Duše a intelekt v Klementově interpretaci *via eminentiae*ⁱ

Matyáš Havrda

1. Platónský scholastik 2. stol. po Kr. Alkinús v desáté kapitole svého *Didaskalika* rozlišuje tři cesty poznání prvního boha, jehož podle Aristotelova příkladu ztotožňuje s nejvyšším, sebe sama nahlížejícím intelektem, který sám jsa nepohnutelný uvádí v pohyb celé universum.ⁱⁱ Poté co vypočte řadu jeho výsostných epitet, které, jak píše, neuvádí proto, aby je navzájem odděloval, „ale proto, že je ve všech nahlíženo jedno“ (ὥς κατὰ πάντα ἐνὸς νοοῦμενον), připomíná, že je tento počátek „nevýslovný“ a postihnutelný právě jen

ⁱ Tento referát byl zpracován v rámci Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty (výzkumný záměr CMTF UP v Olomouci, MSM 6198959202), původně jako příspěvek na konferenci „Platónovo Symposion a antická tradice“ pořádané katedrami filosofie a klasické filologie UP v Olomouci ve dnech 22.-23.11. 2007.

ⁱⁱ Spis v rukopisech označovaný jako *Souhrn Platónova učení* či *Didaskalikos* („naučný výklad“) a dochovaný pod jménem jinak neznámého Alkinóa pochází snad z 2. století po Kr. Ve starší odborné literatuře bývá připisován platónskému filosofu Albinovi, který působil v polovině 2. století po Kr. ve Smyrně a z jehož díla se dochoval spis *Úvod do Platónových dialogů*. Dnes se badatelé většinou kloní k názoru, že zpochybnění rukopisné tradice, podle níž je autorem *Didaskalika* Alkinús, není dostatečně zdůvodněno; srv. J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, BL, Paris 1990, str. vii-ix, kde je uvedena příslušná literatura; k dataci spisu srv. tamt., str. xii-xiii. Srv. také J. Dillon, *Alcinoos: The Handbook of Platonism*, Oxford 1993, str. ix-xiii.

intelektem. Nevýslovnost prvního počátku souvisí s tím, že není rodem, druhem ani diferencí (nemůže být tedy definován ani definující) ani nemá žádné akcidentální vlastnosti, které by o něm bylo možné vypovídat. Existují nicméně tři způsoby, jak ho lze nahlédnout: první se zakládá na odnímání atributů (ἀφαίρεσις), které Alkinús přirovnává k abstrakci rozměrů smyslově vnímatelného tělesa, při níž nejprve (po odnětí hloubky) nahlížíme plochu, pak (po odnětí šířky) čáru a nakonec (po odnětí délky) bod. Druhý způsob se zakládá na analogii, např. když vzájemný poměr mezi nejvyšším intelektem, intelektivním zřením v duši a nahlíženými formami chápeme analogicky k poměru mezi sluncem, zrakem a viděnými věcmi. Třetí způsob konečně Alkinús popisuje následovně: „Člověk vidí krásu na tělech, poté postupuje ke kráse duše, pak k té, jež je obsažena v mravech a zákonech, a dále k velikému moři krásy, po níž nahlíží samo dobro, prvotní předmět lásky a touhy (τὸ πρῶτον ἐραστὸν καὶ ἐφετόν); to se zjeví jako světlo, jakoby se před takto oddanou duší rozhořelo (οἷον ἐκλάμψαν τῇ οὕτως ἀνιούσῃ ψυχῇ). S ním pak nahlíží také boha, který svou vzácností všechno přesahuje (διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχὴν).“ⁱ Právě proto, že touto cestou duše nahlíží boha jako prvotní předmět lásky a touhy, který svou hodnotou přesahuje vše, po čem duše kdy toužila a čeho si cenila, bývá

ⁱ Alkinús, *Did.* 164,27-165,34 / J. Whittaker, *Alcinoos*, str. 22-25.

v pozdější tradici tento způsob poznání prvního počátku nazýván cestou „přesahu“ (ὑπεροχή) čili eminence. Alkinús zjevení tohoto prvotního „předmětu“, nazývaného dobro, přirovnává k rozžehnutí ohně, které se děje před duší, která již od krásy těl, duší, mravů a zákonů dospěla k „velikému moři krásy“.

