patristického myšlení nám dostatečně prokáže, že to byl Platón a nikoliv Aristotelés, který jako řecký myslitel získal největší respekt od otců církve. Mohlo se tak stát hlavně díky faktu, že novoplatónismus byl dominantní a důraznou dobovou filosofií, a také díky skutečnosti, že otcové neviděli Platóna jen více či méně ve světle novoplatónské interpretace a vývoje, ale také proto, že věděli poměrně málo o Aristotelovi, ve většině případů jen minimum. Avšak také zůstává pravdou, že ať už byly příčiny jakékoliv, otcové vykazovali tendenci spatřovat v Platónovi předchůdce křesťanství, a že převzaté filosofické prvky byly z velké části z platónské tradice. Když k tomu dodáme další úvahu, že patristické myšlení, zejména myšlení sv. Augustina, značně ovlivnilo nejen raný středověk, nejen tak význačné myslitele, jakými byli sv. Anselm a sv. Bonaventura, ale dokonce i samotného sv. Tomáše Akvinského, bude zřejmé, že alespoň z historického hlediska je trocha vědomostí o patristickém myšlení jak žádoucí, tak přínosná svou hodnotou.

Kapitola III.

Sv. Augustin I

Život a dílo – Sv. Augustin a filosofie

1. V latinském křesťanství jméno Augustin vyčnívá jako jméno největšího z otců jak z literárního, tak z teologického hlediska. Je to jméno, jež dominovalo západnímu myšlení až do třináctého století a jež nemůže nikdy pozbýt svého lesku, nehledě na aristotelismus sv. Tomáše Akvinského a jeho školy, kdy obzvláště tento aristotelismus byl velmi daleko a ještě dále od umenšování velkého afrického učitele. Abychom skutečně pochopili myšlenkové proudy středověku, je znalost augustinismu zásadní. V této naší knize nemůže být Augustinovo myšlení probráno v takové šíři, jakou si zaslouží, ale rozhodně o něm musíme pojednat, třebaže formou shrnutí.

Narodil se v Thagaste v provincii Numidia 13. listopadu 354 po Kr. pohanskému otci Patriciovi a křesťanské matce sv. Monice. Matka vychovávala svého syna jako křesťana, ale pokřtění Augustina bylo odloženo ve shodě s běžnými, i když nežádoucími, zvyky doby.[70] Dítě se naučilo základům latiny a aritmetiky od jednoho učitele v Thagaste, ale hry, ve kterých vždycky toužil zvítězit, pro něj byly vždy atraktivnější než studium, a řečtinu, se kterou začal později, nenáviděl, přestože ho lákaly homérské básně, které považoval za dobré příběhy. Že Augustin řečtinu

[70] Augustin, *Confessiones*, I,11,17 (srv. *Vyznání*, Kalich, Praha 2012).

prakticky neznal, není pravda, ale nikdy se ji nenaučil tak dobře, aby mohl řecky plynně číst.

Asi v roce 365 po Kr. Augustin odešel do města Madaura, kde položil základy svým znalostem latinské literatury a gramatiky. Madaura byla stále víceméně pohanské město a účinek všeobecné atmosféry a studium latinských klasiků ho evidentně odpoutala od víry své matky. Odloučení trvalo ještě během jeho roku nečinnosti v Thagaste (369–370) a on nepodnikl nic, aby ho nějak zmírnil. V roce 370, kdy mu zemřel otec poté, co se stal katolíkem, Augustin začal studovat rétoriku v Kartágu, největším městě, jaké kdy zatím viděl. Prostopášné zvyky velkého přístavu a sídla vlády, pohled na obscénní rituály spojené s různými kulty importovanými z Východu v kombinaci s faktem, že Augustin jako jižan byl už dospělým mužem s vášněmi, jež byly živelné a prudké, to všechno vedlo k tomu, že se prakticky odloučil od morálních ideálů křesťanství. Netrvalo dlouho a začal žít s milenkou, se kterou žil více než deset let a s níž měl syna během svého druhého roku pobytu v Kartágu. Navzdory svému nevázanému životnímu stylu byl Augustin velice úspěšným studentem rétoriky a v žádném případě své studium nezanedbával.

Bylo to krátce poté, kdy si přečetl Ciceronovo dílo *Hortensius*, které obrátilo mysl mladíka k hledání pravdy. Augustin propadl učení manichejců,[71] které, jak se zdá, mu zřejmě nabídlo racionální prezentaci pravdy na rozdíl od barbarských idejí a nelogických nauk křesťanství. Tak například křesťané tvrdili, že Bůh stvořil celý svět a že Bůh je dobrý: jak pak mohli vysvětlit existenci zla a utrpení? Manichejci však zastávali dualistickou teorii, podle níž existují dva hlavní principy – dobrý princip, světlo, Bůh či Ormuzd, a zlý princip, temnota, Ahriman. Tyto dva principy, stejně jako jejich souboj, jsou věčné. Jejich střet

[71] Manicheismus založený Mánim ve třetím století měl svůj původ v Persii a byl směsicí perských a křesťanských prvků.

se odráží ve světě a je produktem těchto dvou principů a jejich vzájemného konfliktu. Duše člověka, stvořená ze světla, je dílem dobrého principu, zatímco tělo, složené z těžší látky, je dílem zlého principu. Tento systém se zamlouval Augustinovým očím, neboť mu připadalo, že vysvětluje problém zla, a také vyhovoval jeho fundamentálnímu materialismu, neboť ještě nedokázal vytušit, jak by mohla existovat nemateriální realita, neuchopitelná smysly. Vědom si svých vlastních vášní a smyslových tužeb, měl pocit, že je může připsat na vrub zlé příčině, která stojí mimo něj. Navíc, přestože manichejci zavrhovali pohlavní styk a konzumaci masa a předepisovali asketické praktiky jako například půst, se tato pravidla vztahovala jen na vyvolené, ne na „posluchače", na jejichž úroveň Augustin spadal.

Augustin, který se vzdálil křesťanství jak morálně, tak intelektuálně, se vrátil do Thagaste v roce 374 a tam po dobu jednoho roku vyučoval gramatice a latinské literatuře. Na podzim roku 374 si otevřel školu rétoriky v Kartágu. Žil se svou milenkou a synem Adeodatem, a právě v této době vyhrál cenu za poezii (dramatický kus, který se nedochoval) a vydal své první prozaické dílo *De pulchro et apto*. Dočasný pobyt v Kartágu trval do roku 383 a krátce před Augustinovým odjezdem do Říma se odehrála jedna významná událost. Augustina trápily obtíže a problémy, na které mu manichejci nedokázali odpovědět; například problém zdroje jistoty v lidském myšlení nebo důvod, proč jsou ony dva principy ve věčném konfliktu atd. Stalo se, že významný manichejský biskup jménem Faustus přijel do Kartága, a Augustin se rozhodl, že ho vyhledá, aby mu uspokojivě vysvětlil uvedené problémy. Avšak třebaže Faustus byl přátelský a ochotný, Augustin nenašel v jeho slovech intelektuální uspokojení, po kterém prahnul. Do Říma se tedy vydával s tím, že jeho víra v manicheismus již byla poněkud otřesena. Cestu do Říma podnikl částečně proto, že studenti v Kartágu byli nevychovaní a Augustin je nedokázal přimět ke kázni, kdežto on se dozvěděl dobré zprávy o chování

studentů v Římě. Druhým důvodem k cestě bylo, že doufal ve větší úspěch ve vlastní kariéře v císařské metropoli. Augustin přijel do Říma, otevřel si školu rétoriky, ale přestože studenti se chovali při vyučování slušně, měli nepříjemný zvyk, že měnili školy těsně před zaplacením školného. Proto začal hledat a našel a získal místo v Miláně jako městský profesor rétoriky v roce 384. Ale když opouštěl Řím, už ztratil většinu víry v manicheismus – trochu ho přitahoval akademický skepticismus, třebaže si zachoval nominální vztah k manicheismu a stále přijímal některé z manichejských postojů, například jejich materialismus.

V Miláně Augustin začal trochu více přemýšlet o křesťanství díky kázáním o Písmu svatém, jež vedl sv. Ambrož, milánský biskup. Přestože Augustin cítil, že je připraven stát se znovu katechumenem, nebyl ještě plně přesvědčen o pravdivosti křesťanství. Navíc jeho vášně byly stále ještě dosti silné. Matka si přála, aby se oženil s jistou dívkou, a doufala, že manželství mu pomůže ukáznit jeho život, ale Augustin nedokázal počkat nějaký čas, až příslušná dívka doroste, a namísto matky Adeodata, se kterou se s lítostí rozloučil, když bylo v plánu navrhované manželství, přijal jinou milenku. V této době si Augustin přečetl jisté „platónské" pojednání v latinském překladu Victorina, přičemž tímto pojednáním byly s největší pravděpodobností Plótínovy *Enneady*. Vlivem novoplatónismu se osvobodil z okovů materialismu a stal se schopným přijmout ideu nemateriální reality. Navíc plótínovské pojetí zla jako nedostatku, spíše než coby něčeho pozitivního, mu ukázalo, jak bylo možné problém zla vysvětlit, aniž by se musel vracet k dualismu manichejců. Jinak řečeno, úlohou novoplatónismu v tomto období bylo, že Augustinovi umožnilo spatřit rozumnost křesťanství, a on začal znovu číst Nový zákon, zejména spisy sv. Pavla. Jestliže mu novoplatónismus nabídl ideu nazírání duchovních skutečností, moudrost v intelektuálním smyslu, Nový zákon mu ukázal, že bylo také nezbytné vést život v souladu s moudrostí.

Tyto dojmy se ještě více potvrdily, když se setkal se dvěma muži, kterými byli Simplicianus a Pontitianus. Simplicianus, starý kněz, vyprávěl Augustinovi o konverzi novoplatónika Victorina ke křesťanství s tím výsledkem, že mladý muž „hořel touhou učinit totéž".[72] Pontitianus mu vyprávěl o životě sv. Antonína Egyptského, což způsobilo, že se Augustinovi znechutil jeho vlastní morální stav.[73] Pak následoval onen intenzivní morální boj, který vyvrcholil slavnou scénou v zahradě jeho domu, kdy Augustin zaslechl dětský hlas, jak za zdí opakovaně volá: *Tolle lege! Tolle lege!* [Vezmi a čti]. Augustin nahodile otevřel Nový zákon a narazil na slova sv. Pavla v Listu Římanům,[74] což ztvrdilo jeho morální konverzi.[75] Je více než jasné, že konverze, kterou tehdy prošel, byla morální konverzí, konverzí vůle, konverzí, která následovala po konverzi intelektuální. Četba novoplatónských děl byla nástrojem pro Augustinovu intelektuální konverzi, zatímco jeho morální konverze – z lidského hlediska – se připravovala při Ambrožových kázáních, při slovech Simpliciana a Pontitiana a byla potvrzena a zpečetěna Novým zákonem. Agónie jeho druhé či morální konverze byla intenzivnější vzhledem ke skutečnosti, že už věděl, co by měl učinit, třebaže na druhé straně cítil, že nemá sílu to uskutečnit: avšak slovům sv. Pavla, která si přečetl v zahradě, dal pod impulzem Boží milosti „skutečný souhlas" a jeho život se změnil. K této konverzi došlo v létě roku 386.

Onemocnění plic, kterým trpěl, dalo Augustinovi záminku k opuštění profesury na Cassiciaku. Díky četbě a přemítání a v rozhovorech s přáteli se snažil získat lepší pochopení křesťanského náboženství a používal jako nástroje pojmy a témata přejaté z novoplatónské filosofie, takže jeho idea křesťanství byla

[72] Augustin, *Confessiones*, VIII,5,10.
[73] *Tamtéž*, VIII,7,16.
[74] Tentýž, *Ad Romanos*, XIII,13–14.
[75] Tentýž, *Confessiones*, VIII,8–12.

stále ještě velmi neúplná a poznamenaná novoplatónismem. Z tohoto období odpočinku pocházejí jeho díla *Contra academicos*, *De beata vita* a *De ordine*. Když se vrátil do Milána, napsal *De immortalitate animae* (dílo *Soliloquia* – pokud je skutečně jeho dílem – sepsal také přibližně v této době) a začal s dílem *De musica*. Na Bílou sobotu roku 387 sv. Ambrož pokřtil Augustina a brzy po této události se Augustin vydal znovu do Afriky. Jeho matka, která přijela do Itálie, zemřela v Ostii, zatímco čekali na loď. (Bylo to právě v Ostii, kde se odehrála proslulá scéna popisovaná v jeho *Vyznáních*.[76]) Augustin oddálil svůj návrat do Afriky, a zatímco pobýval v Římě, napsal *De libero arbitrio*, *De quantitate animae* a *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. Na podzim roku 388 vyplul do Afriky.

Když se Augustin vrátil do Thagaste, založil malou mnišskou komunitu. Z tohoto období (388–391) pochází jeho díla *De Genesi contra manichaeos*, *De magistro* a *De vera religione*, zatímco dokončil *De musica*. Je také možné, že znovu pojednal nebo dokončil dílo *De moribus*, zmíněné výše. V Cassiciaku se Augustin rozhodl, že se nikdy neožení, ale nijak zjevně netoužil po vysvěcení, a bylo proti jeho přání, když ho biskup z Hippo vysvětil na kněze v roce 391, v době kdy byl na návštěvě přístavního města, asi sto padesát mil západně od Kartága. Biskup toužil po Augustinově pomoci, takže Augustin se usadil v Hippo a založil tam klášter. Neustále se zabýval spory s manichejci, a proto sepsal *De utilitate credendi*, *De duabus animabus*, *Disputatio contra Fortunatum*, *De fide et symbolo* a přednášku o Vyznání víry, kterou pronesl před synodem afrických biskupů. Proti donatistům sepsal *Psalmus contra partem Donati*. Započal s literárním komentářem ke knize *Genesis*, ale jak název napovídá (*De Genesi ad litteram liber imperfectus*), zůstala nedokončená. *De diversis quaestionibus* (386–396), *Contra Adimantum*

[76] Augustin, *Confessiones*, IX,10,23–26.

manichaeum, *De sermone Domini in monte*, *De mendacio* a *De continentia* stejně jako nejrůznější komentáře (k *Listu Římanům* a *Galaťanům*) se také kladou do raného období Augustinova kněžského života.

