

Hošek, Radislav

K pojetí daimona v pozdní antice

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. E, Řada archeologicko-klasická. 1956, vol. 5, iss. E1, pp. [164]-172

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/109833>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

RADISLAV HOŠEK

K POJETÍ DAIMONA V POZDNÍ ANTICE

První století našeho letopočtu přinesla srážku několika velkých myšlenkových systémů, a to řecko-římských filosofů, náboženství východního, zvláště perského, řecko-římských náboženských představ lidových a křesťanství. Jako ve všech ideologických bojích měla i tu přední význam pevně vymezená terminologie. Boje o přesný pojem a o jeho obsah se zvláště ostře projevily v pojetí daimona, neboť tento termín se vyskytuje ve všech výše uvedených oblastech. Vyrovnala-li se v tomto směru řecko-římská filosofie s názory východními, zejména s perským manicheismem, a přizpůsobilo-li se již od hellenistické doby myšlení této oblasti dosti značně i představám lidovým,¹ křesťanství, které šlo samostatnou cestou, smísilo dosavadní názory na daimona, aby tak snadněji zatačilo tuto představu v myslí svých stoupenců i odpůrců.

Nejzajímavější jsou v tomto směru práce a projevy afrických křesťanských myslitelů, neboť tu, v Africe, se všechny myšlenkové systémy nejvíce prolínaly, čehož příčinou bylo průchodní postavení této provincie. Jsou to zvláště práce Tertullianovy († kolem 240), Arnobiový († kolem 327), Lactantiovy († v letech 330—340) a Augustinovy († 430).

Daimoni sami byli již v době Tertullianově ztotožněni s bohy tak řečených pohanů.² Od jeho doby můžeme v tomto spojování daimona s pohanskými bohy vidět vývoj, jehož vyvrcholením je snaha o teoretické vyvrácení nekřesťanského pojmu boha; za ně lze zejména pokládat demonologii hipponského biskupa Aurelia Augustina. V jeho názorech,³ pronášených v prvních letech vítězivšího křesťanství (vždyť až r. 375 odmítl Gratianus hodnost pontifika maxima,⁴ vyvrcholil boj proti existenci daimona jakožto činitele ovládajícího lidský život;⁵ tento ráz mu vtiskla zejména hellenistická doba, což na př. vidíme z veršů Menandrových:⁶

*Mát pomocníka v Štěstí, kdo je rozumný.
Neb když se člověk zrodí, ke každému hned
se druží daimon, vůdce v taje života.
Je dobrý. Nelze věřit, že by také byl
zlý daimon, jenž by mařil život smrtelný
a choval v sobě zlo; jeť dobrý každý bůh.
Ne: kdo se zrodí, sám je zlý svou povahou.*

K rozšíření představ o daimonu ovládajícím lidský život přispělo i učení hermetiků, kteří přijali starý názor o daimonu, jaký se ozývá v uvedených verších Menandrových. Soudili o něm, že po celý život provází člověka (*δαίμων παρερχος* = daemionium a pueritia);⁷ takto jej — následující gnostiky — chápali i křesťanství theologové. Novoplatonici přisuzovali pak daimonu úlohu i po smrti člověka, kterého daimon v životě doprovázel.

Problém existence boží je problém filosofický, který ponechat k rozřešení svým současníkům z řad filosofů nepokládali křesťanství myslitelé, zvláště Augustin, za možné; zdálo se jim, že se z filosofů každý dostával ke křesťanské pravdě jinou cestou a že se k ní zcela nepřiblížil.⁸ Filosofové jsou — podle Augustina — dvojací, neboť projevují jiné názory při náboženských obřadech

v přítomnosti lidu, a jiné, obhajují-li své myšlenky v přítomnosti týchž lidí mimo náboženské prostory.⁹ Ale bohy nebylo možno nechat nějak izolovaně a připustit jejich samostatnou existenci bez závislosti na křesťanském bohu. Proto je Augustin považuje za „hříšné anděly, . . . kteří si, létající vesmírem, od svých ctitelů, od nichž chtěli být považováni za bohy, když jim prázdnota lidského srdce poskytla místo, vynutili to, co, jak již dříve poznali, přináležejí pravému bohu“.¹⁰ Daimony nezotožnil Augustin s hříšnými anděly pouhou spekulací, nýbrž tím, že navázal na předchozí učení křesťanských myslitelů.

