammádí.

3.4 Nag-hammádský nález a bádání o gnozi

Cílem této podkapitoly je identifikace některých textů z nag-hammádského nálezů, učiníme tak, aby bylo objasněno, které texty můžeme považovat za spisy původně valentinské nebo aspoň valentinismem ovlivněné. V následujících odstavcích se budeme zaměřovat na historii nálezů gnostických textů, z nichž některé identifikujeme jako spisy křesťanské gnoze.

Jak už jsme poznamenali výše, tak téměř až do dvacátého století bylo bádání o gnozi odkázáno především na sekundární prameny, ke změně této situace přispělo v roce 1896 nalezení koptského kodexu, který vešel ve známost jako *Berlínský kodex*.⁶³ Tento kodex obsahoval tyto texty; *Tajnou knihu Janovu*, *Moudrost Ježíše Krista* a zlomek *Skutků Petrových*. Přestože byl tento textový nález učiněn již na konce 19. st., tak samotné vydání se pozdrželo až do 20. st., kdy *Berlínský kodex* vychází až spolu se zveřejněním objevu nag-hammádských textů. V NDR vyšlo první vydání *Berlínského kodexu* v roce 1954.

⁶³ Tamtéž, s. 32.

Co se týče samotného nag-hammádského objevu, který byl učiněn v roce 1945, tak první badatel, který přišel s těmito texty do styku, byl Jean Dousse, který se s nimi seznámil roku 1947 v Koptském muzeu v Káhiře.⁶⁴ Nález z Nag Hammádí je psán koptštinou.⁶⁵ Koptština byla původně Horno-egyptský dialekt, který byl křesťany povýšen na literární jazyk. Vzhledem k tomu, že se za pomoci koptštiny nedají vyjádřit abstraktní a filozofické pojmy, tak mnoho pojmů koptština přejímá z řeckého jazyka. Přestože samotný nález textů byl učiněn již v roce 1945, tak analýza i vydávání nag-hammádského nálezu bylo zdlouhavé a obtížné, zveřejňování těchto textů se pomalu zakončilo až v roce 1977.⁶⁶

Textový materiál, který byl nalezen v Nag Hammádí, byl ohromný, proto byl badateli rozdělen do třinácti kodexů.⁶⁷ Pokorný hovoří o zdlouhavé práci badatelů v souvislosti s číslováním jednotlivých kodexů.⁶⁸ Badatelům totiž trvalo přes dvacet let, než ustanovili číslování jednotlivých kodexů. Kodexy jsou na základě této zdlouhavé práce označovány římskými číslicemi (např. *NHC II*), kodexy jsou číslovány tím způsobem, že čím je jednotlivý kodex více poškozený, tím mu je uděleno vyšší číslo, čílo *NHC XIII* obsahuje texty nejvíce poškozené, naopak *NHC I* shromažďuje nejzachovalejší texty. V této podkapitole nemáme dostatek prostoru, abychom se věnovali obsahu všech kodexů nebo zmiňovali veškeré texty, proto v následujících odstavcích zmíníme jen texty, které bezprostředně souvisí s naším badáním.

O křesťanské gnozi nás výrazným způsobem informuje již první kodex, tedy ten nejzachovalejší, který byl vydán v Curichu, ujal se pro něj označení *Jungův kodex*.⁶⁹ Tento soubor textů je tvořen hned několika spisy, které zastupují heterodoxní křesťanskou gnozi. První text, který je v tomto souboru uveden, je *Modlitba Apoštola Pavla*, která se svým obsahem přibližuje mimo-křesťanské gnozi hermetické. I přesto je možné tento text přisoudit gnozi křesťanské. Tato modlitba totiž vyjadřuje substancionální identitu mezi Bohem a modlícím se člověkem. Dalšími texty křesťanské gnoze, které byly zařazeny do *Jungova kodexu* jsou; *Tajná kniha Jakubova*, *Evangelium pravdy*, *List Reginovi (Traktát o vzkříšení)* a Trojdílný traktát. Přičemž *Evangelium pravdy* je podle Pokorného evidentně spisem valentinské gnoze. Pokorný dále tvrdí, že *Jungův kodex* je tvořen bezvýhradně texty křesťanské gnoze, přesněji gnoze valentinské.⁷⁰ Pokorný konstatuje, že

⁶⁴ Tamtéž, s. 75.

⁶⁵ Tamtéž s. 98.

⁶⁶ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 49-50.

⁶⁷ Tamtéž, s. 50-54.

⁶⁸ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 98.

⁶⁹ Tamtéž, s. 98.

⁷⁰ Tamtéž, s. 99-101.

syntéza gnostických a křesťanských myšlenek zde byla provedena dosti obstojně, proto byly tyto texty do značné míry přijatelné i pro tehdejší katolické církve. Pokorný vznik těchto textů klade do konce 2. st. n. l.

Druhý kodex je z hlediska bádání o křesťanské gnozi také velice důležitý. Obsahuje mimo jiné tyto texty, které používali valentinovci, tedy *Tajnou knihu Janovu* (obsaženou již v *Berlínském kodexu*), *Filipovo evangelium*, *Tomášovo evangelium*, *O původu světa a Výklad o duši*.⁷¹ Z textů třetího kodexu můžeme označit za spisy valentinské gnoze texty: *Požehnaný Eugnostos* (dále *Eugnostovo evangelium*) a *Moudrost Ježíše Krista*, která v podstatě zařazuje strukturu *Eugnostova evangelia* do křesťanského rámce, dalo by se říci, že je jakýmsi christianizovaným opisem výše zmíněného textu.⁷² Pokorný tvrdí, že tento valentinský text je jasným dokladem styku předkřesťanské gnoze s křesťanskou naukou. V tomto kodexu je také znovu obsažena *Tajná kniha Janova*.⁷³

Dalším spisem důležitým pro křesťanskou gnozi a obzvláště pro tu valentinskou, je text *Zjevení Pavlovo*, které se nachází v pátém kodexu.⁷⁴ Pokorný tvrdí, že vznik tohoto textu můžeme datovat do 2. st. n. l. Povahou je to spis protižidovského zaměření, který rozvíjí valentinské myšlenky, přesněji zpracovává starší pavlovský apokryfní spis, který se nazývá *Pavlova apokalypsa*. Pátý kodex obsahuje další spisy, které můžeme označit ne přímo za valentinské, ale s jistotou za křesťansko-gnostické, těmito texty jsou *První zjevení Jakubova* a *Druhé zjevení Jakubovo*.⁷⁵ Podle Pokorného se oba výše uvedené texty pokouší o syntézu židokřesťanských představ s předkřesťanskou gnozí.⁷⁶ V těchto spisech se objevuje Ježíš, jehož utrpení je v tomto textu chápáno jako zdánlivé (docketická christologie). Ježíš v tomto příběhu předává nauku o cestě duše skrze nadzemské sféry až k nejvyššímu Bohu. Toto poučení dává svému bratru Jakubovi, spolu s poznáním, že nejsou bratři ve fyzickém slova smyslu nýbrž bratři duchovní, tedy substancionální totožní. Jakub pak přebírá Kristovu spasitelskou roli a sám se jímá úkolu zvěstovat spásné učení. Církev tomuto spisu vytýkala přílišnou pozornost vůči Ježíšově pozemskému životu před ukřižováním. Pokorný tvrdí, že *Zjevení Pavlovo*, ale i oba spisy *zjevení Jakubových* jsou důkazem toho, jak heterodoxní křesťanská gnoze dokázala sloučit proti-judaistickou tradici

⁷¹ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 49-50.

⁷² POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 106.

⁷³ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 51.

⁷⁴ POKORNÝ, P., *Píseň o perle*, s. 107.

⁷⁵ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 52.

⁷⁶ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 107-108.

spojovanou se sv. Pavlem, tak židokřesťanské představy, které zmiňují Jakubova úctyhodného postavení Ježíšova bratra.

Jedenáctý kodex obsahuje dva spisy, kterým můžeme s jistotou přiřknout valentinský původ, těmito texty jsou *Výklad poznání* a *Valentinovský výklad*, tento bezejmenný spis také bývá označován jako *Bezejmenný traktát*.⁷⁷ První zmíněný text se zabývá gnostickým chápáním náboženské obce, tento spis si vědom konfliktů, které panovaly v obecné církvi mezi ortodoxními křesťany a valentinovci.⁷⁸ Tento text zatím ponecháme stranou, protože ho v pozdější části práce uvedeme do souvislostí s konfesní identitou valentinovců. Druhý zmíněný traktát, který je obsažený v pátém kodexu, se týká valentinského pojetí svátostí eucharistie, křtu a pomazání.⁷⁹ Ohledně interpretace těchto svátostí totiž mezi valentinovci probíhala roztržka. Tento text nejspíš nepochází od samotného Valentina dokonce ani od Ptolemáia, ale nejspíše u Herakleona. Kratochvíl označuje *Evangelium pravdy*, *List Rheginovi* a traktát *Pistis Sofía* za texty valentinské gnoze, podle Kratochvíla se Klement Alexandrijský byl přesvědčen o Valentinově autorství posledního z výše uvedených spisů.⁸⁰

Podle Pokorného náleží textů z Nag Hammádí poukazuje na fakt, že gnoze vznikla nezávisle na křesťanství, je ovlivněna sociálním, ale i myšlenkovým pozadím heterodoxních židovských sekt a dost často se opírá o interpretaci *Starého zákona*.⁸¹ Pokorný také konstatuje, že závěry analýzy nag-hammádských textů prokázali, že poznatky církevních otců ohledně gnoze, byly dost často přesné. V následující podkapitole budeme věnovat pozornost herezeologickému bádání o gnozi. Následující podkapitolou se lehce zmíníme o valentinské gnozi, ale také uzavřeme tuto kapitolu coby metodologickou, historickou a historiografickou úvod část této práce.

3.5 Herezeologické hodnocení křesťanské gnoze

Cílem této podkapitoly je nastínit interpretaci křesťanské gnoze na základě kritického hodnocení, které vůči ní zaujímali první křesťanští apologeti, tedy herezeologové, zmíníme tak nejvýznamnější herezeology i některé doktrinální a liturgické

⁷⁷ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 54.

⁷⁸ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 114.

⁷⁹ Tamtéž, s. 114.

⁸⁰ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 112-113.

⁸¹ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 72.

prvky křesťanské gnoze, zmíníme také důležité sociálně politické konotace teologického sporu mezi zástupci ortodoxní církve a křesťanské gnoze.

Až téměř do 20. st. byl historický popis gnoze převážně závislý na Eusebiovi z Kaisareie, který je považován za zakladatele církevních dějin, Eusebios pak původ veškeré gnoze odvozuje od d'ábla, který když už nemohl církev pronásledovat fyzicky, tak využil lstivých lidí, kteří vymýšleli kacířské a zvrácené nauky, za historického zakladatele gnoze považoval Eusebios Šimona Mága.⁸²

Rudolph spolu s dalšími badateli tvrdí, že první zprávy o křesťanské gnozi, ale i jiných formách gnoze nekřesťanské, nalézáme u herezeologů, tedy prvních křesťanských apologetů, dosti zachovalé, ale i podrobné zprávy o valentínské gnozi, ale i dalších gnostických škol nacházíme u církevního otce Eirenáia z Lyonu.⁸³ Rudolph ovšem podotýká, že ačkoli se Eirenáios odvolával na znalost ústních i psaných nauk valentínské gnoze, tak objektivita jeho výkladu je zpochybněna jeho snahou o vyvrácení jím zmiňovaných nauk, tím, že se horlivě pokouší dokázat jejich omylnost, tím pádem i heretický charakter těchto nauk.

O valentinovcích pak Eirenáios tvrdí, že jsou chvástavý kacíři, kteří své pseudospisy plné hereze považují za evangelia, čímž ignorují a znesvěcují apoštolskou tradici, Eirenáios totiž odvozuje legitimitu kanonických evangelií od „faktu“, že tyto spisy byly sepsány přímo Ježíšovými žáky ještě za jeho života.⁸⁴ Pagelsová však obratem dodává, že Eirenáios při vši snaze nemohl vypátrat identitu pisatelů čtyř kanonických evangelií, tito pisatelé pravděpodobně nebyli skutečně přímými Ježíšovými žáky a současníky, dodnes o synoptících nevíme takřka nic, jediné co s jistotou víme je, že kanonická evangelia určitě vznikla až po Ježíšově smrti.

Roku 180 n. l. píše Eirenáios svou pětisvazkovou knihu *Proti herezím*, která je namířena proti gnozi a k potlačení jejího vlivu, za obzvláště kacířský spis považuje Eirenáios *Evangelium pravdy*.⁸⁵ Eirenáios je herezeologem, který po sobě zanechal nejobsáhlejší přehled gnostických textů, Eirenáios ve svém bádání vychází z vlastní četby gnostických textů, také z učení svého učitele biskupa Polykarpa, ale také z polemik vedených Jusinem Mučedníkem. Eirenáiov výše uvedený herezeologický svazek, byl do češtiny přeložen poprvé v roce 1876 pod názvem *Patero knih proti kacířstvím*.⁸⁶ Od

⁸² RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 273-274.

⁸³ Tamtéž, s. 16-18.

⁸⁴ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. 17.

⁸⁵ Tamtéž, s. XVIII.

⁸⁶ POKORNÝ, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 32-33.

Eirenáia také pochází označení gnostici (řec. *gnostikoi*), které používá nejen pro zastánce nekřesťanské gnoze, ale i pro věřící křesťanské gnoze, kteří se příliš odchylují od tradičního církevního výkladu.⁸⁷ Pokorný tvrdí, že podle Eirenáiova bádání byly prvními historickými gnostiky shledáni ofité.⁸⁸ Eirenáios si všímá, že ofité používají mystický výklad *Geneze*, který jim ovšem slouží k polemice s biblickou teologií. Ofité totiž Stvořitele považují za nižší bytost (odlišnou od Nejvyššího Boha), která člověka vězní v zajetí hmoty. Dle Justína Mučedníka tvrdili basileiovci, markionité a valentinovci, že jsou křesťané, přestože zástupci těchto sekt byly ortodoxní obcí nazývané gnostici, tak v textech z Nag Hammádí slovo gnostici pro sebe-označení pisatelů či žáků okolo jednotlivých textů nikde nenacházíme, nacházíme však označení jako „Synové Boží“, „vyvolení“, či „děti svatební komnaty“.⁸⁹

Eirenáiovi bývá obecně vytýkána velká zaujatost vůči gnostické teologii, etice a církevní organizaci, jeho argumentace vůči gnostickým výroky také dost často není založena na přesvědčivých důkazech a tvrzeních, ale spíše na neustálém poukazování na spekulativní a ne zcela jasná gnostická stanoviska, která Eirenáios chápe jako svévolné překrucování Ježíšova učení. Mimo kritiku gnoze se Eirenáios zapsal do dějin patristiky ukotvením nutnosti apoštolského předání a apoštolské interpretace křesťanského učení.⁹⁰ Zhruba o padesát let později pokračuje v Eirenáiových záměrech Hippolyt Římský svým dílem *Odmítnutí všech herezí*.⁹¹

Spíše než Eirenáios však systematictější výčet gnostických sekt podává právě Hippolyt Římský, který předpokládá existenci 33 různých gnostických sekt. Hippolyt svým bádání také přispěl k definování terminologického obsahu pojmu gnoze, protože tvrdil, že gnoze vychází spíše z pohanských nauk než z křesťanství, také však konstatuje vliv antické filozofie, jeho hodnocení gnoze je Rudolphem hodnoceno za zkreslené, protože Hippolytovo bádání je vedeno podobnou motivací, kterou měl i Eirenáios.⁹²

Významný církevní otec Terullianus, který měl právnické vzdělání se také ve svých antiheretických spisech vyjadřuje o gnozi, avšak svou argumentaci opírá značně o výše zmíněné herezeology, vlastní invenci tak v podstatě nepřináší, definuje však gnozi jako synkretismus křesťanských a pohanských nauk.⁹³ Tertullianus zmiňuje však také vliv

⁸⁷ MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 9.

⁸⁸ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 54-55.

⁸⁹ Tamtéž, s. 10.

⁹⁰ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 18.

⁹¹ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. 17.

⁹² RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 19-20.

⁹³ Tamtéž, s. 20-23.

platonismu a stoicismu, s křesťanskou gnozí se však nepouští do sofistikované polemiky, jelikož vychází z axiomu, že jediným garantem interpretace i institučního předávání nauky je ortodoxní apoštolská církev, která se obrací pouze ke Kristu. Víra a prostota jsou podle tohoto církevního otce pilíři křesťanského života, proto Tertullianus kritizuje gnostickou etiku, ale i gnostický důraz na epistemologickou a soteriologickou funkci poznání. Tertullianovo dílo *Uplatnění preskripce vůči heretikům* má silně dogmatický aspekt. Tertullianus hovoří o gnosticích doslova jako o „nepřátelích apoštolů“.⁹⁴

Asi nejvíce informací o křesťanské gnozi nám přináší nejvzdělanější a nejvýznamnější z církevních otců, tedy Klement Alexandrijský, a to ve svém rozsáhlém několika svazkovém díle *Stromata*, Klementův tón rozpravy je daleko smířlivější a mnohem méně odmítavý než je ten Tertullianův.⁹⁵ Klement nejen že připouští legitimitu gnoze jako epistemologického prostředku křesťana, ale jde ještě dál a hovoří o „pravé křesťanské gnozi“ a křesťanských gnosticích a podotýká, že jejich život je v souladu s Písmem, což se nedá říct pouze o „falešných gnosticích“, valentinovci jsou Klementem řazeni do proudu smířlivé křesťanské gnoze. Markscheis konstatuje, že Klement mnoho valentinovců cituje, sám je pak nejvíce ovlivněn Valentínovým žákem Ptolemaiem.⁹⁶

Dalším alexandrijským teologem, který podává svědectví o křesťanské gnozi je Origenés, ten se pak pouští do debaty s křesťanskou gnozí o něco ostřeji než jeho učitel Klement, avšak daleko sofistikovaněji než Eirenaios s Hippolytem.⁹⁷ Origenés tak činí na příkladu polemiky s valentinskou gnozí, kterou se snaží zpochybnit metodami, kterou jsou jí samé vlastní. Origenés se tedy pokouší za použití mystického a spekulativního výkladu zpochybnit valentinská mystéria a valentinskou teologii jako takovou, ačkoli se Origenés prostřednictvím gnostického aspektu své tvorby dostal do konfliktu s oficiálními autoritami, tak je gnostický aspekt jeho tvorby hodnocen jako užší než ten Klementův.

Nejmladším a nejvlivnějším zástupcem herezeologů je Epifanios ze Salamíny, tento kyperský biskup je považován za zásadního zastávce tradičního církevního dogmatu a nutnosti apoštolské autority.⁹⁸ Epifanios je zastáncem antiheretické argumentace, ale také horlivý odpůrce antického filozofického myšlení, ačkoli mu nechybí jazyková vybavenost, zcela však postrádá vztah alexandrijských teologů k filozofickému myšlení, což vrcholí v jeho polemice s Origenem. Epifanios postupuje s Eirenáiovou dychtivostí a důrazem na

⁹⁴PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. 23.

⁹⁵RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 23.

⁹⁶MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*, s. 9.

⁹⁷RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 24-25.

⁹⁸Tamtéž, s. 25-31.

apoštolskou neomylnost a s ještě větším zápalem než Hippolyt. Epifanios se pouští do výčtu gnostických sekt, přičemž autor nešetří nesprávnou a neustálou kritikou, za což získával záporná hodnocení už ve své době.

V následující kapitole bude pozornost věnována problematice gnostického mýtu, tento mýtus je totiž ideovým základem skoro všech gnostických systémů, protože tento starověký mýtus v sobě spojuje všechny důležitá témata, která jsou v gnostických naukách přítomna, tedy antropologii, eschatologii, kosmologii, kosmogonii a soteriologii. Prostřednictvím této kapitoly také budeme konkrétněji poukazovat na valentinskou nauku, protože valentinská gnoze je v mnoha případech tímto gnostickým mýtem ovlivněna.

