

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

POJETÍ SATANA U VYBRANÝCH PATRISTICKÝCH AUTORŮ

Vedoucí práce: PhDr. Jan Samohýl, Th.D.

Autor práce: Ivo Pašek

Studijní obor: Humanistika

Ročník: 3.

2011

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

25. 3. 2011

Děkuji vedoucímu bakalářské práce PhDr. Janu Samohýlovi, Th.D. za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Obsah

Úvod.....	7
1 Etymologický rozbor.....	9
2 Seznámení s vybranými autory v období patristiky.....	12
2.1 Vymezení pojmů.....	12
2.2 Krátký exkurs do životů vybraných církevních otců	13
2.2.1 Tetullianus	13
2.2.2 Origenes.....	14
2.2.3 Svatý Augustin.....	14
3 Pojetí satana v patristice.....	16
3.1 Pojetí satana podle Augustina	16
3.2 Pojetí satana u Origena.....	30
3.3 Pojetí satana podle Tetulliana	33
Závěr	36
Použitá literatura a zdroje	37
ABSTRAKT.....	38

Úvod

Satan, ďábel anebo čert jsou označení nadpřirozených bytostí, které jsou známé většině lidí z pohádek, hororových filmů a v neposlední řadě se tato slova používají v kletbách. V dnešní době zažívá naše společnost určitou obrodu zájmu o okultismus. V denním tisku se běžně objevují horoskopy, v každém větším městě je alespoň jeden kartář, či kartářka. Televizní kanály vysílají přímé přenosy, ve kterých jasnovidci předpovídají budoucnost a diagnostikují choroby jen na základě iniciál diváků. V téměř každém knihkupectví je možné zakoupit tarotové karty, okultní literaturu a to včetně takzvaných grimoárů, ve kterých je popsáno jak pomocí magie přivolat a podmanit si obyvatele pekla. Pokud mají zájemci dostatek peněz a času mohou se seznámit s učením moderních šamanů na speciálních seminářích, nebo se nechat zasvětit do mystérií novodobých pohanů, kteří se nezdíka hrdě hlásí k označení čaroděj, čarodějnice. Schopnosti a prožitky, po kterých moderní člověk zklamaný technickým pokrokem a nedůvěřivý vůči tradičním institucionalizovaným náboženstvím prahne, byly ještě před několika staletími jasným důkazem spolku s ďáblem a byly trestány smrtí.

Lidská společnost však prodělala nezanedbatelné změny, svoboda jednotlivce se spolu s materiálními statky stala měřítkem vyspělosti společnosti. Jednotlivost získala převahu nad jednotou. Společnost, kterou dříve sjednocovalo náboženství a jeho nauka, se v dnešní době nezdíka nazývané postmoderní, téměř rozdrobila. Náboženská nauka lidské společnosti po staletí ukazovala, co je dobré a co špatné a, ačkoliv ne vždy správně, upozorňovala společnost na nepřátele. Odvěkým nepřítelem věřícího člověka byl ďábel, satan, čert zkrátka bytost, která byla stavěna do opozice vůči Bohu. Jak se však vytrácela obliba a vliv náboženství a jeho nauky, ztrácel se i přesný obraz nepřitele. A z obávaného protivníka se vlivem folklóru, básní a různých zázraky slibujících knih stal přihlouplý obejda, obdivovaný a uctíváný rebel, či dokonce otrok.

Takovým rolím v chápání moderního člověka odpovídají pojmy čert, satan a ďábel. Tato interpretace je však mírně řečeno nepřesná a běžné používání takto vyprázdněných pojmů se nezdíka stává pro nepoučenou část společnosti nebezpečné.

Bez dostatečných informací nemají lidé možnost správně hodnotit dění ve společnosti a stávají se snáze manipulovatelnými.

Cílem této práce je pomocí analýzy vybraných textů vybraných autorů odhalit původní význam těchto pojmů. Tato práce nemá ambici naprosto vyčerpat problematiku personifikovaného zla v křesťanství, pouze se snaží na základě některých vybraných textů poukázat na skutečnost, že současné povědomí o tom, co je to ďábel, odkud se vzal a jaký je jeho statut, se značně liší od původní nauky. Autor práce zvolil jako autoritu církevní otce, neboť se domnívá, že jejich náhled na problematiku je dostatečně systematický a přitom ještě není přespříliš ovlivněn nánosy přebytečných a někdy i zavádějících informací, které s sebou nese detailně propracovaná démonologie středověku.

Výběr autorů a jejich děl byl ovlivněn snahou vytvořit, co nejpřehlednější práci, která by se opírala o běžně dostupné autory a jejich díla. Použití cizojazyčné literatury bylo limitováno jazykovými schopnostmi autora a jejich využití se v návaznosti na existenci kvalitních překladů zásadních děl vybraných autorů a jejich komentářů v českém jazyce a kromě toho vzhledem k charakteru práce nejevilo jako nezbytné.

Práce je rozdělena na několik částí, ve kterých je postupně rozebrána etymologie pojmů satan, ďábel a čert, obecný význam pojmu patristika a stručné životopisy vybraných autorů, Augustinovy, Origenovy a Tertullinanovy nauky. Etymologie pojmů je uvedena pro ilustraci nedostatečného vystihnutí podstaty bytosti satana pouhým pojmenováním v různých jazycích. Největší pozornost je věnována Augustinovi Aureliovi, neboť jeho dílo, ačkoli jsou jednotlivá témata rozebírána velmi soustředěně, obsáhne prakticky celou církevní nauku, římské mýty a zásadní historické zápisy pohanských autorů. Rozbor zbylých dvou autorů slouží k nastínění jistých odchylek, které byly v období patristiky běžné.

1 Etymologický rozbor

Dříve než přistoupíme k rozboru děl samotných autorů, je třeba sjednotit si pojmový aparát. V celé této práci bude používán pojem d'ábel. Výraz d'ábel je českou variantou latinského slova diabolus a řeckého diabolos. Femininem je slovo d'áblice. Toto slovo se objevuje podle Etymologického slovníku českého jazyka v různých variacích jako například: d'as i ve formě d'ěs, d'ách, d'áchant, d'ák, d'ajk, d'ásek, d'asík, což jsou zřejmě zkrácené formy původního výrazu, které se pravděpodobně začaly používat, kvůli tabuizaci původního výrazu. Zdrobnělina tohoto výrazu takzvaný d'íblík může mít jistou spojitost se slovem d'žyvlik, což je označení bytosti z pohádek, která se vyskytuje v plamenech svící a má na svědomí jejich občasné vyskakující vysoký plamen. K těmto výrazům se dá řadit i výraz pro čarodějnici dachomačka. Význam původního řeckého slova je utrhačný, nebo pomlouvačný.¹ Český etymologický slovník uvádí jako význam slova diabolos výrazy rozkolník a pomlouvač. Na rozdíl od Etymologického slovníku českého jazyka rozebírá Český etymologický slovník i z jakého slova řecký výraz původně vznikl. Slovo diabolos pochází ze slovesa diabálló, což znamená: rozdvojuji, pomlouvám popřípadě klamu. A toto slovo je tvořeno předponou dia- a slovesem bálló, tedy házím, stílím, zasazuji.²

Slovo satan, nebo satanáš pochází podle Českého etymologického slovníku z latinského satanás a hebrejského sátán, tedy nepřítel nebo odpůrce. Toto označení pochází od slovesa sátan strojit úklady.³ V Etymologickém slovníku českého jazyka se objevuje i tvar sotona, nebo šatanáš. Výraz sotona se údajně stále používá jako označení zlé nebo vzteklé ženy a sotonit se s někým odpovídá výrazům čertiti se, vztekle se hádat.⁴

¹ Srov. MACHEK, V. *Etymologický slovník českého jazyka*. 3. vydání. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80- 7106- 242- 1. s. 109

² Srov. REJZEK, J. *Český etymologický slovník*. Voznice: LEDA, 2001. ISBN 80- 85927- 85- 3 s. 121

³ Srov. REJZEK, J. *Český etymologický slovník*. Voznice: LEDA, 2001. ISBN 80- 85927- 85- 3. s. 563

⁴ Srov. MACHEK, V. *Etymologický slovník českého jazyka*. 3. vydání. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80- 7106- 242- 1. s. 538