Tak již Tertullianus odkazuje v tom směru své čtenáře na svaté knihy (*litteras sanctas*), Lactantius pokládá daimony jednak za padlé anděly, jednak za jejich potomky.¹¹ K těmto názorům nejvíce přispělo učení hermetiků rozšířené v Africe, jež přičítalo daimonům podobné vlastnosti, v jaké věřili u hříšných andělů křesťané na základě Písma.¹² Daimoni prý prolétávají vesmírem, mají jemné tělo, živí se kouřem a pod.,¹³ ba dokonce Lactantius a Tertullianus přičtli padlým andělům na vrub i nemravný styk s ženami.¹⁴ Tak se bibličtí zlí andělé ztotožnili netoliko s bohy, nýbrž i s daimony; s představou daimona se setkáváme jak v lidových představách, tak zvláště u novoplatoniků jako s představou stále živou. Toto ztotožnění představ mělo veliký význam pro celý konec antiky i pro nazírání středověké. Všechny představy, ať bohové či duchové, ať dobří či zlí, byly stmeleny v jedno: staly se nepřáteli křesťanského boha, a každý, kdo je v jakékoliv oblasti života uznával, stavěl se proti bohu na stranu hříšných andělů, a tudíž ďábla. Křesťanství tedy uznalo existenci těchto duchů. Bylo k tomu přivedeno tím, že vycházelo z téhož iracionálního základu jako kterékoliv jiné náboženství. Již gnostikové se domnívali, že oni fantazie a výmysly pohanských básníků a filosofů ničí a že sami vycházejí z konkrétní reality,¹⁵ kterou viděli v Bohu. Křesťanství je v tom sledovalo, a proto bojovalo i proti víře v daimony, avšak tento boj „bohužel přiosťřilo.“¹⁶ Co to znamenalo, je obecně známo. První projevy proti ctitelům zlých duchů se v římských zákonech objevují poměrně brzo, již během čtvrtého století.¹⁷ „Jakou strašnou moc měla víra v daimony, ukázala doba po antice, když mohlo křesťanství, osvobozené od nepřátelství vůči pohanskému náboženství, přijímat lidové prvky a rozvinulo učení o knížeti zla, jeho říši i pomocnících, učení, které po staletí leželo na lidstvu jako můra.“¹⁸

Ale úplnému ztotožnění představ předcházela dlouhý vývoj, na němž se podílela nejen křesťanská theologie, nýbrž i idealistická filosofie starověká. Boje mezi jednotlivými idealistickými školami o pravé poznání, třebaš vedly ke skreslenému pohledu na svět, nebyly bez významu i pro další věky lidstva. Lenin sám ocenil tento idealismus, tyto boje lidstva o poznání, slovy:¹⁹ „Ale tento filosofický idealismus, otevřeně ‚vážně‘ vedoucí k bohu, je čestnější než soudobý agnosticismus s jeho licoměrností a zbabělostí.“ Kdo první ztotožnil bohy s daimony, nevíme. Byl to nepochybně výsledek celkové tendence potřít antropomorfní pojmání božstev.²⁰ Avšak z jednoho místa u Augustina se zdá,²¹ že ve filosofii je ztotožnění daimonů s bohy dílem novoplatoniků. Křesťanství je velmi ochotně převzalo a se svého hlediska přehodnotilo tak, že ztotožnilo pojem zlých duchů (*maligni spiritus*) s pojmem démoni (*daemones*, *daemonia*), a to na podkladě Písma, které užívá obou výrazů (*daemones* i *daemonia*) ve významu zlí duchové (*maligni spiritus*). Augustin také obecně uvádí námitku římských náboženských theoretiků své doby, že oni sami nazývají demony ty představy, které jsou od jiných nazývány anděly, že by však místo pojmu andělé raději slyšeli výraz dobří demoni.²² Na jiném místě²³

pak Augustin s nimi polemisuje²⁴ a naprosto odmítá výraz *boni daemones* poukazem, že samo jméno *daemones* je tak prokleté, že „jsme povinni všemožně je oddělit od svatých andělů“; křesťanská nauka prý oddělila zlé daimony od andělů a ukázala, že je nutno před daimony se chránit. Augustin vyšel z učení svých předchůdců a soudí, že zlí duchové, bozi a daimoni jsou vlastně zlí andělé, andělé ďáblůvi,²⁵ který je jejich vládcem.²⁶ Od andělů božích se tito duchové liší svými zájmy, zvláště péčí o věci tělesné a pozemské; té prý andělé nemají.²⁷ Toto Augustinovo učení odvádělo věřící od dosavadních představ a je svědectvím toho, jak na theoretickém poli bojovalo křesťanství s pohanstvím o každý výraz.

