

vé a bolestné hledání moudrosti, jeho zoufalství, když ji našel, řada falešných stop a deziluze, po níž následoval objev křesťanské víry jako odpovědi na jeho tápání a nepochybně jeho konečná zkušenost intelektuálně prohloubené víry ztělesňují tuto teoretickou cestu v praxi. Zmíněné pojetí vztahu mezi vírou a pochopením ilustruje také metoda jeho theologických spisů, což je možná nejpatrnější v jeho nejlépe rozvržené rozsáhlejší theologické práci, ve spise *O Trojici*. Jde o pokus zjednat si přístup k tajemství Trojice, samotnému jádru křesťanské víry, pro niž nelze najít jinou oporu než autoritu Písma a církve. V tomto pojednání Augustin zkoumá význam trojiční nauky, hledá analogie a metafory, jež by ji mohly objasnit, snaží se odstranit některé logické a jazykové zmatky, z nichž pramení obtíže, a tak dále. Ani v nejmenším se nesnaží proniknout za zmíněné učení a prokázat je na základě důvodů nezávislých na víře; sledujeme pouze nepřetržitou snahu proniknout hlouběji do jeho smyslu a využít všech schopností mysli k jeho nahlédnutí. Metodu a ducha tohoto zkoumání dobře vystihuje prohlášením ze začátku druhé části: „Správný směr hledání musí vycházet z víry... Hledejme jako lidé, kteří chtějí nalézt, a nalézejme jako lidé, kteří musí dále hledat.“<sup>43</sup> Snaha o nahlédnutí v tomto životě nikdy nekončí.

Moderní úzus by takové zkoumání samozřejmě neoznačil za filosofické, nýbrž by je přiřadil k oboru teologie. Rozlišení mezi těmito dvěma disciplínami v Augustinově světě neexistovalo; jejich oblasti se prolínají v pojmu „křesťanské filosofie“. Filosofické uvažování do ní vstupuje jako jeden z nejdůležitějších nástrojů použitelných při hlubším nahlédnutí víry. Augustinova theologická metodika, jež vydatně čerpá z řeckého, především novoplatónského filosofického myšlení, představuje konkrétní příklad „okradení Egyptanů“: jeho techniky, pojmové struktury a terminologie se již nevyužívají samoučelně, nýbrž jsou striktně podřízeny cíli, který je přesahuje – nahlédnutí křesťanské víry v jejím celku. Není to nic více a nic méně než praktické rozvinutí programu načrtnutého ve spise *O křesťanské nauce*.

<sup>43</sup> Augustin, *De Trinit.* IX,1,1 (PL 42,961).

## AUGUSTIN: ČLOVĚK, DUŠE A TĚLO

Augustinovy názory na lidskou přirozenost a na postavení člověka ve vesmíru musely během jeho intelektuální cesty od manicheismu přes novoplatonismus ke křesťanství nutně projít hlubokými proměnami. Zmíněné tři perspektivy předkládají radikálně odlišné hodnocení člověka. Podle manichejců je člověk bytost rozpolcená vedví přímo dvě bytosti, stejně jako se i svět dělí anebo chápe jako dva světy – svět tmy a svět světla. Podle manichejského kosmogonického mýtu jsou tyto světy stvořeny dvěma různými stvořiteli, ovládnány dvěma různými vládci a zuří mezi nimi odvěká válka. Člověk představuje epizodu v této válce dvou světů: je plodem mise z království světla do království tmy. Mýtus ho líčí jako vyslance světla, jehož svět tmy pohltil, uvěznil a zabránil mu v návratu domů. Člověk je předmětem, fází a účastníkem tohoto kosmického zápasu. Vesmírné síly se mobilizují, aby mu pomohly nebo zabránily v návratu do duchovní vlasti, a sám člověk je složen ze dvou světů, jež válčí kolem něho i v něm. Je schopen spolupracovat se silami tmy, nebo se jim postavit na odpor. V tomto ohledu není pouhým pasivním pozorovatelem střetu, nýbrž je povolán k odporu vůči zapletení do zla a k zavržení těla, jeho hlavního zmocněnce. Odmítnutí těla a osvobození z něj tak tvoří nezbytnou součást manichejské nauky o spáse: tělo patří k říši, která je bytostně zlá, je cizí niterné přirozenosti člověka a je vězením jeho skutečného já.