Oba slovníky se pak shodují v původním hebrejském významu. Český etymologický slovník uvádí, že původ českého výrazu čert, není zcela jasný. Podobné výrazy se objevují v ruštině a polštině: čěrt a czart a ve staročeštině se objevuje výraz črt. Slovník uvádí, že původ těchto slov je pravděpodobně ještě předkřesťanský, ale že začaly být pod vlivem křesťanství používány místo slova d'ábel, které bylo tabuizováno.⁵ Etymologický slovník českého jazyka je na informace a slova spojovaná s heslem čert poněkud bohatší, ačkoliv také neuvádí jeho původ. Čert byl údajně popisován jako nadpřirozená kulhající bytost, nebo jako bytost, které něco chybí, a proto býval označován jako kusý. Při použití v kletbách bylo slovo čert upravováno i do tvarů: čechman, čerchman, čerchmant, čerchan, čermák, černast, čés, čmert nebo chmert.⁶ Již pouhý etymologický rozbor napovídá celkem dost o bytosti, která je pojmy satan, d'ábel a čert nazývána, ale přesto plně nevystihuje obsah pojmu. Tato bytost byla evidentně dosti obávaná, neboť již samotné používání jejího jména bylo tabuizováno, důsledkem čehož je známo více výrazů, které ji označují. Navíc jak je vidět z významu slova příbuzného k zdobnělině d'iblík, má bytost skrývající se pod tímto pojmem cosi společného s ohněm. Samotný čert je v obecném pojetí bytost, která prodlévá v pekelném ohni. Ve folklórním pojetí je to pro čerta, či d'ábla přirozené prostředí, které mu vyhovuje. V pojetí církevní nauky je jeho prodlévání v pekle trestem za nějaký prohřešek. Další upřesnění kým satan je, podává překlad tohoto slova. Satan je „pomlouvač“, ten který klame, rozdvouje, je to odpůrce, protivník. Je tedy celkem jasné, že se nejedná o nijak pozitivní bytost. Stále však není jasné jaké má postavení, komu je protivníkem a nepřítelem, a koho před kým pomlouvá, když je již podle svého jména někým, kdo klame a nedá se mu tudíž věřit. Není ani zcela jasné, jestli se vůbec jedná o jednu jedinou bytost, nebo jestli je možné označit za satana kohokoliv, kdo se dostane s někým dalším do určitého vztahu, jak vyplývá z významu slova satan, jak jej uvádí slovníky. Touto otázkou se mimo jiné zabývá i Gerald Messadié ve své knize *Obecné dějiny d'ábla*.

⁵ Srov. REJZEK, J. *Český etymologický slovník*. Voznice: LEDA, 2001. ISBN 80- 85927- 85- 3. s. 114

⁶ Srov. MACHEK, V. *Etymologický slovník českého jazyka*. 3. vydání. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80- 7106- 242- 1. s. 99

Upozorňuje na skutečnost, že bytost nazývaná satanem se objevuje ve Starém zákoně v knize Job. Kde je jako satan označena jedna z bytostí pohybujících se zcela volně po nebi i po zemi a rozmlouvající s Bohem. Bůh později pověří satana, aby vyzkoušel Jobovu víru. Messadié dále upozorňuje na text v 2. knize letopisů, kde prorok Míkajáš popisuje svoji vizi, že 400 proroků krále Achaba je oklamáno jedním duchem, který byl poslán Bohem. Messadié upozorňuje na skutečnost, že ačkoliv není duch přímo označen jako satan, splňuje svým konáním význam tohoto pojmu, tudíž by tak mohl být označen.⁷ Samotný etymologický rozbor tedy není schopen dokonale vystihnout, kdo nebo co satan vlastně je.

⁷ Srov. MESSADIÉ, G. *Obecné dějiny ďábla*. Praha: Odeon, 1996. ISBN 80-207-0513- 9. s. 377- 378

2 Seznámení s vybranými autory v období patristiky

2.1 Vymezení pojmů

Postava ďábla se objevuje v biblických textech, je tudíž i součástí církevní nauky, která je díky staletím soustředěné práce mnoha vynikajících autorů bohatým a přehledným zdrojem informací. Pro potřeby této práce jsme vybrali jako nejvýhodnější metodu analýzu textů církevních otců. Naukou církevních otců se zabývá obor nazývaný patristika nebo patrologie. Patrologie se zabývá jak spisy a učením církevních otců, tak i jejich životem. Patristika se naproti tomu specializuje na jednotlivá témata jejich nauky. Církevními otci jsou nazýváni autoři, které Církev označuje za svědky svého učení, kteří žili v rámci společenství věřících anebo i mimo něj a dokonce i ty, jejichž dílo bylo nějakým způsobem kontroverzní. Podle Š. Mordela se původně výraz otec užíval k označení biskupů a učitelů. Tito autoři se snažili o rozvedení a systematizaci teologických témat, která byla naznačena v Novém zákoně.⁸ Ve 4. století našeho letopočtu byla stanovena kritéria pro prohlášení autora církevním otcem. Adept na toto označení musel splňovat čtyři podmínky:

- 1 *„Pravoverné učenie sa nevyžadovalo v zmysle úplnej bezchybnosti cirkevnom učení podľa dnešného stavu, lež vo vernosti a poslušnosti učeníu pravovernej cirkvi.*
- 2 *Svätý život sa ponímal podľa starokresťanskej úcty svätých.*
- 3 *Schválenie cirkvou nemuselo byť approbatio expressa, stačilo approbatio tacita, teda že cirkev užívala ich spisy na snemoch, při dogmatických pojednaniach a podobne.*

⁸ Srov. MORDEL, Š. *Patrológia*. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula, 2004. ISBN 80- 89170- 12- 9. s. 9- 11

- 4 **Starobylosť** Túto podmienku stanovila cirkev až v 17. stor. Pre východnú cirkev končí toto obdobie smrťou sv. Jána Damaského r. 754 resp. Teodora Studitu r. 826. Pre západnú cirkev sa obdobie starobylosti končí smrťou sv. Izidora Sevilského r. 636.⁹

Díla církevních otců byla napsána většinou v jejich vlastním jazyce, proto je možné se setkat s texty v řečtině, latině, kopštině, arménštině anebo syrštině. Spisy psané v řečtině jsou řazeny mezi nejstarší. Latina jako oficiální jazyk církve se objevuje až na konci 2. století a autorem pojmosloví je Tertullian.¹⁰

2.2 Krátký exkurs do životů vybraných církevních otců

2.2.1 Tetullianus

Tetullian, celým jménem Quintus Septimus Florens Tertullianus, se narodil kolem roku 160 v Kartágu. Byl synem vojáka římské armády a dostalo se mu právního vzdělání, při kterém se naučil i rétorice. Podle Mordela se křesťanem stává na základě obdivu hrdinství křesťanských mučedníků ještě před rokem 195, což je doba, kdy se vrací z Říma do rodného Kartága. Po roce 207 se přidává k sektě montanistů a později na základě jeho textů vzniká i sekta tertullianovců. Umírá v Kartágu po roce 220. Tertullianův odklon od církevní nauky spočívá v odmítání práva církve odpouštět veškeré hříchy, odsouzení druhého manželství a zastávání dalších názorů, které se vyznačovaly svou přísností.¹¹

⁹ MORDEL, Š. *Patrológia*. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula, 2004. ISBN 80- 89170- 12- 9. s. 12

¹⁰ Srov. MORDEL, Š. *Patrológia*. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula, 2004. ISBN 80- 89170- 12- 9. s. 15

¹¹ Srov. MORDEL, Š. *Patrológia*. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula, 2004. ISBN 80- 89170- 12- 9. s. 80, 85- 86

2.2.2 Origenes

Origenes je považován za jednoho z nejvýznamnějších autorů takzvané Alexandrijské školy a zároveň za jednoho z nejpilnějších autorů své doby. Údajně se narodil kolem roku 185 v Alexandrii. Jeho otec Leonidas zemřel mučednickou smrtí při pronásledování křesťanů v Alexandrii za vlády císaře Septima Severa, když bylo Origenovi zhruba 18. let. Od té doby Origenés nezdědka prohlašoval, že po mučednické smrti také touží.¹² Po smrti svého otce vyučoval gramatiku a zároveň byl i žákem novoplatónského myslitele Ammonia Sakka, u kterého se učil i Porfýrios. Údajně žil asketickým životem a kvůli nesprávnému výkladu Matoušova evangelia (Mt. 19, 12) se nechal kastrovat. Origenes roku 215 odešel, kvůli pronásledování filosofů do Cezareje, kde kázal na církevních shromážděních. Roku 217 byl povolán zpět do Alexandrie, kde byl jmenován představeným školy katechetů. Roku 230 byl vysvěcen na kněze, a později byl vyhoštěn z Alexandrie. Poté se natrvalo usídlil v Cezareji, kde založil vlastní školu. Origenés zemřel na následky mučení asi okolo roku 253.¹³

2.2.3 Svatý Augustin

Sv. Augustin, který je také znám jako Augustinus Aurelius, se narodil roku 354 v Tagastě, v tehdejší římské provincii Numídie na severu Afriky. Jeho otec byl členem městské rady a na rozdíl od Augustinovy matky, která byla křesťankou, vyznával pohanské náboženství. Augustin studoval rétoriku v Kartágu, jako studijní pomůcku používal Ciceronovy knihy, které na něj svým filosofickým obsahem zapůsobily. Podle Mordela vlivem těchto textů začal toužit po pravdě, kterou sliboval manicheismus, který byl určitou kombinací povrchního křesťanství a racionalismu.

