

21

AUGUSTIN, ŽIVOTOPISNÝ ÚVOD: KŘESŤANSTVÍ A FILOSOFIE

Život svatého Augustina zaujímá téměř osmdesát let z období, během něhož prošel „pád římské říše“ svou nejdramatičtější a možná zásadní fází. Narodil se v křesťanském impériu Konstantinových nástupců a jako mladík přihlížel chvilkové pohanské reakci za vlády Juliána Apostaty, po níž následovalo ještě užší propojení říše s křesťanstvím za císařů Gratiana a Theodosia I. V pozdějších letech jeho života se z římského pohanství, které v letech 390–400 zmobilizovalo své poslední síly, rychle stával přežitek minulosti, i když se s jeho vlivem muselo i nadále počítat. Augustin nežil jen v důležité fázi pokřesťanštění starověkého světa, ale byl také svědkem vrcholně důležitých vojenských a politických událostí: zdrcující porážky u Adrianopole (378), rozdělení říše po Theodosiově smrti, vpádu Vandalů, Suevů a dalších barbarů do západních provincií říše (406), rostoucí barbarizace římských vojsk a císařského dvora či vyplenění samotného Říma Vizigóty (410), což jsou jen hlavní milníky. Invaze Vandalů do jeho rodné severní Afriky dospěla v okamžiku, kdy ležel na smrtelné posteli, do jeho biskupského sídla v Hipponu. Lze říci, že jeho život se v klíčových momentech kryje s přechodem od antiky ke středověku.

Augustin v mnoha ohledech patřil do obou světů, v neposlední řadě také jakožto intelektuál. Dostalo se mu vzdělání typického pro pozdní antiku, charakterizovaného důrazem na literární a řečnickou zručnost. Bylo značně konzervativní v tom smyslu, že si kladlo za cíl zformovat duši podle vzoru významných výtvorů minulosti. V době,

kdy se prohlubovala propast mezi touto literární kulturou a lidovým vyjadřováním, vykazoval podobný typ vzdělání přirozenou tendenci produkovat poněkud umělou, „salonní“ kultivovanost: dosažená učnost přikládala jen malou hodnotu improvizaci, živosti či originalitě a někdy mohla upadnout do pouhých suchých stylistických cvičení. Zásoba filosofických znalostí se tu obvykle čerpala z příruček a z výňatků přejatých z filosofických autorů.

Tradiční cyklus základních a vyšších studií – gramatika, dialektika, rétorika, múšické umění, geometrie, astronomie a aritmetika – se obecně považoval za nutnou průpravu filosofa. Někdy se těmto oborům skutečně podařilo podnítit vážné a soustředěné uvažování. Augustinova osobní intelektuální pouť začala četbou Ciceronova dnes ztraceného *Hortensia*. Toto dílo četl jako čtrnáctiletý. Když jako čtyřicetiletý vzpomíná, jak silně na něj spis zapůsobil, popisuje svůj zážitek jako „obrácení“. To ho vedlo k tomu, aby prolomil hranice čistě rétorické koncepce svého vzdělání: využil tohoto textu nikoli „k vybroušení svého jazyka“, nýbrž k tomu, aby následoval jeho „výzvu k filosofii“. Našel v něm nový cíl a nový zájem, totiž hledání nesmrtelné moudrosti. Později mohl tento obrat k filosofii označit za počátek svého návratu k Bohu.¹

Při hledání moudrosti se dal po křivolakých stezkách; teprve po patnácti letech ho jeho intelektuální neklid dovedl k prameni, k přijetí křesťanské víry. Než dosáhl této jistoty, nastoupil dráhu profesionálního učitele řečnictví, jíž se věnoval nejprve v rodném městě Thagaste, pak v Kartágu, v Římě a nakonec v císařském sídle, v Miláně. Když se ve *Vyznáních* zamýšlí nad touto oslnivou dráhou světského úspěchu, popisuje napětí, které v jeho mysli vládlo mezi lákadly veřejné proslulosti a snahou o dosažení moudrosti, jíž se oddal. V tomto období mu poskytly dočasné útočiště manichejské nauky. Učení o dvou válčících světech, dobrém světě dokonalého božstva a zlém světě odvěkého protivníka, mu poskytlo mytologický obraz ostrých rozporů v jeho vlastním nitru. Manichejští „vyvolení“ se domnívali, že jsou sice dočasně lapeni ve světě tmy, ale od přirozenosti náleží k čistě říší světla. Aby naplnili příslib vysvobození, který se jim nabí-

¹ Augustin, *Confess.* III,4,7 (PL 32,685); srv. týž, *De beata vita*, I,4 (PL 32,961).

zel, a uspokojili svou touhu, museli zapudit oblast tělesnosti jako něco, co je jim cizí a co musí zavrhnout. Snadno pochopíme, proč musel takový obraz světa přitahovat Augustinův duchovní neklid a touhu i jeho vášnivou, prudce emocionální povahu. Několik let zůstal příznivcem této sekty, ale její nauka mu nemohla poskytnout intelektuální uspokojení a postupně propadl deziluzi. Jeho pozdější úvahy jsou do značné míry vedeny snahou odmítnout některé základní manichejské teze.

Klíčový obrat v jeho životě nastal, když byl jmenován profesorem rétoriky v Miláně. Toto místo dostal díky vlivu některých manichejských přátel, ale nový post ho uvedl do kontaktu s milánským biskupem Ambrožem a jeho kroužkem křesťanských intelektuálů, kteří se hráli zásadní roli v jeho definitivním rozchodu s manicheismem. Augustin se zde s křesťanstvím nesetkal poprvé: mohl se o tomto náboženství hojně poučit od své oddané matky Moniky. Teprve v kázání sv. Ambrože se však s křesťanskou naukou setkal v intelektuálně uspokojivé podobě. Rychle získala v jeho mysli převahu. Jediné, co nyní Augustinovi zbývalo, bylo překonat svou váhavost a zdrženlivost. Trýznivý svár tužeb, který popisuje v VI.–VIII. knize svých *Vyznání*, se nakonec vyřešil konverzí, k níž došlo roku 386, a křtem o následujících velikonocích.

V okruhu Ambrože, Simpliciana, Mallia Theodora a dalších se Augustin setkal s křesťanstvím zabarveným novoplatónskou interpretací. Nezdá se, že by v době svého obrácení na víru cítil nějakou tíživou potřebu oddělit křesťanské učení od nauky „platoniků“. Z atmosféry Plótinova a Porfyriova učení bylo snadné přejít do světa sv. Pavla a čtvrtého evangelia a Augustin nepociťoval žádnou radikální změnu. Rád konstatoval, že „knihy platoniků“ anticipovaly hlavní křesťanské nauky. Hojně se tu dočetl o Bohu a jeho Slovu, o stvoření, o božském světle, jež září v temnotách, a tak dále; jediné, co v dílech filosofů scházelo, byla víra ve vtělení Slova a v Ježíšův pozemský život a smrt.² Později sice Augustin odhalil mezi platonismem a křesťanstvím hlubší předěl, avšak v zásadě pro něho platonismus i nadále zůstal přípravou na evangelium. Jeho hlavní výtka zastáncům plato-

² Augustin, *Confess.* VII,9,13–14 (PL 32,740–741).

nismu zněla, že zaslepení pýchou a soběstačností nedokážou přijmout cestu ke spáse, totiž Krista, jenž byl učiněn člověkem, zemřel na kříži a vstal z mrtvých.³ Ve *Vyznáních* popisuje nový obzor, který se mu otevřel četbou Písma (*poté, co četl novoplatoniky*). Spočíval v rozdílu mezi „domyšlivostí a vyznáním, mezi těmi, kteří vědí kam jít, ale neznají cestu a těmi, kteří našli cestu vedoucí k blažené vlasti, kterou máme nejen spatřit, nýbrž i v ní přebývat“.⁴ Celou dobu od svého obratu k „filosofii“, k němuž došlo v jeho osmnácti letech, až po konverzi ke křesťanství o nějakých patnáct let později i po zbytek svého života chápal Augustin „filosofii“ takovým způsobem, který soudobému čtenáři připadá zvláštní, ale v jeho době byl obecně rozšířený. Zahrnoval pod tuto hlavičku vše, co postihuje klíčové starosti člověka, vše, co je relevantní pro otázku: Jak má člověk dosáhnout svého konečného naplnění, tedy „blaženosti“ (*beatitudo*)?

Toto pojetí filosofie jako všezahrnující aktivity, jež se týká všeho, co má nějaký význam pro uskutečnění konečného cíle lidského života, je odvozeno z antiky. Augustin odkazuje k Varronově dnes již ztracené učebnici filosofie, v níž bylo přesně odlišeno 288 různých „filosofií“ podle toho, jak odpovídaly na otázku po dosažení šťastného života.⁵ Předpokládalo se, že pokud jde o cíl, vládne soulad, a jediný rozdíl spočívá v prostředcích, jak tohoto cíle dosáhnout. Podle tohoto pojetí patřilo křesťanství jednoznačně mezi „filosofie“. V dílech, jež napsal v době svého obrácení na víru a bezprostředně po něm, interpretuje Augustin svou konverzi jako výsledek hledání moudrosti a často hovoří o tom, že dospěl „do přístavu filosofie“.⁶ „Křesťanství“ a „pravá filosofie“ jsou prakticky synonyma a Augustin později skutečně předložil definici křesťanství jako jediné pravé filosofie.⁷ Ve shodě s etymologií často vymezuje filosofii jako lásku

³ Srv. Augustin, *De civ. Dei*, X,29 (PL 41,307–397); též, *Ep.* 118,17; 120,6 (PL 33,440; 33,455).

⁴ Augustin, *Confess.* VII,20,26 (PL 32,747). [Zde i dále citujeme upravený český překl. M. Levého. – Pozn. vyd.]

⁵ Augustin, *De div. Dei*, XIX,1,2 (PL 32,959; 32,961).

⁶ Např. Augustin, *De beata vita*, 1,5 (PL 32,959; 32,961).

⁷ Augustin, *Contra Jul.* IV,14,72 (PL 44,774).

k moudrosti⁸ a moudrost souvisí s pravdou o povaze a dosažení nejvyššího dobra,⁹ v němž člověk nachází své úplně a konečné uspokojení. Jakmile Augustin přijal křesťanské učení jako cestu ke spáse, nevyhnutelně z těchto definic plynulo, že křesťanství je „pravá filosofie“. Touha po blaženosti je filosofům a křesťanům společná,¹⁰ avšak filosofové, „ač obdařeni velkým důvtipem a množstvím času a dobře znalí hluboké učenosti, založené na lidském usuzování“, jen vzácně nacházejí pravdu, a pokud ano, pak ne celou. Jejich zkoumání je velmi často přivádějí k nepravdě – odtud rozmanitost filosofických škol a jejich vzájemné sváry.¹¹ Křesťanská víra se ovšem nezakládá na lidských domněnkách, nýbrž na svatých Písmech, v nichž Bůh sděluje svou pravdu svému lidu: autoři Písma jsou pro křesťany „filosofy, to jest milovníky moudrosti, jsou jejich mudrci, jejich theology, jejich prorocy, jsou jejich učitelé spravedlnosti a svatosti“.¹² Písmo představuje autoritativní zdroj „křesťanské filosofie“.

Přestože tedy Augustin chápe křesťanství jako pravou filosofii, jasně si uvědomuje zásadní rozdíl mezi filosofií provozovanou filosofy a „filosofií“ ctěnou křesťanskými věřícími. Tento rozdíl se netýká jen odlišnosti nauk, ale také a především procedury: jak říká v jednom ze svých nejstarších textů, jedna se rozvíjí úvahami, druhá na základě autority.¹³ Klíčovými složkami křesťanské víry jsou výroky kréda, jež se týkají historických událostí, a jako takové se vymykají abstraktním, obecným pravdám, dostupným filosofické reflexi. V jedné ze svých pozdějších prací předkládá Augustin velmi jasnou formulaci této neschopnosti filosofického myšlení dospět k nahodilým, historickým faktům křesťanské víry, jako je vzkříšení Ježíše Krista.¹⁴ Zdá se tedy, že mu sice nečinilo problémy označovat

⁸ Např. Augustin, *De ordine* I,II,32 (PL 32,993); *De Trinit.* XIV,1,2 (PL 42,1037).

⁹ Srv. Augustin, *De lib. arb.* II,9,26 (PL 32,1254).

¹⁰ Augustin, *Serm.* 150,3,4 (PL 38,809).

¹¹ Augustin, *De Trinit.* XIII,7,10 (PL 42,1020–1021); srv. *De civ. Dei.* XVIII,41,2 (PL 41,601).

¹² Augustin, *De civ. Dei.* XVIII,41,3 (PL 41,602).

¹³ Augustin, *De ordine* II,5,16 (PL 32,1002).

křesťanství za „filosofii“, ale někdy také užíval termínu „filosofie“ v užším, odborném smyslu, který je bližší současnému úzu.

Jak Augustin chápal vztah této filosofie v užším smyslu k pravé, „křesťanské filosofii“? Jak jsme již viděli (viz výše, str. 386), učil, že „platonici“, jež označuje za *praecipui gentium philosophi*,¹⁵ anticipovali některé aspekty křesťanského učení, zvláště ty, jejichž povaha nebyla historická a kontingentní. Písmo tedy nevaruje před filosofy jako takovými, nýbrž před „filosofy tohoto světa“.¹⁶ Faktem však zůstává, že ať už se filosofové dostali ke křesťanství jakkoli blízko, nemohou k jeho spásné nauce nic dodat: nepoučený a oddaný věřící, který se přidržuje Kristova kříže, může dosáhnout nebeského domova, jenž zůstane upřen učenému filosofovi, i když ten jej dokáže svými úvahami poznat;¹⁷ nevědomý křesťan, který nemá ani tušení o filosofii, ví vše, co potřebuje k tomu, aby přimknutím se k Bohu dosáhl blaženosti.¹⁸ Augustin zde následuje Pavlovu nauku o moudrosti světa, již Bůh učinil bláznovstvím, a o bláznovství toho, kdo káže ukřižovaného Krista, skrze něhož se Bohu zalíbilo spasit svět.¹⁹ Této Pavlově nauky se Augustin přidržoval dokonce i ve svých prvních textech, kde – v krajně intelektualistickém naladění – přiznal, že nechápe, jak je možné nazývat šťastnými lidi, kteří se spokojí se závislostí na autoritě a buď nemohou, nebo se nechtějí uchýlovat ke „svobodným uměním“.²⁰ Ve *Vyznáních*²¹ vyjadřuje svou vděčnost za to, že se setkal

¹⁴ Augustin, *De Trinit.* IV,16,21 (PL 42,902); srv. *De vera rel.* 7,13 (PL 34,128).

¹⁵ Tamt., XIII,19,24 (PL 42,1034); tato myšlenka je ústřední v *De civ. Dei.* VIII.

¹⁶ Augustin, *De ordine* I,11,32 (PL 32,993); nevhodné spojování křesťanské víry a platonismu v této pasáži, za které se Augustin kritizuje v *Retract.* I,3,2 (PL 32,588–599), představuje jinou záležitost a nemá vliv na jeho výklad varování před filosofií; srv. *De civ. Dei.* VIII,10,1 (PL 41,234), a níže, str. 408.

¹⁷ Augustin, *De Trinit.* IV,15,20 (PL 42,901–902).

¹⁸ Augustin, *De civ. Dei.* VIII,10,2 (PL 41,235).

¹⁹ *IKr* 1,18–25.

²⁰ Augustin, *De ordine* II,9,26 (PL 32,1007).

²¹ Augustin, *Confess.* VII,20,26 (PL 32,746–747).

s „knihami platoniků“ dříve než s knihami Písma, neboť se díky nim připravil na přijetí bible, zatímco kdyby se s nimi setkal v opačném pořadí, pak se obává, že by ho knihy platoniků „byly odvrátily od pevného základu zbožnosti“ anebo že by je začal považovat za o sobě dostačující. Filosofie, jak se zdá, nemá věřícímu čím přispět, a může jeho víru dokonce ohrozit.

Augustin však nepatří k onomu vlivnému proudu křesťanské tradice, jež nenachází v myslí křesťanského věřícího ani to nejmenší místo pro filosofii. Přístup, který doporučuje, souhrnně představil klasičtým obrazem: stejně jako Izrael obral Egyptany o jejich poklady a vzal si je s sebou na cestu do země zaslíbené, tak se není třeba obávat filosofů, kteří promluvili pravdivě a ve shodě s křesťanskou vírou, nýbrž to, co mohou nabídnout, „si od nich křesťan má vzít, aby to zasvětil spravedlivému cíli kázání evangelia“.²² Druhá kniha jeho spisu *De doctrina christiana* (O křesťanské nauce) je věnována rozboru principů, podle nichž může křesťanství přijmout a využít kulturu klasické antiky. Ve srovnání s mladickým nadšením pro její výkony, tak výrazně přítomným v jeho raných dialozích, se tu Augustin vyjadřuje daleko rezervovaněji. Filosofické myšlení ani žádné jiné odvětví učení již nesmíme provozovat samoúčelně. Všechny oblasti poznání a umění jsou přísně podřízeny službě účelu, který je přesahuje, totiž křesťanské víře. Při povrchní četbě se program spisu *O křesťanské nauce* s jeho nekompromisním vyloučením všeho, co není relevantní pro studium Písma, zdá téměř nelidsky omezený. Toto zúžení pohledu je však pouhým klamem. H. I. Marrou popsal²³ Augustinův výkon jako „skutečné vysvobození“ z pout kultury jeho doby. Ať už jí vděčil za cokoli – a vděčil jí za mnoho, a to výrazněji než kterýkoli z jeho křesťanských předchůdců –, ve skutečnosti se s ní rozešel. „Jeho přístup spočívá v účinném a aktivním vědomí úpadku starověkého světa... Navzdory zdání představuje v dané době právě on a jeho střízlivý asketismus – spíše než rafinovaná uhlazenost Symmacha či Ausonia – trvalé hodnoty humanismu.“²⁴ Ve vývoji Augustinových

²² Augustin, *De doctr. christ.* II,40,60 (PL 34,63).

²³ H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, str. 352–356.

²⁴ Tamt., str. 353.

zájmů můžeme počínaje obdobím po roce 390 nepochybně zaznamenat jisté soustředění. Když se po svém křtu vrátil do Afriky, žil nejprve v jakémsi klášterním ústraní se skupinkou podobně smýšlejících kultivovaných přátel. Po několika letech se však stal knězem hipponské církve a pomocníkem již starého biskupa Valeria, jehož na biskupském stolci brzy vystřídal. V těchto letech se proměnilo celé zaměření jeho intelektuálního života. Všechny své síly a zájmy nyní obrátil k pastorační činnosti: na myslí mu leží především potřeby jeho vlastní, hipponské církve i celé severoafrické církve, v níž se brzy stal jednou z nejdůležitějších a nejvlivnějších postav. Nepřestal být badatelem a myslitelem, ale plnil tyto funkce jen ve službách své církvi a svému lidu. S tím, jak křesťanská víra proniká stále hlouběji do jeho myslí, dostávají se jeho učenost i veškerý talent do úzkého sepětí s křesťanstvím. Tím, že předal odkaz klasické kultury do služeb křesťanství, nejen zásadně přispěl k formování mentality středověku, ale pomohl také udržet při životě některé výtvarné umění antiky, jako by použil materiál z hroučící se stavby k vybudování nové stavby na odlišných základech.

Následující kapitoly jsou do značné míry pokusem o odhalení toho, jakým způsobem Augustin na poli filosofie provedl „oloupení Egyptanů“. Než však vyložíme, jak využil zděděné filosofické vybavy ve službách své víry, musíme podrobněji prozkoumat, co přesně mínil takto pojatým *využitím* filosofie – jinými slovy, jak chápal sepětí filosofické reflexe a víry v myslí křesťana.

Co je tedy akt víry a jaké je jeho místo v intelektuálním životě křesťana? V jedné ze svých posledních prací, v traktátu *De praedestinationes sanctorum* (O predestinaci svatých), definuje „věřit“ pomocí formule, jež se stala klasičtým, totiž jako „myslet se souhlasem“.²⁵ Myšlení je nutnou podmínkou víry; ať je souhlas víry jakkoli náhlý a rychlý, nutně mu předchází myšlení a výkon samotného věření je výkonem myšlení, a to myšlení zvláštního druhu: „ne každé myšlení je věření, neboť lidé často myslí proto, aby se zdrželi víry, avšak každé věření je myšlení“.²⁶ Augustin tu zdůrazňuje, že věření tvoří sou-

²⁵ *credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*; viz Augustin, *De praed. sanct.* 2,5 (PL 44,963).

²⁶ Tamt.

část obvyklého duševního procesu myšlení a nevyhnutelně náleží do jeho kontextu, a definuje je jako zvláštní druh myšlení. Než se pustíme do rozboru, jak věření souvisí se svým kontextem myšlení, prozkoumejme nejprve, v čem se liší od jiných druhů myšlení.

Věřit znamená přitakat tomu, co jsme se dozvěděli. Augustin rád staví „víru“ do kontrastu s „viděním“. Základní rozdíl v rámci lidského poznání, jež tato distinkce zachycuje, spočívá v odlišnosti toho, co známe proto, že jsme se o tom dozvěděli od druhých a přijali jejich svědectví, od toho, co známe z vlastní zkušenosti. „Vidění“ může v tomto kontextu přirozeně označovat zrak vzatý doslova, nebo se může metaforicky vztahovat – což Augustin velmi rád činí – k porozumění myslí. V obou případech platí, že ve srovnání s viděním je víra hrubším typem poznání. Ve vztahu k věření zůstává předmět zahalený a otažitý; souhlas daný vírou je sice racionální, nicméně v jistém smyslu slepý.²⁷ Proto je víra podřízena pochopení anebo poznání z vlastní zkušenosti, i když chronologicky k ní může dojít dříve než k pochopení.²⁸ Víra je přesto součástí tkaniva lidské existence a rodinný i společenský život by se bez ní rozpadl: důvěra v autoritu jiných lidí je nutnou podmínkou fungování rodiny i společnosti.²⁹ Víra je sice všudypřítomná, nicméně Augustin trvá na nutnosti rozlišovat při výběru autorit, o něž se opírá.³⁰ Dát či nedat souhlas je v posled záležitostí vlastní svobodné a zodpovědné volby. V tomto smyslu se jedná o volní akt, ten však není o nic svévolnější než jakýkoli jiný uvážlivě zvolený skutek, učiněný z dobrých důvodů.³¹

Tento popis víry má zcela obecnou platnost a hodí se jak na případ, kdy věříme historickému vyprávění, tak na křesťanskou víru v Ježíše Krista. Náboženská víra není žádným zvláštním druhem poznání, jež

²⁷ Augustin, *Ep.* 147,2,7–3,8 (PL 33,599–600); srv. *De fide rer. quae non vid.* 1,1–3 (PL 40,171–173).

