

filosofie - velké epochy, který proběhl v roce 1991 a z něhož vzešel stejnojmenný sborník (vydala Křesťanská akademie Praha, 1991). Po přednáškách věnovaných vztahu mezi křesťanstvím a filosofií v perspektivě historických epoch měly nové příspěvky zpřítomnit konkrétní představitele tohoto vztahu. Karlovarské přednášky, uspořádané v roce 1993 místní pobočkou České křesťanské akademie, tvořily samostatný cyklus *Dějin středověké filosofie*. Protože si oba přednáškové cykly kladly obdobné cíle a částečně se doplňovaly, rozhodli se jejich pořadatelé shromáždit texty některých přednášek v jediném tematicky sevřeném sborníku, věnovaném západní tradici symbiosy křesťanství a filosofie (obdobný svazek věnovaný tradici řecké by měl následovat v budoucnu). Z pražského programu byly do přítomného sborníku zařazeny texty pojednávající o Augustinovi, Anselmovi, Tomáši Akvinském (*Tomáš Akvinský - základní stanoviska jeho etiky*) a Janu Duns Scotovi; z karlovarského běhu pak texty pojednávající o Boëthiovi a Janu Eriugenovi. Všechny tyto příspěvky byly napsány pro přednáškovou řadu v Praze a v Karlových Varech a vycházejí zde poprvé. Pouze studie Wolfganga Kluxena *Tomáš Akvinský - jsoucnost a jeho principy*, o jejíž český překlad jsme se rozhodli doplnit autorovu pražskou přednášku, je převzata z knihy *Grundprobleme der grossen Philosophen*.

Všem autorům uvedených příspěvků i zbylým referentům přednáškových cyklů patří náš upřímný dík. Pražská filosofická sekce děkuje rovněž arcidiecézi Mnichov - Freising, která finančně podpořila její záměr, pozvat k přednáškám i zahraniční referenty.

Pořadatelé

AURELIUS AUGUSTINUS KŘESŤANSTVÍ JAKO NAPLNĚNÍ PLATONISMU

Goulven Madec

Název "Křesťanská akademie" v mé představě bezprostředně spojuje Platóna a Krista. Souzní dokonale s tezí, kterou bych rád v této přednášce předložil a která se týká vztahu mezi platonismem a křesťanstvím v duchovním životě sv. Augustina.

OTIUM PHILOSOPHANDI

Před 1606 lety, na podzim roku 386, když skončily trampoty školního roku, odešel Augustin do ústraní venkovského sídla na sever od Milána, do *rus Cassiciacum*, aby se zde spolu se svými nejbližšími příbuznými a s několika přáteli oddal "filosofické prázdní", *otium philosophandi* (*Contra academicos*, II,2,4), kterou nazývá také *otium christianae vitae* (*Retractationes*, I,1,1). Jde o společný život, při němž se člověk oddává běžnému zaměstnání otia: filosofickým rozhovorům - jako Cicero v Tusculu o 400 let dříve - na téma filosofických *loci communes*, tj. základních otázek, jako je blaženost a moudrost...

Augustin si dopřává rovněž okamžiků zamyšlení o samotě: rozjímá sám se sebou, *Augustinus ipse cum Augustino*; stejným způsobem rediguje také svá *Soliloquia*, rozhovory se sebou samým, či spíše s Rozumem, svým "alter ego". Ale na otázku Rozumu: "Proč chceš žít s těmi, které miluješ?", Augustin odpovídá: "Abychom se společně, jedním srdcem (*concorditer*), oddali zkoumání duše a Boha" (*Soliloquia*, I,12,20). Také svoji lásku k moudrosti vyznává slovy: "Jakou míru může mít láska k této kráse, v níž nejenom nezávidím druhým, ale dokonce hledám další, kteří by se mnou po ní toužili, se mnou se k ní upínali, se mnou ji měli a se mnou se z ní těšili? A budou mi o to milejší, oč společnější nám bude naše milá" (*Sol.*, I,13,22). Stojíme zde dosud ve staré tradici filosofického obrácení: ideál filosofického života, *bios filosofikos*, který se již od dob Pythagorových praktikuje ve společenství, starověký ideál přátelství, které Cicero definoval jako "souhlasný názor na věci lidské i božské, provázený dobrou vůlí a láskou" (*Laelius de amicitia*, 20, citováno v *C. acad.* III,16,13) - moudrost je tedy vědění

věcí lidských i božských -, a ideál konverse, plotinovského výstupu zpět k Dobru, ke Kráse o sobě, první kráse, která své milovníky činí rovněž krásnými a hodnými toho, aby byli milováni (*Enneady*, VI,5,10).

Augustin byl čerstvý konvertita. Ale k čemu se vlastně obrátil? Ke křesťanství nebo k platonismu? Je známa kategorická odpověď Prospera Alfara: "Mrvně i intelektuálně se Augustin obrátil k novoplatonismu spíše než k evangeliu."^{1/} François Masai, opíraje se o rozbor Pierra Courcella, opravil svým důvtipným způsobem tuto provokativní větu: "Jestliže se roku 386 Augustin neobrátil k evangeliu, pak nikoliv proto, jak se domníval Alfaric, který následoval Harnacka, Gourdon a Thimého, že by k této náboženské konverzi bylo došlo až někdy později, nýbrž prostě proto, že Moničin syn se nikdy nemusel k evangeliu obracet, ba nemusel se k němu ani vracet, byl jen intelektuálně. Zůstal mu věrný vždycky. Až na tuto výhradu, která je ovšem velmi závažná, zůstává nicméně pravdou, že konverse roku 386 má filosofický ráz: znamená v podstatě zavrnutí manichejského materialismu a přijetí novoplatonského spiritualismu."^{2/}

Ale je třeba jít ještě dále a prohlásit, že vývoj sv. Augustina byl veskrze křesťanský a veskrze filosofický zároveň. Abychom to pochopili, je třeba podívat se na Augustinovu konverzi znovu.

KONVERSE

V okamžiku svého vyústění, které představuje scéna v milánské zahradě, jak je vylíčena na konci VIII. knihy *Vyznání*, je Augustinova konverse rozhodnutím rozejít se s vlastní minulostí a vést napříště radikálně nový život v Kristu, zahájený křtem o Velké noci z 24. na 25. dubna 387. *Conuertisti me ad Te...*: "Obrátil jsi mne k sobě, abych již nehledal ani manželku, ani nic jiného, več je možné doufat na tomto světě; stanul jsem v pravidle víry..." (*Conf.* VIII,12,30).