Novoplatónské názory na přirozenost člověka, jimiž se tu nemůžeme podrobně zabývat, mají k manichejské nauce daleko v tom, že chápou látku a lidské tělo jako dobré.<sup>1</sup> Tělo zaujímá své místo v hie-

<sup>1</sup> K novoplatónskému pojetí lidské přirozenosti viz část III („Plótinus“), kap. 14, str. 258–272.

rarchicky uspořádaném vesmíru a jeho cílem je umožnit, aby se dílo intelektu (racionality, řádu) vyjádřilo i na nižších úrovních kosmu. Není proto předmětem opovržení a nenávisti, i když představuje překážku ve snadném postupu člověka ke ctnosti a moudrosti, a především se nijak nepodílí na jeho konečné spáse. Odtud hluboká opozice novoplatoniků vůči křesťanské nauce o zmrtvýchvstání těla a vůči pozitivní hodnotě, již křesťanství přisuzuje tělu a světu hmoty. Navzdory tomuto konfliktu je však pravda, že postoje křesťanů k hmotnému světu, a především k tělu mohly být v praxi často velmi blízké postojům novoplatoniků, nebo dokonce dualistických gnostiků.

Augustin své pojetí člověka rozvinul po konverzi ke křesťanství. Jeho rozchod s manichejskou naukou – navzdory údajnému přežívání některých manichejských vlivů v jeho mysli – byl podle všeho naprostý. Například jeho pronikavá nedůvěra ke smyslovému potěšení a podezřívavost, s níž přistupuje k církevní hudbě,<sup>2</sup> nesvědčí o sebe-menší manichejské inspiraci a neobsahují ani náznak odporu ke světu těla; naopak svědčí o citlivém smyslu pro krásu a o starosti, aby se nevymkla rozumu a úsudku. Tento přístup je zcela ve shodě s jeho etickou teorií toho, jak využívat stvořených věcí, kterou se budeme zabývat níže. Bytostně etické pozadí jeho praktického přístupu k tělu do značné míry slouží k překlenutí propasti mezi jeho křesťanskými názory a novoplatónským pojetím těla. Velmi pozitivní hodnocení těla, přijímané křesťanským učením, se vždy dalo zmírnit silnou jinovsvětstostí, což je přibližovalo k etickému protestu, který novoplatonismus sdílel s většinou starověkých filosofií, totiž se zavržením veškeré „světstosti“ života a s doporučováním odstupu od toho, co Aristotelés nazýval „věci, o nichž se lidé dohadují“. Ještě dlouho po své konverzi mohl Augustin pociťovat, že má s „platoniky“ mnoho společného.<sup>3</sup>

Jeho úvahy na toto téma, které začínají ve spisech napsaných těsně po jeho konverzi, jsou proniknuty starostí o náležitě zdůraznění jednoty člověka, složeného z těla a duše. Nikdy nezaváhá ve svém přesvědčení, že tělo i duše tvoří bytostné složky toho, co nazýváme člo-

<sup>2</sup> Augustin, *Confess.* X,33, 49–50 (PL 32,799–800).

<sup>3</sup> Stručná a výstižná formulace jeho názorů na manichejské a novoplatónské učení o těle se objevuje v *De civ. Dei*, XIV,5 (PL 41,408–409).

vekem. Tento názor se objevuje již v jednom z jeho nejstarších dopisů,<sup>4</sup> ale je charakteristický i pro jeho pozdní díla. Objevuje se ve formulaci, kterou často používá jako definici člověka: „člověk je rozumový živočich podléhající smrti“,<sup>5</sup> a jež záměrně zdůrazňuje potřebu vyzdvihnout v definici člověka jak duši, tak tělo. I přes toto neochvějné přesvědčení narazil Augustin na problémy, když je chtěl začlenit do pojmového rámce, který měl k dispozici. Zvláště poučná je tu následující pasáž z jednoho raného spisu:

„Protože panuje téměř obecná shoda, že jsme složeni z duše a těla, a protože pro potřeby tohoto rozboru můžeme zmíněnou shodu brát jako předpoklad, musíme si položit otázku, co je vlastně člověk: je oběma těmito složkami, nebo je pouze tělem, nebo pouze duší? Ačkoli jsou totiž duše a tělo dvě věci a žádná se samotná v nepřítomnosti druhé nenazývá ‚člověk‘ (protože tělo není člověk, není-li oživeno duší, a duše není člověk bez těla, které oživuje), stává se, že se jako člověk chápe a označuje se tak pouze jedno nebo druhé. Co tedy řekneme, že je člověk? Je duší zároveň s tělem, jako je jednou věcí koňské dvojspřeží anebo složené zvíře, například kentaur? Anebo řekneme, že je pouze tělem, i když tělem, jehož užívá duše, která mu vládne, stejně jako hliněnou lampičku nazýváme ‚světlo‘? Vždyť neříkáme, že hliněná nádobka a plamen společně vytvářejí světlo, nýbrž lampičku nazýváme světlem, ale činíme tak díky plameni. Anebo nazveme člověkem samotnou duši a učiníme tak díky tělu, jež ovládá, stejně jako člověka nazýváme jezdcem, nikoli člověka společně s koněm, ale činíme tak díky koni, jehož ovládá? Řešení tohoto problému je složité – anebo dá-li se snadno pochopit, přesto vyžaduje podrobný výklad. Není nutné, abychom zde podstupovali tuto námahu a zdržení.“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Augustin, *Ep.* 3,4 (PL 33,65).

<sup>5</sup> Augustin, *De ordine* II,11,31 (PL 32,1009); viz též *De quant. animae*, 25,47 (PL 32,1062); *De Trinit.* XV,7,11 (PL 42,1065); *De civ. Dei*, IX,24,2 (PL 41,267; 399–400).

<sup>6</sup> Augustin, *De mor. eccl.* 1,4,6 (PL 32,1313); srv. *De civ. Dei*, XIX,3 (PL 41,625–627), kde vychází najevo pramen celé diskuse.

Augustin tuto pasáž začíná varováním, že jeho cílem zde není předložit formální definici člověka. Z následujícího textu je zcela zřejmé, že ho tu zajímá otázka: „Co je dobré pro člověka?“, a že předchozí záhada týkající se vymezení člověka je podřízena této otázce. Na odpovědi příliš nezáleží, je-li zřejmé, že největší dobro člověka nemůžeme ztotožňovat s dobrem samotného těla, nýbrž musí spočívat buď v tom, co je dobré jak pro duši, tak pro tělo, anebo v tom, co je dobré pro duši. Jde o zkoušku úvahy a ohnisko Augustinova zájmu se nachází jinde, totiž v oblasti etiky; nebylo by moudré přisuzovat tomuto textu přehnaný význam a očekávat od něj jasné údaje pro zjištění, jaký zastával názor na tělo a duši. Z pasáže nicméně cítíme, na jaké obtíže Augustin narážel při snaze nalézt pojmový výraz pro své přesvědčení o substanciální jednotě člověka, složeného z duše a těla. Tyto problémy vycházely z platónského pojmového rámce, jehož využíval. Když se později v tomtéž spise k uvedené otázce vrací, definuje člověka pomocí tradiční platónské formule jako „rozumovou duši využívající smrtelné a pozemské tělo“.<sup>7</sup> Z důvodu, který Augustin neuvádí, je nyní člověk ztotožněn s duší, přestože se odkazuje i k tělu. A uvedený odkaz k tělu je začleněn do definice duše předložené v jiném textu z přibližně stejné doby: „substance obdařené rozumem a ustrojená k řízení těla“.<sup>8</sup> Duše od přirozenosti poukazuje k tělu a není bez těla úplná. Augustin klade maximální možný důraz na jednotu těla a duše v člověku, i když pojmový rámec, který přijal, problematizuje možnost hovořit o substanciální jednotě člověka.

Jedním z nejzajímavějších rysů Augustinovy snahy objasnit jednotu těla a duše v člověku – rysem, který vynesly na světlo studie E. L. Fortina a H. Dörrieho<sup>9</sup> – je fakt, že Augustin přijatému filosofickému rámci nevděčil pouze za své obtíže, ale také za jejich řešení. Jeho koncepce jednoty duše a těla se objevuje v pasážích, kde hájí před fi-

<sup>7</sup> Augustin, *De mor. eccl.* 1,27,52 (PL 32,1332); srv. *Tract. in Joan.* XIX,15 (PL 35,1553): *anima rationalis habens corpus*.

<sup>8</sup> Augustin, *De quant. animae*, 13,22 (PL 32,1048).