4. Gnostický mýtus

Jak již bylo řečeno v úvodu k této práci, zmínění gnostického mýtu má dva hlavní důvody, prvním je, že strukturu i obsah výše uvedeného mýtu zpracovávají takřka všechny gnostické systémy, druhým důvodem je, že valentinská gnoze je jím ze všech gnostických systémů antiky ovlivněna pravděpodobně nejvíce. Spolu s výkladem gnostického mýtu budeme již také uvádět některé souvislosti témat tohoto mýtu s valentinskou gnozí. Bylo by také vhodné předeslat, že bližšímu pátrání po přesných filozofických zdrojích gnostického mýtu a jejich následné specifikaci se vyhneme, neboť jak již bylo řečeno v předchozích částech práce, tak je velice obtížné je vystopovat s jistotou.

V této práci prezentace gnostického mýtu slouží v podstatě jako stručný úvod a nástin hlavních témat a struktury gnostických systémů a také k poukazu na některé valentinské interpretace této mytologické tematiky. Výsledkem této kapitoly by měl být gnostický mýtus představený jako dostatečně koherentní a původně nekřesťanský interpretační rámec světového dění, jehož hlavní témata jsou antropologie, eschatologie, kosmogonie, kosmologie a soteriologie. Tento mýtus je více či méně přebírán všemi gnostickými systémy včetně valentinské gnoze.

Culdaotová o obecném gnostických mýtů hovoří takto: „*Gnostické mýty udivují obrovitou kreativitou, jsou jedinými opravdu původními mýty, jež se vyskytly v prostoru západní Civilizace po mýtech homérského Řecka a před rozkvětem artušovského románu ve 12. století.*“⁹⁹ Pokorný chápe „*Mýtus o božstvu Člověk za společný jmenovatel závažných textů naasejských, hermetických, barbelognostických, setovských šimonovských, valentinských i jiných.*“¹⁰⁰ Tento gnostický mýtus pak nahlížíme jako konstrukt, který umožňuje vzniknout spojení platonismu a mysterijních spekulací odvozené od praxe orientálních mysterijních kultů.¹⁰¹ Abychom gnostickým mýtus začali uvádět do konkrétnějších souvislostí, tak začneme s jeho kosmogonickým a kosmologickým aspektem, jejichž ústředním bodem je teologický koncept „neznámého boha“ (pokud budeme hovořit již o konkrétní a personifikované představě, tak budeme používat termín Nejvyšší Bůh nebo pouze Bůh), který dlí ve vlastní smysly nepojatelné dimenzi, která stojí nad hmotnými sférami existence i stvořitelem, tento koncept vzešlý z nekřesťanského

⁹⁹ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 10.

¹⁰⁰ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 125.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 47-48.

mýtu, je totiž jedním z nejdůležitějších témat nauky valentinské gnoze, tedy nauky představujících heterodoxní křesťanskou gnozi.

Koncept neznámého boha je teologickou, avšak nekřesťanskou konstrukcí, jež reflektuje důležitý bod gnostických nauk (který je některými badateli shledáván za hlavní), kterým je dualismus mezi nejvyšším, nehmotným a smysly nepojatelným Bohem a stvořeným a hmotným univerzem, jenž je ovládáno mocnostmi (archonti), v němž mají existenci i další nižší bytosti, mezi které patří i člověk.¹⁰² O dualismu ve spojitosti s koncepcí neznámého boha, hovoří Culdautová takto: „*Jedná se o dualismus theologické povahy stavějící proti sobě Boha a svět. Bůh je tak oddělen, je radikálně transcendentní a zásvětní, že se svět jako takový stává anti-Bohem. Hmota je zlá, je dílem podřízeného Boha, Démiurga, často slučovaného s „bohem Židů“.*“¹⁰³ Valentinův mladší současník Basileidés tohoto neznámého boha nazývá „nejsoucím Bohem“, Valentinus jej pak nazývá „preexistentní dokonalý aion“, „Praotec“ nebo také „Hlubinou“ (řec. *bythos*).¹⁰⁴

V *Evangelii pravdy* skutečně nacházíme pojem Hlubina ve spojitosti s Nejvyšším Bohem: „*Hlubina Otce se umocnila a nebylo u něj myšlenky na Prázdnost.*“¹⁰⁵ Kratochvíl o pojmu výše uvedený pojem vysvětluje následujícím způsobem: „*„Hlubina“ Otce, bythos, je božská bezmeznost a nepojmutelnost, kterou pronikne jen božská síla.*“¹⁰⁶ Gnostický mýtus je podle Culdautové v základních rysech obsažen právě ve výše zmíněném *Evangelii pravdy*.¹⁰⁷ Pokorný tvrdí, že *Výklad o duši* (také valentinský spis) je mnoha badateli považován za nositele samotné esence mimo-křesťanského gnostického mýtu.¹⁰⁸ Ve *Výkladu o duši* je totiž představena nauka o pádu vzestupu duše, objevuje se také mýtus o dekadentní ženské postavě, která má zároveň dekadentní, ale i vykupitelský aspekt, souběžně s tím nepřímo tvoří kosmos a je soupodstatná s nejvyšším Bohem.

V *Trojdílném traktátu* je tento Nejvyšší Bůh označen jako „Nezplozený“, je skutečným prvopočátkem všech věcí, jistou nepopsatelnou potencií, která dává možnost vzniknout všemu ostatním jsoucňům, není žádného boha před ním, ať se jej budeme snažit popsat sebevíc sofistikovaně a prostřednictvím filozofické terminologie, ta přesto jej nebudeme schopni postihnout.¹⁰⁹ V *Listu Rheginovi* nacházíme podobné tvrzení o

¹⁰² RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 67.

¹⁰³ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 10.

¹⁰⁴ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 67-68.

¹⁰⁵ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 49.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 34.

¹⁰⁷ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 11.

¹⁰⁸ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 104.

¹⁰⁹ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 69-70.

nemožnosti poznání nejvyššího Boha za pomoci světského vědění: „*Jsou tací, můj synu Rhegine, kteří touží po mnohoučenosti. Jejich záměrem je, když rozvažují sporné otázky, které nemají řešení, -akdyž je nacházejí-uvažovat o vlastní velikosti. Já si však nemyslím, že by stály před Slovem Pravdy.*“¹¹⁰

S myšlenkou podobné neuchopitelnosti a nemožnosti poznání nejvyššího Boha s pomocí nám dostupných epistemologických prostředků a teorií se setkáváme také v *Eugnostově evangeliu*: „*Neboť o vytvořeném světě dávají všichni filosofové tři výpovědi (teorie), které se navzájem potírají. Někteří z nich totiž o něm říkají, že je řízen sám sebou, jiní, že je prozřetelností, a jiní zase, že je to něco, co je určeno, aby se stalo. Avšak není to ani jedno z těchto tří - žádná z těchto teorií nepatří k pravdě.*“¹¹¹ V *Eugnostově evangeliu* se mimo Nejvyššího Boha, který je označován jako „Nesmrtelný člověk“ se setkáváme ještě s dalšími božskými postavami.¹¹² Setkáváme se zde s postavou „Syna člověka“ (pojmenování podle autora odkazuje na biblický vliv), který je viditelným a hmotným obrazem Nejvyššího Boha, mimo něj se však objevuje ještě ženská postava „Moudrosti“.

S koncepcí neznámého boha je v gnostických systémech, tedy i ve valentinské gnozi je vždy spojován kosmogonický aspekt, tedy myšlenka sestupného vývoje neznámého boha nebo spíše jeho aspektu, avšak na rozdíl od Plotínovy koncepce sebe-pohybu božstva či principu reality na základě determinace prozřetelností (řec. *pronnoia*), tak v případě křesťanské gnoze a valentinismu, je tento devoluční vývoj způsoben chybným krokem, jež má fatální následky pro celé univerzum.¹¹³ Ve *Filipově evangeliu* se o výše uvedeném hovoří takto: „*Svět vznikl v důsledku chybného kroku.*“¹¹⁴ Část Nejvyššího Boha nebo spíše část jeho božství, vnější část, jenž se obvykle nazývá „Myšlenka“ (řec. *ennoia*) nebo také „Moudrost“ (řec. *sofie*), která upadla do krize, což nepřímo způsobilo vznik námi obývaného hmotného univerza.¹¹⁵

Z kosmogonického hlediska je gnozí chápaný kosmos jasně devoluční, avšak ještě před vznikem stvořitele (demiurga) zde byl nevědomí akt Pistis Sofie (ženského božstva či ženského aspektu božství), která hledíc na dokonalý svět Nejvyššího Boha, chtěla vytvořit vlastní dílo, berouc si tak podobu světa Boha za předobraz, což vedlo k vzniku chaosu, který je stínem božského světa, chaos pak dal zrod hmotě či látce (řec. *hýlé*), z látky pak

¹¹⁰ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 49.

¹¹¹ KOZÁK, J., ed., *Evangelium „neznámého boha“*, s. 199.

¹¹² POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 106.

¹¹³ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 71-72.

¹¹⁴ DUS, J., ed., *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, s. 219.

¹¹⁵ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 64.

povstal stvořitel.¹¹⁶ *Filipovo evangelium* také naznačuje, že ten, kdo tvořil tento kosmos, tak měl jistý přebraz své tvorby: „*Ten, kdo jej stvořil, jej chtěl totiž učinit nepomíjejícím a nesmrtelným. Selhal a toho, v co doufal, nedosáhl.*“¹¹⁷

Stvořitele a jeho místo v kosmu předkládá text *Pistis Sofia*.¹¹⁸ Stvořitel je podle tohoto textu stvořen božskou bytostí Pistis Sofia. Demiurg však nejdříve nevěděl o existenci své „matky“ Pistis Sofie, která mu vzdechla ducha (řec. *pneuma*), což jej oživilo, slyšel pouze její hlas a viděl její odraz na hladině vody, avšak nevěděl, odkud pocházejí a čím jsou. Proto si počal myslet, že je jedinou bytostí. Z hmoty si pak pro sebe vytvořil příbytek (nebe), posléze vytvořil další vládce, anděly a archanděly, kterým přidělil jejich vlastní příbytky (nižší nebe), poté začne být stvořitel nebeskými zástupy oslavován, načež zpychne a opětovně si pomyslí, že je jediným, ale nejen jedinou bytostí, ale jediným bohem. Na toto demiurgovo mínění však zareaguje říše Nejvyššího Boha i Pistis Sofie a pokárají ho, on se zastydí a přeje si vědět, kdo byl před ním, nato je mu zjeven „Adam světla“ (boží obraz), do nějž se část stvořitele (pronnoia-prozřetelnost) zamiluje a z tohoto nenaplněného vztahu vzniká Eros (láska), která je příčinou stvoření rajske zahrady, zvířat, ale i lidí. Valentinská gnoze používá tento mýtus, nicméně dopodrobna rozebírá pád a lítost Pistis Sofie nad jejím činem, tento příběh Pistis Sofie je pak používán coby symbolika lidské cesty za spásou.

Mimo kosmogonie je důležitým tématem gnostického mýtu také kosmologie, z celkového ohledu nejsou gnostické kosmologické představy příliš inovativní, jelikož gnostické systémy v podstatě přebírají dobový antický obraz kosmu, tedy geocentrický systém, jehož středobodem je naše planeta, která se nachází v prostoru, který je obklopen éterem a osmy nebeskými sférami, s tím rozdílem, že kosmos v gnostických systémech nemá kladné hodnoty, které mu přiděluje helénská filozofie.¹¹⁹ Protože gnostické systémy chápou kosmos jako negativní a zlý, plný omylu a temnoty, kde nebeská tělesa, andělé i démoni, obývající jednotlivé sféry existence, negativním způsobem zapříčiňují a řídí kosmické dění, tito „Velitelé“ (archonti, řec. *archóntés*), mezi něž patří i sám stvořitel, pak spolu se všemi ostatními hmotnými sférami existence tvoří jakýsi hmotný „krunýř“ univerza. Mimo tuto vnější vrstvu kosmu dlí Bůh ve své říši „Plnosti“ (řec. *pleróma*), která je odstupňována na jednotlivé vrstvy či světy (aiony).

¹¹⁶ Tamtéž, s. 77-79.

¹¹⁷ DUS, J., ed., *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, s. 219.

¹¹⁸ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 79-81.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 72-73.

Dalším významným zdrojem gnostického mýtu je *Tajná Kniha Janova*, jež byla herezeology přisuzována tzv. barbelo gnozi.¹²⁰ V této verzi mýtu taktéž vystupuje stvořitel (Jaldabaóth) i Pistis Sofie, nicméně, celý systém sestupného božství, je zde značně komplikovaný, samotný vývoj totiž začíná již v Pleromatu u „Otce Veškerenstva“ přes „první myšlenku (ennoia), posléze vniká „panenský duch“ (pneuma). Takto postupně dokud není završena „Pětice aionů Otce“, následně pak vznikají další aiony, dokud nevznikne „Desítka“ a vývoj pak pokračuje ještě dál. Nyní již můžeme přistoupit k antropologickému aspektu gnostického mýtu, protože jsme se v předcházejících odstavcích zmínili o obrazu kosmu, jak jej nahlížel gnostický mýtus, ale také kosmogonický vývoj univerza, jehož nejzazší emanací je člověk. Podle Pokorného se autor tohoto spisu pokouší skloubit křesťanskou tematiku s gnostickou kosmologií a antropologií.¹²¹ V úvodní kapitole jsme konstatovali, že text *Moudrost Ježíše Krista* můžeme považovat za christianizovaný opis původně nekřesťanské mytologické spekulace, Culdaotová tvrdí, že tato sekundární christianizace původního textu má závažné teologické důsledky.¹²² Následný křesťanský opis totiž způsobil, že došlo k historizaci gnostického spasitele, což je v rozporu s gnostickým akosmismem, ale také z druhé strany k mytologizaci Ježíše Krista, která byla gnostikům ze strany herezeologů horlivě vytýkána.

Místo člověka v kosmu i jeho podstatu lze nahlížet takto, člověk je vzhledem ke své látkové konstituci a i vlivu, který na něj mají mocnosti, patří člověk do říše hmoty a stvořeného, nicméně zároveň je jejich duch (pneuma) neboli vnitřní člověk („duchovní jiskra“) spojen s Pleromatem a Nejvyšším Bohem. Dalo by se hovořit až o substancionální totožnosti mezi duší člověka a Bohem, avšak každé jsoucno je obdařeno částečně duchem, což oslabuje dualistické stanovisko a činí tento mýtus potažmo pak křesťanskou gnozi systémem spíše monistickým.¹²³ O této až totožnosti mezi Bohem a člověkem hovoří *Evangelium pravdy*: „On je nalezl v sobě a oni nalezli v sobě jeho: neobsáhnutelného a nepojatelného, dokonalého Otce, v němž jest Plnost.“¹²⁴ Culdaotová tvrdí, že člověk je ústřední postavou gnostického mýtu i teologie většiny gnostických systémů, takto chápaný člověk je soupodstatný s Nejvyšším Bohem, tato substancionální totožnost mezi člověkem a Bohem je dána preexistentně a nedějinně, protože pozemský člověk kopíí je Nejvyššího

¹²⁰ Tamtéž, s. 82.

¹²¹ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 100

¹²² CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické teologie*, s. 65.

¹²³ Tamtéž, s. 74.

¹²⁴ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 28-29.

Boha nikoli demiurga, s kterým je spřízněn jen částečně.¹²⁵ Autorka dodává, že výše uvedený koncept je složitý teologický model, který má však o to jednodušší a závažnější důsledky antropologické. Naprosto se totiž mění metafyzická hodnota člověka, který ač je částečně stvořena demiurgem, tak stvořitele na základě své příbuznosti s Nejvyšším Bohem převyšuje.

S touto lidskou částečnou příslušností k látce i duchu souvisí gnostické dělení lidí do tří kategorií: „*Gnostická antropologie se odráží v dělení do dvou, popřípadě tří tříd: na „duchovní“ (pneumatiky), „duševní“ (psychiky) a „tělesné“ (safiky od řeckého sarx, „maso-tělo“) nebo „pozemské“ (choiky od řeckého choikos „pozemský), nazývané též „hylickové“ (z řeckého hylé, „látka-hmota“).*“¹²⁶ Achhamóth člověku uděluje substanci pneumatickou, zatímco demiurg tvoří substanci psychickou a hylickou.¹²⁷

V *Evangelii pravdy* se o hylících hovoří jako o lidech, kteří nepoznali svou vlastní podstatu, tedy ani shodnost své podstaty se spasitelem Ježíšem, Kratochvíl pak komentuje, že hylici jsou lidé, kteří žijí povrchní hmotou ovládaný život.¹²⁸ V spisu *O původu světa* se také setkáváme s trojím dělením lidí: „*Člověk je trojí i jeho pokolení (bude trojí) až do konce světa: duchovní (z) věčnosti, psychický a zemský.*“¹²⁹ Výše uvedený spis také pracuje s postavou Pistis Sofia, není textem přímo valentinského původu, přesto je v něm patrný vliv platonismu: „*Tento komentár geneze tradici na způsob četby chaldejských děl: zjevení psaná řecky Syřany, kteří se prohlašovali za žáky Berosa a Platóna zároveň a kteří spojili astrologii podle chaldejské inspirace s platónskou filosofií.*“¹³⁰ Tento text je složitý ze strukturálního hlediska, ale také z hlediska vlivů, které konstituují jeho obsah.¹³¹ Z literárního hlediska je text tvořen citáty ze *Starého zákona*, ale i z Homéra, hojně se zde objevuje tematika duše, která je uvažována platónsko-pythágorejským způsobem.

Gnostická antropologie a trojí dělení lidí je opět úzce spjata s kosmogonií, přejněji s verzí gnostického mýtu předloženého v *Tajné Knize Janově*, kde se objevuje dělení lidí na pneumatické, psychické a pozemské.¹³² Přičemž člověk pneumatický je „nebeský Adam“, ale taktéž božská jiskra v člověku tedy pneuma, tento „první člověk“ se stává předobrazem, podle kterého demiurg stvoří „psychického Adama“, který se po vzoru

¹²⁵ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 55.

¹²⁶ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 94-95.

¹²⁷ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 45.

¹²⁸ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 43.

¹²⁹ OERTER, W., B., POKORNÝ, P., eds., *Rukopisy z Nag Hammádí 1*, s. 261.

¹³⁰ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 37.

¹³¹ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 104.

¹³² RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 113-115.

helénistické kosmologie sestává z několika „tělesných duší“, jejichž činnost i funkci determinují planety, tento „druhý člověk, je pak přímým předobrazem „pozemského Adama“, který je takto „třetím člověkem.“

V díle *Mýtus o prvotním člověku*, jenž býval v řeckém prostředí znám také jako *Mýtus o antrópopi*, obsahuje také antropologický koncept trojího dělení člověka, jenž je zasazen do kosmogonického rámce.¹³³ Lidská bytost je stvořena podle předobraz, kterým je sám Otec Veškerenstva, který bývá označován jako „prvotní člověk“ (antrópos), ten pak vytváří „Syna Člověka“, „druhotného člověka“, který je buď bezprostředním předobrazem pozemského člověka neboli „třetího člověka. Setkáváme se však také s verzí, kde Syn Člověka částečně upadne do tenat látky, v tomto případě je spojen s pozemským člověkem tak, že je v něm přítomen coby božská jiskra, tedy pneuma, duchovní substanci, která je totožná s Otcem Veškerenstva, tato verze je podle Rudolpha vlivnější. Culdautová hovoří o tom, že gnostická antropologie se ve svých dvou rovinách, tedy rovině kosmické a kosmické odráží v gnostické trichotomii lidí na pneumatiky, psychiky a hyliky.¹³⁴ Jednotlivé koncepce pracující s touto trichotomií se podle autorky rozcházejí v otázce, jestli každý člověk tyto tři složky zároveň nebo jestli každý člověk spadá pouze pod jednu z těchto tří kategorií. Naprosto shodné všem koncepcím, které používají tuto trichotomii je názor, že spásy dojdou všichni pneumatici, psychici budou možná také spaseni, což záleží na jejich vlastní volbě, zatímco všichni hylici zaniknou společně s hmotou.