To je vyústění dlouhého vývoje, který započal o nějakých třináct let dříve. Na jeho počátku stála četba Ciceronova *Hortensia*, této výzvy k filosofii, dnes bohužel ztraceného spisu. Cicero v něm ukazoval, že šleštit nemůže záležet v nepravých dobrech, jakými jsou bohatství, rozkoše, sláva, a že je třeba je hledat v asketickém a kontemplativním životě, jímž je "filosofie", láska k moudrosti: "Tato kniha proměnila mé city a mé prosby obrátila k Tobě, Pane, změnila má přání a mé tužby. Každá marná naděje se mi pojednou zhnusila a já neuvěřitelným vzplanutím srdce zatoužil po moudrosti, která je nesmrtelná, a začal jsem se

zvedat, abych se navrátil k Tobě" (*Conf.* III,4,7). (Poznáváme narážku na marnotratného syna.) Od této chvíle již Augustin nebude klidný rétor, myslím tím člověk zaměstnaný pouze svými profesionálními a osobními starostmi (není tomu dlouho, co má Augustin ženu a dítě); filosofie jej bude jaksi vnitřně "destabilizovat", bude ho trýznit rozpor mezi vášní, která ho bude unášet k pravdě, a vášněmi mladého, zaniceného a ctižádostivého muže. To, co jej po celá léta trýznilo, byla z intelektuálního hlediska žízeň po racionálním poznání, požadavek takové evidence o duchovních věcech, jakou máme o tom, že 7 a 3 je 10 (*Conf.* IV,4,6); z hlediska mravního to bylo vědomí povinnosti uvést svůj život v soulad s jedenkrát nalezenou pravdou.

Ale ve vyprávění o četbě *Hortensia* je obsaženo ještě cosi více: Augustin zde lituje, že se v něm nehovoří o Kristu. Věděl samozřejmě, že Cicero mohl sotva hovořit o Kristu. Ale naznačil tímto způsobem, že moudrost má v jeho očích podobu Krista. Augustin byl křesťanským katechumenem od svého dětství; a nebyla to pouhá formalita; Augustin měl hluboký vztah ke Kristu. Jeho přilnutí k manichejské sektě znamená ovšem opuštění katolické církve, ale nikoliv opuštění Krista; neboť manicheismu se Augustinovi jevil jako osvěcené křesťanství; manichejci se považovali za pravé křesťany a jejich zbožnost vůči Ježíšovi byla vřelá. Když se Augustin odvrátil od manicheismu a dal přednost jistým filosofům, "odmítal naprosto", jak sám upřesňuje, "svěřit jim péči o svoji nemocnou duši, neboť neznali spásné jméno Kristovo" (*Conf.* V,14,25). Rozhodl se tedy "zůstat katechumenem v katolické církvi tak dlouho, dokud mu nějaká jistota svým světlem neukáže, jakou cestou se má dát." To neznamená, že byl býval "katechumenem bez víry", z čirého konformismu; jeho připoutání ke Kristu nebylo ohroženo; nebylo ohroženo nikdy. Augustinův problém byla vždycky otázka intelektuální jistoty.

Duchovní osvobození mu přinesly *Knihy platoniků*, které mu ukázaly cestu návratu k sobě, vnitřní pohyb, díky němuž Augustin objevil duchovní povahu duše a Boha. I nyní však pokračoval ve své reflexi nad Kristovým prostřednictvím a tázal se na osobu Krista. Chápal ovšem špatně vztah Ježíše z Nazareta k božské Moudrosti, k novoplatonskému intelektu a ke Slovu janovského *Prologu*: viděl v Ježíšovi pouze člověka, který vyniká dokonalejší účastí na Moudrosti: "Ale jaké tajemství v sobě skrývá Slovo učiněné tělem, to jsem nemohl ani jen tušit" (*Conf.* VII,19,25): totiž "hypostatickou unii", řečeno slovy scholastické teologie. Brzy byl ale o tomto bodě poučen, patrně Simplicianem, s nímž měl na téma janovského *Prologu* několik rozhovorů. Od té chvíle měla jeho nauka své vnitřní pojítko: Bůh-Slovo, vtělené Slovo.

To je intelektuální moment konverse popsané v VII. knize *Vyznání*. Stalo se to na jaře 386. Augustin získal evidenci o Pravdě. Od té doby, říká na počátku VIII. knihy (1,1), "jsem již netoužil být si Tebou jistější, nýbrž být v Tobě stálejší"; a dále (VIII,5,11): "Už jsem neměl obvyklou výmluvu: dříve se mi zdálo, že jsem-li liknavý v opovrhování světem a ve službě Tobě, pak proto, že mé vnímání pravdy není jisté; nyní je tedy i ono jisté; já však jsem dosud připoután k zemi a odmítám vstoupit do Tvého vojska." Příklady Maria Victorina, poustevníka Antonína a jeho učedníků učinily na Augustina mocný dojem a připravily konečnou krizi, onu slavnou scénu v milánské zahradě, během níž Augustin konečně může učinit rozhodnutí, že uvede svůj život v soulad se svojí jistotou, a to tím, že se oddá askezi, radikálnímu křesťanskému životu. To je konverse vůle, popsaná v VIII. knize *Vyznání*. "Oblečte se v Pána Ježíše Krista a nečinite se služebnky těla skrze žádosti": to jsou slova, která Augustin četl v kodexu listů sv. Pavla (Ř 13,13-14). Augustin se tedy rozhodl: znovu se narodit v Bohu (*Renasci in Te...*, *Conf. IX,6,14*) k novému životu: to neznamená jenom stát se křesťanem v běžném či banálním smyslu, nýbrž radikálně změnit život, zřít se světské minulosti a vydat se na cestu askeze a kontemplace. I zde jde ještě - arci v křesťanské podobě - o výzvu k filosofii z Ciceronova *Hortensia*.

KŘESŤANSTVÍ JAKO NAPLNĚNÍ PLATONISMU

Bývá zvykem pohlížet na Augustinovo myšlení jako na "syntézu" platonismu a křesťanství, jako by se byl Augustin zabýval nějakou chemií pojmů a více nebo méně šikovně, více nebo méně pečlivě vybíral a odměřoval prvky obou těchto entit, aby z nich vyrobil augustinismus. Za toto pojetí vděčíme, zdá se mi, Tomáši Akvinskému, který byl první, nemýlím-li se, kdo v augustinovském učení rozlišil platonickou komponentu. "V jeho očích," píše E. Gilson, "je augustinismus bytostně křesťanským platonismem. Každý křesťan má právo a má povinnost přivlastňovat si duchovní statky, kdekoli je nalezne. Augustin je nalezl u Platóna a následoval Platóna vždy tak daleko, jak to dovolovaly požadavky katolické víry. To je historický fakt a sv. Tomáš to dobře věděl: *Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur...* (*De spiritualibus creaturis*, art. X, ad 8m). Na jiném místě je ještě výslovnější a definuje Augustina jako myslitele, který se oddal velikému dílu přizpůsobení platonismu křesťanskému myšlení: *Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si quae inuenit*

fidei accommodata in eorum dictis, assumpsit; quae uero inuenit fidei nostrae aduersa in melius commutauit (*Summa theologica*, I,84,5, Resp.)..." E. Gilson ještě napsal: "Setkáváme se zde s modelem nejlepších dějin filosofie, jehož význam je zásadní." Skutečně, Tomáš Akvinský zde vytyčil zásadní princip, a to nejenom, aby tak zasáhl do tehdejších debat mezi zastánci Aristotela a zastánci Augustina, nýbrž také proto, aby předestřel jakýsi "panoramatický pohled" na dějiny křesťanského myšlení, pohled, který je ještě stále přítomen v našich myslích.