¹² Srov. BENEDIKT XVI. *Otcové církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7195-263-3. s. 32

¹³ Srov. MORDEL, Š. *Patrológia*. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula, 2004. ISBN 80-89170-12-9. s. 108

Zhruba po deseti letech však Augustin svůj postoj přehodnotil a manicheismus opustil jako nekonzistentní systém. Roku 384 odchází z Říma, kde stejně jako ve Tagastě po ukončení svého studia vyučoval rétoriku. Později odcestoval do Milána, kde měl učit na veřejné škole a zabýval se řeckou filosofií, především učením akademiků, kteří tvrdili, že skutečná pravda je nepoznatelná. A později se přeorientoval na spisy novoplatoniků. Roku 387 se nechal pokřtít a sepsal spis proti manichejcům. O rok později se vrátil zpět do Afriky. Založil jistou formu řeholního společenství v Tagastě, odkud se však odešel do Hyppa, kde se stal knězem a později i biskupem. Augustinův život prakticky od té doby, kdy se nechal pokřtít, vyplňoval boj proti různým sektám, které se od křesťanské církve oddělovaly. Zemřel roku 430.¹⁴

¹⁴Srov. MORDEL, Š. *Patrológia*. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula, 2004. ISBN 80- 89170- 12- 9. s. 204- 209

3 Pojetí satana v patristice

3.1 Pojetí satana podle Augustina

Augustin byl významným zastáncem křesťanské víry, kterou bránil před jinými filosofickými a náboženskými naukami, které se v prvních staletích po ukřižování Krista objevily nebo v podobě pohanských náboženství a filosofických systémů již existovaly. Mezi takové nauky patřil i manicheismus, jehož byl Augustin sám před svým obrácením ke křesťanství obdivovatelem. Kromě manicheismu se vymezoval i vůči donatismu, pelagiánismu a semipelagiánismu.¹⁵ Jako nejúčinnější metodu proti pronikání cizorodých prvků do křesťanské nauky zvolil výklad Písma a historických událostí, tak jak byly zaznamenány pohanskými historiky. Snažil se co nejlépe objasnit jisté pasáže a události, které by mohly být pro laickou veřejnost matoucí, nebo přímo tvořit dojem rozpornosti. A uvést tak na pravou míru omyly týkající se křesťanské nauky, které byly mezi křesťany i pohany již zažitě a hrozily napácháním dalších škod. Takové nepřesnosti jako je například cyklické chápání času, nebo víra v negativitu stvoření, byly důsledkem subjektivních výkladů mýtů, historických zápisů anebo samotného Písma na základě odlišných ideových směrů.

Soubor knih nazvaný O boží obci je zřejmě vrcholným plodem Augustinovy práce. Dvaadvacet knih tohoto souboru sepsal v letech 413 až 426. Toto dílo vzniklo na základě žádosti tribuna Marcelína a mělo vyvrátit víru pohanů, že za úpadek římské říše jsou odpovědní křesťané. Pohaní v té době zastávali názor, že křesťané rozhněvali pohanská božstva, která se od Říma odvrátila, na základě čehož došlo roku 410 k jeho zpusťování barbary pod vedením Alaricha.¹⁶

¹⁵ Srov. MORDEL, Š. *Patrológia*. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula, 2004. ISBN 80- 89170- 12- 9. s. 204- 209

¹⁶ Srov. tamtéž s. 212

V neposlední řadě se v tomto díle zabývá i postavou satana, která se ukazuje být v kontextu existence dalších myšlenkových směrů (například gnosticizmu) problematickou a v některých ohledech neoddělitelnou od základů křesťanské nauky, tudíž není její rozbor v díle *O boží obci* vynechán.

Čím je tedy satan neboli ďábel v Augustinově podání? První odkaz na ďábla můžeme najít v IX. knize kapitola číslo 13, ve které Augustin řeší vztah lidí a démonů. V samotném textu této kapitoly Augustin opouští pojem démoni a vyjadřuje se o andělech. Rozdělení duchovních bytostí na anděly a demony se snaží osvětlit na míře blaženosti, protože blaženost pochází od Boha, který je zároveň stvořitelem andělů a samozřejmě lidí, a době, po kterou tyto bytosti blaženost prožívají, díky čemuž by mělo dojít k dostatečnému odlišení jednotlivých druhů bytostí. Augustin tedy na základě tohoto kritéria dělí anděly na dvě skupiny, tedy na ty, kteří padli a na ty, kteří vytrvali. Padlí andělé jsou ti andělé, kteří odpadli od světla dobroty a jsou označováni jako zlí.¹⁷ Ďábel se samozřejmě řadí mezi padlé anděly. Augustin dále řeší otázku, zda mohlo být již při stvoření andělů jasné, že se z některých stanou odpadlíci. Podle jeho názoru je nemožné, aby o tomto odpadnutí nevěděl alespoň Bůh, který je vševědoucí. Augustin rozhodně odmítá názor, že „při stvoření andělů jedni byli stvořeni tak, že nebyli předem uvědoměni o svém vytrvání nebo pádu, a druzí zase tak, že v jistojisté pravdě věděli o věčnosti své blaženosti“.¹⁸ Všichni podle něj byli od svého stvoření zahrnuti stejným blahem, tedy si byli rovni, protože pokud by část andělů věděla, že odpadne a připraví se tak o věčnou blaženost, těžko by pocítovala stejné blaho jako ostatní andělé, a tudíž nemohl nikdo z andělů o možnosti pádu cokoliv vědět. Tento stav prvotní rovnosti a blaženosti pak podle něj trval až do té chvíle, než jich část odpadla. Dobrým andělům se podle Augustina po pádu andělů nehodných dostalo nějakého dalšího ujistění o jistotě věčnosti jejich blaha.¹⁹

¹⁷Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. I. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80- 246- 1284- 3. s. 367

¹⁸Tamtéž

¹⁹ Srov. tamtéž s. 367

Jistota blaženosti je tedy pro Augustina velmi podstatnou skutečností, na které zakládá svoji argumentaci týkající se rovnosti andělů a jejich povědomí o možnosti pádu některých z nich. Jistota blaženosti je pro Augustina spjata s radostí. Radostí je podle Augustina nazývána věčná blaženost. A touto radostí je podle něj samotný Bůh a věčnou blažeností je radovat se v Bohu, z Boha a pro Boha. Tím se blaženost stává jistou pro věřící a nedosažitelnou pro bezbožníky. Bůh je dokonalý, a tudíž vše, co bylo stvořeno, má v sobě pouze část boží dokonalosti získanou od Boha při stvoření spolu s přirozeností. Jediná pravá a věčná blaženost je tudíž podle Augustina Bůh a všechny ostatní zdroje blaženosti jsou pouhými odlesky.²⁰ Podle Augustina je nemožné, aby andělé po události pádu existovali v nejistotě, zda nepadnou další. Nemožnost této nejistoty je dána tím, že věřící z Písma získali určité vědomosti: „*kteřý katolický křesťan neví, že z dobrých andělů už nevezjde žádný nový d'ábel právě jako ani žádný takový se do středu dobrých andělů už nevrátí?*“²¹ a podle evangelia podle Matouše (22,30), na které se Augustin odkazuje, budou věřící a svatí rovni Božím andělům. Pokud by tedy měli věřící větší jistotu nebo znalosti než Boží andělé, byli by, jak Augustin připomíná, na vyšší úrovni než andělé, a tudíž by Písmo bylo lživé.

Bůh však o tom, že část andělů od světla odpadne, věděl. Stvořil tedy část andělů tak, aby se zpronevěřili dobru, aby rebelovali proti svému stvořiteli? To by znamenalo, že tyto andělé byli jiné přirozenosti než ostatní, to ovšem, jak bylo řečeno dříve, by si všichni andělé nebyli při svém stvoření rovni. Augustin upozorňuje na to, že představy o d'áblu a jeho andělech, jako bytostech stvořených s přirozeností směřující ke zlu, což je důsledek nerovného stvoření andělů, jsou typické pro manicheismus, pro který je charakteristické pojetí světa rozděleného na dobro a zlo. Tento omyl vyvrací rozbořem výroků o d'áblu v Janově evangeliu a prvním Janově listu.²²

²⁰Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *Vyznání*. 3. vydání. Praha: Kalich, 1992. ISBN 8017-480-3. s. 335, 475

²¹Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. I. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3. s. 367

²² „*On byl vrahem od počátku a v pravdě nevytrval*“ (Jan 8, 44) a „*Od počátku d'ábel hřeší*“ (I Jan 3, 8)

Ďábel byl podle něj stvořen se stejnou přirozeností jako ostatní andělé a až později se své přirozenosti zpronevěřil: „*V pravdě nevytrval*“.²³

Augustin pomocí těchto dvou citátů zároveň naznačuje, kdy mohl ďábel začít páchat zlo, protože byl-li ďábel vrahem od počátku, jak je psáno v Janově evangeliu, pak je tím počátkem, jak Augustin připomíná, počátek lidského rodu, tedy období po vyhnání Adama a Evy z ráje, kdy lidé ztratili svou nesmrtelnost.