To, že Augustin dospěl k závěru *maligni angeli* = *daemones* = *maligni spiritus* = *di gentium*, tedy i *Romanorum*,²⁸ dalo základ jeho demonologii. Ztotožnění daimonů s pohanskými bohy, k němuž došel Augustin výkladem verše žalmu (95, 5 *quoniam dii gentium daemonia*) je sice připomínáno na více místech,²⁹ ale není u něho provedeno do důsledků. Stalo se tak pod vlivem novoplatoniků, zejména Porfyria a Apuleia z Madaury, kteří se pojmem *daemona* obírali zvláště pozorně. Proto také nacházíme u Augustina rozpor, když daimony na jednom místě považuje za bohy, na jiném zase jejich božství popírá.³⁰ S křesťanského stanoviska nakonec Augustin tento rozpor odstraňuje tak, že upírá pohanským bohům jejich božství vzhledem k Bohu. To ostatně je již myšlenka Arnobiova, který odmítl možnost existence pohanských bohů jako bohů odkazem na jejich tělesné vlastnosti.³¹ Arnobius myslil, že pohanští bozi jsou svými vlastnostmi zcela odkázáni na vůli pravého boha,³² který je prvním ze všeho a tvůrcem všeho.³³ K takovým rozličným pojetím došli křesťanští theologové proto, že je svedlo učení novoplatoniků; ti totiž uznávali věčnou jouscnost jednoho boha, který prý stvořil bohy ostatní.

Novoplatonikové rozeznávali daimony dobré a zlé,³⁴ a také křesťanští myslitelé před Augustinem pod jejich vlivem docházeli k jakési klasifikaci daimonů;³⁵ Augustin však vystoupil rázně proti jakémukoliv dělení daimonů i andělů, neboť tak mohl snadněji odrazit námitky všech možných směrů.³⁶ A s jeho hlediska, jež mělo svůj základ v bibli, byl tento postup jediné správný; byl také za něho mnohem snadnější než ve stoletích předcházejících, v dobách *tvůrčího* rozkvětu hermetismu a novoplatonismu.

Novoplatonikové vykazovali daimonům za místo pobytu prostory mezi nebem a zemí,³⁷ tedy místa, v nichž podle lidových představ žily i duše zemřelých — heroové.³⁸ To vedlo ke ztotožnění daimonů s heroy, podobně jako vedl k jejich ztotožnění s římskými genii společný pobyt v lidských přibytích.³⁹ I proti těmto názorům se Augustin staví,⁴⁰ avšak musel — jakmile došel k přesvědčení,⁴¹ že daimoni jsou padlí andělé — připustit, že daimoni ovzduší obývají a že žijí život plný bloudění a útrap. K tomuto ztotožnění daimonů s padlími anděly (vyjádřenému již u Tertulliana a Lactantia) dospěl Augustin tím, že i novoplatonici uznávali daimony sídlící pod měsícem, kteří prý jsou zmítáni nemocemi a vášněmi,⁴² podobně jako daimoni sídlící — v představách hermetiků — pod sluncem a hvězdami.⁴³ Původně je to naivně filosofický výklad vzniklý v lidových představách, jenž je znám u mnoha primitivních kmenů, jež své zlé duchy umísťují pod měsíc.⁴⁴ Filosofické zdůvodnění těchto lidových představ znamená jejich vytržení lidu i jejich ustrnutí v pevné filosofické formě. Takovýto postup je vlastní již filosofii hellenismu.

Novoplatonikové soudili, že daimoni mají povahu společnou jak s bohy,

tak i s lidmi; s lidmi prý je poji nesmrtelná duše a s bohy tělo.⁴⁵ S tím souvisí i to, že daimoni jsou sice nesmrtelní, ale že jsou současně i vzdáleni božského klidu a že podléhají vášním.⁴⁶ Takové pojetí daimona bylo předmětem mnoha úvah. I Augustin nebyl vždy přesvědčen o tom, že daimoni žijí věčně. V knize O věštění daimonů píše, že mají více zkušeností než lidé, poněvadž je nasbírali v dlouhém čase, po který ubíhá jejich život.⁴⁷ To, že daimoni žijí po dlouhý čas, je myšlenka novoplatonská, kterou známe z Porfyria.⁴⁸ Augustin, který se o smrti či nesmrtelnosti daimonů v knize O věštění daimonů nezmiňuje, ji převzal raději nežli názor Tertullianův, který vševedoucnost daimonů přičítal jejich vzdušné povaze, která je podle něho vlastní i povaze andělů.⁴⁹ Avšak v knize De genesi ad litteram Augustin prohloubil svůj názor a výslovně praví,⁵⁰ že „daimoni jsou vzdušné bytosti, nerozpadávající se smrtí . . .“ a odůvodňuje to složením jejich těla, jehož podstatnou složkou je prý vlhký sražený vzduch, jaký je při zavanutí větru.⁵¹ Je to myšlenka, která se objevuje i v Obci boží. Lze proto soudit, že spis De genesi ad litteram vznikl po spise De divinatione daemonum. Věčnost života daimonů vyplynula u Augustina nejen z toho, že převzal mínění některých novoplatoniků o věčném trvání daimonů,⁵² nýbrž zvláště z toho, že je ztotožnil s padlými anděly. Nesmrtelnost daimonů nepovažuje však Augustin za jejich přednost, nýbrž za „věčné pouto zavržených“, domnívaje se, že by pro daimony bylo lepší, kdyby s bohy měli společnou duši a s lidmi tělo.⁵³ Také zde vykládá Augustin novoplatonismus křesťansky, když spojuje daimony s padlými anděly. Současně bylo Augustinovo učení o věčném poutu zavržených velkou výstrahou pro věřící, kteří se vzdalovali učení církve.