Tomášovo hledisko skutečně sdílají, ba ještě více zobecňují nesčetní historikové starověkých křesťanských nauk. M. Simon např. píše: "Konfrontováno s řecko-římskou kulturou, snažilo se křesťanství asimilovat určité jeho hodnoty jejich přizpůsobením a jejich novým promyšlením. Již apogeté 2. století, ve větším rozsahu a systematicky pak velcí alexandrijští Otcové, Klémens a Origenés, dále Otcové konce 4. století, na Západě zejména Augustin a na východě Kappadočané Basil, Řehoř z Nyssy, Řehoř z Nazianzu, se snažili uskutečnit syntézu mezi křesťanstvím a klasickou kulturou. Naučné spisy 3. a 4. století a z nich vzešlé formulace církevního pravověří využívají v široké míře slovníku a pojmů řecké filosofie."^{3/}

To vše je z objektivního hlediska pravda; ale je třeba jemněji rozlišovat. Jistě můžeme sdílet Gilsonův obdiv k tomistickému principu rozlišení, až na to, že Augustin si nemyslel, že "následuje" Platóna, kam až to jen lze, ani že musí platonismus opravovat, aby jej mohl "přizpůsobit" křesťanství. Prostě se domníval - mylně nebo právem - že v *Knihách platoniků* a v janovském *Prologu* nalezl částečně totožné nauky: *non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino* (*Conf. VII,9,13*).

Princip, na jehož základě rozlišoval Augustin, byl tedy zcela jiný než princip Tomáše Akvinského. Janovský *Prolog* Augustinovi poskytl (velmi pravděpodobně pod vlivem Simplicianovým) nejenom tresť křesťanské nauky - Bůh a Slovo u Boha, vtělení Slova - ale také prostředek k filosofickému rozlišování a k posouzení filosofických praktik: nadřazenost platonismu nad filosofiemi tohoto světa; část učení společná jak platonismu, tak křesťanství: Bůh jeden a trojí; druhový rozdíl křesťanství: dogma o vtělení Boha.

Hned v prvním díle, které napsal jen několik měsíců po přečtení platonických knih, ve spise *Contra academicos* (III,17,37-20,43), vystoupil Augustin s originální koncepcí podstaty platonismu, jeho dějin a jeho poměru ke křesťanství. K této koncepci se pak vracel v průběhu celé své dráhy: roku 390 v *De uera religione*, okolo roku 400 v VII.

knize *Vyznání*, roku 410-411 v pozoruhodném, a přesto nedosti povšimnutém dopise I 18 Dioscurovi, v letech 415-417 v kapitolách VII-X *Obce Boží*, okolo roku 420 ve XIII. knize *De Trinitate*. Ustálenost Augustinových názorů, vyjádřených v těchto spisech, nám dovoluje shrnout základní rysy tohoto "platonismu po augustinovsku".

Platonikové poznali Boha; dosvědčuje to sv. Pavel (Ř 1,19-20). V protikladu k jiným filosofům, jejichž náhled, zaslepený smyslovými vjemy, nepřekročil hranice tohoto světa (*De ciu. Dei VIII,5*), platonikové na cestě za poznáním Boha překročili svět těl a duchů; pochopili, že tělo celého světa i život ve všech svých podobách, vegetativní, sensitivní a intelektuální, má své bytí pouze díky Bytí absolutnímu, v němž život, nahlížení a blaženost jsou totéž (*De ciu. Dei VIII,6*). Platonismus je filosofie, ve které duch, vysvobozený z pout smyslovosti a obrazivosti, dovršuje svůj pohyb transcendence (srv. *De uera rel. 3,3; Conf. VII,10,16*).

Platonikové poznali Boha a jeho Slovo (*Conf. VII,9,13*). Porfyrios hovořil o Otcí, o otcovském intelektu a o prostředníku, jímž musí být Duch svatý (*De ciu. Dei X,23*). Byl to ostatně už Platón sám, kdo dal filosofii trojičnou orientaci, když k pythagorejskému nazírání a k sókratovskému jednání připojil dialektiku (*De ciu. Dei VIII,4; srv. C. acad. II,17,37*). Jeho zásluhou dosáhla filosofie své dokonalé struktury, jsouc rozčleněna do tří částí: přirozené, morální a racionální (*De ciu. Dei XI,25*). A platonikové, následující Platóna, uznávali Boha jako jediného, pravého, dokonalého, jako příčinu bytí, princip intelektuálního náhledu a pravidlo života (*De ciu. Dei VIII,4,5,9 a 10*).

Ale platonikové neměli nezbytnou autoritu, aby mohli o pravdě své nauky přesvědčit davy (*De uera rel. 2,2; Epist. 118,3,17*). Filosofické sekty ve starověku hlasitě proklamovaly rozdíly ve svých naukách, ale splývaly v konformismu modloslužby. Sókratés správně kritizoval pověrečné praktiky svých spoluobčanů a vyzýval je, aby hledali jediného, transcendentního Boha stvořitele; ale sám spolu s ostatními uctíval modly. Co se týče Platóna, jeho přesvědčivost nebyla na výši svůdnosti jeho stylu (*De uera rel. 1,1-2,2*). Akademie se tedy musela uchýlit k taktice tajné nauky a skepticismu, aby odolala epikurejskému a stoickému materialismu (*C. acad. III,17,38nn.; Epist. 118,3,16; 3,20; 5,33*). A to až do začátku křesťanské éry: ještě sv. Pavel se na Areopagu střetl s epikurejci a stoiky (*Epist. 118,3,20*). Od té chvíle se však prosadila autorita Krista. Filosofické sekty umlkly; soudobé sekty jsou hereze; neodvažují se vytáhnout do boje proti pravdě, tj. proti Kristově církvi, jinak než pod záštitou Kristova jména. Z toho plyne jasný závěr rovněž

pro filosofy platonického plemene: musejí změnit oněch několik bodů, jež křesťanské učení odmítá, sklonit šiji před Kristem, jediným nepokořitelným králem, a uznat vtělené Slovo-Boha, který zařídil a který učinil zjevným to, co se oni sami obávali vyslovit (*Epist. 118,3,21*). Skutečně, platonikové mohli vystupovat na veřejnosti, aby hlásali a vykládali Platónovo učení; v Římě rozkvetla škola Plotinova, plná velmi inteligentních žáků. Ale některé z nich zavedl zájem o magii (theurgické praktiky). Jiní naopak uznali, že místo neměnné Pravdy a Moudrosti, již se snažili dosáhnout, zastává Pán Ježíš Kristus, a přešli pod jeho zástavy.