V roce 395–396 byl Augustin vysvěcen na pomocného biskupa v Hippo a založil další mnišské zařízení ve své rezidenci velice krátce po svém vysvěcení. Když Valerius, biskup v Hippo, rok po vysvěcení Augustina, tj. roku 396 zemřel, stal se Augustin hlavním biskupem v Hippo, nastoupil na místo Valeria a zůstal na tomto postu až do své smrti. To znamenalo, že se musel věnovat péči o diecézi, ve které zapustilo kořeny donatistické schizma, takže se nemohl až tak dobře věnovat jen životu tiché modlitby a studiu. Ať už však byly jeho osobní sklony jakékoliv, Augustin se vrhl do boje proti donatismu s horlivostí, pronášel kázání, disputoval a publikoval protidonatistické spisy. Nicméně navzdory této aktivitě si našel čas a sepsal taková díla jako *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (397), část *De doctrina christiana* (čtvrtá kniha byla připojena v roce 426), část *Vyznání* (celé dílo bylo publikováno do roku 400) a *Annotationes in Job*. Augustin si také na téma Písma svatého vyměňoval kontroverzní dopisy s velkým učencem, sv. Jeronýmem.

V roce 400 sv. Augustin započal psát jedno ze svých velkých pojednání – patnáct knih *De Trinitate* [*O Trojici*], které byly dokončeny v roce 417, a v roce 401 začal pracovat na dvanácti knihách *De Genesi ad litteram*, které dokončil v roce 415. V témže roce (400) se objevily knihy: *De catechisandis rudibus*, *De consensu evangelistarum*, *De opera monachorum*, *Contra Faustum manichaeum* (třicet tři knih), první kniha *Contra litteras Petiliani* (Petilianus byl donatistický biskup v Cirtě), druhá kniha z let 401–402 a třetí z r. 402–403. Po těchto spisech následovala další díla proti donatistům jako například *Contra Cresconium grammaticum partis Donati* (402). Různé spisy se nedochovaly a objevilo se také několik děl proti manichejcům. Navíc k těmto

kontroverzním aktivitám Augustin neustále kázal a psal dopisy: tak ve svém dopise Dioscorovi,[77] který napsal jako odpověď na různé otázky o Ciceronovi, Augustin rozvíjí názory na pohanskou filosofii a stále vykazuje velmi silný příklon k novoplatónismu; vznik tohoto dopisu se klade do roku 410.

Proti donatistům byly časem vydány císařské edikty a kolem roku 411, po synodě, která se tehdy konala, Augustin mohl obrátit svou pozornost k dalším oponentům, pelagiánům. Pelagius, jenž přeháněl úlohu lidské vůle pro spásu člověka, minimalizoval milost Boží a popíral prvotní hřích, navštívil Kartágo v roce 410 doprovázený Caelestiem. V roce 411, kdy Pelagius odešel dále na Východ, byl Caelestius exkomunikován koncilem v Kartágu. Pelagius se snažil využít texty z Augustinova díla *De libero arbitrio,* aby podpořil svou vlastní herezi, ale že jeho postoj je zcela jasný a jednoznačný, biskup dokázal v pojednání *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum,* které v témže roce (412) doprovodil dalšími spisy: *De spiritu et littera* a následujícími *De fide et operibus* (413), *De natura et gratia contra Pelagium* (415) a *De perfectione iustitiae hominis* (415). Augustin však se svou polemikou proti Pelagiovi nebyl příliš spokojený a v roce 413 začal psát dvacet dva svazků *De civitate Dei* (dokončeno v r. 426), což bylo jedno z jeho největších a nejslavnějších děl, sepsané na pozadí barbarské invaze do impéria, a připravil si mnohé ze svých *Enarrationes in Psalmos.* Navíc v r. 415 vydal *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas,* knihu proti herezi, kterou započal španělský biskup Priscillianus. Dále pokračoval ve svých polemikách proti Pelagiovi díly *De gestis Pelagii* (417) a *De gratia Christi et peccato originali* (418). Jako by toho nebylo stále ještě dost, Augustin dokončil dílo *De Trinitate* a napsal své *In Ioannis evangelium* (416–417)

[77] Augustin, *Epistolae,* 118.

a *In epistolas Ioannis ad Parthos* (416), nemluvě o četných dopisech a kázáních.

V r. 418 byl pelagianismus odsouzen nejprve koncilem afrických biskupů a později císařem Honoriem a nakonec papežem Zosimem, avšak spory navzdory tomu neskončily. Když Julián, heretický biskup z Aeclana, obvinil Augustina, že si vymyslel pojem prvotního hříchu, světec odpověděl dílem *De nuptiis et concupiscentia* (419–420), zatímco v r. 420 adresoval papeži dvě knihy *Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifatium Papam,* načež následovalo v r. 421 šest knih *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem.* Do tohoto období spadají také díla *De anima et eius origine* (419), *Contra mendacium ad consentium* (420), *Contra adversarium legis et prophetarum* (420), *Enchiridion ad Laurentium, De fide, spe, caritate* (421), *De cura pro mortuis gerenda, ad Paulinum Nolanum* (420–421).

V r. 426 Augustin cítil, že už nebude žít příliš dlouho, tak zajistil pro budoucnost svou diecézi jmenováním nástupce; stal se jím kněz Heraklius a jeho nominaci schválil i lid. Literární aktivity světce však v žádném případě ještě neskončily a v r. 426–427 publikuje díla *De gratia et libero arbitrio ad Valentinum, De corruptione et gratia* a dvě knihy *Retractiones,* které obsahují kritické shrnutí jeho děl a mají velkou hodnotu pro určení chronologie Augustinových děl. Po celou tuto dobu se situace v impériu neustále zhoršovala a v r. 429 Geiserich vedl Vandaly ze Španělska do Afriky, avšak Augustin pokračoval v psaní. V r. 427 vydal *Speculum de Scriptura Sacra,* výbor textů z bible, a v r. 428 *De haeresibus ad Quodvultdeum,* po němž následovalo dílo *De praedestinatione sanctorum ad Prosperum* a *De dono perseverantiae ad Prosperum* z let 428–429. Navíc Augustin v r. 429 začal psát *Opus imperfectum contra Iulianum,* což bylo zavržení protiaugustinovského pojednání pelagiána Juliána, jež bylo sice sepsáno již dříve, ale do rukou světce se dostalo až v r. 428, avšak Augustin se nedožil toho, aby dílo dokončil (odtud jeho

název). Augustin také přišel do kontaktu s arianismem a v r. 428 se objevilo jeho dílo *Collatio cum Maximino arianorum episcopo* a jeho *Contra Maximinum haereticum.*

Na konci jara a začátkem léta roku 430 Vandalové obléhali Hippo a během obléhání Hippo se stalo, že Augustin 28. srpna 430, když recitoval kající žalmy, zemřel. Possidius poznamenává, že Augustin nezanechal žádnou poslední vůli, neboť jako jeden z Božích chudých neměl nic, co by po sobě zanechal. Vandalové následně podpálili město, ale katedrála a Augustinova knihovna naštěstí zůstaly nedotčeny. Possidius napsal *Život Augustina*, který lze najít v latinské patrologii. „Ti, kteří si přečtou, co (Augustin) napsal o božských věcech, z toho budou mít velký prospěch. Ale myslím si, že by ještě větší prospěch měli, kdyby měli možnost ho poslouchat a pozorovat při kázáních v kostele, a největší prospěch měli ti, kterým se dostalo privilegia, že se mohli těšit soukromé rozmluvě s ním."[78]

2. Možná se zdá divné, že jsem probíral teologické spory sv. Augustina a podal výčet velkého množství teologických pojednání, ale přehled o jeho životě a aktivitách bude postačovat k tomu, abychom pochopili, že s několika výjimkami Augustin nesepsal žádné čistě filosofické dílo v našem smyslu. V knize, jako je tato, nemá autor pochopitelně v úmyslu zabývat se čistě teologickou naukou, ale abychom mohli odvodit filosofické učení, musíme se často vracet k dílům, jež byla původně teologickými pojednáními. Tak, abychom vrhli světlo na Augustinovu teorii poznání, je nezbytné konzultovat relevantní texty v díle *De Trinitate*, zatímco ve spise *De Genesi ad litteram* vykládá teorii o *rationes seminales* a *Vyznání* obsahují pojednání o čase. Takové směšování teologických a filosofických témat se nám dnes může zdát podivné a nemetodické, neboť jsme zvyklí na jasné dělení mezi dogmatickou teologií a filosofií, avšak člo-

[78] Possidius, *Vita sancti Augustini*, 31.

věk musí mít na paměti, že Augustin, stejně jako ostatní otcové a raní křesťanští spisovatelé, takové dělítko nepoužívali. Neznamená to, že Augustin neuspěl v rozpoznání – ještě méně, že odmítal – schopnosti intelektu dosáhnout pravdy bez Zjevení. Je to spíše tak, že považoval křesťanství za jeden celek, že se snažil svým porozuměním pochopit křesťanskou víru a hledět na svět a lidský život ve světle křesťanské moudrosti. Například velice dobře věděl, že se dají předložit racionální argumenty pro Boží existenci, ale nebyl to ani tak čistě intelektuální souhlas s Boží existencí, který ho zajímal, jako spíše skutečný souhlas, pozitivní přilnutí k Boží vůli, a moc dobře věděl, že takové konkrétní přilnutí k Bohu vyžaduje Boží milost. Stručně řečeno, Augustin nezastával dvě role – roli teologa a roli filosofa, který uvažuje o „přirozeném člověku"; spíše přemýšlel o člověku, jak existuje v konkrétním, padlém a vykoupeném lidstvu, o člověku, který je skutečně schopný dosáhnout pravdy, ale který je neustále podněcovaný Boží milostí a který vyžaduje milost, aby si přivlastnil pravdu, jež udílí spásu. Ohledně otázky, aby někoho přesvědčil, že Bůh existuje, Augustin viděl důkaz jako stadium nebo jako nástroj v celkovém procesu lidské konverze a spásy: uznával by takový důkaz *jako takový* racionálně, ale současně by si akutně uvědomoval, že je nezbytná nejen morální příprava nutná k tomu, aby dal skutečný a živoucí souhlas s tímto důkazem, ale také fakt, že podle Božího úmyslu pro člověka v konkrétní situaci uznání Boží existence nestačí, ale musí vést dál, podníceno Boží milostí, k nadpřirozené víře k Božímu Zjevení a k životu ve shodě s Kristovým učením. Rozum hraje svou roli, když přivádí člověka k víře, a jakmile už člověk jednou věří, rozum hraje svou roli při pronikání do skutečností víry; ale to, co Augustina zajímá především, je celkový vztah duše k Bohu. Jak jsme viděli, rozum hraje svou roli v intelektuálním stadiu při vlastní konverzi a rozum má svou roli i po konverzi: generalizuje vlastní zkušenost a pak zvažuje obsažnost moudrosti,

kterou získal při pronikání do toho, čemu člověk věří, přestože při dosahování moudrosti rozum pomáhá připravovat člověka k víře. „Lék pro duši, která je ovlivněna Boží prozřetelností a nevýslovným dobrodiním, je dokonale krásný ve svém stupni a rozlišení. Neboť je rozdělen mezi autoritu a rozum. Autorita od nás vyžaduje víru a připravuje člověka pro rozum. Rozum vede k chápání a poznání, přestože autorita tak docela nepouští rozum ze zřetele, když se zvažuje otázka, komu se má věřit."[79]

Tento postoj byl charakteristický pro augustinovskou tradici. Cíl sv. Anselma je vyjádřen slovy *credo, ut intelligam* [věřím, abych porozuměl], zatímco sv. Bonaventura ve třináctém století výslovně zavrhuje přesné vymezení oblastí teologie a filosofie. Tomistický rozdíl mezi vědami – mezi dogmatickou teologií a filosofií – s doprovodnými rozdílnými přístupy při pojednávání těchto dvou věd, se nepochybně vyvinul z ranějšího přístupu. Přesto je zcela mimo tuto úvahu zřejmé, že má z této výhody přímý užitek, protože odpovídá aktuálnímu a reálnému rozdílu mezi Zjevením a údaji „samostatného" rozumu, mezi sférou nadpřirozeného a přirozeného. Je to současně zárukou učení o nadpřirozeném a také o schopnosti člověka v přirozeném řádu věcí. A přesto na druhé straně augustinovský přístup využívá této výhody, totiž uvažuje vždycky o člověku, *jaký je*, o konkrétním člověku, protože *de facto* člověk má jen jediný konečný cíl, nadpřirozený cíl, a pokud jde o jeho skutečnou existenci, je zde pouze člověk padlý a vykoupený: nikdy neexistoval, není a nikdy nebude čistě „přirozený člověk" bez nadpřirozeného povolání a cíle. Jestliže tomismus, aniž by pochopitelně neopomíjel fakt, že člověk je konkrétní, ale má nadpřirozený cíl, zdůrazňuje rozdíl mezi nadpřirozeným a přirozeným, mezi vírou a rozumem, augustinismus – bez toho, že by ani v nejmenším opomíjel nezasloužený charakter nadpřirozené víry a milosti – vždycky pohlíží

[79] Augustin, *De vera religione*, 24,45.

na člověka jako na konkrétní bytost a primárně se zajímá o jeho skutečný vztah k Bohu.