²⁸ Augustin, *De ordine* II,9,26 (PL 32,1007); *De mor. eccl.* I,2,3 (PL 32,1311–1312).

²⁹ Augustin, *De util. cred.* 12,26 (PL 42,84); srv. týž, *De fide rer. quae non vid.* 2,4 (PL 40,173–174); *De Trinit.* XV,12,21 (PL 42,1073–1075).

³⁰ Augustin, *De ordine* II,9,27 (PL 32,1007–1008); srv. *De vera relig.* 25,46 (PL 34,142); *De util. cred.* 9,21 (PL 42,79–80).

³¹ Augustin, *De spir. et litt.* 31,54; 34,60 (PL 44,235; 44,240–241).

by pramenilo ze zvláštní duševní mohutnosti. To, v čem spočívá odlišnost od ostatních typů víry, není na straně věřícího, nýbrž na straně obsahů, k nimž se obrací, totiž na straně autority a důkazů, jaké ta či ona víra vyžaduje. Křesťanova náboženská víra pochází – jako každá víra – *ex auditu*.³² Od ostatních typů víry se liší tím, že autorita zjevení, která utváří její obsah, patří Bohu.³³ Její specifickou povahou a prameny se tu dále nemusíme zabývat.

Augustin se často věnuje vztahu mezi vírou a nahlédnutím. Vhodné východisko nám poskytuje jeho výstižná klasifikace „věcí, jimž lze věřit“ (*credibilia*) v jednom raném spisku.³⁴ Dělí zde *credibilia* do tří skupin: 1) věci, kterým lze jen věřit, ale nelze je pochopit; 2) věci, u nichž jde víra a nahlédnutím ruku v ruce, takže uvěřit jim *eo ipso* znamená nahlédnout je; 3) věci, kterým je třeba nejprve uvěřit, a teprve pak je lze nahlédnout. Jako příklady první skupiny uvádí historické pravdy, z druhé skupiny zmiňuje matematické a logické úsudky a z třetí pravdy o Bohu, jimž věřící jednoho dne porozumějí, budou-li žít ve shodě s Božími příkazy. Tato klasifikace s sebou přináší jisté obtíže. Pomineme-li však drobné nejasnosti, zdá se nepochybné, že podle Augustina nahlédnutí nějaké věci nutně předpokládá, že v ni věříme, což ale naopak neplatí: můžeme věřit, že se něco má tak a tak, aniž bychom tomu rozuměli, tj. aniž bychom dosáhli vhledu do racionální nezbytnosti příslušného pravdivého tvrzení. Dosáhnout podobného vhledu je buď nemožné, jako například u nahodile pravdivých historických výroků, anebo jej lze dosáhnout až ve fázi, jež následuje po víře.³⁵ Do této skupiny patří výroky o Bohu a pravdy náboženské víry: nejprve jim musíme uvěřit, a teprve pak je lze nahlédnout. Pro Augustina samozřejmě platí jako axióm, že v tomto životě, kdy vidíme „matně, jako ve skle“, nelze dosáhnout jasného

³² Ř 10,17; narážku na toto místo obsahuje *De Trinit.* XIII,2,5 (PL 42,1016).

³³ Augustin, *De civ. Dei*, XI,3 (PL 41,318); srv. *De ordine* II,9,27 (PL 32,1007–1008).

³⁴ Augustin, *De div. quaest.* LXXXIII, 48 (PL 40,31); srv. *Ep.* 147,6–8 (PL 33,599–600).

³⁵ Augustin, *De magistro*, 11,37 (PL 41,318); srv. *De ordine* II,9,27 (PL 32,1007–1008).

zření a nahlédnutí Boha; když hovoří o nahlédnutí, má na mysli především ono zření Boha, které je zaručeno lidem čistého srdce na konci jejich cesty víry. Souhrmně lze říci, že víra je pro Augustina něčím neúplným, něčím, co ze své povahy odkazuje k něčemu jinému, úplnějšímu, totiž ke zření Boha tváří v tvář, které je odměnou víry.

Víra tedy s nahlédnutím souvisí ve dvou ohledech:

„Je třeba určité věci nahlédnout, než můžeme uvěřit v Boha, nicméně víra, jíž v něho věříme, nám pomáhá nahlédnout víc... Jelikož víra pochází ze slyšení a slyšení z kázání Krista, jak bychom mohli věřit kazateli víry, kdybychom nerozuměli alespoň jeho jazyku, ani nemluvě o něčem dalším? Ale naopak jsou i věci, kterým je třeba nejprve věřit, abychom je nahlédli – to ukazuje výrok proroka: ‚Pokud nebudete věřit, nepochopíte‘ [Iz 7,9].³⁶ Mysl tak stále více chápe to, čemu věří...“³⁷

Na jedné straně slouží nahlédnutí jako příprava k víře: umožňuje výklad smyslu poselství, zkoumá autoritu těch, kdo je přinášejí, a tak dále. Na druhé straně je víra přípravou na nahlédnutí; právě tomuto vztahu se Augustin s oblibou věnuje, a to opakovaně a nejen v pozdějších textech. Plné a definitivní završení toho, co je ve víře započato, se nachází za hranicemi našeho pozemského života. Nicméně i v rámci života na zemi je víra pouhým začátkem, prvním krůčkem. Augustin si vždy představuje život věřící duše jako proces růstu a rozvoje nahlédnutí, i když zde na zemi nelze dosáhnout k jeho vrcholu. Duše, která se podřídí křesťanské víře, v žádném případě nedospívá ke konci svého života. Augustin popisuje víru v zahradnickém podobě: poté, co je zasazena, vyžaduje k růstu neustálé zalévání, výživu a posilování.³⁸ Od své konverze ke křesťanství chápal Augustin svou náboženskou víru jako klíčový krok na cestě k pravdě, avšak od samotného začátku ji bral jako pevný, spolehlivý a autoritou zaru-

³⁶ Verze užívaná Augustinem uvádí slova: *nisi credideritis non intelligetis*.

³⁷ Augustin, *Enarr. in ps.* 118; *Serm.* 18,3 (PL 37,1552); srv. *Serm.* 43,3,4 a 7,9 (PL 38,255; 38,258).

³⁸ Augustin, *Serm.* 43,6,7 (PL 38,257); srv. *De Trinit.* XIV,1,3 (PL 42,1037).

čený základ pro další rozvoj nahlédnutí. Nikdy neztratil vášnivý zájem o to, hlouběji proniknout do moudrosti, k níž mu víra zjednala přístup, kterou úzkostlivě bránil a kterou přijal skrze autoritu. Hybným momentem tohoto dalšího pronikání měl být rozum, především ve formě postřehů, jež nabízel „platonici“.³⁹ Zastavit svůj intelektuální vývoj v okamžiku přestoupení na křesťanskou víru se Augustinovi zdálo jako spokojení se s čímśi, co není plně lidské, s čímśi dětinským a nezralým: „Není možné, aby se v nás Bohu ošklivilo to, čeho působením nás stvořil jako výtečnější než ostatní živočichy. V žádném případě tedy z naší víry nečiňme záminku pro to, abychom přestali vítat a sledovat rozum; vždyť bychom nemohli ani věřit, kdybychom neměli rozumové duše.“⁴⁰ Víra je tedy první, pouze první krok na cestě k pravdě; je podmínkou nahlédnutí, ale také předehrou k němu. Pro toto stanovisko je typická Augustinova opakovaná výzva: „Věř, abys nahlédl.“⁴¹ Jeho korespondent Consentius ho postavil před dilema: „Kdyby víra církve byla výsledkem uvažování a rozmluvy spíš než zbožné důvěry, pak by měli nárok na blaženost jen filosofové a řečníci; ale jelikož se Bohu zlíbilo vyvolit slabé tohoto světa, aby zahanbil silné, a zachránit bláznovstvím kázání ty, kdo věří, neměli bychom hledat důvody, ale spíš následovat autoritu svatých.“ Na to Augustin jednoduše odpověděl, že námahu rozumového zkoumání máme podstoupit „nikoli s cílem odmítnout víru, nýbrž s cílem nahlédnout ve světle rozumu to, co již pevně zastáváš skrze víru“.⁴²

Při četbě těchto pasáží, kde se zdůrazňuje role víry jako brány k pravdě, nicméně pouhé brány, za níž následuje dlouhá cesta, se lze stěžít vyhnout myšlenkám na Augustinovo osobní drama. Jeho trýzni-

³⁹ Jasnou a chronologicky ranou formulaci tohoto programu viz *Contra acad.* III,20,43 (PL 32,957).

⁴⁰ Augustin, *Ep.* 120,3 (PL 33,453). Tomuto tématu se věnuje celý zmíněný dopis.

⁴¹ Viz výše, str. 394, pozn. 36. Toto téma se objevuje poměrně často, zvláštní pozornost si však zaslouží následující místa: *De Trinit.* VII,6,12; IX,2,2 (PL 42,946; 42,961; 42,1057–1058); *Tract. in Joan.* 40,9; 29,6 (PL 35,1691; 35,1630–1631); *Contra Faust.* XII,46 (PL 42,279).

⁴² Augustin, *Ep.* 120,2 (PL 33,452).

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.“⁴³ 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 samoúčelně, 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*.

22

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 anebo 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, ovládaný 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 pohltit, uvěznit a zabránit 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.¹ Tělo zaujímá své místo v hie-

⁴³ Augustin, *De Trinit.* IX,1,1 (PL 42,961).

¹ K novoplatónskému pojetí lidské přirozenosti viz část III („Plótnos“), kap. 14, str. 258–272.

23

AUGUSTIN: ROZUM A OSVÍCENÍ

Augustin s oblibou rozlišuje různé stupně na škále poznání, jehož je lidská mysl schopna. Již jsme zmínili¹ rozlišení mezi vírou a nahlédnutím. Nahlédnutí, naznačuje Augustin, je jedinečným dílem lidského rozumu, výsledkem jeho působení a trvalé práce.² Když chce nahlédnutí postavit do kontrastu s vírou, obvykle hovoří o *intellectus*, *intelligere*, *intelligentia*; tam, kde probírá výsledek námahy mysli, hovoří o *scientia*. V jedné z definic pojmu *scientia* jej tak téměř ztotožňuje s *intellectus*. V rámci podrobného rozboru jedinečné povahy lidského poznání (*scientia*)³ přirovnává vztah mezi rozumem a poznáním ke vztahu mezi díváním se a viděním: poznání představuje zdar v rozumovém úsilí.⁴ Jeho hlavním rysem je rozumová soudržnost: věc je známa tehdy, je-li naprosto jasná a průzračná duši a pokud ji mysl takřkajíc vidí.⁵

Než prozkoumáme různé procesy mysli, jež jsou obsaženy v různých druzích poznání, musíme zmínit distinkci, kterou Augustin zavádí v rámci pojmu *scientia*. Vymezuje totiž moudrost (*sapientia*) jako zvláštní druh poznání. Nazývá je „kontemplativní poznání“⁶

¹ Viz výše, str. 391.

² Augustin, *Serm.* 43,2,3 (PL 38,255).

³ Augustin, *De quant. animae*, 26,49–30,58 (PL 32,1063–1069).

⁴ Tamt., 27,53 (PL 32,1065).

⁵ Tamt., 30,58 (PL 32,1068–1069).

⁶ Augustin, *De Trinit.* XV,10,17 (PL 42,1069).

a tvrdí, že se zabývá věčnými předměty, zatímco ostatní *scientia*, k níž se nyní tento termín váže v užším smyslu, se zabývá věcmi časnými.⁷ Poznání a moudrost se liší jen díky rozdílnosti svých předmětů a Augustin připouští, že tato distinkce není úplně striktní; oba výrazy lze dokonce zaměňovat.⁸ Poznání i moudrost jsou plody téže činnosti v téže mysli, i když Augustin vytyčuje odpovídající rozlišení mezi „vyšším rozumem“ a „nižším rozumem“. Ty se opět liší jen s ohledem ke svým předmětům. Oba jsou rozumovou myslí člověka, ale v prvním případě se na ni pohlíží, nakolik se zabývá oblastí věčné pravdy,⁹ zatímco ve druhém, nakolik se věnuje „tělesným věcem a časné činnosti“.

Tyto stupně v mysli a v jejím poznání pramení z hierarchického uspořádání jejich předmětů; mezi příslušnými procesy mysli, jež vedou k jejich poznání, žádná reálná odlišnost není. Jinak je tomu ovšem u další distinkce, kterou Augustin také zavádí pomocí poznávaných předmětů: „Jsou dvě skupiny poznávaných věcí: jednak ty, které mysl vnímá tělesnými smysly, jednak ty, které vnímá sama.“¹⁰ Zde se rozlišuje mezi samotnými procesy v mysli, jak s větší jasností vyplývá z paralelních pasáží.¹¹ Nyní postupně probereme oba druhy poznání – to, jež mysl získává sama, i to, jež získává skrze smysly.¹²

Augustinovy první pokusy vyrovnat se s filosofickou problematikou poznání pramení z touhy obhájit samotnou možnost lidského poznání proti „akademikům“, filosofům, kteří podle něho popírali jakýkoli nárok na jistotu. Tím se vysvětluje jeho úsilí najít nepopíratelné pravdy, výroky, o nichž je zcela nemožné pochybovat.

Tuto touhu po nenarušitelné jistotě uspokojila řada argumentů, z nichž každý končí zdánlivou jistotou tohoto typu. Všechny mají po-

⁷ Tamt., XII,14,22; 15,25 (PL 42,1009–1010; 42,1012).

⁸ Tamt., XIII,19,24; XIV,1,3 (PL 42,1034; 42,1037).

⁹ Tamt., XII,3,3 (PL 42,999).

¹⁰ Tamt., XV,12,21 (PL 42,1075).

¹¹ Srv. Augustin, *Ep.* 13,4 (PL 33,78).

¹² Z mírně odlišného hlediska a někdy v poněkud větší úplnosti o těchto tématech pojednávám v 5. kap. příručky D. O'Connor (vyd.), *Critical History of Western Philosophy*.

dobu známou z Descartova *cogito ergo sum*: když cokoli poznáváme, okamžitě si uvědomujeme, že jsme naživu, a toto vědomí – jak Augustin uvádí při jedné příležitosti – zahrnuje tělo;¹³ při poznání čehokoli – byť třeba mylném – poznáváme, že přemýšlíme.¹⁴ Tyto argumenty se u něho objevují již v prvních textech, ale jako standardní *loci* proti akademikům přetrvávají i v pozdějších spisech.¹⁵ Navzdory vší podobnosti s Descartovou proslulou úvahou mají poněkud jiný účel: Augustin jednoduše hledá argumenty, jež by dostatečně odpovídaly na absolutní skepsi. Tyto i další příklady nezpochybnitelného poznání mu pro tento účel zcela postačují; Augustin nikdy nezamýšlel vybudovat na jejich základě soustavu podobně nezpochybnitelného poznání. To by pro něho bylo zbytečné; popíral totiž základní tezi, že pouze nezpochybnitelné poznání lze přijmout jako poznání.¹⁶

Ve svém úsilí o vymezení vlastního stanoviska oproti akademické skepsi shledal jako velmi cennou tradici platonismu. Jeho teorie poznání, především poznání racionálního či nesmyslového, je proto odlišná v kadlubu platónského myšlení. Platónova nauka, „že jsou dva světy, inteligibilní svět, kde přebývá samotná pravda, a tento smysly vnímatelný svět, který vnímáme zrakem a hmatem“,¹⁷ byla pro čerstvého konvertitu, který se musel vyrovnat se skepticismem, velmi přitažlivá a hluboce ho ovlivnila. V této fázi svého vývoje dokonce téměř nerozlišoval mezi křesťanstvím a Platónovou naukou a byl vždy ochoten sloučit jedno s druhým.¹⁸ Když se ve stáří vrací k tomu, jak snadno přijímal Platónovy názory, kritizuje sám sebe za to, že svévolně směšoval učení evangelií s Platónem. Vidí již jasněji, že to, co měl na mysli Platón, se liší od onoho jiného světa, k němuž odkazoval Ježíš, když řekl: „Moje království není z tohoto světa“

¹³ Augustin, *De beata vita*, 2,7 (PL 32,963).

¹⁴ Augustin, *Solil.* II,1,1 (PL 32,885); srv. *De lib. arb.* II,3,7 (PL 32,1243–1244).

¹⁵ Augustin, *De Trinit.* XV,12,21 (PL 42,1073–1075); *De civ. Dei*, XI,26 (PL 41,339–340).

¹⁶ Augustin, *De Trinit.* XV,12,21–22 (PL 42,1073–1075).

¹⁷ Augustin, *Contra acad.* III,17,37 (PL 32,954).

¹⁸ Augustin, *De ordine* I,11,32 (PL 32,993).

(J 18,36); ostřeji si uvědomuje eschatologický význam Kristových slov a více se zdráhá slyšet v nich platónské ozvuky. Přesto však stále přijímá Platónovu tezi o existenci inteligibilního světa, jímž míní „věčný a neměnný rozum, pomocí něhož Bůh stvořil svět“.¹⁹

Augustinův výklad evangelií získal s postupem let výrazněji eschatologický charakter, avšak platonismus, a zvláště platónská teorie inteligibilního světa hrála v jeho myšlení i nadále klíčovou roli. Přidržel se tradice, která se v jeho době již těšila značné úctě, a ztotožňoval Platónův inteligibilní svět idejí s Boží myslí, jež obsahuje archetypické ideje všeho stvořeného, s Boží stvořitelkou Moudrostí a Slovem (*Logem*).²⁰ Naše poznání tohoto inteligibilního světa popisuje jako analogické se zrakem: „Nahlédnutí je pro mysl totéž jako vidění pro tělesné smysly“,²¹ neboli „rozum je zrakem myslí, jímž sama o sobě, bez zásahu těla, poznává pravdu“.²² Analogie mezi viděním nahlédnutí patří u Augustina k názorům, jež zastával s hlubokým přesvědčením. Některé jeho úvahy dokonce naznačují, že je z tohoto názoru odvozena jeho víra v inteligibilní svět. „Vzpomínáš si, doufám“ říká svému partnerovi v jednom raném dialogu,

„co jsme před chvílí pověděli o tělesných smyslech: věci, které společně vnímáme očima nebo ušima, jako jsou barvy a zvuky, které ty i já vidíme nebo slyšíme zároveň, nenáleží k přirozenosti našich očí a uší, nýbrž jsou nám společně jakožto předměty vnímání. A podobně také neřekneš o věcech, které ty i já společně postihujeme každý svou myslí, že náleží k přirozenosti myslí někoho z nás. To totiž, co lze vidět očima dvou lidí zároveň, nemůžeš přiknout očím jednoho ani druhého, nýbrž musí to být něco třetího, k čemu směřuje pohled obou.“²³

¹⁹ Augustin, *Retract.* I,3,2 (PL 32,589).

²⁰ Tamt., srv. *De div. quaest.* LXXXIII, 46 (PL 40,29–31); *De civ. Dei*, XI,10,3 (PL 41,327).

²¹ Augustin, *De ordine* II,3,10 (PL 32,999).

²² Augustin, *De immort. animae*, 6,10 (PL 32,1026).

²³ Augustin, *De lib. arb.* II,12,33 (PL 32,1259); srv. *De immort. animae*, 6,10 (PL 32,1025–1026); *De Trinit.* XII,14,23 (PL 42,1010–1011).

Augustin zde má na mysli především matematické a logické výroky, ustavující nezpochybnitelné pravdy toho druhu, jaké chtěl postavit proti skeptickému popírání možnosti jakéhokoli spolehlivého vědění. Podobné výroky podle něho vykazují rys obecnosti, nutnosti a neměnnosti, pro který smyslová zkušenost nemůže poskytnout žádnou oporu;²⁴ považujeme je za pravdivé bez ohledu na jakékoli zdánlivé výjimky, jež nám snad smyslová zkušenost předkládá. Augustin odtud odvodil, že tyto pravdy jsou známy nezávisle na smyslové zkušenosti a závisejí na zkušenosti s předměty jiného typu; takovéto předměty lze poznat se svrchovanou jasností a jistotou nezávisle na tělesných smyslech, skrze analogický druh zkušenosti, intelektuální „zření“. Matematické a logické výroky však nechápal jako jedinou, nebo třeba jen nejdůležitější skupinu pravdivých tvrzení, jež poznáváme tímto způsobem. Na stejnou úroveň postavil mravní a estetické hodnotové soudy, a dokonce celou oblast „moudrosti“, tj. vše, čím se zabývá filosofie.²⁵ Tato široká oblast „věčných pravd“ se dala snadno ztotožnit s tvůrčími archetypickými idejemi v Boží mysli.

Pro Platóna i pro Augustina platí, že obsah tohoto inteligibilního světa poznává duše nezávisle na smyslové zkušenosti. Některé pasáže v Augustinových raných dialozích naznačují, že alespoň zčásti přijal platónskou teorii „rozpomínání“, podle níž je toto poznání součástí výbavy, kterou si duše do tohoto života přináší z předešlé existence ve světě věčných pravd, kde s nimi byla v bezprostředním kontaktu.²⁶ V pozdějších pojednáních tento názor odmítl. Poznání, jež předvádí otrok v Platónově *Menónovi*, lze prý důvěryhodněji objasnit tím, „že je lidem přítomno světlo věčného rozumu v té míře, v níž jsou schopni je přijmout, a v něm vidí tyto neměnné pravdy – ne proto, že je kdysi znali a zapoměli je, jak tvrdí Platón a jiní“.²⁷ Poznání

²⁴ Augustin, *De lib. arb.* II,8,21 (PL 32,1251–1252).

²⁵ Tamt., II,9,25,10,29 (PL 32,1353–1257); srv. *De vera relig.* 39,73 (PL 34,154–155).