Kdyby byl Platón na živu a kdyby nepohrdnul Augustinovými otázkami, či spíše kdyby se ho býval byl některý z jeho žáků zeptal na otázku velikého muže, božského člověka, který by byl s to přesvědčit zástupy, aby uvěřili v platonické učení, aniž by byli schopni mu porozumět, byl by Platón odpověděl, že to není v moci člověka, leda že by byl vyňat ze zákonů přírody mocí a moudrostí Boží (srv. 1 K 1,24) a byl již od kolébky osvětčován vnitřním osvětčením a nejenom pouhým lidským učením... Kdyby se nyní velcí mužové, kterých se platonikové dovolávají, vrátili mezi živé a kdyby zjistili, že kostely jsou plné a chrámy prázdné, že lidskému pokolení je hlášáno, aby se odvrátilo od hmotných statků a obrátilo se ke statkům duchovním a inteligibilním, a kdyby upozorovali, že lidé nemeškají a obracejí se, možná by řekli: "Hle, toť ideál, který jsme se my neodvážili hlásat zástupům; ustoupili jsme jejich rutině, místo abychom je přivedli k naší víře a k našemu přesvědčení." Kdyby tedy tito velcí mužové mohli s námi znovu prožívat tento náš život, zcela jistě by podle autority poznali, kdo tak snadno lidi přesvědčil; a za cenu několika drobných změn ve svém jazyce a ve svém učení (*paucis mutatis uerbis atque sentiis*) by se stali křesťany, jako většina platoniků nedávných generací i generace naší (*De uera rel. 4,6*)... jako Marius Victorinus a jako Augustin sám. Platonismus trpěl osudovým rozporem mezi dobrou teologií a špatným náboženstvím; to je základní téma Augustinovy konfrontace s platonismem, rozvinuté v knihách VIII-X *Obce Boží*. Křesťanství obnovuje soulad mezi teorií a praxí, ustavuje totožnost pravé filosofie a pravého náboženství (*De uera rel. 5,8*).

V křesťanství nachází platonismus své naplnění. Platón vymezil v *Ti-maiu* (29c) ontologický a epistemologický rámeček, když stanovil následující vztah: *hotiper pros genesin úsia, toúto pros pistiu alétheia*: "víra se má k pravdě jako vznikání k věčnosti". To vše se konkretizuje v osobě Krista, Boha a člověka, který je pro nás v řádu času vírou, sám však v řádu věčnosti pravdou (*De consensu euangelistarum, I,35,53; De*

Trinitate, IV,18,24): "Naše vědění je tedy Kristus a naše moudrost je opět týž Kristus. On do nás zasévá víru ve věci časné, on nám odhaluje pravdu o věcech věčných. Skrze něho přicházíme k němu, skrze vědění se vztahujeme k moudrosti: neodstupujeme od jednoho a téhož Krista, v němž jsou skryty všechny poklady moudrosti a vědění" (*De Trinitate*, XIII,19,24).

Vidíme tedy, že vliv platonismu na Augustinovo myšlení a na Augustina osobně zůstává velmi významný: v jeho konverzi i ve způsobu, jímž ji pochopil, v jeho reflexi o Bohu a duši či o svobodných uměních a filosofii, v jeho nauce o stvoření, v níž, jak se zdá, se pokusil o přerozdělení funkcí druhé hypostase mezi Slovo a anděly, ve svém pojetí Kristova prostřednictví, které v něm znovu a znovu vyvolává otázku obrácení platoniků... Ale vždycky jde o svobodné využití novoplatonských témat, podpořené přesvědčením, že dokonalou pravdou platonismu je křesťanství. A je naopak omylem si představovat, že by kdy Augustin usiloval o plotinovské porozumění křesťanské víře.

FILOSOFICKÁ PRAXE PODLE AUGUSTINA

Augustinův život se po jeho křtu dělí zřetelně na dvě části: od roku 387 do roku 391 na život "křesťanského intelektuála" (užívám tohoto výrazu jen z nedostatku nějakého lepšího), který žije v ústraní a věnuje se kontemplaci, který by měl příležitost i čas k sepsání jednotného díla, jež by reflektovalo jeho pokroky v chápání křesťanského mystéria, ale který to neucínil: jeho dílka z té doby jsou velmi různorodá; a od roku 391 do roku 430 na život "pastýře duší", který musel změnit svůj obzor, své publikum i literární žánry: kázání, listy, polemické spisy. Augustin již téměř neměl čas, aby se mohl oddávat souvislým úvahám: díla, která nejsou přímou a bezprostřední odpovědí na výzvy přátel a protivníků, se dají spočítat na prstech jedné ruky; zůstávala většinou rozpracována po celá léta, anebo do jejich kompozice vstupovala náhoda. Jsou to právě tato díla, v nichž filosofové - v obecně přijímaném smyslu toho slova - nacházejí témata, která je zajímají. Mimochodem, je třeba upozornit na očividný, nicméně až příliš často opomíjený kontrast: polemická díla jsou zdrcující repliky, vyvracející bod za bodem protivníkovu tezi, bez milostí, jako by šlo o soudní přelíčení. Naopak velká reflexivní díla, jako jsou *Vyznání*, *De Genesi ad litteram* a druhá část *De Trinitate*, jsou veskrze meditativní, tázavá; nepopouštějí ani na okamžik uzdu dogmatismu.

Nemohu zde samozřejmě vyčíslovat různá filosofická témata, jimiž se Augustin ve svých úvahách obíral. Musím si z nich vybrat. E. Gilson upozornil u Augustina na "ustavičnou potřebu kodifikovat výsledky své osobní zkušenosti".^{4/} Chtěl bych ukázat oprávněnost tohoto tvrzení, nejprve s ohledem na Augustinovu metodu reflexe, potom s ohledem na jeho dvě velká díla, *Vyznání* a *Obec Boží*.

Knihy platoniků ukázaly Augustinovi metodu výstupu k Bohu. Ve svých učebnicích svobodných disciplín si Augustin předsevzal skutečně spolu se svými čtenáři výstup od skutečnosti tělesné ke skutečnosti netělesné: *per corporalia... ad incorporalia* (*Retr.* I,6[7]). Jeden z příkladů této metody máme před sebou ve spise *De musica*: pět knih sofistickované analýzy různých rytmů latinského jazyka nemá jiný cíl než napomoci mladým lidem i ostatním čtenářům, aby se pod vedením rozumu, postupně a bez překotnosti, odpoutali od tělesných smyslů a tělesných liter a mohli se skrze lásku k neměnné pravdě sjednotit s Bohem, Pánem všech věcí, který je bezprostředním představeným lidských myslí (*De musica*, VI,1,1).

Podobně dlouhý Augustinův rozhovor s jeho synem Adeodatem v dialogu *De magistro* si neklade za cíl představit nějakou objektivní filosofii; naopak, rozkládá jazyk, redukuje jej na jeho materiální stránku a žene paradox až do krajnosti, když tvrdí, že znaky nemají sémantickou funkci. Ale to vše se neděje pro radost ze škodolibé kritiky jazyka, nýbrž proto, aby byla rozptýlena iluze pouhé horizontální komunikace mezi lidmi a aby lidé byli s to nahlédnout, že skutečná komunikace mezi lidskými myslmi existuje pouze skrze jejich sjednocení s Pravdou, s Bohem, jehož osvětlující přítomnost je pro každou stvořenou mysl konstitutivní, skrze sjednocení s Kristem, tímto vnitřním učitelem. Jde, jak Augustin sám příležitostně upřesňuje, o duchovní cvičení: *non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem* (par. 21). *Exercitatio animi*: jde skutečně, jak naznačil H.-I. Marrou, o "opravdovou intelektuální gymnastiku",^{5/} během níž stupňujeme množství pohybů naší reflexe na téma běžných zkušenostních daností, abychom se tak dostali do formy a mohli provést skok na vyšší rovinu. Tyto běžné zkušenostní danosti, *corporalia*, nemusejí být nutně skutečnosti hmotné; mohla to být např. látka literárních a matematických disciplín, kdyby Augustin byl uskutečnil svůj encyklopedický projekt; v *De magistro* je to jazyk; v X. knize *Vyznání* je to obsah paměti; a v XI. knize čas: "Co je to čas? Když se mne nikdo neptá, vím to; ale když se mne někdo ptá a já to chci vysvětlit, nevím to" (14,17). Jedna z nejběžnějších zkušeností se tímto způsobem rozpadá pod náporom otázek.