Když je tomu tak, pak je jen přirozené, že bychom měli oddělit Augustinovy „čistě filosofické" ideje ze všeho materiálu jeho myšlení. Abychom tak mohli učinit, budeme pak pochopitelně studovat augustinismus více méně z tomistického hlediska, ale to neznamená, že je to nelegitimní přístup: znamená to, že se člověk ptá, které Augustinovy ideje jsou filosofické v akademickém smyslu tohoto termínu. Znamená to ve skutečnosti vytrhnout jeho ideje z celkového kontextu, ale v dějinách filosofie, jež zaujímají určitou ideu, co to vlastně filosofie je, se to ani jinak udělat nedá. Musí se však připustit, že takové soustředění na Augustinovy filosofické ideje – při použití tohoto slova v tomistickém smyslu – vykazuje tendenci, že podáme poměrně slabý obraz světcových intelektuálních výsledků, alespoň pro toho, kdo studoval v akademické a objektivní atmosféře tomismu, neboť Augustin nikdy nevypracoval žádný filosofický systém jako takový, ani nerozvinul, nedefinoval a neospravedlnil své filosofické ideje takovým způsobem, na jaký jsou tomisté zvyklí. Výsledek je takový, že není ničím výjimečným, když se má obtížně a přesně prohlásit, co Augustin myslel tou či onou ideou nebo tím či oním tvrzením, jak přesně to pochopil: velice často existuje aura mnohoznačnosti, narážky, nedostačující definice o jeho idejích, což v nás zanechává nespokojenost, zmatek a zvědavost. Přísný stoupenec tomismu by tvrdil, jak se domnívám, že Augustinova filosofie neobsahuje nic cenného, co nebylo mnohem lépe řečeno sv. Tomášem, u něhož byla filosofie jasněji vymezená a definovaná. Faktem však zůstává, že augustinovská tradice není mrtvá ani dnes, a může to být i tak, že právě ona neúplnost a nedostatek systematizace v Augustinově myšlení, či přesněji jeho „sugestivnost" je pozitivní pomoc, která vede k životnosti jeho tradice, neboť „augustinián" nestojí před kompletním systémem, který musí přijmout, odmítnout či všelijak

překroutit; čelí přístupu, inspiraci, určitým základním idejím, jež lze dále značně rozvíjet, takže může zůstat dokonale věrný augustinovskému duchu, dokonce i když se odchýlí od toho, co historický Augustin vlastně řekl.

Kapitola IV.

Sv. Augustin II: Poznání

Poznání s ohledem na blaženost – Proti skepticismu – Zkušenostní poznání – Povaha vjemu – Boží ideje – Iluminace a abstrakce

1. Začít s „gnozeologií" sv. Augustina možná znamená navodit dojem, že Augustin se zabýval zpracováním teorie poznání jako takové nebo metodologického úvodu ke studiu metafyziky. To by byl však velice špatný dojem, neboť Augustin se nikdy neposadil, abych tak řekl, aby rozvinul teorii poznání a pak aby na základě realistické teorie poznání vykonstruoval systematickou metafyziku. Jestliže Spinoza měl, podle vlastních slov,[80] za cíl rozvinout filosofii Boha neboli Substance, protože je to jenom nazírání nekonečného a věčného objektu, což může plně uspokojit mysl i srdce a přinést duši štěstí, mnohem analogičtější tvrzení bychom mohli pronést o Augustinovi, jenž zdůrazňoval fakt, že je zapotřebí hledat poznání pravdy nikoli čistě z akademických důvodů, ale aby takové hledání přineslo skutečné štěstí, skutečnou blaženost. Člověk cítí svou nedostatečnost, snaží se dosáhnout objektu, který je větší než on sám, objektu, který může přinést mír a štěstí, a poznání takového objektu je zásadní podmínkou pro jeho dosažení; ale vidí poznání v jeho konečné funkci, tj. blaženosti. Jen moudrý člověk

[80] Spinoza, B., *De intellectus emendatione.*

může být šťastný a moudrost postuluje poznání pravdy, avšak v Augustinově myšlení neexistuje žádná otázka týkající se spekulace, jež je cílem sama o sobě. Když mladík Licentius v díle *Contra academicos* tvrdí, že moudrost spočívá v hledání pravdy a, stejně jako Lessing, tvrdí, že štěstí se má najít spíše v hledání pravdy než v jejím skutečném dosažení a vlastnění pravdy, Augustin odpovídá, že je absurdní predikovat moudrost u člověka, který nemá žádnou znalost pravdy. V díle *De beata vita*[81] říká, že není šťastný nikdo, kdo nevlastní to, čeho se snaží dosáhnout, takže se dá prohlásit, že člověk, který hledá pravdu, ale ještě ji nenašel, nemůže být vpravdě šťastný. Augustin sám hledal pravdu, protože cítil, že ji potřebuje, a když se ohlédl zpátky na svůj vlastní vývoj ve světle dosažení pravdy, interpretoval to jako hledání Krista a křesťanské moudrosti, jako tíhnutí k božské kráse, a tuto zkušenost učinil univerzální. Taková univerzalizace jeho vlastní zkušenosti však neznamená, že jeho ideje byly ryze subjektivní: jeho psychologické sebepozorování mu umožnilo odhalit dynamismus lidské duše.

Přesto tvrdit, že Augustin nebyl „intelektualista" v akademickém smyslu, a že jeho filosofie je eudaimonická, neznamená tvrdit, že si dostatečně neuvědomoval problém jistoty. Byla by však chyba si myslet, že Augustina zajímala otázka: „*Můžeme* získat jistotu?" Zakrátko uvidíme, že na tuto otázku neodpovídal, ale otázka, jež zaujímala jeho pozornost ve zralém období jeho myšlení, zněla spíš takto: „*Jak* to je, že můžeme získat jistotu?" Že získáme jistotu, se předpokládá jako fakt, zůstává však problém: „Jak konečná, měnící se lidská mysl získá určité poznání věčných pravd, které vládnou mysli a ovládají ji a tím ji transcendují?" Když Augustin skoncoval se svou vírou v manicheismus, byl v pokušení upadnout do akademického skepticismu:

[81] Augustin, *De beata vita*, 2,10 a 14; 4,27n (srv. *Sv. Augustina Aurelia Rozhovor o blaženém životě*, Matice cyrilometodějská, Brno – Olomouc 1931).

své vítězství nad tímto pokušením vyjádřil ve spise *Contra academicos*, kde dokazuje, že nepochybně určitě získáváme jistotu alespoň u některých faktů. Toto považuje za dané a jeho čtení „platónských děl" mu předložilo problém ohledně toho, jak to je, že jsme nejen schopni s jistotou poznat věčné a nutné pravdy, ale také vědět, že jsou věčné a nutné. Platón tento fakt vysvětlil pomocí teorie rozpomínání, jak to však měl vysvětlit Augustin? Diskuse o tomto problému ho nepochybně zajímala jako taková, pro ni samotnou, avšak viděl také to, že v tom, co považoval za správnou odpověď, je jasný důkaz Boží existence a jeho konání. Poznání věčné pravdy by tak mělo přivést duši pomocí reflexe tohoto poznání k poznání samotného Boha a Boží činnosti.

2. Jak jsem již řekl, v díle *Contra academicos* se Augustin primárně zabývá tím, jak dokázat, že moudrost náleží ke štěstí a poznání pravdy k moudrosti. Objasňuje však také, že dokonce i skeptikové mají jistotu v určitých pravdách, například, když mají dvě vylučovací tvrzení, jedno je pravdivé a druhé nepravdivé. „Jsem si jistý, že existuje buď jeden svět anebo více než jeden svět, a pokud je jich víc než jeden, pak zde existuje buď konečný nebo nekonečný počet světů. Podobně vím, že svět buď nemá žádný začátek a konec, nebo má začátek, ale nemá konec, nebo nemá žádný začátek, ale bude mít konec, anebo má jak konec, tak počátek. Jinak řečeno, jsem si alespoň jistý, jde-li o princip rozporu. A znovu, i když jsem někdy oklamán, že zdání a realita jsou vždy shodné, jsem si alespoň jistý svým vlastním subjektivním dojmem."[82] „Nestěžuji si na vlastní smysly, protože je nespravedlivé požadovat po nich víc, než co mohou poskytnout: cokoliv vidí oči, vidí to pravdivě. Je pak pravdivé, co vidí v případě vesla ve vodě? Docela pravdivé. Neboť známe příčinu, proč se jeví ve vodě jinak (tj. ohnuté), když veslo, vytažené z vody, se jeví jako rovné. Spíš bych měl obviňovat vlastní

[82] Tentýž, *Contra academicos*, III,10,23.

oči, že mě šálí, protože by neviděly, co by za daných okolností vidět měly... Avšak někdo řekne: jsem ošálen, když s tím budu souhlasit. Nedávej souhlas ničemu víc než faktu zdání, a pak nebudeš ošálen. Neboť nechápu, jak může skeptik odmítnout člověka, který říká: ‚Vím, že tento předmět se mi jeví bílý, vím, že tento zvuk mi působí potěšení, vím, že tato vůně je pro mne příjemná, vím, že tohle mi chutná sladce, vím, že tohle je chladné na dotek.'"[83] Ve výše uvedeném úryvku se sv. Augustin odvolává na epikúrejce, a je zřejmé, že má na mysli, že smysly jako takové nikdy nelžou nebo nás nepodvádí, dokonce i když můžeme sami sebe ošálit při posuzování, že věci existují objektivně tak, jak se nám jeví. Pouhý vjem ohnutého vesla není šálení smyslů, neboť by bylo něco špatného s mým zrakem, kdyby se mi jevilo rovné. Když budu pokračovat dál a usoudím, že veslo je skutečně ohnuté samo o sobě, mýlím se, ale pokud prostě prohlásím: „Zdá se mi ohnuté", říkám pravdu a vím, že říkám pravdu. Podobně když vyjdu ven z horké místnosti a vložím ruce do vlažné vody, může mi připadat jako studená, ale pokud prohlásím: „Ta voda *mi připadá* studená", pak říkám opět něco pravdivého a jsem si tou pravdou jistý, a žádný skeptik mne nemůže zavrhnout.

A opět, každý, kdo pochybuje, ví, že pochybuje, takže si je jistý alespoň touto pravdou, totiž faktem, že pochybuje. Tak každý, kdo pochybuje, zda existuje nějaká věc, jako je pravda, zná alespoň jednu pravdu, a sice jeho vlastní schopnost pochybovat by ho měla přesvědčit, že existuje taková věc, jako je pravda.[84] Máme také jistotu, pokud jde o matematické pravdy. Když někdo řekne, že sedm a tři je deset, neřekne, že by to mělo být deset, ale ví, že je to deset.[85]

[83] Augustin, *Contra academicos*, III,11,26.
[84] Tentýž, *De vera religione*, XXXIX,73.
[85] Tentýž, *De libero arbitrio*, XII,34.

3. Ale co s reálnou existencí? Jsme si jisti existencí nějakého reálného objektu nebo jsme omezeni jen k určitému poznání abstraktních principů a matematických pravd? Augustin odpovídá, že člověk si je přinejmenším jistý svou vlastní existencí. I za předpokladu, že pochybuje o existenci dalších stvořených objektů nebo Boha, už samotný fakt, že pochybuje, dokazuje, že existuje, protože by nemohl pochybovat, kdyby neexistoval. Ani nemá žádný užitek, že by se člověk nechal ošálit v myšlení, zda existuje, neboť „kdybys neexistoval, nemohlo by tě oklamat nic".[86] Tímto způsobem sv. Augustin předjímá Descarta: *Si fallor, sum* [Pokud se mýlím, existuji.].

S existencí Augustin spojuje život a porozumění. Ve spise *De libero arbitrio*[87] zdůrazňuje, že člověku je zřejmé, že existuje, a že tento fakt by nebyl a nemohl být jasný, pakliže by nebyl naživu. Navíc je mu jasné, že rozumí jak faktu své vlastní existence, tak faktu, že žije. Tudíž si může být jist třemi věcmi: že existuje, že žije a že rozumí. Podobně ve spise *De Trinitate*[88] pozoruje, že je pro skeptika zbytečné si namlouvat, že člověk spí a vidí některé věci ve svých snech, neboť člověk si tak potvrzuje, že není ve stavu bdělosti, ale že žije: „Ať už spí, nebo je vzhůru, žije." I kdyby byl šílený, stále by byl naživu. Dále, člověk si zcela jistě uvědomuje, jaká je jeho vůle. Když si někdo řekne, že bude šťastný, je to pouhá nestydatost, tvrdit mu, že je podváděn. Skeptičtí filosofové mohou blábolit o tělesných smyslech a o způsobech, jak nás šálí, ale nemohou vyvrátit, že existuje určité poznání, jež má mysl sama o sobě, bez zásahu smyslů.[89] „Existujeme a víme, že existujeme, a milujeme tento fakt a naše poznání o něm; v těchto třech věcech, které jsem vyjmenoval,

[86] *Tamtéž*, II,3,7.
[87] *Tamtéž*.
[88] Tentýž, *De Trinitate*, XV,12,21.
[89] *Tamtéž*.

nás nemusí znepokojovat žádný strach z šálení, neboť je nezískáváme s pomocí tělesných smyslů, jak vnímáme vnější objekty."[90]

Augustin tak potvrzuje jistotu toho, co poznáváme vnitřní zkušeností a vlastním vědomím: co si myslí o našem poznání vnějších objektů, věcí, které vnímáme smysly? Máme jistotu, i pokud jde o ně? Že můžeme sami sebe klamat při posuzování, které se týká objektů vnímaných smysly, to si Augustin velice dobře uvědomoval, a některé jeho poznámky dokazují, že si byl vědom relativity smyslového vnímání v tom smyslu, že posouzení, například zda je něco horké nebo studené, závisí do určité míry na podmínkách, ve kterých se smyslové orgány nacházejí.' Navíc neuvažoval tak, že objekty vnímatelné smysly vytvářejí náležitý objekt lidského intelektu. Augustin se především zajímal o nasměrování duše k Bohu, takže fyzické objekty se mu jevily jako výchozí bod pro mysl, když vystupuje k Bohu, třebaže i v tomto ohledu je duše jako taková mnohem adekvátnějším výchozím bodem: měli bychom se obrátit sami do sebe, kde spočívá pravda, a použít duši, obraz Boží, jako milník na cestě k Němu.[91] Nicméně, i když fyzické věci, objekty našich smyslů, jsou svou podstatou nestálé a jsou mnohem méně odpovídající manifestací Boha, než je duše, i když se to, kdy vznikají nejvážnější omyly, děje prostřednictvím soustředění se na věci smyslového vnímání, jsme v mnohém z našeho poznání závislí na smyslech, a Augustin neměl vůbec v úmyslu zaujmout ryze skeptické stanovisko ve vztahu k předmětům smyslového vnímání. Jedna věc je připustit možnost omylu při smyslovém vnímání, ale je něco úplně jiného, když upřeme smyslům celkově jejich věrohodnost. Augustin tedy praví, že filosofové mohou vystupovat proti smyslům, ale nemohou popřít vědomí vlastní existence,

[90] Augustin, *De civitate Dei*, 11,26 (srv. *O Boží obci*, Karolinum, Praha 2007).