Ztotožnění bohů a daimonů, ke kterému došlo v novoplatonské filosofii, vedlo u novoplatoniků k rozdělení daimonů na dobré a zlé. Existenci daimonů — jak jsme viděli — církev sice připouštěla, avšak jakýkoliv kult bohů, t. j. v novoplatonském a křesťanském pojetí daimonů, zamítala, protože to odvádělo křesťany od kultu jejich pravého boha;⁵⁴ proto vystoupili křesťanští myslitelé proti kultu daimonů velmi ostře. Zlým duchům, t. j. daimonům, přisoudili špatné působení na člověka, převšev se tak o učení hermetiků, kteří vyslovili názor, že „naše mysl má semena dobrých názorů od boha a semena opačná od některých z daimonů“. Při tom měl nemalou úlohu i stejný názor na vzdušnou podstatu daimonů, zdůrazňovanou právě mladšími apologety.⁵⁵

Tak Tertullianus, Lactantius, ale zvláště Augustin, vystupují na četných místech proti novoplatonikům, hlavně proti Apuleiovi.⁵⁶ Zůstávají však přitom poplatní názorům své doby. Augustin, třebaš proti daimonům bojuje, uznává přesto jejich schopnost zjevovat své úmysly⁵⁷ a věštit budoucnost, avšak — jak praví, zásahem boha či andělů⁵⁸ zpravidla klamnou. To, co daimonům umožňuje předvídat budoucnost, není nějaká zvláštní vlastnost — jakou prý má bůh —, nýbrž je to čtení z přírodních znamení, která jsou člověku utajena, avšak daimonům — zásluhou jejich tělesných vlastností — jsou jasná.⁵⁹ Touto Tertullianovou myšlenkou⁶⁰ Augustin ponížil daimony proti bohu; ten zná budoucnost, kdežto daimoni čtou vlastně z knihy přírody jen to, co je člověku nečitelné. Těchto svých schopností využívají, a mohou proto působit i na lidské smysly a posílat na lidi nemoc.⁶¹ Ale když později přehlézel Augustin své dílo, odvolal v Opravných doplňcích⁶² své učení o tom, že by daimoni mohli poznávat úmysly lidského podvědomí (jak je hlásal v mladší době, ne-pochybně pod vlivem manicheismu).

Ztotožnění zlých andělů s pohanskými bohy a daimony přivedilo ještě

větší izolaci křesťanského boha, jehož stoupenci nepřipouštěli splývání jeho kultu s kulty římských bohů. I mohl Augustin ve svém listě K Dardanovi právem prohlásit⁶³ o těch, kdož chtěli vyrovnat představy křesťanské s nekřesťanskými: „Tím totiž, že uctívají a otročí více stvořenému než stvořiteli, nechťeli se státi chrámem jediného pravého boha a tak — zatím co ho chtějí mítí zároveň s mnohými — dosáhli snadněji toho, že ho nemají než že by ho zmísili s mnohými a nepravými bohy.“ Tím však, že se křesťanský bůh stal rozhodující silou, zesílil se i protiklad mezi bohem a daimony, inspirovaný „snad mazdaismem“.⁶⁴