²⁶ Augustin, *Solil.* II,20,35 (PL 32,902–904); srv. *De quant. animae.*, 20,34 (PL 32,1054–1055). Zůstávám skeptický vůči argumentům, které v řadě nedávných článků předložil R. J. O'Connell a příhodně je shrnul v *Revue des études augustiniennes*, str. 372–375.

věčných pravd nepředstavuje výsledek opětovného odhalování stop, jež v duši zbyly ze života před narozením, nýbrž se jedná o plod souvislého odhalování, jemuž se mysl věnuje ve světle rozumu, které má vždy k dispozici a které jí skýtá prostředek, jak vejít do styku s inteligibilní skutečností.²⁸ Toto Boží osvětlení v mysli též Augustin označuje za podíl mysli na Božím Slově, za niternou přítomnost Boha v mysli, za Krista, který přebývá v lidské mysli a učí ji zevnitř i jinými způsoby.

V čem přesně spočívá obsah onoho poznání, jež nám toto intelektuální osvětlení zpřístupňuje, lze rozhodnout jen s obtížemi. Převážná část diskuse, která se na toto téma vede, užívá pojmy, mezi nimiž Augustin nijak zvlášť pečlivě nebo jednoznačně nerozlišoval. Jeho texty proto často nevykládají protikladné interpretace jeho myšlení. Můžeme vyloučit názor, podle něž jeho teorie přisuzovala lidské duši prostřednictvím osvětlení bezprostřední přístup k Boží mysli. Tento výklad odporuje všemu ostatnímu, co Augustin uvádí o svém pojetí člověka ve vztahu k Bohu v tomto životě, a je také výslovně odmítnut.²⁹ Obtížnost volby mezi dvěma dalšími interpretacemi, jež byly předloženy – 1) osvětlení poskytuje pojmy, s nimiž duše pracuje při výkladu smyslové zkušenosti, anebo 2) poskytuje duši měřítko, jímž se řídí ve svých soudech –, lze doložit na několika významných pasážích. Ve svém pozdním spise *O Trojici*³⁰ se Augustin věnuje tomu, jak provádíme srovnávací hodnotové soudy. Po výčtu mnoha věcí, jež jsou dobré, dodává:

„Nebyli bychom schopni říci, která ze všech těchto dobrých věcí, jež jsem uvedl, anebo jakýchkoli dalších, na něž pomyslíme, je lepší než jiná, když o nich činíme pravdivý soud, kdyby do nás nebyl vtištěn pojem samotného dobra (*nisi esset nobis impressa notio ipsius boni*), podle něž věci schvalujeme a dáváme jedněm přednost před druhými.“

²⁷ Augustin, *Retract.* 14,4; srv. tamt., 18,2 (PL 32,590; 594); *De Trinit.* XII,15,24 (PL 42,1011–1012).

²⁸ Augustin, *De Trinit.* XII,15,24 (PL 42,1011–1012).

²⁹ Tamt., IV,15,20 (PL 42,901–902).

³⁰ Tamt., VIII,3,4 (PL 42,949).

Tato terminologie je totožná s pojmoslovím staršího rozboru, v němž Augustin hovoří o tom, že mysl vlastní *notio impressa* blaženosti a moudrosti.³¹ Tento „vstištěný pojem“ je očividně zároveň pojmem i kritériem soudu; oba aspekty se tu směřují. Jakékoli radikální rozlišení mezi osvětlením jako zdrojem pojmů a osvětlením jako standardem soudu značně překračuje Augustinův horizont. Obě funkce v jeho pojetí úzce souvisely, jak je zřejmé z pasáže, kde probírá naše poznání lidské mysli. Každý bezprostředně zakoušíme svou vlastní mysl a každá mysl se liší od všech ostatních myslí; nelze proto říci, že bychom ze zkušenosti mnoha myslí a zobecnění jejich společných vlastností dospěli k obecné představě mysli. Skutečnost je taková, že „vnímáme neporušitelnou pravdu, skrze niž – nakolik jsme schopni – dokonale vymezujeme nikoli to, jaká je mysl toho či onoho člověka, nýbrž to, jaká by měla být ve světle věčné pravdy“.³² Ve věčné pravdě mysl vnímá „uspořádání, které řídí naše bytí a naše činnosti – ať už v nás, anebo vzhledem k vnějším věcem – podle příkazu pravdy a správného uvažování“.³³ Podobné pasáže svědčí o tom, jak úzce tyto rozborů racionálního poznání souvisely s Augustinovými etickými zájmy. Když hovoří o věčných pravdách jako o standardu a měřítku lidských soudů, často vyhláší cosi víc než pouhou teorii poznání. Někdy odkazuje téměř ke konečnému Božímu soudu nad všemi lidskými záležitostmi a prezentuje lidské souzení ve světle věčné pravdy jako jakousi ozvěnu Božího soudu nad všemi lidskými zájmy anebo jako účast na něm.

Přesto platí, že Augustin svou teorii osvětlení zamýšlel jako zcela obecně platný popis procesu racionálního poznání. Jistě, někdy se o osvětlení vyjadřuje způsobem, který naznačuje zvláštní souvislost mezi lidskou myslí a Bohem, například když říká, že nás „nečistota hříchu“ zbavuje schopnosti osvětlení přijmout,³⁴ anebo ve výše citovaných pasážích, kde se blíží k tvrzení, že osvětlení Božím světlem by

³¹ Augustin, *De lib. arb.* II,9,26 (PL 32,1254–1255).

³² *Qualis esse sempiternis rationibus debeat*; viz Augustin, *De Trinit.* IX,6,9 (PL 42,966).

³³ Tamt., IX,7,12 (PL 42,967).

³⁴ Augustin, *De Trinit.* IV,2,4 (PL 42,889).

člověku mělo umožnit soudit sebe sama, své zájmy a závazky tak, jak se jeví Božím očím. Na tomto způsobu využití obecného filosofického pojmu, kdy v určitých kontextech získá daleko silnější biblický než filosofický nádech, je cosi pro Augustina velmi typického. Jedním z důvodů, proč pro něho byly platónské formulace tak přitažlivé, byla skutečnost, že se daly snadno tímto způsobem využít. Jistě to platí pro teorii osvětlení. V podstatě jde o zcela obecné vyhlášení toho, co Augustin považuje za nejzákladnější základ možnosti rozumového poznání, totiž niterné přítomnosti Boha v lidské mysli: Bůh je ve všem, i v mysli, a jeho přítomnost v ní je podmínkou nejen jejího bytí, ale také toho, aby fungovala způsobem odpovídajícím její přirozenosti. O tuto fundamentální metafyzickou přítomnost Boha je však Augustin někdy ochoten opřít další, zvláštní modalita jeho přítomnosti či nepřítomnosti. Teorii osvětlení využívá nejen k vyhlášení naprosto nezbytných předpokladů jakéhokoli rozumového poznání, ale také k popisu zvláštních druhů poznání či moudrosti, jež člověk může a nemusí mít díky zvláštní milosti, jako odměnu za mimořádně ctnostný život. Jeden z nejpozoruhodnějších rozborů této problematiky nacházíme v pasáži, v níž se Augustin zabývá otázkou, nakolik jsou věčné standardy chování dostupné hříšníkům.

„Bůh je naprosto všude; proto mysl žije v něm a pohybuje se v něm a má v něm své bytí, takže si ho může pamatovat. Nepamatuje si ho proto, že by ho znala v Adamovi anebo v jakémkoli jiném čase a na jiném místě před vstupem do života svého těla anebo v době, kdy byla stvořena a vložena do svého těla; nic z toho si nepamatuje, a ať už se jí stalo cokoli z těchto věcí, všechny jsou odsouzeny k zapomnění. Pamatuje si ho tím, že se obrací k Pánu jako ke světlu, které jí určitým způsobem zasáhlo, i když od něj byla odvrácena.“

To je důvod, proč i hříšníci mohou přemýšlet o věčnosti a činit správné souhlasné a nesouhlasné soudy o lidském chování. Co jsou pravidla, podle nichž soudí, ne-li ta, jež každému ukazují, jak žít, i když podle nich třeba sami nežijí? Jak je znají? Jistě ne z vlastní přirozenosti, neboť i když jsou tyto věci nepochybně viděny myslí, je jasné, že jejich myslí jsou proměnlivé, zatímco ten, kdo v myslí vnímá tato pravidla jako měřítko chování, také vnímá, že jsou neměnná. Také ne z žádného ustrojení (*habitus*) své mysli, protože

tato pravidla jsou pravidla spravedlnosti, zatímco u jejich myslí předpokládáme, že jsou, *ex hypothesi*, nespravedlivé. Kde jsou tedy tato pravidla zapsána, kde mohou nespravedliví odhalit, co je spravedlivé, kde vidí, co by měli mít a nemají to? Kde jsou tato pravidla zapsána, ne-li v knize toho světla, jež nazýváme pravda? Právě zde jsou zapsána všechna pravidla spravedlnosti a odtud přecházejí do srdce spravedlivého, nikoli tělesným přenosem, nýbrž jako kdyby v něm zanechala svůj otisk, stejně jako se tvar pečeti dala otiskne do vosku, aniž by opustil pečeti dlo.³⁵

Přirovnání k otisku pečeti dlo nám připomene „vtištěný pojem“, který myslí umožňuje provádět soudy.³⁶ Avšak zatímco „vtištěný pojem“ umožňoval myslí soudit, „otisk“ zde označuje cosi víc: jde o reálné mravní osvojení si již známého pravidla chování, jež nyní vstupuje do mravního charakteru člověka. Augustinova terminologie kolísá, ale je z ní dostatečně zřejmé, že má na myslí více než jednu modalitu Boží přítomnosti v myslí, více než jednu úroveň, na níž se mysl podílí na věčné pravdě. Možnost přítomnosti na jiné než jen základní a obecné rovině Boží přítomnosti v myslí objasňuje možnost konverze, jež podle Augustina spočívá v „obratu ke světlu, které ji nějakým způsobem zasáhlo, i když od něj byla odvrácena“. Bůh je v myslí vždy bytostně přítomen, ale tímto obratem k Bohu jej mysl svobodně uznává, čímž ustavuje další rovinu přítomnosti. Tento obrat myslí k Bohu nazývá Augustin také „pamatováním“ Boha.

Zmíněná koncepce „pamatování“ a *memoria* (abychom zdůraznili rozdíl mezi tímto pojmem a obvyklým chápáním „paměti“, budeme užívat latinského termínu) úzce souvisí s teorií osvětlení. Augustinův pojem *memoria*, stejně jako teorie osvětlení myslí, představuje přímý důsledek jeho přijetí hlavního jádra Platónovy teorie poznání. Jak jsme viděli,³⁷ odmítl Platónův mytologický popis našeho poznání inteligibilního světa, tj. popis založený na rozpomínání se na existenci před narozením. Nicméně jeho teorie osvětlení, která příslušné poznání vysvětluje jako neustálé odhalování, jehož je mysl schopna díky

³⁵ Tamt., XIV,15,21 (PL 42,1052).

³⁶ Viz výše, str. 411, pozn. 30; str. 412, pozn. 31.

³⁷ Srv. výše, str. 410.

tomu, že je pro ni inteligibilní svět neustále přítomen skrze osvětlení, předkládá spíš modifikaci Platónovy teorie rozpomínání než myšlenkovou alternativu. Oba výklady různým způsobem tvrdí, že rozumové poznání nevstupuje do myslí zvenčí, nýbrž je v ní určitým způsobem přítomno – buď jako pozůstatek předchozího styku s jiným světem, anebo díky soustavnému styku s ním, jemuž se těší ze své přirozenosti. Augustinova *memoria* je především ekvivalentem Platónovy *anamnésis* – i když, jak uvidíme, není jen tím. Jeho koncepce má dva hlavní prameny: jednak běžné chápání paměti jako schopnosti myslí podržet minulou zkušenost a znovu ji vyvolat, a jednak Platónovo pojetí, jež Augustin reviduje, aby je osvobodil od poukazu k minulosti. Augustinův přístup je jasně vytyčen již v raném dopise příteli Nebridiovi, který se ho na problematiku paměti dotázal. Augustin vychází z běžného pojetí paměti, podle něhož si pamatujeme předměty, s nimiž jsme se setkali v minulé zkušenosti. V tomto smyslu paměť odkazuje k minulosti, i když třeba pamatované předměty dosud existují. Pak do sféry paměti zahrne i poznání, jež získáme usuzováním; jako příklad sám uvádí poznání, k němuž Sókratés podnítl otroka v *Menónovi*. Ale protože toto poznání není odvozeno z minulé zkušenosti a neprochází smysly, vyplývá odtud, tvrdí Augustin, že *memoria* nemusí odkazovat k minulosti a nemusí zahrnovat obrazy odvozené ze smyslové zkušenosti.³⁸

Zkušenost podle Augustina zanechává v *memoria* stopy, jež nazývá *species*. Mysl si tyto stopy může později vybavit díky záměrnému soustředění pozornosti,³⁹ anebo je využít v konstruktivní představivosti.⁴⁰ Z tohoto hlediska Augustin chápal *memoria* jako ohromné skladiště, v němž jsou úhledně uschovány jednotlivé zkušenosti,⁴¹ anebo jako žaludek se strávenou potravou.⁴² Toto přirovnání lze ob-

³⁸ Augustin, *Ep.* 7,1,1–2 (PL 33,68).

³⁹ Augustin, *De Trinit.* XI,3,6 (PL 42,988–989). Smyslová zkušenost a role, kterou hraje v *memoria*, je probírána níže, viz kap. 24, str. 421 nn.

⁴⁰ Tamt., XI,10,17 (PL 42,997–998).

⁴¹ Augustin, *Confess.* X,8,12–15 (PL 32,784–786).

⁴² Augustin, *De Trinit.* XII,14,23 (PL 42,1011); *Confess.* X,14,21–22 (PL 32,788–789).

tízněji uplatnit ve vztahu k *memoria* chápané tak, že obsahuje poznání neodvozené z minulé zkušenosti. *Memoria* zahrnuje „pravidla a nesčetné zákony čísla a míry, z nichž žádný mně nebyl vtisknut tělesným smyslem... Pomocí tělesných smyslů znám počet všech věcí, jež počítáme, ale čísla, jimiž počítáme, jsou něčím jiným, než předměty, jež počítáme. Nejsou totiž jejich představami, a jsou něčím samostatným.“⁴³ Apriorní pojmy, například čísla, jejichž prostřednictvím mysl interpretuje empirický svět své zkušenosti, jsou tu zahrnuty mezi obsahy *memoria*. Během dlouhé analýzy *memoria*, již Augustin provádí ve svých *Vyznáních*,⁴⁴ postupně rozšiřuje její záběr tak dlouho, až nakonec zahrnuje vše, co je mysl schopna poznat a o čem je schopna přemýšlet bez ohledu na to, zda se s tím předtím setkala ve zkušenosti, nebo zda na to v danou chvíli právě myslí.⁴⁵ Proto lze tvrdit, že si mysl „pamatuje“ předměty, jako je Bůh, věčné pravdy anebo samotná mysl, z nichž žádný se „nepamatuje“ na základě předchozích setkání a jež značně přesahují meze jakékoli minulé zkušenosti. Řečeno zcela jednoduše, *memoria* je celkem potenciálního poznání určité jednotlivé mysli v kterémkoli okamžiku. „Tak jako je *memoria* vůči minulým věcem tím, co umožňuje, abychom si je vybavili a vzpomněli si na ně, tak můžeme ve vztahu k přítomnosti právem nazývat *memoria* to, čím je mysl sobě samé, její přítomnost jí samé, již může sebe samu uchopit při své reflexi.“⁴⁶

Tuto dvojnost mysli, mysli jakožto poznávající sebe samu a mysli jakožto (aktuálně či potenciálně) známou sobě samé, Augustin zkoumá ve spise *O Trojici*. Zmíněný rys se také nachází v pozadí převážné části rozboru *memoria* ve *Vyznáních*; celé zkoumání této tajuplné schopnosti mysli dokonce začíná obrazem, jenž tuto dvojnost vyjadřuje: „[*memoria*] je schopnost mé duše a patří k mé přirozenosti, avšak já sám nemohu uchopit vše, co jsem. Mysl není dost velká, aby

⁴³ Augustin, *Confess.* X,12,19 (PL 32,787).

⁴⁴ Tamt., X,8,12–27,38 (PL 32,784–795).

⁴⁵ Srv. Augustin, *De Trinit.* XV,21,40 (PL 42,1088).

⁴⁶ Tamt., XIV,11,14 (PL 42,1048): *sic in re praesenti, quod sibi mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi...*

obsáhla sebe samu.“⁴⁷ Sebepoznání je úkol, který nikdy nelze zcela splnit. Proces aktualizace tohoto latentního poznání probírá Augustin při mnoha příležitostech, a to s velkou psychologickou precizností. Ve *Vyznáních* říká, že zjišťování těchto pravd,

„o nichž jsme nenabyli představ skrze smysly, nýbrž které poznáváme bez představ v jejich pravé skutečnosti, spočívá výhradně v tom, že přemýšlením jakoby shrneme to, co rozptýleno a neuspořádáno tkvělo v *memoria*, a pečlivě se postaráme, aby v téže *memoria*, kde až dosud zůstávalo rozptýlené a zanedbané, bylo uspořádáno a jakoby připraveno, takže je lze bez námahy podrobit úvaze.“⁴⁸

Ve spise *O Trojici*, kde se Augustin této otázky často dotýká, zdůrazňuje ještě ostřeji beztvarost, zárodečnost a pouhou potencialitu obsahů *memoria*. Vytváření aktuálního poznání z jejich obsahů zde líčí tak, že zahrnuje schopnost mysli tvořit symboly, zrod slova (*verbum*) jakožto hybného média smyslu. V této kapitole není prostor na to, abychom sledovali Augustinův komplexní a subtilní výklad zmíněného procesu. Musí nám stačit konstatování, že v určitém smyslu je pro něho mysl sice vždy „přítomna sobě samé jakožto celek“,⁴⁹ ale tato přítomnost se aktualizuje a konkretizuje pouze v jednotlivých myšlenkových výkonech, jež zahrnují vytvoření symbolického média myšlení, slova (*verbum*). Augustin v tomto ohledu srovnává mysl s okem: zatímco oko „nikdy není ve vlastním zorném poli (vyjma toho, když se vidí v zrcadle, jak jsme uvedli), jinak je tomu s myslí, která se myšlením může umístit do vlastního zorného pole“.⁵⁰ Vyjma ohniskové oblasti jednotlivého myšlenkového výkonu, při němž si mysl reflektivně uvědomuje sebe samu, je sama sobě přítomna pouze beztvarym a potenciálním způsobem, který odpovídá schopnosti *memoria*. *Verbum*, v němž se myšlenkový výkon artikuluje, je zároveň

⁴⁷ Augustin, *Confess.* X,8,15 (PL 32,785). [Srv. český překl. M. Levého, str. 314. – Pozn. vyd.]

⁴⁸ Tamt., X,11,8 (PL 32,787).

⁴⁹ Tamt., *De Trinit.* X,4,6 (PL 42,976–977).

⁵⁰ Tamt., XIV,6,8 (PL 42,1041).

myslí tak, jak sama sebe v této myšlence poznává – je ucelenou jednotkou sebepoznání. Celá *Vyznání* jsou ohromným cvičením, jak z tototo beztvareho chaosu paměti vytvářet sebepoznání, jsou pokusem proniknout do toho, co Augustin jinde nazývá „temnější hlubiny v *memoria*“, ⁵¹ prostřednictvím snahy odhalit před vědomým pohledem myslí onu pravdu, jež se v ní nachází, skrytá a netušená.

24

AUGUSTIN: SMYSLY A OBRAZIVOST

Augustin vytrvale zdůrazňuje, že smyslové poznání, stejně jako veškeré poznání, je výkonem duše, nikoli tělesných orgánů; je to výkon „duše pomocí těla“. ¹ Všechny jeho souvisejší výklady tohoto typu poznání se snaží objasnit onen způsob, jímž mysl při získávání poznatků ze smyslové zkušenosti využívá tělesných smyslových orgánů. Jeho přístup k vnímání (*sentire*) proto odpovídá jeho pojetí člověka jako duše, jež využívá tělo, a je vybudován na analogii řemeslníka, který využívá svých nástrojů. Dlouhý rozbor této otázky ve spise *De quantitate animae* tak zahajuje následující definicí: „Vjem spočívá v tom, že si mysl uvědomuje prožitek těla.“ ² Podle tohoto výměru je nutnou podmínkou vjemu setkání tělesného smyslového orgánu s vnímaným předmětem, nicméně vjem je čímsi víc než tímto hmotným setkáním, na němž závisí, a zahrnuje vědomí myslí. Definice zařazuje vjem do kategorie *passio*; přesněji řečeno jej vymezuje jako vědomí myslí o tom, co tělo „trpí“. Augustin se podrobně věnuje obtížím, jež s sebou tento výklad vjemu nese. Když oči něco vidí, co přitom „trpí“?, ptá se. Evodius, jeho partner v dialogu, navozuje ana-

¹ *sentire non est corporis sed animae per corpus*; viz Augustin, *De Gen. litt.* III,5,7 (PL 34,282). Srv. tamt., XII,24,51 (PL 34,475); *De ordine* II,2,6; II,30–34 (PL 32,996; 1009–1011); *De Trinit.* XI,2,2 (PL 42,985–986).

² *non latere animam quod patitur corpus*; viz Augustin, *De quant. animae*, 23,41 (PL 32,1058). Drobná oprava, kterou k tomuto určení v témže díle později připojuje (25,48; PL 32,1063), nás tu nemusí zajímat. Jejím smyslem je vyloučit z rozsahu smyslového vnímání takové poznání, jež sice vpsledku je odvozeno ze smyslového vnímání, avšak není přímo dáno ve vjemu.

⁵¹ *abstrusior profunditas memoriae*, viz tamt., XV,21,40 (PL 42,1088).

25

AUGUSTIN: LIDSKÉ
JEDNÁNÍ – VŮLE A CTNOST

Pramenem Augustinových úvah o lidském jednání, stejně jako převážné většiny jeho myšlení, je nauka Písma a církve a názory řeckých, především novoplatónských filosofů. Jak jsme již poznamenali, někdy se tyto dva zdroje ocitají v napětí, avšak u této otázky v jeho mysli dokonale splývají. Právě zde na něho nejvýrazněji zapůsobila shoda, kterou cítil mezi platónským a křesťanským učěním. Jeho ochotu přijmout i další aspekty platónského myšlenkového stylu, například při rozboru duše a těla,¹ lze zčásti vysvětlit jeho přesvědčením, že etické záměry platoniků jsou blízké Kristovu učění. Rozpory, jež lze mezi jeho křesťanskou vírou a přejatým filosofickým pojmoslovím někdy odhalit – například rozpory, s nimiž jsme se setkali v jeho pojetí člověka jako duše užívající těla –, se zde vůbec nevyskytují.