Janovy výpovědi o ďáblu jsou pro Augustina natolik zajímavé a plodné, že se jejich rozborem zabývá i v následujících dvou kapitolách. Nejdříve se zamýšlí nad Janovým tvrzením, že ďábel nevytrval v Božím světle, protože v něm není pravda. Augustin v zájmu zachování shody svých předchozích tvrzení o rovnosti andělů a jejich stejné přirozenosti, zastává názor, že by došlo k záměně příčiny a důsledku, pokud by někdo tvrdil, že ďábel odpadl, protože v sobě neměl pravdu. Podle Augustina je třeba tento Janův výrok chápat tak, že ďábel v sobě nemá pravdu, v důsledku toho, že v pravdě nevytrval. Je to tedy podobná situace jako s otázkou blaženosti, obojí ďábel měl, ale o obojí přišel. To, že ďábel nebyl stvořen se zlou přirozeností a že nezačal okamžitě po svém stvoření páchat zlo, dokazuje Augustin i v 15. kapitole IX. knihy, kromě toho však ďábla označuje za původce hříchu: „*tomu, že „od počátku ďábel hřeší“*“, *nesmíme rozumět tak, že hřešil od počátku jako okamžiku svého stvoření, ale od počátku hříchu, protože od jeho zpupnosti počal hřích existovati*“.²⁴ Ďábel je tedy prvním hříšníkem a zároveň původcem hříchu.

²³ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. I. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80-246- 1284- 3. s. 368

²⁴ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. I. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80- 246- 1284- 3. s. 369

V důsledku toho, že ďábel jako první zhřešil a skrze něho se na světě objevil hřích, který nemohl být dílem Boha, se stal důvodem ztráty nesmrtelnosti prvních lidí a příčinou existence smrti, což Augustin reflektuje tak, že smrt považuje za jedno z označení ďábla: „*těmi názvy označuje ďábla, protože je původcem smrti i pekelných trestů*“.²⁵ Tento Augustinův výklad původu hříchu a potažmo smrti, jako důsledku ďáblova odpadnutí od Boha, je v rozporu s výkladem původu smrti a hříchu, který se nachází v Dogmatice ve zpracování dle L. Otta.

V sedmém dílu zabývajícím se eschatologií je s odvoláním na 5. list Římanům svatého Pavla označen za původce hříchu a smrti na tomto světě Adam.²⁶ Tato na první pohled velmi výrazná odlišnost se však poněkud otupí, pokud si čtenář povšimne skutečnosti, že sv. Pavel zastává názor, že Adam je původcem hříchu na světě.²⁷ Augustin v souvislosti s ďáblem neuvádí, že by hřích někam pronikl, pouze konstatuje, že hřích začal existovat v obecném smyslu. V důsledku ďáblova provinění bylo uděleno bytí hříchu, který do té doby žádné bytí neměl. V návaznosti na tento fakt se dají oba texty dohromady interpretovat tak, že ďábel je původcem hříchu jako takového a Adam je pouze původcem hříchu na světě, nebo lépe řečeno spíše médiem, skrze které hřích na svět pronikl. Ďábel je pak v tomto pojetí větším viníkem, protože být původcem hříchu vůbec je horší provinění než být původcem hříchu na světě. Augustinova pozice tedy není zcela v rozporu s naukou dnešní církve.

²⁵ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3. s. 309

²⁶ Srov. OTTO, P. *Dogmatika VII. Eschatologie*. 2. opravené vydání. Olomouc: Matice cyrilo metodějská s. r. o., 1994. s. 3

²⁷ Srov. Řím 5,12

V 17. kapitole s nadpisem: *„Že vada zloby není přirozeností, nýbrž proti přirozenosti, pro kterou není příčinou hříchu stvořitel, nýbrž vůle“*²⁸ se Augustin opět vrací k otázce d'áblovy přirozenosti. Trvá na tom, že d'ábel je přirozenosti dobré a jako původ zla označuje d'áblovu zlobu: *„Vždyť kde byla vada zloby, předcházela bezpochyby nepokažená přirozenost. Vada je však do té míry proti přírodě, že může přirozenosti jen škodit.“*²⁹

Přestože z nadpisu této kapitoly vyplývá, že příčinou vady je svobodná vůle, v samotném textu 17. kapitoly se Augustin vyjadřuje tak, že vada zloby je tak mocným narušením d'áblovi původně andělské přirozenosti, že způsobuje narušení jeho původně dobré přirozenosti. Této vadě podle Augustina předchází pouze dobrá přirozenost. Vada zloby je tedy příčinou pokažení přirozenosti a zlá vůle je důsledkem tohoto pokažení. Nicméně se Augustin zatím nezmiňuje, co bylo příčinou d'áblovi zloby, která se stala základem existence hříchu.

Dále pak čteme: *„Bůh, právě jako jest dobrotivým stvořitelem dobrých přirozeností, tak jest i nejvyšším spravedlivým pořadatelem přirozeností špatných... tak způsobil, že d'ábel, jeho stvořením dobrý, svou vůlí zlý, byl umístěn na nejnižším stupni a že se mu andělé posmívají, t. j., že jeho pokoušení prospívá jeho svatým, jimž on jím touží uškodit“*³⁰ Z tohoto úryvku vyplývá, že d'áblova zloba byla natolik silná a protichůdná jeho dobré přirozenosti, že ji narušila a snad dokonce i pozměnila. Proč by jinak Augustin, který do této chvíle věnoval tolik prostoru tomu, aby čtenáře utvrdil v přesvědčení, že d'ábel byl stvořen s dobrou přirozeností, mluvil o přirozenosti špatné? Navíc Augustin mluví o Bohu jako o „dobrotivém stvořiteli dobrých přirozeností“ a „spravedlivém pořadateli přirozeností špatných“.

²⁸ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. I. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80-246- 1284- 3. s. 370

²⁹ Tamtéž

³⁰ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. I. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80-246- 1284- 3. s. 370

Tato označení napovídají, že Bůh tvoří pouze dobré přirozenosti, o kterých si je vědom, že v některých případech budou narušeny a stanou se špatnými, nikoliv na základě jeho vůle, ale na základě vůlí jednotlivých bytostí a pro tyto případy má Bůh ve své moudrosti již připravené řešení, aby dokonce i tyto pokřivené přirozenosti byly k něčemu dobré. Je tedy zřetelně rozpoznatelné, že Augustin si sám nevyvrací své myšlenky a naopak je rozvíjí, přestože by text při nepozorném čtení mohl vyvolávat zdání opaku. Z tohoto úryvku mimo jiné vyplývá, že ďábel i přes svou zkaženost stále slouží Bohu a dozvídáme se i o jakou službu se jedná. Ďábel je jakýmsi škůdcem, vysmívaným a degradovaným, a přesto má výsadní postavení, protože plní zcela specifické úkoly. Škodí těm, u kterých to Bůh uzná za vhodné a prospěšné („pokoušení prospívá jeho svatým, jimž on jím touží uškodit“). Svým způsobem rozšiřuje moc dobrého Boha i na páchání toho, co může být v určitém kontextu vnímáno jako zlo, které však má dlouhodobě pozitivní dopady. Jaký je tedy Augustinův postoj ke skutečnosti, že Bůh přestože může být jedině nekonečně dobrý, spravedlivý atd., dopouští existenci zla, a jak se zdá, dokonce zlo v některých případech využívá. P. Cole rozlišuje dva klasické způsoby vypořádání se s problémem všemocného a dokonale dobrého Boha a existencí zla, kterými se zabývá ve své knize *Filosofie náboženství*. P. Cole a B. Farr se ztotožňují při výkladu pojmu zla podle Augustina. Tvrdí, že v Augustinově pojetí je zlo privací, tedy nedostatkem žádaného prvku, „zlo nemůže být stvořenou substancí“.³¹ Podle P. Cole zlo „proniká do světa, když se některý člen „všeobecného světového království“, vysoko nebo nízko postavený, sám vzdá své role v božském plánu a přestane být tím, čím být má“.³² Bůh je dle P. Cole dokonalý, ale jeho stvoření se může na základě svobodné vůle ponížít vzhledem ke své původní, přirozené pozici.³³ Je tedy zřejmé, že důraz je kladen na vůli, avšak volnému rozhodnutí předchází určitý podnět, příčina, která způsobí zapojení vůle. V případě ďábla se zdá být tímto podnětem výše zmíněná zloba.

³¹ COLE, P. *Filosofie náboženství*. Praha: Portál, 2003. ISBN 80- 7178- 719- 1. str. 87

³² Tamtéž

³³ Srov. tamtéž

Bůh podle Augustina zlo nestvořil, nicméně věděl o tom, že vznikne a přesto místo jeho anihilace, jej Bůh, jak postuluje samotný Augustin, nasměroval určitým směrem. Pro udržení ideje dobrotivého Boha nezbyvá než předpokládat, že děj bezprostředně vnímaný jako zlo, směřuje z dlouhodobého hlediska k dobru. Na základě toho je zlo, které Augustin chápe jako privaci, zároveň nedostatkem i příslibem naplnění.

Další zmínka o ďáblu se nachází ve XIV. knize kapitola číslo 3. Augustin odmítá myšlenku, že by všechny neřesti byly důsledkem tělesnosti a k argumentaci používá ďábla. Ďábel je podle něj bytost netělesná, což vyplývá z jeho andělské podstaty. Tudíž pokud by všechny hříchy byly důsledkem těla, nesměly by být ďáblu žádné připisovány. Augustin se touto problematikou zabývá v reakci na Pavlův list Galatským (5, 20), kde jsou vypočítávány neřesti připisované tělu a je mezi ně zařazena i závist a hněv.