Gnostický mýtus o původu duše člověka, vzniku a vývoji kosmu je tedy také ve spojitosti se soteriologií, protože akt poznání, který osvobozuje člověka od omylu, ospalosti a zapomnění (což jsou vše metafory pro vyličení lidské nevědomosti) ohledně své podstaty, tento akt poznání by ovšem nikdy nebyl uskutečněn bez zprostředkování tohoto poznání (gnosis) skrze spasitele.¹³⁵ Podle Culdautové je gnostický mýtus v různých verzích a podobách vždy vypráví příběh o úpadku duše z vyšších sfér do hmotné existence, autorka tvrdí, že se pokaždé objevuje také postava spasitele.¹³⁶ Tento spasitel je seslán nevyšším Bohem, aby spasil nebohé božské jiskry tím, že jim zprostředkuje poznání o jejich podstatě, čímž jim otevře cestu k vzestupu skrze sféry.

Gnostický mýtus podobně jako tradiční křesťanská představa o světě pracuje s lineárním pojetím času, prvotním vznikem univerza a taktéž koncem dějin, dle pojetí tohoto mýtu jsou dějiny historií kontinuálního eschatologického návratu „duchovních

¹³³ Tamtéž, 95-96.

¹³⁴ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 54-55.

¹³⁵ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 120-121.

¹³⁶ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 10-11.

částic“ zpět do jejich původního příbytku, tedy Pleromatu, hmotný kosmos je pak na konci dějin odsouzen ke zkáze, stvořitel spolu s mocnostmi, které hmotný kosmos udržují v chodu a nevědomosti, jsou buď potrestány, nebo rehabilitovány podobně jako duchovní částice, v tomto bodě se jednotlivé gnostické systémy rozcházejí.¹³⁷ Bondy konstatuje, že z eschatologického a soteriologického hlediska se nauky heterodoxní křesťanské gnoze nemůže svou filozoficko-teologickou hloubkou srovnávat s tradičním církevním výkladem Ježíše, církevní výklad je podle Bondyho hlubší a niternější, gnostický spasitel spíše připomíná posla či zvěstovatele v helénském smyslu.¹³⁸

Gnostický Ježíš nepřichází jako vykupitel od hříchu, ale jako průvodce na cestě duchovního poznání, po dosažení našeho vlastního poznání už Ježíš není náš spasitel či průvodce, neboť je nám naprosto roven, podle Pagelsové *Tomášovo evangelium* odmítá tradiční novozákonní, nezpochybnitelnou a metafyzicky danou nadřazenost Ježíše nad zbytek lidstva a univerza.¹³⁹ Culdautová hovoří o soupodstatnosti v gnostické soteriologie takto: „*Toto je základní myšlenka gnostické soteriologie: ve spásném dění se dva rozdílné póly opět spojují prostřednictvím soupodstatnosti.*“¹⁴⁰

Evangelium pravdy, které je připisováno valentinské gnozi podle Rudolpha také rozpracovává mýtus o devoluci božství, o poznání neznámého a nejvyššího Boha, které vede ke spáse, posel, kterého Otec vysílá, aby poznání zvěstoval, je již personifikovaný Ježíš Kristus, který Otcovu zvěst nepřináší pouze lidem, ale i všem ostatním aionům.¹⁴¹ Odlišnost gnostických soteriologických představ, které jsou uváděny ve valentinských textech, můžeme chápat jako podporu pro naše teze, že křesťanská gnoze je ovlivněna koncepcí gnostického mýtu. Podporu našich tvrzení můžeme zmínit fakt, že Bultmann, který také zastává teorii, že gnoze je náboženským hnutím původně nekřesťanským také dodává, že heterodoxní křesťanská gnoze si vypůjčuje vykupitelský mýtus z orientálního náboženských tradic.¹⁴²

O mnoha verzích gnostického spasitele, mezi nimiž je Ježíš Kristus jen jednou z mnoha dalších, tvrdí Culdautová následující: „*Setkáváme se s tím v postavě Spasitele: Adam, člověk z oceli, Eva, synové Adamovi: Ábel, Set, Henoch, Melchisedek, anděl Báruch, archanděl Eleleth, též tři andělé, kteří navštívili Abraháma v Adamově*

¹³⁷ Tamtéž, s. 193-194.

¹³⁸ BONDY, E., *Filosofie na sklonku antiky a křesťanského středověku*, s. 19.

¹³⁹ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. XX.

¹⁴⁰ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické teologie*, s. 64.

¹⁴¹ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 89.

¹⁴² BONDY, E., *Filosofie na sklonku antiky a křesťanského středověku*, s. 19.

*apokalypse. Mohou to být též abstraktní entity se soteriologickou funkcí Sofia, Logos. Postava Krista sem také proniká, ovšem za cenu velkého napětí mezi ortodoxní christologií a gnostickými systémy.*¹⁴³

Pokorný hovoří o tom, že gnostická mytologie je důležitou metodou vyjadřování gnostických myšlenek: „*Gnostické učení nebylo zaznamenáno formou filosofických úvah, ale ve zvláštní mytologickospekulativní formě, která někdy popisuje celé generace nebeských bytostí.*“¹⁴⁴

Účelem této kapitoly bylo seznámit se se strukturou gnostického mýtu, který valentinská gnoze výrazně přejímá a modifikuje, samozřejmě nám tato kapitola v žádném případě neslouží jako výklad valentinské gnoze jako takové. Touto kapitolou jsme sice obsahově lehce přiblížili valentinské gnozi, abychom již počali poukazovat na nekřesťanské zdroje nauk valentinské gnoze, bylo tak učiněno také z toho důvodu, že v kapitole věnované samotné valentinské gnozi, budeme s tímto gnostickým mýtem znovu operovat, nicméně nebudeme již muset činit přílišné odbočky, protože budeme s hlavní strukturou mýtu obeznámeni.

V kapitole následující bude věnována pozornost gnozi Klementa Alexandrijského. Obsahem následující kapitoly se zmíníme o naukách, s kterými se Klement seznámil. Bude stručně zmíněn význam Klementova hlavního díla *Stromata*, ale zároveň budeme věnovat pozornost tomu, jakým způsobem chápe Klement pojem gnoze. V následující kapitole také přikročíme ke konkrétním námi sledovaným konceptům Klementova myšlení, tedy teologii Logu, koncepci vzestupu duše a připodobnění se Bohu. Zaměříme se ovšem také na myslitele, skrze které je Klement ovlivněn platonismem, bude tedy řeč také o Filónovi Alexandrijskému, nicméně bude také však zmíněn také Justin Mučedník. Vzhledem k cíli této práce zmíníme v následující kapitole, ještě než započneme s výkladem týkajícím se Klementa, právě Filóna a Justýna Mučedníka, neboť právě především skrze tyto dva myslitele přejala Klementova filozofie a teologie metodu alegorizace, eklekticismus, ale hlavně myšlenkové koncepce platonismu.

¹⁴³ CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické teologie*, s. 64.

¹⁴⁴ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 12.

5. Křesťanská gnoze Klementa Alexandrijského

Jak již bylo řečeno v závěru předešlé kapitoly, uvedeme jako počátek výkladu této Klementovi gnoze Filóna Alexandrijského a Justina Mučedníka, protože tito myslitelé jsou důležití jednak pro pochopení obsahu, ale i metod Klementovy filozofie, ale také k tomu, abychom vyjádřili vliv platónské filozofie na Klementovo myšlení. Tento platónský vliv přebírá Klement právě především skrze filozofii Filónovu a Justinovu. Nebudeme se tedy zatěžovat přílišně deskriptivním výkladem výše uvedených myslitelů, z kterých Klement čerpá. Spíše se pokusíme sledovat vztah těchto myslitelů k řecké filozofii a nekřesťanským naukám, abychom mohli sledovat vliv platónské filozofie na myšlení Klementa Alexandrijského, který z přístupu těchto učenců k helénskému myšlení, značně vychází.

5.1.1 Předchůdci Klementovy gnoze

Filón Alexandrijský byl židovský myslitel, který využíval nauky řeckých filozofů z apologetických důvodů, Filón zakládá svou obhajobu použití řeckého myšlení představou, že kosmogonie Platónova spisu *Timáios* je v podstatě slučitelná s kosmogonií biblické knihy *Genesis*.¹⁴⁵ Filón využívá helénské filozofie, aby zajistil judaismu intelektuální uprostřed silně helenizovaného prostředí. Filónovu filozofii můžeme takto podle Chadwicka chápat jako eklektickou a jasně ovlivněnou Platónovým myšlením, které Filón shledává jako nejlepší možný prostředek své apologie. Chadwick o vztahu mezi Platónovou a Filónovou filozofií dodává: „*Filón nemohl jinak než platonizovat. Potřeboval Platóna k výkladu své vlastní víry. Právě sloučení biblické víry s náboženským aspektem platonismu, zvláště s mystickými popisy extáze a s transcendentní naukou o Bohu činí z Filóna postavu mimořádného významu.*“¹⁴⁶

Ačkoli bylo konstatováno, že Filón používá řeckého myšlení především k obhajobě judaismu v helenizovaném prostředí, tak samotný Filón by se dal shledat jako součást skupiny helenizovaných židů. Helenizovaní židé přijímali mnoho z nežidovských kultur a náboženství, nejenže širším židovským vrstvám obyvatelstva se dostávalo základům helénské vzdělanost v gymnáziích, tedy průpravě v základech filozofie a rétoriky, ale mnoho helenizovaných také židů podlelo dobovým synkretickým tendencím.¹⁴⁷ Pokorný

¹⁴⁵ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 184.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 184-185.

¹⁴⁷ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 51-52.

k tomu dodává: „Jde o to, že tyto „nepravověrné“ (heterodoxní) židovské skupiny byly sociálním prostředím, v němž se gnostikové mohli zformovat.“¹⁴⁸

Šedina přiznává působení platónské filozofie nejen na Filóna: „Už Filón Alexandrijský koncipuje svůj první výklad kapitol Mojžíšova textu v těsném kontaktu s Platónovou předlohou, a stejnou cestou se vydávají také první křesťanští otcové.“¹⁴⁹ Pokorný hledává alegorizaci, tedy Filónovu hlavní interpretační metodu, jako aplikace aristotelských kategorií na výklad *Tóry*.¹⁵⁰ Autor považuje Filóna, mladšího Ježíšova současníka, za předchůdce gnoze, Filónův alegorický výklad *Geneze* vede k chápání dvojího stvoření člověka, člověka hmotného a člověka duchovního, cílem spásy bylo podle Filóna dosáhnout duchovního rozměru bytí. I přes veškeré alegorizace a vztah k řecké filozofii, zůstal Filón z hlediska religiozní praxe ortodoxním židem, avšak z hlediska teoreticko-filozofického se podle Pokorného přibližuje platonismu stoicismu i gnozi.

Chadwick se podobně jako Šedina zmiňuje o Filónově vlivu, který přesahoval řady helenizovaného židovstva a ve srovnání s nimi, tak mnohem významněji zapůsobil na rané křesťany.¹⁵¹ Což neznamená, že by Filónův vliv na helenizované židy zanikl definitivně, některá jeho díla se totiž četla ještě v druhém století v maloasijských synagogách, nicméně ve stejném století se jeho díla i odkazu ujali Klement Alexandrijský a jeho žák Origenés. Než však přejdeme k postavě Klementa Alexandrijského, tak zmíníme Justína Mučedníka, který je církevním otcem, kterého také ovlivnila řecká filozofie.

Justin Mučedník může být chápán jako průkopník teologie Logu, tato dějinná teologie pak rozumí helénské, ale i židovské tradici, ale i židovské tradici jako směrům myšlení, které se podílí na Logu, který je plně odhalen až v osobě Ježíše Krista.¹⁵² Vztah mezi Justinem interpretovaným Logem a řeckou i židovskou tradicí popisuje Kratochvíl takto: „Logos otevírá dobro i zlo, ale jinak než zákon. Logos osvobozuje jak od řádu světa, jak je poznali Řekové, tak i od Zákona mojžíšského, který poznali Židé. Logos oba tyto zákony převyšuje, neboť je jejich původcem.“¹⁵³

V předešlém odstavci jsme se již přiblížili teologie Logu, která je velice důležitá pro Justína, ale i Klementa Alexandrijského, nechceme však bližší výklad uspěchat, neboť pojem Logos není používán pouze Justinem a Klementem. Bondy předkládá výčet pozdně

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 53.

¹⁴⁹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 52.

¹⁵⁰ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 50.

¹⁵¹ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 185-186.

¹⁵² Tamtéž, s. 190-191.

¹⁵³ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 43.

antických významů termínu Logos: „1. řecký-stoický, 2. hebrejský, kde je tímto termínem překládáno starozákonní termín Slovo boží již v Septuagintě, souvisí s neviditelností boha, což není abstrakce, nýbrž je důsledek toho, že bůh není (představitelná) modla, 3. předkřesťanský gnostický, 4. pravděpodobně židovský heterodoxní z okruhu (kumránských) essejských sekt, 5. ovšem ve Filónovi.“¹⁵⁴ Bondy dodává, že termín Logos přejímají ortodoxní i heterodoxní teologové z helénského myšlenkového prostoru.¹⁵⁵ S Teologií Logu bude zacházeno v průběhu této kapitoly zacházeno v souvislosti s Justinem i Klementem, nyní se však znovu vrátíme k Justinovu vztahu k helenistickému myšlení.

Podobně jako Filón se Justin pokouší o sblížení helénistického myšlení s náboženskou tradicí: „Justinův program je jasný: jde o absolutní zamítnutí polyteistické mytologie a kultu, spojené s pozitivním přijetím nejlepších složek řecké filosofické tradice. O souladu křesťanství s těmito prvky se Justin vyjadřuje s nezastíraným optimismem. Stejně jako Filón je eklektikem – nikoli v tom smyslu, že by chtěl za každou cenu smířit každého s každým a vše se vším, nýbrž v tom, že na přijetí biblického zjevení poskytuje hodnotící kritérium k posouzení toho, co je u filosofů pravdivé a nepravdivé.“¹⁵⁶ Zmínili jsme se tedy již jaký vztah má Justin k heléskému myšlení, nyní tedy můžeme přikročit k teologii Logu a nutnosti platónského myšlení k vytvoření křesťanského obsahu pojmu Logos.

Teologie Logu je důležitou avšak velmi kontroverzní součástí křesťanského myšlení, která si našla mnoho příznivců i odpůrců, ze strany odpůrců je vytykána této teologii především nejasnost pojmu Logos, jehož legitimita je zastánci této koncepce odvozována od *Janova evangelia*.¹⁵⁷ Justin se snaží udržet platónskou představu Boha jako nepopsatelného, netělesného a zcela zásvětního, ale zároveň o to, aby takto pojatý Bůh byl smířen s nutností boží imanence v tomto světě: „*Toto spojení Justinovi umožňuje jeho teologie Logu. Otec je taktéž nepopsatelným, neantropomorfním a transcendentním bohem a Syn je Logos, tedy Bohem imanentním. Touto distincí Otce a Syna Justin udržuje platónskou koncepci Boha, ale zároveň neupadá do gnostického akosmismu.*“¹⁵⁸ Logos byl podle Bondyho použit jako nástroj, s jehož pomocí se lze vyhnout markiónovskému a křesťansko-gnostickému doketismu.¹⁵⁹ Tímto zavedením Logu coby spojnicí mezi Boží

¹⁵⁴ BONDY, E., *Filosofie na sklonku antiky a křesťanského středověku*, s. 43.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 43.

¹⁵⁶ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 190-191.

¹⁵⁷ BONDY, E., *Filosofie na sklonku antiky a křesťanského středověku*, s. 42.

¹⁵⁸ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 193.

¹⁵⁹ BONDY, E., *Filosofie na sklonku antiky a křesťanského středověku*, s. 43.

transcendencí a Ježíšovou imanencí bylo zabráněno tomu, aby Ježíš byl chápán jako preexistentní a věčný, což by bylo ve sporu s neopakovatelností a fatalitou Ježíšova učení i života.

Chadwick o Justinově snaze o smíření Platónových koncepcí s křesťanstvím tvrdí následující: „Justin je přesvědčen, že po několika nutných dodatcích a opravách lze Platóna smířit s Kristem. Podle bible i Platóna je totiž Bůh transcendentní, mimo tento hmotný, časoprostorový svět, bezejmenný, netělesný, neproměnlivý. Genesis i Timaios učí, že vesmír, že vesmír je stvořený a závisí na božské vůli (Justin netrvá na koncepci stvoření ex nihilo). Platón také právem hovoří o spřízněnosti duše s Bohem a o svobodné vůli.“

Účelem této podkapitoly bylo představit Klementovy teologické předchůdce a stručně poukázat na to, jak se skrze jejich myšlení přenesl na Klementa platónský vliv. V následující podkapitole již bude pozornost věnována samotnému Klementu Alexandrijskému. Uvedeme pár informací o Klementově životě a vlivu nauk, které působili na konstituci jeho vlastní filozofie, uvedeme také její základní rysy. Dále si vyjasníme Klementův Filónem a Jusinem ovlivněný vztah k helenistickému myšlení. Také představíme Klementovo hlavní dílo *Stromata*. Poté co nabudeme konkrétnější představě o Klementově gnozi, tak započneme s přesnějším pátráním po platónském vlivu působícím na Klementovi konstrukce.

5.2 Klementova gnoze a její helénské kořeny

Klement Alexandrijský (cca. 150-210) se pravděpodobně narodil do pohanské rodiny, přesto však vyhledával křesťanské učitele, nakonec se jeho učitelem stal Pantainos, stoický filozof, který konvertoval ke křesťanství.¹⁶⁰ Kratochvíl tvrdí, že na konci druhého století působili Klement a Pantainos společně v Alexandrii, kde podobně jako sv. Pavel prošli minimálně základy řecké vzdělanosti.¹⁶¹ V jiném díle Kratochvíl hovoří o tom, že Klement byl velice vášnivý v hledání duchovního poznání, proto také Klement za účely duchovního poznání procestoval celé středomoří a s Pantainem se setkal v Egyptě, po svém učiteli pak Klement kolem roku 180 přebírá vedení katechetické školy tamější obce.¹⁶²

Přesným místem jejich setkání byla Antinoia, Klement prý chtěl poznat někoho, kdo by v sobě spojoval řeckou vzdělanost se znalostí orientálních mystérií, přesně takovou

¹⁶⁰ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 198.

¹⁶¹ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 16.

¹⁶² KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 100.

osobou byl Pantainos.¹⁶³ O Pantainovi hovoří Klementovými ústy Kratochvíl následující: „*Nevím, jak ti to říct, aby to nevypadalo, že není žádný filosof. Vykládá hlavně evangelia a něco málo řecké filosofie, stoické a platónské.*“¹⁶⁴ Klementovy se dostalo základům řecké vzdělanosti v Athénách, cestoval i na Sicílii, kde měla sídlo významná stoická škola, avšak po vzoru svého učitele Pantaina, začal Klement prahnout po ještě hlubších naukách.¹⁶⁵ V Malé Asii byl Klement obeznámen s naukou jakéhosi asyrského věštce a jistého židovského mudrce, nauky obou těchto mužů prý udělali na Klementa velký dojem. Výše uvedená reference pro nás může mít velkou výpovědní hodnotu, co se týče vlivů působících na Klementovo učení. Protože pokud vezmeme v úvahu dobová duchovní hnutí, tak asyrský věstec by zde mohl představovat vliv nauk orientálních mysterijních kultů a židovský mudrc by mohl představovat vliv židovské heterodoxní gnoze.