<sup>9</sup> E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*; H. Dörrie, *Porphyrios' „Symmikta Zetemata“*...; a J. Pépin, *Une nouvelle source de St Augustin*..., str. 53–107.

losofickými námitkami nauku o dvou přirozenostech sjednocených v osobě Slova učiněného tělem. Argument se nejzřetelněji objevuje v jeho korespondenci s Volusianem a zní, že filosofie nemůže proti tomuto učení vznést žádné apriorní námitky. Je totiž snadnější představit si sjednocení dvou duchovních substancí než substance duchovní a hmotné – a přesto se připouští, že ke druhému případu dochází ve spojení duše a těla v člověku.<sup>10</sup> Augustin tu zřejmě odkazuje k filosofické teorii jednoty duše a těla, podle níž se obě složky mohou spojit v „jednotě bez smíšení“ (*unio inconfusa*, ἄμικτος, či ἀσύγχυτος, ἕνωσις). Tato teorie je novoplatónského původu, její stopy vedou až k Ammóniu Sakkovi a zcela jistě ji zastával Porfyrios, s jehož jménem ji Augustin podle všeho nepřímo spojuje.<sup>11</sup> Novoplatónský pojem „sjednocení bez smíšení“ byl rozvinut právě proto, aby se dala hájit možnost sjednocení duše a těla, již stoikové popírali. Pokud jde o různé formy sjednocení, stoikové rozlišovali pouze mezi „juxtapozicí“ (παράθεσις) a „smíšením“ (κράσις). *Krasis* vyžadovala změnu povahy míšených substancí a jejich proměnu ve třetí, novou substanci. Žádná z těchto dvou kategorií sjednocení ze zjevných důvodů nevyhovovala novoplatónskému pojetí jednoty duše a těla. Třetí modalita sjednocení, kterou připojili ke stoickému výčtu, poskytl pro tento účel výhodnou kategorii jednoty a křesťanští theologové rychle postřehli, v čem spočívá její hodnota při pokusech o objasnění jednoty Boží a lidské přirozenosti v Kristu. Augustin tedy využil dobové filosofické teorie pro potřeby christologické diskuse a zřejmě nikdy nezapochoyboval o její příhodnosti pro formulování toho, jakým způsobem se v člověku spojuje duše a tělo.<sup>12</sup> Podobnou představu měl podle všeho na mysli také v jiném raném protimani-chejském spise, kde uvádí paralelu mezi tím, jak voda přidaná k hlíně, aby utvořila bláto, drží hlínu pohromadě a činí ji kompaktní, a jednotou duše a těla: „duše formuje látku těla, kterou oživuje k sou-

<sup>10</sup> Augustin, *Ep.* 137,3,11 (PL 33,520).

<sup>11</sup> Augustin, *De civ. Dei*, X,29 (PL 41,307–309). Ke způsobu, jímž bylo teorie o ἀσύγχυτος ἕνωσις využito na křesťanském Východě, viz VI („Řecká křesťanská tradice“), kap. 31 D a 32 E, str. 551–554 a str. 569–570.

<sup>12</sup> Augustin, *Tract. in Joan. ep.* XIX,15 (PL 35,1553); srv. *Ep.* 137,3,11–12 (PL 33,520–521); *De civ. Dei*, X,29 (PL 41,307–309).

ladné jednotě a zajišťuje a uchovává její celistvost<sup>13</sup>. Obecně vzato, Augustin zdůrazňoval jednotu duše a těla v člověku tak silně, jak mu to jen převzatý myšlenkový aparát umožňoval, a nepochybně daleko víc než Platón. Zároveň si však dobře uvědomoval, že tato jednota nedosahuje stupně substanciální jednoty: „ač sjednoceny v jednom člověku, mé tělo je jinou substancí než má duše“<sup>14</sup>. Tato jednota byla příhodně nazvána „hypostatická“ – a kdyby ji Augustin byl schopen pojmut jako substanciální, pak by mu neposloužila tak dobře jako analogie pro potřeby christologické diskuse.

Na určité obtíže, k nimž tato perspektiva vede, narazíme při rozboru Augustinových teorií smyslového vnímání. Samotného Augustina podle všeho netížily a celá otázka měla v jeho očích jen velmi druhořadý význam. Daleko víc mu záleželo na problémech spjatých s nejvyšším dobrem člověka a hlavní přednost jeho obrazu člověka spočívala v tom, že zapadal do úhledného schématu, jež kladlo veškerý možný důraz na dobro duše. Ztotožnění člověka s jeho duší, čili s jezdcem, který „využívá smrtelné tělo“, je přes všechny s tím spjaté obtíže v souladu s hlavními tendencemi Augustinova ducha. Člověk se tu prezentuje jako umístěný v hierarchickém řádu – řádu, který se opakuje ve struktuře jeho vlastní bytosti. Samotná definice člověka vyžaduje odkaz ke dvěma entitám, které jsou si navzájem podřízeny jako vládce a ovládaný. Augustin člověka s oblibou popisuje jako určitého prostředníka mezi říšemi ducha a hmoty, přičemž tuto jedinečnou roli symbolizuje jeho vzpřímené držení těla.<sup>15</sup>