Z těchto dvou naposledy zmíněných knih bývají vybírány úryvky na způsob jakési filosofické "antologie"; hrozí pak nebezpečí, že zůstanou nepochopeny; neboť je právě nelze vytrhnout z jejich kontextu. Nejsou to žádné odbočky, jsou to duchovní cvičení. Průzkum paměti v X. knize *Vyznání* je pouhou etapou na "cestě duše k Bohu" (přejímám záměrně název vrcholného a velmi augustinovského díla sv. Bonaventury). První etapa probíhá vnějším světem: Tázal jsem se země, moře, nebe, slunce, měsíce, hvězd, a všechno volalo mocným hlasem: Bůh nás stvořil. Mojí otázkou byla moje pozornost a jejich odpovědí byla jejich krása (*Conf. X, 6, 9*). Druhá etapa provádí průzkum vnitřního světa, udivujícího obsahu paměti: obrazy vjemů, vzpomínky na minulé skutky, vědění a jeho principy, čísla, ale také duševní vášně, ba dokonce i zapomnění; neboť žena, která ztratila jednu drachmu, by ji nebyla našla, ba ani vůbec hledala, kdyby si na ni nebyla vzpomněla... "Tu přede vším," říká A Solignac, "právem sledujeme, že problémy, u nichž se Augustin zdržuje, jsou přelhaně subtilní."^{6/} Snad; to však je součástí duchovního cvičení: prodléváme u důvěrně známých pohybů, abychom se rozcvičili a mohli uskutečnit skok z psychologické roviny na rovinu nadpsychologickou;^{7/} neboť jde o to a pouze o to, abychom, stoupajíc napříč vzpomínkami, duševními dojmy a sídlem samotné mysli, dosáhli Boha (*Conf. X, 25, 36*). Bůh není mysl sama, nýbrž Pán mysli: "Kde tedy jsem Tě našel, abych Tě mohl poznat? Neboť jsi přece nebyl v mé paměti, než jsem Tě poznal. Kde jsem Tě tedy našel, abych Tě mohl poznat, ne-li v Tobě nade mnou?" (*Conf. X, 26, 37*).

Jedenáctá kapitola *Vyznání* si klade za cíl porozumět prvnímu verši knihy *Genesis: In hoc principio, Deus, fecisti caelum et terram, in Verbo tuo, in Filio tuo, in Virtute tua, in Sapientia tua, in Veritate tua miro modo dicens et faciens* (par. 11)... *Sicut ergo nosti in Principio caelum et terram sine uarietate notitiae tuae, ita fecisti in Principio caelum et terram sine distentione actionis tuae* (par. 41). Zdánlivá odbočka, která od sebe dělí tato dvě citovaná místa, je opět takovou *exercitatio animi*, duchovním cvičením, během něhož se Augustin zdoulhavě obírá nesmírně složitou otázkou času a jeho měření (*istuc implicatissimum aenigma*, par. 28), aby tak dospěl ke schopnosti nahlédnout, že Boží transcendence vůči stvoření se podstatně liší od docela relativní vlády, jakou si zjednává stvořený duch nad plynoucím časem prostřednictvím trojí intencionality: vzpomínky na minulost, pozorování přítomnosti a očekávání budoucnosti. Všimněme si nicméně, k jakému výsledku směřuje Augustinův popis zpěvu: *Dicturus sum canticum quod noui...* (par. 38). Než začnu zpívat, moje pozornost

objímá celou píseň; v míře, v níž postupuji, vztahuje se má paměť na to, co jsem již dozpíval; a moje pozornost vůči přítomnosti zajišťuje přechod z budoucnosti do minulosti. To platí pro celou píseň, ale platí to také pro její jednotlivé sloky, pro každý její verš, pro každou z jejích slabik. Ale platí to rovněž pro celý recitál, pro celý lidský život, pro celý běh staletí, jehož částmi jsou jednotlivé lidské životy... Existuje-li universální duch, jehož vědění a jehož prozřetelnost jsou takové, že zná veškerou minulost i veškerou budoucnost právě tak dobře, jako já znám určitou píseň, potom snad vyvolá obdiv a úžas, ale jeho očekávání budoucnosti a jeho vzpomínka na minulost v něm proto ještě nebudou o nic méně vyvolávat střídání dojmů a napětí vjemů (*uariatur affectus sensusque distenditur*). Naopak Bůh zná nebe i zemi v Principu, beze změny ve svém poznání, a právě tak v Principu, bez rozpětí svého konání, nebe i zemi stvořil (*sine uarietate notitiae tuae... sine distensione actionis tuae*). Existují tedy rozdílné hudby času, rozdílné partitury a rozdílní hráči; tímto způsobem může být fenomenolog času také theologem dějin.

Podobně rozvíjí celá druhá část *De Trinitate* (knihy VIII-XV) trpělivá cvičení na téma mysli (*mens*) hledající sebe samu. Jejich tón i způsob připomínají některé přednášky Plotinovy a byl v nich rozpoznán vliv Porfyriův. "Co tedy mysl miluje, když s horlivostí hledá samu sebe, aby se poznala, zatímco je sama sobě neznámá? Hledá samu sebe, aby se poznala, a rozněcuje se touto snahou. Miluje tedy; ale co miluje? Sebe samu? Jak by mohla, když sama sebe dosud nezná? Nikdo přece nemůže milovat to, co nezná" (X, 3, 5)... Ve skutečnosti je však mysl vlastní intuitivní sebepoznání. "Proč je jí tedy předepsáno, aby poznávala samu sebe? Myslím, že proto, aby sama o sobě přemítala a žila podle své přirozenosti, tj. aby toužila nalézt své místo podle své přirozenosti, totiž pod tím, jemuž má být poddána, a nad věcmi, jimž má být nadřazena" (X, 5, 7). Mysl se totiž sama v sobě mýlí a připodobňuje se tělesným obrazům, které čerpá ze smyslových vjemů. "Protože však jde o přirozenost mysli, ponechme stranou našeho zkoumání poznatky, které získáváme zvnějšku prostřednictvím tělesných smyslů a obraťme trpělivě pozornost k tomu, co jsme stanovili: že všechny duše znají samy sebe a že jsou si tím jisty. Neboť o tom, zda má vzduch schopnost žít, vzpomínat, rozumět, chtít, přemýšlet, vědět, soudit, nebo zda má takovou schopnost oheň, mozek, krev, atomy nebo kdoví jaký pátý živel či zda je něco takového schopna vyvolávat soudržnost či rovnováha samotného našeho těla, o tom lidé pochybovali a jeden se snažil tvrdit to, kdežto druhý ono. Ale kdo by pochyboval o tom, že sám žije, že si vzpomíná, že rozumí, že chce, že přemýšlí, že ví, že soudí? Vždyť přece

i když pochybuje, žije; a jestliže pochybuje o tom, proč vlastně pochybuje, vzpomíná; jestliže pochybuje, rozumí tomu, že pochybuje; jestliže pochybuje, chce mít jistotu; jestliže pochybuje, přemýšlí; jestliže pochybuje, ví, že neví; jestliže pochybuje, soudí, že není možné jen tak souhlasit. Kdokoli tedy pochybuje, ať už o čemkoli, o těchto věcech pochybovat nesmí: neboť kdyby jich nebylo, nemohl by o ničem pochybovat" (X,10,14).