Pokud bychom chtěli uvést nějakou úvodní charakteristiku Klementovy filozofie, tak bychom využili opět Kratochvíla, který tvrdí, že Klementa můžeme chápat jako středo-platónského filozofa a zároveň jako představitele církevní křesťanské gnoze.¹⁶⁶ Kratochvíl ve své knize *Pramen poznání* pojednává o Klementovi a jeho nauce, ale i dalších výrazných postavách filozofie v příběhové formě. Právě o Klementově konfesní identitě vypráví autor následující: „*Poslyš, ten tvůj Klémens mě začíná zajímat. Kdo to vlastně je, křesťan nebo gnostik? Obojí, v tom je ten vtip. A přitom není žádný sektář. Dokonce učí křesťanské katechumeny ke křtu. Jediné na čem si zakládá je to, že je skutečný křesťan i skutečný gnostik. Divím se jen, že ho neznáš aspoň z doslechu. Je dost známý mezi filozofy.*“¹⁶⁷ Chadwick tvrdí, že většina vzdělaných křesťanů v Alexandrii druhého století, byly křesťanství gnostici.¹⁶⁸ Stejný autor pak chápe Klementa jako velkého průkopníka vztahu křesťanství a řecké filozofie, Klementova představuje také jako představitele církevní gnoze a jejího obhájce, ale zároveň jako kritika gnoze heterodoxní.¹⁶⁹

Co je však pro naše bádání o prokázání platónského vlivu na církevní i heterodoxní gnozi je, že Chadwick hodnotí Klementovu filozofii podobně jako Filónovu a Jusitinovu, tedy jako eklekticismus, na nějž působí platonismus: „*Klementův eklekticismus není samozřejmě zcela nezávislou stavbou o nic víc než Justinův. Z valné části pramení ze soudobého středního platonismu, který – jak Klement výslovně poznamenává – poprvé*

¹⁶³ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 88-89.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 95.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 88-89.

¹⁶⁶ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 100.

¹⁶⁷ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 20-21.

¹⁶⁸ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 198.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 197.

sloučil Platóna s většinou stoické etiky a aristotelské logiky. Kratochvíl tvrdí, že Klement měl Filóna velice v oblibě, Klement Filóna považoval za velkého zastávce alegorického a metaforického výkladu Písma, Klement sám pak Filónovu interpretační metodu přejímá.¹⁷⁰ Protože pouze s přijetím Filónovi metody, může Klement poukazovat na známky Logu, které jsou vtištěny do děl antických básníků a filozofů. Klement podle Šediny přebírá aristotelsko-platónskou metodologii.¹⁷¹ Klement tedy doporučuje, aby se gnostik dialektickým způsobem skrze rozlišování rodů a druhů analyzoval jousno tak, aby jej mohl nazřít v co nejjednodušší formě. Stoicismus chápe Klement jako příliš deterministický a teistický, Aristotela hojně používá při logických rozborech etických témat, přestože vůči němu vznáší námitky, nejvíce si ze všech filozofů cení Platóna.¹⁷²

Ovšem i vůči Platónovi má Klement výhrady.¹⁷³ V zásadě platí to, že Klement spíše přijímá Platónovu kosmologii než kosmogonii. Klement odmítá platónskou představu, že hvězdy jsou fyzické entity, které jsou obývány božskou duší, která řídí jejich pohyb. Klement, který se sám více věnuje kosmologii než kosmogonii, si na Platónovi cení myšlenky absolutní transcendence Boha. V Kratochvílově příběhu hovoří Klement o legitimitě řecké moudrosti a Platóna takto: „*Pravá mánie i pravé poznání mají společný zdroj v božském Logu. Ten dodává poznání i sesílá ducha. Proto považují jak Homéra, tak Platóna za mluvčí Logu, byť každá z nich mluví jiným způsobem a Platón způsobem vyšším než Homér.*“¹⁷⁴ Šedina tvrdí o vlivu Platóna na Klementa následující: „*Porozhlédneme-li se po Klementových zdrojích tohoto filozofického slovníku, narazíme pochopitelně v první řadě na Platóna, který v očích celé řady křesťanských myslitelů představoval nezpochybnitelnou duchovní autoritu.*“¹⁷⁵

Nicméně Klementův filozofický záběr se neomezuje pouze na znalost aristotelismu, platonismu nebo stoicismu, Klement je také velkým obdivovatelem presokratiků, o svých filozofických preferencích hovoří Klement v *Prameni poznání* následující: „*Jsou to největší mudrci Řecka. Dnes už je bohužel pozdě, ale uslyšíš o nich dost. Nad ostatní si vážím Pythagory a Herakleita a ani mi nevadí, že ten druhý považoval Pythagoru za podvodníka. Skrze ně promlouvá nitro světa.*“¹⁷⁶ Abychom se příliš dlouho nezdržovali u filozofických influencí, působících na Klementa, tak v následujících

¹⁷⁰ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 92-95.

¹⁷¹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata VI*, s. 11.

¹⁷² ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 201.

¹⁷³ Tamtéž, s. 202.

¹⁷⁴ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 92.

¹⁷⁵ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata VI*, s. 13.

¹⁷⁶ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 78.

odstavcích obrátíme pozornost ke Klementovu vztahu k filozofii jako interpretačnímu prostředku. S Klementovým vztahem k filozofii totiž také souvisí charakter jeho hlavního díla *Stromata*. Takže se v následujících odstavcích zmíníme také o Klementově díle.

Klement shledává filozofické prostředky jako vhodné pro výklad a lepší pochopení evangelia, ale také chápe filozofii jako vhodnou metodu k ochraně křesťanské víry proti pohanským polemikám.¹⁷⁷ Ačkoli Klement využívá filozofii k obhajobě a objasnění důležitých bodů křesťanské nauky, tak se zároveň pokouší o emancipaci křesťanského myšlení od obsahové i metodologické závislosti na řecké filozofii.¹⁷⁸ Klement tak ve snaze o vyjádření hodnoty křesťanské zvěsti ve vztahu k řecké filozofii, se pokouší dokázat historickou podmíněnost helénského myšlení, ale také jeho epistemologickou nedostatečnost. Tato epistemologická nedostatečnost a omezenost řecké filozofie je pak dána nedostatkem morálního citění. Klement tedy na jedné straně využívá řecké filozofie k alegorizaci biblických témat, která slouží k tomu, aby Řekové tato témata dokázali pochopit, na straně druhé se Klement pokouší křesťanskou etiku obhájit jako filozofický postoj.¹⁷⁹

Ačkoli Klement neochvějně zastává názor, že řecká filozofie pouze částečně vyjevuje pravdivé poznání o Bohu a světu, tak se Šedina o Klementově závislosti na řecké filozofii píše následující: „*Přesto je právě Klement pokládán za autora, který v mnohém ohledu zcela propadl kouzlu řeckých filozofických studií, takže porozumět jeho gnostickým výkladům křesťanské tradice je možné pouze na pozadí hlavních filozofických trendů jeho doby, především vývoje středoplatónského myšlení.*“¹⁸⁰

Klement sám ve svých *Stromatech* předkládá návrh, jakým způsobem číst řeckou filozofii: „*Náš gnostik se vždy zabývá těmi nejdůležitějšími věcmi. Pokud se mu ale naskytne volná chvílka a příležitost uvolnit se od toho, co stojí na prvním místě, obrací se namísto jiných způsobů rozptýlení k řecké filosofii.*“¹⁸¹ Klement dodává, že stejně tak jako se věnuje gnostik těm nejdůležitějším věcem, tak podobně má zacházet i s řeckou filozofií.¹⁸² Gnostik tedy nevěnuje pozornost ani sofismatům, ani filozofickým naukám, které nejsou v souladu s jeho vlastním křesťanským přesvědčením. Klement pak dodává: „*Je samozřejmě krásné znát všechno. Člověk, jehož duše je slabá na to, aby dosáhla*

¹⁷⁷ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata VI*, s. 8.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 9-10.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 16.

¹⁸⁰ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata VI*, s. 8.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 451.

¹⁸² Tamtéž, s. 452.

*zkušenosti vycházející z mnoha nauk, však zvolí pouze to, co je prvořadé a nejlepší.*¹⁸³ Klementův vztah k filozofii můžeme prozatím uzavřít jeho vlastními slovy: „*Člověk tedy má filosofovat.*“¹⁸⁴ V následujících odstavcích se seznámíme přesněji s hlavními charakteristikami a účely Klementova díla *Stromata*.

Výše jsme již konstatovali, že Klementova filozofie je označitelná za eklektickou, což také souvisí s jeho hlavním dílem. Hyakintos, který je v *Prameni poznání* Klementovým studentem po přečtení *Stromat* shledává, že se Klement zřídka nevyjadřuje zcela přímo.¹⁸⁵ Přes hojně citace a názory, zmíněné ve *Stromatech* se Hyakintovi jen občas dostane příležitost, že by shledal, že by Klement nějaký názor jasně vyzdvihoval. Hyakintos dále tvrdí, že nemůže vysledovat nějaký hlavní bod či téma *Stromat*. Klement pak přisvědčuje jeho úsudku a podotýká, že neměl v úmyslu zkonstruovat vlastní nauku, ale spíše poukázat na střípky Logu v dílech jiných básníků a filozofů.

Klement píše ve svých *Stromatech* o jejich vlastním účelu následující: „*Tomu, kdo je schopen rozumového zkoumání, přispívají tedy Stromata, tapisérie poznámek, k rozpomenutí a intuitivnímu uchopení pravdy. My sami však musíme také vynaložit úsilí a objevovat dále. Vždyť i těm, kdo se vydávají do neznáma, stačí jen ukázat směr, a oni pak musí vykročit a zbytek cesty již hledat sami.*“¹⁸⁶ Klement v Kratochvílově podání také tvrdí, že po platónském vzoru chtěl spíše podnítit poznání v čtenáři samotném, než aby předkládal vlastní nauku, která bude deklarovat, že je jediné a pravé poznání.¹⁸⁷ O pestrosti Klementových *Stromat* se skrze Hykinta Kratochvíl vyjadřuje takto: „*Omračuje mě množství citací snad všech filosofů a básníků, o kterých jsem kdy slyšel, citací z posvátných knih křesťanů i Židů, z Filóna, z posvátných knih velikého Herma Trismegista, obsahujících tajemnou moudrost starého Egypta, množství narážek na rozličná mystéria, a to nejen řecká.*“¹⁸⁸

Jsme nyní obeznámeni, jak se základními charakteristikami Klementovy filozofie, jeho díla, ale i hlavními filozofickými vlivy, které na Klementovo myšlení působily. V následující podkapitole tedy už můžeme rozebrat konkrétní body Klementovy nauky, v kterých se pokusíme spatřovat vliv platónské filozofie. Dotkneme se pak Klementova konceptu gnoze, teologie Logu a tématu vzestupu duše a připodobnění se Bohu.

¹⁸³ Tamtéž, s. 452.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 453.

¹⁸⁵ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 57.

¹⁸⁶ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 165.

¹⁸⁷ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 57.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 56.

5.3 Klementova gnoze a teologie

V úvodní kapitole této práce jsme se již okrajově dotkli Klementovy představy poznání, avšak velice obecně, nyní máme v plánu se přesněji seznámit s obsahem pojmu gnoze podle Klementa. Jak již bylo řečeno výše, Klement legitimizuje v křesťanských kruzích poznání coby epistemologický prostředek, ve výkladu této kapitoly však uvedeme Klementovu koncepci poznání do bližších souvislostí s křesťanskou vírou, ale i platónskou filozofií.

Klement klade ve *Chvále gnosi*, tedy v kapitole sedmé knihy *Stromat* gnozi do souvislostí s křesťanskou vírou, gnozi pak chápe jako dovršením duchovního vývoje křesťana, toto poznání chápe Klement jako poznání božských věcí, kterému nutně předchází ve vývoji křesťana fáze víry.¹⁸⁹ Klement dále stanovuje distinkci mezi gnozi běžnou moudrostí, které se dostává vyučováním, gnoze tuto naučenou moudrost sama obsahuje, přičemž samotná gnoze se skrze poslech naučené moudrosti dosáhnout nedá, gnoze je totiž nedosažitelná bez nepochybné víry v Boha.¹⁹⁰ Na jiném místě svých *Stromat* Klement hovoří o výše uvedené distinkci takto: „*Slovo poznání (gnosis) se ale jinak užívá v dvojm smyslu. Obecně jako schopnost chápat a porozumět, která je dána ve stejné míře všem lidem a která se projevuje jako obecná schopnost rozeznávat jednotlivé věci.*“¹⁹¹ Což jak už bylo uvedeno, podle Klementa není opravdové poznání, proto Klement dodává: „*To, co označujeme jako poznání „par excellence“, se vyznačuje úmyslem (gnómé) a rozumem (logos). Díky nim dospívají k poznání pouze rozumové schopnosti, které se díky aktivitě samotné duše dotýkají čistým způsobem inteligibilních jsoucen.*“¹⁹²

V Kratochvílově příběhu Klement během výkladu Platónova dialogu *Symposion*, vysvětluje, že cíl lidské snahy má být život teoretický a filozofický, abychom nahlédli ideje, musíme odstoupit od světa.¹⁹³ Ve *Stromatech* sám Klement píše: „*Platón má tedy pravdu, když říká, že člověk schopný nazírat ideje bude žít jako bůh mezi lidmi.*“¹⁹⁴ Na stejném místě Klement zjevně ovlivněn Platónem píše: „*Intelekt je oblastí idejí, intelektem je Bůh.*“¹⁹⁵ Pro Klementa je poznání nahlížením idejí, ale nejen jich, ale taktéž všeobjímajícího Logu, který je obsažen i v dílech antických básníků a filozofů, sebe

¹⁸⁹ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 102.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 102-103.

¹⁹¹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata VI*, s. 157.

¹⁹² Tamtéž, s. 157-158.

¹⁹³ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 90.

¹⁹⁴ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 372.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 372.

samého pak Klement spatřuje jako tlumočnicka či dokonce teologa Logu, který Logos nachází v v naukách mnoha kultur, národů i textů.¹⁹⁶ Sám Klement tvrdí, že nauky, jimiž by se gnostik měl zabývat, tedy řecká filozofie, starozákonní tradice i evangelia, jsou všechny seslány od Boha.¹⁹⁷ Význam těchto nauk může být sice zatemněn a mnozí jej neodhalí, avšak gnostik znalý učené terminologie je schopen do textů proniknout a chápe, že Bůh sám shledává řeckou filozofii i biblickou tradici za zdroje poznání Logu. Gnostik tedy chápe, že skrze tyto výše zmíněné zdroje poznání skrze, které nahlédnout Logos.

Klement však podle Kratochvíla neusiloval pouze o chladné rozumové poznání, jeho vztah víry a poznání (který jsme již naznačili výše), není pouhé nadřazování poznání na úkor víry.¹⁹⁸ Klement vlastními slovy přesněji vysvětluje vztah víry a poznání takto: „*Víře bude přidána gnóse, gnósi bude přidána láska – a lásce bude přidáno boží dědictví, děje se to tehdy, když je člověk spojen s Pánem jak vírou, tak i gnósi a láskou – a když spolu vystoupí až tam, kde přebývá Bůh, strážce naší víry i lásky.*“¹⁹⁹

Oproti heterodoxním křesťanským gnostikům razí Klement mnohem více nezištnou a úmyslem nezatíženou koncepci poznání, kdy člověk nepoznává primárně kvůli spáse či útěku ze světa, který je metafyzickým vězením, nýbrž pravý křesťanský gnostik poznává kvůli poznání samotnému, Klement o tom píše následující: „*Naproti tomu toužit po vědomostech ohledně Boha proto, že něco potřebuji, proto, abych něčeho dosáhl nebo abych se něčemu vyhnul, to není gnostikovi vlastní. Gnostik se oddává kontemplaci pouze kvůli poznání jako takovému. Dovolil bych si dokonce tvrdit, že ani touha po spáse není důvodem, proč si poznání zvolí člověk, který o ně usiluje čistě kvůli božskému vědění.*“²⁰⁰ Analogickým způsobem vysvětluje Klement i křesťanskou etiku, gnostik nekoná dobro kvůli zásluhám či spáse, nýbrž kvůli dobru samotnému.²⁰¹ Klement tedy na jedné straně usiluje o poznání, ale zároveň ospravedlňuje víru i ctnostné konání racionálně jako prosté veškeré zjištěné motivace.

Pokorný tvrdí, že Klement se především v kosmogonii a christologii příliš neodkláněl od obecného církevního učení, největším a nejoriginálnějším přínosem Klementovi filozofie, je podle Pokorného Klementova noetická koncepce víry.²⁰²

¹⁹⁶ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 92.

¹⁹⁷ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 369.

¹⁹⁸ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 107.

¹⁹⁹ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 103.

²⁰⁰ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 345.

²⁰¹ Tamtéž, s. 347.

²⁰² POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 33.

Zatím jsme si ve stručnosti objasnili Klementovu koncepci křesťanské gnoze, shledali Klementovu filozofii jako eklektickou a v christologii i kosmogonii nepříliš odlišnou od oficiálního církevního výkladu. I přesto se však o christologii Klementa Alexandrijského zmíníme, neboť přímo souvisí s jeho teologií Logu, kterou uvádíme za účely poukázání na platónský vliv na Klementovu filozofii, ale také z důvodu, že teologie Logu je důležitým bodem Klementova myšlení. Zmínění této Klementem pojaté teologické konstrukce přejdeme plynule k tématům vzestupu duše a připodobnění se Bohu, která Klement sdílí i s heterodoxními křesťanskými gnostiky, ale nabízí dosti odlišné pochopení těchto konceptů. Klementovu interpretaci nauky o duši shledáme jako ovlivněného platónským myšlením. V následujících odstavcích bude tedy pozornost zaměřena na Klementovu teologii Logu a koncepci vzestupu duše.

Klement je razantně proti tomu slučovat Krista s jakýmsi rozumem Boha či jednou z emanací, nicméně i pro Klementa je vcelku obtížný.²⁰³ Podle Chadwicka Klement při svém popisu Boha a Krista dost často využívá jejich vzájemného vztahu, ale i poměrně experimentálního a někdy až nejasného slovníku. Klement hovoří dost často o jednotě Otce a Syna. Syn je pak nižší Logos, který sestupuje na tento svět, aby ustanovil nás (řec. *rozum*) v lidských srdcích. V Kratochvílově *Prameni poznání* Klement skutečně slučuje Krista s Logem: „*Přátelé, pro mě je plností Logu Ježíš Kristus, vtělený Logos, Boží syn, počátek nového stvoření.*“²⁰⁴ Mimo samotného použití termínu Logos v souvislosti s Ježíšem, se zde také dotýkáme Klementova zavržení gnostického akosmismu a doketismu. Jak již bylo řečeno výše, Klement nesouhlasí s heterodoxně gnostickým pojetím Ježíše, který zvěstuje odmítnutí stvořeného kosmu a jeho pozitivních hodnot. Podle Klementa nepřichází Ježíš „ukřížovat“ dějiny, nýbrž otevřít jejich nový eschatologický a sociální rozměr.

Chadwick hovoří o Klementově teologické konstrukci Logu, ve které je nevyvratitelně obsažen vliv Filóna a Justína: „*Spekulace tohoto druhu by se dala s jeho důraznou proklamací vzdálené Boží transcendence a s faktem, že od Filóna a Justína přejímá axiom o Logu, jakožto Boží moci, která je imanentním v tomto světě, neboť Otec s ním může vstoupit do přímého kontaktu.*“²⁰⁵ Klement sám hovoří o vztahu Otce a Syna, nepoznatelnosti a transcendenci Boha a poznatelnosti jeho Syna těmito slovy: „*Bůh nemůže být předmětem vědění, protože je nedokazatelný, ale Syn je moudrost, vědění,*

²⁰³ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 208-209.

²⁰⁴ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 68.

²⁰⁵ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 209.