Jak je uvedeno výše, hněv, neboli zloba je podle Augustina tím, co se stalo základem ďáblovy zlé vůle, je tedy nemožné, aby byla zloba vázána pouze na tělo. Podle Augustina „*hlavou a zdrojem všech těch zel je pýcha, jež kraluje v ďáblu bez těla*“.³⁴

Co se týče ostatních neřestí, které jsou skutečně svou povahou vázány na tělesnou schránku a ďábel je tudíž nemůže spáchat, tvrdí Augustin, že ďábel lidi alespoň tajně nabádá k jejich páchání.³⁵ Není zcela jasné, proč by ďábel měl k těmto hříchům nabádat tajně. Jeho účelem je přece pokoušet ty, u kterých to Bůh uzná za vhodné a navíc před Bohem, který už při jeho stvoření, věděl, že odpadne od světla, by se ďáblu nepodařilo nic utajit. Z těchto úvah vyplývá, že nabádání ke hříchu je tajeno ne před Bohem, ale před pokoušenými. Lépe řečeno pokoušeným je zřejmě zatajováno, kdo je nabádá a kdo jim radí.

³⁴ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3. s. 26

³⁵ Srov. tamtéž

Tak Augustin vysvětluje vznik herezí, jejichž zastánce nazývá „bludaři“, „... vida však ďábel, že chrámy démonů jsou opuštěny a že lidstvo chvátá za jménem Prostředníka a osvoboditele, vzbudil bludaře, aby se pod rouškou křesťanství křesťanskému učení protivili“.³⁶ Augustin tedy prozatím představuje ďábla jako anděla, který se zpro nevěřil své přirozenosti a pozbyl tak blaženost, která je vlastní všem andělům, neboť byli stvořeni sobě rovni a žádný z nich tak nemohl tušit, že dojde ke změně přirozenosti některého z nich. Příčinou ďáblovy zpronevěry vůči Bohu je ďáblová zloba, která narušila dobrou přirozenost, se kterou jej Bůh stvořil, a jejímž důsledkem je zlá vůle. Augustin zároveň trvá na tom, že Bůh přestože ďábla nestvořil tak, aby padl, věděl ve své nekonečné moudrosti, jak využít i takto vzniklého zla k dobru. Ďábel tedy není naprosto vyřazen z hierarchie Božích sluhů, pouze klesl na nejnižší pozici a plní odlišné úkoly, než ke kterým byl stvořen.

Přestože Augustin zdůrazňuje ďáblovu rovnost s ostatními anděly bezprostředně po jejich stvoření, nevyhne se v dalším textu alespoň lehkému náznaku dualismu. Do kontrastu staví obec věřících a nevěřících, respektive zbožných a bezbožných. Oběma těmto obcím přiřítá Augustin vlastní anděly a rozlišuje je podle toho, zda v nich panuje ctnost pokory.

Pokora je podle Augustina hlavní ctností Ježíše Krista, kterého prohlašuje za krále obce zbožných. Ďábla naopak prezentuje jako povyšujícího se protivníka Ježíše Krista: „v jeho protivníku, jímž jest ďábel, podle svatých Písem nejvíce panuje povýšenost“.³⁷ Povýšenost ďáblová je v Augustinově podání důsledkem přebujelé lásky k sobě samému, která u ďábla a vůbec všech, kdo jsou součástí obce bezbožných, zastínila lásku k Bohu.³⁸

³⁶ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3. s. 237

³⁷ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3. s. 42

³⁸ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3. s. 42

Augustin v této kapitole předkládá svým čtenářům zdánlivě novou hypotézu příčiny ďáblova pádu. Jako příčinu pádu již nezmiňuje zlobu, nýbrž sebelásku. Ďáblova láska k sobě samému překonala jeho lásku k Bohu, což vedlo k změně jeho andělské přirozenosti. Je však nepravděpodobné, že by Augustin, rétor a čtenář filosofických děl, opustil jednu hypotézu a nahradil ji jinou, aniž by takové jednání nepodložil argumentem, který by předchozí hypotézu vyvrátil a naopak upevnil novou. Zmínka o sebelásce, by tedy mohla být spíše než novou teorií, jen prohloubením, či upřesněním toho, co již bylo vyloženo dříve, tedy že příčinou pádu byla zloba. V takovém případě by jistě nebylo neoprávněné tvrdit, že sebeláska byla příčinou zloby. J. Koblížek ve své knize *Obec a náboženství* vyzdvihuje další aspekt odpadnutí stvoření od Boha. Naráží na Augustinovo vyjádření, že padlí andělé přestávají po svém pádu být světlem a stávají se temnotou. K této změně, nebo lépe řečeno ke ztrátě podle Koblížka dochází v důsledku toho, že andělé ztrácí svou účast na božím světle. Tato ztráta je tedy jednak dalším kritériem, na jehož základě je možné rozlišovat anděly na anděly páně a padlé anděly a kromě toho je zároveň i trestem. Hřích, který tito andělé spáchali je podle Koblížkova výkladu Augustinova textu zaměření se od Boha směrem k stvořeným jsoucňům. Tuto skutečnost Koblížek vykládá jako odkaz na modloslužbu. Koblížek se k problematice padlých andělů dostává v souvislosti s výkladem původu svobodné vůle, jako zásadního rysu bytostí obdařených rozumem. A poznamenává, že první zmínka o svobodné vůli se v Augustinově díle *O boží obci* objevuje v souvislosti se zlou vůlí padlých andělů.³⁹ Koblížkův výklad odkazující na modloslužbu je však v souvislosti s padlými anděly poněkud zavádějící. Je nepravděpodobné, že by andělské bytosti, které před svým pádem prožívali blaženost z patření na Boha, se od Boha odklonili, aby uctívali stvořenou bytost, které by svou podstatou zákonitě byla na nižším stupni než její stvořitel a pravděpodobně i nižší než samotní andělé, kteří mají svou podstatou Bohu nejbližší. Podobně nepravděpodobné je i to, že by se jako bytosti čistě duchovní zaměřily na hmotná jsoucná.

³⁹ Srov. KOBLÍŽEK, J. *Obec a náboženství*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2010. ISBN 978- 80-7266- 330- 9. s. 48

Výklad, který by odkazoval na modloslužbu jako na příčinu pádu, by mnohem lépe korespondoval s prvotním hříchem lidí, kterým byla Bohem také dána svobodná vůle a jejichž podstata je hmotná, tudíž by se mnohem snáze mohli odvrátit od Boha ke stvořenému. Buď tím způsobem, že by uctívali stvořené bytosti, jejichž bytí by považovali za vůči bytí jich samých za dokonalejší, což by byla modloslužba, nebo tím, že by se oddávali hmotě, která je svou povahou Bohu nejvíce vzdálena. Koblížkova interpretace Augustinova textu se tedy zdá být zaměřena především na lidstvo, ačkoliv svůj výklad začíná u andělů. Tento fakt je dán především jeho odkazem na modloslužbu, samotný výklad hříchu jako zaměření se stvořených bytostí na stvořené, je možný jak pro hřích lidí, tak pro hřích padlých andělů. V případě padlých andělů by se tento odklon od Boha dal jednoduše vysvětlit spíše jako sebeláska, jejímž důsledkem je zaměření se na sebe, než modloslužba. Kromě toho je z Augustinova textu patrné, že ďábel je opakem Ježíše Krista, krále obce zbožných, z čehož vyplývá, že ďábel je králem obce bezbožníků.

Augustin se vyjadřuje také k Janovu Zjevení, obzvláště k 20. kapitole, kde se ve třetím verši mluví o spoutání ďábla na tisíc let do propasti. Augustin interpretuje tuto propast jako bezbožníky, *„jejichž srdce jsou ve zlobě proti Boží církvi závratně hluboká“*⁴⁰, dále osvětluje, že spoutáním dojde k omezení ďáblu moci nad zbožnými, a v důsledku toho je ďáblův vliv zaměřen na bezbožné.⁴¹ Zde je možné pozorovat posun, ke kterému je Augustin textem Zjevení nucen, ďáblůvým úkolem již není pokoušet boží svaté (viz. výše), jeho je moc omezena.

V 8. kapitole téže knihy Augustin navíc upřesňuje míru omezení ďáblu moci. Ďáblu podle něj není zcela zapovězeno v období mezi 1. a 2. příchodem Krista pokoušet společenství věřících. Podle Augustina svázání ďábla spočívá v omezení jeho schopností, to znamená, že ďábel nesmí plně využívat svého potenciálu.