Alkinoův popis cesty eminence se samozřejmě zakládá na barvitěm líčení erotických mystérií, které v Platónově dialogu *Symposion* vkládá Sókratés do úst moudré mantinejské ženě Diotímě. Diotíminu (potažmo Sókratovu či Platónovu) řeč o lásce zde nemůžeme představit podrobně. Připomeňme jen vrcholnou část této řeči, která téma pojednává z hlediska toho, co se zde v terminologii eleusinských mystérií polovážně nazývá „vrcholným, epoptickým stupněm zasvěcení“. Poté, co Mantinejka ukázala, že láska (ἔρως) je vlastně touha „mít stále dobro“ (206a: τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί), která se projevuje touhou plodit v krásnu, a to buď na rovině těla (plozením dětí) nebo na rovině duše (plozením krásných myšlenek a řečí např. básnického či politického rázu), vrací se k popisu různých podob lásky z hlediska toho, co označuje jako jejich cíl (ὧν ἕνεκα) nebo jako věc (τὸ πρᾶγμα), o kterou v nich při správném postupu jde. Ten, kdo k tomuto cíli směřuje, musí podle Diotímy „v mládí chodit za krásnými těly a pokud ho správně vede jeho vůdce (ἐὰν ὁρθῶς ἡγήται ὁ ἡγούμενος), nejprve milovat jedno tělo a přitom plodit krásné řeči; ale později má pochopit, že krása

libovolného těla je sestrou krásy jiného těla, a jde-li o to sledovat krásu tvaru (τὸ ἐπ' εἶδει καλόν), bude jistě rozumné pokládat krásu všech těl za jednu a tutéž. Když si toto uvědomí, musí se stát milovníkem všech krásných těl a zklidnit svou prudkou lásku k jednomu, povznést se nad ni a pokládat ji za něco malého. Potom dojde k přesvědčení, že krása v duších je cennější (τιμιώτερον) než krása těla, takže i málo sličného chlapce s ušlechtilou duší může milovat a starat se o něj, a bude rodit a hledat takové řeči, které mladíky zušlechťují. To jej přiměje pohlédnout na krásu mravů a zákonů a všimnout si, že veškerá tato krása je stejného rodu (ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν), takže usoudí, že krása těla je něco malého. Od mravů bude přiveden k vědám (ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας), aby uviděl krásu věd a aby díky pohledu na toto veliké krásno přestal být jako otrok podřízen krásnu jednotlivin a nebyl z lásky ke kráse nějakého chlapečka nebo muže nebo jednoho mravu nízký a malicherný. Naopak bude obrácen k velikému moři krásna (ἐπὶ τὸ πολὺ πέλματος τετραμμένος τοῦ καλοῦ) a dívaje se (θεωρῶν) bude rodit mnoho krásných a velkolepých řečí a myšlenek v nezávistivém filosofování, a až v tom zesílí a vyroste, spatří jedno takové vědění, které se vztahuje ke krásnu, o němž povím nyní.ⁱ

Vidíme, že Alkinús podává poměrně přesné shrnutí jednotlivých etap erotického zasvěcení podle Diotíminy řeči. Cestu

ⁱ Platón, *Symp.* 210a-d.

eminence líčí jako postup od krásy těla, přes krásu duše, mravů a zákonů až k „velikému moři krásna“. Od svého zdroje se poněkud odchýlí teprve v popisu toho, co bude vlastním vrcholem tohoto vzestupu. Připomeňme, že podle Diotímy pohled na moře krásna prostředkovaný vědami není ještě vrcholným stupněm iniciace, nýbrž že filosofické plození v této kráse směřuje k jakémusi jednomu vědění, o kterém žena z Mantineje slibuje prozradit více. Na místě, kde jsme předchozí citát ze *Symposia* přerušili, přerušuje svůj výklad i ona, aby tomu, co následuje, zjedнала patřičnou vážnost: „Chci, abys mi teď věnoval nejvyšší pozornost a snažil se rozumět, jak jen dokážeš,“ říká Sokratovi a pokračuje: „Koho tato výchova v oboru lásky přivedla až sem, kdo hleděl na krásné věci po pořádku a správným způsobem a bude se již blížit k cíli erotického zasvěcení, ten náhle uvidí cosi podivuhodného a bytostně krásného, právě to, Sokrate, kvůli čemu podstupoval všechny své předchozí strasti.“ⁱ Tímto podivuhodným cílem je cosi krásného samo o sobě, čeho se všechny ostatní krásné věci účastní, cosi, co Diotíma později nazve „krásno samo“ (αὐτὸ τὸ καλὸν) nebo „božské krásno“ (τὸ θεῖον καλὸν).ⁱⁱ

Není zřejmě třeba přikládat velkou váhu tomu, že Alkinús prvotní předmět lásky duše, která se obrací k bohu cestou eminence,

ⁱ Platón, *Symp.* 210e.