Jak jsme viděli,² cílem filosofie je podle Augustina blaženost. Moudrost, jíž se filosofie snaží dosáhnout, naplní a uspokojí i ty nejhlubší lidské potřeby a touhy. Augustin bez sebemenších zábran přisuzoval svůj výklad lásky k moudrosti již Platónovi: Platón prý ztožnil nejvyšší dobro, v jehož zakoušení člověk nalézá blaženost, s Bohem, „a proto si myslel, že být filosofem znamená milovat Boha“.³ Podobná tvrzení připravila cestu téměř úplnému přijetí pla-

¹ Viz výše, str. 400–402.

² Viz výše, str. 387–388.

³ Augustin, *De civ. Dei*, VIII,8 (PL 41,233).

tónských představ, především v oblasti etiky. Propojit je s tradičním smyslem církve bylo velmi snadné; rozkol, který se někdy objevuje mezi jazykem filosofické diskuse a jazykem lidového kázání, zbožnosti a katechetického poučení, se v pasážích, kde Augustin hovoří o etických otázkách, téměř dokonale vytrácí.

Blaženost spočívá v naprostém uspokojení lidské přirozenosti: „Blažený a klidný život člověka spočívá v souladné rozumovosti veškerého jeho jednání.“⁴ Tato definice zdůrazňuje nejen to, že všechny lidské touhy a podněty dosahují v blaženém stavu klidu, ale také to, že lidská přirozenost je rozumová, a tento harmonický stav naprostého uspokojení proto vyjadřuje určitý racionální řád. Je poměrně jasné, že životní štěstí (blaženost) není slučitelné se situací, kdy nám schází něco, co chceme – avšak opak neplatí, podotýká Augustin: není pravda, že máme-li, co chceme, jsme proto šťastní. V návaznosti na Cicerona Augustin prohlašuje, že „nejvyšší bídu představuje chtít, co není správné“.⁵ Uspokojení zvrácených a zlých tužeb neposkytuje ono skutečné a trvalé uspokojení, v němž spočívá blaženost. Odtud pramení výhrada, kterou Augustin připojuje k definici blaženosti: „Nikdo není šťastný, dokud nemá všechno, co chce, a dokud chce cokoli zlého.“⁶

Po tomto blaženém stavu touží všichni lidé.⁷ Přirozená touha po blaženosti je vlastně jen logickým důsledkem samotného pojmu touhy; toužit po něčem totiž znamená toužit po uspokojení této touhy a říci, že člověk přirozeně touží po blaženosti, znamená právě tolik, že člověk má mnoho tužeb a touží po jejich uspokojení. Odtud však neplyne, že všichni lidé dosáhnou blaženosti, protože to nezávisí jen na správnosti či zkaženosti jejich tužeb, ale také na jejich naplnění,⁸

⁴ *cum omnes motus eius rationi veritatisque consentiunt*; viz Augustin, *De Gen. Manich.* I,20,31 (PL 34,188). Srv. *Contra acad.* I,2,5 (PL 32,908–909).

⁵ Augustin, *De beata vita*, 2,10 (PL 32,964).

⁶ Augustin, *De Trinit.* XIII,5,8 (PL 42,1020); k celé otázce viz tamt., XIII,3,6–9,12 (PL 42,1017–1024); *De civ. Dei*, VIII,8 (PL 41,233); a *Ep.* 130,10–11 (PL 33,497–498).

⁷ Augustin, *De civ. Dei*, X,1,1 (PL 41,277).

⁸ Augustin, *De lib. arb.* I,14,30 (PL 32,1237).

a to zase závisí na cestě k blaženosti, již lidem zjevil Bůh v Kristu; Kristovo vykupitelské působení bylo nutné jako pramen milosti potřebné k tomu, aby lidé byli schopni vydat se zjevenou cestou.⁹ Tímto závěrečným tvrzením Augustin vyzdvihl v zásadě platónské pojetí lidského úsilí o dosažení blaženosti na specificky křesťanskou rovinu. Po tomto přesunu již celý výklad nevyžadoval žádnou radikální revizi na to, aby posloužil jeho cílům.

Lidská přirozenost zahrnuje mnoho tužeb, podnětů a nutkání, z nichž ne všechna jsou vědomá a zcela jistě ne všechna neustále působí. Jak Augustin velmi dobře věděl, jejich rozmanitost někdy až budí úžas a často se ocitají ve vážném, někdy dokonce trýznivém konfliktu. Nelze uspokojit všechny: uspokojení jedné nevyhnutelně znamená zklamání jiných. Toto napětí lidského stavu pramení podle Augustina z neuspořádanosti a ztráty souladu, jež na člověka uvalil Adamův pád. Nebýt této pokřivenosti lidské přirozenosti, stačilo by, aby člověk následoval své přirozené touhy až k cíli a jejich uspokojením dosáhl blaženosti. Ve stavu neuspořádanosti se ovšem lidský úkol komplikuje potřebou najít uvnitř zmíněného napětí správný směr. Augustinova *Vyznání* jsou v jistém smyslu záznamem takového objevování a bolestné snahy držet se nalezené cesty. Prvořadým východiskem je tu neklid lidského srdce, jak jej vyjadřuje slavné zvolání na začátku spisu: „Ty povzbuzuješ člověka, aby Tě s radostí chválil, neboť jsi nás stvořil pro sebe a naše srdce je nepokojné, dokud nespočině v Tobě!“¹⁰ Naše touhy a nutkání jsou ve skutečnosti výrazem tápavé snahy o uspokojení, jehož lze vposled dosáhnout jen ve stavu blaženosti, v patření na Boha. Jen tím se uspokojí neklidné hledání člověka, pouze v něm nalezne klid a mír, o něž Augustin prosí v působivé modlitbě na konci *Vyznání*.¹¹

Hluboká a dramatická niternost zápasu zaznamenaného ve *Vyznáních* pramení z Augustinovy jedinečné osobnosti, avšak metafyzický obrázek, který k tomuto záznamu využívá, je sestaven z obecně přijí-

⁹ Augustin, *De Trinit.* XIII,9,12 (PL 42,1023–1024); srv. *De civ. Dei*, X,29,1–2 (PL 41,307–309).

¹⁰ Augustin, *Confess.* I,1,1 (PL 32,661); prostřední věta – *fecisti nos ad te* – je nepřeložitelná.

¹¹ Tamt., XIII,35,50–37,52 (PL 32,867–868).

maných tezí řecké filosofie. Je to obrázek z Platónova *Symposia* a Aristotelovy *Fyziky*, obrázek člověka jako součásti kosmického řádu, v němž je každá složka spojena se zbytkem díky soustavě trvalého sepětí: zlomky hledají završení v celku – řečeno s Dantem, hledají klid ve svém přístavu uprostřed „oceánu bytí“. Každá věc hledá sledováním svých přirozených cílů své místo v hierarchické struktuře vzájemně propojených jsoucen, a pokud jej dosáhne, dosahuje tak i klidu a uspokojení. K hnacím silám lidské přirozenosti, k náklonnostem, touhám a pudům, jež se skrývají v pozadí lidských činů, Augustin souhrnně odkazuje slovem „láska“ nebo „lásky“. Ve shodě s touto klasickou kosmologií je chápe jako dynamické síly vštípené člověku od přirozenosti a přirovnává je k tíze:

„Tělo tíhne svou váhou na své místo, neboť váha netáhne jenom dolů, nýbrž i na patřičné místo. Oheň směřuje do výše, kámen tíhne dolů. Tělesa svou vlastní tíhou směřují na svá místa... Kde nejsou uspořádána podle svých míst, jsou v neklidu, uspořádají-li se dle nich, ocitají se v klidu. Mým těžištěm jest má láska; to mne pudí, ať mne pudí kamkoli.“¹²

„Láska“ tedy v Augustinově pojmosloví označuje kteroukoli z rozmanitých sil, jež člověka při jeho činnosti „pudí“ tím směrem, kterým se zrovna pohybuje. Obraz tíhy Augustin využívá, když mluví o zvrácené lásce, jež ho svádí k tomu, aby se odvrátil od Boha,¹³ a také o lásce, jež člověka přivádí k Bohu; někdy tyto dvě síly staví do kontrastu jako *cupiditas* (či *avaritia*) a *caritas*.¹⁴ Tohoto rozlišení užívá v mnoha kontextech, z nichž některým se budeme věnovat později.

¹² *pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror*; viz tamt., XIII,9,10 (PL 32,848–849). [Zde i dále citujeme upravený český překl. J. Novákové. – Pozn. vyd.] V řadě dochovaných paralel stojí za pozornost následující: *De Gen. litt.* II,1,2; IV,3,7–8; 18,34 (PL 34,263; 299; 309); *De civ. Dei*, XI,28 (PL 41,342).

¹³ Augustin, *Confess.* VII,17,23 (PL 32,744).

¹⁴ Augustin, *De Trinit.* IX,8,13 (PL 42,967–968); srv. *De div. quaest.* LXXXIII, 35,2–36,1 (PL 40,24–25); *De Gen. litt.* XI,15,19–20 (PL 34,436–467); *De civ. Dei*, XI,28 (PL 41,342).

Takto míněná „láska“ může být dobrá i špatná; z mravního hlediska je neutrální.

Metafora „tíhy“ a analogie s padajícím kamenem si ovšem ve vztahu k lidskému jednání žádají upřesnění. Člověk, na rozdíl od kamene, není obětí své „tíhy“ v tom smyslu, že by za předem daných podmínek (u kamene by šlo o odstranění podpory) přirozeně a nevyhnutelně „padal“; jinými slovy, člověk se nemusí nutně snažit uspokojit své touhy a následovat své pohnutky. Od načrtnutého modelu se liší ve dvou ohledech: je mnohem složitější, a nachází se v něm proto mnohem víc rozličných tužeb než jen pouhá tíha kamene. Ale ani s touto výhradou odtud neplyne, že člověk nutně a nevyhnutelně následuje to, co bychom mohli nazvat součtem všech jeho sklonů. Je schopen mezi nimi volit; nikoli možná zcela neomezeně, ale nepochybně alespoň do jisté míry. Augustin tento rozdíl mezi bezduchým a lidským chováním popisuje slovy, že zatímco chování kamene je „přirozené“ (či „nutné“), chování člověka je „svobodné“,¹⁵ přinejmenším zčásti. Druhý typ chování zahrnuje ty činy, za něž lze člověka volat k odpovědnosti, za něž mu náleží chvála či hana, zatímco „přirozené“ jednání označuje, pokud jde o člověka, spíš věci, jež probíhají v člověku anebo jímž je vystaven, než to, co sám činí: míní se ty úkony, stavy myslí a pocity, jež nejsou v jeho moci.¹⁶ Pouze u člověka lze rozlišit tyto dva druhy jednání. Je jediným tvorem, který není zcela vydán na milost a nemilost silám, jež na něho a v něm působí. Mohutnost, jíž se člověk v tomto ohledu liší od zvířat a díky níž získává kontrolu nad alespoň některými ze svých činů, Augustin nazývá vůlí. Totéž lze jinými slovy říci tak, že člověk je obdařen svobodnou volbou (rozhodováním).

Augustin se nedomníval, že by tato svoboda lidského jednání byla neslučitelná s Božím spolehlivým před-věděním všech činů, událostí a jejich důsledků. Je sice nutně pravda, že cokoli Bůh předvídá, to se i stane, ale z toho neplyne, že cokoli předvídá, stane se nutně, tj. způsobem, který vylučuje svobodnou volbu. Bůh je schopen předvídat

činy vykonané pod tlakem nutnosti, stejně jako činy založené na rozhodnutí.¹⁷ Celá augustinská teorie predestinace, jež později vyvolala tolik sporů, závisí na tomto argumentu. Tato filosofická teorie spolu s odpovídající teologií milosti a ospravedlnění ovšem překračují téma této kapitoly.

Jedině člověk je tedy svobodný, a to v tom smyslu, že alespoň některé jeho činy nepodléhají „nutnosti“ (i když Bůh je předvídá) anebo, uijeme-li jiný Augustinův termín, nejsou určeny „přirozeností“. Lidské chování se tedy utváří na různých rovinách: působí na ně síly „přirozené“ (v tom smyslu, v němž Augustin toto přívlastko staví do kontrastu s „volným“), jako jsou pocity, touhy, vášně, nevědomá puzení a podněty, ale také výkony svobodného rozhodování. Jak jsme si všimli, Augustin na všechny tyto síly odkazuje souhrnným označením „láska“ či „lásky“ a o chování říká, že je určeno tou konkrétní „láskou“, jíž je zrovna motivováno. Tato podvojnost faktorů, jež formují lidské chování, způsobuje u termínu „láska“, aplikovaného na člověka, zvláštní obtíže, které u jiných entit, než je člověk, nevznikají. U člověka „láska“ zastupuje jak přirozené podněty, tedy tělesné a emotivní potřeby lidské přirozenosti, tak uvážené a vědomé rozhodování, jímž člověk mezi těmito podněty a sklony vybírá a svobodně utváří své chování ve shodě s jedněmi a v rozporu s druhými. Vráťme-li se k analogii mezi „láskou“ a „tíhou“, pak Augustin popisuje tuto zvláštnost lidské lásky jako schopnost cíleně ovládat své gravitační centrum. Proto píše, že když se nám přikazuje, abychom nežádali, co patří bližnímu, „nepřikazuje se nám než zdržet se hříšných tužeb, neboť duše je jakoby vlastní silou nesena, kamkoli ji nese její láska. Přikazuje se nám tedy, abychom odebírali z tíhy hříšné touhy (*cupiditas*) a přidávali k tíze čisté lásky (*caritas*), dokud první nezanimkne a druhá nedosáhne dokonalosti.“¹⁸ Tato metafora přenášení váhy či napínání sil ve shodě s jednou či druhou „tíhou“, jež táhnou opačnými směry, je názorným vyjádřením podvojnosti lidské lásky. Pro jiné tvory, než je člověk, je láska přirozená, daná; jediné u člověka má tento charakter sebeovládání. Na této podvojnosti, díky níž je

¹⁵ Augustin, *De lib. arb.* III,1,2 (PL 32,1271–1272); srv. *necessitas nostra illa dicenda est quae non est in nostra potestate*; viz *De civ. Dei*, XI,28; V,10 (PL 41,341–342; 152)

¹⁶ Augustin, *De lib. arb.* III,1,1–3 (PL 32,1269–1272).

¹⁷ Tamt., III,2,4–3,8 (PL 32,1272–1275); srv. *De civ. Dei*, V,9–10 (PL 41,148–153).

¹⁸ Augustin, *Ep.* 157,2,9 (PL 33,67).

lidská láska ovládající i ovládaná, zakládá Augustin svůj rozbor mravnosti lidského jednání.

Subjektem mravní chvály nebo hany je jediné vůle. City, vášně, emoce a tak dále, které jí pohybují, nejsou samy o sobě předmětem mravního hodnocení, leda okrajově, nakolik samy o sobě připouštějí záměrnou kultivaci anebo pramení z neschopnosti je „vzdělat“. V jakoukoli danou chvíli jsou však prostě „tady“, dané, a z mravního pohledu nezáleží na tom, jaké jsou, ale co se daný člověk rozhodne udělat – podlehnout jim, zkrotit je, povzbudit je –, které si vybere a bude je následovat v jednání. Proto Augustin hovoří o vůli jako o lásce, pojímané co do své ovládající, rozhodovací stránky,¹⁹ a právě tato stránka je mravně dobrá či špatná: „Tedy správná vůle je dobrou láskou a zvrácená vůle láskou špatnou. A tak láska, dychtící mít to, co miluje, je žádostí; májící to však a používající toho, je radost; vyhýbající se tomu, co se jí protiví, je smutkem, a pociťující to, přihodí-li se jí, smutkem. Proto jsou tyto city zlé, je-li láska zlá, a dobré, je-li dobrá.“²⁰ Láska nahlížená co do své ovládající stránky, kdy je synonymem vůle, tedy může být chvályhodná anebo zasluhovat pokárání: „Jest láska, již milujeme, co by se nemělo milovat, a ten, kdo miluje, co se má milovat, nenávidí tuto [odsouzeníhodnou] lásku v sobě. Obě lásky mohou být v člověku přítomny a je to pro jeho dobro, aby láska, díky níž žijeme dobře, rostla na úkor té, jejíž vinou žijeme špatně.“²¹ V tomto pojmu „lásky k lásce“ si můžeme možná nejjasněji všimnout, jak Augustin využívá své dvojúrovňové teorie lásky k tomu, aby rozlišil mezi primárními sklony, jichž bychom se při dobrovolném rozhodování měli chopit, a těmi, jimž bychom měli odolávat nebo je omezit.

Ctnost je „umění žít dobře a spravedlivě“²² a jejím předmětem je „náležitě užívání věcí, jichž lze také zneužívat“.²³ Když ale Augustin

¹⁹ Augustin, *De Trinit.* XV,20,38; 21,41 (PL 42,1087; 1089).

²⁰ Augustin, *De civ. Dei*, XIV,7,2 (PL 41,410).

²¹ Augustin, *De Trinit.* XI,28 (PL 41,342).

²² Tamt., IV,21 (PL 41,128).

²³ Augustin, *De lib. arb.* II,19,50 (PL 32,1268); srv. *virtus aequalitas quaedam...vitalis, rationi undique consentiens*; viz *De quant. animae*, 16,27 (PL 32,1050).

vymezuje její obsah v osobnějším tónu, definuje její funkci a řád, který z ní pramení, raději pomocí lásky:

„Tělesná krása, ač vytvořená Bohem, je přesto jen časné, tělesné a chabé dobro; špatně ji miluje, kdo ji klade nad Boha, dobro věčné, vnitřní a trvalé. Jako když lakomec nedbá na spravedlnost a miluje zlato, není to hřích zlata, nýbrž jeho vlastní; a takto se to má se všemi stvořenými věcmi. Ačkoli jsou [o sobě] dobré, lze je milovat jak dobře, tak špatně. Dobře jsou milovány tehdy, když je udržován řád [*ordo*]; špatně tehdy, když je řád narušen... Zdá se mi tedy, že stručný a pravdivý výměr ctnosti zní: je to řád lásky [*ordo amoris*].“²⁴

Tato definice propojuje dvě složky jeho úvah o ctnosti, jejichž původ lze vysledovat až k jeho raným spisům: snaha vyložit ctnost prostřednictvím lásky²⁵ a popsat život ctnosti prostřednictvím řádu.²⁶ Definice ctnosti jakožto „řádu lásky“ (*ordo amoris* či *ordo dilectionis*) zaujala Augustina již v mládí jako výstižná a působivá formulace, která spojuje obě zmíněné linie. V pojednání *O křesťanské nauce*²⁷ definuje spravedlivého člověka jako „člověka, který si věci cení podle jejich pravé hodnoty; má uspořádanou lásku, jež mu brání milovat, co se milovat nemá, nebo nemilovat, co se milovat má, dávat přednost tomu, co by se mělo milovat méně, milovat stejně, co by se mělo milovat méně nebo více, anebo milovat méně či více, co by se mělo milovat stejně“. Touto definicí dospíváme k samotnému jádru Augustinova světa. Ovládající se láska člověka stojí tvář v tvář hierarchicky uspořádanému kosmu a mravní výtečnost člověka spočívá v tom, že mezi svými sklony nastolí – co do hodnoty přisuzované věcem – náležitý řád a tato náležitě uspořádaná hodnocení uvede ve skutek svým chováním.

²⁴ Augustin, *De civ. Dei*, XV,22 (PL 41,467).

²⁵ Srv. např. Augustin, *De mor. eccl.* I,15,25 (PL 32,1322), a *Ep.* 155,4,13 (PL 33,671–672).

²⁶ Srv. např. Augustin, *De div. quaest. LXXXIII*, 31 (PL 40,20–22).

²⁷ ... *ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est; ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet...*; viz Augustin, *De doct. christ.* I,27,28 (PL 34,29). Srv. *Ep.* 140,2,4 (PL 33,163).

Na pozadí Augustinovy etiky stojí klasická představa uspořádané kosmické hierarchie a odpovídající přesvědčení, že některé věci si zaslouží více lásky než jiné a úkolem člověka je přizpůsobit se tomuto řádu svými činy. Nejjasněji to u Augustina vychází najevo v těch definicích ctnosti, kde následuje klasické vzory, především Cicerona, například když vymezuje ctnost jako „ustrojení duše, díky němuž se duše shoduje s řádem přírody a rozumu“.²⁸ Objektivní řád přírody či rozumu poskytuje strukturu, kterou má člověk jakožto jednající ztělesnit. Strukturu, již musí lidské jednání odpovídat, nazývá Augustin také „zákon“ – opět samozřejmě ve shodě s klasickým územ. Odtud také vyvozuje své rozlišení mezi tím, co jest pouze od přírody (*natura*), a tím, co jest pouze ze zvyku anebo lidským ustanovením (*consuetudine*).²⁹ Jak naznačuje toto rozlišení, Augustin do sféry „zákona“ zahrnoval víc než jen nařízení vyhlášených, psaných zákonů. Domníval se, že za lidským zákonem stojí věčný zákon, na nějž se odvoláváme, když kritizujeme určité předpisy lidských zákonů. Na rozdíl od lidského zákona je tento věčný zákon nutně spravedlivý a je všezahrnující, neboť pokrývá celou oblast lidského jednání; liší se také tím, že je neměnný, zatímco lidské zákony lze měnit a také se často skutečně mění tak, aby vyhovovaly okolnostem doby a místa. Ve svých raných spisech se Augustin domníval, že proměnlivá ustanovení lidského zákona jsou sice vytvářena s myšlenkou na potřeby konkrétních společností v konkrétní době, ale měla by také co možná nejvíce následovat vzor věčného zákona a ztělesňovat jeho určení.³⁰ V pozdějších textech tento názor ustoupil do pozadí, neboť Augustin chápal lidskou společnost stále méně jako obraz napodobující inteligibilní vzor a stále více jako protiklad eschatologické společnosti Božího království.³¹ Rozlišení mezi lidským a božským zákonem ovšem zůstalo součástí jeho terminologie.³²

²⁸ Augustin, *De div. quaest.* LXXXIII, 31,1 (PL 40,20); srv. výše, str. 432, pozn. 23.