Mysl je konstitutivně přítomna sobě samé: "Nic jí není přítomnější než ona sama" (X,10,16). Za omyly, jichž se filosofové v otázce totožnosti mysli dopustili, není odpovědná rovina latentního sebepoznání, která je myslí vlastní (*nosse*), nýbrž rovina reflexe (*cognitio*), která je zaplavena obrazností: "Ti, kteří se domnívají, že mysl je tělesná, se nemýlí proto, že by se mysl jejich poznání neúčastnila (*desit eorum notitiae*), nýbrž proto, že si k ní přidávají to, bez čeho si žádnou přirozenost nedovedou myslet. Neboť mají-li si myslet cokoli, co by nebylo spjata s tělesnými obrazy (*sine phantasiis corporum*), domnívají se, že to není naprosto nic" (X,7,10). To byl případ Augustina před obrácením; to je případ *animalis hominis*, o němž hovořil sv. Pavel: *Non enim potest cogitare nisi moles et spatia, uel minuta uel grandia, uolitantibus in animo eius phantasmatis tamquam imaginibus corporum* (VII,6,11; srv. X,10,16). Člověk obrácený nebo reflektující naopak uchopuje mysl, chápe sám sebe jako mysl, bez obrazivé iluze, jakožto paměť, náhled a vůli.

Mysl je konstitutivně *memoria sui, intelligentia sui, amor sui* (X,12,19 a XIV,6,9). Není pouze, jakoby nejprve, *memoria sui* a teprve potom, prostřednictvím reflexe (*cum cogitare se coepit*) *intelligentia* a *amor sui*. "Neboť nepřichází dodatečně k sobě samé (*neque enim aduentitia sibi ipsa est*), jako kdyby k myslí, která již byla, přibyla odjinud táž mysl, která ještě nebyla, anebo... jako kdyby se v myslí, která již byla, narodila táž mysl, která ještě nebyla..." (XIV,10,13 a 6,9). Nikoliv, nýbrž od samého počátku své existence si nepřestává vzpomínat na sebe, rozumět si a milovat se; a reflexe (*cogitatio*) je návratem k sobě, který tuto konstitutivní triádu aktualizuje: vystavuje pohledu mysli (*in conspectu mentis*) to, co bylo skryto v jejích hlubinách (*in abdito mentis*) (XIV,7,9 a 10,13). A současně se aktualizuje obraz Boha, jímž mysl je. Nicméně je-li mysl obrazem Boha, pak nejenom proto, že si vzpomíná sama na sebe, že si rozumí a že se miluje, nýbrž také proto, že je schopna vzpomenout si na Toho, rozumět Tomu a milovat Toho, který ji stvořil: *Meminerit itaque Dei sui ad cuius imaginem facta est, eumque intellegat atque diligat* (XIV,12,15).

Knihy platoniků hrály rozhodující roli v Augustinově konverzi, ale také v jeho reflexi o konverzi a o náboženství, tedy při redakci *Vyznání* a *Obce Boží*. Konverze je obrácení duchovní bytosti k sobě samé, usebrání mysli v sobě samé, jímž sama sebe prohlubuje, až dosáhne svého principu: *interior intimo meo et superior summo meo* (*Conf.* III,6,11). Co nás zajímá, je především směr konverze: neboť konverze zakládá augustinovský subjekt v jeho vlastním dynamismu: odvrácení (*auersio a Deo*) a přivrácení (*conuersio ad Deum*); jde tedy rovněž a bytostně o metaforu. Augustinův výklad, ať už je jeho význam jakýkoli, je obrazný: nezapomínejme, že Augustin žil v civilizaci slova; je to rétor, odborník a virtuóz v promluvě na veřejnosti; když nekáže, diktuje a pomáhá si přítom gesty... Je důležité mít toto orální jednání před očima, čteme-li *Vyznání*. Vzpomeňte si na slova Gastona Bachelarda: "Kdyby metafyzik nekreslil, myslel by vůbec?"^{8/} Augustin načrtává svoji promluvu prostřednictvím obrazů a gest.

Stačí jen otevřít *Vyznání* na první stránce, počínaje první větou: *Magnus es Domine, et laudabilis ualde...*, "Veliký jsi, Pane, a vši chvály hodný..." Augustin vystupuje v postoji řečníka; a *Vyznání* jsou modlitbou, od začátku až do konce. *Fecisti nos ad Te; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te...* Veškeré tvorstvo je stvořeno Bohem, *a Deo*; ale existují rovněž bytosti, které jsou *ad Deum*, které jsou zaměřeny k Bohu, protože jsou stvořeny k obrazu Božímu (*De uera religione*, par. 82). Tyto bytosti jsou jakoby zmagnetizovány. Chtějí-li se z této ontologické závislosti vymknout, ztrácejí rovnováhu (*inquieta*). *Quies* totiž není klid v banálním a neurčitým smyslu, ale spočinutí lidské bytosti na jejím vlastním místě. "Naše *requies*," říká Augustin, "je naše místo. Láska nás k němu unášá a Tvůj Duch, který je dobrý, vyvyšuje naši poníženost... Těleso směřuje svou vahou ke svému místu. Váha netihne pouze dolů, nýbrž ke svému místu. Oheň směřuje vzhůru, kámen dolů: jsou puzeny svojí vahou a tíhou ke svým místům. Nejsou-li tělesa správně umístěna, jsou vyvedena z rovnováhy; umístíme-li je správně, znovu ji nacházejí. Moje váha je má láska..." (*Minus ordinata inquieta sunt, ordinantur et quiescunt. Pondus meus amor meus...*) (*Conf.* XIII,9,10). Překládám tedy: "Ty jsi nás nasměroval k sobě; a naše srdce je vyvedeno z rovnováhy, dokud ji znovu nenalezne v Tobě."

Lidská duše - já, subjekt - je umístěna mezi Bohem nahoře, který je věčný, který je bytí, Jedno, a smyslovým světem dole, který je časný, který je vznikání, mnohost. Když se duše odvrací od Boha, skrze pýchu, skrze vůli k moci a k sebeurčení, skrze touhu vymanit se z božské poslušnosti, být *in sua potestate*, pak nezůstává sama v sobě, kde nemá

své těžiště, nýbrž padá pod sebe: dostává se mimo svoji osu, ztrácí svůj směr, svoji rovnováhu, svůj smysl. Vrhá se do absurdního hledání toho, co je proměnlivé a nejednotné... Odtud rozptýlenost, roztrfštěnost, rozklad, ztráta identity, odcizení: nechci zdůrazňovat tyto momenty, které by snad před časem byly označeny jako existencialistické; není těžké si jich povšimnout na kterékoli stránce starých Vyznání. Při opačném pohybu, při konversi, mne Bůh usebírá a obnovuje moje bytí: "Ty mne usebíráš z rozptýlení, v němž jsem se nesmyslně roztrfštil, když jsem se od Tebe - Jednoho - odvrátil a ztratil se v mnohosti" (*Conf.* II,1,1).