ⁱⁱ Platón, *Symp.* 211e.

neoznačuje jako krásno, ale jako dobro. Zajímavý je nicméně popis způsobu, jakým je duši přístup k tomuto cíli zjedná: před duší, která již s vypětím sil dospěla k „moři krásy“, se podle Alkinoa dobro rozhoří jako oheň. Jak upozorňuje John Dillon, autor zde patrně naráží na známou pasáž v Platónově sedmém listu, kde se pomocí podobné metafory představuje způsob, jakým se lidskému poznání v momentu vrcholného vzepětí ukazuje bytostná povaha věci, kterou zkoumá.ⁱ Pisatel tohoto „přeslavného listu“, jak jej nazývá Cicero,ⁱⁱ podle tradice Platón sám, rozlišuje tři momenty, které umožňují poznání libovolné věci: jméno, výměr a obraz (například jméno ‘kruh’, definice kruhu a geometrický obrazec). Od nich se jako čtvrtý moment odlišuje „vědění, náhled a pravdivé mínění“ (ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθείας τε δόξα) o zkoumané věci, které není ve slovech ani v tělesných tvarech, nýbrž v duších. To ovšem znamená, že tento moment se liší nejen od tří předchozích, ale je také jiný (ἕτερον) než povaha (φύσις) zkoumané věci.ⁱⁱⁱ Té je sice ze všech nejbliže (autor v této souvislosti označuje čtvrtý moment jako „náhled“: νοῦς), ale dosahuje jí jen „s velkou námahou a vynaložením dlouhého času“, při němž se jednotlivé momenty poznání, „jména, výměry, pohledy a vjemy navzájem o sebe třou a jsou vyvraceny dobře míněnými argumenty, pomocí otázek a odpovědí, ve kterých

ⁱ J. Dillon, *Alcinous*, str. 110.

ⁱⁱ Cicero, *Tusc.* V,100.

ⁱⁱⁱ Srv. Platón, *Ep.* VII,342a-d.

není závisti“. Teprve poté se stěží, s vynaložením veškerého úsilí, jakého je člověk schopen, „rozžehne porozumění (φρόνησις) a náhled (νοῦς) té které věci“.ⁱ

Na jiném místě pisatel listu přirovnává tento moment poznání k rozsvitu světla, které „se z hojného spolubytí s danou věcí a soužití s ní náhle, jako když přeskochí jiskra, rozhoří v duši a poté už živí samo sebe“.ⁱⁱ Metafora jiskry tedy zajišťuje souvislost mezi věcí, o kterou jde, a poznáním, aniž by rušila jejich vzájemnost růzností. Jestliže Alkinús poslední fázi *via eminentiae* líčí jako událost, při níž se dobro před duší rozzáří jako oheň, má zřejmě na mysli právě tento vrcholný moment poznání, při němž jakoby přeskochí jiskra z věci, o kterou jde. Může se přitom opřít o nápadné shody mezi epistemologickým výkladem v sedmém listu a Diotiminou řečí. Viděli jsme, že podle mantinejské ženy se vrcholu erotického zasvěcení blíží ten, kdo se již prostřednictvím věd obrátil k „velikému moři krásna“ a dívaje se na ně rodí „mnoho krásných a velkolepých řečí a myšlenek v nezávistivém filosofování“.ⁱⁱⁱ Výklad sedmého listu o vzájemném „tření“ jmen, výměřů, pohledů a vjemů a jejich vyvracení pomocí „otázek a odpovědí, ve kterých není závist,“ je nepochybně paralelou a možná i explikací tohoto metaforického popisu filosofické diskuse. Podle Diotímy pak ten, kdo došel až sem, „náhle (ἐξαίφνης) uvidí

ⁱ Platón, *Ep.* VII,344b.