²⁹ Tamt.

³⁰ Augustin, *De lib. arb.* I,5,11–8,18 (PL 32,1227–1231).

³¹ To přesvědčivě prokázal F. E. Cranz, *The Development of Augustine's*

Augustinovu pojetí společnosti se budeme věnovat později. Pokud jde o jedince, je zřejmé, že vztah mezi neměnnými, věčnými vzory chování a lidskými představami o tom, co činit, jsou příkladem obecného vztahu mezi věčnými pravdami a lidskou duší. Velmi jasně se to ukazuje v jednom z prvních Augustinových rozborů této otázky. Hovoří zde o Božím zákonu, který

„u Boha setrvává vždy stálý a neotřesitelný a jakoby se přepisuje do moudrých duší; proto vědí, že žijí tím lépe a tím vznešeněji, čím dokonaleji tento zákon nazírají svým náhledem a čím pečlivěji ho zachovávají ve svém životě.“³³

Vyjadřuje se tu téměř shodně jako v těch pasážích, kde popisuje stav duše osvícené světlem věčné pravdy.³⁴ Jak jsme viděli, Augustinova teorie osvícení získává i v kontextech, jež nejsou specificky etické, často výrazně morální podtóny. Hlavní důvod, proč přijímal teorii osvícení, spočíval podle všeho v tom, že chtěl podepřít svou teorii mravnosti, a nepřekvapí nás, že právě v této oblasti se také dokonale uplatní. Věčný zákon je totožný s věčnými pravdami po jejich normativní, mravní stránce: je to svrchovaný Boží rozum, nakořím působí na lidské chování. Stejně jako má člověk svým rozumem účast na Boží mysli, tak má svým svědomím účast na věčném zákonu; výnosy svědomí představují neměnný Boží zákon, jak je přítomen v mysli, „vnitřní zákon, vepsaný přímo do srdce“.³⁵ Tuto lidskou účast na věčném zákonu nazývá Augustin také „přirozeným zákonem“ a prohlašuje ji za určitou mohutnost lidského rozumu.³⁶ „Rozum oceňuje hod-

Ideas on Society before the Donatist Controversy, str. 255–316. Srv. též B. Lohse, *Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates [Texte und Untersuchungen, LXXXI]*, str. 447–475.

³² Srv. např. Augustin, *De civ. Dei*, XV,16,2 (PL 41,459).

³³ Augustin, *De ordine* II,8,25 (PL 32,1006).

³⁴ Srv. výše, str. 411–414. Viz též *De lib. arb.* I,6,15 (PL 32,1229), kde Augustin hovoří o *aeternae legis [notio] quae nobis impressa est*.

³⁵ *lex intima, in ipso... corde conscripta*; viz Augustin, *Enarr. in ps.* 57,1 (PL 36,674).

³⁶ Augustina, *Ep.* 157,3,15 (PL 33,681); srv. *Enarr. in ps.* 118, *sermo* 25,4 (PL 37,1574).

notu ve světle pravdy a v pravdivém soudu podřizuje menší [hodnotu] větší.³⁷ Obsahem věčného zákona, z něžž nám rozum umožňuje získat „vstiženou představu“, je, že „všechny věci mají být dokonale uspořádány“.³⁸ Dalo by se říci, že ctnost podle Augustina spočívá v tom, že si mezi rozličnými podněty lidské přirozenosti uvědomíme tento řád a zformujeme své jednání v souladu s ním.³⁹

Opět tak dospíváme k Augustinově definici ctnosti jako „uspořádané lásky“. Řádem se tu míní řád rozumu či věčného zákona. U Augustina proto nelze stavět lásku a zákon proti sobě – jeho slavné: „Miluj a čiň, co chceš“,⁴⁰ nemá nic společného s přijetím lásky jako prapůvodní síly, jež nezná žádnou kázeň. Láska je v člověku ze samé své podstaty sebekázní a zákon neoznačuje žádné vnější omezení, jež by na ni bylo uvaleno, nýbrž je do lidské přirozenosti vepsán díky tomu, co je na ní specifického – díky rozumovosti.

Po rozboru pojetí a definice ctnosti musíme nyní nastínit, jaký jí Augustin dává obsah. Jaký řád by podle něho lidská láska měla ztělesňovat? Jaké věci máme milovat a milovat více nebo méně?

Augustinovy názory se tu opět zcela přirozeně rozvíjely v kontextu klasických představ, jak je nacházel především u Varrona a Cicero-
na.⁴¹ Trojčlenné rozdělení dober podle stoiků – „příjemné“ (*delectabile*), „užitečné“ (*utile*) a „správné“ (*honestum*) – se stalo jistým klíčem a opakovali je pohanští i křesťanští autoři. Augustin tuto klasifikaci přijal, ale jeho potřebám lépe odpovídalo omezit ji na dvoučlennou. Bipolární schémata měl v oblibě a často – jako v tomto případě – odpovídala také nejhlubšímu směřování jeho mysli. Rozlišení mezi *utile* a *honestum* považoval za zásadnější, a přijal je proto jako základní klasifikaci věcí považovaných za hodnotné.⁴² Tato klasifikace se opírá o rozdíl mezi „tím, po čem toužíme kvůli němu samému [*hones-*

³⁷ *ratio aestimat luce veritatis, ut recto iudicio subdat minora maioribus*; viz Augustin, *De lib. arb.* III,5,17 (PL 32,1279).

³⁸ *ut omnia sint ordinatissima*, viz tamt., I,6,15 (PL 32,1229).

³⁹ Srv. tamt., I,8,18 (PL 32,1231).

⁴⁰ Augustin, *In Ioan. ep.* VII,8 (PL 35,2033).

⁴¹ R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen frui Deo*, str. 34–60, načrtl stoické pozadí této nauky a dospěl k závěru, že Augustinovým pramenem tu byl pravděpodobně Varro.

tum], a tím, po čem toužíme kvůli něčemu jinému [*utile*]“, tj. jako po prostředku k dosažení cíle. Augustin paralelně rozlišuje mezi dvěma lidskými postoji, jež odpovídají jeho rozlišení cenných věcí: „Praví se, že se těšíme [*frui*] z věcí, jež uspokojují naši touhu, a užíváme [*utimur*] ty, jež směřujeme k získání věcí, jež uspokojují naše touhy.“⁴³ Rozdíl mezi užíváním a těšením (*uti – frui*) tvoří základ Augustinovy etiky. „Všechna lidská zvrácenost, již také nazýváme neřest“, pokračuje Augustin, „spočívá v tom, že chceme užívat věcí, z nichž se máme těšit, a těšit se z věcí, jichž máme užívat. A veškerý řád (*ordinatio*), který též nazýváme ctností, spočívá v tom, že se chceme těšit z toho, z čeho se máme těšit, a užívat to, co máme užívat. Co je správné, tomu se máme těšit, co je užitečné, toho máme užívat.“⁴⁴ V typicky platónském tónu uzavírá Augustin tuto analýzu důrazným tvrzením, že jediným předmětem, který si skutečně zaslouží, aby se z něj člověk těšil, je „inteligibilní krása, již nazýváme duchovní“; vše ostatní je pouze k užítku a vposled je to třeba zaměřit k této kráse.

Augustin obdivoval etiku „platoniků“, protože podle něho učili, že lidské štěstí nelze nalézt v potěše z tělesných dober ani dober myslí, nýbrž jen v Bohu.⁴⁵ V jeho etické teorii nalezneme důležité spojnice s Platónem, se středním platonismem a s novoplatonismem, avšak ústřední místo vyhrazené „těšení z Boha“ (*frui Deo, ἀπολαύειν θεοῦ*) je zřejmě typicky augustinský rys, i když se tento pojem již dříve objevil v patristickém myšlení.⁴⁶ Na této myšlence je zčásti vybudován spis *O křesťanské nauce*, kde definuje *uti* a *frui* pomocí lásky: „Těšit se z něčeho znamená vlastnit to, milovat to kvůli němu samému; užívat něco znamená zaměřit předmět, jehož se užívá,

⁴² Srv. Augustin, *De div. quaest.* LXXXIII, 30 (PL 40,19–20).

⁴³ Tamt.

⁴⁴ Tamt. srv. *De lib. arb.* I,15,33 (PL 32,1239).

⁴⁵ Augustin, *De civ. Dei*, VIII,8 (PL 41,232–232); srv. *De mor. eccl.* I,3,4 (PL 32,1312).

⁴⁶ Srv. R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen frui Deo*, str. 389, pozn. 5; obecně vzato se zdá, že obrat ἀπόλαυσις θεοῦ měl v raném patristickém písemnictví vyhraněně eschatologický podtext.

k získání něčeho, co milujeme.⁴⁷ Tato dichotomie mezi věcmi, z nichž se je třeba těšit, a věcmi, jichž je třeba užívat, mu posloužila jako základ, na němž mohl založit téma zkoumané v tomto pojednání, a uvedené rozdělení se stalo jedním ze standardních architektonických principů středověké teologie. Nakolik to bylo pro Augustina přitažlivé, nejzřetelněji vyplývá ze dvou odstavců jeho spisu.⁴⁸ „To, z čeho se těšíme, nás činí blaženými; věci, jichž je třeba užívat, jsou ty, jež nám pomáhají na naší cestě k dosažení blaženosti.“ Augustin sice připouští, že v běžné řeči lze tato slova užívat volněji, takže se navzájem nevylučují,⁴⁹ ale přísně vzato představuje „těšení“ náležitý postoj člověka k Bohu a jeho nebeskému příbytku a „užívání“ představuje vztah ke všemu ostatnímu. Pouze Bůh může v poslední instanci poskytnout útočiště, kde jsou uspokojeny všechny lidské touhy; snažit se „těšit“ čímkoli jiným znamená zdržovat se na cestě, zaměňovat silnici a užívané prostředky za skutečný cíl. S pomocí této pojmové dvojice vybudoval Augustin náležitou mravnost pro poutníka, který míří do své nebeské *patria*.⁵⁰

To podle Augustina neznamená, že „užívané“ věci nesmíme milovat – i když odmítá opačné tvrzení, totiž že všechny „užívané“ věci máme také milovat.⁵¹ Stvořené věci, správně seřazené co do významu a podřízenosti, jsou zcela náležitými předměty lásky. Jak jsme viděli, Augustin ztotožňuje ctnost s náležitě uspořádanou láskou, a občas je dokonce ochoten ztotožnit ji s *caritas*.⁵² Tato identifikace se opírá o kontrast, který často nastoluje mezi *caritas* a *cupiditas*⁵³ a který je úzce spjat s protikladem *frui* a *uti*. Nejedná se o protiklad lásky

⁴⁷ *frui enim est amore alicui rei ingaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtenendum referre*; viz Augustin, *De doct. christ.* I,4,4 (PL 34,20). Srv. *De Trinit.* X,10,13; X,11,17–18 (PL 42,981; 42,982–984).

⁴⁸ Tamt., I,3,3–4,4 (PL 34,20–21).

⁴⁹ Srv. Augustin, *De civ. Dei*, XI,25 (PL 41,339).

⁵⁰ Srv. Augustin, *De Trinit.* XI,6,10 (PL 42,992).

⁵¹ Augustin, *De doct. christ.* I,23,22 (PL 34,27).

⁵² Augustin, *Ep.* 167,4,15 (PL 33,739).

⁵³ Srv. výše, str. 429, pozn. 14.

k Bohu a lásky ke stvořeným věcem, nýbrž o protiklad správně uspořádané lásky, jež zahrnuje Boha i stvořené věci, a zvrácené nebo neuspořádané lásky, jež miluje stvořené věci neúměrně, kvůli nim samým, aniž by odkazovaly k Bohu. Láska člověka k bližním představuje zvláštní případ, jehož popis zřejmě představoval pro Augustina a jeho výkladový rámec jistý problém. Přísně logické dodržení jeho dichotomie mezi věcmi, z nichž je třeba se těšit, a věcmi, jichž je třeba užívat, by ho vedlo k tomu, aby bližní vyloučil z řady předmětů, jež lze náležitě milovat kvůli nim samým. Augustin se však nedokázal zcela přimět k tomu, aby přijal tuto alternativu, tedy tvrzení, že bližních musí člověk „užívat“, aby zvětšil své štěstí. Připojil tedy ke své dichotomii třetí skupinu, jež zahrnuje předměty, z nichž se máme „těšit“, avšak „těšit v Bohu“.⁵⁴ Obvykle však hovoří jen o duálním protikladu *uti – frui, cupiditas – caritas* a na těchto protikladech spočívá převážná část jeho úvah o lidském chování jak v akademičtějších pojednáních, tak v lidových kázáních. Protiklady zaujímají také důležité místo v jeho názorech na lidskou společnost, jež budeme probírat v poslední kapitole tohoto oddílu.

Na závěr této kapitoly bude poučné vyčlenit si jako příklad Augustinova názoru na to, jaký postoj by měl člověk zaujmout k ostatním věcem, postoj, který by si podle něho měl člověk osvojit vůči vlastní fyzické skutečnosti, tedy vůči tělu, jeho potřebám, slastem a jejich uspokojování. Tělo a jeho život jsou v určitém smyslu pouze dalším příkladem věcí, jež nesmíme milovat kvůli nim samým, nýbrž je máme zaměřit k těšení z vyšších dober. Na jednom místě dospívá Augustin až k výroku, že lásku k tělu si máme „odcizit“.⁵⁵ Když se k tomuto textu ve stáří vrátil, vyslovil si za tuto větu napomenutí:

„Co jsem zde řekl, je pravda pouze o té lásce, jíž milujeme předmět tak, až si myslíme, že těšit se z něj by znamenalo blaženost. Vždyť milovat tělesnou krásu ku chvále Stvořitele a s poznáním, že

⁵⁴ Augustin, *De doct. christ.* I,33,36–37 (PL 34,32–33); *De Trinit.* IX,8,13 (PL 42,967–968). *De doct. christ.* I,23,22 (PL 34,27) přijímá čtyřdílné schéma.

⁵⁵ *id amare alienari est*; viz Augustin, *De Trinit.* XI,5,9 (PL 42,991).

blaženost spočívá pouze v tom, že se těšíme ze samotného Stvořitele, neznamená odcizit se sám sobě.⁵⁶

To je zcela v souladu s tím, jaký postoj by se měl podle Augustina zaujímat k věcem obecně. Jeho pojem „odcizení“ ovšem jedinečným způsobem ilustruje, jak nás zvrácenost ve správném řádu lásky může také „odcizit našemu [nebeskému] domovu“.⁵⁷ Podle všeho tím míní, že navyklé zvrácenosti správného řádu v tomto ohledu ohrožují svobodu člověka při znovunastolování správného řádu. Mysl se bezprostředně ztotožňuje se svými myšlenkami, dává jim „cosi ze své substance“, a jak Augustin na jednom místě říká,⁵⁸ až příliš snadno se nechá pohlitit předměty, jimiž se soustavně zabývá. Rozumové přirozenosti je však vlastní bytostná výsada soudit a mysl musí soudit samu sebe, pokud jde o její sepětí s předměty, jichž denně užívá. Její úsudek vykazuje jistý rozměr svobody, který duši náleží díky tomu, že je rozumná. Tato svoboda jí dává schopnost odolat sklonům, které ji vybízejí, aby se ztotožnila s hmotnými obrazy a myšlenkami, jež vyžadují její péči a pozornost a hrozí, že ji pohlití. Úsudek představuje návrat mysli k sobě samé z onoho „odcizení“, jež způsobuje lpění na sféře praktických činností, věcí, k nimž – jak názorně říká Augustin – je „přípevněna lepem svých starostí“.⁵⁹ Význam toho, jaký postoj člověk v tomto konkrétním případě zaujme, spočívá v tom, že navyklá zvrácenost v „řádu lásky“ tu ohrožuje svobodu, s níž se mysl navrácí sama k sobě; ohrožuje ji slepotou k měřítkům soudu, a tedy rostoucím úbytkem racionálního sebeovládání a zakrňováním její schopnosti sebekritiky.⁶⁰

⁵⁶ Augustin, *Retract.* II, 15, 2 (PL 32, 636). Je zajímavé, že se jedná o jeden z pouhých tří výroků, které si Augustin volí za terč kritiky.

⁵⁷ *alienaremur a patria*; viz Augustin, *De doctr. christ.* I, 4, 4 (PL 34, 21). K tomu srv. příspěvek R. A. Marcuse, *Alienatio: Philosophy and Eschatology in Augustine's Intellectual Development*, přednesený na The Fourth International Conference on Patristic Studies a přetištěný ve *Studia patristica [Texte und Untersuchungen]*.

⁵⁸ Augustin, *De Trinit.* X, 5, 7 (PL 42, 977).

⁵⁹ *curae glutino inhaeserit*; viz tamt.

⁶⁰ Srv. Augustin, *De Trinit.* X, 5, 7–8, 11 (PL 42, 977–980); *De vera relig.* 29, 52–31, 58 (PL 34, 145–148); *De lib. arb.* I, 9, 19 (PL 32, 1231–1232).

Ze čtveřice „kardinálních“ ctností se týká vztahu člověka k tělesným slastem a touhám především „uměřenost“. V návaznosti na klasické předchůdce, zvláště Cicerona, ji Augustin definuje jako ctnost, jíž rozum ovládá, omezuje a řídí tělesné slasti.⁶¹ Obecně vzato, jednoduše přejímá klasický výčet a definice čtyř kardinálních ctností a neprojevuje valný zájem, předložit k tomuto tématu vlastní myšlenky. Činí-li tak, pak nechává tyto ctnosti bez rozpaků splynout s láskou k Bohu; daleko víc ho zajímá jejich vztah k této lásce než to, co je na každé z nich jedinečné. To je důvod, proč v pojednání *De moribus ecclesiae*⁶² vymezuje všechny kardinální ctnosti prostřednictvím lásky k Bohu; typickým příkladem je definice uměřenosti jako „lásky, jež se cele dává tomu, co miluje“ (tj. Bohu). Uměřenost zajišťuje „celistvost“ lidské složeniny, duše a těla, neboť tělo podřizuje racionálnímu řádu, nastolenému duší, takže se společně mohou stát výrazem ztělesněné rozumovosti. To nám jako příklad Augustinova pojetí kardinálních ctností musí stačit. Svědčí o tom, že o ně neměl hlubší zájem; je součástí zásobárny klasických myšlenek, jichž je dědicem, a když se vydá za hranice toho, co o nich řekli klasičtí autoři, snaží se je především spojit s vlastními charakteristickými mravními leitmotivy, zvláště se svým pojetím lásky. Jejich kontury se tak rozostří a jejich individualita rozplyne, protože Augustina zajímá to, co mají jakožto ctnosti společné, nikoli to, co je pro každou z nich typické.⁶³ Podstatou jeho úvahy o lidské mravnosti je pojem řádu, řádu chápaného jako úkol, jemuž musíme dostát vprostřed napětí a zmatků lidského života po pádu. V tomto ústředním pojmu se klasické dědictví platonismu prolulo

⁶¹ Srv. např. Augustin, *De div. quaest.* LXXXIII, 31, 1; 61, 4 (PL 40, 20; 51); *De civ. Dei*, XIX, 4, 3 (PL 41, 628–629); *De lib. arb.* I, 13, 27 (PL 32, 1235–1236).

⁶² *amor integrum se praebens ei quod amatur* Augustin; viz Augustin, *De mor. eccl.* I, 15, 25 (PL 32, 1322). Srv. *per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum...*; viz Augustin, *Confess.* X, 29, 40 (PL 32, 796). *Continentia*, jak se dozvídáme z *De div. quaest.* LXXXIII, 31, 1 (PL 40, 21), je „část“ uměřenosti.

⁶³ Srv. odkazy z poznámkách 61 a 62 výše, str. 441, kde se probírají všechny kardinální ctnosti.

s křesťanskou vírou na velmi hluboké úrovni. Tón je určen již v jedné z prvních prací, která je příznačně věnována samotnému pojmu řádu: „Řád je to, co nás přivádí k Bohu, když jej ve svých životech dodržujeme.“⁶⁴ Prochází celým Augustinovým dílem a dozvuky této teze najdeme i ve spisech Augustinova stáří.

⁶⁴ Augustin, *De ordine* I,9,27 (PL 32,990); srv. *De Trinit.* XI,6,10 (PL 42,992); *De civ. Dei*, XIX,12–15 (PL 41,637–644).

AUGUSTIN: BŮH A PŘÍRODA

Dvěma hlavními, ne-li jedinými předměty, o něž se filosofie zajímá, jsou Bůh a lidská duše: tento názor Augustin zastával ve svých prvních pojednáních¹ a je ironií osudu, že k nejzásadnějšímu a filosoficky nejinspirovanějšímu odklonu od tohoto názoru dochází v jeho dlouhém komentáři ke knize Genesis, který napsal asi o patnáct nebo dvacet let později. Právě zde se pouští do nejrozsáhlejší diskuse o věcech, jejichž přirozenost je jiná než lidská či božská. Nicméně hmotná příroda nikdy nezaujala mezi Augustinovými zájmy tak důležité místo jako svět člověka a Boha. Problémy, jež ho v této oblasti nejvíce přitahovaly, mu ukládalo učení Písma. Zaměříme se tu jen na tři: na uspořádání přírody v jejím vztahu k Bohu, na přirozené fungování a vývoj hmotného světa a na čas. Všechny přitom podle Augustina vyplývají z nauky o stvoření.

Jádro Augustinových úvah o hmotném světě tvoří dvě navzájem propojené myšlenky: Bůh stvořil svět přírody a uspořádal jej podle „míry a počtu a váhy“ (řeceno slovy *Mdr* 11,20, která Augustin často citoval) a tento řád přítomný ve světě umožňuje člověku vidět svět jako Boží dílo. Uspořádanost, v níž Bůh stvořil svět, je obecná a všudypřítomná, s výjimkou porušení, jež zavinil hřích nebo jeho důsledky. Augustin se však domníval, že tento obecný řád je lidem zjevný jen z části. Jejich poznání vesmíru je omezené, takže nejsou schopni vidět vše na správném místě, a místo mnoha věcí v Božím pořádku jim proto může zůstat skryto. Boží řád se navíc ne vždy a nutně sho-

¹ Augustin, *De ordine* II,18,4 (PL 32,1017); srv. *Solil.* I,2,7 (PL 32,872).

duje s lidskými představami o něm a může se nám občas za naší omezené perspektivy zdát neuspořádaný.² Jeho cíle většinou zůstávají nejasné a neznámé. V celkovém plánu má své místo dokonce i zlo, jehož přirozeností a původem se tu nebudeme zabývat.