*pravda a vše, co je tomu příbuzné, a tudíž o něm lze podat důkaz a vysvětlení.*²⁰⁶ Klement chápe Ježíše Krista jako završení a stvrzení toho, co pravili proroci, ale zároveň obhajuje řeckou filozofii jako nápomocnou při hledání pravdy: *„Jestliže tedy i podle Platóna lze dosáhnout pravdivého vzdělání jedině od Boha nebo od jeho potomků, pak se právem můžeme chlubit tím, že se učíme pravdě od Božího syna, neboť vybíráme svědectví z božských výroků, které byly nejprve prokázány, a pak také zřejmě zjeveny. Přitom však nelze zanedbat ani ty věci, které k pravdě napomáhají.*²⁰⁷

V první podkapitole jsme uvedly dobové významy, které byly pojmu Logos přiřčeny. Klement tedy Logos chápe jako Boží moc a zároveň upozorňuje, abychom význam pojmu Logos nezaměňovali se stoickým významem tohoto pojmu: *„Nepletěte si prosím toto sémě Logu se stoickou naukou vsudypřítomnosti božského Logu. Připomínám, že nauka stoické školy, kterou určitě znáte, vede k tomu, že člověk je naopak podřízen svému osudovému určení i běhu světa.*²⁰⁸

Chadwick hovoří o Klementově koncepci Boha a Logu, ale zároveň jasně zmiňuje platónskou influenci: *„ Nejvyšší Otec je základem bytí, ale kromě toho nemá jiné funkce. Syn je Myslí Otce, kruhem, jehož je Otec středem. Myšlenka Boha je úplně abstraktní a dospíváme k ní podobně jako k matematickému bodu. Tam, kde Klement předjímá Areopagitu, je zřejmé, nakolik jeho jazyk závisí na Filónovi a soudobých platonících.*²⁰⁹

Uvedli jsme již ve stručnosti Klementovu představu křesťanské gnoze, ale také jeho koncept teologie Logu, proto v závěrečných odstavcích této kapitoly můžeme přistoupit k tématům vzestupu duše a připodobnění se Bohu. Na Klementových koncepcích vzestupu duše a připodobnění se Bohu si budeme všimnout platónského vlivu na tyto Klementovy doktríny.

Koncept vzestupu duše a připodobnění se Bohu se objevuje v heterodoxní křesťanské gnozi (viz. Gnostický mýtus), ale i v gnozi církevní, tedy Klementově. Obě tyto interpretace chápeme jako platonismem ovlivněné, přičemž odlišné a vycházející z jiných předpokladů. Významným prvkem odlišnosti mezi Klementovou a heterodoxní křesťanskou gnozí je nauka o duši.²¹⁰ Klement totiž tvrdí, že lidská duše není soupodstatná s Bohem, proto také ani nesmrtelnost není přirozenou vlastností duše, nýbrž darem získaným skrze Kristovu milost. Klement tedy odmítá substancionální totožnost mezi duší

²⁰⁶ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 377.

²⁰⁷ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata VI*, s. 379.

²⁰⁸ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 44.

²⁰⁹ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 211.

²¹⁰ Tamtéž, s. 202-203

člověka a Bohem, nicméně po vzoru Platóna tvrdí, že člověk by svou duši měl připodobnit Bohu, jak jen to je možné.²¹¹

Klement chápe gnozi jako pochopení pomíjivosti a marnivosti pozemské existence, právě na základě tohoto poznání o marnosti existence se pro duši otvírá možnost vzestupu a tedy připodobnění se Bohu, tomu se lze připodobnit tak, že se odvrátíme od světa.²¹² Gnostik se takto při svém odvratu od světa řídí dle zásady „svět je pro mě ukřižován a já pro něj“,²¹³ právě realizace těchto slov je způsobem, jak se připodobnit Bohu. Pokud se gnostik ukřižoval pro svět, tak ztratil pouta a vlastnosti člověka, který je zlákan svody hmotné existence. Nicméně svět je také ukřižován pro něj, což znamená, že gnostik již nehledá zálibu v pozemských vášních ani starostech. Klement se o odloučení duše od svazků hmotné existence vyjadřuje jako posláním filozofickým: „Proto tím, že se milovník moudrosti celý život připravuje na odloučení duše od těla, rodí se v něm rozumnější odhodlanost lehce snášet fyzickou smrt, což je rozvázání pout, která vážou duši k tělu.“²¹⁴

Podle Šediny původně platónský koncept připodobnění se Bohu rozvíjí již myslitelé judaismu, nicméně vzhledem k tomu, že Platón ozřejmil možnost toho připodobnění, tak samotnému obsahu pojmu Bůh se příliš nevěnoval.²¹⁵ Podle Šediny se tak evidentně vybízí uvést koncepci připodobnění se Bohu do křesťanského kontextu. Klement tedy podobně jako heterodoxní křesťanská gnoze chápe hmotnou existenci jako pomíjivou a velice strastnou, avšak také jako epistemologickou překážku v plném zření pravdy.²¹⁶ Filozofický odstup od věcí tohoto světa za účelem pravého poznání, cíle našeho života, rozvíjí Platón v dialogu *Faidon*.²¹⁷ Aby člověk mohl poznat svůj skutečný životní cíl (řec. *télos*) je třeba, aby se zřekl, jak tělesných vášní, tak psychických stavů, které způsobují, že nemůžeme nazít jaký je cíl naší existence a celkově zatemňují poznání.

V předchozím odstavci jsme uvedli, že Platón nechal otevřené místo pro další využití své koncepce vzestupu duše, která se připodobňuje Bohu, jakým způsobem se Klement této koncepce ujímá, popisuje Šedina takto: „Platónský obraz filozofického útěku z tohoto světa tak podle Klementa nachází své skutečné naplnění teprve v praxi křesťanských mučedníků. Jedině křesťané jsou totiž skutečně „spravedlivý a zbožní na

²¹¹ Tamtéž, s. 204.

²¹² KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 12.

²¹³ Tamtéž, s. 12.

²¹⁴ Tamtéž, s. 177.

²¹⁵ Tamtéž, s. 17.

²¹⁶ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 210.

²¹⁷ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 23.

základě rozumnosti, a tedy i podobni Bohu“, říká Klement.²¹⁸ Klement racionálním způsobem chápe křesťanskou snahu o vzestup duše, používajíc odkazy na řeckou filozofii následujícím způsobem: „*Křesťanský život musí spočívat v nesmiřitelném zápasu s vášněmi a ve vytrvalém odhlížení od smyslových věcí, když se po aristotelské umírněnosti pozvedáme ke stoické netečnosti k vášním, „apatheia*“.²¹⁹

Šedina tvrdí, že Klement je ve své koncepci vzestupu duše potažmo koncepci připodobnění se Bohu, skutečně a dokazatelně ovlivněn Platónem.²²⁰ Klement totiž považoval Platónovu nauku o vzestupu duše ze světa hmotné existence za „*pravou filozofii*“.²²¹ Na závěr této kapitoly by bylo vhodné podotknout, že jak již bylo řečeno, Klement sdílí s heterodoxní křesťanskou gnozí představy o vzestupu duše a připodobnění se Bohu, avšak nerozumí jim stejným způsobem.

Klement s heterodoxní gnozí sdílí platónskou představu o nepopsatelném a nevyjádřitelném Bohu (ačkoli, jak uvidíme později, tak Klement podle valentinovců hovoří o démiurgovi), ale také myšlenku, že je člověk stvořen podle obrazu božího, avšak Klement nechápe vzestup duše jako vzestup skrze aiony z ryze negativní hmotné existence až k Bohu, který je substancionálně totožný s naší vlastní duší.²²² Klement podle Kratochvíla akcentuje vzájemnou podobnost lidské duše s Bohem, avšak odmítá myšlenku totožnosti podstaty člověka a Boha. Vzestup duše z tohoto světa pak Klement chápe jako filozofický odstup strastí i slastí vezdejšího života, avšak nikoli zavržení hmotné existence a jejích pozitivních hodnot a významů a následný metafyzicko-kosmologický únik do zázvětní dimenze Boha. V následující kapitole se již budeme věnovat valentinské gnozi.

²¹⁸ Tamtéž, s. 43.

²¹⁹ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 210.

²²⁰ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 14.

²²¹ Tamtéž, s. 15.

²²² KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 98-99.

6. Valentinská gnoze

V této kapitole se budeme věnovat konkrétně valentinské gnozi, kterou budeme sledovat ve dvou rovinách. Z prvního hlediska budeme interpretovat valentinskou gnozi jako příklad heterodoxní křesťanské gnoze. Valentinovci se sami konfesně považovali za křesťany, podíleli se také rovněž na oficiální církevní liturgii. Svou křesťanskou identitu pak valentinovci odvozovali na základě tvrzení, že jsou dědicové Pavlovy tajné ezoterické nauky, čímž také přináležejí k apoštolské linii, proto mohou být nazýváni křesťané. Valentinovce lze chápat jako křesťany také díky tomu, že v soteriologické části své nauky spasitele ztotožňují s postavou Ježíše Krista, kterou chápou podobně jako ortodoxní interpretace, tedy jako vzkříšeného spasitele, avšak jejich koncepce Ježíšova vzkříšení je dosti odlišná.

Z hlediska druhého pak bude valentinská gnoze interpretována jako filozofická škola, ve které se předává nauka z učitele na žáka po vzoru helénských filozofických škol, přičemž žák dále mistrovu nauku volně a nedogmatically rozvíjí. Témata těchto nauk jsou pak v podobném duchu volně rozvíjena a jsou interpretačně nezávislá na názoru biskupské autority i pojetí původního autora, v čemž se valentinovská gnoze značně liší od způsobu předávání nauky, který fungoval v tehdejší katolické církvi.

Za účely naplnění výše uvedeného tak zmíníme v průběhu této kapitoly zakladatele a hlavního představitele valentinské gnoze Valentina. Pokusíme se rekonstruovat základní body nauk valentinské gnoze. Dále uvedeme Valentinovy následníky. Vzhledem k tomu, že valentinská gnoze již byla v přecházejících částech práce zmíněna v souvislostech s gnostickým mýtem a platonismem, tak z hlediska dosažení celkového záměru této práce budeme pokračovat ve sledování vlivu těchto původně nekřesťanských nauk na valentinskou gnozi.. Platónský vliv na valentinskou gnozi, který jsme uvedli již v kapitole Gnostický mýtus, se budeme snažit akcentovat především na valentinské nauce o demiurgovi a původu duše. Vliv platónské filozofie si pak ukážeme také na vybraných pasážích *Tomášova evangelia*.

Abychom však uvedli valentinskou gnozi do souvislostí s Klementem Alexandrijským, který byl znalcem, komentátorem a do jisté míry i značným odpůrcem valentinské gnoze, tak se znovu vrátíme k teologickému konceptu neznámého boha a demiurga, uvedeme tak tento koncept do souvislostí s teologickými a liturgickými názory Klementa Alexandrijského, které se dostávají do sporu s názory valentinské gnoze. Tento původně teologický spor mezi Klementem a valentinskou gnozí se pokusíme interpretovat

jako důvod, který výrazně přispěl k tomu, že valentinovci byly označeni za schizmatiky a následně exkomunikováni. Ve vztahu k valentinské gnozi je Klement jejím velkým znalcem i komentátorem, ale značným, avšak nezarytým kritikem, proto se vyjadřuje k některým aspektům a postavám valentinské nauky i přes svůj velký spor o to, kdo je Nejvyšším Bohem, kladně. Klementovu nauku budeme uvádět do souvislostí za záměrem srovnání Klementovy a Valentinovy gnoze, protože v závěrečné podkapitole bude na základě výkladu předešlého, učiněna stručná komparace gnostických nauk výše uvedených myslitelů, neboť na některé rozdíly v obou naukách poukážeme právě již v předchozích částech práce.

6.1 Valentinská gnoze jako křesťanství

Již na základě předešlého výkladu můžeme označit valentinskou gnozi za příklad gnoze křesťanské, neboť v kapitole Bádání o gnozi jsme prostřednictvím, jak Klementa Alexandrijského, tak Zdeňka Kratochvíla označily valentinskou gnozi jako smířlivý proud heterodoxní gnoze křesťanské. V následujícím výkladu si však blíže představíme křesťanské aspekty valentinské gnoze.

Valentinská gnoze činila herezeologům velké potíže především hlediska valentinského názoru, že stvořitel není skutečným Bohem, Eirenaios podotýká, že ačkoli se valentinovci zúčastňují spolu s katolíky té samé liturgie, tak ve skrytu pořádají své vlastní sešlosti.²²³ Během těchto sešlostí Boha Stvořitele, kterého uctívají při oficiálních bohoslužbách, považují za pouhého demiurga. Dále Eirenaios tvrdí, že proto je valentinská gnoze tak nebezpečná, protože z vnitřku rozkládá pevnost církevního dogmatu, nebezpečnost tohoto hnutí Eirenaios dosvědčuje tím, že většina členů obce ani nedokáže rozeznat, kdo z jejích členů je vlastně valentinovec. Jsou také dochovány zprávy o křesťanské valentinské frakci v rámci ortodoxní alexandrijské obce.²²⁴

Pokorný považuje za valentinský text *Výklad poznání* za doklad toho, že se valentinovci cítili být křesťany, tento text však podle autora také poukazuje na to, že valentinovci byl členy obecné církve.²²⁵ Výše uvedený text je pak jakýmsi usmiřujícím a instruuujícím spisem, který káže snášenlivost mezi ortodoxními a gnostickými křesťany

²²³ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. 31-32.

²²⁴ QUISPÉL, G., *The Originale Doctrine of Valentinus the Gnostic, Vigiliae Chrisitane Vol 50. No. 4* [online], 2010, s. 330-331 [cit 2017-2-10]. ISSN neuvedeno. Dostupné z :<http://www.jstor.org/stable/1584312>

²²⁵ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 114.

uvnitř jedné obce. Tento spis si je vědom roztržky panující v křesťanské náboženské obci a jeho autor se pokouší vzájemné rozpory v nauce, ale i konflikty mezi samotnými členy obce snaží usmířit. Tohoto usmíření se snaží pisatel textu poukazem na to, že jak ortodoxní křesťané, tak valentinovci, odvozují svou nauku od jednoho zdroje, kterým je Ježíš Kristus. Pokorný dále dodává, že je jisté, že valentinovci praktikovali nejdříve společně s katolíky uvnitř jedné obce, v níž se vzájemné konflikty postupem času vyostřovaly, Pokorný však dodává, že na základě výše uvedeného textu, nemůžeme říci, že by se valentinovci chtěli stát schizmatiky z vlastní vůle.

Výše uvedené odstavce jsou pro naši interpretaci velice důležité, protože valentinskou gnozi chápeme jako heterodoxní gnozi křesťanskou, jejímž základním prvkem nauky je odmítnutí demiurga, jejíž členové konfesně deklarují, že jsou křesťané, přitom však čelí ze strany herezeologů té nejostřejší kritice, neboť jim je vytýkáno, že nevěří v jednoho Boha. V následujících částech této podkapitoly interpretujeme valentinské odmítnutí demiurga jako důležitý bod sporů mezi valentinovci a herezeology, v následujících odstavcích však zůstaneme u valentinovské deklarace křesťanské konfesní identity.

Kratochvíl ve svém příběhu *Pramen poznání* líčí Klementovo a Theodotovo setkání, Theodotos, který je Valentinovým žákem (bude o něm řeč ještě níž) je Klementem shledán jako křesťan: „*Theodotos i já jsme křesťané a učedníci gnose. Přesto se spolu přeme zásadněji než já s Eirenáiem.*“²²⁶ V tomtéž příběhu vyjadřuje valentinovec Theodotos politování nad tím, že jsou představitelé valentinské gnoze vytlačováni ortodoxními křesťany na okraj církve.²²⁷ Samotný Klement však ve svých *Stromatech* hovoří o valentinovské konfesní identitě, ale také o svém vlastním negativním hodnocení valentinské gnoze takto: „*Co se vnějších věcí týče, zdržují se těch užitečných a těch neužitečných ne, a v jejich odmítavém postoji k těmto věcem je znát nechut k nim a obviňování stvoření a Stvořitele, a třebaže se zdánlivě chovají v souladu s vírou, jejich úsudek je bezbožný.*“²²⁸

O tom, že se sami valentinovci konfesně chápali jako křesťané, hovoří i *Filipovo evangelium*: „*Kdykoli řekneš: „Jsem Žid“, nikým to nepohne. Když říkáš: „Jsem Říman“, nikdo se nevydělá. Kdykoli řekneš: „Jsem Řek, barbar, otrok, svobodný“, nikdo se*

²²⁶ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 25.

²²⁷ Tamtéž, s. 27

²²⁸ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 361.

neznepokojí. Když řekneš: „Jsem křesťan“, ...budou se třást.“²²⁹ V tomtéž spisu nacházíme opět doklad valentinovské konfesní identity takto: „Když jsme byli Hebrejci, byli jsme sirotky, měli jsme jen svou matku. Když jsme se stali křesťany, máme otce i matku.“²³⁰ Dalším důležitým bodem křesťanského smýšlení valentinovců je jejich soteriologická představa, která nabývá christologických rozměrů, jelikož spasitel je zde personifikován jako Ježíš Kristus.

Jedním ze základních pilířů křesťanské věrouky je víra v Ježíše Krista a jeho vzkříšení, čímž se liší křesťanství od ostatních dobových nauk, které většinou přijímají představu eschatologického putování duší, zatímco ortodoxní křesťané věří v existenci Ježíše Krista a jeho fyzické vzkříšení jako v historickou událost.²³¹ Tato základní myšlenka se později stala součástí ortodoxního vyznání víry, avšak mnoho teologů zkoumajících problematiku Ježíšova vzkříšení tvrdí, že se ani v řadách křesťanů neseťkáváme s jednotnou interpretací. U gnostických křesťanů nacházíme mnohem symboličtější a psychologičtější interpretace Ježíšova údělu a vzkříšení, pro gnostické křesťany totiž není víra v Ježíšovo fyzické vzkříšení nepostradatelná, jak je tomu v případě tehdejších katolíků.

Obecně vzato valentinská představa vzkříšeného Krista se odehrává na mnohem spirituálnější rovině, gnostický křesťan, který má známost Ježíše, je tedy seznámen se substancionální totožností své duše se spasitelem, již nemusel zažít Ježíšovo vzkříšení, ani ve fyzické vzkříšení nemusí věřit, aby pochopil Ježíšovu nauku a byl jeho opravdovým žákem.²³² Svatý Pavel prý podle valentinovců, kteří se na jeho nauku odvolávají, také nechápal Ježíšovo vzkříšení doslovně, nýbrž jako proměnu existence látkové na existenci duchovní, takto chápaná resurekce je podle Pavla tajemstvím křesťanské nauky. Z pramenných textů se nám také nabízí konkretizovanější představa gnostického Ježíše, přesněji v textu *Evangelium pravdy*, kde Ježíš vystupuje nejen jako zachránce lidí, další christologické příspěvky se pak objevují ve *Filipově evangeliu*, kde se setkáváme s opačným pořadím fází život, smrt a vzkříšení. Tyto pasáže budou citovány v následujícím odstavci.

V *Evangelium pravdy* se objevuje Ježíš, který se zjevuje nejen lidem a také nejen lidi přivádí ke spáse: „Když přišel k prázdným sférám, které náležejí děsu, prošel mezi těmi,

²²⁹ DUS, J., ed., *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, s. 214.

²³⁰ Tamtéž, s. 210.

²³¹ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. 3.