Augustin vděčí za tuto antropologii novoplatonismu. A přesto si lze stěží představit Plotina jako autora *Vyznání*. Jak to jadrně vyjádřil E. R. Dodds: "Plotinos nikdy neklábosil s Jednem, jako klábosil Augustin s Bohem ve svých *Vyznáních*."^{9/} Tuto větu rád opakuji. Neboť studie pojednávající o vlivu novoplatonismu na Augustinova ducha a na jeho nauku příliš často přehlížejí tento zásadní rozdíl. Podle P. Hadota: "S Augustinem vstupuje do dějin vědomí nový člověk... v dějinách vědomí se poprvé objevuje já; náboženský vztah nabývá podoby dialogu mezi Tebou a Mnou..."^{10/} Toto tvrzení lze poněkud zjemnit. Náboženský vztah nabyt podoby dialogu mezi Tebou a Mnou již dávno, zejména v *Žalmech* a v jejich liturgickém užití; bije do očí, že Augustin učinil ze svých *Vyznání* jeden dlouhý pastiš na *Žalmy*, že si osvojil jejich city, aby svoji meditaci vyjádřil v modlitbě; co je zde nové, je fakt, že určitá antropologie je tu rozvinuta v podrobnostech individuální zkušenosti a ve stylu tázání v první osobě před božským Ty, prostřednictvím ztotožnění s člověkem, jakého stvořil Bůh...

Zkušenost, kterou Augustinovi otevřela četba platonských knih, nebyla jen knižní. Na jejím konci dostihuje Augustin Boha Bible, Boha, který volá z dále: "Ale ano, to jsem já, který jsem" (*Conf.* VII,10,16). Augustin, nový Mojžíš! Jaká troufalost, řeknete. Ale ne, to je jenom jeden z tisícerych návratů k Bibli, jichž Augustin používá, aby skrze ně promýšlel svoji zkušenost. Od samého počátku, od první až do poslední stránky svých *Vyznání* se ztotožňuje s biblickým člověkem, s Davidem a s celou škálou citů, jež vyjadřují *Žalmy*, s Adamem stvořeným k obrazu Božímu, padlým pro svůj hřích, spaseným skrze Krista. Všimneme-li si toho všeho, pak nás nepřekvapí, že poté, co se zamýšlel nad svým zaměřením k Bohu v různých podrobnostech svého života, pokračuje Augustin v knihách XI-XIII ve své meditaci nad vyprávěním o stvoření z knihy *Genesis*. Modlitba, obrácení a stvoření tvoří jediné, základní téma Augustinových *Vyznání*: stvoření k obrazu Božímu, je lidský duch konstitutivně nasměrován k Bohu; hřích jej des-orientuje a de-formuje

tento obraz (*Conf.* XI,30,40). Konverse znovu ustavuje stvoření tím, že směřuje ducha opět k Bohu; a toto usměrnění se aktualizuje v modlitbě, v ustavičné promluvě s Bohem.

Vztah Augustina a platonismu nepochybně není vztahem pouhé závislosti. Během četby platonských knih musel rozlišit mezi zlatem správného učení a modlami z tohoto zlata zhotovenými (*Conf.* VII,9,15). Odmítal rovněž alianci platonismu s pohanstvím, nepravá polyteistická zprostředkování. Sám se stavěl za jediné prostřednictví Kristovo. To je velké téma rozvinuté v *Obci Boží*. Zařazení tohoto Augustinova díla do žánru "filosofie dějin" à la Hegel velmi zkomplikovalo jeho četbu. Jeho interpretace jako "theologie dějin" se mi zdá sama zatížena dvojnáčetností, jež jsou dědictvím této problematiky. Existuje prostší, inteligentnější pohled na toto dílo: je to pojednání o náboženství. To muselo být jasné jeho prvním čtenářům, v dobách, kdy neexistovala obec bez kultu. Podle Varrona to byly obce, které zaváděly své *res diuinae*; podle Augustina naopak pravé náboženství zakládá Boží obec (*De ciu.* VI,4,1).

Jako *De uera religione* i *De ciuitate Dei* je založeno na tematice blaženosti, filosofie a náboženství. Obě tato díla odmítají alianci platonismu a pohanství, právě tak jako neudržitelný rozpor mezi dobrou theologií a špatnou náboženskou praxí, jehož řešení lze nalézt pouze v křesťanství, přesněji v "obci Boží, pravé zbožnosti a Božím kultu, jemuž jedinému je vpravdě zaslíbena božská blaženost" (I,36). Filosofie jakožto hledání moudrosti se totiž neliší od náboženství (*De uera rel.* 5,9); ale pouze křesťanství uskutečňuje toto ztotožnění, díky ekonomii spásy (*dispensatio temporalis*), v níž Bůh přichází na pomoc jak každému člověku zvláště, tak celému lidskému rodu. V *Retractationes* (I,13,3) bude Augustin přesnější a řekne, že pravé náboženství začalo být nazýváno křesťanstvím po příchodu Krista v těle, ale že existovalo již od počátku lidského rodu. Odpovídá to totiž jednání Boží prozřetelnosti v ekonomii spásy, která chce dát vzniknout duchovnímu národu, reformovat a restaurovat lidský rod kvůli věčnému životu. Augustin to znovu opakuje v *De ciuitate Dei*: *Sicut autem unius hominis, ita humani generis quod ad Dei populum pertinet recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a uisibilibus ad inuisibilia surgeretur...* (par. 14).

Problém, který Augustina od jeho konverse ve vztahu k platonismu zaměstnává, je v podstatě náboženský, z jedné stránky theologický, z druhé kultovní. Augustin skutečně přistoupil k radikální redukci platonské nauky, aby ji mohl přizpůsobit křesťanské theologii Trojice. To,

co Augustin přijal za své, zjevně není systém Platónův (existuje-li vůbec jaký) ani Plotinova interpretace Platóna, ale to, co Augustina nadchlo při četbě *Platonských knih*: filosofie niternosti a transcendence, která dosahuje Boha, jednoho a trojího. V tomto bodě, jak se zdá, nepočítal s žádnou námitkou ani protestem ze strany svých novoplatonských souputníků, například z kroužku Volusianova. Rozhodující hranici mezi platonismem a křesťanstvím zato nepochybně tvoří otázka náboženského prostřednictví. Pro sv. Augustina, který následuje sv. Pavla, není mezi lidmi a Bohem jiného Prostředníka, než je Kristus, který je prostředníkem života v protikladu k prostředníku smrti, jímž je Ďábel. Naproti tomu platonikové ve své reflexi nad prostřednictvím bloudí, neboť jsou v područí démonů, těchto *falsi fallacesque mediatores* (*De civ.* IX,18; srv. VIII,24), těchto zlých duchů, "kteří si osobují božství a nacházejí zalíbení nikoli v dýmu z nějakého těla, nýbrž v duchu prosebníka, kterého oklamali a zotročili a kterému vládnou, uzavírajíce mu tak cestu k pravému Bohu, aby se člověk nemohl stát obětí Bohu, obětuje-li se někomu jinému mimo Boha" (X,19).