Proti Porfyriovi, jenž tvrdil, že má každý užívat přátelství nějakého daimona,⁶⁵ aby se po smrti aspoň poněkud vznesl ze země, poukazoval Augustin na neblahé následky takového svazku pro věřící.⁶⁶ Víra v daimony byla však příliš silná, aby ji mohla zvrátit jen příležitostná kázání. Proto se církevní otcové všemožně starali o vyvrácení a zatlačení představ, jež hýbaly myslí nejširších vrstev. Nešlo jim však o potlačení fantastických představ, nýbrž o jejich zatlačení představami novými, vyššími. Jejich boj proti daimonům zasahoval do všech možných oblastí ideologie. Poměr mezi anděly a daimony hýbal v té době myslmi lidí, byl to problém živý a krajně aktuální. Nebridius se dotazuje Augustina, zda daimoni vyvolávají u člověka sen,⁶⁷ Paulinus a Therasia vznášejí opět dotaz stran jazyka andělů.⁶⁸ Dotazy, které se dnes zdají pošetilé a jsou živé jen u krajních idealistických škol současnosti,⁶⁹ zaměstnávaly v té době lidského ducha neobyčejně. Církevní otcové, byť proti některým názorům vystupovali, sami věřili v existenci těchto duchů. Tak Augustin popřel, že by daimoni žili ze smradu a kouře, a tak vystoupil proti novoplatonikům (jak vidíme ze srovnání tohoto místa s úryvkem Porfyriova dopisu Anefontovi, kde se mluví o tom, že vlhký dým přitahuje daimony)⁷⁰ i proti hermetikům (neboť Poimandres se zjevuje v kouři).⁷¹ Avšak nejdůležitějším zásahem bylo popření moci, nikoliv existence daimonů. K tomu došlo u Augustina po prvé. Augustin prohlásil, že lidé stojí nad daimony, neboť nejsou vázáni věčným zatracením, mají rozum, a zvláště tehdy že předčí daimony, žijí-li dobře a čestně.⁷² Svými schopnostmi však daimoni lidí převyšují; tu se Augustin přiklonil zčásti k názoru Plotinovu.⁷³ V dopise hipponské obci Augustin píše o tom, že se v Miláně při památníku svatých daimoni sami vyznávají, jindy zase varuje muže před nošením náušnic, jež prý vedou k otročení daimonům.⁷⁴

Protože víra v moc daimonů odporuje křesťanské víře, nabádá Augustin zaměřiti výchovu dětí k potírání víry v daimony. Rodiče, kteří podléhají starým představám a své pokřtěné děti zavazují povinnostmi k daimonům, považuje Augustin za duchovní vrahy,⁷⁵ a tak po prvé tlumočí požadavek, aby se výchova dala v křesťanském duchu. Jako u dětí je tomu i u dospělých. Lidé buď následující novoplatoniky, kteří káží daimony uctívat, protože nechtějí zanedbávat staré pověry, či prostě vyznávající staré vžitě názory,⁷⁶ se často snaží vzývat a lákat k sobě daimony různými dary.⁷⁷ Toto jejich počínání je prý v rozporu s křesťanskou vírou, a nic takovým ctitelům daimona neprospěje, splatí-li uctívání nějakým trestem nebo i smrtí, neboť za mučedníky je není možno nijak považovat. Augustin sám tuto myšlenku musel svým věřícím vysvětlovat velmi namáhavě.⁷⁸

V knize O blaženém životě klade se pak otázka, kdo nemá v sobě nečistého ducha, zda ten, „kdo nemá v sobě daimona, jímž se lidé stávají šílenými, nebo ten, kdo již očistil svou duši od všech chyb a hříchů“.⁷⁹ Zde je tedy další

činnost daimona: posedání lidí. Tato představa je velmi stará; jí se vysvětlovala činnost básníků a věstců od nejstarších dob (vzpomeňme na Platonova Iona), avšak na daimony byla přenesena jen ve zlém smyslu. Vyhánění daimona z člověka žilo po celý středověk.

Novoplatonskou myšlenku o daimonech jako prostřednících mezi bohy a lidmi, jak ji vidíme na př. u Apuleia, Augustin z mnoha důvodů odmítl. Jako jeden důvod proti ní uvádí na př. to, že je bohu milejší člověk než daimon svádějící ke hříchu.⁸⁰ Ale tu se dopustil jaksi nesprávnosti, když vycházel ze zlé podstaty daimonů: opominul i to, že novoplatonikové uznávali i existenci daimonů dobrých. Prostředníky prý nemohou býti lidem ani andělé, neboť lidé se nemohou s nimi stýkat proto, že sami jsou nesmrtelní; to daimonům vadí ve styku s lidmi smrtelnými. Proto mohou býti prostředníky mezi lidmi a bohem jen andělé špatní, kteří mají s bohy společnou nesmrtelnost, s lidmi pak ubohost.⁸¹ Augustin takové prostředníky mezi bohy a lidmi zcela odmítl, poněvadž by to podle jeho mínění popíralo vševědoucnost boha.⁸² Daimoni se tedy zmocňují vlády nad lidmi, představují se jim jako bozi a nakonec svádějí na scestí i celý římský národ.⁸³ Tato myšlenka Augustinova byla velmi významná, neboť se jí odůvodňoval současný mravní úpadek říše římské a přičítal se na vrub římským bohům. Augustin i tvrdil, že dilem daimonů je uctívání mrtvých jako bohů, a neváhal tak přijmout Euhemerovo mínění o vzniku bohů, doplňuje je tím, že vznik bohů připisuje právě činnosti daimonů.⁸⁴ Augustin tedy popírá funkci daimonů jako zprostředkovatelů styků mezi bohem a lidmi a vytýká jim, že jako prostředníci zabraňují v cestě k bohu.