[91] Tentýž, *De vera religione*, XXXIX,72; *Sermones*, 330,3; *Retractationes*, I,8,3 atd.

a okamžitě pokračuje dál a říká: „Je nám vzdálené pochybovat o pravdě, jakou jsme se naučili od tělesných smyslů, neboť jejich prostřednictvím jsme se naučili, co je to země a co jsou nebesa." Ze svědectví ostatních se dozvídáme mnohé, a fakt, že jsme někdy ošáleni, není zárukou, že nemáme věřit všem svědectvím: stejně tak fakt, že jsme někdy ošáleni ve vztahu k předmětům našeho smyslového vnímání, není zárukou pro naprostý skepticismus. „Musíme potvrdit, že nejen naše smysly, ale i smysly ostatních osob, připojují k našemu poznání mnohé."[92]

Pro praktický život je nezbytné, abychom důvěřovali svým smyslům,[93] a člověk, který si myslí, že bychom nikdy neměli věřit smyslům, upadá do ještě horšího omylu, než do jakého by mohl upadnout, kdyby jim důvěřoval. Augustin tak říká, že „věříme" smyslům, že v ně vkládáme důvěru stejně tak, jako důvěřujeme svědectví jiných lidí, ale často používá slovo „věřit" v kontrastu k přímému vnitřnímu poznání, aniž by chtěl naznačovat, že takové „věření" postrádá adekvátní motiv. Takže když mi někdo sdělí nějaký fakt o vlastním duševním stavu, například že něčemu rozumí nebo si něco přeje, pak „věřím": když mi řekne něco, co platí o lidské mysli obecně, ne jen konkrétně o své vlastní mysli, „uznávám a připojuji svůj souhlas, protože vím z vlastního vědomí a introspekce, že to, co říká, je pravdivé".[94] Závěrem Augustin mohl anticipovat Descarta svým *si fallor, sum* [pokud se mýlím, existuji.], ale nezabýval se otázkou, zda vnější svět skutečně existuje nebo ne. Necítil žádné pochybnosti, že existuje, třebaže si jasně uvědomoval, že se o něm někdy dopouštíme chybných soudů a že svědectví nemusí být vždy spolehlivá, ať už to jsou svědectví našich smyslů anebo jiných lidí. Vzhledem k tomu, že se zvláště zajímal o poznání věčných pravd a o vztahu

[92] Tentýž, *De Trinitate*, XV,12,21.

[93] Tentýž, *Confessiones*, VI,5,7.

[94] Tentýž, *De Trinitate*, IX,6,9.

takového poznání k Bohu, jen málokdy ho napadlo věnovat více času úvahám o našem poznání měnících se smyslově poznatelných věcí. Faktem zůstává, že jeho „platónismus", znásobený duchovním zájmem a náhledem, ho přivedl k tomu, že pohlížel na fyzické předměty jako na věci, jež nejsou vhodnými objekty pro poznání vzhledem ke své proměnlivosti a ke skutečnosti, že naše znalosti o nich jsou závislé na tělesných smyslových orgánech, jež nejsou vždycky ve stejném stavu jako předměty samotné. Pokud nemáme „pravdivé poznání" smyslových předmětů, pak je to nejen kvůli jakémukoliv nedostatku v předmětu, ale také kvůli radikálnímu nedostatku předmětu. Jinak řečeno, postoj Augustina ke smyslovému poznání je mnohem více platónský než karteziánský.[95]

4. Nejnižší úroveň poznání je tudíž smyslové poznání, které je závislé na vjemech, přičemž vjemy Augustin považuje ve shodě s platónskou psychologií za akt duše, která používá smyslové orgány jako své nástroje. *Sentire non est corporis sed animae per corpus.*[96] Duše oživuje celé tělo, ale když zvyšuje nebo zesiluje svoji činnost v jednotlivé části, tzn. v jednotlivém smyslovém orgánu, používá schopnost vnímání.[97] Zdálo by se, že z této teorie vyplývá, že jakýkoliv nedostatek smyslového vnímání musí vycházet z nestálosti jak nástroje vjemu, smyslového orgánu, tak objektu smyslového vnímání, a přesně tak to Augustin myslel. Racionální duše člověka zažívá pravdivé poznání a získává pravou jistotu, když nazírá věčné pravdy sama v sobě a prostřednictvím sebe samé: když se obrátí k materiálnímu světu a používá tělesné nástroje, nemůže dosáhnout pravdivého poznání. Augustin společně s Platónem tvrdil, že objekty pravdivého poznání se nemění, z čehož nezbytně vyplývá, že poznání

[95] Scotus opakoval tvrzení sv. Augustina, že status smyslového poznání může být spojen s prvotním hříchem.

[96] [Poznat není věc těla, nýbrž duše prostřednictvím těla.]

[97] Augustin, *De Trinitate*, XI,2,2–5; *De musica*, 6,5,9–10.

proměnlivých objektů není pravdivým poznáním. Je typem či stupněm poznání, které je nepostradatelné pro praktický život, avšak člověk, který se soustředí na oblast proměnlivého, tudíž zanedbává oblast neměnného, což je souvztažný objekt lidské duše s ohledem na poznání v plném slova smyslu.

Vjem ve striktním smyslu je pochopitelně běžný pro lidi i zvířata, ale lidé mohou mít, a také mají, racionální poznání fyzických věcí. V díle *De Trinitate*[98] sv. Augustin upozorňuje na to, že zvířata jsou schopna vnímat fyzické předměty a pamatovat si je a hledat to, co jim pomáhá, a vyhýbat se tomu, co jim škodí. Nemohou však úmyslně uchovávat věci v paměti ani si je vůlí vyvolat ani předvést nějakou další činnost, která vyžaduje použití rozumu, takže pokud jde o poznání smyslových objektů, lidské poznání stojí zásadně nad vnímáním zvířat. Navíc člověk je schopný pronášet racionální úsudky týkající se fyzických předmětů a vnímat je jako přiblížení se k věčným vzorům. Například když člověk usoudí, že jeden předmět je krásnější než jiný, jeho porovnávací úsudek (za předpokladu objektivního charakteru krásna) obsahuje odkaz k věčnému vzoru krásy, a úsudek, že tahle nebo tamta linie je více či méně přímá, že tento obrazec je dobře nakreslený kruh, obsahuje v sobě odkaz na ideální přímost a na dokonalý geometrický kruh. Jinak řečeno, takové komparativní soudy obsahují odkazy k „idejím" (nejsou chápány jako čistě subjektivní). „Je součástí vyššího rozumu posoudit takové fyzické předměty vzhledem k nefyzickým a věčným úvahám, které, pokud nebyly nad lidskou myslí, určitě nebudou neměnné. A pokud k nim přesto nebylo připojeno něco z nás samých, neměli bychom být schopni je posuzovat jako vzory, podle nichž se posuzují fyzické předměty… Ale tato naše schopnost, která je schopná zabývat se tělesnými a pomíjejícími předměty, je skutečně racionální. V tom jsou si lidé a zvířata podobni, ale je to

[98] Tentýž, *De Trinitate*, XII,2,2.

z racionální substance naší mysli, že jsme závislí na pochopitelné a neměnné pravdě a lpíme na ni, a ta je ustanovena k tomu, aby se zabývala se níže postavenými předměty a ovládala je."[99]

Sv. Augustin měl na mysli následující: nejnižší úrovní poznání, pokud ji lze nazývat poznáním, je vjem, který je společný lidem i zvířatům, a nejvyšší úrovní poznání, vlastní pouze lidem, je nazírání věčných skutečností (moudrost) myslí samotnou bez zásahu vjemů. Avšak mezi těmito dvěma úrovněmi je něco jako hostinec na půli cesty, ve kterém mysl posuzuje fyzické předměty s ohledem na věčné a netělesné vzory. Tato úroveň poznání je na racionální úrovni, takže je vyhrazená pro člověka, kdežto zvířata ji postrádají. Avšak i tato úroveň vyžaduje použití smyslů a zabývá se předměty vnímatelnými smysly, takže se jedná o nižší úroveň než tu, kde se přímo nahlíží věčné a nehmotné předměty. Navíc toto nižší použití rozumu je nasměrováno k nějakému skutku, zatímco moudrost je kontemplativní, nikoliv praktická. „Jednání, při kterém dobře využíváme pomíjivé předměty, se liší od nazírání věčných věcí. To prvé je poznání, to druhé je moudrost... V tomto rozlišení musíme pochopit, že moudrost přísluší nazírání, kdežto poznání přísluší jednání."[100] Ideál je takový, aby rostla nazíraná moudrost, ale současně náš rozum musí být správně nasměrován, aby dobře využíval proměnlivé a fyzické předměty, „bez čehož tento život nepokračuje", pod podmínkou, že v naší pozornosti vůči pomíjivým předmětům je podřazujeme kvůli dosažení věčných věcí: „Lehce přejdeme přes ty první, abychom dosáhli těch druhých."[101]

Tento názor je svým charakterem zřetelně platónský. Vyskytuje se zde stejné znevýhodnění předmětů smyslového vnímání ve srovnání s věčnými a nemateriálními realitami, totéž téměř

[99] Augustin, *De Trinitate*, XII,2,2.
[100] *Tamtéž*, XII,14,22.
[101] *Tamtéž*, XII,13,21.

neochotné připuštění praktického poznání jako nezbytnosti v životě, stejné trvání na „teoretické" kontemplaci, stejné lpění na vzrůstající očistě duše a jejím osvobození od otroctví smyslů, což doprovází gnozeologický vzrůst. Přesto by byla chyba spatřovat v Augustinově postoji pouhé přejmutí platónismu a nic víc. Bezesporu jsou použita platónská a novoplatónská témata, ale Augustinovým prvním a zásadním zájmem je dosažení lidského nadpřirozeného cíle, blaženosti, ve vlastnění a vidění Boha, a navzdory intelektualistickému způsobu vyjadřování, jež občas používá a jež přejal z platónské tradice, v celkovém schématu jeho myšlení je primát vždy věnován lásce: *Pondus meum, amor meus.* [Má láska je mým břemenem.].[102] Je pravda, že i tohle má svou analogii v platónismu, ale musíme mít na paměti, že pro Augustina je cílem dosažení nikoliv neosobního Dobra, ale osobního Boha. Pravda je taková, že v platónismu nalezl nauky, které s obdivem přejal pro vysvětlení fundamentálně křesťanské filosofie života.

5. Smyslové objekty, tělesné věci, jsou podřízeny lidskému intelektu, který je posuzuje ve vztahu ke vzoru v odkazu na to, čeho nikdy nedosáhnou, avšak existují jiné objekty poznání, jež jsou nad lidskou myslí v tom smyslu, že je objevuje mysl, která s nimi nutně souhlasí a neuvažuje o jejich pozměnění nebo o úsudku, že by měly být jiné, než jsou. Například vidím nějaké umělecké dílo a posuzuji ho, že je více či méně krásné, což je úsudek, který předpokládá nejen existenci vzoru krásy, objektivního vzoru, ale také mé poznání tohoto vzoru, protože jak bych mohl posuzovat, že tento oblouk či obraz není dokonalý, že mu něco chybí na kráse, pokud bych neměl nějakou znalost vzoru krásy, krásy jako takové, ideje krásy? Jak by mohlo být moje zdánlivě objektivní posouzení ospravedlnitelné, pokud by neexistoval nějaký objektivní vzor, nikoliv proměnlivý a nedokonalý, jako krásné *věci*, ale

[102] Tentýž, *Confessiones*, XIII,9,10.

neměnný, stálý, dokonalý a věčný?[103] Nebo např. geometr zná dokonalé kruhy a přímky a posuzuje přibližné kruhy a přímky podle těch dokonalých vzorů. Kulaté věci jsou časné a pominou, ale podstata kruhovosti sama o sobě, idea kruhu, jeho podstata se nemění. Nebo můžeme vzít sedm jablek a přidat k nim tři jablka a získáme tak deset jablek, a jablka, která počítáme, jsou vnímána smysly a jsou to proměnlivé předměty, světské a pomíjivé, ale číslice sedm a tři, zvažovány samy o sobě a mimo předměty, jsou aritmetikou pojímány tak, že jejich součet činí deset, což je pravda, kterou objeví jako nezbytnou a věčnou a nezávislou na smyslovém světě nebo lidské mysli.[104] Tyto věčné pravdy jsou všem společné. Zatímco vjemy jsou soukromé v tom smyslu, že například co se jednomu člověku jeví jako chladné, nemusí se jako chladné nezbytně jevit i někomu jinému, matematické pravdy jsou společné všem a individuální mysl musí přijmout a uznat, že vlastní absolutní pravdu a validitu, která je nezávislá na našich reakcích.