ⁱⁱ Platón, *Ep.* VII,341c.

ⁱⁱⁱ Platón, *Symp.* 210d.

cosi podivuhodného a bytostně krásného, právě to, kvůli čemu podstupoval všechny své předchozí strasti“.ⁱ Podobně i v líčení sedmého listu se oheň poznání rozhoří „náhle“ (ἐξαίφνης) působením věci, o kterou jde.

2. Platónské tři způsoby poznání boha, jak jsou systematicky představeny v Alkinoově *Didaskaliku*, neunikly pozornosti křesťanských myslitelů, kteří se pokoušeli vyložit své náboženské předpoklady filosofickou cestou. Jak známo, k recepci filosofických, a speciálně platónských motivů dochází na křesťanské půdě velice záhy, již v průběhu 2. století, a to s rozličnými, někdy značně kuriózními důsledky. Debatu o ortodoxní podobě křesťanství lze alespoň v prvních staletích do velké míry chápat jako debatou o tom, jak tyto motivy využít způsobem, který by nezakrýval smysl křesťanského poselství, ale naopak pomáhal k jeho realizaci. Jedním z prvních autorů, který tomuto problému věnoval své tvůrčí síly, byl Klement Alexandrijský, křesťanský konvertita, původem athénský Řek, který působil na přelomu 2. a 3. stol. v egyptské Alexandrii a později v Palestině. V jeho rozsáhlém nedokončeném díle nazvaném *Stromata*, které je koncipováno jako projekt křesťanské filosofie, nacházíme řadu pasáží svědčících o tom, že byl poměrně dobře

ⁱ Platón, *Symp.* 210e.

obeznámen s dobovou filosofickou literaturou, včetně té podoby platonismu, kterou představuje Alkinoův *Didaskalikos*.ⁱ

V páté knize *Stromat*, která je z převážné části věnována otázce náboženských symbolů a jejich interpretace, Klement podává alegorický výklad mysterijních obřadů, v jejichž rámci tradičně rozlišuje tři fáze: rituální očistu, dále malá a nakonec velká mystéria. Zatímco úkolem malých mystérií je uchazeče instruovat a připravit na to, co přijde, ve velkých mystériích, která se týkají „celku všeho“, se už „nelze nic naučit, ale jen nazírat a chápat povahu věcí“ (ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα).

V křesťanském kontextu podle Klementa rituální očistě odpovídá „vyznání“ (ὁμολογία), tedy akt, kterým se člověk přiznává k Bohu podle společné víry křesťanů. Velkým mystériím pak odpovídá to, co Klement nazývá analýza, totiž postup k prvotnímu náhledu (πρώτη νόησις) cestou postupného odnímání rozměrů smyslově vnímatelného tělesa.ⁱⁱ Tento postup se podobá Alkinoově popisu afaietické metody poznání prvního boha, je ovšem podstatně složitější a jeho detaily se zde nemůžeme zabývat. Podstatné je, že Klement již pracuje s metodou později známou jako *via remotionis* či

ⁱ Ke středoplatónskému pozadí Klementova myšlení srv. stále nepostradatelnou studii S. R. C. Lilly *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

ⁱⁱ Klement Alexandrijský, *Strom.* V,70,7-71,3 / GCS 17², 373,23-374,15.

via negativa a snaží se ji –zřejmě vůbec poprvé – zhodnotit v křesťanském rámci.ⁱ

O tom, že Klement znal i další dvě metody poznání, o kterých hovoří Alkinús, svědčí především pasáž v šesté knize *Stromat*, na kterou před lety upozornil australský historik filosofie Raoul Mortley. V kontextu této pasáže se pisatel zabývá přínosem tzv. kruhových věd pro křesťanskou výchovu k pravému poznání (propedeutický význam těchto disciplín, později známých jako svobodná umění, přitom odpovídá jejich začlenění do systému vzdělávání v dobových filosofických školách, kde byly chápány jako vědy pomocné). Klement se v této souvislosti zabývá músikou, tj. naukou o harmonii, aritmetikou, astronomií, geometrií a logikou. Pro nás zajímavý je způsob, jakým zdůvodňuje význam geometrie: „Rovněž tato věda připravuje duši k tomu, aby následovala pravdu, nakolik to jen lze, aby uměla rozlišovat pravdu a odhalovat lež a objevovat homologie a analogie, a tak v nepodobném hledat podobné. Dále nás učí objevovat délku bez šířky, rovinu bez hloubky a nedělitelný bod a přivádí nás od smyslových věcí k inteligibilním.“ⁱⁱ Podle Mortleyho zde Klement pravděpodobně naráží na tři cesty poznání, o nichž byla řeč výše, a to v pořadí *via analogiae* (objevování analogií a homologií), *via negationis* (objevování bodu redukcí tělesných rozměrů) a *via*