Navzdory naší omezené schopnosti ocenit všeobecný řád podle Augustina platí, že svět svou uspořádaností, rozmanitostí a krásou zvěstuje skutečnost, že je Božím stvořením, a odkazuje k transcendentní kráse jakožto svému zdroji.³ Augustin někdy mluví o „stopách“ (*vestigia*) Boha ve stvořených věcech, které myslí umožňují spatřit za nimi Stvořitele.⁴ Nicméně žádný z těchto způsobů, jimiž věci svědčí o přítomnosti a činnosti svého Stvořitele, nebyl pro Augustina východiskem jeho důkazů Boží existence. Podobné argumenty ho příliš nezajímaly; ve snaze nalézt Boha v uspořádanosti a kráse stvořených věcí sleduje především mravní cíl. Z podobných úvah obvykle vyvozuje, že musíme dodržovat náležitý řád a dávat přednost vyššímu před nižším, lepšímu před horším a tak dále, zvláště pak Stvořiteli před stvořenými věcmi.⁵ Mravní účel podobné argumentace zdůrazňuje jedna slavná pasáž z *Vyznání*. Augustin zde popisuje, jak se věci tázaly na Boha a od každé obdržel odpověď: „Nejsme Bohem, Bůh však nás učinil.“⁶ V pozadí nádherné rétorické imaginace této pasáže se skrývá Augustinovo hluboké přesvědčení, že se věci musíme skutečně nejprve ptát, a teprve pak promluvit o Bohu. V podobné pasáži z jednoho kázání podotýká,⁷ že stvořené věci jsou „němé“, schází jim hlas, aby chválily Stvořitele. Avšak prozkoumáme-li je a ve snaze najít jejich krásu a dotážeme-li se jich, pak dáme každé stvořené věci hlas: „Co jsi v ní našel, je hlas jejího vyznání, jímž chválíš Stvořite-

² Augustin, *De civ. Dei*, XII,4; XI,16 (PL 41,351–352; 41,331); *De Gen. Manich.* I,16,26 (PL 34,185–186); *Confess.* VII,14,20 (PL 32,744).

³ Augustin, *De civ. Dei*, XI,4,2 (PL 41,319).

⁴ Např. Augustin, *De Trinit.* XII,5,5; XI,1,1 (PL 42,1001; 42,983–985).

⁵ Např. Augustin, *De Trinit.* XV,4,6 (PL 42,1061); *Confess.* VII,17,23 (PL 32,744–745); *Enarr. in ps.* 26, II,12 (PL 36,205–206).

⁶ Augustin, *Confess.* X,6,9–10 (PL 32,783).

⁷ Augustin, *Enarr. in ps.* 144,13–14 (PL 37,1877–1879); srv. *Serm.* 241,2,2 (PL 38,1134).

le.“ K tvrzení o existenci bytosti, na níž věci závisejí, nás přivedou samy věci, musíme ke stvořenému světu zaujmout náležitý postoj a ten nás dovede k poznání, že nad věcmi stojí jejich Stvořitel, kterého začneme chválit v jeho stvoření. Ve *Vyznáních*⁸ ještě Augustin poznamenává, že věci neodpovídají všem, kdo se jich ptají, nýbrž jen těm, kdo mají schopnost úsudku – a podřízenost věcem v důsledku nezřízené lásky zbavuje lidi této schopnosti. Dostanou odpověď anebo ji nahlédnou jen tehdy, když ve světle své vnitřní pravdy dokážou uplatnit vlastní soudnost. Smyslem argumentu není dokázat z existence řádu a krásy v přírodě existenci Boha, který za ně zodpovídá, nýbrž ukázat, že se musíme naučit hledat za všemi věcmi Boha, který je stvořil, vážít si jich kvůli němu v jejich správném pořadí a místo uctívání pouhého Božího díla je obrátit k chvále Boží. Tam, kde se Augustin skutečně odhodlal předložit důkaz Boží existence (jak to dosti obšírně činí v jednom raném spise),⁹ vychází ze zkoumání schopností lidské mysli. Tato analýza ho vede k závěru, že mysl se svou jedinečnou aktivitou úsudku podléhá měřítkům, jež jsou na ní nezávislá a jsou jí nadřazená, a tato měřítká pak ztotožní s Božími idejemi, s věčnou pravdou, v jejímž světle lidská mysl soudí.

Přes veškerý důraz na lidskou schopnost poznat Boha „skrže učiněné věci“ Augustin pečlivě chránil Boží transcendenci. V jednom z prvních textů říká: „Boha lépe známe nevěděním,“¹⁰ a v celém svém díle stále zdůrazňuje, že Bůh je lidskému chápání nedostupný a lidskými slovy se o něm nelze náležitě vyjádřit.¹¹ Bůh utváří veškerý smysly vnímatelný a viditelný svět proto, aby ho tento svět mohl ozřejmovat a odkazovat k němu, avšak nezjevuje se v něm ve své vlastní přirozenosti; zůstává vždy za ním, mimo něj a skryt ve svém tajuplném vnitřním bytí.¹²

⁸ Viz výše, str. 444, pozn. 6.

⁹ Augustin, *De lib. arb.* II,3,7–15,39 (PL 32,1243–1262).

¹⁰ *scitur melius nesciendo*; viz Augustin, *De ordine* II,16,44 (PL 32,1015).

¹¹ Srv. Augustin, *De Trinit.* V,1,1–2; VII,4,7; VIII,2,3; XV,27,50 atd. (PL 42,911–912; 42,939–940; 42,948–949; 42,1096–1097).

¹² Tamt., III,4,10 (PL 42,874).

Zvláštní modalitou toho, jak se Bůh ukazuje v přírodě, jsou zázračné události. Úvaha o nich nás přivádí k druhému problému, který před Augustina postavila nauka o stvoření, k problému, který můžeme v širším smyslu nazvat otázkou přirozenosti. V zásadě jde o to, jak v přirozených procesech a událostech rozlišit Boží činnost, přítomnou ve všem, co se děje, a přirozenou činnost každé stvořené věci. Tento problém upoutal Augustinovu pozornost mimo jiné kvůli zdánlivému sporu mezi naukou Písma, že Bůh stvořil všechny věci „na počátku“ zároveň, a zjevným faktem, že mnohé věci vznikly a stále vznikají i později. Dokonce i líčení díla sedmi dnů v knize Genesis naznačuje, že při stvoření existovala jakási následnost. Jak lze takovéto chronologické rozvinutí aktu stvoření sloučit s vírou, že Bůh vše stvořil „na počátku“? A dále, jak můžeme hovořit o přirozeném vývoji a zrodu stvořených věcí, jež vznikly později, aniž bychom je buď vyňali z okruhu Božího stvořitelského díla, anebo je zbavili jejich jedinečného principu vývoje a fungování, který nazýváme jejich „přirozeností“?

Augustinova odpověď je v zásadě prostá a opírá se o biologickou analogii s vývojem semene. Bůh, tvrdí Augustin, stvořil vše „na počátku“, ale dovolil některým svým stvořením, aby zůstala latentní, potenciální a čekala na skutečný nástup, dokud nenastane správný čas a správná situace. Věci stvořené v tomto stavu označuje jako stvořené „v možnosti“, „na způsob semene“, „neviditelně“, „ve své příčině“ apod. a jejich vznikání přirovnává ke klíčení semene a k tomu, jak z něj za příhodných okolností vyrůstá dospělá rostlina.¹³ V návaznosti na stoické předchůdce nazývá tyto ekvivalenty semene, z něhž vyrůstá rostlina, *rationes seminales* nebo *rationes causales* a chápe je jako jakousi zárodečnou existenci plně uskutečněných jsoucen, jež v sobě zahrnuje principy jejich následného vývoje.¹⁴

Augustin nepostuloval tyto „semenné důvody“ proto, aby mohl objasnit výskyt nových věcí ve vesmíru, a nesnažil se také (ač to někteří

¹³ Augustin, *De Gen. litt.* VI, passim, především 6,9–11; 6,11,18; V,4,9 (PL 34,342–343; 34,346; 34,324); srv. *De civ. Dei*, XII,25 (PL 41,374–375) [= XII,26 in: CCL]; *De Trinit.* III,8,13; 9,16 (PL 42,875; 42,877–878).

¹⁴ Augustin, *De Gen. litt.* V,7,20 (PL 34,328).

tvrdí) s jejich pomocí popřít samu možnost čehokoli skutečně nového, a to tvrzením, že nic podobného se vlastně nemůže vyskytnout, protože všechno je latentně přítomno od samotného počátku. Možnost nebo nemožnost skutečně nových jsoucen Augustina nezajímala; spíš chtěl smířit protichůdné důsledky biblických popisů stvoření a jeho teorie je především vedlejším produktem exegeze Písma. Jedná se vlastně o další typický příklad jeho snahy nahlédnout biblickou víru pomocí filosofických pojmů. V tomto ohledu dosáhl svého cíle, protože se mu podařilo uchovat přirozenou, kauzální působnost věcí a časové rozvíjení příčinných sekvencí, ale zároveň je udržet v okruhu Boží stvořitelské činnosti. Strom, který vyrostl ze sazenice, a sazenice, která vyrostla ze semene, jsou stvořeny Bohem – a stvořitel všech neviditelných semenných principů je tak zároveň stvořitelem všech viditelných věcí, které z nich vznikají.¹⁵

Pojem „semenných důvodů“ má tedy především exegetický smysl, avšak hluboce ovlivnil také Augustinovo pojetí přírody. Vedl ho k chápání přírody jako soustavy procesů, které podléhají vlastním zákonům, jako soustavy věcí, jež se stýkají, fungují a rozvíjejí podle prvopočátečních principů svého bytí. V jedné pasáži Augustin přirovnává myšlenku „přírodního zákona“ k pojmu „semenného důvodu“:

„Veškerý obvyklý běh přírody podléhá vlastním přírodním zákonům. Všichni živí tvorové mají podle nich své zvláštní a určité sklony... a také složky neživých hmotných věcí mají své určité vlastnosti a síly, díky nimž se chovají právě tak a rozvíjejí se právě tak, a nikoli jinak. Vše, k čemu dochází, vystává příběhu světa v náležitém čase z těchto prvopočátečních principů, a když dojde ke konci, zanikne, a to každá věc podle své přirozenosti.“¹⁶

¹⁵ Augustin, *De Trinit.* III,8,13 (PL 42,875–876).

¹⁶ Jde o volný překlad následujícího textu: *omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo...Et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat, vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cuiusque generis; viz Augustin, *De Gen. litt.* IX,17,32 (PL 34,406).*

Teorie semenných důvodů tu zakládá teorii přírodního zákona. Augustin si uvědomoval, že k tomu je třeba odlišit řetězec stvořeného, přírodní kauzality od stvořitelské kauzality „první příčiny“. Píše:

„Jedna věc je budovat stvořené věci a vládnout jim zevnitř a z vrcholu celého příčinného řetězce – a to činí pouze Bůh stvořitel; jiná věc je přikládat zvnějšku síly a schopnosti, jež On udělil proto, aby se tehdy a tehdy anebo v takové a takové podobě ukázalo něco stvořeného. Neboť všechny věci byly stvořeny na počátku a prapůvodně byly vpleteny do tkaniny světa, ale čekají na správnou příležitost, aby se ukázaly. Jako matky obtěžkané potomstvem, i svět je obtěžkán příčinami věcí, jež mají nastat, a ve světě je netvoří nikdo jiný než ona svrchovaná bytost, v níž není zrození a smrti, začátku a konce.“¹⁷

Augustin tápavě hledá cestu k pozdějšímu scholastickému rozlišení mezi „prvotní příčinou“ a soustavou „druhotných příčin“. Shoduje-li se událost nebo proces s obvyklým během přírody, pak je podle tohoto pojetí „způsobena“ na dvou odlišných rovinách: lze ji vysvětlit na základě přírodních zákonů, tedy podle platných zásad fyzikálního, chemického, biologického nebo jiného fungování, ale lze ji také vysvětlit pomocí Boží vůle a činnosti. Tato dvě objasnění probíhají na různých úrovních a obě zmíněné „příčiny“ jsou příčinami v odlišném slova smyslu. Augustin se občas dostává velmi blízko k tomuto pojetí přírody jako komplexu procesů, věcí a událostí, jež podléhají vlastním zákonům a lze je objasnit z jejich vlastního ustrojení, avšak nikdy ho zcela nepřijal, jak je zjevné z jeho výroků o zázracích.

V návaznosti na výše citovanou pasáž¹⁸ Augustin dodává, že Bůh má nad všemi stvořenými věcmi moc, která mu umožňuje dospívat s nimi k jiným výsledkům, než by dospěly svým přirozeným konáním. Tyto abnormální úkazy v přírodě jsou „zázraky“ a Augustin je vysvětluje jako výhradní důsledek Božího působení bez jakékoli součinnosti stvořených příčin; zázraky proto nelze objasnit na základě přírodních zákonů, ale musíme je vysvětlovat skrytými Božími zámě-

¹⁷ Augustin, *De Trinit.* III,9,16 (PL 42,877–878).

¹⁸ Viz str. 447, pozn. 16

ry. Augustin tu stále podržuje zásadní rozlišení mezi těmi událostmi a procesy, které jsou „přirozené“, a těmi, které nejsou – tato distinkce však z jeho textů většinou mizí. Také ve spise, který právě zkoumáme, někdy¹⁹ formuluje koncepci semenných důvodů způsobem, jenž naznačuje, že normální i abnormální vývoj je „přirozený“ a v možnosti obsažený v „prvopočátečních příčinných principech“ věcí. Mezi oběma jevy není radikální rozdíl; jediná odlišnost spočívá ve frekvenci výskytu. Zázračné jevy jsou „proti přírodě“ pouze v tom smyslu, že naše představa o přírodě je odvozena z toho, k čemu dochází obvykle; z Božího hlediska však nejsou proti přírodě, „neboť pro Boha je přírodou to, co vytvořil“.²⁰ Podle Augustina má Bůh obecně sklon zachovávat obvyklý řád: „Spravuje tedy všechny své tvory tak, že také je nechává rozvíjet a vykonávat vlastní pohyby.“²¹ Bůh je všemohoucí nikoli mocí svévole (*potentia temeraria*), nýbrž mocí moudrosti (*sapientiae virtute*)²² – Augustin se nicméně nedomnívá, že narušení řádu přírody by bylo svévolnější než jeho dodržování. Z Božího neohraničeného hlediska je nakonec obojí „přirozené“. V běžné řeči o zázračných úkazech tvrdíme, že jsou „proti přírodě“, ale Augustin tvrdí opak: „Jak může být proti přírodě to, co se děje po vůli Boží? Vždyť přirozeností každé jednotlivé stvořené věci je i vůle velikého Stvořitele. Zázrak se tedy neděje proti přírodě, nýbrž proti našemu poznání přírody.“²³ Distinkce mezi přirozeným uspořádáním a odchylkou od něj je tu setřena ztotožněním všech událostí jako plodů Boží vůle. Zůstává nám pojem „přírody“, který je slučitelný s jakoukoli možnou událostí, v kontrastu s „přírodou, jak ji známe“, což je omezené chápání, téměř lidský předsudek, založený na normálním stavu zachyceném ve zkušenosti. Jak jsme viděli, Augustin tápavě směřoval k pravému pojetí „přírody“, ale snadno pochopíme, proč se jej vždy znovu vzdal. Mnohé nám napoví některá

¹⁹ Augustin, *De Gen. litt.* VI,14,25 (PL 34,349).

²⁰ Tamt., VI,13,24 (PL 34,349); srv. *De ord.* I,3,8 (PL 32,981–982).

²¹ Augustin, *De civ. Dei*, VII,30 (PL 41,220).

²² Augustin, *De Gen. litt.* IX,17,32 (PL 34,406).

²³ Augustin, *De civ. Dei*, XXI,8,2 (PL 41,721); srv. *Contra. Faust.* XXVI,3 (PL 42,480–481).

místa ve spisu *O Boží obci*: chtěl totiž vyhovět kritériu, podle něhož jeho pohanští oponenti rozhodovali o tom, co je přijatelné a důvěryhodné. Jeho obhajoba nauky o posmrtném tělesném trestu v knize XXI. je jasným příkladem jeho argumentační metody a jeho slavná kapitola o zázracích ji předvádí zcela jasně:

„Nesmíme totiž popřávat sluchu těm, kteří neviditelnému Bohu upírají konání viditelných divů – ačkoli on i podle nich stvořil svět, jehož viditelnost jistě zapřít nemohou. Tedy každý div, který se na tomto světě stane, je jistě menší nežli celý tento svět, tj. nebe a země a všechno, co na nich jest a co jistě stvořil Bůh. Leč zrovna jak Stvořitel, tak i způsob stvoření je skrytý a člověku nepochopitelný. A tak ačkoli divy na viditelných podstatách pro ustavičně vídání zevšedněly, přece se při hlubší úvaze ukáží většími než věci nejneobvyklejší. Vždyť i každý div, který se děje skrze člověka, předčí člověk.“²⁴

Triumfálně se tu zvěstuje svoboda Božího konání v přírodě, avšak samotná příroda se přitom rozpouští ve svobodě Boží vůle.

Dalším tématem, k němuž Augustina přivedly jeho úvahy o stvoření, je problém času a vztah mezi věčností a časem. Východiskem jeho rozboru je manichejské odmítnutí křesťanské nauky o stvoření. Augustinův výklad naznačuje, že manichejská polemika se chopila zdánlivé arbitrérnosti nauky o stvoření. Jestliže Bůh stvořil svět, a to z ničeho, proč jej stvořil právě v této době, a nikoli dříve či později? A co dělal předtím, než stvořil svět?²⁵ Augustin sice neodolal a zavtipkoval ve svých *Vyznáních*,²⁶ že v té době Bůh připravoval peklo pro ty, kdo se ptají na podobné věci, nicméně tato odpověď mu nestačila. Pokusil se s problémem, na nějž tyto námitky upozorňovaly, skutečně vyrovnat. Jedná se o obtíže spojené s termínem „absolutní počátek“, k jehož užívání křesťanská nauka o stvoření vedla.

²⁴ Augustin, *De civ. Dei*, X,12 (PL 41,291).

²⁵ Augustin, *De Gen. Manich.* I,2,3 (PL 34,174–175); *Confess.* XI,10,12 (PL 32,815).

²⁶ Augustin, *Confess.* XI,12,14 (PL 32,815).

Augustinovo řešení spočívá v zásadě v odmítnutí toho pojetí času, jež se v podobných námitkách předpokládá. Podle této koncepce se čas nechápe jako bytostně odlišný od jednotlivých událostí; vykazují též druh substanciality jako věci, jež probíhají v čase. Na námitky, jež se o tento obrázek opírají, reaguje Augustin v podstatě odmítnutím mlčky přijímaných předpokladů a upozorňuje na kategoriální rozdíl mezi časem a věcmi, které v něm probíhají. Zeptat se: „Co se stalo před časem?“, se co do gramatiky podobá otázce: „Co se stalo před Francouzskou revolucí?“ Máme sklon představovat si čas tak, že dojdeme-li s otázkou zmíněného typu dost daleko a sestavíme dostatečně dlouhý řetězec otázek typu: „Co se stalo před...?“, dospějeme nakonec k poslednímu článku: „Co se stalo před počátkem času?“, a máme za to, že toto tázání je nejen gramaticky, ale i logicky sourodé s ostatními články řady. Augustin ovšem tuto logickou podobnost popírá a ukazuje, že se sice můžeme smysluplně ptát, co se stalo před tou či onou událostí nebo skupinou událostí, ale nemá smysl se ptát, co se stalo před celkovým souhrnem všech událostí vůbec – což právě manichejci činili. „Před“ je totiž vztah mezi dvěma událostmi v čase, který musí propojovat dva termíny, a mimo celkový souhrn všech událostí vůbec se *ex hypothesi* nevyskytuje žádná událost nebo soubor událostí, mezi nimiž by mohl platit vztah „před“ (nebo „po“).²⁷ Otázky, jimiž se manichejci snažili vykázat arbitrérní absurditu nauky o stvoření, tedy nemají žádný význam. Časem míní Augustin vztah mezi věcmi v čase, díky němuž o nich lze říct, že jedna je před druhou nebo po druhé. Vznikl spolu s věcmi v čase a nemá smysl mluvit o čase před tím, než tu byly věci v čase. Augustin v zásadě odmítl koncepci svých oponentů, podle níž má čas podobný typ existence jako věci v čase a lze o něm hovořit tímž jazykem jako o věcech a událostech.²⁸

Augustinovy úvahy o čase se však u této odpovědi na námitky proti nauce o stvoření nezastavily. Toto téma ho podle všeho hlouběji zaujalo, a jelikož se v novoplatónském myšlení přijímalo úzké sepětí

²⁷ Argument je shrnut v *Confess.* XI,10,12–14,17 (PL 32,815–816); srv. *De civ. Dei*, XI,5–6; XII,15,2 (PL 41,320–322; 41,364).

²⁸ Augustin, *De Gen. litt.* V,5,12 (PL 34,325–326). V *De civ. Dei*, XI,5 (PL 41,320–321) Augustin naznačuje, že stejně lze přistupovat i k prostoru.

mezi časem a duší,²⁹ bylo téměř nemožné, aby Augustin své téma nepromyslel na základě vlastního, zcela odlišného pojetí duše.