Postoj Augustina v této záležitosti je zřetelně platónský. Například vzory dobra a krásna odpovídají Platónovým prvním principům nebo ἀρχαί vzorových idejí, zatímco ideální geometrické útvary odpovídají Platónovým matematickým objektům, τὰ μαθηματικά, objektům διάνοια. Stejná otázka, která může být vznesena vzhledem k Platónově teorii, se objevuje znovu, tzn. ve vztahu k augustinovské teorii, totiž: „Kde jsou ony ideje?" (Člověk musí s ohledem na oba myslitele pochopitelně mít na paměti, že příslušné „ideje" nejsou subjektivní ideje, ale objektivní esence, a dotaz na „kde?" se nevztahuje na lokalitu, neboť „ideje" jsou *ex hypothesi* nemateriální, ale spíše na to, co by člověk mohl nazvat ontologickou situací či stavem.) Novoplatónici, když viděli těžkost v přijetí sféry neosobních a nemateriálních

[103] Augustin, *De Trinitate*, IX,6,9–11.
[104] *Tamtéž*, XII,14,22–23; XII,15,24; *De libero arbitrio*, II,13,35; II,8,20–24.

esencí, tj. podmínku alespoň *zdánlivě* přidělenou esencím v Platónových publikovaných dílech, interpretovali platónské ideje jako myšlenky boha a „umístili" je do *nous*, božské mysli, která emanuje z *jednoho* jako první vycházející hypostaze. (Srovnej Filónovu teorii o idejích obsažených v *Logu*.) Můžeme prohlásit, že Augustin přijal tento postoj, pokud připustíme fakt, že nebral v úvahu novoplatónskou emanační teorii. Vzorové ideje a věčné pravdy jsou v Bohu. „Ideje jsou určité archetypální formy stabilních a neměnných esencí věcí, které samy nebyly vytvořeny, ale existují věčně a beze změny, a jsou obsaženy v Božím rozumu."[105] Tuto teorii je třeba přijmout, pokud chce člověk zabránit tomu, aby řekl, že Bůh stvořil svět nerozumně.[106]

6. Okamžitě však vyvstává problém. Jestliže lidská mysl obsahuje vzorové ideje a věčné pravdy a jestliže jsou tyto ideje a pravdy v mysli Boha, nevyplývá z toho, že lidská mysl obsahuje podstatu Boha, neboť Boží mysl se vším, co obsahuje, je ontologicky identická s Boží podstatou? Někteří spisovatelé jsou přesvědčeni, že Augustin to tak vlastně myslel. Mezi filosofy podporoval Augustina Malebranche za jeho teorii, že mysl nazírá věčné ideje v Bohu, a před zdánlivě logickým závěrem, že v tom případě lidská mysl obsahuje podstatu Boha, se snažil uniknout tvrzením, že mysl vidí nikoliv Boží podstatu tak, jaká je sama o sobě (nadpřirozené blažené patření), ale Boží podstatu jako schopnou sdílení *ad extra*, jako vzor stvoření. Ontologové se také odvolávají na Augustina kvůli jejich teorii, že duše má bezprostřední intuici Boha.

Nyní je nemožné zamítnout, že některé vybrané Augustinovy texty mluví ve prospěch takové interpretace. Avšak když přiznáme, že se zdá, že Augustin příležitostně učí ontologii, připadá mi jasné, že když člověk vezme v úvahu objem jeho myšlení, je

[105] Tentýž, *De ideis*, 2.
[106] Tentýž, *Retractationes*, I,3,2.

taková interpretace nepřijatelná. Neměl bych být určitě tak odvážný, abych navrhoval, že Augustin nebyl nikdy rozporuplný, ale skutečně věřím, že ontologická interpretace Augustina se tak špatně hodí k jeho duchovní nauce, že pokud by existovaly jiné texty, které by podporovaly neontologickou interpretaci (a takové texty existují), měli bychom přisoudit zdánlivě ontologickým textům druhotnou pozici a podřadnou úlohu. Augustin si dokonale uvědomoval, že člověk může rozlišovat věčné a nutné pravdy, například matematické principy, a přitom to nemusí vůbec být dobrý člověk: takový člověk nemusí vidět tyto pravdy v jejich konečném Základě, ale nepochybně rozlišuje pravdy. Jak mohl vůbec Augustin předpokládat, že takový člověk obsahuje podstatu Boha, když ve své duchovní nauce tolik lpí na potřebě morální očisty, aby se člověk přiblížil k Bohu, a velice dobře si uvědomuje, že vidění Boha je vyhrazeno spaseným v budoucím životě? Podobně člověk, který je duchovně a morálně vzdálen od Boha, dokáže poměrně dobře docenit fakt, že katedrála v Canterbury je mnohem krásnější než chatrč v Nissen, stejně jako sv. Augustin před svou konverzí sám dokázal rozlišovat stupně smyslové krásy. Ve slavném úryvku z *Vyznání* provolává: „Příliš pozdě jsem Tě miloval, Kráso tak pradávná a přitom tak nová; příliš pozdě jsem Tě miloval (...) a ve zkaženém stavu jsem se chopil věcí Tvého stvoření, které jsi Ty stvořil tak krásné."[107] Podobně v díle *De quantitate animae*[108] jednoznačně prohlašuje, že nazírání Krásy přichází až na konci vzestupu duše. Ve světle tohoto učení mi pak připadá nepřijatelné, že si Augustin myslel, že duše při chápání věčných a nutných pravd ve skutečnosti pojímá i samotný obsah Boží mysli. Pasáže, u nich se jeví, že to tak myslel, lze vysvětlit s ohledem na jeho přijetí platónských nebo novoplatónských výrazů, které, brány doslova, nezapadají do

[107] Augustin, *Confessiones*, X,27,38.
[108] Tentýž, *De quantitate animae*, 35,79.

obecného směru jeho myšlení. Zdá se, že je nemožné přesně určit, jak Augustin pojímal status věčných pravd, jak je má lidská mysl pojímat (ontologickou stránku této otázky pravděpodobně nikdy nezpracoval), ale spíše než přijmout ryze novoplatónskou nebo ontologickou interpretaci mi připadá přijatelnější předpokládat, že věčné pravdy a ideje, tak jak jsou v Bohu, představují ideogenetickou funkci, tzn. že je to spíše tak, že „světlo", jež přichází od Boha do lidské mysli umožňuje mysli vidět vlastnosti neměnnosti a nutnosti věčných pravd.

Dala by se však připojit ještě jedna úvaha proti ontologické interpretaci Augustina. Světec použil pochopení věčných a nutných pravd jako důkaz existence Boha a argumentoval, že tyto pravdy vyžadují neměnný a věčný Základ. Aniž bych se chtěl na tomto místě hlouběji pouštět do argumentace, stojí za zmínku, že pokud má toto tvrzení nějaký smysl, pak jasně předpokládá možnost, že mysl pochopí tyto pravdy, aniž by musela současně pochopit Boha, dokonce může o existenci Boha pochybovat, či ji popírat. Jestli je Augustin připraven na to, aby člověku řekl: „Pochybuješ o Boží existenci, nebo ji popíráš, ale musíš připustit, že uznáváš absolutní pravdy, a já ti dokáži, že uznání takových pravd znamená, že Bůh existuje", mohl jen málo předpokládat, že pochybovač či ateista měli nějakou představu o Bohu nebo o aktuálním obsahu Boží mysli. Připadá mi, že tato úvaha zcela vylučuje ontologickou interpretaci. Ale než budeme toto téma probírat hlouběji, je nezbytné říci něco o Augustinově teorii iluminace, neboť nám to usnadní pochopit jeho pozici, třebaže se musí připustit, že interpretace této teorie je sama o sobě poněkud nejistá.

7. Augustin říká, že nemůžeme vnímat neměnnou pravdu věcí, pokud nejsou osvícené jakoby od slunce.[109] Toto božské

[109] Tentýž, *Soliloquia*, I,8,15 (srv. *Rozhovory duše s Bohem. Soliloquia animae ad Deum*, Cyrilo-Metodějské knihkupectví Gustav Francl, V Praze 1935).

světlo, které osvěcuje mysl, pochází od Boha, jenž je „inteligibilním světlem", v němž a skrze něž se všechny věci, jež jsou pro intelekt jasné, stanou jasnými.[110] V tomto učení o světle, běžném v augustinovské škole, Augustin využívá novoplatónské téma, které jde ještě zpátky k Platónovi a k jeho přirovnání ideje dobra ke slunci,[111] k ideji dobra ozařující podřízené inteligibilní objekty či ideje. Pro Plótína je *jedno* nebo bůh sluncem, transcendentním světlem. Použití metafory se světlem nám však samo o sobě příliš srozumitelně nevysvětlí, co měl Augustin na mysli. Máme ale štěstí a můžeme si pomoci takovými texty, jako je úryvek z jeho spisu *De Trinitate*,[112] kde světec říká, že povaha mysli je taková, že „když je nasměrovaná k inteligibilním skutečnostem v přirozeném řádu, podle uspořádání Stvořitele, vidí v nich určité nehmotné světlo, které je *sui generis* stejné, jako když tělesné oko vidí blízké předměty ve hmotném světle". Zdá se, že tato slova dokazují, že příslušné osvícení je duchovním osvícením, které pro objekty v mysli zastává stejnou funkci, jako když sluneční světlo osvětluje předměty pro lidské oko. Jinak řečeno: jako sluneční světlo činí hmotné předměty viditelné pro oko, tak Boží iluminace činí věčné pravdy viditelnými pro mysl. Z toho následně vyplývá, že to, co mysl spatřuje, není ani samotné osvícení, ani inteligibilní Slunce, Bůh, ale že vlastnosti nutnosti a věčnosti v nutných a věčných pravdách se stávají pro mysl viditelnými díky působení Boha. Toto rozhodně není ontologická teorie.

Avšak proč sv. Augustin postuloval takové osvícení; proč si myslel, že je to nutné? Protože lidská mysl je proměnlivá a časová, takže to, co je neměnné a věčné, ji transcenduje a zdá se, že to je mimo její kapacitu. „Když lidská mysl zná a miluje jen

[110] Augustin, *Soliloquia*, I,1,3.
[111] Platón, *Ústava*, 514–518.
[112] Augustin, *De Trinitate*, XII,15,24.

sebe samu, nezná a nemiluje nic neměnného",[113] a kdyby pravda „byla rovnocenná našim myslím, byla by také proměnlivá", neboť naše mysli – někdy více, jindy méně – vidí pravdu a přesně tento fakt způsobuje, že pravda je proměnlivá. Ve skutečnosti pravda není ani podřadná nebo rovná našim myslím, ale je „nadřazená a mnohem lepší".[114] Potřebujeme tudíž Boží iluminaci, aby nám Bůh umožnil pochopit, co přesahuje naše mysli, „neboť žádná bytost, jakkoliv je racionální a intelektuální, neosvítí samu sebe, ale je osvícena účastí na věčné pravdě".[115] „Bůh stvořil lidskou mysl, aby byla rozumová a intelektuální, tudíž může vnímat jeho světlo, (...) a on ji takto osvěcuje sebou samým, takže nejen věci, které jsou vyjevené pravdou, ale dokonce i pravda samotná může být vnímána okem mysli."[116] Tento jas svítí na pravdy a činí jejich vlastnosti neměnnosti a věčnosti viditelnými pro nestálou a časnou lidskou mysl.

Sv. Augustin výslovně vyložil, jak jsme viděli, že Boží iluminace je něco uděleného a *sui generis*, tudíž se zdá, že je obtížné redukovat teorii iluminace pouze na konstatování pravdy, že Bůh udržuje a tvoří lidský intelekt a že přirozené světlo intelektu je sdílené světlo. Tomisté, kteří chtějí prokazovat sv. Augustinovi stejnou úctu, jakou ho ctil sv. Tomáš, přirozeně váhají, když mají připustit radikální rozdíl názoru mezi těmito dvěma velkými teology a filosofy, a inklinují k tomu, že sv. Augustina interpretují způsobem, jenž by zmírnil rozdíl mezi jeho myšlením a myšlením sv. Tomáše. Avšak sv. Augustin rozhodně neměl na mysli „světlo" intelektu jako takové nebo jeho působení, dokonce i s řádným spolupůsobením Boha, neboť je to přesně kvůli nedostatkům lidského intelektu, proč postuloval existenci a aktivitu Boží iluminace. Prohlásit, že sv. Augustin se zmýlil,

[113] *Tamtéž*, IX,6,9.
[114] Tentýž, *De libero arbitrio*, II,13,35.
[115] Tentýž, *Enerrationes in Psalmos*, 119, *Sermones*, 23,1.
[116] Tentýž, *Enerrationes in Psalmos*, 118; *Sermones*, 18,4.

když postuloval speciální Boží iluminaci, a že sv. Tomáš měl pravdu, když popřel nutnost takové iluminace, je pochopitelný přístup. Avšak zdá se, že to přináší až příliš velké usmíření, když se pokoušíme tvrdit, že oba myslitelé řekli totéž, dokonce i když potvrdíme, že sv. Tomáš to řekl jasně a jednoznačně, zatímco sv. Augustin to řekl zastřeně a s pomocí metafory.