²³² Tamtéž, s. 5-6.

kteří byli následkem zapomnění nazi.²³³ Ve Filipově evangeliu se hovoří o Kristově poslání takto: takto: „Kristus přišel, aby některé vykoupil, jiné zachránil a jiné osvobodil z otroctví. Vykoupil ty, kteří byli cizí, a učinil je svými.“²³⁴ O výše uvedeném opačném chápání pořadí života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista, hovoří autor stejného spisku takto: „Ti, kteří říkají, že Pán nejdřív zemřel a vstal, se mýlí. On totiž nejdříve vstal – a zemřel. Když někdo obdrží zmrtvýchvstání, nezemře.“²³⁵ V následném výňatku autor *Filipova evangelia* hovoří o nesprávném pochopení ostatních křesťanů a zároveň je zde cítit gnostický akosmismus: „Někteří mají strach, aby nevstali mrtvých nazi. Proto chtějí vstát v těle. A nevědí, že ti, kdo mají tělo, jsou nazi...Tělo ani krev nezdědí království Boží.“²³⁶

Svůj příspěvek k valentinovské christologii přináší samozřejmě i Klement Alexandrijský, který dokládá křesťanské aspekty heterodoxní gnoze takto: „Proto hereze vyrůstající z barbarské filosofie, přesto hovoří o jednom Bohu a oslavují Krista, činní tak jen povšechně a nikoli zcela pravdivě. Vyzývají totiž ještě jiného boha a nechápou Krista podle prorocké tradice. Omyly, které se nacházejí v jejich učení, však nejsou vůči nám nepřátelské, pokud neodporují způsobu života, založeném na pravdě.“²³⁷

Klement tedy věděl, že valentinovci mají ve svém učení prvky shodné s naukou obecní církve, podobně jako Eirenaios však Klement vytýká valentinovcům, že neuznávají jednoho Boha. Klement také správně podotýká, že ačkoli valentinovská soteriologie je v podstatě christologie, tak přesto valentinovci Krista především jako antického posla či zjevovatele, nikoli, což je však výrazný rozdíl oproti církevnímu náhledu, jako proroka ve starozákonním smyslu. Ačkoli je valentinovská christologie odlišná od oficiálního církevního pojetí, tak *Evangelium pravdy* předkládá teologickou konstrukci, ve které Ježíš vystupuje podobně jako u Klementa, tedy jako Logos, prostředník mezi nepojatelným Bohem a lidmi: „Otec, který uspořádal Plnost, má Plnost v sobě; a Plnost je potřebovala tak jako někdo, kdo nikoho nezná, touží, aby jej poznali, aby jej milovali. Proto se Kristus stal věrným a oddaným prostředníkem.“²³⁸ Filipovo evangelium o Ježíši tvrdí: „To je Ježíš Kristus přišel na každé místo a nikoho neobtěžil. Proto je požehnaný ten, kdo je takový jako on, neboť on je dokonalý člověk. On je totiž logos.“²³⁹ O Ježíši jako Logu se tvrdí

²³³ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 43

²³⁴ DUS, J., ed., *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, s. 210.

²³⁵ Tamtéž, s. 212.

²³⁶ Tamtéž, s. 212.

²³⁷ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata VI*, s. 381.

²³⁸ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 29.

²³⁹ OERTER, W., B., ed., *Rukopisy z Nag Hammádí 3*, s. 221.

Evangelium pravdy následující: „*Slovem*“ je Kristus; *Slovem* je řád duchovního světa; *Slovem* je smysl bytí.“²⁴⁰

Pokorný tvrdí, že christologie heterodoxní křesťanské gnoze nemůže být převedena na jeden společný bod, kterým je podle mnoha badatelů doketismus, Pokorný dodává, že právě *Evangelium pravdy* obsahuje velmi křesťanskou představu Krista.²⁴¹ Tento text podle Pokorného interpretuje Ježíšovo utrpení jako reálné a užitečné. Toto Ježíšovo utrpení bylo podstoupeno coby oběť a projev lásky vůči lidem, kteří jsou svázáni hmotou a je třeba je vykoupit.

Culdaotová konstatuje, že gnostická potažmo valentinovská soteriologie není totožná s ortodoxním církevním výkladem.²⁴² V církevním výkladu je nutné, aby soteriologie byla opravdu christologií, tedy Ježíš je zde klíčový coby naděje na spásu. V gnostické soteriologii nutně ve všech případech nepřijímá za spasitele Ježíše Krista, pokud ano, tak se Culdaotová shoduje s Klementem, že je to dosti neautentická christologie, ve které má Kristus ne zcela křesťanský ráz a navíc je většinou zasazen do kosmogonické a kosmologické struktury gnostického mýtu. Valentinskou gnozi lze nahlížet jako křesťanskou také z hlediska toho, že liturgicky využívá podobných svátostí, které do své praxe zařazuje i obecní církev. Těmto svátostem coby dokladu valentinské křesťanské konfesní identity se budeme věnovat v následujících odstavcích.

Z hlediska křesťanské svátostné liturgie je podle Pokorného velice důležitý text *Filipovo evangelium*.²⁴³ Tento text je podle Pokorného velice zásadní, protože referuje o pěti valentinských svátostech. V současné době se podle Pokorného hovoří o tom, že hlavní valentinské svátosti byly tři a byli shodné se svátostmi církevními, tedy křest, eucharistie a pomazání. Zbylé dvě svátosti ryze valentinské, tedy spása a svatební ložnice jsou až důsledkem tří hlavních svátostí. Tyto dvě svátosti následující pak symbolizují spojení s Bohem Otcem. O všech pěti uvedených svátostech se *Filipovo evangelium* vyjadřuje takto: „*Pán (činil) všechno v tajemství: křest a pomazání a eucharistii a spasení a manželská ložnice...*“²⁴⁴ O křtu a manželské ložnici zároveň tento text praví: „*Křest je svatý dům... (je) to „svaté svatého“ . „Svaté svatých“ je manželská ložnice.*“²⁴⁵

²⁴⁰ KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*, s. 25.

²⁴¹ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 111-112.

²⁴² CULDAUTOVÁ, I., P., *Nástin gnostické theologie*, s. 64.

²⁴³ OERTER, W., B., POKORNÝ, P., eds., *Rukopisy z Nag Hammádí 1*, s. 187.

²⁴⁴ OERTER, W., B., ed., *Rukopisy z Nag Hammádí 3*, s. 216.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 217.

O eucharistii ve valentinovské podání se dovídáme z Kratochvílova příběhu *Pramen poznání*, kdy Theodotos, který je Klementovým hostem, představuje jakési symbolické pojetí eucharistie.²⁴⁶ Theodotos si Klementovi stěžuje ohledně toho, že křesťané v obecné církvi během svatého přijímání pouze eucharisticky přijímají jeho tělo, ale nikoli spolu s ním i jeho Ducha, tedy gnozi.

O nadřazenosti pomazání nad křtem, ale i o valentinské křesťanské identitě *Filipovo evangelium* tvrdí následující: „*Pomazání je nadřazeno křtu, neboť jsme byli nazváni „křesťané (kristovci)“ díky pomazání, ne kvůli křtu. A Kristus byl (takto) nazván kvůli pomazání. Otec totiž pomazal syna, syn pomazal apoštoly. Kdo byl pomazán, má Všechno, má zmrtvýchvstání, světlo, kříž, Ducha svatého.*“²⁴⁷ V této citaci jsme se také dotkli tématu apoštolského předání, následujícími odstavci na toto téma navážeme, protože jeden z dalších křesťanských aspektů valentinské gnoze je to, že valentinovci obsah i legitimitu své nauky odvozují od tajné nauky svatého Pavla.

Pagelsová tvrdí, že valentinovci svou apoštolskou autenticitu zakládají na tvrzení, že jsou dědici Pavlovy tajné nauky, kterou samotný Valentinus získal skrze Pavlova žáka Theudase.²⁴⁸ Pagelsová však dodává, že ačkoli gnostici tvrdí, že byl Pavel gnosticky iniciován, tak moderní badatelé jako Bultmann nebo Borkmann tvrdí, že Pavel byl známým kritikem pneumatické obce v Koryntu. Pavel podle těchto badatelů kázal totiž pravdu ukřižovaného Krista, veden podobnou motivací jako Luther, hledal prý odpovědi pouze v biblických textech. Ptolemaios Valentinův žák se rovněž odkazuje na tuto tajnou pavlovskou tradici.²⁴⁹ Samotný Valentinus prý tvrdí, že již v synoptických evangeliích jsou odkazy na to, že Ježíš měl svůj ezoterní kruh učedníků.²⁵⁰

Kratochvíl o výše uvedeném přímém žákovi sv. Pavla hovoří jako o Valentinovu učiteli, označuje ho však nikoli jako Theudase ale jako o Théonase: „*Mezi jeho učiteli byl i Theónas, žák apoštola Pavla.*“²⁵¹ Matoušek o tom hovoří takto: „*Podle Klementa Alexandrijského tvrdili valentinovci, že Valentinus měl za učitele Theodase, žáka apoštola Pavla, jenž bude asi totožný s Theonasem v listě Korintským Pavlovi.*“²⁵² Pagelsová tvrdí, že všichni významní valentinovci, tedy Ptolemaios, Herakleon a Theodotos, ale i církevní

²⁴⁶ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 28.

²⁴⁷ DUS, J., ed., *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, s. 219.

²⁴⁸ PAGELS, E., *The gnostic Paul*, s. 1-2.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 2.

²⁵⁰ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. 14.

²⁵¹ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 113.

²⁵² MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 180.

otcové Eirenaios s Klementem hojně citují Pavlovy listy. Všichni výše uvedení o něm shodně hovoří jako o „apoštolovi“.²⁵³ Pagelsová tvrdí, že v průběhu druhého století našeho letopočtu vznikly dvě odlišné duchovní tradice, které si obě nárokovaly být autentickou křesťanskou naukou. Této legitimizace vlastní interpretace Kristova učení, docházejí podle Pagelsové obě strany tím, že se odvolávají na pavlovskou teologii, přičemž jedna strana ji vykládá gnosticky, zatímco druhá ji vykládá anti-gnosticky.²⁵⁴

J. Menarda²⁵⁵ podrobil *Evangelium pravdy* analýze za účely nalezení stop pavlovské teologie a činní závěr, že recipročně pojatý vztah mezi vyvolenými a Bohem, je skutečně ovlivněn myšlenkami pavlovské teologie. Podobné analýze bylo Menardou podrobeno *Filipovo evangelium*, jehož diskuze nad tělesnou či netělesnou resurekci Krista, je podle výše uvedeného badatele také ovlivněna pavlovskou teologií. Jeho analýza podle Pagelsové také potvrdila, že všichni Valentínovi žáci Pavla hojně citují, necitují však celý pavlovský kánon, ale pouze listy *Korintským, Efezským, Galatským, Filipským, Koloským a Židům*.

Abychom však nepřijímaly stanoviska Pagelsové a Menardy příliš nekriticky, tak je třeba říci, že sice souhlasíme s tím, že valentinovci odvozovali původ i legitimitu své nauky poukazem na pavlovskou teologii, nicméně již zcela nemůžeme souhlasit, že by valentinovci byli skutečnými exegety pavlovské teologie. Pokorný totiž ve své knize *Literární a teologický úvod do Nového zákona*²⁵⁶, ve které se věnuje literární kritice novozákonních textů, tedy i pavlovské teologii, nikde explicitně nehovoří o přesné valentinské exegezi Pavlových listů.

S Pagelsovou však souhlasíme v tom, že valentinovci spekulativním tvrzením o přijetí Pavlovy ezoterní nauky skrze jeho žáka Theodase, sami sebe chápou jako reprezentanty této ezoterní nauky, ale zároveň jako dědice apoštolské tradice.²⁵⁷ Na tomtéž místě Pagelsová vysvětluje, že podle valentinovců kázal Pavel na několika úrovních. Psychikům (zde myšleno ne-gnostickým křesťanům) kázal Krista ukřižovaného, avšak pneumatikům (vyvoleným) těm se dostává vykoupění z milosti, tedy tím, že přijali tuto Pavlovu ezoterní tradici, jejíž samotné poznání přináší pochopení a spásu. V této podkapitole jsme snad již dostatečně neznačili křesťanské aspekty valentinovské nauky,

²⁵³ PAGELS, E., *The gnostic Paul*, s. 1-2.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 5.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 2-5.

²⁵⁶ POKORNÝ, P., *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha : Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4.

²⁵⁷ PAGELS, E., *The gnostic Paul*, s. 5-6.

nyní tedy již můžeme přistoupit k polemice mezi Klementem Alexandrijským a valentinovci.

6.1.1 Spor Klementa a valentinovců

Tato polemika nám poslouží jednak k objasnění odlišností Klementovy a valentinské gnoze, což nám bude nápomocno pro závěrečné srovnání, ale také k tomu, abychom tento původně teologický spor interpretovali jako polemiku, která měla závažné sociální implikace, které vedly k tomu, že valentinovci byli exkomunikováni z obecní církve. Této polemice se budeme věnovat v následujících odstavcích.

Pagelsová i přes veškeré výše uvedené dokazování křesťanské, ale i církevní identity valentinovců tvrdí, že valentinovská teologická koncepce, kdy starozákonní Bůh, který je oslavován během křesťanské liturgie, není skutečným Bohem, nakonec vede k závažnému teologickému sporu, který má i závažné sociálně administrativní implikace, totiž valentinovské odmítnutí dělení církevních příslušníků na laiky a klér, potažmo pak celé církevní liturgické praxe.²⁵⁸ Právě odmítnutí Boha Izraele coby nejvyššího a jediného Boha, je podle Pagelsové stěžejním bodem valentinské gnoze. Gnostik jej rozeznává pouze jako boha neúplného, tedy jako pouhou mocnost, která na základě své pýchy a domýšlivosti o sobě hovoří jako o jediném božské bytosti. Valentinovci sice tuto víru v demiurga pokládají za nutnou vývojovou fázi každého křesťana, ovšem poté, co křesťan dosahuje poznání nejvyššího Boha jako Boha prvního a demiurga pouze jako jednu z mocností, tak jej přestává uctívat, ale i naslouchat jeho příkazům, což gnostický křesťan chápe, jako svůj vlastní podíl na zlomení demiurgovi moci nad světem, ale zároveň zdroj svobody od církevní hierarchie a nauky. Eirenaios, který spatřoval ve valentinismu velkou hrozbu, si podle Pagelsové uvědomoval sociálně-politické implikace valentinovských teologických konstruktů, tedy že odmítají církevní dělení na laiky a klér. Eirenaios podle autorky také tvrdí, že valentinské kosmologickou-teologické konstrukce mají za cíl jediné, obhajobu neposlušnosti vůči biskupskému úřadu.

Šedina tvrdí, že Klement vystupuje ve svých *Stromatech* především proti valentinskému doketismu, ale i koncepci vyvolenosti, tedy koncepci pneumatiků, kteří jsou v tělech uvězněné božské jiskry, které znají Boha a docházejí vykoupení z milosti, nikoli poslušností Božím přikázáním jako psychici.²⁵⁹ Zvláště valentinská koncepce vyvolenosti

²⁵⁸ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. 37-38.

²⁵⁹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 64.

podle Klementova názoru zcela devaluje původní smysl křesťanské zvěsti, a tedy i všechny etické koncepce, které z této zvěsti vycházejí. Koncept vyvolenosti tedy podle Klementa znemožňuje a devaluje jakoukoli morální snahu. Klementovo odmítnutí doketismu spočívá v tom, že pro Klementa je Ježíšovo fyzické utrpení a smrt naprosto klíčovým bodem křesťanské zvěsti. Pokud by totiž Kristus skutečně netrpěl, tak by se křesťanská zvěst nedotkla ani Řeků ani Židů, Židé by ji totiž neuvěřili a Řekové by ji nepovažovali za tak skandální až bláznivou. Z tohoto ohledu je pro Klementa důvěra ve fyzického Ježíše zdrojem celkové křesťanské víry i etiky.

Ve svých *Stromatech* se Klement staví, jak proti valentinské představě demiurga coby mocnosti, která zatemňuje poznání a způsobuje smrt a utrpení, ale také vůči valentinské koncepci překonání smrti, ale také proti myšlence pneumatické soupodstatnosti s Bohem.²⁶⁰ O pneumatickém překonání smrti a protikladů hovoří *Filipovo evangelium* takto: „*Světlo a tma, život a smrt, pravice i levice jsou si navzájem bratry. Jsou nerozdělitelné, proto dobří nejsou dobří ani špatní nejsou špatní, život není životem ani smrt smrtí. Proto se každý rozloží až k svému původnímu začátku, ale ti, kteří jsou vyvýšeni na svět, jsou nerozložitelní (až na věčnost), věční.*“²⁶¹ Klement myšlenku překonání smrti na základě soupodstatnosti s Bohem a Kristem Klement odmítá tímto způsobem: „*Jestliže vyšší pokolení přišlo proto, aby zničilo smrt, pak smrt nepřemohl Kristus, ledaže bychom připustili, že je téže podstaty jako oni.*“²⁶²

Výše uvedenou koncepci vyvolenosti i označení psychici a také valentinovské zamítnutí poslušnosti příkázáním, která pocházejí od stvořitele, kritizuje Klement takto: „*Dokonalý člověk tedy musí pěstovat lásku, plnit příkázání z lásky a touto cestou směřovat k přátelství s Bohem.*“²⁶³ Kratochvíl ve svém příběhu také představuje Klementa, který se sice hlásí k odkazu antického myšlení, ale také ke starozákonní tradici, ale také církevní hierarchii: „*Já nikdy neopouštím moudrost starší než Ježíšův příchod na svět a starší než filosofie. Stejně tak jako nikdy neopouštím Kristovu spásu a filosofii! Co ty na to?*“²⁶⁴ Klement Theodotos.²⁶⁴ Klement odvětí: „*Dobře víš, Theodote, že já také nechci nic z toho opouštět. Navíc nechci opouštět ani společenství v církvi a ani Starý zákon v jeho vyšším smyslu.*“²⁶⁵

²⁶⁰ Tamtéž, s. 287.

²⁶¹ DUS, J., ed., *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, s. 210.

²⁶² KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 287.

²⁶³ Tamtéž, s. 289.

²⁶⁴ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 27.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 27.

Nyní jsme již nastínili základní teoretické obrysy sporu valentinské gnoze s církevními otcí a Klementem, v následujících odstavcích tedy budeme věnovat pozornost jejich sociálním implikacím a tématu církve, které je také středem sporů mezi Klementem a valentinovci.

Téma sociálních implikací výše uvedeného sporu a rozdílných názorů na církev uvedeme teze Pagelsové, která tvrdí, že Klement si byl vědom sociálních implikací teologického zavržení demiurga. Klement podle Pagelsové také chtěl v obci, kde byl výrazný podíl valentinovců a kde panovali roztržky ohledně teologie i liturgie nastolit církevní hierarchii a distinci věřících na laiky a klér. Tyto teze pak budeme s pomocí Klementových *Stromat* doplňovat a analyzovat a shledáme je jako vcelku přesvědčivé.

Za účelem vyřešení těchto teologicko-administrativních rozepří ve prospěch podpory tradiční církevní hierarchie, je sepsán Klementův dopis, který je adresován gnostickým příslušníkům korintské obce, v níž bylo pravděpodobně mnoho valentinovců, tento dopis měl z věroučného hlediska odpovědět na otázku, kdo je opravdový Bůh, na kterou Klement odpovídá Bůh Izraele, který sám vládne všem jsoucňům.²⁶⁶ Mimo tohoto teologického vyjasnění má dopis také za účel nastolit patřičné implikace vycházející z myšlenky, že Bůh Izraele (demiurg) je jediným a skutečným pánem tvorstva. Hlavním účelem Klementovy korintské korespondence je ustanovit v korintské obci stejnou církevní hierarchii, která panovala v Římě, tedy triádu církevních hodnostářů: jáhen, kněz biskup, ale také na liturgicko-sociální distinkci věřících na laiky a klér.

Teologickým podkladem takto pojaté církevní hierarchie je podle Pagelsové myšlenka, že Bůh, který vládne na nebesích nebeským zástupům jako král, panovník a soudce, skrze něhož se děje nejen život nebeský, ale i pozemský, tento Bůh pak logicky pověřuje nejen své nebeské, ale i světské zástupce, kteří mají po jeho vzoru vládnout lidem, jako on vládne nebeským zástupům. Výše uvedeného se pak v církvi dosahuje rozdělením věřících na laiky a klér, laikové pak slouží kléru a berou jejich slovo vážně, jak kdyby to bylo samotné slovo boží. Tito kněží pak vládnu laikům po vzoru Boha, tedy jako králové, vládcí a soudci, čímž se podle Pagelsové zajišťuje konzervace ortodoxní církevní hierarchie a zároveň se pojišťuje nevzpurnost laiků a odmítají se valentinská stanoviska, která tomuto řádu a poslušnosti rázně neodpovídají. K exkomunikaci valentinovců pak byla podniknuta podle Pagelsové k především na základě nikoli teologických tezí, ale až jejich sociálních implikací. V následujících odstavcích přistoupíme k analýze výše uvedeného.