ⁱ Překlad páté knihy *Stromat* s podrobnými poznámkami k uvedené pasáži autor tohoto referátu vydal v nakladatelství Oikúmené.

ⁱⁱ Klement Alexandrijský, *Strom.* VI,90,4 / *GCS* 17², 477,14-19.

eminentiae (cesta od smyslových věcí k inteligibilním).ⁱ Cestu analogie, které právě Mortley věnuje zvláštní pozornost, ponechme stranou, a zaměříme se na tu, jejíž vzor tradice nacházela v Platónově *Symposiu*.

Asi nejzajímavější příklad Klementova křesťanského užití cesty eminence se objevuje v páté knize *Stromat* v souvislosti s alegorickou exegezí Abrahamovy cesty na horu v zemi Mórija, kde mu podle knihy *Genesis* Hospodin nařídil obětovat syna Izáka.ⁱⁱ Tato cesta měla podle biblického podání trvat tři dny, a právě o tento údaj Klement opírá svůj alegorický výklad: „Abraham šel na místo, o němž mu Bůh pověděl, a když se třetího dne rozhlédl, spatřil to místo v dálce,^{“iii} cituje Klement dotyčnou pasáž podle *Septuaginty* a pokračuje: „První den nastává pohledem na krásné věci, druhý patří žádosti duše po tom nejlepším, třetí den intelekt nahlíží věci duchovní, když se díky učiteli, který třetího dne vstal z mrtvých, otevrou oči rozumu.“^{iv} Podle Klementova výkladu tedy Abrahamova cesta

ⁱ R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973, str. 86.

ⁱⁱ Na souvislost této pasáže s platónskou cestou eminence upozornil D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin – New York 1983, str. 272-274.

ⁱⁱⁱ Gn 22,3-4.

^{iv} *Strom.* V,73,1-2 / *GCS* 17², 375,11-16: πρώτη μὲν γὰρ ἡ δι' ὄψεως τῶν καλῶν ἡμέρα, δευτέρα δὲ ἡ ψυχῆς <τῶν> ἀρίστων ἐπιθυμία, τῇ τρίτῃ δὲ ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ,

představuje jakýsi mystický vzestup o třech etapách, který na první pohled připomíná průběh erotických mystérií v Platónově *Symposiu*: první etapě odpovídá pohled na krásné věci, druhé žádost duše po tom nejlepším a třetí jakési intelektivní zření. Má zde Klement na mysli cosi jako výstup filosofické duše od krásy těl ke kráse duší a od nich potom k vyšším formám krásy, završený pohledem na krásu samu? Ačkoli je pravděpodobné, že křesťanský autor měl tento platónský *topos* před očima, při bližším pohledu zjišťujeme, že se od něho v mnoha ohledech odklání. Podívejme se tedy na jeho výklad podrobněji.

Každou etapu Abrahamovy cesty Klement popisuje jako vztah k nějakému předmětu, přičemž tento vztah i jeho předmět pokaždé nazývá jinak. V první fázi je to pohled na krásné věci, ve druhé žádost po tom nejlepším a ve třetí náhled věcí duchovních. Pokud jde o různost předmětů jednotlivých etap, nemusí z ní ještě vyplývat, že se Klementova koncepce výrazně liší od platónského pojetí erotického vzestupu. Věcně není velký rozdíl mezi tím, je-li předmět touhy duše v druhý den Abrahamovy cesty nazýván superlativem od slova καλός (krásný) nebo ἀγαθός (dobrý). Přejít od krásných viditelných věcí k „tomu nejlepšímu“ lze vyložit ve smyslu platónského postupu od krásy těl ke kráse duší, která má charakter ušlechtilosti, a tedy mravní