Už jsem naznačil, že přijímám interpretaci Augustinova myšlení, podle které je úlohou Boží iluminace učinit mysli patrným prvek nutnosti ve věčných pravdách, a že odmítám ontologickou interpretaci v jakékoliv formě. Toto odmítnutí očividně obsahuje odmítnutí názoru, že podle Augustina mysl přímo spatřuje ideu krásna, například jak je v Bohu; ale také nejsem ochoten přijmout názor, že podle Augustina Bůh skutečně vlévá ideu krásna nebo jakoukoliv jinou normativní ideu (tj. že činíme komparativní úsudky určitého stupně, jako že tento předmět je krásnější než tamten, tento skutek spravedlivější než tamten atd.) hotovou a připravenou přímo do lidské mysli. Tento extrémní ideogenetický názor by vytvořil z funkce Boží iluminace jakýsi druh odděleného činného rozumu: ve skutečnosti Bůh by sám byl ontologicky oddělený činný rozum, který vlévá ideje do lidské mysli, aniž by lidská citlivost nebo intelekt hrál nějakou jinou roli než čistě pasivní. (Tento odkaz na činný rozum není samozřejmě zamýšlen tak, aby naznačoval, že Augustin myslel nebo mluvil v pojmech aristotelské psychologie.) Nezdá se mi, že taková interpretace je zcela uspokojivá, třebaže by se v její prospěch mohlo říct mnohem víc.[117] Podle sv. Augustina je působení Boží iluminace ve vztahu k lidské mysli analogické k funkci slunečního světla ve vztahu k vidění, a třebaže sluneční světlo činí fyzické objekty viditelnými, Augustin určitě nemyslel,

[117] Srv. například článek o Augustinovi, který napsal Portalié, E., „Augustin, saint", in Aa.Vv., *Dictionnaire de théologie catholique*, I, Letouzey et Ané, Paris 1902, sl. 2268–2472.

že by iluminace vytvářela obrazy objektů v lidském subjektu. A také přestože Boží iluminace se objevuje v Augustinově myšlení a je reminiscencí platónské filosofie, takže by se mohlo zdát, že iluminace plní jakousi ideogenetickou funkci, musíme mít na paměti, že Augustinův problém se týká *přesvědčení*, a nikoliv obsahu našich pojmů nebo idejí: zvažuje mnohem víc formu určitého úsudku a formu normativní ideje nežli vlastní obsah úsudku či ideje. V díle *De Trinitate*[118] Augustin poznamenává, že mysl „shromažďuje poznání o fyzických předmětech prostřednictvím tělesných smyslů", a pokud se vůbec zabývá vytvořením pojmu, mohlo by se zdát, že lidská mysl rozeznává inteligibilní ve smyslově vnímatelném, přičemž koná něco, co je určitým způsobem ekvivalentem k abstrakci. Když však přijde na rozlišení, že ten či onen předmět je například více či méně krásný, když se má posoudit předmět podle neměnného vzoru, mysl posuzuje ve světle regulativního jednání věčnou ideu, která sama o sobě není pro mysl viditelná. Krásno jako takové osvěcuje činnost mysli takovým způsobem, že pak může rozlišit, zda se předmět více či méně přiblížil ke vzoru, přestože v mysli krásno jako takové přímo nepřebývá. Právě v tomto smyslu Augustinova iluminace supluje Platónovu funkci rozpomínání. A třebaže Augustin jasně neuvádí, *jak získáváme* pojmy sedmi a tří a deseti, úlohou iluminace není naplnit nás pojmy těchto čísel, ale osvítit náš úsudek, že sedm a tři dávají deset, takže rozlišíme nutnost a věčnost úsudku. Z úryvku, který jsem již uvedl,[119] a z dalších pasáží[120] jako by vyplývalo, že zatímco získáme pojem fyzického předmětu, například koně, na základě smyslů, a nehmotného objektu, jako je duše, prostřednictvím

[118] Augustin, *De Trinitate*, IX,3,3.

[119] *Tamtéž.*

[120] Tentýž, *Soliloquia*, I,8,15; *In Ioannis evangelium*, XXXV,8,3; *De Trinitate*, IX,15,24 atd.

sebeuvědomění a interpretaci, naše konkrétní úsudky týkající se těchto objektů se odehrávají ve světle „iluminace" pod regulativním konáním věčných idejí. Iluminace má ideogenetickou funkci, a jsem přesvědčen, že tomu tak je podle Augustinova názoru. Tato funkce neodkazuje na obsah pojmu, jako by byla do toho pojmu vlita, ale na kvalitu našeho posuzování týkajícího se pojmu nebo našeho úsudku o charakteru předmětu, jeho vztahu k normě nebo vzoru, což není obsaženo v čirém pojmu předmětu. Je-li tomu tak, pak rozdíl mezi sv. Augustinem a sv. Tomášem nespočívá ani tak moc v jejich charakteristických postojích k abstrakci (neboť, ať už to Augustin říká výslovně či nikoliv, jeho názor, jak byl interpretován výše, bude abstrakci *vyžadovat* alespoň v nějaké formě), jako spíše ve faktu, že si Augustin myslel, že je nezbytné postulovat speciální akt iluminace od Boha kromě toho, že ještě uchovává tvůrčí a ochraňující aktivity v mysli, která si uvědomuje věčné a nutné pravdy, což sv. Tomáš neučinil.

Z tohoto příkladu iluminace může člověk pochopit, že si sv. Augustin cenil vlastností nutnosti a neměnnosti ve věčných pravdách, čímž konstituoval důkaz Boží existence, což by bylo nevysvětlitelné při ontologické interpretaci, neboť jestliže mysl vnímá Boha nebo Boží ideje přímo, není zapotřebí žádný důkaz Boží existence. To, že Augustin podrobně nevysvětlil, jak vzniká obsah takového pojmu, může být politováníhodné, ale je to nicméně pochopitelné, neboť přestože se zajímal o psychologická pozorování, zajímal se o ně nikoliv z akademického hlediska, ale spíše na základě duchovních a náboženských témat: primárně ho zaujal vztah duše k Bohu a, zatímco nutnost a neměnnost věčných pravd (v protikladu k podmíněnosti a proměnlivosti lidské mysli) a teorie iluminace pomohly zasadit tento vztah do jasného světla a stimulovat duši směrem k Bohu, zkoumání týkající se formování konceptu jako takového by nemělo tak jasný vztah k *noverim me*, *noverim Te* [ať poznám sebe, ať poznám Tebe].

Abychom to shrnuli: sv. Augustin si klade otázku, jak dochází k tomu, že získáváme poznání pravd, jež jsou nutné, neměnné a věčné. Že takové poznání získáváme, je mu jasné ze zkušenosti. Takovéto poznání nemůžeme dosáhnout jen ze zkušenosti našich smyslových orgánů, neboť fyzické předměty jsou podmíněné, proměnné a časné. Tyto pravdy nemůžeme získat ani z našich myslí, které jsou také proměnlivé. Navíc tyto pravdy vládnou a dominují našim myslím, vnucují se do našich myslí, a nečinily by tak, kdyby to záviselo jen na nás. Z toho vyplývá, že jsme schopni získat takové pravdy díky působení Jsoucna, jež je samo o sobě nutné, neměnné a věčné, tj. díky Bohu. Bůh je jako slunce, jež osvětluje naši mysl, nebo jako mistr, který nás učí. V tomto bodě začíná problém s interpretací. Já osobně inklinuji k takové interpretaci, že zatímco obsah našich pojetí fyzických předmětů se odvozuje od smyslové zkušenosti a následné reflexe, tak regulativní vliv Božích idejí (což znamená vliv Boha) umožňuje člověku vidět vztah stvořených věcí k věčným, nadsmyslovým skutečnostem, jejichž přímou vizi v tomto životě nemáme, a že je to Boží světlo, které umožňuje mysli, aby rozlišovala prvky nutnosti, neměnnosti a věčnosti ve vztahu mezi pojmy, což je vyjádřeno nutným úsudkem. Avšak vzhledem k tomu, že sv. Augustin použil metaforu, a ke skutečnosti, že ho primárně nezajímalo podat systematický a pečlivě definovaný „scholastický" přehled procesu poznání, zdá se nemožné získat definitivní interpretaci jeho myšlení, která by adekvátně vysvětlila všechna jeho tvrzení.

Kapitola V.

Sv. Augustin III: Bůh

Důkaz o Bohu z věčných pravd – Důkazy ze tvorů a z univerzálního souhlasu – Různé důkazy jako stadia jednoho procesu – Boží atributy – Exemplarismus

1. Je pravděpodobně pravým tvrzení, že ústřední a oblíbený důkaz Boží existence podaný sv. Augustinem je důkaz z myšlení, tj. důkaz zevnitř. Východiskem tohoto důkazu je, že mysl chápe nezbytné a neměnné pravdy, pravdu, „kterou nemůžeš nazvat tvou, nebo mou, nebo některého jiného člověka, ale která je přítomna ve všem a udílí se sama všem stejně".[121] Taková pravda je nadřazená mysli, ježto mysl se musí před ní klanět a přijímat ji; mysl ji nevytvořila, ani ji nemůže pozměnit či opravit; mysl uznává, že tato pravda spíše mysl přesahuje a vládne jejímu myšlení, než kdyby tomu bylo naopak. Kdyby byla pravda podřízena mysli, mysl by mohla pravdu měnit nebo ji jakkoliv upravovat, zatímco kdyby si byly pravda a mysl rovny, kdyby měly stejný charakter, pravda by byla proměnlivá stejně, jako je proměnlivá mysl. Mysl se mění, když vnímá pravdu, a chápe ji jednou jasněji, jindy méně zřetelně, zatímco pravda zůstává stále stejná. „Pokud pravda není ani podřízená ani rovná našim myslím, nezbývá nic jiného, než že by se měla jevit jako nadřazenější a mnohem dokonalejší."[122]

[121] Augustin, *De libero arbitrio*, II,12,33.
[122] *Tamtéž.*

Avšak věčné pravdy musí být založeny na bytí a musí odrážet Základ vší pravdy. Stejně jako lidská imaginace odráží v mysli nedokonalost a proměnlivý charakter, které v ní mají svůj Základ, a stejně jako v ní mají Základ vjemy smyslů odrážejících fyzické předměty, tak věčné pravdy odhalují svůj Základ, Pravdu jako takovou, jež odráží nutnost a neproměnlivost Boha. To platí o všech základních vzorech. Když například posuzujeme nějaké jednání za více či méně spravedlivé, posuzujeme ho ve shodě k esenciálnímu a neměnnému vzoru, esenci nebo „ideji"; konkrétní lidské jednání se může lišit, ale vzor zůstává stejný. Když posuzujeme konkrétní skutky, děje se tak ve světle věčného a dokonalého vzoru, a tento vzor musí být zakotven ve věčném a zcela dokonalém Bytí. Jestliže existuje inteligibilní sféra absolutních pravd, nedá se to pochopit bez Základu pravdy, „Pravdy, ve které, jíž a skrze niž jsou tyto věci pravdivé a jsou pravdivé v každém ohledu".[123]

Tento argument o Bohu jako Základu věčné a nutné pravdy přijímala nejen „augustinovská škola", ale znovu se objevuje v myšlení několika význačných filosofů, jakým byl například Leibniz.

2. Sv. Augustin skutečně dokazuje existenci Boha z vnějšího hmotného světa; ale jeho slova na toto téma mají spíše charakter narážek nebo připomínek nebo souhrnných tvrzení, než aby to byly rozvinuté důkazy v akademickém smyslu: ani ho zase tak moc nezajímalo, aby dokazoval ateistovi, že Bůh existuje, jako že chtěl spíše předvést, jak veškeré stvoření velebí Boha, jehož duše může zakoušet v sobě samé, živého Boha. Byl to dynamický postoj duše k Bohu, který zajímal Augustina, nikoliv tvorba dialektických argumentů s čistě teoretickým závěrem. Přiznat s čistě intelektuálním souhlasem, že nejvyšší Bytí existuje, je jedna věc; objasnit nebo vysvětlit výše uvedené je něco jiného. Duše hledá

[123] Tentýž, *Soliloquia*, I,1,3.

štěstí a mnozí inklinují k tomu, že ho hledají mimo sebe sama: sv. Augustin se snaží dokázat, že stvoření nemůže poskytnout duši dokonalé štěstí, jež hledá, ale ukazuje směrem nahoru k živoucímu Bohu, kde se takové štěstí musí hledat. Tento v základě náboženský a duchovní přístup se musí zrodit v mysli, pokud se člověk chce hned na začátku vyhnout tomu, aby pohlížel na Augustinovy důkazy jako na dialektické důkazy v teoretickém smyslu a pak je bagatelizoval jako neadekvátní a bezvýznamná tvrzení toho, co sv. Tomáš vyjádřil mnohem lépe. Účely těchto dvou mužů nebyly zcela stejné.

Tak když Augustin komentuje žalm 73, poznamenává: „Jak mám vědět, že je naživu ten, jehož duši nevidím? Jak to mám vědět? Odpovíte: protože mluvím, protože chodím, protože pracuji. Blázne! Činností těla vím, že žiješ a ty nemůžeš skutkem stvoření poznat Stvořitele?" a uvádí tak důkaz o Boží existenci z působení Boha. Avšak Augustin se nechystá rozvinout důkaz jen pro důkaz samotný: přináší ho prostřednictvím komentáře v průběhu své biblické exegeze. Stejně jako když ve svém díle *De civitate Dei*[124] tvrdí, že „přesný řád, uspořádání, krása, změna a chod světa a všech viditelných věcí tiše dosvědčují, že to všechno mohlo být stvořeno pouze Bohem, nevýslovně a neviditelně velikým a nevýslovně a neviditelně krásným", tak spíše připomíná tento fakt křesťanům, než aby se pokoušel podat systematický důkaz Boží existence. A když Augustin komentuje knihu *Genesis*,[125] tvrdí, že „moc Stvořitele a jeho všemohoucnost a vševládná moc je pro každé stvoření příčinou trvající existence. A kdyby tato moc v jednom a tom samém okamžiku měla přestat řídit věci, jež byly stvořeny, všechny druhy by náhle zmizely a celá příroda by zanikla..." Postuluje tak skutečnost a nutnost

[124] Augustin, *De civitate Dei*, XI,4,2.
[125] Tentýž, *De Genesi ad litteram*, IV,22,22.