²⁶⁶ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. 34-35.

Hned na úvod analýzy výše uvedeného můžeme prezentovat Klementovu tezi, které podporuje teoreticky výše uvedené, jelikož Klement skutečně přiznává stvořenému světu pozitivní hodnoty: „*Stvořený řád je krásný, vše je uspořádáno dobře a nic nevzniká bezdůvodně.*“²⁶⁷ Klement také tvrdí: „*Posláním křesťana je milovat Stvořitele v tom, co stvořil.*“²⁶⁸ Dále je možné shledat, že Klement vyzývá k poslušnosti zákonům, které jsou nutné na cestě připodobnění se Bohu: „*Láska znamená zachovávání zákonů, které s ní souvisejí. Poslušnost vůči zákonům zajišťuje nepomíjivost a nepomíjivost přibližuje k Bohu.*“²⁶⁹

Než přikročíme blíže ke Klementovým názorům na církev, tak můžeme již teď konstatovat, že Klement byl zastáncem církevní hierarchie i dogmatiky, tvrdí totiž, že „*církevní měřítko znamená soulad a souhlas zákona a proroků se smlouvou ustanovenou s příchodem Pána.*“²⁷⁰ Klement o církvi jako o nejvhodnějším prostředku pro vzestup duše a připodobnění se Bohu píše Klement následující: „*Duše tak získává sílu Pána a usiluje o to, aby byla bohem. Nepokládá totiž zlo za nic jiného než za nevědomost a jednání, které je v rozporu se správným učením, a stále za všechno vzdává Bohu díky tím, že spravedlivě naslouchá, božsky čte, pravdivě zkoumá, obětuje posvátným způsobem a zbožně se modlí, že velebí Boha a opěvuje ho žalmy. Neboť taková duše není nikdy a při žádné příležitosti oddálena od Boha.*“²⁷¹

Co se týče ukotvování církevní hierarchie, tak můžeme tezí, které předkládá Pagels přiřknout věrohodnost, protože Klement skutečně obhajuje církevní hierarchii: „*Podle toho soudím, že i stupně církevních hodností biskupů, starších a diákonů zde na zemi jsou napodobením andělské slávy a onoho božského plánu, v jehož naplnění mohou podle Písma doufat ti, kdo šli ve stopách apoštolů a žili v dokonalé spravedlnosti podle evangelia.*“²⁷² O církevní hierarchii a funkcích Klement hovoří i takto: „*I nyní je tedy možné být zapsán mezi vyvolené apoštoly, a to na základě výcviku v příkázáních Pána a dokonalém gnostickém životu podle evangelia. Takový člověk je skutečným presbyterem církve a pravým diákonem Boží vůle, pokud učí a naplňuje příkazy Pána.*“²⁷³ Na základě tohoto srovnání tezí Pagelsové s referencemi z pramenné literatury shledáváme Pagelsové

²⁶⁷ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 363.

²⁶⁸ ARMSTRONG, A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*, s. 205.

²⁶⁹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata VI*, s. 375.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 385.

²⁷¹ Tamtéž, s. 363.

²⁷² Tamtéž, s. 349.

²⁷³ Tamtéž, s. 344-348.

tvrzení O Klementovi za důvěryhodná. V následujících odstavcích se pokusíme tuto polemiku jako klíčovou při církevní definici vlastní konfesní identity.

Je třeba si uvědomit, že hlavní prostor, z kterého vzkvétá hereziologická touha po vymezení vlastní identity, ale také důležitost a nebezpečnost valentinské gnoze je fakt, že v prvních dvou stoletích našeho letopočtu ještě nejsou s konečnou platností stanovena základní církevní dogmata ani novozákonní kánon, taktéž není ještě žádný křesťanský císař a křesťanství ještě není dostatečně etablované věroučně, liturgicky ani sociálně koherentní hnutí.²⁷⁴

Bondy (souhlasně s Pagelsovou) tvrdí, že gnoze v období raného křesťanství byla pro církevní teologii výzvou, která přiměla církev, aby konstitovala svá hlavní věroučná stanoviska.²⁷⁵ Tato konfrontace s gnozí vedla církevní myšlení k tomu, že neustále posilovalo christocentrismus a christologickou interpretaci starozákonních textů, čímž se církevní nauka vzdálila od původních judaistických a eschatologických pozic.

V následující podkapitole se budeme věnovat valentinské gnozi, kterou budeme interpretovat jako filozofickou školu. Za tímto účelem zmíníme zakladatele valentinské gnoze a jeho nauku, zmíníme se také o jeho žácích, za účelem dosažení celkového cíle práce se budeme zabírat také vlivem platonismu na valentinskou gnozi.

6.2 Valentinská gnoze jako filozofická škola

Rudolph²⁷⁶ nám zprostředkovává interpretaci valentinské gnoze coby filozofické školy založené Valentinem. Tato škola pak dodržuje pedagogicko-filozofický program antické vzdělanosti, jelikož v této škole se nauka dědí z učitele na žáka, žáky je pak tato nauka dále rozvíjena. Podle Rudolpha se Valentinus narodil na počátku druhého století v Egyptě, kde se mu dostalo klasického helénského vzdělání, ale taktéž byl v Egyptě obeznámen s křesťanstvím, pravděpodobně jeho gnostickou formou. Dlouho dobu působil Valentinus jako potulný křesťanský učitel, který okolo roku 140 podniká misii do Říma, kde byl poměrně úspěšný, soudě i podle jeho kandidatury na římského biskupa roku 143, poté se zprávy o Valentinově životě různí. Někteří badatelé tvrdí, že zůstal v Římě, jiní zase, že založil vlastní obec na Kypru. Tertullián tvrdil, že právě kvůli této prohrané volbě

²⁷⁴ KING, K., *What is Gnosticism*, s. VII-VIII.

²⁷⁵ BONDY, E., *Filosofie na sklonku antiky a křesťanského středověku*, s. 20.

²⁷⁶ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 316-318.

biskupa římského se valentinovci brání přijmout církevní hierarchii, mstí se tak neposlušností biskupskému stolci za Valentínův neúspěch.²⁷⁷

Pokorný tvrdí, že Valentinus působil v Římě v letech 135-160, dále autor tvrdí, že do Říma přišel Valentinus ještě jako pravověrný křesťan.²⁷⁸ Matoušek tvrdí, že ve stejné době, tedy za vlády císaře Hadriana se v Alexandrii nacházel také Basileidés, který Valentina ovlivnil, ačkoli Valentinus nebyl členem basileidovského společenství.²⁷⁹ Matoušek pak dodává, že před svým opuštěním Alexandrie měl Valentinus mnoho následovníků a nebylo vůbec běžné spojovat Valentina jakýmkoli způsobem s kacířstvím. Do Říma pak podle Matouška přišel Valentinus jako pravověrný katolík. Harnack tvrdí, že Valentinus nejdříve pobýval na Kypru, kde odpadl od ortodoxní víry, odkud pak cestoval do Říma, zatímco badatel Hilgenfeld tvrdí, že Valentinus podniká cestu z Kypru do Říma a od církve odpadá až právě v Římě.²⁸⁰ Pokorný tvrdí, že kyperskou etapu Valentinova života je třeba brát jako pouhou krátkou zastávku, během níž byl Valentinus zasvěcen do gnostické nauky.²⁸¹

Podle Rudolpha by Valentinus mohl, jak svým vzděláním, tak vlivem snadno konkurovat církevním otcům jako Klement nebo Origenés, neboť taktéž vyrůstá v helénském a prudce vzdělaném prostředí Alexandrie, dalece tak převyšuje své herezeologické soky, dokonce Valentinovi vlastní odpůrci jej nazývali básníkem a velkým duchovním mistrem.²⁸² Valentinus prý dokázal svou nauku vyjadřovat názorně, dramaticky i poeticky.²⁸³ Matoušek tvrdí, že ačkoli byl pro Eirenáia valentinismus syntézou veškerého kacířství, tak Valentina můžeme chápat jako největšího z gnostiků, který gnozi vyňal z prostředí ezoterických a magických cechů a učinil ji veřejnou naukou, pro jejíž předávání vytvořil Valentinus vlastní školní tradici.²⁸⁴ Klement v Kratochvílově příběhu hodnotí Valentina takto: „*Valentín je vysoký gnostik a platónský filosof, i když je filosofem proti své vůli, podobně jako Eirenaios, ale mnohem lepším.*“²⁸⁵ Než však přikročíme k samotnému výkladu týkající se valentinovské školy, tak se ještě zdržíme u Valentinovy osoby i nauky.

²⁷⁷ PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*, s. 39.

²⁷⁸ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 136.

²⁷⁹ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 179.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 180.

²⁸¹ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 136.

²⁸² RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 206.

²⁸³ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 140.

²⁸⁴ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 179.

²⁸⁵ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 119.

U samotného Valentina lze podle Pokorného vysledovat jisto dvojí povahu myšlení, ačkoli se sám Valentinos považoval za křesťanského teologa, který dbá na důležitost boží milosti, která se dostává hříšníkům z nebe a která je ze strany člověka neoprávněná, tak Valentinova antropologie a kosmologie je nekřesťanská.²⁸⁶ Člověk je podle Valentina (uznávajícího starověký gnostický mýtus) z podstaty bytostí nedějinnou, proto nemůže nabýt takového pokání a změny perspektivy vnímání pozemských vztahů jako pravověrný křesťan. Změna duchovního života totiž z valentinovce nečiní člověka, který by se chápal jako dějinně zakotvený a bojácně kající, ale spíše člověka, který sebe sama chápe jako duchovního aristokrata. Tato akosmická myšlenka nedějinnosti a vyvázání se ze světských vztahů podle Pokorného přímo vede k doketickému pojetí Ježíš Krista.

Co se týče samotné Valentinovy nauky, tak její rekonstrukce je poměrně obtížná, jelikož Valentinovy spisy se zachovaly pouze ve zlomcích u Klementa Alexanderijského a Hippolyta Římského. První badatel, který dostupné zlomky z Valentinových textů utřídil, byl Jan Grabe.²⁸⁷ Podle Pokorného Eirenaios předpokládal, že *Evangelium pravdy* je text, jehož autorem je samotný Valentinos.²⁸⁸ Pokorný k tomu dodává, že badatelé zkoumající nag-hamadský nálezný také nejprve autorství tohoto textu přisuzovali Valentinovi. Později bylo ovšem prokázáno, že Eirenaios nehovoří o totožném spisu. Můžeme tedy říci, že *Evangelium pravdy* je textem valentinské gnoze nebo textem s ní spřízněným, ovšem už tak jistě nemůžeme hovořit o Valentinovi jako jeho autorovi.

Eirenaios nám také podává zprávu o předchůdcích valentinské gnoze.²⁸⁹ Jako předchůdce gnoze valentinské považuje Eirenaios gnozi astrologickou a magickou, která je příbuzná nauce Šimona Mága, ale i Essenů a Menandra. Eirenaios pak prý hovoří o tom, že z řad šimonovských gnostiků vzešlo tzv. barbelognostici a přímo z nich vznikli valentinovci. Je to také právě Eirenaios, který ze všech herezeologů přináší neobšírnější zprávu o Valentinově nauce, avšak nauku, kterou přisuzuje Valentinovi, ve skutečnosti podle Matouška pochází od Valentinova žáka Ptolemaia.²⁹⁰ Kratřochvíl hovoří skrze Klementova ústa o valentinových myšlenkových zdrojích podobně: „Bohužel mezi nimi byl i Basileidés, velký mistr nejenom gnose, ale i magie. Pochytil to na Východě od Menandra

²⁸⁶ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 141.

²⁸⁷ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 180-181.

²⁸⁸ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 141.

²⁸⁹ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 174.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 183.

a Saturnila. Valentinus našťestí nikdy nečaroval, ale bylo v něm cosi, co občas zatemňovalo jeho prorockého ducha.“²⁹¹

Středobodem Valentinovy vlastní nauky je pak ogdoáda, která kosmologicky, kosmologicky i antropologicky vychází ze struktury předkřesťanského gnostického mýtu, ale i výše zmíněných valentinových předchůdců, tedy Šimona Mága a také barbelognoze.²⁹² Nauku o ogdoádě asi nejlépe uvedeme citací z Kratochvílova příběhu o Klementovi: „*Je to velký obraz, ta cesta do osmé sféry nad všechny planety. Člověk vystupuje vzhůru a na cestě postupně potkává sedm archontů planetárních sil, sedm andělů kosmické moci. Každé sféře poděkuje za to, co dobrého od ní dostal a jde dále!*“²⁹³ Jak již bylo řečeno výše, Valentinus vychází z nekřesťanské kosmogonie i kosmologie, takže se zabývá nejen strukturou jednotlivých sfér, ale i jejich vzniku. Nyní tedy blíže přistoupíme ke kosmogonii a kosmologii ogdoády, která již blíže nemusíme vysvětlovat, neboť jsme se aspekty gnostického mýtu, z kterého vychází, již seznámili v příslušné kapitole. V následujících odstavcích se tedy budeme věnovat přímo jednotlivým aionům ogdoády a jejich kosmogonii.

Ognodádu si nejprve rozdělíme na dvě čtveřice, které budeme sledovat. Bythos a Sygé, což jsou dva prvotní aiony, zplodily Ducha (Nús) a Alétheiu (Pravdu), které dohromady s aiony Bythos a Sigé tvoří první čtveřici aionů.²⁹⁴ Matoušek tvrdí, že v tomto bodě mělo na Valentina vliv pythagorejství, protože pythagorejci považovali princip čtveřice za kořen vesmíru. Dále o tvorbě dalších aionů na základě Eirenáiova bádání, píše Matoušek následující: „*Z Noa a Aléthei zrodili se Logos a Zoé (Život) a z těch Anthropos (Pračlověk) a Eklésia (Pracírkev). Tak jsme obdrželi Ogdoádu nejvyšších božských mocností. Logos a Zoé zplodily pak dalších deset Eónů a Pračlověk s Pracírkví dvanáct Eónů. Těchto třicet Eónů, spojených v podobě syzygií, činí Pléróma, plnost říše boží.*“²⁹⁵ Pokorný se tak Mezi Bythosem a zbytkem Pleromatu je (Horos) hranice (Ohraničitel), tento hraniční aion má za úkol držet zbylé stvořené aiony v odstupu od nestvořeného Otce Veškerenstva.²⁹⁶

²⁹¹ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 113.

²⁹² MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 174-175.

²⁹³ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 121-122.

²⁹⁴ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 183.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 183.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 183.

Pokud jsme si i ve Valentinově případě jali sledovat vliv platónského myšlení, tak je třeba zmínit, že Pokorný chápe koncept ogdoády jako ovlivněný platónským myšlením.²⁹⁷ Nicméně autor také dodává, že Valentinův svět duchovních sfér není světem abstraktních idejí, ale spíše mýtickým dramatem, které má svou dialektiku a značně personifikované postavy, které zakouší podobné existenciální situace jako člověk. Šedina o platónském vlivu na valentinskou gnozi tvrdí následující: „Vzhledem k nastolené otázce Valentinova platonismu však zřejmě stojí za úvahu možný vliv jednoho z filosofických mýtů, které se úzce vážou k Platónově koncepci připodobnění Bohu.“²⁹⁸

Takováto představa ogdoády by nám mohla postačit, protože tato verze ogdoády je skutečně připisována Valentinovi. Valentinus také rozpracovává mýtus o padlém ženském aspektu božství (Sofia), který ve Valentinově podání není výrazně originální a který jsme již rozebrali snad dostačujícím způsobem v kapitole Gnostický mýtus. Nicméně ještě by bylo vhodné uvést Boussetův názor, který tvrdí, že třicet aionů valentinského systému je ovlivněno soustavou třiceti bohů perské spekulace.²⁹⁹ Bousset však dodává, že valentinská gnoze se odkláněla od gnostického, ale i perského dualismu tím, že látku nepovažuje za věčně jsoucí entitu. Hmota, která vznikla společně s chybným krokem Sofie, která neklesla přímo do hmotné oblasti bytí, ale pouze mimo oblast Pleromatu. Bousset pak tvrdí, že pojem Bythos Valentinus uvádí právě za účelem nastolení monismu. Bythos byl totiž před tím chápán jako propast hmoty, kam upadla Sofie. Až následně byla z tohoto pojmu učiněna Hlubina Otce, právě za účelem odstranění dualismu. V následujících odstavcích se již budeme věnovat přímo valentinské škole.

Podle Rudolpha je valentinská škola představitelem nejvlivnějšího gnostického systému před vznikem manicheismu, příznačné pro tuto školu je rozdělení do dvou částí, prvnímu směru se říká orientální nebo také anatolský, který měl sídlo v Alexandrii a druhý italský, který měl sídlo v Římě, podle Hippolyta byl hlavním bodem věroučných rozdílů christologická otázka.³⁰⁰ Italská škola totiž tvrdila, že Ježíš měl před křtem pouze fyzické tělo, dokud mu nebyl křtem vdechnut Duch Svatý. Orientálci naopak tvrdili, že Ježíš měl pneumatické tělo již od narození. Anatolská škola sahala od Říma po jižní Gálii a patřili k ní Valentinovi žáci Ptolemaios a Herakleon, zatímco k orientálnímu směru se hlásil Theodotos s Markosem. Matoušek nabízí dělení valentinských škol na západní a

²⁹⁷ POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 139.

²⁹⁸ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*, s. 55.

²⁹⁹ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 187.

³⁰⁰ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 320-321.

východní.³⁰¹ O valentinovské škole Kratochvíl skrze Klementa promlouvá následující: „Valentinské školy mají i syrskou a egyptskou větev. Představeným egyptské je Theognostos, kterého očekáváme. Vedení římské školy zdědil Ptolemaios a po něm až dodnes Herakleon.“³⁰²

Ve valentinské škole docházelo k diverzifikaci nauky nejen díky mnoha textům, ale také díky samotnému principu přístupu k učiteli a nauce jako takové, podle Eirenaia valentinovci tvrdili, že změnou interpretace pouze dovádějí nauku svého učitele do cíle, neboť učitel si žádá vlastní kreativní a kritickou invenci k tématu, postoj k nauce a k učiteli je tedy dosti neortodoxní a liberální.³⁰³ O Herakleonovi a Ptolemaiovi se tvrdí, že více vycházejí ze samotného Valentína než je tomu u orientálců, avšak Quispel konstatuje, že Valentinos byl ve svých názorech mnohem radikálnější než jeho anatolští následníci, především pokud se jedná o rázné zavržení demiurga, k tomu měl Valentinos odmítavější postoj než by se navzdory jeho smířlivé křesťanské gnozi mohlo zdát.³⁰⁴ V následujících odstavcích se stručně zmíníme o jednotlivých Valentinových žácích a jejich naukách.

Ptolemaiovou naukou se zabývali církevní otcové Eirenaios s Tertullianem a považovali Ptolemaia za hlavního představitele západního valentinismu.³⁰⁵ Dnešní bádání má problém najít odlišnosti ve Valentinově a Ptolemaiově nauce. Tertullianos tvrdí, že hlavní rozdíl ve Valentinově a Ptolemaiově nauce je v kosmologii aionů. Ptolemaios chápal aiony jako bytosti, které dlí mimo říši Nejvyššího Boha, zatímco Valentinos považoval aiony za součást Pleromatu.

Důležitým poukazem na Ptolemaiovu nauku, ale i odlišnosti vůči Valentinovým názorům na demiurga a *Starý zákon*, je Ptolemaiov text *List Floře*.³⁰⁶ Tento dopis řeší spor, od jaké bytosti pochází *Starý zákon*. Ptolemaios tvrdí, že chybu činí ti, kdo si myslí, že od Boha Otce, jehož synem je Kristus, nicméně pravdu nemají ani ti, kteří tvrdí, že *Starý zákon* vzešel od ďábla, kterého považují za stvořitele světa. Ptolemaios tvrdí, že oba tyto názory jsou extrémní. Ptolemaios sice odvozuje *Starý zákon* od demiurga, ovšem dodává, že demiurg není ďáblem a není ani dobrý ani zlý. Demiurg, je sice stvořitelem tohoto světa, ale sám je bytostí stvořenou a nižší, nikoli nejvyšší a nestvořenou jako je Bůh Otec.