Nejúplnějším rozbor času lze najít ve *Vyznáních*. Jak jsme viděli, Augustin tu nejprve ukazuje, že čas představuje vztah mezi dvěma věcmi v čase, tj. věcmi, jež lze uspořádat pomocí vztahů „před“ a „po“. Jako takový je charakteristikou všech stvořených věcí; výrok, že věc je v čase, pouze jinými slovy říká, že je stvořená. Všechny stvořené věci podléhají vzniku a zániku; vnitřním určením jejich bytí jakožto stvořených je budoucí bytí a minulé bytí. Pouze Bůh, který nepodléhá času, je věčně „přítomný“. Avšak minulost již není, nýbrž *byla*, budoucnost ještě není, nýbrž *bude*, a přítomnost, kdyby trvala, by nebyla časem, nýbrž věčností: má-li existovat jakožto čas, musí neustále míjet. Jakou skutečností tedy můžeme času přiřknout?³⁰ Přítomnost, jež má patrně jako jediná nárok na *bytí*, se scvrkává na bezrozměrný bod, v němž se budoucnost stává minulostí, neboť jakýkoli vymezený časový interval lze rozdělit na menší časové jednotky, z nichž jedny jsou minulé a druhé budoucí. Zůstává nám pouze bezrozměrný bod, v němž se to, co ještě není skutečné, stává tím, co již není skutečné – a má-li nějakou skutečnost, pak tato skutečnost nemá trvání.³¹ Nicméně kromě toho, že hovoříme o dlouhé nebo krátké době, si také uvědomujeme časová rozmezí (*intervalla temporum*), můžeme je srovnávat, a dokonce měřit. Měříme čas právě v jeho míjení, protože to, co bylo nebo ještě není, nemůžeme měřit.³² Minulost a budoucnost mají v našem vědomí jakési bytí díky tomu, že si minulost pamatujeme a budoucnost předvídáme nebo očekáváme; bez tohoto vědomí bychom si neuvědomovali ani délku žádného časového rozmezí. To však neznamená, že by minulost a budoucnost byly opravdu skutečné. Jsou skutečné jen v tom smyslu, jak jsou přítomny pro mysl, v paměti a v očekávání: „Přítomnost s ohledem k minulosti jest paměť, přítomným s ohledem k přítomnosti jest nazírání (*contui-*

²⁹ K Plótinovu pojetí času jakožto „života duše“ viz část III („Plótinus“), kap. 16 A, str. 289–290.

³⁰ Augustin, *Confess.* XI,14,17 (PL 32,815–816).

³¹ Tamt., XI,15,18–20 (PL 32,816–817).

³² Tamt., XI,16,21; 21,27 (PL 32,817; 32,819–820).

tus), přítomným s ohledem k budoucnosti jest očekávání.“³³ Ať už je časové rozpětí nebo trvání jakkoli skutečné, tato skutečnost je vždy pouze v myslí, a to díky schopnosti mysli sjednocovat minulé i budoucí ve svém přítomném vědomí. Na tom je založena Augustinova závěrečná definice času, kterou předkládá s velkými rozpaky: „Proto se mně zdálo, že čas není ničím jiným než jakýmsi trváním (*distentio*). Nevím však opravdu čeho? Bylo by opravdu divné, kdyby ne samé mysli.“³⁴

V rámci této analýzy Augustin také hledá způsoby jak vymezit čas pomocí pohybu.³⁵ Ztotožnění času s pohybem – ať už jde o pohyb nebeských těles nebo čehokoli jiného – odmítá. Jak podotýká, o Slunci můžeme bez sebemenších problémů říct, že mění rychlost, tj. urazí za daný čas větší nebo menší dráhu, a dokonce si můžeme představit, že by se zastavilo, jak k tomu došlo při Jozuově modlitbě, když Izraelci bojovali s Amálekovci – avšak čas by se „nezastavil“. Je tedy jisté, že sluneční pohyb neustavuje čas, a tělesný pohyb obecně také ne, neboť i kdyby ustal veškerý tělesný pohyb, stále bychom si uvědomovali delší nebo kratší období klidu. Pohyb měříme časem (a pravidelný pohyb užíváme k měření času); čas a pohyb proto nemohou být totožné.³⁶ Augustin tak opět dospívá ke své psychologické definici času.

Některé kapitoly z pojednání *O Boží obci*³⁷ nám plastičtěji ukazují důvody, jež stály v pozadí Augustinovy úporné snahy odmítnout ztotožňování času s pohybem nebeských těles. V příslušných pasážích se vyrovnává s pojetím času jako kruhového pohybu, běžným v řecké

³³ Tamt., XI,20,26 (PL 32,819).

³⁴ Tamt., XI,26,33 (PL 32,822).

³⁵ K jejich historickému zařazení srv. J. F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*.

³⁶ Augustin, *Confess.* XI,23,29–24,31 (PL 32,820–822); srv. *De Gen. Manich.* I,14,20–21 (PL 34,183).

³⁷ Augustin, *De civ. Dei*, XII,13; 17–20 (PL 41,360–362; 366–372) [= XII,14; XII,18–21 in: CCL]. Možný výklad, proč byla tato otázka aktuální, navrhnul J. Hubeaux, *Augustin magister*, II, str. 943–950 („Saint Augustin et la crise cyclique“), v *Saint Augustin et la crise eschatologique de la fin du IV^e siècle*, str. 658–673.

filosofii. Po sobě jdoucích událostí následují podle této teorie ve stejném pořadí v nekonečné sérii opakujících se cyklů. V podobném pojetí samozřejmě nebylo místa pro jedinečný význam, jímž křesťanství obdařilo určité historické události, a Augustin se s hrůzou odvracel od nesmyslnosti a bezvýznamnosti, do níž by takový stav uvrhl lidský život a dějiny. Již ve svých raných textech oceňoval bytostně dějinný ráz křesťanské víry a jejího tvrzení, že Boží zjevení lidské spásy sestává z určitého množství historických událostí,³⁸ a pronikavě vnímal jedinečný, i když neproniknutelně tajemný význam, který Boží všezahrnující prozřetelnost udílí každému okamžiku.³⁹ Jeho názorům na lidské dějiny se budeme podrobně věnovat v následující kapitole.

³⁸ Srv. Augustin, *De vera relig.* 7,13 (PL 34,128); srv. výše, str. 386–390.

³⁹ Srv. např. Augustin, *Confess.* VII,15,21 (PL 32,744).

AUGUSTIN: ČLOVĚK V DĚJINÁCH A VE SPOLEČNOSTI

Výklad Augustinových názorů na lidské dějiny musíme zahájit rozlišením mezi „dějinami spásy“ a světskými dějinami. On sám podobné obraty užívá jen zřídka, nicméně toto rozlišení stojí na pozadí všech jeho výroků. Dějiny spásy jsou dějinami Božího zjevujícího jednání mezi lidmi, obsaženého v knihách Starého a Nového zákona. Týká se vykoupění lidského pokolení, jak je přineslo dílo Ježíše Krista, a přípravy na ně v dějinách vyvoleného lidu – Izraele. Těmito činy Bůh zjevil cíl, který v dějinách sleduje, a Písmo je zaznamenává jakožto závazný a spolehlivý pramen křesťanské víry.¹ Písmo ovšem není pouhým historickým záznamem bez jakéhokoli ztvárnění, jeho vyprávění je dotvářeno interpretačními výkony příslušných autorů a bez nich by nedávalo smysl. Pisatelé však byli inspirováni Duchem svatým a význam, jímž zaznamenávané události obdařili, je sám o sobě božského původu. Biblické dějiny jsou tedy dějinami spásy ve dvojím smyslu: jednak obsahují vyprávění o Božích skutcích, a jednak tyto skutky líčí na základě Boží prozřetelnosti, takže dávají příslušným událostem smysl v rámci Božího plánu. Kromě dějin spásy obsažených v Písmu nemají lidé žádné další zjevení Božích záměrů, nic, co by svědčilo o tom, jaký

¹ Augustin, *De civ. Dei*, XVIII,40 (PL 41,600); srv. také výše, str. 454, pozn. 38.

význam mají historické události pro Boží cíle. S výjimkou biblických dějin jsou křesťané v téže situaci jako svěští historikové.²

Augustinovy názory na Písmo, jeho význam, interpretaci, závaznost a inspirovanost nás tu nebudou přímo zajímat. Rozdíl mezi biblickými a nebiblickými dějinami má ovšem dalekosáhlé důsledky, které jsou jasně zřejmé z Augustinovy oblíbené periodizace světových dějin. V návaznosti na starobylou křesťanskou tradici často dělí³ běh dějin do šesti období, jež odpovídají šesti dnům stvoření a po nichž následuje „věčný sabat“, kdy lidé ustanou ve své dřině a spočinou v blaženosti, nastolené návratem Páně ve slávě. „Sedmý den“ se podle Augustinových zralých pojednání nachází mimo dějiny, jeho úsvit je koncem historie a jeho obsah je eschatologickým uzavřením veškerých dějin. Lidské dějiny spadají do prvních „šesti dnů“ mezi stvořením světa a posledním dnem. Prvních pět období dohromady odpovídá době před Kristovým vtělením a pro naše potřeby stačí tvrzení, že jejich vzájemné hranice jsou vyznačeny klíčovými obraty ze starozákonních dějin. Šestým věkem je doba, v níž právě žijeme, a sahá od Kristova příchodu v těle po jeho návrat ve slávě. Všechny úhelné kameny, jimiž jsou dějiny vytyčeny, jsou obsaženy v dějinách spásy. V době po Kristu se již proto žádná další dělení nevyskytují: zbytek historie je homogenní a prostý jakékoli nábožensky významné struktury, stejně jako veškeré dějiny, které proběhly před počátkem dějin biblických. Vyhlášením homogenity dějin v době po Kristu popřel Augustin chiliastické pojetí (založené na výkladu veršů Zj 20,1–5), podle nějž mělo Kristovu druhému příchodu předcházet

² Tamt., XVIII,40 (PL 41,599–600): biblický záznam lze použít pouze jako kritérium výběru mezi divergentními světskými historiemi tam, kde se tato líčení překrývají s Písmem. K tématu tohoto odstavce jakožto celku viz R. A. Marcus, *Augustinus*, str. 271–280 („History, Prophecy and inspiration“).

³ Nejpodrobnější verzi obsahuje *De Gen. Man.* I,23,35–24,42 (PL 34,190–193); srv. též *De catech. rud.* 22,39 (PL 40,338–339); *De div. quaest. LXXXIII*, 58,2 (PL 40,43); *De Trinit.* IV,4,7 (PL 42,892–893); *Tract. in Joan.* 9,6 (PL 35,1461); *De civ. Dei*, XXII,30,5 (PL 41,804); *Serm.* 125,4; 259,2 (PL 38,691–692; 38,1197–1198). Nyní k této otázce viz podrobnou studii, jejímž autorem je A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église: la doctrine des âges du monde*, str. 285–407.

tisíc let, kdy bude vládnout zemi spolu se svými svatými. Augustin odmítal jak doslovnou interpretaci výroku: „Jeden den je u Pána jako tisíc let a tisíc let jako jeden den“ (2 Pt 3,8), z něž se odvozovala ekvivalence šesti dnů stvoření se šesti historickými epochami v délce tisíce let, tak chiliastickou domněnku, že v nadcházejícím posledním období lze dějiny za pomoci biblických struktur interpretovat a předvídat.⁴ Chiliasmus se sice dočkal krátkého znovuoživení ve druhé polovině 4. stol., avšak v Augustinově době skomíral. Přesto však polemika s touto naukou obsahuje mimořádně působivé formulace klíčových témat jeho úvah o dějinách: pouze rámec dějin spásy nám umožňuje vykládat dějiny jako božské uspořádání, v tomto rámci je současná epocha naprosto homogenní a stejně dvojznačná a její konec je nepředvídatelný.⁵

Průraznost a význam těchto názorů se plastičtěji ukáže v Augustinově výkladu dějin římské říše, především dějin soudobých. Právě v tomto kontextu také Augustin formuluje své jedinečné úvahy o lidské společnosti a organizovaném státu. Těmto otázkám se budeme věnovat nyní.

Podnětem k Augustinově nejpronikavějšímu zamyšlení nad působením Boha v lidských dějinách a nad místem organizovaného státu v jeho plánu prozřetelnosti bylo vyplnění Říma Alarichovými Vizigóty v létě roku 410. Augustinův rozsáhlý spis *O Boží obci* sice vznikl mezi lety 413–427, nicméně představuje přímý důsledek tohoto útoku a jeho autor jej chápal jako odpověď pohanským odpůrcům, kteří pád města v roce 410 přičítali tomu, že stát přijal křesťanství a opustil starodávné bohy, pod jejichž ochranou císařství

⁴ K chiliasmu srv. Augustin, *De civ. Dei*, XX,7; 9 (PL 41,666–9; 41,672–675).

⁵ R. Schmidt, „Aetates mundi.“ *Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Weltgeschichte*, str. 288–317, upozorňujeme na originalitu Augustinova rozdělení. Srv. též J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, str. 1–16. G. Folliet v důležitém článku *La typologie du sabbat chez saint Augustin; son interprétation millénariste entre 388 et 400*, str. 371–390, si všiml některých ostře chiliastických prvků v Augustinových raných názorech na tento problém a jeho odvrát od nich, který byl kolem roku 400, kdy psal svá *Vyznání*, již završen. Argumentace, již předkládám ve svém výkladu, odpovídá Augustinovým pozdním názorům.

vzkvétalo.⁶ Mnoho ústředních témat této knihy dozrávalo v Augustinově mysli již delší dobu a dvě pojetí, jež byla pro jeho argumentaci zvláště důležitá, již tehdy nabyla definitivní podoby. Za prvé se zbavil všech pozůstatků milenaristického uvažování a dějiny po Kristu začal chápat jako zcela světské v tom smyslu, že je nelze vyložit ve shodě s kategoriemi dějin spásy. Za druhé se odklonil od svých starších názorů na stát, které zformuloval pod vlivem plátónského myšlení a v nichž pojímal stát jako etapu na cestě k nebeské *patria*, spjatou s ní jako její odraz v čase; k jakémukoli ztotožňování Platónova inteligibilního světa s eschatologickým smyslem dějin se začal stavět velmi zdrženlivě. Stát – což pro Augustina nutně znamenalo římskou říši – přišel o valnou část onoho náboženského významu, který mu podle Augustinovy původní koncepce náležel.⁷

Augustin učinil v tomto směru velký krok kupředu již v době, kdy zpráva o pádu Říma dorazila do Afriky. Šířil se úžas a zděšení, zcela neúměrné reálnému politickému významu této události. Trýzeň a ohromení pohanů, jak je vyjádřil například básník Rutilius Namatianus, lze snadno objasnit: mýtus „věčného Říma“, *Roma aeterna*, se těšil nejen úctyhodné literární tradici, ale od Vergiliový doby byl také pevně zakotven ve vědomí Římanů a jeho vliv na římskou obrazivost byl nejsilnější právě v generaci, jež bezprostředně předcházela gótskému vyplenění. Máme-li však soudit podle žalu, který vyjadřuje sv. Jeroným, když píše z ústraní kláštera v Palestině, anebo z obecného cítění mezi křesťany, jak je můžeme odvodit z některých Augustinových kázání⁸ o pádu města, pak byli touto zprávou stejně šokováni a zaskočeni i křesťané. Příčinu této nálady je třeba hledat v dobových představách o římské říši a jejím místě v řádu světa.⁹ Než dal Konstantin v roce 312 církvi právo veřejného působení,

⁶ Augustin, *Retract.* II,43,1 (PL 32,674–678); *De civ. Dei*, I Praef.; I,1: II,2; IV,1–2; VI Praef. atd. (PL 41,13; 41,14–15; 41,48; 41,111–113; 41,173–175).

⁷ Srv. výše, str. 435 a pozn. 31.

⁸ Podrobnosti viz J. Ficher, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus*; J. von Campenhausen, *Augustin und der Fall von Rom*, str. 257–268.

byla říše často (i když zdaleka ne vždy) křesťany zpodobňována jako Šelma z Apokalypsy, které Drak svěřil svoji světovou moc, nebo jako nevěstka oděná nachem a šarlatem, usazená na sedmi pahorcích a opilá krví Ježíšových mučedníků a svatých. Po uznání církve v roce 312 se však ujal jiný názor, i když byl také zastáván již dříve; k jeho čelním zastáncům patřil církevní historik Eusebios, který pomáhal utvářet veřejný obraz prvního křesťanského císaře. Eusebios viděl v Konstantinovi uskutečnění Božích záměrů v dějinách; právě k němu prý odkazuje řada starozákonních proroctví, jež církev vykládala jako příslib spasitele. Císařství v jeho očích představovalo Boží vyvolený nástroj k nápravě rozdělení a rozpadu, jež jsou kvůli Adamově hříchu nutnou součástí lidského života. Jediná pravá říše byla podle něho politickým výrazem jediného pravého uctívání jediného pravého Boha. Císařství tak získalo důležité místo v Božím spasitelském plánu a navazovalo na dějiny spásy vylíčené v Písmu. Podle tohoto názoru – stejně jako podle diametrálně odlišných a neochvějně antiimperiálních názorů apokalyptických autorů – byl osud impéria spjat s uskutečněním Božích cílů v dějinách. Jeho pád by znamenal konec dějin. Názory tohoto druhu se během 4. stol. velmi rozšířily a snad s výjimkou kruhů, jež odolávaly císařské orthodoxii, se staly podle všeho běžnými. Zdá se, že některé jejich důsledky pevně zakořenily v lidové imaginaci. Například v očích křesťanského básníka Prudentia představuje rozvoj a trvalé bezpečí křesťanského císařství přímý důsledek začlenění Říma do Božího plánu spásy. Zpráva o pádu Říma v roce 410 musela otřást tímto pojetím dějin, ohrozila víru, o níž se opíral, a vyvolala zděšení, jež naprosto neodpovídalo reálnému dosahu katastrofy. Alternativou k zoufalství byl buď plytký optimismus tváří v tvář ohrožení, jenž zastíral vliv barbarského náporu na říši, anebo radikální přehodnocení místa, které Řím zaujímá v Božím plánu. Augustin se vydal druhou cestou, a právě v tom spočívá jeho přínos.

Z tohoto hlediska odpovídá jeho pojednání *O Božím obci* systematickému zamítnutí Eusebiova pojetí říše. Hlavní argument zní, že rozvíjení Božích cílů nestojí a nepadá s osudem Říma ani s údělem jaké-

⁹ K tomu, co následuje, viz R. A. Marcus, *The Roman Empire in Early Christian Historiography*, pozn. 265, str. 340–354.

koli jiné pozemské společnosti. Apokalyptická prorocství nesmíme bezprostředně vztahovat k žádné konkrétní historické pohromě; týkájí se vyvrcholení dějin na konci času.¹⁰ Augustin vždy zdůrazňuje, že tento konec nelze předvídat a že zjevení Písma nám až do druhého příchodu Páně neposkytuje žádné vodítko ke zbytku dějin.¹¹ Radikálně opouští historický optimismus i pesimismus; pokud jde o budoucí běh událostí, nenacházíme pro něj v Písmu žádný klíč, a proto nemůžeme nic tvrdit ani popírat, „pouze odmítat unáhlenou pýchu těch, kdo vůbec něco tvrdí“.¹² Římská říše je tak vyňata z dějin spásy a nechápe se již ani jako Boží vyvolený nástroj ke spáse lidstva, ani jako satanská nepřátelská mocnost. Jde prostě o empirickou historickou společnost se spletitým vývojem, nicméně theologicky neutrální. To vysvětluje podivnou mnohoznačnost v Augustinově postoji k Římu, jež podnítila řadu diskusí. Ve svých protiřímských polemikách má sklon stavět Římany a křesťany proti sobě, mluvit jako nepřítel, který se na říši dává zvenčí, téměř přejímat vyjadřování utlačované církve. Zároveň se však často odvolává na římské příklady odsouzení toho, co považoval za zkaženost své doby. V těchto pasážích nacházíme nezaměnitelný tón autentické římské hrdoosti.¹³ Typické římské hodnoty přejímá bez výhrad, i když si jich cení méně – vždyť ve vztahu ke spáse a zavržení jsou veškeré římské a lidské snahy marné. Proto se na „chvályhodný národ Římanů, potomstvo Regulů, Scaevolů, Fabriciů“ obrací slovy: „Máš-li jakou chvalitebnou přednost od přírody, můžeš ji vytrýbit a zdokonalit jenom pravou zbožností, kdežto bezbožností ji ztratíš a odpykáš.“¹⁴ Říše sama o sobě je theologicky neutrální, symbol Říma přišel o svůj náboženský význam. Máme-li

¹⁰ Augustin, *De civ. Dei*, XX,11 (PL 41,676–677).

¹¹ Tamt., XVIII,53,1 (PL 41,616–617); srv. *Ep.* 199 (PL 33,904–925); *De div. quaest.* LXXXIII, 58,2 (PL 40,43); *De Gen. Manich.* I,24,42 (PL 34,193).

¹² Augustin, *De civ. Dei*, XVIII,52,2 (PL 41,616).

¹³ Tamt., II,29; V,15; 18 (PL 41,77–78; 160; 162–165). Zde si dovoluji nesouhlasit s F. G. Maierem a jeho jinak výtečnou knihou *Augustin und das antike Rom*, která je nepříznivě poznamenána snahou vyloučit z Augustina jakékoli stopy římského „patriotismu“.

¹⁴ Augustin, *De civ. Dei*, II,29,1 (PL 41,77); srv. *Ep.* 138,3,17 (PL 33,533).

opět proniknout k dimenzím Božího posledního soudu nad dějinami, musíme se odvolávat na kategorie hříchu a svatosti; jen ty rozhodují o tom, zda čisté světské hodnoty, jež ztělesňuje stát, dosáhnou dokonalosti, anebo zániku.

Stát jako takový již nemá žádné věčné poslání. Nositeli tohoto poslání jsou dvě společenství, k nimž Augustin odkazuje různými termíny, ale nejčastěji jako k „Boží obci“ a „pozemské obci“. Než se tato pojmová dvojice stala tématem spisu *O Boží obci*, prošla dlouhým vývojem ve starších textech. Zkoumání původu a proměn těchto výrazů¹⁵ a přesné korelace s dalšími termíny, jako je „církev“, „Boží království“ atd.,¹⁶ přesahuje námět této kapitoly. Augustin obě tyto obce definuje a odlišuje různými způsoby, většinou spíš neformálně, a je jasné, že tyto různé přístupy máme chápat jako rovnocenné. V pojednání *O Boží obci* tak obě obce často spojuje s predestinací: hovoří například o dvou lidských pokoleních (*genera hominum*), „jedno těch, kteří žijí podle člověka, druhé těch, kteří žijí podle Boha; nazýváme je mysticky (*mystice*) také dvěma obcemi, tj. dvěma lidskými společnostmi, z nichž jedna je předurčena k věčnému království s Bohem, druhá ke snášení věčného trestu s ďáblem“.¹⁷ Při jiné příležitosti vymezuje obě obce pomocí „dvou lásek“ – „jedné svaté, druhé nečisté, jedné pospolité, druhé sobecké (*alter socialis, alter privatus*)“,¹⁸ anebo je staví proti sobě jako obec pyšných a obec pokorných.¹⁹ Ať už je však líčí jakkoli, vždy dává jasně najevo, že *jakožto pospolitosti* jsou tyto dvě obce eschatologickými skutečnostmi, což znamená, že jakožto společnosti je nelze rozeznat dříve, než bu-

¹⁵ Nejlepší výklad předložili A. Lauras – H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'œuvre de S. Augustin*, str. 97–160.