Božího trvání a spíše upozorňuje čtenáře na potvrzený fakt, než aby ho filosoficky dokazoval.

Augustin podává – opět velice krátce – to, co je známo jako důkaz z univerzálního souhlasu. Říká: „Taková je moc Boží, že nemůže být zcela a úplně skryta před rozumovým stvořením, jakmile použije svůj rozum. Proto až na pár výjimek, kdy došlo k mravnímu pokřivení přirozenosti, celá lidská rasa uznává Boha, že je Stvořitelem světa."[126] Dokonce i když si člověk myslí, že existuje množství bohů, přesto se stále snaží uznávat „jediného Boha bohů" jako „něco, nad co neexistuje nic nádhernějšího nebo vznešenějšího... Všichni jsou zajedno v tom, že věří v Boha, který vyniká ve své důstojnosti nad všechny další objekty."[127] Tato Augustinova slova nepochybně ovlivnila sv. Anselma, když přijal obecnou ideu Boha v „ontologickém argumentu", „že nic většího si nelze představit".

3. Profesor Gilson ve svém díle *Introduction à l'étude de Saint Augustin*[128] poznamenává, že v této myšlence sv. Augustina skutečně existuje jeden rozsáhlý důkaz Boží existence, důkaz, jenž se skládá z několika stadií.[129] Tak od stadia počátečních pochyb a jejich odmítnutí tvrzením *si fallor, sum* [pokud se mýlím, existuji], což je jakýsi druh metodologického úvodu k pátrání po pravdě, ujišťuje mysl, že pravda je nedosažitelná, a duše dál pokračuje v přemýšlení nad světem smyslů. V tomto světě však neobjeví pravdu, jakou hledá, a tak se ponoří do svého nitra, kde po zvážení vlastní proměnlivosti a omylnosti pak objeví neměnnou

[126] Tentýž, *In Ioannis evangelium*, CVI,4.
[127] Tentýž, *De doctrina christiana*, I,7,7 (srv. *Křesťanská vzdělanost*, Vyšehrad, Praha 2004).
[128] Gilson, É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1943, kap. 2.
[129] Srv. také Grunwald, G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 6/3, Aschendorff, Münster 1907, s. 6.

pravdu, jež přesahuje duši a je na duši nezávislá. Tak je dovedena k pojetí Boha jako Základu veškeré pravdy.

Obraz Augustina podávajícího úplný důkaz existence Boha předvedený Gilsonem nepochybně představuje mysl světce a má velkou výhodu nejen v tom, že vynáší do popředí důkaz založený na myšlení, z věčných pravd, ale také spojování „důkazu" s pátráním duše po Bohu jako zdroji štěstí, po objektivní blaženosti takovým způsobem, že z důkazu není pouhý akademický a teoretický řetězec sylogismů. Tento obraz je potvrzen úryvkem obsaženým v Augustinově dvoustém čtyřicátém prvním kázání,[130] kde světec popisuje lidskou duši, jež se vyptává předmětů vnímatelných smysly a slyší je, jak dosvědčují, že krása viditelného světa, proměnlivých věcí, je stvořením a odrazem neměnné krásy, načež duše se ponoří do vlastního nitra, objevuje sebe samu a uvědomuje si nadřazenost duše nad tělem. „Lidé spatřili tyto dvě věci a zjistili, že každá z nich je v člověku proměnlivá." Tudíž mysl, která zjišťuje, že jak tělo, tak duše jsou proměnlivé, pátrá dále po něčem neměnném. „A tak přicházejí k poznání Boha Stvořitele, jehož prostřednictvím vznikly všechny věci, které on stvořil." Sv. Augustin pak rozhodně nepopírá to, co nazýváme „přirozeným" nebo „racionálním" poznáním Boha, ale na takové racionální poznání Boha pohlíží v těsné souvislosti s pátráním duše po blažené pravdě a předvádí je jako jistý druh vlastního zjevení Boha duši, zjevení, které je dokonáno v plném Zjevení prostřednictvím Krista a potvrzeno v křesťanském životě modlitby. Augustin tak nečiní žádnou přesnou dichotomii mezi sférou přirozené a sférou zjevené teologie nikoliv proto, že by neviděl rozdíl mezi rozumem a vírou, ale spíše proto, že pohlížel na to, jak duše vnímá Boha, v těsné souvislosti s jejím duchovním pátráním po Bohu jako jediném objektu a pramenu blaženosti. Když A. Harnack vyčítá Augustinovi, že neučinil

[130] Augustin, *Sermones*, CCXLI,2,2 a 3,3.

jasným vztah víry k vědě,[131] neuvědomuje si, že světce primárně zajímá duchovní zkušenost s Bohem a že v jeho očích víra a rozum hrají každý svou vlastní roli při získávání zkušeností a jsou v organické jednotě.

4. Augustin trvá na tom, že svět stvoření odráží a ukazuje Boha, i když tak činí velice nedostatečným způsobem, a že „pokud se v přirozenosti věcí zaznamená nějaká věc hodná chvály, ať už má být ohodnocena jen málo anebo hodně, musí jí být přiznána nejkrásnější a nevýslovná chvála Stvořitele". Tvorové skutečně vykazují tendenci k nebytí, ale pokud jsou, je jim vlastní nějaká forma a tato je odrazem formy, kterou nemohou popřít nebo se jí jakkoliv zbavit.[132] Tak řád a jednota přírody dává najevo jednotu Stvořitele[133] stejně jako dobro tvorů, jejich pozitivní realita odhaluje dobro Boha,[134] a řád a stabilita vesmíru předvádí moudrost Boha.[135] Na druhé straně Bůh existuje sám o sobě jako věčné a neměnné Bytí, je nekonečný, a jakožto nekonečný je neuchopitelný. Bůh ve své vlastní dokonalosti je „jednoduchý", takže jeho moudrost a poznání, jeho dobro a moc jsou jeho vlastní esencí, která není žádným případkem.[136] Bůh tudíž přesahuje vesmír díky své duchovosti, nekonečnosti a jednoduchosti, stejně jako transcenduje čas díky vlastní věčnosti. „Bůh je sám sebou, není v žádném časovém rozmezí ani v prostoru, ale ve své neměnné a vznešené moci je jak uvnitř všeho, neboť všechny věci jsou v něm, tak i vně všeho, neboť on je nade všemi věcmi. Tak také není ani v žádném časovém rozmezí nebo rozsahu, ale ve své neměnné věčnosti je starší než

[131] Harnack, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, De Gruyter, Berlin 1951, s. 119 (3. vydání).

[132] Augustin, *De libero arbitrio*, II,17,46.

[133] *Tamtéž*, III,23,70.

[134] Tentýž, *De Trinitate*, XI,5,8.

[135] Tentýž, *De civitate Dei*, XI,28.

[136] Tentýž, *De Trinitate*, V,2,3; V,11,12; VI,4,6; VI,10,11; XV,43,22; *In Ioannis evangelium*, XCIX,4 atd.

všechny věci, neboť on je přede všemi věcmi, a je mladší než všechny věci, neboť týž zůstává po všech věcech."[137]

5. Před celou věčností Bůh poznal všechny věci, které měl stvořit: Bůh je nezná proto, že je stvořil, ale spíše naopak: Bůh nejprve poznal stvořené věci, ačkoliv počaly existovat až v čase. Druhy stvořených věcí mají své ideje neboli *rationes* v Bohu a Bůh od věčnosti viděl v sobě samém, jakožto možné odlesky sebe sama, věci, jež by mohl stvořit a které chtěl stvořit. Poznal je ještě před stvořením, neboť jsou v něm jako vzory, ale on je učinil takové, jaké existují, tj. jako vnější a konečné odrazy své Boží esence.[138] Bůh neudělal nic bez poznání, on viděl předem všechno, co stvoří, ale jeho poznání nejsou vzdálené momenty poznání, nýbrž „jedna věčná, neměnná a nevýslovná vize".[139] Je to díky tomuto věčnému aktu poznání, vize, ve které není nic minulé nebo budoucí; co Bůh vidí, „vidí předem", dokonce i svobodné skutky lidí, a ví „předem" například to, „co bychom se ho měli ptát a kdy, a komu a jakým tématům on bude nebo nebude naslouchat".[140] Adekvátní diskuse o tomto posledním bodu, která by vyžadovala zvážení Augustinovy teorie o milosti, nemůže probíhat na tomto místě.

Nazírajíc svou vlastní esenci od věčnosti Bůh vidí sám v sobě všechny možné ohraničené esence, konečné odrazy jeho nekonečné dokonalosti, takže esence nebo *rationes* věcí jsou přítomné v Boží mysli od celé věčnosti jako Boží ideje, přestože ve světle Augustinova učení o Boží jednoduchosti, zmíněné výše, by se toto nemělo brát tak, že v Bohu jsou nějaké případky, ideje, jež jsou ontologicky odlišné od jeho esence. Ve *Vyznáních*[141] světec provolává, že věčné „důvody" stvořených věcí zůstávají nepro-

[137] Augustin, *De Genesi ad litteram*, VIII,26,48.
[138] *Tamtéž*, V,15,33; *Ad Orosium*, VIII,9.
[139] Tentýž, *De Trinitate*, XV,7,13.
[140] *Tamtéž*, XV,13,22.
[141] Tentýž, *Confessiones*, I,6,9.

měnlivě v Bohu, a v díle *De ideis*[142] vysvětluje, že Boží ideje jsou „určité archetypální formy nebo stabilní a neměnné příčiny věcí, které neformovaly samy sebe, ale jsou věčně obsaženy v Boží mysli a jsou stále stejné. Ani nepovstávají, ani nemizí, ale cokoliv vznikne nebo zanikne, je stvořeno podle nich". Důsledek toho je, že bytosti obsahují ontologickou pravdu jen potud, pokud ztělesňují nebo jsou vzorem v Boží mysli, a že Bůh sám je vzorem pravdy. Toto exemplaristické učení bylo pochopitelně ovlivněno novoplatónskou teorií, podle níž jsou platónské vzorové ideje obsaženy v *nous*, třebaže pro Augustina jsou ideje obsaženy ve Slovu, které není podřízenou hypostazí jako novoplatónské *nous*, ale druhou osobou Nejsvětější Trojice, soupodstatnou s Otcem.[143] Od Augustina učení exemplarismu přešlo do středověku. Můžeme je považovat za charakteristické pro augustinovskou školu, avšak musíme mít na paměti, že sv. Tomáš Akvinský je nezavrhl, přestože byl opatrný při tvrzení takovým způsobem, aby neimplikoval, že v Bohu existují ontologicky oddělené ideje, což je postoj, který by narušil Boží jednoduchost, neboť v Bohu není žádné reálné rozlišení s výjimkou tří Božích osob.[144] Přesto, ačkoliv Akvinský byl v tomto ohledu stoupenec Augustina, to byl sv. Bonaventura, který ve třináctém století nejvíce lpěl na učení o exemplarismu a na přítomnosti Božích idejí ve Slovu Božím, což bylo tak výrazné, že to přispělo k jeho nepřátelskému postoji vůči Aristotelovi jako metafyzikovi, který hodil přes palubu Platónovy ideje.

[142] Tentýž, *De ideis*, 2.
[143] Tentýž, *De Trinitate*, IV,1,3.
[144] Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, Ia,15,2,a3 (srv. *Theologické Summy svatého Tomáše Akvinského*, I–III, Edice Krystal, Olomouc 1937–1940).

Kapitola VI.

Sv. Augustin IV: Svět

Svobodné stvoření z ničeho – Látka – Rationes seminales – Čísla – Duše a tělo – Nesmrtelnost – Původ duše

Jakmile jednou objevíme obecný postoj a složitost Augustinova myšlení, jen stěží bychom očekávali, že by se světec nějak mimořádně zajímal o materiální svět jako takový: jeho myšlení se soustředilo na vztah duše k Bohu, avšak jeho obecná filosofie obsahovala teorii o hmotném světě, teorii, jež se skládá z prvků dřívějších myslitelů, vložených do křesťanského rámce. Bylo by však mylné si myslet, že Augustin čistě mechanicky čerpal od předchozích myslitelů jejich teorie: zdůrazňoval ty linie, jež mu připadaly nejlépe promyšlené, aby podtrhly vztah přírody k Bohu a její závislost na něm.