Ptáme-li se v jakém poměru stojí daimoni ke křesťanskému bohu, nacházíme tuto Augustinovu odpověď: daimoni svou moc jen předstírají; mají toliko tu moc, kterou jim povolí a dá bůh.⁸⁵ Kdyby bůh nesvolil, nemohli by jednat ani daimoni ani lidé nesprávně.⁸⁶ Zde se dostal Augustin jasně až k tomu, že bohu připisuje záměrné zlo. Aby však myšlenku existence dobra a zla v křesťanském Bohu ospravedlnil — vzpomeňme na to, že Afrika byla ještě do nedávna plna bojů s manicheismem, jenž uznával dvojí princip, dobro a zlo —, dodává Augustin slova apoštola Pavla k Římanům, že „není nespravedlnosti u Boha“ a že „nepoznané jsou soudy jeho a nevyprávětelné cesty jeho“.⁸⁷ Protože tedy jsou daimoni v moci boha, není se jich třeba bát, není třeba si je získávat, neboť nemohou člověka ovládat, a i vše pozemské je tak v moci boha.

Vláda daimonů je prý tedy omezena na pozemskou obec a na její zánik. Zkázou jejích vládců — nepravých bohů — jasně předpověděl podle Augustina křesťanský bůh. Cílem křesťanů má být uskutečnění jiné obce, obce boží. To je vedoucí motiv Obce boží, který Augustin také hlásal všem svým bližním,⁸⁸ a to jsou i ideologické základy této knihy, která se stala základním kamenem ideologie feudalismu. Jejím mottem bylo: si ad beatam pervenire desideras civitatem, devita daemonum societatem.⁸⁹

POZNÁMKY

¹ Tento článek navazuje na pojednání *Sociální pozadí Augustinova spisu O boží obci*, které vyšlo v tomto Sborníku prací, B1, 1953, str. 67—98.

² Předpoklady tohoto jevu vykreslil v příslušných kapitolách M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1950 (GGR). O původně perském manicheismu,

v němž je přísně oddělen princip dobra od principu zla, viz *Cumont F.*, *Die orient. Relig. in ihr. Einfl.*, str. 252 n. Principem zla je tu daimon, který jako pán zla „posílá proti nebeské moci své vojsko daimonů, a ti na zemi působí fyzické i morální zlo“ (*Cumont*, l. c.). Proto také nazval Augustin toto učení doctrina daemoniorum mendaciloquorum (*Contra Faustum Fortunatum* [CF] XXX 6) a u Tertulliana (*Apologeticum* XXII 2) se nepoehybně tento daimon zla uvádí jako *Satanas*, princeps huius mali generis. Ohlas lidové víry, viz pozn. 44. Otázkou daimonů ve filosofii židovské a ve Starém Zákoně se tu nezabýváme.

² Tert., *Apol.* XXIII n. Podnětem k tomu bylo filosoficko-náboženské učení, které kolovalo pod jménem Apollonia z Tyany — Nilsson *GGR* II 401/2. Viz i str. 461.

³ Některá zajímavější místa přináší kniha *S. Mary Daniel Madden*, *The Pagan Divinities and their Worship as Depicted in the Works of Saint Augustine Exclusive of the City of God*, Washington 1930, *The Catholic University of America*, *Patristic Studies* Vol. XXIV, zvl. str. 92 n. a 124 n.

⁴ Odkazy na prameny u *G. Wissowy*, *RuKdR*², str. 98.

⁵ O něm zvláště *R. Reitzenstein*, *Poimandres*, str. 203 a *M. P. Nilsson* *GGR* II 519 n. Tato představa přešla i k hermetikům, srov. na př. *Hermes Trismegistos*, v *Corpus Hermeticum* I, II, Paris 1945, ed. *Nock—Festugière* (HT), *Logos* X 22 a 23: οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαθός δαίμων μακαρία ψυχῆ, ἡ τούτου πληρεστάτη, κακοδαίμων δὲ ψυχῆ ἡ τούτου κενωτάτη.