Konflikt se tedy zužuje na otázku polyteistického kultu. Platonikové správně viděli, že andělé čerpají svoji blaženost z téhož pramene jako my (X,2). Kdyby bývali byli důslední, kdyby byli poznaného Boha velebili jakožto Boha a vzdávali mu díky, kdyby se ve svém myšlení nebyli pomátli (srv. Ř 1,20-21), kdyby se zčásti sami nestali původci bludů mezi národy a zčásti jim sami nepropadli, byli by jistě poznali, že těmto nesmrtelným a blaženým bytostem náleží právě tak jako nám, kteří jsme smrtelní a ubozí a máme se stát nesmrtelnými a blaženými, aby uctívali jediného Boha bohů, který je Bohem naším i jejich (X,31-32).

Kult služby - *seruitus* - přísluší pouze Bohu (X,1,2). Dobří andělé nechtějí, abychom se zasvěcovali jim; vědí, že jsou spolu s námi zasvěceni Bohu: jsou spolu s námi *obětí Bohu*, protože my spolu s nimi tvoříme jedinou *obec Boží* (X,7). Obec Boží má svůj zákon, svoji kurii, svoji administraci, své dekry, které zakazují polyteismus. To vše je zaručeno mnoha zázraky, které se uskutečnily v Izraeli, aby doporučily kult jediného pravého Boha a zakázaly kult početných nepravých bohů; zázraky, které jsou protikladem magických šaleb theurgie (X,9,1). Obec Boží je Obětí Boží: touto obětí máme být my spolu s anděly a tuto obětí máme přinášet prostřednictvím Kněze, který se stal člověkem, aby mohl být knězem, a který neváhal stát se také Obětí za nás, a to až k smrti (X,31-32).

Tato konfrontace pohanství a křesťanství se uzavírá v X. knize *De civitate Dei* slavnostním prohlášením křesťanského náboženství za uni-

versální cestu spásy: *Haec est religio, quae uniuersalem continet uiam animae liberandae... Haec est igitur animae liberandae uniuersalis uia...*; tato věta se opakuje šestkrát, jako ozvěna, podobně jako na konci *De uera religione* se opakuje desetkrát: "*Non sit nobis religio... Non sit nobis religio...*" (par. 108-110). Toto prohlášení ukazuje, že Augustin dosáhl vrcholného bodu svého velkého díla. Druhá část *De ciuitate Dei* bude *confirmatio*, podle pravidel rétoriky; při popisu původu, rozvoje a konce obou obcí se Augustin dává inspirovat schématem, které je doporučováno pro epideiktický žánr, slavnostní řeč. Ale příběh, o který tu běží, je příběh, který vyprávějí svatá Písma, je to historie našeho náboženství, garantovaná autoritou Boží (XVIII,40). Augustin se tedy pouští do *narratio* podobné té, kterou hlásal v *De catechizandis rudibus*, i té, kterou načrtnul ve svém velkém dopisu Volusianovi (*Ep.* 137,4,15-16). *Apologie* se tak stává zároveň *katechezí*; neboť kandidát, který se chce stát křesťanem, musí být poučen o dějinách obce Boží, jejímž chce být občanem, jinými slovy o dějinách pravého náboženství. Protiklad mezi oběma obcemi pochází ze základní volby, před níž je postaveno každé duchovní stvoření, anděl nebo člověk, totiž z volby mezi sjednocením s Bohem a odmítnutím Boha, mezi *conuersio* a *auersio* (XII,6).

"Dvě lásky vytvořily dvě obce: láska k sobě až k pohrnutí Bohem vytvořila obec pozemskou a láska k Bohu až k pohrnutí sebou vytvořila obec nebeskou." V jedné z nich zpychlá moudrost degradovala na modloslužbu; "ve druhé neexistuje jiná lidská moudrost než zbožnost, která správným způsobem uctívá pravého Boha a která očekává jako odměnu, že ve společenství svatých, lidí i andělů, bude Bůh všechno ve všech (1 K 15,28)" (XIV,28).

Poznámky

- 1/ *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918, s. 380-381.
- 2/ *Les conversions des saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident*, Le Moyen Age, 67, 1961, s. 11.
- 3/ M. Simon et A. Benoit, *Le judaisme et le christianisme antique*, Paris, 1968, s. 236-237.
- 4/ Introduction, s. 31.
- 5/ *S. A. et la fin de la culture antique*, s. 304-305.
- 6/ *Bibliothèque augustiniennne* 14, s. 563.
- 7/ Srv. E. Gilson, op. cit., s. 139, pozn. 1.

- 8/ *La poétique de l'espace*, Paris 1958, s. 191.
9/ In: P. Brown, *Augustin of Hippo*, s. 167.
10/ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, s. 16.

BOËTHIUS POSLEDNÍ ŘÍMAN A PRVNÍ SCHOLASTIK

Karel Vrána

ŽIVOT A DÍLO

Manlius Severinus Boëthius se narodil kolem roku 480 v patricijské rodině Manlia Boëthia z římského rodu Aniciů. Bez nadsázky můžeme říci, že se narodil do doby velkých politických a kulturních přelomů. Zanikal antický řád a vznikala Evropa. Roku 476 Odoaker svrhl posledního západořímského císaře Romula Augustula. Sám však podlehl roku 493 ostrogótskému králi Theodorichovi. V Athénách dožívala platonská Akademie. Roku 529, čtyři roky po smrti Boëthiově, byla definitivně zrušena. Téhož roku Benedikt z Nursie zakládá nové duchovní a kulturní středisko, klášter Monte Cassino.

Od narození křesťan - jako ostatní příslušníci římských patricijských rodin - byl Boëthius vychováván v tradicích antické vzdělanosti. Uměl řecky stejně tak dobře, jako latinsky. Naučil se nazpaměť celého Homéra. Znal spisy Platónovy a Aristotelovy, díla novoplatoniků a stoiků. Mimořádné filosofické, literární i vědecké znalosti záhy upoutaly pozornost a přízeň krále Theodoricha. Na jeho dvoře zastával vysoké státní funkce. Sotva třicetiletý se roku 510 stal konzulem. O něco později dosáhl vysokého úřadu jako *magister officiorum*. Pro svou neúplatnost a morální poctivost se střetl a zneprátelel s vlivnými gótskými úředníky i s některými členy římského senátu. Theodorich uvěřil pomlouvačným intrikářům. Dal Boëthia uvěznit a roku 525 v severitalské Pavii bez řádného soudního řízení popravit. Náhlá a radikální změna v Theodorichově vztahu k Boëthiovi zůstala dodnes záhadou. "Okolnost," píše A. Vidmanová^{1/}, "že nelze postihnout, proč se jindy spravedlivý a celkově spíše mírný Theodorich zachoval tak krutě ke svému dlouholetému oblíbenci a proč tehdy nastoupil nový kurs ve vztazích mezi Góty a Římany, vyvolávala a vyvolává nerůznější dohady."

Pro dějiny filosofie i pro dějiny evropské kultury vůbec je Boëthius významnou, přímo modelovou postavou. Jeho paradigmatický přínos pro evropské filosofické myšlení vidím ve zprostředkovatelském a překladatelském díle, v existenciálním chápání filosofie jako "utěšitelky"