¹⁶ Shrnutí současně diskuse srv. Y. M. J. Congar, „*Civitas Dei*“ et „*ecclesia*“ chez saint Augustin, str. 1–14; a klíčový příspěvek F. E. Cranze, *De civitate Dei XV,2 and Saint Augustine's Idea of the Christian Society*, str. 215–225, přetištěný spolu s článkem Y. M. J. Congara, „*Civitas Dei*“ et „*ecclesia*“ chez saint Augustin, str. 15–28.

¹⁷ Augustin, *De civ. Dei*, XV,1,1 (PL 41,437).

¹⁸ Augustin, *De Gen. litt.* XI,15,20 (PL 34,437); srv. *De civ. Dei*, XIV,28 (PL 41,456).

¹⁹ Augustin, *De catech. rud.* 19,33 (PL 40,334–335).

dou odděleny při posledním soudu. Zde na zemi, po všechny věky světských dějin, jež Augustin často nazývá *saeculum*, „se tyto dvě obce prostupují a mísí se navzájem (*perplexae... invicemque permixtae*), dokud je nerozloučí poslední soud.“²⁰ Základními kategoriemi Augustinova pohledu na dějiny jsou věčné určování a Boží soud; veškeré lidské snažení se nakonec posuzuje skrze základní protiklad mezi hříchem a svatostí. Obě obce jsou eschatologickými skutečnostmi právě proto, že jejich vzájemné rozlišení závisí na Božím soudu; uplatnění těchto prostých kategorií na složitou spleť empirických dějin bude vždy pochybné a matoucí. Proto Augustin trvá na tom, že lidé nemohou dospět k žádnému poznání o vývoji obou obcí s výjimkou toho, že jim Bůh v dějinách zjevil jejich oddělenost.²¹ Biblické líčení je tedy nepostradatelným zdrojem většiny Augustinových výkladů o vývoji obou obcí. Z toho, co se odehrává mimo okruh biblických dějin, víme jen to, že vývoj obou obcí pokračuje a že se na konci času stanou zjevnými. Podle vnějších znaků je rozlišit nelze – hříšníkům se často daří a světci trpí. Obě obce se neliší způsobem, který bychom dokázali rozpoznat zvenčí, nýbrž vnitřní odpovědí na vlastní zkušenost, totiž tím, jak se staví ke svému údělu: „přesto obě užívají časných statků stejně a stejně trpí časnými zly, majíce nestejnou víru, nestejnou naději a nestejnou lásku, dokud nebudou rozděleny posledním soudem a dokud každá nedojde svého konce, jemuž konce nebude“.²²

Augustin samozřejmě přirovnává římskou říši k „pozemské obci“, označuje ji za „druhý Babylón“²³ a obecně, zvláště v polemických knihách I.–V. spisu *O Boží obci*, ztotožňuje Řím s pozemskou obcí. Důvody nemusíme hledat daleko: díky samotným biblickým kategoriím byla říše jakožto modloslužebná pronásledovatelka světců jasným kandidátem na představitele bezbožné obce v pobiblických

dějínách. K tomuto modloslužebnictví Augustin často připojuje pyšné úsilí o dosažení slávy a lačnost po moci jakožto druhý hřích, za nějž římská říše zaslouží odsouzení. Zároveň však jasně říká, že i přes tuto „extrapolaci“ obou obcí z biblických dějin do sféry empirické historie není Řím ve vztahu k obecné zásadě eschatologické dvojznačnosti žádnou výjimkou. Náležité uctívání Boha je samozřejmě nutnou podmínkou příslušnosti k Boží obci, avšak je příznačné, že Augustin – na rozdíl například od Eusebia – nepojímá křesťanské císařství jako radikálně odlišné od jeho pohanského předchůdce. Konstantinův nástup nechápe jako žádný zásadní zlom v římských dějinách. Křesťanská římská říše je v poměru k oběma obcím stejně „ambivalentní“ jako kterákoli jiná společnost. Již jsme uvedli,²⁴ že římské ctnosti podle Augustina bytostně vyžadují zdokonalení skrze pravou zbožnost. V pasáži, kde se obrací k personifikovanému Římu, jej dále vyzývá, aby vstoupil do Boží obce, v níž někteří jeho občané, křesťanští mučedníci, již jsou. To nanejvýš jasně svědčí o tom, že Augustin konzistentně odmítá chápat Řím ve vztahu k dichotomii obou obcí jako jednoznačný monolit. V této pasáži, zařazené do kontextu polemiky s pohany, se sice jedná o pravou a falešnou víru, ale téměř není třeba dodávat, že ani křesťanská víra podle Augustina nedává člověku glejt ke vstupu do Boží obce. V současné době, kdy je Boží obec poutníkem na zemi, „má ve svých řadách některé, kteří jsou s ní spojeni společenstvím svátostí, avšak nebudou s ní ve věčném údělu svatých“.²⁵ Augustin sice někdy ztotožňuje Boží obec s církví, stejně jako občas prohlašuje Řím za obec pozemskou, ale tato identifikace je založena na jeho rozlišení mezi *ecclesia peregrina* a *ecclesia coelestis*, přičemž je obě ochoten označit slovem „církev“, aniž by vždy zdůraznil rozdíl mezi církví, která jest, a tou, která bude.²⁶ Jeho terminologie kolísá a vedla k řadě sporů, nicméně lze jasně rozpoznat jeho představu o dvou „obcích“ jakožto eschatologických společenstvích, spjatých s křesťanskou církví jakožto

²⁰ Augustin, *De civ. Dei*, 35 (PL 41,46); *De Gen. litt.* XI,15,20 (PL 34,437); *De catech. rud.* 19,31 (PL 40,333–334).

²¹ Tamt., XIV,11,1 (PL 41,418).

²² Tamt., XVIII,54,2 (PL 41,620); srv. *De catech. rud.* 19,31 (PL 40,333), kde Augustin hovoří o obou obcích: *nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die vero iudicii etiam corpore separandae.*

²³ Augustin, *De civ. Dei*, XVIII,22 (PL 41,578).

²⁴ Viz výše, str. 460, pozn. 14.

²⁵ Augustin, *De civ. Dei*, I,35 (PL 41,46).

²⁶ K této otázce, jež se vymyká námětu této kapitoly, srv. články uvedené výše, str. 461, pozn. 17.

empirickou institucí a s římským státem – se kterými je však nelze ztotožňovat.

Důvod, proč nelze žádnou konkrétní, empiricky vymezenou společnost ztotožnit s tou či onou obcí, spočívá v tom, že obě obce se vposled definují vůlemi – či láskami, jak Augustin někdy říká – jedinců, z nichž se skládají. „Založily tedy dvě lásky dvě obce, pozemskou totiž sebeláska až ke zhrzení Boha, nebeskou pak láska k Bohu až ke zhrzení sebe. Dále: ta prvá se chlubí sama sebou, druhá Pánem.“²⁷ Tyto dvě lásky jsou v každém empirickém společenství nutně navzájem propleteny, neboť toto společenství v sobě musí zahrnout členy, jež sledují odlišné poslední cíle. Společenství je pouhým souhrnem svých členů: „Čím je Řím než Římány?“²⁸ Společenství (*civitas*) je „množství shromážděných se lidí“.²⁹ Jelikož jsou obě lásky, jež vytvářejí obě obce, nutně přítomny v každém lidském sdružení, také obě obce jsou nutně přítomny a navzájem propleteny v každém konkrétním historickém společenství. Žádný stát, ani stát řízený křesťanskými císaři Konstantinem a Theodosiem, nelze ztotožnit s Boží obcí; také křesťanská církev jakožto organizovaná instituce – jak Augustin zdůrazňuje především v traktátech proti donatistům – je mlatem, na němž Kristus odděluje zrno od plev, a až do příchodu soudního dne nutně obsahuje obojí.

Augustinovy často diskutované názory na spravedlnost ve státě vyplývají z jeho premisy, že Boží obec představuje jedinečný zdroj dokonalé spravedlnosti. „Kde tedy není spravedlnosti, ve které jediný a nejvyšší Bůh vládne podle své milosti nad poslušnou obcí,“³⁰ tam, tvrdí Augustin, nelze mluvit o naplnění požadavků skutečné spravedlnosti. Proto odmítá Ciceronovu definici státu (*res publica*), jež se zakládá na definici lidu (*populus*) jako „množství spojeného shodou

²⁷ Augustin, *De civ. Dei*, XIV,28 (PL 41,436). Schéma *uti – frui*, jež se zde implicitně předpokládá, je výslovně uvedeno v *De civ. Dei*, XIX,14,17 (PL 41,642–643; 41,645–646); srv. níže, str. 465.

²⁸ Augustin, *Serm.* 81,9 (PL 38,505); srv. *Serm. de urb. exc.* 6 (PL 40,721).

²⁹ Augustin, *Ep.* 155,3,9 (PL 33,670); srv. *multitudo constat ex singulis*; viz Augustin, *De civ. Dei*, I,15,1 (PL 41,29).

³⁰ Augustin, *De civ. Dei*, XIX,23,5; srv. II,21,4 (PL 41,655; 41,68–69).

práva a společného dobra“.³¹ Augustin vychází z pojmu *ius*, jehož se tu užívá a jenž podle něho vyžaduje dokonalou spravedlnost, jaká vládne pouze v dokonalém společenství nebeské obce. Odtud plyne, že Řím podle Ciceronovy definice není státem, protože jeho lid nesplňuje stanovené podmínky. Augustin cituje Ciceronův vlastní argument, který na základě uvedené definice dokazuje, že Řím je *res publica* jen podle jména, protože kvůli své neřesti přišel o svůj reálný obsah.³² Augustin, stejně jako Cicero, dokázal konotací „spravedlnosti“ obratně řečnický využít v polemických pasážích, aby ukázal, že konkrétní společnosti jsou vždy více či méně „peleší lotrovskou“,³³ ale zároveň dokázal hovořit o římském státu a za tímto účelem přijal pozitivističtější definici, která nevyžadovala nastolení dokonalé spravedlnosti.

Podle tohoto výměru je lid „rozumná lidská společnost, sdružená na podkladě svorného společenství ve věcech, jež miluje“.³⁴ Každá společnost tak může uplatňovat nárok na status „lidu“ a své veřejné uspořádání může chápat jako *res publica*, panuje-li zde určitá shoda ve vztahu ke společnému cíli, bez ohledu na mezní cíle a závazky jednotlivých členů. Charakter společnosti je podle této definice určen rozhodnutím jejích členů. Veřejné cíle, jejichž sledováním se společnost může sjednotit, samozřejmě nebudou zahrnovat mezní závazky jednotlivých členů, věrnost Bohu nebo čemukoli jinému, čímž se definuje příslušnost k oběma eschatologickým společenstvím. Sdílené zájmy zaujímají omezenou oblast, o kterou jde všem, ať už patří k nebeské nebo k pozemské obci. Její meze Augustin nikdy nespecifikuje; její rozsah popisuje jen velmi obecně. Zdá se, že jsou to „dobra, přiměřená tomuto životu, tj. časný pokoj, ..., jakož i všechny,

³¹ Tamt., II,21,2; XIX,21,1 (PL 41,67; 41,648): *coetus [multitudinis] iuris consensu et utilitaris communione sociatus*, citováno z Cicero, *De rep.* V; a *res publica* je *res populi*.

³² Tamt., II,21,3 (PL 41,68).

³³ *remota itaque iustitia, quid sint regna nisi magna latrocinia?*; viz tamt., IV,4 (PL 41,115). [Srv. český překl. J. Novákové. – Pozn. vyd.]

³⁴ *Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordia communione sociatus*; viz tamt., XIX,24 (PL 41,655). Srv. *Ep.* 138,2,10 (PL 33,529).

čeho je k zachování nebo znovunabytí tohoto míru zapotřebí...³⁵ Dnes bychom řekli, že jde o sféru hospodářských potřeb a veřejného pořádku. Tato omezená oblast tvoří sféru státu a v ní se cíle obou obcí spojují. Rozdíl mezi příslušníky obou obcí spočívá v přístupu ke světským dobrům: „Tedy ovocem veškerého užívání časných věcí je v pozemské obci pozemský mír, kdežto v obci nebeské je jeho plodem věčný pokoj.“³⁶ Zdá se, že teorie obou obcí je v tomto bodě nepochybně aplikací rozdílu mezi *rati* (užitím prostředku) a *foni* (těšením se z cíle), o něž se opírá valná část Augustinovy teorie mravnosti.³⁷ Mravnost poutníka během cesty k nebeskému domovu je mravností nebeské obce při její pouti na zemi, *peregrina civitas*. Morálka pozemské obce se zaměřuje na omezené, časné, hmotné cíle; jejími členy jsou lidé přisuzující nejvyšší hodnotu věcem, jež by měly být prostředky k cílům, na něž upírá zrak Boží obec. Augustin provádí svůj rozbor na základě pojmu „mír“, což je pojem obecného rozsahu, který se může objevovat na mnoha rovinách: je to nejzazší cíl veškeré činnosti, harmonické, souladné spočinutí, k němuž se dospěje na konci veškerého úsilí a napětí – nejen v lidské, ale i v živočišné přirozenosti. Augustin jej vymezuje jako „klid řádu“ a popisuje jeho universální platnost.³⁸ Poté formuluje vztah mezi oběma obcemi prostřednictvím jejich vztahu k „pozemskému míru“. Nevěřící, světská obec nehledí dál než k požadavkům pozemského míru, a tím se její zájmy vyčerpávají. Nebeská obec se sice v této omezené sféře shoduje s cíli pozemské obce, ale vidí dál a varuje se toho, aby ji starost o časný mír vzdalovala od jejího pravého cíle, jímž je věčný mír s Bohem. Na to zaměřuje svou péči o instituce, dodržování zákona a mravnosti, jež patří k časnému míru.³⁹

³⁵ Tamt., XIX, 13, 2 (PL 41, 641–642).

³⁶ Tamt., XIX, 14 (PL 41, 642).

³⁷ Viz výše, str. 437–440.

³⁸ Augustin, *De civ. Dei*, XIX, 12–14 (PL 41, 637–643); definice obecného míru je citována z XIX, 13, 1 (PL 41, 640). Srv. H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*.

³⁹ Augustin, *De civ. Dei*, XIX, 17 (PL 41, 654–646).

Nic v této teorii dvou obcí nenaznačuje nějaké specifické pojetí vztahu mezi církví a státem. Obecně se tu však rýsuje jasná opozice k jakémukoli užšímu sepětí obou institucí, a dokonce se zdá, že se Augustin snaží radikálně zpochybnit theologické předpoklady onoho chápání dějin, jež ve 14. stol. vedlo k úplnému propojení křesťanské církve a římské říše. O této obecné tendenci svědčí také pasáže, v nichž Augustin vybízí své věřící, aby „dali císaři“, co je císařovo: připomíná jim povinnost vyslechnout oprávněné nároky občanských úřadů, jejichž působení je omezeno na časné záležitosti, týkající se pozemského života.⁴⁰ Obecněji pak tohoto Kristova příkazu (ve shodě s jeho původním smyslem) užíval k tomu, aby své věřící vyzval k naprosté oddanosti Bohu, jehož obraz v sobě nesou, stejně jako dávají císaři, co mu patří.⁴¹ Božím zákonu ovšem podléhají i vládcové a také oni jsou povoláni Bohu sloužit; a ve sporu s donatisty začal Augustin zdůrazňovat především to, že jsou Bohu povoláni sloužit zvláštním způsobem, právě jakožto vládcové.⁴² Názory, jež během sporu s donatisty prakticky přijal,⁴³ jsou ve sporu s obecnou tendencí jeho teorie uvolnit úzké sepětí mezi císařstvím a církví. Po dlouhém váhání a jako odpověď na nátlak ostatních biskupů nakonec podpořil užití síly a císařských zákonů proti schismaticům a podobné názory našly své místo i v pojednání *O Boží obci* (které je jinak zaměřeno úplně odlišně), totiž ve slavném „zrcadle knížat“ a v jeho portrétu císaře Theodosia.⁴⁴ Zdá se, že donatistický spor vedl v tomto ohledu ke změně směru, jímž se Augustinovo uvažování ubíralo; jeho zdráhání

⁴⁰ Augustin, *Expos. Rom.* 72 (PL 35, 2083–2084); srv. *Enarr. ps.* 55, 2 (PL 36, 647).

⁴¹ Augustin, *Ep.* 127, 6 (PL 33, 486); srv. *Enarr. ps.* 94, 2; 103, *Serm.* 4, 2 (PL 37, 1218; 37, 1218; 37, 1379); *Tract. in Joan.* 40, 9 (PL 35, 1691).

⁴² Augustin, *Contra litt. Petil.* II, 210–212 (PL 43, 330–332); *Contra Cresc.* III, 51, 56 (PL 43, 527).

⁴³ Podrobnosti uvádí G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. Nejpronikavější rozbor Augustinových názorů na náboženské donucování nabízí P. R. Brown, *St Augustine's Attitude to Religious Coercion*, str. 107–116.

⁴⁴ Augustin, *De civ. Dei*, V, 24 a 26; srv. II, 20 (PL 41, 170–171; 41, 172–173; 41, 65–66).

přijmout politiku *coge intrare*⁴⁵ svědčí o napětí mezi obecným míněním a jeho osobními názory. Vztah mezi těmito dvěma motivy v rámci Augustinova myšlení a načrtnutý vývoj jeho filosofie stále čekají na hlubší průzkum; Augustin sice později nabyt větší sebedůvěry a vymezil se proti kritice, avšak napětí mezi těmito dvěma přístupy podle všeho nikdy zcela nevyřešil.

K omezenému, sekulárnímu státu se nevztahovalo jen Augustinovo odmítnutí převládajícího názoru na místo, jež v Boží prozřetelnosti hraje římská říše, ale také jeho úvahy o lidské přirozenosti a stavu společnosti v jejím úpadku. Společenství je podle Augustina pro člověka přirozené: člověk je bytostně společenským tvorem⁴⁶ a také život svatých v nebeské obci, jakmile dosáhnou svého nejzazšího cíle, je společenský.⁴⁷ Člověk je tedy společenský od přírody, byl takový při svém stvoření a bude takový i ve stavu blaženosti, avšak služebnost a podřízenost člověka člověku k jeho přirozenosti nepatří. Ty jsou důsledkem prvotního hříchu a jsou typické pouze pro život člověka na zemi po Pádu.⁴⁸ Stát, jeho aparát podřizující ovládaného ovládajícímu, donucovací prostředky a celá mašinérie vládnutí jsou podle tohoto pojetí nástroje Boží prozřetelnosti, jež odpovídají zkaženosti a hříšnosti lidstva, a jejich smyslem je držet na uzdě důsledky hříchu, nepořádku a disharmonie, do nichž Adamův hřích uvrhl lidské pokolení. Stát není nezbytným prostředkem k uskutečnění lidských cílů – tím by byl, kdyby šlo o přirozené ustrojení. Existuje proto, aby jednotlivci zajistil vnější, společenské podmínky pro snazší dosažení jeho oprávněných cílů. Jeho sféra se kryje s časnými potřebami poutníka na cestě k nebeské *patria*;⁴⁹ nepředpisuje mu směr jeho cesty.

⁴⁵ Augustin, *Ep.* 93 (*PL* 33,321–347).

⁴⁶ Augustin, *De civ. Dei*, XII,21; 27 (*PL* 41,372; 41,376 [= XII,22; 28 in: *CCL*]).

⁴⁷ Tamt., XIX,5 (*PL* 41,631–632).

⁴⁸ Tamt., XIX,15 (*PL* 41,643–644); srv. *Enarr. in ps.* 124,7 (*PL* 36,1653–1654). Srv. R. A. Marcus, *Two Concepts of Political Authority: Augustine, De civitate Dei, XIX,14–15 and some Thirteenth Century Interpretations*, str. 68–100.

⁴⁹ Augustin, *De civ. Dei*, XIX,17 (*PL* 41,654–646).

V rámci tohoto obecného výkladu by nebylo vhodné probírat Augustinovy názory na praktické stránky života ve společnosti, jako jsou úkoly vlády a práva, institut majetku, otroctví a svobody apod. Kompletní obrázek jeho myšlenek k těmto tématům (podobná studie nám zatím schází) by musel vzít v potas nejen klíčové theologické zázemí jeho úvah, jejichž ohniska se postupně měnila, ale i společenskou a politickou situaci římské Afriky na počátku 5. stol., stejně jako proměnlivá Augustinova spolenectví a sympatie; musel by tato mnohostranná zkoumání uvést do těsného a důkladného vztahu. Zde můžeme jen upozornit na to, co se při utváření jeho praktických postojů zdá být hlavním zdrojem napětí. Jeho spisy sloužily po staletí jako nevyčerpatelný zdroj, v němž autoři, kteří se vyslovovali k politickým otázkám, vzrušujícím středověké i pozdější křesťanstvo, dokázali najít oporu pro ty nejrozmanitější názory. Propast mezi Augustinem a středověkem nespočívá ani tak v rozdílu mezi tím, co si sám myslel, a tím, jak si středověcí myslitelé jeho slova vyložili; odráží se tu především prostý fakt, že Augustin patřil k posledním velkým křesťanským autorům, kteří stále ještě dýchali intelektuální atmosféru římského světa. Civilizace, jež pro Řehoře Velikého představovala jen vzdálenou vzpomínku, byla pro Augustina živou skutečností. Jeho intelektuální životopis je svým způsobem opakem příběhu, který líčí ve *Vyznáních*: je to příběh obdivu k hodnotám klasické kultury a myšlení, snahy posoudit je z hlediska křesťanského evangelia a nakonec se osvobodit z jejich uhrančivé moci. Ke středověku odkazuje především jeho program vypracovaný v pojednání *O křesťanské nauce*, který Augustin také uskutečnil: postavit intelektuální disciplíny do služeb křesťanské víry.