διοιχθέντων τῶν τῆς διανοίας ὁμμάτων πρὸς τοῦ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ διανοεσάμενος διδασκάλου.

dobrostiti. Podle tohoto čtení by Abrahamův druhý den zahrnoval i další dvě fáze platónského vzestupu týkající se dobrých mravů a zákonů, neboť to vše (tj. krása duší, mravů a zákonů) je, jak praví Platón, navzájem příbuzné a odlišné od tělesné krásy, která se proti tomu jeví jako něco malého.ⁱ Jestliže pak Klement předmět náhledu ve ve třetí den Abrahamovy cesty označuje jako „duchovní věci“ (τὰ πνευματικά), má zřejmě na mysli nějaké poslední předměty nábožensko-filosofického poznání, a tedy snad cosi na způsob platónské věci samé. Tuto třetí etapu můžeme tedy předběžně přiřadit k nejvyšší fázi platónské cesty přesahu, tedy k fázi vědeckého zkoumání vrcholícího intelektivním náhledem.

Pokud se však zaměříme na způsob, kterým se duše vztahuje ke svým předmětům, objevíme již nápadné rozdíly. Je zajímavé, že Klement jednotlivé dny Abrahamovy cesty spojuje nejen s různými „předměty“, ale i s různými druhy jim odpovídajících duševních pohybů. Zatímco první den patří tělesnému pohledu a třetí intelektivnímu zření, druhý je spojován s žádostí duše. Toto rozlišení je poněkud zvláštní. Na jedné straně zde chybí kontinuita mezi počátkem a cílem cesty (tj. smyslově vnímatelnou a inteligibilní krásou) zajištěná tím, co Platón nazývá *erós*. Samozřejmě není vyloučeno, že se postup v Klementově pojetí rovněž děje z popudu nějaké touhy; takový spojující motiv zde však není ani naznačen, a jediným

ⁱ *Symp.* 210c.

pojítkem jednotlivých etap tak zůstává to, že jsou součástí téže cesty.ⁱ Na druhé straně je jakási touha nazvaná „žádost“ (ἐπιθυμία) spojena pouze s druhým dnem, který podle shora uvedeného výkladu odpovídá platónské touze po mravní dobrosti. Jak tomu máme rozumět?

Zdá se, že proti platónskému důrazu na kontinuitu etap chce Klement zdůraznit jejich různost. První etapa je prostředkována tělesným zrakem a vztahuje se ke smyslově vnímatelné kráse. Druhá je prostředkována touhou duše, která se již obrací k něčemu nesmyslovému, snad k čemusi na způsob mravního kritéria (dobrosti). Třetí je pak prostředkována intelektem nebo „očima rozumu“. Rozdíl mezi jednotlivými etapami přitom netkví jen v různé povaze jejich předmětů. Je zvýrazněn přítomností působící příčiny, dynamického prvku, který v předchozí etapě chyběl. Ve druhém dni Abrahamovy cesty je tímto prvkem „žádost“, která duši orientuje k tomu „nejlepšímu“. Můžeme se samozřejmě domnívat, že nějaký druh „žádosti“ musel provázet už Abrahamův pohled na krásné věci, Klement však o ničem takovém nemluví. Zdá se, že zde má skutečně na mysli jakousi specificky mravní touhu založenou v přirozenosti lidské duše, totiž v té její struktuře, díky níž jsme jako lidé „přirozeně

ⁱ Její motiv si lze přitom – s ohledem na původní kontext vykládané pasáže – představit také jinak.

disponování k dobru“, jak o tom čteme v páté knize *Stromat.*ⁱ O této přirozené dispozici duše se u Klementa dočteme častěji. Chápe ji jako rozumovou schopnost, která charakterizuje člověka jako druh, ačkoli je zpočátku a u většiny lidí zatemněná nevědomostí.ⁱⁱ Proto se tento „zárodek zbožnosti vnímavý ke ctnosti“ musí v člověku teprve probudit, což je úkol protreptické, pobízející řeči, jakou sám autor představuje ve stejnojmenném spisu, kde právě apeluje především na tuto vrozenou „vnímavost“ svých čtenářů.ⁱⁱⁱ Klement zde dokonce v podobné souvislosti hovoří o „nebeské a vskutku božské touze“ (ὅ ... οὐράνιος καὶ θεῖος ὄντως ἔρως), která se člověka zmocní tehdy, když pravá krása v jeho duši dostane možnost zářit.^{iv} Vznícení této touhy je pak už obratem od toho, co Klement nazývá „světským způsobem života“, tedy života, který se orientuje pouze podle smyslově vnímatelných věcí.^v Ačkoli má tato touha s platónským erótem společné rysy, liší se od něj tím, že je vždy už odvratem od těl. Právě touto pohybu duše k uskutečnění její vnitřní krásy, oné

ⁱ *Strom.* V,7,2 / *GCS* 17², 329,29.