⁴⁰ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3. s. 295

⁴¹ Srov. tamtéž

Propast, do které byl uvržen, je tvořena, jak již bylo řečeno, srdci bezbožníků. Omezení možností pokoušet společenství věřících tedy spočívá ve vyhnání ďábla z jejich srdcí. Přesto má ďábel možnost pokoušet je z vnějšku a tímto pokoušením jejich víru spíše upevnit, než aby byla jeho konáním narušena. Ďábel má být před posledním soudem rozvázán a má mu být umožněno plně využít své moci. Důvodem pro toto rozvázání je podle Augustina ukázka jak moudře Bůh využil jeho hněv.⁴² Tisíc let, po dobu jejichž trvání má být ďábel svázán, podle Augustinovy víry odpovídá období od vzniku křesťanství, respektive příchodu mesiáše, po poslední soud. Jedná se o období reflektované především Novým zákonem. Ďábel ve Zjevení je svázán v srdcích bezbožníků a čeká, až mu bude na krátký čas umožněno plně využít své moci. Tato regulace je poněkud jiného rázu, než s jakou jsme se setkali v Augustinových dřívějších komentářích, kde ďábel nebyl omezován, ale neměl ani zcela volnou ruku. Ďáblova moc byla zaměřena na ty, které si Bůh přál pokoušet.

Plnil tedy Boží vůli, aniž by jeho moc byla omezena, byla spíše zaměřena určitým směrem na rozdíl od komentářů, zabývajících se Zjevením. Ve kterých má být na krátkou dobu ďáblovi moc opět navrácena, a plně podřízena jeho vlastní vůli. Společným znakem ďáblova údělu je to, že jeho konání, ačkoli se zdá být zlem, má díky Boží prozřetelnosti vyústit v dobro.

Sv. Augustin se krátce zabývá i pojmy Gog a Magog, které se objevují v Textu Zjevení, při popisu ďábových činů po jeho rozvázání. V tomto čase má ďábel vytvořit a armádu z lidí všech světových stran a Goga a Magoga (Zj. 20, 8). Augustin uvádí, že tyto pojmy je možné přeložit „„Gog „střecha“ a Magog „se střechy““.⁴³

⁴² Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80- 246- 1284- 3. s. 297

⁴³ AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80- 246- 1284- 3. s. 304

Na základě daného překladu postuluje Augustin, že se jedná o odkaz na příbytek, ve kterém byl ďábel svázán a ze kterého vychází. Po ďábově vystoupení ze srdcí bezbožníků nastane poslední pronásledování církve. Ďáblova moc jím bude využita nejen ve své plnosti, ale ďábel má v té době jednat zcela nepokrytě.⁴⁴ Tento výrok je poněkud problematický, protože Augustin ve XX. knize 19. kapitole tvrdí, že ďábel bude jednat a činit zázraky skrze antikrista a tyto zázraky budou lživé, v tom smyslu, že budou působit jako zázraky boží, aby lidé uvěřili, že jsou dílem božím.⁴⁵ To však znamená, že se ďábel bude stále ještě skrývat. Bude jednat skrze prostředníka v podobě antikrista a vydávat svou moc za moc Boží. Otevřenost je třeba vidět v terči, který bude ďábel napadat a tímto terčem je společenství zbožných. Ďábel tedy bude stále tajit svou identitu a pokoušet lidi, ale bude v této své skrytosti otevřeně napadat zbožné lidi a štvát proti nim bezbožníky.

J. Mrázek ve svém komentáři k Zjevení upozorňuje na jiný výklad slov Gog a Magog. Připomíná výskyt těchto názvů v knize Ezechiel, kde jsou tyto pojmenování užitá jako označení osoby jménem Gog, který pochází ze země Magóg. Mrázek považuje výklad, že se jedná o barbarské kmeny, za příliš konkretizující. Podle jeho názoru by byl význam textu neúčelně ochuzen, protože by čtenáře nenutil nahlížet na událost shromáždění ďábovi armády jako na vzorovou situaci aplikovatelnou na různé historické události, což je podle Mrázka názoru možný výklad, ale pouze jako na konkrétní událost, kdy do boje proti boží obci vytáhnou šiky barbarů v čele s Gogem. V důsledku takového pojetí by pak dle jeho názoru text Zjevení zcela nenaplňoval svou funkci, kterou vidí v dodávání naděje v časech ohrožení. Upozorňuje na fakt, že pokud by byl text vykládán příliš jednoznačně, vedl by tento přístup k utvrzování čtenáře v čekání na specifickou událost, po níž by již nemohlo dojít k žádné další negativní události.

⁴⁴ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80- 246- 1284- 3. s. 304

⁴⁵ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80- 246- 1284- 3. s. 314

Tento výklad podporuje argumentem, že pád Babylonu a Říma, tedy mocných říší, které byly kvůli svým pohanským náboženstvím v opozici vůči obci věřících, nezaručil nemožnost vzniku jiných mocností, které byly vůči věřícím nepřátelské, tedy d'ábelské. Jinými slovy by útěcha, kterou má dle jeho názoru Zjevení obsahovat, byla určena pouze současníkům těchto historických událostí a pozdější čtenáři by byli opomenuti. Používá pro tuto teorii pojmy politická a definitivní eschatologie, jejichž nerozlišováním podle něj dochází k přesvědčení, že určitá historická událost má zásadní význam v dějinách spásy.⁴⁶ Kromě ukrácení části čtenářů o duchovní podporu by tento způsob výkladu také způsobil odsunutí d'ábla stranou, protože by případný čtenář nebyl nucen uvažovat o možném zapojení d'ábla do událostí, které se odehrávají v jeho době, pokud by do těchto událostí nebyl zapojen Gog nebo nějaký barbarský kmen. Přesněji řečeno Gog jako vůdce armády by mohl být vnímán jako d'ábel, ale pouze ve smyslu protivníka, ale pravděpodobně by nebyl chápán jako nadpozemská bytost, kterou d'ábel v Augustinově pojetí je. Tyto výklady si tedy v podstatě neodporují, pouze se zaměřují na jiné aspekty. V tom smyslu, že Mrázkův výklad je poněkud užší, kdežto Augustinův výklad je více filosofický.

Augustin považuje v návaznosti na Matouše 25,41 a 2. list Petrův 2,4 d'áblův trest za věčný, lépe řečeno považuje jeho hřích za neodčinitelný. D'ábel však podle něj do posledního soudu setrvává v předběžném trestu, ve kterém vykonává Boží vůli. Po posledním soudu má být uvržen se svými anděly a lidmi nehodnými boží přízně do věčného ohně na věky věků.⁴⁷

⁴⁶ Srov. MRÁZEK, J. *Zjevení Janovo*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, 2009. ISBN 978-80-85810-99-8. s. 214- 215, 217

⁴⁷ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *O boží obci*. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3. s. 366

3.2 Pojetí satana u Origena

Tento názor je rozšířen u většiny církevních otců, kromě Origena a několika jeho dalších přívrženců. Origenes byl šířitelem nauky, která se nazývá apokatastase. Jedná se o víru, že „zavržení andělé a lidé se obrátí a konečně dospějí k Bohu“.⁴⁸ Tato Origenova pozice dle Ottova zpracování eschatologie byla důsledkem náhledu na trest jako na prostředek k nápravě a byla roku 543 zavržena.⁴⁹

Origenův postoj není problematický pouze z hlediska víry, že se zavržení nakonec obrátí zpět k Bohu. Origenes zastává celkově odlišné pojetí dějin, než je pro křesťanskou kulturu běžné. Na rozdíl od Augustina nevnímá plynutí času jako postup po myšlené přímce, která má svůj počátek ve stvoření a konec, nebo lépe řečeno cíl v posledním soudu a následujícím věčném království nebeském. Nevnímá tedy plynutí času jako dějiny spásy, na jejichž konci má být spaseno co možná nejvíce duší. Origenes ve svém spisu *De principiis* předkládá obraz světa, který je typičtější pro starořeckou kulturu než pro kulturu křesťanskou. Jeho pojetí času je spíše cyklické. Podle Endre von Ivánka Origenés ve svém spisu dějiny spásy neodmítá, ale chápe je jako děj, který probíhal ještě před započatím stvoření světa.

Stvoření hmotného světa je pro Origena důsledkem prvotního pádu, jemuž předcházela jednota duchovních bytostí, která byla jistým mezičlánkem mezi Bohem a stvořeným světem. E. von Ivánka upozorňuje na fakt, že i v Origenově pojetí dochází v souvislosti s událostí pádu ke změně přirozenosti a postavení. Místo spásy však má dojít k obnovení původního stavu.⁵⁰

⁴⁸ OTTO, P. *Dogmatika VII. Eschatologie*. 2. opravené vydání. Olomouc: Matice cyrilo metodějská s. r. o., 1994. s. 4

⁴⁹ Srov. OTTO, P. *Dogmatika VII. Eschatologie*. 2. opravené vydání. Olomouc: Matice cyrilo metodějská s. r. o., 1994. s. 10

⁵⁰ Srov. IVÁNKA, E. v. *Plato christianus*. Praha: Oikoy menh, 2003. ISBN 80- 7298- 075- 0. s. 111- 112

Ivánka představuje Origenovo pojetí času na události pádu člověka, který měl důsledek ve stvoření hmotného světa, přesto je původním stavem člověka jednota duchovních bytostí, mezi které se řadí i ďábel. V Origenově podání pádu člověka, tak jak jej představuje Ivánka, se nachází paralela k Augustinovu pojetí pádu ďábla a jeho andělů. U obou padlých bytostí dochází ke změně jejich přirozenosti. Ďábel ztrácí svou původně čistě dobrou přirozenost anděla a stává se démonem. Člověk u Origena ztrácí přirozenost čistě duchovní, stává se hmotným a spolu s ním i celý svět. Dalším podobným prvkem je změna postavení, která se dle Augustina projeví, když je ďábel ponížěn ztrátou své blaženosti pod ostatní anděly, podobně tak je i člověk u Origena uvržen do hmotné formy, které s sebou nutně nese určité nedokonalosti. Nicméně pro Origena není tato změna definitivní. Augustinovo pojetí času si možnost spásy, která je ekvivalentem obnovení původního stavu, podržuje v případě člověka, avšak pro ďábla je taková rehabilitace nemožná. Tento rozdíl je možno v Augustinově pojetí vysvětlit rozdílnou původní přirozeností ďábla jako bytosti čistě duchovní a prvního člověka jako bytosti hmotné. V případě Origena je však původní duchovní stav společný oběma. Neexistuje tedy důvod, proč by, alespoň v tomto ohledu, mohl být spasen člověk a ďábel ne.