Člověk je mnoha různými způsoby spjat s hierarchií kosmu nad sebou i pod sebou. Samozřejmě není mezi svět hmoty a svět ducha vražen jako klín, nýbrž podílí se na obou a nachází se na jejich hranici. Je bytostí, v níž se oba světy překrývají. Lidská duše má ze všech stvořených věcí nejbliže k Bohu.<sup>16</sup> Přes veškerou tuto blízkost však není bož-

ská, není z Boží substance.<sup>17</sup> Toto zdánlivě malicherné rozlišení má u Augustina svůj význam. Manichejská nauka tvrdila, že lidská duše představuje zlomek či jiskru Boží přirozenosti, vloženou do nepřátelského světa hmoty.<sup>18</sup> Prohlásit tuto identitu za přirozenost znamenalo buď přiřknout lidské duši neměnnost, anebo podřídít Boha změně – což je obojí nepřijatelné. Nicméně Augustin má pro důraz, který klade na proměnlivost lidské duše a na odstup mezi ní a Boží přirozeností, i hlubší důvod. Rys nelátkovosti, rozumovosti a nesmrtelnosti byl duši obecně přisuzován novoplatónskými a dalšími mysliteli. Mělo se za to, že tyto vlastnosti naplňují duši božstvím, což byl důvod, proč někteří křesťanští myslitelé předložili rozsáhlé vyvrácení duchovní povahy duše; kdyby ji totiž připustili, potvrdili by tím rouhavý názor, že duše je božská. Tento problém zaměstnával křesťanské intelektuály i v Augustinově době a během celého 5. stol. Augustin se v návaznosti na sv. Ambrože rozhodl pro následující alternativu: duše je nehmotná a nesmrtelná, ale zároveň je třeba nesmlouvavě trvat na její proměnlivosti.<sup>19</sup> Tato výhrada Augustinovi umožňovala zdůraznit rozdíl mezi názory, podle nichž je skutečným lidským já jakási věčná inteligentní duše, která se nemůže měnit ani trpět, hřešit ani se kát, a jeho vlastním pojetím, podle něž má lidská duše podíl na bytostné nestálosti všeho stvořeného. Zvláštní pozornost věnuje tomu, aby se vymezil proti specificky plótinovské nauce o „dvojí osobnosti“: své vlastní rozlišení mezi „vnitřním“ a „vnějším“ člověkem formuluje tak, aby nenechal sebe-menší prostor pro záměnu svého „vnitřního člověka“ s nehřešícím, neměnným a věčným „člověkem uvnitř“, jak o něm hovoří Plótinus. To je důvod, proč tak monotónně zdůrazňuje, že vnitřní člověk soudí a chápe ve světle „netělesných a věčných důvodů“, které se – jakožto neměnné – nacházejí výše než lidská duše.<sup>20</sup> Sama duše podléhá všem úska-

<sup>13</sup> Augustin, *De Gen. Manich.* II,7,9 (PL 34,201).

<sup>14</sup> Augustin, *De Trinit.* I,10,20 (PL 42,835).

<sup>15</sup> Augustin, *De Gen. litt.* VI,12,22 (PL 34,348); srv. *De civ. Dei*, IX,13,3 (PL 41,267); *Tract. in Joan.* XX,11; XXIII,5 (PL 35,1562; 1584–1585).

<sup>16</sup> Augustin, *De beata vita*, 1,5 (PL 32,961), kde odkazuje k Ambrožovi a k Theodorovi z Milána; srv. *De Gen. litt.* X,24,40 (PL 34,426–427).

<sup>17</sup> Augustin, *De quant. animae*, 31,63; 34,77 (PL 32,1070; 32,1077–1078); srv. *De civ. Dei*, XI,26 (PL 41,339); *De Trinit.* XIV,8,11 (PL 42,1044); *De Gen. litt.* VII, passim.

<sup>18</sup> Augustin, *De Gen. Manich.* II,8,11 (PL 34,202).

<sup>19</sup> Např. Augustin, *Ep.* 166,2,3–4 (PL 33,721–722).