³⁰¹ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 189.

³⁰² KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 114.

³⁰³ Tamtéž, s. 317-318.

³⁰⁴ QUISPEL, G., *The Originale Doctrine of Valentinus the Gnostic, Vigiliae Chrisitane Vol 50. No. 4* [online], 2010, s. 327 [cit 2017-2-10]. ISSN neuvedeno. Dostupné z :<http://www.jstor.org/stable/1584312>

³⁰⁵ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 190.

³⁰⁶ Tamtéž, s. 190-191.

Demiurg ovšem není ani ďábel, ten je totiž bytostí ještě nižší, než je demiurg. Ačkoli je demiurg nevědomí, tak je podle Ptolemaia v jistém ohledu spravedlivý.

O Herakleonovi se nám příliš zpráv nedostává, podle Kratochvíla však byl Herakleon komentátorem *Janova evangelia*.³⁰⁷ Rudolph o Herakleonovi, kterého řadí k orientální škole tvrdí: „*Od Herakleona, jehož Klémens Alexandrijský označuje za nejváženějšího z celé školy, se nám u Órigena a Klémenta dochovalo několik citátů z jeho exegetických „Poznámek“ (Hypomnémata). Jeho nauka se široce shoduje s naukou Ptolemaiovou a bere zřetelně ohled na tradici oficiální církve. V popředí stojí etický zájem, spása lidské duše, nikoli spekulace o aiónech.*“³⁰⁸

Více informací se nám dostává o Markosovi, kterého Matoušek zařazuje pod východní valentinismus, autor však dodává, že zprávy o Markosově životě se velice liší.³⁰⁹ John Zahn tvrdí, že se Markos narodil v Sýrii, podle Eirenáia Markos působil v Malé Asii a byl Eirenáiovým současníkem. Také Harnack klade dobu působení tohoto Valentinova žáka do druhého století po Kristu. Markos byl církevními otci výrazně kritizován, podle Rudolpha zachoval koncept ogdoády, ale uchopil jej gematricky.³¹⁰

Matoušek na základě Eirenáiova bádání překládá Markosovův koncept ogdoády: „*Z prvotní Dvojice: kterou činí Monotés (Samojedinost) a Henotés (Jedinost). Toť nejvyšší Tetros (Čtveřice). Druhá čtveřice jest: Logos, Zoé (Život), Anthoropos (Pračlověk) a Eklésia (Pracírkev). Tak vzniká ogdoáda. Sečteme-li první čtveřici (1+2+3+4=10) obdržíme dekádu. Dvojice pokračující k dekadě, dá 2+4+6+8+10=30 a celkový počet Eónů jest (8+10+12) rovněž 30.*“³¹¹

Matoušek tvrdí, že ačkoli Eirenáiova kritika, která vytýkala Markosovi hvězdopravectví a čarodějnictví byla dosti tendenční, tak přesto nás tato kritika správně informuje o magickém založení valentinské gnoze.³¹² Podle Eirenáia používal Markos magická zaklínadla, aby na sebe přivolal přítomnost aionu Charis (Milost). Svou nauku pak Markos odvozuje od zjevení, ve kterém se mu dala nahlédnout nejvyšší čtveřice

³⁰⁷ KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*, s. 114.

³⁰⁸ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 321-322.

³⁰⁹ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 191.

³¹⁰ RUDOLPH, K., *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 322.

³¹¹ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 194.

³¹² Tamtéž, s. 192.

ogdoády jako Mlčení (Sigé), tedy jako ženská podoba tohoto aionu, která mu zvěstovala tajemství veškerenstva.³¹³

Matoušek tvrdí, že Markos uvádí gnozi do původních souvislostí s jejími staršími, magickými a cechovnými aspekty, čímž se Markos odchyluje od Valentinovy snahy učinit svou nauku veřejným učením.³¹⁴ Markosovo učení i přesto bylo velice oblíbené a rozšířené, Markosova gnoze se rozšířila po Malé Asii, ale i po Gálii.

O Theodotovi je k dispozici asi nejméně informací, Matoušek ho řadí pod východní neboli anatolský směr valentinismu.³¹⁵ Terullianus podle Matouška tvrdí, že Theodos se přidržoval starší a mystičtější verzi Valentinovy nauky. V následujících odstavcích si pro bližší objasnění působení platónského vlivu uvedeme tři logia z *Tomášova evangelia*, tato logia budeme spatřovat jako ovlivněná Platónovými koncepcemi a gnostickým mýtem.

Logion 5: „Ježíš řekl: *Poznej, co je před tvou tváří a zjeví se ti to, co je skryto. Není totiž nic skrytého, co nebude zjeveno.*“³¹⁶ Pokorný, který tento úryvek shledává jako ovlivněný platonismem, tvrdí: „*Gnostikové chápali tato slova jako výzvu k poznání božského obrazu, jehož je člověk odleskem a s nímž se má spojit (log. 22, 83, 84). Takové spekulace vycházejí z platónského učení o idejích, pojatého Filónem z Alexandrie.*“³¹⁷

Logion 83: *Obrazy se v člověku ukazují a světlo, které je v nich, je skryto v obraze světla Otce. On se zjeví, ale jeho obraz je skryt ve světle.*“³¹⁸ Pokorný platónský vliv vysvětluje takto: „*Učení o obrazech je bezesporu odvozeno z platonismu a úryvek z Platónovy Ústavy, předložený v NHC VI/5, mluví právě o obrazech zvířat, která člověka odlidští, pokud s nimi splyne.*“³¹⁹

Logion 84: „*Ježíš řekl: Když vidíte toho, kdo je vám podoben radujte se. Když však uvidíte obrazy, které vznikly před vámi, ani neumírají, ani se nezjevují – kolik snesete?*“ Zde spatřuje Pokorný i vliv námi zmiňovaného gnostického mýtu: „*Logion 84 je výrok, který, podobně jako několik předchozích, nelze zařadit do nejstarší tradice o Ježíšovi. Výklad, který se nabízí, je součástí filosofické spekulace, která odpovídá předgnostické či raně gnostické spekulaci o božstvu Člověk.*“³²⁰

³¹³ RUDOLPH, K., *Gnoze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 322.

³¹⁴ MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, s. 198.

³¹⁵ Tamtéž, s. 198.

³¹⁶ OERTER, W., B., POKORNÝ, P., eds., *Rukopisy z Nag Hammádí 1*, s. 96.

³¹⁷ Tamtéž, s. 97.

³¹⁸ Tamtéž, s. 164.

³¹⁹ Tamtéž, s. 165.

³²⁰ Tamtéž, s. 165.

V následující krátké podkapitole na základě výše uvedeného výkladu stručně srovnáme hlavní body Klementovy a Valentinovy křesťanské gnoze.

6.3 Klementova a Valentinova gnoze

Na gnozi Klementa Alexandrijského a Valentina můžeme shledat dosti společného, ale možná ještě více odlišného. Klementovu gnozi můžeme označit za křesťanskou gnozi, což může být učiněno i ve Valentinově případě, jenže s tím rozdílem, že Klement je představitel křesťanské gnoze církevní, zatímco Valentinus je představitel křesťanské gnoze heterodoxní. Valentinovu gnozi lze také označit jako smířlivý proud křesťanské gnoze, ale s nutným znovu akcentováním přívlasku heterodoxní.

Z hlediska mimo-křesťanských influencí se Klementova gnoze s Valentinovou stýkají v tom bodě, kde jsou obě ovlivněny platonismem. V případě Klementa je však z výše uvedeného výkladu patrné, že vliv platonismu je výraznější a nosnější. Valentinská gnoze je ovlivněna spíše gnostickým mýtem, ale i kultickými a magickými prvky, které Klement zásadně odmítá. U Klementa jsme si také mohli kromě platonismu všimnout vlivu aristotelismu a stoicismu. Platónská influence je u Klementa výraznější, neboť oba Klementovy předchůdci, tedy Filón Alexandrijský a Justin Mučedník, jsou sami Platónem výrazně ovlivněni. Platónský vliv je pak evidentní i v Klementových vlastních koncepcích, tedy v teologii Logu a koncepci vzestupu duše a připodobnění se Bohu.

Valentinská gnoze sice operuje se podobnými koncepcemi, ovšem z jiných pozic a pod jiným vlivem. Valentinovci totiž uznávají myšlenku substancionální identity lidské duše s Bohem, pročež připouštějí úplné připodobnění se Bohu, což nesouhlasí s Klementem, který myšlenku soupodstatnosti jasně zavrhuje. Klement pak chápe připodobnění se Bohu jako filozofický odstup od světa a zřeknutí se světských vášní a starostí, Klement také za pomoci koncepce vzestupu duše filozoficky legitimuje křesťanskou etiku. Valentinovci pak vzestup duše chápou jako vzestup božské jiskry skrze sféry až k Nejvyššímu Bohu, v čemž jsou valentinovci ovlivněni hlavně gnostickým mýtem. Platonismem jsou valentinovci výrazně a evidentně ovlivněni v koncepci neznámého boha, kdy stvořitele tohoto světa označují jako demiurga, který je pouhým stvořitelem, nikoli Nejvyšším Bohem. Jasný platónský vliv je patrný v kosmogonii, týkající se demiurga. Demiurg totiž tvořivý pomíjivý a nedokonalý svět podle vzoru, kterým mu stojí Pleroma, což je dokonalá, nestvořená a nepomíjivá říše Nejvyššího Boha.

Když už jsme se dotkli tématu demiurga, tak můžeme hladce navázat na srovnání křesťanských aspektů Klementovy a Valentinovy gnoze.

Z hlediska křesťanských aspektů obou výše zmíněných nauk, lze také najít shodné, ale především odlišné prvky. Klement i Valentinus uznávají Ježíše Krista jako spasitele, přesto je christologie obou zmíněných myslitelů naprosto odlišná. Klement ve své christologii vychází z církevního výkladu, přičemž Valentinova christologie vychází spíše z koncepce spaseného Spasitele, který valentinovci přebírají z orientálního i helénského kultického prostředí. Valentinská christologie je navíc silně doketická, což je pro Klementa nepřijatelné, protože doketická christologie podle Klementa naprosto devaluje a relativizuje Kristovo utrpení i celou jeho nauku. Z hlediska srovnání křesťanských aspektů nejspíš nejdůležitější, že valentinovci z pozic akosmismu odmítají starozákonního Boha coby Nejvyššího Boha. Z tohoto odmítnutí posléze později vyvozují i bezpředmětnost církevní hierarchie a dogmatiky. Spor o to, kdo je Nejvyšším Bohem spolu se sporem o církvi, které spolu vedli herezeologové a valentinovci, bychom mohli označit jako největší body odlišnosti mezi Klementovou a Valentinovou gnozí. Klementa tedy shledáváme jako představitele církevní křesťanské gnoze, který je znalcem, avšak v důsledku věci spíše kritikem heterodoxní valentinské gnoze. Klementa také hodnotíme jako prokazatelněji a výrazněji ovlivněného platonismem, ale také křesťanskou církevní dogmatikou. Valentinus je více ovlivněn gnostickým mýtem, valentinovská deklarace s kutečné exegeze pavlovské teologie totiž nelze přijmout jako objektivní, nýbrž spíš jako apologetické. V případě valentinské christologie také nelze příliš hovořit o tak intenzivním vlivu křesťanské doktríny, jak je tomu v případě Klementa. Valentinovská christologie je totiž pouze jen christianizovanou a původně nekřesťanskou soteriologií.

7. Závěr

Hlavním tématem této práce byla křesťanská gnoze Klementa Alexandrijského a Valentina. Původním cílem práce byl pokus o vystopování konkrétního a kontinuálního působení mimo-křesťanské filozofické či náboženské doktríny na výše uvedené příklady křesťanské gnoze. Cíl byl následně specifikován jako pokus o vystopování platónské influence na křesťanskou gnozi Klementa Alexandrijského a Valentina. Výstupem práce je interpretace Klementovy gnoze jako křesťanské gnoze církevní, která je ovlivněna především platonismem. Výstupní interpretací valentinské gnoze je pak obraz valentinismu jako křesťanské gnoze heterodoxní, která je také ovlivněna platonismem, ale hlavně gnostickým mýtem, který tvoří původně nekřesťanskou a orientálně-kultickou strukturální bázi valentinské gnoze.

V první kapitole byl vyjasněn náš metodologický přístup k bádání o gnozi. Z metodologického hlediska jsme gnozi nazírali historicko-kritickou metodou, při které jsme vycházeli z humanisticko-ateistických pozic. V této kapitole byl také objasněn a legitimován cíl bádání této práce.

Druhá kapitola byla historickým, historiografickým a metodologickým úvodem k bádání o gnozi. Gnozi jsme na začátku uvedli do dobových souvislostí s pozdně antickou kulturou. Dále jsme objasnili, že gnozi nahlížíme jako náboženský jev a přihlásili jsme se k typologickému konceptu, který gnozi chápe jako náboženství původně předkřesťanské, přičemž křesťanská gnoze vzniká až kontaktem gnoze nekřesťanské spolu židokřesťanskou tradicí, navíc za přítomnosti dobových synkretických tendencí, které umožnili do křesťanské gnoze výrazně implementovat prvky helénské myšlení. Učinili jsme také distinkci mezi pojmy gnoze, gnosticismus a křesťanská gnoze a vyjasnili jsme jejich obsah. Abychom dostáli tomu, že kapitola bude historickým a historiografickým úvodem, tak jsme také objasnili obsahy výše uvedených pojmů, jak v antickém, tak moderním diskursu bádání o gnozi. Pochopitelně byl zmíněn i nález spisů z Nag Hammádí, v souvislosti s historií a historiografií, ale také za účelem identifikace textů valentinské gnoze.

Obsahem třetí kapitoly byl gnostický mýtus. Tento mýtus jsme interpretovali jako konglomerát antropologie, kosmogonie, kosmologie, soteriologie a eschatologie; který tvoří strukturální bázi systému valentinské gnoze. Gnostický mýtus byl tak mimo platonismu, shledán jako významná mimo-křesťanská influence, jenž působila na valentinskou gnozi.

Čtvrtá kapitola pojednávala o křesťanské gnozi Klementa Alexandrijského. Klement byl uveden jako představitel křesťanské gnoze církevní, který je ovlivněn platonismem skrze

Filóna Alexandrijského a Justina Mučedníka. Od Filóna Klement přejal metodu alegorizace a metaforického výkladu biblických textů, který byl ve Filónově případě ovlivněn platónskou i aristotelskou filozofií. Skrze Justina Mučedníka Klement také přebírá platónskou influenci ve formě tématu Boží transcendence a teologie Logu. Od Filóna a Justina tedy přebírá Klement nutnost vyjadřovat se platónským způsobem, ale také eklektický charakter své vlastní filozofie. Klement však rozvíjí platónské myšlení i ve svých vlastních interpretacích, tedy v koncepci gnoze coby platónsky orientovaného způsobu poznání, ale také v koncepci vzestupu duše a připodobnění se Bohu.

V poslední kapitole se zabýváme valentinskou gnozí. Valentinskou gnozi interpretujeme na dvou rovinách. Valentínismus nahlížíme jako křesťanskou gnozi, která je gnostickou formou křesťanského náboženství z jedné perspektivy, zatímco z perspektivy druhé, shledáváme valentínismus jako filozoficko-mýtickou nauku předávanou v rámci valentinských filozofických škol. Valentinskou gnozi uvádíme také do souvislostí s gnozí Klementa Alexandrijského, činíme tak v případě teologicko-liturgickému sporu mezi Klementem a valentinovci, jenž vychází z valentinského akosmismu. V poslední podkapitole se nachází krátké srovnání nauk obou výše uvedených myslitelů, toto srovnání reflektuje výše uvedený spor, ale i odlišnosti, na které bylo poukazováno v průběhu celého výkladu této práce. Výsledek této komparace i celého výkladu této práce pak prezentuje Klementa i Valentina jako představitele křesťanské gnoze, která je výrazně ovlivněna platonismem. Přičemž platónská influence se v Klementově případě projevuje spíše v kosmologii a teologii nežli v kosmogonii a soteriologii. V případě valentínismu je situace dosti odlišná, valentinská gnoze je totiž primárně ovlivněna gnostickým mýtem hlavně v kosmogonii, kde Klement stojí dosti pevně na půdě církevního výkladu. Valentinská gnoze je gnostickým mýtem ovlivněna v dalších mnoha aspektech. Platónskou influenci na valentinskou gnozi pak shledáváme jako méně výraznou, nicméně ji i spolu s vlivem gnostického mýtu dokazujeme na vybraných pasážích *Tomášova evangelia*. Cíl práce považuji za splněný.

Literatura

Primární literatura:

DUS, J., ed., *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I*. Praha : Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-406-6.

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata IV*. Praha : OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-309-4.

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata VI*. Praha : OIKOYMENH, 2012. ISBN 978-80-7298-447-3.

KOZÁK, J., ed., *Evangelium „neznámého boha“*. Praha : Bibliotheca gnostica, 2013. ISBN 978-80-904050-9.

KRATOCHVÍL, Z., ed., *Evangelium pravdy*. Praha : Herrmann & synové, 2003. ISBN X15521.

PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Books, 1979. ISBN 0-679-72453-2.

Sekundární literatura:

ARMSTRONG A., H., ed., *Filosofie pozdní antiky*. Praha : OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-53-X.

BONDY, E., *Filosofie sklonku antiky a křesťanského středověku*. Praha : Sdružení na podporu vydávání, 1993. ISBN 80-85239-24-8.

CULDAUTOVÁ, F., *Nástin gnostické theologie*. Praha : OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-87-9.

FUNDA, O., A., *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-12768.

HORYNA, B., PAVLINCOVÁ, H. *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*, Brno : Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-1702-3.

KING, K., L., *What is Gnosticism?*. Harvard : Harvard University Press, 2003. ISBN 0-674-01071-X.

KRATOCHVÍL, Z., *Pramen poznání*. Brno : Cesta, 1996. ISBN 80-85319-51-9.

MARKSCHIES, C., *Gnosis: An Introduction*. John Bowden. T & T Clark, 2000. ISBN 0-567-08945-2.

MATOUŠEK, J., *Gnose čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*. Praha : Herrmann & synové, 1995. ISBN neuvedeno.

PAGELS, E., *The gnostic Paul*. Fortress Press, 1975. ISBN 0-8006-0403-2.

PAGELS, E., *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Books, 1979. ISBN 0-679-72453-2.

OERTER, W., ed., *Rukopisy z Nag Hammádí 3*. Praha : Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-142-5.

OERTER, W., POKORNÝ, P., eds., *Rukopisy z Nag Hammádí 1*. Praha : Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-875-4.

POKORNÝ, P., *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021.052-4.

POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-246-2.

RUDOLPH, K., 2010. *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Praha : Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7021-947-8.

QUISPEL, G., *The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic, Vigiliae Christiane Vol 50. No. 4*[online], 2010. [cit 2017-2-10]. ISSN neuvedeno. Dostupné z [:http://www.jstor.org/stable/1584312](http://www.jstor.org/stable/1584312)

Resumé

The main theme of this Diploma thesis is christian gnosis by Klement of Alexandria and Valentinus. The goal of this work is attempt to find some particular and continual non-christian philosophical and religious influence, that affects christian gnosis of klement Alexandria and Valentinus. We were focused on prove tah gnosis of Kelement and valentinus, are both influenced by platonism. In case of Valentinus, we also discovered, that valentinia gnosis is also and more likely influenced by non-christian gnostic myth, which primary comes from eastern cultic mythology.

In order to archive this goal, we were discusing diferencies between Klement and Valentinus,we were also intersted in basic charakteristics and teaching of christian gnosis of these two thinkers. In the first case, this work was not mentioned to be some descritive presentation of christian gnosis, so we should admit, that we could mention many more influences and charakteristics, but this work was rather interested in approval of platonic influence on christian gnosis.