Dalším prvkem, který by mohl objasnit beznadějnost ďáblova údělu v Augustinově podání, je rozdílnost příčiny pádu. U Augustina není přímo řečeno, která z možných příčin je ta pravá. Zmiňovány jsou pouze zloba a sebeláska a jako obecný důsledek ďáblova pádu je označována existence hříchu. Origenes dle Ivánky rozlišuje dva prvotní pády. Příčinou prvního pádu podle Origena mělo být „*chtění duchů mít bytí pro sebe*“.⁵¹ Důsledkem této vůle bylo vydělení duchů z jednoty s Bohem a vznik jednoty duchovních bytostí u Boha. Jak již bylo řečeno, i tento stav byl narušen a vznikl hmotný svět, který je podle Origena natolik vzdálen Bohu, že bytosti, které toužili po osamostatnění, pocítují stesk po Boží blízkosti a touží po návratu do původního stavu.⁵²

⁵¹ IVÁNKA, E. v. *Plato christianus*. Praha: Oikoyomenh, 2003. ISBN 80-7298-075-0. s. 119

⁵² Srov. tamtéž

Touha po osamostatnění od Božské jednoty je svým způsobem problematická, protože pokud vše bylo v jednotě, bylo tedy všezahrnujícím jsoucnem. Jsoucno je vnitřně jednotné. Nemohla tedy existovat část, která by si uvědomovala svou odlišnost od zbytku tohoto božského jsoucna, kterého byla součástí a která by zároveň měla vlastní vůli odlišnou od zbytku. Taková část by pak vykazovala znaky osamostatnění, ještě před událostí prvního prvotního pádu, jehož důsledkem je v Origenově podání právě osamostatnění. Taková část by nebyla součástí Boha, ale spíše by byla k Bohu připoutána. Byla by pouze u Boha, ne jeho součástí. Nicméně pokud tuto námitku pomíneme, je příčina prvotního hříchu v Origenově podání stejná jako jedna z příčin pádu, které uvádí Augustin. Touha po osamostatnění se zakládá na sebelásce. Část miluje sebe sama více, než celek, kterého byla součástí a přeje si jeho rozpad a s tím spojené osamostatnění. Je bezpředmětné ptát se po původci prvního prvotního hříchu, protože v Origenově výkladu došlo k individualizaci až důsledkem tohoto hříchu. Ani tento výklad tudíž neposkytuje uspokojivé vysvětlení, proč by se spása měla týkat pouze člověka, protože k odlišení ďábla od člověka a dalších bytostí až po hříchu, který je jim společný. V Origenově pojetí dvojího prvotního hříchu se dokonce zdá, že člověk spáchal větší hřích než jiné bytosti, protože důsledkem jeho provinění je vznik hmotného světa, tedy forma bytí, která je Bohu nejbzdálenější. Člověk tedy má účast na prvním prvotním hříchu a navíc je původcem druhého prvotního hříchu. V Origenově pojetí by tudíž bylo velmi nelogické předpokládat možnost, že člověk bude spasen a ďábel navždy zatracen.

Tento Origenův výklad prvotního hříchu je dosti odlišný od křesťanského pojetí, protože vnímá stvoření hmotného světa negativně. Aby Origenes udržel křesťanskou ideu dokonale dobrého Boha, musí podobně jako Augustin vyzdvihnout jeho prozřetelnost, díky které je schopen použít zdánlivé zlo k dobru, namísto jeho znicotnění. Jak již bylo řečeno, v Origenově podání největší trest a zlo představuje hmotný svět, který je nejvíce vzdálený Bohu, ačkoliv byl Bohem stvořen.

Tento svět, však vyvolává stesk po Boží blízkosti.⁵³ Hmotný svět je upomínkou, která vede padlé bytosti přes utrpení plynoucí z odloučení od boha zpět k Bohu. A konečným důsledkem je návrat všech bytostí do původní jednoty v Bohu. V Origenově podání je tento návrat silnější než je spása u Augustina, protože individua se nevrací pouze k Bohu, ale opětně splývají s Bohem v jedno. Tento návrat je dle Ivánky stejně jako odpadnutí dobrovolný a po obnovení původního stavu a může dojít k opětnému rozdělení.⁵⁴

3.3 Pojetí satana podle Tertulliana

V knihách církevních otců se ďábel objevuje i mimo výklady biblických textů. Tertullian se o ďáblu zmiňuje ve své knize O hrách. Vzhledem k tomu, že Tertullian působil v Kartágu na počátku druhého století našeho letopočtu, je třeba si pod pojmem hry představit gladiátorské zápasy, závody koňských spřežení a divadelní hry, které měly nezřídka erotický podtext. Ačkoliv byly tyto kratochvíle pro římské občany zcela běžné, musely se nutně setkat s nelibostí křesťanské komunity, jejíž členové byli často nedobrovolnými účastníky např. gladiátorských her. Tertullian, jak píše v úvodu knihy O hrách Petr Kitzler, dokonce zastával názor, že hry jsou spojeny s modloslužebnictvím, což je pro křesťana naprosto nepřípustné.⁵⁵

Stejně jako Augustin a Origenes považuje i Tertullian celý kosmos a vše, co je za dílo Boží a odmítá myšlenku, že by Bůh stvořil něco špatného. Podle Tertulliana je však možné Boží stvoření zkazit. Tato premisa je základem jeho argumentace proti pohanům, kteří brání hry jako něco, co není špatné, protože to je stvořené.

⁵³ Srov. IVÁNKA, E. v. *Plato christianus*. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80- 7298- 075- 0. s. 119

⁵⁴ Srov. IVÁNKA, E. v. *Plato christianus*. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80- 7298- 075- 0. s. 122

⁵⁵ Srov. KITZLER, P. in TERTULLIANUS. *O hrách*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80- 7298- 100- 5. s. 59

K pokažení dobré přirozenosti dané Bohem dochází podle Tertulliana špatným používáním, ke kterému nabádá protivník Boha.⁵⁶ Protivníkem Boha není nikdo jiný než ďábel, který podle Tertulliana nabádá lidstvo ke špatnostem a tím kazí, jak lidstvo, tedy rozumem obdařenou část tvorstva, tak skrze něj i neoduševnělou část stvořeného. Ďábel v Tertullianově podání má ve srovnání s Augustinovým výkladem širší záběr. Není pouze pokušelem lidí, či dokonce jen vybraných jedinců, jehož cílem je odtrhnout od Boha lidské bytosti. Ďábel mění skrze lidi, které nabádá k nesprávnému zacházení se stvořenými věcmi, původní přirozenost všeho, co jím zmatení lidé používají způsobem neodpovídajícím původní přirozenosti, kterou té věci udělil Bůh. Jeho působnost je tím rozšířena na vše stvořené, tím se ďáblova moc výrazně rozšiřuje a on sám se mnohem více blíží k pozici rovnocenného protivníka Boha, než jak je tomu u Augustina a Origena.

Tertullianovo nazírání ďábla je odlišné i v pojetí jeho původní přirozenosti. Stejně jako Augustin chápe i Tertullian ďábla jako anděla, který je vůdcem skupiny dalších andělů. Na rozdíl od Augustina Tertullian v knize O hrách o ďáblu vypovídá jako o od počátku narušeném stvoření, jehož síla narušuje ostatní stvoření tak, jak bylo popsáno výše. *„Nemohla totiž snést, že tato neporušenost byla propůjčena člověku, nikoliv jí, a proto chtěla, aby byl člověk před Bohem stejně vinen, jako ona sama, a ona mohla nastolit svou vládu.“*⁵⁷ Z textu vyplývá, že Tertullian nepovažuje ďábla za stejně mocného protivníka Boha, jinak by nebyl důvod narušovat lidskou přirozenost, aby se mohl ujmout vlády. Ďábel je v hierarchii jsoucen níž než člověk, protože neporušenost lidské přirozenosti mu brání ujmout se vlády. Zároveň je ďábel bytost, která byla stvořena Bohem, což vyplývá z toho, že i jemu by Bůh mohl něco dát.