ⁱⁱ *Srv. Protr.* 25,3 / *GCS* 12, 18,29-19,2; *Strom.* V,17-19 / *GCS* 17², 336,25-338,27.

ⁱⁱⁱ *Srv. Protr.* 4,2 / *GCS* 12, 5,14-17.

^{iv} *Protr.* 117,2 / *GCS* 12, 82,23-26.

^v *Srv. Paed.* I,1,1-2 / *GCS* 12, 90,1-11. Klementův *Protreptikos* je (v souladu s programem tohoto antického žánru) koncipován jako pokus podnítit své posluchače právě k tomuto obratu; Klementovy výhrady jsou přitom namířeny i proti astrální zbožnosti a „zbožšťování světa“: *srv. Protr.* 63,1,4-5 / *GCS* 12, 48,7-10, 19-25; *Strom.* VI,68,1 / *GCS* 17², 465,32-34. Je možné, že „krásnými věcmi“ prvního dne Abrahamovy cesty jsou míněna právě nebeská tělesa; *srv. Strom.* V,8,5 / *GCS* 17², 331,1-4.

přirozené dispozice k dobru, nejspíše odpovídá druhá etapa Abrahámovy cesty.

Přechod ke dni třetímu je pak vyznačen působením toho, jehož Klement nazývá „učitel“, totiž Krista, který „třetího dne vstal z mrtvých“. Právě jeho působením se podle Klementa „otevírají oči rozumu“, takže pak intelekt může nahlížet „duchovní věci“. Tento motiv lze vysvětlit v rámci Klementovy křesťanské antropologie, která se zakládá na exegezi biblického vyprávění o stvoření člověka „k božímu obrazu a podobnosti“ (Gn 1,26). Podle Klementa je racionální struktura lidské duše odvozena z toho, že je člověk stvořen jako obraz božího Slova, tj. Logu pochopeného jako racionální řád veškerenstva; díky tomu je člověk jako jediný ze všech pozemských tvorů nadán schopností napodobovat božskou racionalitu.ⁱ Lidská duše duše je však zároveň ovládána iracionálními pohnutkami a není dost silná na to, aby oné podobnosti dosáhla sama od sebe. Proto potřebuje pomoc někoho, kdo jí svým příkladem ukáže cíl, o nějž má sama usilovat. Pomocníka *par excellence* nachází Klement právě ve vzkříšeném Kristu, jehož biblický příběh je podle křesťanské víry příběhem božího Slova samého.ⁱⁱ Víra v Krista tak umožňuje účast na

ⁱ Tematika načrtnutá v tomto paragrafu je podrobněji rozebrána v příspěvku M. Havrda, *Jak správně chytat míč. Přirozenost a cíl člověka v myšlení Klementa z Alexandrie*, in: L. Chváta - V. Hušek (vyd.), „*Přirozenost*“ *ve filosofii minulosti a současnosti*, Brno 2007, str. 67-80.

ⁱⁱ Ke slabosti duše srv. *Strom*. V,7,8 / *GCS* 17², 330,16-17.

božím rozumu, který je vzorem rozumu lidského, ale i počátkem univerza, a tedy i klíčem k porozumění jeho smyslu. Skrze víru se tak člověk připodobňuje bohu, nakolik je to možné, a zároveň proniká k tajemství stvoření, tedy k poznání celku světa, o něž usiluje každá filosofie. Ačkoli je tedy člověk vždy již nadán rozumovou schopností, původní určení této schopnosti, vyjádřené v záměru stvořit člověka „podle obrazu a podobnosti“, naplňuje podle Klementova výkladu teprve skrze víru v Krista jako vtělené a vzkříšené Slovo. Proto může Klement říci, že v třetí den se „otevívají oči rozumu“ díky „učiteli, který třetího dne vstal z mrtvých“.