⁶ *Menandros*, fr. 714 Koerte; za překlad veršů děkuji s. univ. prof. Dr. F. Stiebitzovi.

⁷ Tert. *Apol.* XXII 1.

⁸ *Aurelius Augustinus*, *De civitate Dei* (CD) VII 23.

⁹ *Aug.* *De vera religione* I 1; *De consensu evangelistarum* I 23, 31.

¹⁰ *Aug.* CF XXII 17.

¹¹ Tert. *Apol.* XXII 3; *Lactantius*, *Divinarum institutionum* (DI) II, 14, 4—5.

¹² HT, *Logos* IX, 3 μηθὲνδὸς μέρους τοῦ κόσμου ὄντος δαίμωνος a *Aug.* CF XXII 17.

¹³ Tert. *Apol.* XXII 5, *Lact.* DI II 14, 14 a *Aug.* CD XXI 10 a HT I 4.

¹⁴ *Lact.* DI II 14, 2, Tert. *Apol.* XXII 6; srov. i *Aug.* CD XV 23.

¹⁵ HT, *Logos* 16, 2 a *Asclepius* 14.

¹⁶ Nilsson, *GGR* II 520.

¹⁷ CTh, XVI, 10 nn. Výraz daemon je v CTh XVI, 10, 23 z 8. června 423; cf. *Aug. Ep.* XCII 2; 3.

¹⁸ Nilsson, *GGR* II 520.

¹⁹ *V. I. Lenin*, *Filosofické sešity*, str. 274, Praha 1953.

²⁰ Nilsson, *GGR* II 519.

²¹ *Aug.* CD IX 1. Viz i Tert. *Apol.* XXII 2: angelos quoque etiam Plato non negavit.

²² *Aug.* CD IX 19; X 1.

²³ *Aug.* *Epist.* CXXXVIII IV 18.

²⁴ *Aug.* CD IX 23.

²⁵ *Aug.* CD V 9; *Lact.* DI II 14.

²⁶ *Aug.* CD V 18; Tert. *Apol.* XXII 2.

²⁷ *Aug.* CD IX 22, VIII 22 „maligni angeli“.

²⁸ *Aug.* CD VI 4; XIX 21 — maligni spiritus. CD IV 1; X 23 — di gentium. CD II 29 —

di Romanorum.

²⁹ *Aug.* CD VII 22; VII 33; IX 23; CF XIV 9 a j.

³⁰ *Aug.* CD IX 23.

³¹ *Arnobius*, *Adversus nationes* (AN) I 17/18.

³² *Arnobius*, AN II 62.

³³ *Arnobius*, AN III 2.

³⁴ *Aug.* CD IX 13; X 1; X 11.

³⁵ *Lact.* DI II 14, 5.

³⁶ *Aug.* CD X 26.

³⁷ *Aug.* CD VIII 24; IX 13.

³⁸ *Aug.* CD X 21.

³⁹ *Lact.* DI II 14, 12 a *Serv. Comm.* in *Verg. Georg.* III 417.

⁴⁰ *Aug.* CD VIII 21.

⁴¹ *Aug.* CD VIII 22; XX 1.

⁴² *Apuleius* u *Aug.* CD X 27; *Porfyrios* v listě k *Anebontovi* u *Aug.* CD X 11.

⁴³ HT *Logos* XVI 10 a 13.

⁴⁴ *Nikolaj Šundik*, *Rychlonohý sob*, Praha 1956, str. 283 — u Čukků je měsíc sluncem zlych duchů.

⁴⁵ *Aug.* CD VIII; IX 6; IX 9.

⁴⁶ *Aug.* CD VIII 17; VIII 22; IX 3; IX 8.