Bytost schopná stvořit sama sebe, by neměla důvod spoléhat na to, že jí bude něco „propůjčeno“, tím méně žárlit, pokud se tak nestane. Tertullian zmiňuje vinu, kterou ďábel má, ale neupřesňuje její charakter ani trest za ni.

⁵⁶ Srov. TERTULLIANUS. O hrách. Praha: Oikoy menh, 2004. ISBN 80- 7298- 100- 5. s. 99

⁵⁷ TERTULLIANUS. O hrách. Praha: Oikoy menh, 2004. ISBN 80- 7298- 100- 5. s. 103

Z textu spíše vyplývá, že ačkoliv Bůh stvořil bytost dobré přirozenosti, nebyla to bytost dokonalá, nebo přesněji, když jí nebyla dána a chyběla jí neporušenost, pak byla porušená. Je zjevné, že člověk, který se provinil tak jako ďábel, o neporušenost přišel, tudíž je zřejmě právě tato ztráta trestem za hřích jak člověka, tak i ďábla. V textu ovšem Tertullian neříká, že ďábel chtěl neporušenost znovu získat, ale že toužil po jejím propůjčení, což nepoukazuje na ztrátu, ale na absenci od počátku.

Ďábel je pro Tertulliana nikoliv pokušelem plnícím Boží záměry, ale zlovolným šířitelem zkázy, všeho stvořeného. Tertullian označuje hry jako vynález ďáblův,⁵⁸ který slouží k šíření modloslužby. Místo konání her, například cirk, připodobňuje Tertullian k chrámu pohanských božstev, která řadí na úroveň démonů.⁵⁹ Význam ďáblu snahy podporovat lidstvo v uctívání model je snadno pochopitelný. Pokud spojíme zmínku o ďábově snaze pošpinit člověka za účelem vlády a další Tertullianův výrok: „*všechno, co nenáleží Bohu, nebo co Bohu není milé, náleží ďáblu*“.⁶⁰ Ďáblova snaha šířit idolatrii je snahou rozšířit to, co je Bohu krajně nemilé, a tak vyrvat z Božího vlastnictví vše, co je z jeho vlastnictví možné vyrvat. Ďábel je v Tertullianově podání zlodějem, který si přivlastňuje to, co pošpiněním zbaví boží přízně. Taková myšlenka je v zásadním rozporu s tím, co hlásá Augustin, který představil ďábla jako degradovaného služebníka, který bude do konce věků až na dílčí výjimky trpět porážkami. Jeho postavení se v Augustinově pojetí poněkud změní pouze v souvislosti s posledním soudem, kdy má krátkodobě vzrůst jeho moc. Podle Tertullianova podání se však ďáblova moc mění neustále v závislosti na tom, kolik Božího stvoření dokáže pokazit a získat tak do své moci.

⁵⁸ Srov. TERTULLIANUS. O hrách. Praha: Oikoy menh, 2004. ISBN 80- 7298- 100- 5. s. 181

⁵⁹ Srov. TERTULLIANUS. O hrách. Praha: Oikoy menh, 2004. ISBN 80- 7298- 100- 5. s. 127-131

⁶⁰ TERTULLIANUS. O hrách. Praha: Oikoy menh, 2004. ISBN 80- 7298- 100- 5. s. 181

Závěr

Postava ďábla je, mírně řečeno rozporuplná. Z rozboru textů vybraných autorů se však dá vytvořit alespoň základní obraz bytosti, která je nazývána ďáblem, satanem a čertem. Jedná se o nehmotnou bytost, jejíž přirozenost je rozumová. Tato bytost byla stvořena Bohem. V Origenově pojetí je stvoření ve smyslu osamostatnění důsledkem prvotního hříchu, před kterým ďábel nebyl andělem, ale byl jakousi součástí Boha a později duchem u Boha. Augustin vyzdvihuje ďáblovu dobrou přirozenost a skutečnost, že byl stvořen jako anděl. Ďáblem se tento anděl stává až v důsledku svého hříchu, kdy je mu určena nižší pozice v hierarchii rozumových bytostí, přichází o svou blaženost a jsou mu přiděleny takové úkoly, při kterých je jeho pokřivenost využita k dobru. Důvodem k pádu je prakticky u všech tří autorů sebeláska. Autoři se však neshodují v otázkách trvání ďáblova trestu a mírně se rozcházejí i v pohledu na ďáblův vztah vůči Bohu.

Je tudíž zřetelně vidět, ačkoliv tato práce téma personifikovaného zla v patristice zcela nevyčerpala, že původní obsah slova ďábel je odlišný od moderního pojetí. Přestože je pojem ďábel v dnešní době značně vyprázdňený a jeho obsah často naprosto svévolně a účelově pozměňován, aby se dosáhlo co největšího prospěchu mluvčího, není na škodu si povšimnout, že i u církevních autorů nebyl význam a obsah tohoto pojmu vždy stejný. Nicméně je z jejich děl evidentní, že téma ďábla pro ně nebylo nepodstatné. V dnešní době se však zdá, že toto téma zůstává jaksi mimo zájem většiny autorů zabývajících se naukou církevních otců, pokud existuje nějaký komentář k jejich dílům, pak se většinou odsouvá tematiku ďábla na vedlejší místo a podobné je to i komentáři k Bibli, ve kterých přestože se komentovaný úsek nějakým způsobem ďábla dotýká, jeho rozbor je minimální a většina pozornosti je věnována jinému aspektu. Ďábel je neprávem opomíjená postava, jejíž rozbor není neužitečný. Pro mě samotného bylo zaměření na toto téma přínosné v tom smyslu, že jsem si prohloubil znalosti o církevní nauce a jejích autorech.

Použitá literatura a zdroje

AUGUSTINUS AURELIUS. O boží obci. přetisk 1. vydání. I. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80- 246- 1284- 3.

AUGUSTINUS AURELIUS. O boží obci. přetisk 1. vydání. II. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978- 80- 246- 1284- 3.

AUGUSTINUS AURELIUS. Vyznání. 3. vydání. Praha: Kalich, 1992. ISBN 8017- 480- 3

BENEDIKT XVI. Otcové církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978- 80- 7195- 263- 3.

COLE, P. Filosofie náboženství. Praha: Portál, 2003. ISBN 80- 7178- 719- 1.

IVÁNKA, E. v. Plato christianus. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80- 7298- 075- 0.

KOBLÍŽEK, J. Obec a náboženství. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2010. ISBN 978- 80-7266- 330- 9.

MACHEK, V. Etymologický slovník českého jazyka. 3. vydání. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80- 7106- 242- 1.

MESSADIÉ, G. Obecné dějiny ďábla. Praha: Odeon, 1996. ISBN 80-207-0513- 9.

MORDEL, Š. Patrológia. Spišské Podhradie: Spišská Kapitula, 2004. ISBN 80- 89170- 12- 9.

MRÁZEK, J. Zjevení Janovo. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, 2009. ISBN 978- 80- 85810- 99-8.

OTTO, P. Dogmatika VII. Eschatologie. 2. opravené vydání. Olomouc: Matice cyrilometodějská s. r. o., 1994.

REJZEK, J. Český etymologický slovník. Voznice: LEDA, 2001. ISBN 80- 85927- 85- 3.

TERTULLIANUS. O hrách. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80- 7298- 100- 5.

ABSTRAKT

PAŠEK, I. *Pojetí satana u vybraných patristických autorů*. České Budějovice 2011. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Samohýl.

Klíčová slova: satan, ďábel, čert, Augustinus, Origenes, Tertullianus, prvotní hřích, pád andělů

Tato práce se zabývá postavou satana, tak jak je reflektována v patristice. Vzhledem k tomu, že obsah tohoto pojmu není zcela přesně definován a existuje více slov, která mají téměř totožný význam, je první kapitola věnována etymologickému rozboru tohoto slova. V druhé kapitole se nachází rozbor otázky, kdo je nazýván církevním otcem a krátké životopisné údaje vybraných autorů. Ve třetí kapitole se nachází rozbor postavy satana v díle Augustina Aurelia *O boží obci*. Čtvrtá kapitola se zabývá Origenovým pojetím tématu v díle *O počátcích*, jak jej reflektuje Endre von Ivánka. Pátá kapitola je zaměřena na Tertullianovu knihu *O hrách a pojetí satana* v ní.

ABSTRACT

Concept of satan in selected patristic writers

Key words: satan, devil, Augustinus, Origenes, Tertullianus, first sin, fall of angeles

This work deals with substance of satan as it is reflected in patristic. Due to fact, that the meaning of word satan is not clearly defined and there is more words with similar meaning, is in first chapter etymological analysis of word satan. In second chapter there is analysis of question, who can be called church father and a brief information about life of selected writers. In third chapter is situated analysis of satan in book of Augustinus Aurelius De civitate dei. Fourth chapter deals with substance of satan in book of Origenes De principiis as it is reflected by Endre von Ivánka in Plato christianus. Fifth chapter is focused on substance of satan in book About games by Tertullianus.