Zatímco druhý den Abrahamovy cesty tedy nastává vzbuzením jakési mravní touhy založené v přirozenosti duše, třetí den se podle Klementova výkladu otevírá zjevením počátku, tj. přesahujícího základu této přirozenosti samé. Jinak řečeno, třetí den se duše setkává s tím, oč v ní původně jde, co však vůči ní zůstává jiné. Nacházíme zde tedy předěl, který je v jistém ohledu srovnatelný s vrcholem platónské cesty přesahu, totiž natolik, nakolik je tento vrchol umožněn teprve zjevením toho, oč duše na této cestě usilovala. Připomeňme, že podle Alkinoa duše zahlédne cíl svého filosofického úsilí teprve poté, co se před ní sám jakoby rozhoří. Také podle Platónova sedmého listu vzniká náhled zkoumané věci teprve z věci samé, a podobnou myšlenku vyjadřuje zřejmě i metafora „náhlosti“ v *Symposiu*. Klementova koncepce poznání je nicméně jiná, a to natolik

jiná, nakolik jiné je pojetí zjevení, na němž se zakládá. Viděli jsme, že poznání duchovních skutečností je prostředkováno vzkříšeným Kristem, a předpokládá tedy vzkříšení vtěleného Slova, jak je vyznává křesťanská tradice. Tento „historický“ předpoklad, založený na tradovaných svědectvích a přijímaný ve víře, pak s sebou nese závažné důsledky pro Klementovo pojetí poznání. Události Ježíšova života, jeho smrti a zmrtvýchvstání, jak o něm pojednávají evangelia, totiž podle Klementova výkladu souvisejí s jinými význačnými událostmi biblických dějin, v nichž se ukazuje povaha prvního počátku, ať už se jedná o epifanie provázející odchod Židů z Egypta, o předání Zákona na Sinaji nebo inspirovaná vystoupení proroků. Samo Písmo ostatně Klement chápe jako inspirovaný text, v němž se k člověku různými hlasy obrací boží Slovo.ⁱ Příchod Krista je vrcholem těchto epifanií i klíčem k celému Písmu, který však může být správně pochopen právě jen na jejich pozadí. Tuto kontinuitu zjevení Klement zdůrazňuje v opozici vůči pokusům některých raně křesťanských skupin vykládat Kristův příchod jako epifanii jiného, dosud neznámého boha.ⁱⁱ

Co z těchto náboženských předpokladů vyplývá pro Klementovu interpretaci cesty přesahu? Ne zrovna málo. Historické

ⁱ Srv. *Protr.* 8,1-4 / *GCS* 12, 8,16-9,11.

ⁱⁱ Kontinuitu zjevení proti „heretickým“ interpretacím zajišťuje to, co Klement nazývá „církevní měřítko“ (κανὼν ἐκκλησιαστικός); srv. *Strom.* VI,125,3 / *GCS* 17², 495,5-7.

pojetí zjevení, k němuž se Klement hlásí, otevírá mezi druhou a třetí etapou Abrahamovy cesty nové pole fenoménů, s nimiž se musí vyrovnat každý, kdo se chce z uvedené perspektivy ucházet o porozumění počátku. Vstup do třetí fáze je tak vlastně teprve začátkem nové cesty založené vírou v historické zjevení, totiž cesty zkoumání smyslu této směrodatné události na pozadí Písma. Metody zkoumání vypracované v řeckých filosofických školách získávají na této cestě nové určení: stávají se metodami interpretace svědectví a výpovědí, jež se k této události přímo či nepřímo vztahují, tj. především židovských Písem a Nového zákona. Teprve ve službách tohoto programu, který je programem „pravé filosofie“, mohou podle Klementa vědecké metody zkoumání přispívat k cíli třetího dne Abrahamovy cesty, při němž se otevírají oči rozumu.ⁱ

ⁱ Metodiku zkoumání, které by mohlo k takovému cíli vést, Klement v dochovaných spisech nevypracoval. Výpisky v tzv. osmé knize *Stromat*, které jsou právě věnovány problematice zkoumání (Klementem příznačně vztažené na interpretaci biblického textu), však nejspíše svědčí o tom, že tato otázka měla být v některé z dalších částí nedokončeného díla řešena.