<sup>20</sup> Augustin, *De Trinit.* XII,1,1–2,2; XI,1,1 (PL 42,997–999; 42,983–985). K božství „vnitřního člověka“ u Plótiny viz část III („Plótinus“), kap. 14, str. 222–263.

lím proměnlivosti a života, hříchu i pokání a neustále vyžaduje Boží milost. Člověk má pouze jedno já, které je subjektem i konatelem jeho empirického vývoje; žádné skryté skutečné já, jež by se odtažitě vymykalo víru života, neexistuje.

Vztah duše k Bohu vymezuje Augustin negativně, totiž tak, že duše se od Boha liší svou přirozeností. Pozitivně svůj názor formuluje odkazem k nauce z knihy Genesis, že člověk byl stvořen Bohem k Božímu obrazu a podobě. Zde se odchyluje od převládajícího trendu patristické tradice, podle něhož si člověk při pádu uchoval obraz Boha, ale přestal se mu podobat. Obnovení této podoby mělo být konečným plodem dlouhého procesu zbožštění, který v člověku probíhá skrze Kristovo spásné dílo a působení jeho milosti.<sup>21</sup> Podnět k tomuto odklonu od tradice Augustinovi zjevně poskytly čistě logické a lingvistické úvahy, nikoli nesouhlas s teologií hříchu, milosti a posvěcení, již tato tradice ztělesňuje. Domníval se, že obraz nutně předpokládá přítomnost určité podobnosti s originálem, zatímco podobnost se může vyskytovat i mezi dvěma předměty, z nichž jeden není obrazem druhého, například mezi dvěma vejci. Obraz je podle něho zvláštním případem podobnosti,<sup>22</sup> zatímco podle pojetí, jež odmítl, mohl obraz existovat i bez podobnosti. Augustin proto raději říká, že po pádu se v člověku uchoval Boží obraz i podoba, i když jsou poškozené a znetvořené a vyžadují opravu. Augustin zde předkládá pojmové objasnění a analýzu; jde o typický případ toho, kdy filosofické, čistě racionální techniky vstupují do služeb křesťanské víry, aby objasnily její smysl.

Kdybychom se pokusili o podrobnější výklad toho, v čem se podle Augustina člověk podobá Bohu, zavedlo by nás to na poli augustínovské teologie příliš daleko.<sup>23</sup> Augustin se domníval, že člověk je

<sup>21</sup> K „obrazu“ a „podobě“ v pozdním řeckém křesťanském myšlení viz část VI („Řecká křesťanská tradice“), kap. 29 C, str. 501–511. a kap. 32 E, str. 568–569.

<sup>22</sup> Augustin, *De div. quaest. LXXXIII*, 74 (PL 40,85–86); *Quaest. Hept. V,4* (PL 34,749–750). K Augustínově rozboru a jeho vývoji srv. R. A. Marcus, „Imago“ and „similitudo“ in *Augustine*, str. 125–143.

<sup>23</sup> Augustin, *De Gen. litt.* III,20,30; VI,12,21–22 (PL 34,292; 34,348); *De Trinit.* XII,1,1; XI,1,1 (PL 42,997–999; 42,983–985).

Božím obrazem s ohledem na nejvyšší část své duše, tj. s ohledem na „vnitřního člověka“ či intelekt, který člověka odlišuje od zvířat: míní se tu racionalita, vůle a schopnost podílet se na Božím životě.<sup>24</sup> Toto je podstatná součást lidské přirozenosti, nikoli dodatečný dar, který byl člověku udělen;<sup>25</sup> ať už je jakkoli znetvořen hříchem, vždy v něm zůstává, přičemž jeho podobnost s Bohem je obnovena křtem a dokonalována denním obnovováním lásky.<sup>26</sup> Augustinův spis *O Trojici* je do značné míry pokusem vysledovat Boží obraz v člověku především v jeho specifické trojjedinosti.

Lidská duše se k Bohu vztahuje jako jeho obraz a podoba; se skutečnostmi, jež se v řádu věcí nacházejí pod ní, je spjata především skrze svou schopnost je poznat, zacházet s nimi a jednat mezi nimi. Těmto tématům se budeme věnovat nyní.

<sup>24</sup> Augustin, *De Trinit.* XIV,8,11 (PL 42,1044).

<sup>25</sup> Tamt., XIV,10,13 (PL 42,1047).

<sup>26</sup> Tamt., XIV,16,22–17,23 (PL 42,1053–1055).