- 47 Aug. De divinatione daemonum (DD) III 7.
 48 Porphyrios, De abst. II 39. ὡστε τὸ εἶδος αὐτῶν διαμένειν πλεῖω χρόνον, οὐ μὴν ἔστιν αἰώνιον.
 49 Tert. Apol. XXII 8: Omnis spiritus ales est: hoc et angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt.
 50 Aug. De genesi ad litteram III 10.
 51 Aug. CD XXI 10; De gen. ad litt. III 10; srov. i pozn. 40 k HT Logos X 21 (o trestání duše, jež je hnána k nepravostem, kdykoli se nús mění v daimona).
 52 Apul. De deo Socr. 12 u Aug. CD VIII 16.
 53 Aug. CD IX 9; IX 10.
 54 Aug. CD IX 2.
 55 HT Logos IX 3; Aug. CD VI 4; VIII 22.
 56 Tert. Apol. XXII 4; Lact. DI II 14, 14; Aug. CD VIII 16; VIII 18; XXII 22; DD III 7; Ep. CII VI 32.
 57 Aug. CD X 32.
 58 Aug. CD IX 22; DD VI 10.
 59 Aug. DD V9.
 60 Tert. Apol. XXII 11.
 61 Aug. De ordine II 27; DD V 9. I to je u Tert. Apol. XXII 4 a Lact. DI II 14, 14.
 62 Aug. Retract. II 56 2.
 63 Aug. Ep. CLXXXVII 29.
 64 O tom viz A. D. Nock, Corpus Hermeticum I, p. 102, pozn. 10. k HT, Logos IX, 3.
 65 Viz pozn. 5.
 66 Aug. CD II 29; X 9.
 67 Aug. Aug. Epist. VIII.
 68 Aug. Epist. XCIV; srov. i korespondenci Augustina a Publicoly (Epist. XLVI a XLVII).
 69 SV-Filosofie III, 1953, str. 441—442, D. Zaslavskij, V klášteře filosofů. V dopise Dioscorovi Augustin poukazuje na to, že současná filosofie se má zabývat problémy aktuálními, na př. kritikou různých učení heretiků, a ne Anaxagorou a Demokritem (Epist. CXVIII II 12).
 70 Aug. CF XX 12; CD X 11.
 71 HT Logos 1.
 72 Aug. CD XVIII 15; Contra Acad. I VII 20.
 73 Plot. Enn. IV 3 12; CD IX 10.
 74 Aug. Ep. CCXLV; Ep. LXXVIII 3. Srov. Tert. Apol. XXIII 4.
 75 Aug. Ep. XCVIII 3.
 76 Aug. CD VIII 22.
 77 Aug. CD XVIII 17.
 78 Aug. Contra epist. Parmeniani I, IX 15.
 79 Aug. De vita beata 3, 18.
 80 Aug. CD VIII 22.
 81 Aug. CD IX 15.
 82 Aug. CD VIII 21, 22.
 83 Aug. CD XXI 33.
 84 Aug. CD VII 35.
 85 Aug. CD XVIII 18; CD II 23; IV 34.
 86 Aug. CD XX 1.
 87 Ep. Pauli ad Rom. IX 14; XI 33.
 88 Aug. Ep. XCI 3.
 89 Aug. CD II 29.

К ВОПРОСУ О ДЕМОНЕ В КОНЦЕ АНТИЧНОГО МИРА

Автор рассматривает развитие разных воззрений на сущность и действия демонов, отразившихся в произведениях христианских писателей Африки. Показывает насколько эта проблема окончательно разрешена в произведении Аврелия Августина, отождествившего демонов с божеством нехристов и отрицавшего какое бы то не было разделение, особенно обычное разделение на добрых и злых.

Вопрос о демоне, с философической точки зрения в настоящее время разрешённый как фантазия, при жизни Августина являлся вопросом самым актуальным. Решением этого вопроса были удовлетворены требования Августина, который высказал

Их в одном из своих писем, т. е. требование обратить внимание на решение актуальных проблем.

Разрешение вопроса о демоне стало идеологическим основанием основного произведения Августина „О божием государстве“.

ZUR DÄMONENFRAGE AM ENDE DES ALTERTUMS

Der Verfasser verfolgt die Entwicklung der Einsichten, die über die Existenz und Wirkung der Dämonen die afrikanischen christlichen Schriftsteller ausgesprochen haben. Es wird bewiesen, es sei erst der Augustin, dem wie die Identifizierung der nicht christlichen Götter mit den Dämonen sowie auch die Beneidigung irgendwelcher Teilung der Dämonen (z. B. in die guten und die bösen) zuzuschreiben ist.

Für den heutigen Philosophen ist die Dämonenproblematik ganz gelöst, in den Augustinszeiten war sie doch eine der wichtigsten. Ihre Lösung stimmt auch dem Hauptbedürfnisse Augustins, das er in einem seiner Briefe ausgesprochen hat, bei: der Philosoph soll die lebenden Probleme lösen und die nebenseitigen übergehen (Ep. CXIII, II, 12). Die Lösung der Dämonenfrage ist auch zum ideologischen Fundsteine der Augustins-Hauptschrift über den Gottesstaat geworden.

Übersetzt von M. Beck