1. Nauka, která nebyla pohanskými mysliteli nijak rozvinuta, ale kterou uznával Augustin společně s dalšími křesťanskými spisovateli, byla ta, že ke stvoření světa došlo z ničeho na základě Božího svobodného aktu. V Plótínově teorii o emanaci je svět popisován, jak vychází jakýmsi způsobem od boha, aniž by se bůh nějak zmenšoval či měnil, ale Plótínův bůh nejedná svobodně (neboť taková aktivita by postulovala změnu v bohu, jak se domníval), ale spíše *necessitate naturae* [nezbytností své povahy], takže se dobro nutně rozlévá. Nauku o svobodném stvoření z ničeho nenalezneme v novoplatónismu, snad jen s výjimkou jednoho či dvou pohanských myslitelů, kteří byly velice pravděpodobně ovlivněni křesťanským učením. Augustin

si mohl myslet, že Platón učil o stvoření z ničeho v čase, ale je nepravděpodobné, navzdory Aristotelově interpretaci *Timaia*, že to Platón takhle skutečně mínil. Avšak ať už si Augustin mohl myslet o Platónových názorech na tuto záležitost cokoliv, on sám jasně postuluje učení o svobodném stvoření z ničeho a je to zásadní pro jeho trvání na naprosté nadvládě Boha a na tom, že celý svět je na něm závislý. Všechny věci vděčí za své bytí Bohu.[145]

2. Avšak co když věci vznikly z nějaké beztvaré látky? Nebyla by tato neforemná látka závislá na Bohu? Augustin se ze všeho nejdříve ptá, zda mluvíme o látce, která je absolutně neforemná nebo o látce, která je beztvará jen v porovnání s úplně zformovanou látkou. V prvním případě pak mluvíme o něčem, co se rovná nicotě. „To, z čeho Bůh stvořil všechny věci, je to, co nevlastní žádné druhy ani forma; a je to nic, pouhé nic." Když však mluvíme o druhém případě, o látce, která nemá žádnou dokonanou formu, ale která má nevyvinutou formu v tom smyslu, že má schopnost přijmout formy, pak taková látka skutečně není ničím, ale je něčím, co má to, co má bytí pouze od Boha. „Pročež i kdyby byl vesmír vytvořen z nějaké neforemné látky, tato látka byla vytvořena z něčeho, co bylo ničím."[146] Ve *Vyznáních*[147] Augustin ztotožňuje tuto látku s proměnlivostí těles (což je ekvivalentní, když řekneme, že je to potenciální prvek) a tvrdí, že kdyby to mohl nazývat „ničím" nebo tvrdit, že to neexistuje, udělal by to; ale jestliže to je schopnost získat formy, nemůže se to nazývat ničím. Znovu poznamenává v díle *De vera religione*,[148] že nejen přechovávání formy, ale dokonce i schopnost přijmout formy je dobro, a co je dobro, nemůže být absolutní nic. Přesto tato látka, která není absolutní nic, je sama o sobě

[145] Augustin, *De libero arbitrio*, III,15,42.
[146] Tentýž, *De vera religione*, XVIII,35–36.
[147] Tentýž, *Confessiones*, XII,6,6.
[148] Tentýž, *De vera religione*, XVIII,35–36.

stvořena Bohem, ne v dříve zformovaných věcech v čase, ale společně vytvořena s formou,[149] a ztotožňuje „nezformovanou látku, kterou Bůh vytvořil z ničeho", s nebem a zemí, zmíněné v prvním verši první kapitoly *Genesis* jako primární stvoření od Boha.[150] Jinak řečeno, sv. Augustin uvádí v základní formě scholastickou nauku, že Bůh stvořil z ničeho nejen absolutně neforemnou „prvotní látku" mimo všechny formy, ale stvořil formu a látku dohromady. Přesto, když se rozhodneme, že budeme přemýšlet o Augustinových tvrzeních jako o základním vyjádření propracovanějšího scholastického učení, měli bychom mít také na paměti, že světec se až tak nezajímá o vytvoření filosofického učení jako takového, neboť zdůrazňuje esenciální závislost celého stvoření na Bohu a pomíjivou přirozenost všech tělesných stvoření, i když už byla jednou stvořena. Mají své bytí od Boha, ale jejich bytí je spoutané vlastní proměnlivostí.

3. Teorie, která byla samotnému Augustinovi a jeho stoupencům obzvláště drahá, přestože ji sv. Tomáš zavrhl, a která byla zamýšlena tak, aby velebila božské působení na úkor běžné aktivity bytostí, byla teorie o *rationes seminales* neboli „zárodečných principech", o zárodcích těch věcí, jež se měly vyvinout v průběhu času. Tak dokonce i člověk, alespoň pokud jde o jeho tělo, když na chvíli nebudeme brát v úvahu původ jeho duše, byl stvořen v *rationes seminales*, „neviditelně, potenciálně, příčinně, způsobem, jak se tvoří věci, ale ještě nejsou stvořeny".[151] *Rationes seminales* jsou zárodky věcí nebo neviditelné síly či potenciality, vytvořené Bohem na počátku ve vlhkém prvku, a rozvíjejí se do objektů různých druhů tak, jak plyne čas. Ideu těchto zárodečných potencialit lze najít, a nepochybně byla nalezena Augustinem, ve filosofii Plótína a také zpětně až k *rationes seminales*

[149] Augustin, *De Genesi ad litteram*, I,15,29.
[150] Tentýž, *De Genesi contra Manichaeos*, I,17,11.
[151] Tentýž, *De Genesi ad litteram*, VI,5,8.

či λόγοι σπερματικόι stoicismu, ale je to idea s dost neurčitým obsahem. Sv. Augustin jistě nikdy nepředpokládal, že by to byly objekty zkušenosti, že by bylo možné je spatřit nebo se jich dotknout: jsou neviditelné, mají zárodečnou formu nebo potencialitu k vývoji formy podle Božího plánu. Zárodečné principy nejsou ryze pasivní, ale vykazují tendenci k vlastnímu rozvoji, přestože absence nebo vyžadované podmínky a okolnosti a další vnější konání může překážet jejich rozvoji anebo mu vůbec zabránit.[152] Sv. Bonaventura, který v tomto bodě sdílel teorii sv. Augustina, přirovnal *ratio seminalis* k poupěti růže, které ještě vlastně není růží, ale rozvine se v růži za předpokladu, že budou přítomny nezbytné pozitivní okolnosti a budou chybět negativní nebo preventivní prvky.

Že sv. Augustin postuloval poněkud neurčitou teorii týkající se objektů, jež nejsou předmětem přímé zkušenosti, se nám bude zdát méně překvapivé, když zvážíme, *proč* ji postuloval. Toto tvrzení bylo výsledkem exegetického, nikoliv vědeckého problému, a tento problém vyvstal následovně: podle *Knihy Sirachovcovy* (*Sir* 18,1) „ten, který žije věčně, stvořil všechny věci najednou", zatímco na druhé straně podle knihy *Genesis* se například ryby a ptáci objevili až pátý „den" stvoření, kdežto dobytek a zvířata na zemi až šestý „den". (Augustin neinterpretoval „den" jako náš den se čtyřiadvaceti hodinami, neboť slunce bylo stvořeno teprve čtvrtého „dne".) Jak se dají tyto dva výroky sloučit dohromady – že Bůh vytvořil všechny věci dohromady a že některé věci byly stvořeny až po jiných; znamená to, že *ne* všechny věci byly stvořeny najednou? Způsob, jakým sv. Augustin řeší tento problém, byl takový, že řekl, že Bůh skutečně stvořil všechny věci najednou a na počátku, ale nevytvořil je všechny za stejných podmínek: mnoho věcí, všechny rostliny, ryby, ptáky, zvířata a samotného člověka vytvořil neviditelně, skrytě, potenciálně,

[152] Tentýž, *De Trinitate*, III,8,13.

v zárodku, v jejich *rationes seminales*. Tímto způsobem Bůh stvořil na počátku všechnu vegetaci na zemi ještě dříve, než ve skutečnosti ze země vyrostla,[153] a stejně tak i člověka. Tím vyřešil zdánlivý rozpor mezi *Knihou Sirachovce* a *Genesis*, když učinil takovéto rozlišení. Mluvíme-li o skutečném formálním stvoření, pak *Kniha Sirachovcova* se k němu vůbec nevyjadřuje, zatímco kniha *Genesis* ano: když připojíte zárodečné principy stvoření, pak se k tomu vztahuje *Kniha Sirachovcova*.

Proč se Augustin nespokojil jen se „semeny" v obvyklém smyslu, se semeny rostlin, zrnky obilí atd.? Protože v knize *Genesis* se naznačuje, že ze země vyrostly zelené rostliny *před* jejich semeny,[154] a stejná věc se naznačuje i ve vztahu k jiným živým věcem, jež rozmnožují svůj druh. Augustin byl tedy přinucen, aby se vrátil k jinému druhu semene. Například na počátku Bůh stvořil *ratio seminalis* pšenice, která se, podle Božího plánu a aktivity, vyvine sama v určený čas jako skutečná pšenice, jež pak bude obsahovat semena v běžném slova smyslu (srv. *Gn* 1,11). Navíc Bůh nevytvořil všechna semena a všechna vajíčka v jednom aktu na počátku, takže i ty všechny potřebovaly *ratio seminalis*. Tedy každý druh se všemi svými budoucími vývoji a konkrétními jedinci byl na počátku stvořen podle příslušného zárodečného principu.

Z toho, co bylo řečeno, by mělo být jasné, že světec nezvažoval primárně vědecký problém, ale spíše exegetický problém, takže skutečně není na místě, abychom ho uváděli jako protagonistu nebo oponenta evoluce ve smyslu Lamarcka nebo Darwina.

4. Sv. Augustin využil platónská témata s čísly, která mají svůj původ už u pýthagorejců. Přirozeně jeho pojetí čísel nám někdy připadá bizarní nebo dokonce fantastické, jako když

[153] Augustin, *De Genesi ad litteram*, V,4,7–9.
[154] *Tamtéž*, V,4,9.

mluví o dokonalých a nedokonalých číslech nebo interpretuje odkazy na čísla v Písmu svatém; ale obecně řečeno, pohlíží na čísla jako na princip řádu a formy, krásy a dokonalosti, proporce a zákona. Tak ideje jsou nekonečnými čísly, zatímco tělesa a předměty jsou časovými čísly, jež se rozvíjejí v čase. O tělesech a předmětech se dá jako o číslech uvažovat různými způsoby, například že jsou celky obsahující řádné číslo a k němu se vztahující části, jak se rozvíjejí v postupných stadiích (například rostlina je nejprve zárodkem, pak se rozvine v lístky, rozkvete a přinese ovoce, ze kterého jsou opět semena), nebo jako skládající se z čísla částí dobře uspořádaných v prostoru; jinak řečeno, jako exemplifikativní pravé číslo, místní nebo prostorové číslo a časové číslo. „Zárodečné principy" jsou skrytá čísla, zatímco tělesa a předměty jsou manifestující čísla. A stejně jako matematické číslo začíná u jedničky a končí v čísle, jež je samo o sobě celým číslem, tak hierarchie bytostí začíná od nejvyšší jedničky, od Boha, který přináší existenci, a odráží se ve více či méně dokonalých jedničkách. Srovnání nebo paralela mezi matematickým číslem a metafyzickým číslem byla pochopitelně odvozena od Plótína a, obecně řečeno, Augustinovo pojetí čísla nepřipojuje nic zásadního k pojetím, která se řadí do pýthagorejské a platónské tradice.

5. Vrcholem materiálního stvoření je člověk, který se skládá z těla a nesmrtelné duše. Augustin má naprosto jasno ve faktu, že člověk se skládá z duše a těla, takže říká, že „duše přechovávaná v těle nevytváří dvě osoby, ale jednoho člověka".[155] Proč je nezbytné zmiňovat takový zřejmý fakt? Protože Augustin mluví o duši jako o substanci plným právem (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata*[156]), a dokonce definuje

[155] Augustin, *In Ioannis evangelium*, XIX,5,15.
[156] [jakási podstata rozumu, přizpůsobená řízení těla]; Tentýž, *De quantitate animae*, XIII,21.

člověka jako „rozumovou duši, která používá smrtelné a pozemské tělo".[157] Tento platónský postoj k duši má své dozvuky, jak jsme již viděli, v Augustinovu učení o vnímání, kde představuje aktivitu duše, která používá tělo jako nástroj, spíše než aby vše považoval za aktivitu celého psycho-fyzického organismu: je to v podstatě časový nárůst intenzity v aktivitě, kdy duše oživuje určitou část těla. Duše je nadřazená tělu, tělo na ni nemá žádný vliv, ale duše vnímá změny v těle s ohledem na vnější stimuly.

6. Lidská duše je nemateriální princip, přestože, stejně jako duše u zvířat, oživuje tělo. Člověk může například prohlásit nebo si dokonce myslet, že jeho duše se skládá ze vzduchu, ale nemůže nikdy vědět, že se skládá ze vzduchu. Na druhé straně člověk ví velice dobře, že je inteligentní, že přemýšlí, takže nemá důvod předpokládat, že by vzduch dokázal myslet.[158] Navíc nemateriálnost duše a její substancialita jí zajišťují nesmrtelnost. V tomto bodě Augustin používá argumenty, jež lze vysledovat zpátky k Platónovi.[159] Například Augustin využívá argument z *Faidóna*, že duše je principem života, a jako jsou dva protiklady nekompatibilní, duše nemůže zemřít. Kromě faktu, že tento argument není na žádný pád nijak přesvědčivý, nemohl by bez modifikace být přijatelný ani pro Augustina, neboť by se mohlo zdát, že předpokládá, že duše existuje sama o sobě nebo je součástí Boha. Augustin tedy tento argument přijal a dodal, že duše participuje na Životě a přijímá své bytí a esenci od Principu, jenž nepřipouští opak, a tím, že argumentuje, že když bytí, které duše přijímá od tohoto Principu (který nepřipouští žádný opak), je právě *životem*, duše nemůže zemřít. Tento argument by se mohl přijímat i tak, že naznačuje, že i duše zvířete je nesmrtelná, neboť je také principem života, ale to by se dokazovalo přespříliš. Musí se tedy připojit další argument, také odvozený od Platóna, v tom smyslu, že duše chápe nezničitelnou pravdu, která prokazuje, že je sama o sobě nezničitelná. V Augustinově díle *De quantitate animae*[160] se rozlišují duše zvířat, které vlastní schopnost vnímat, ale nevlastní schopnost uvažovat a poznávat, od duší lidí, které vlastní obojí, takže tento argument se vztahuje jen na lidské duše. Platón argumentoval, že lidská duše, schopná pochopit ideje, jež jsou věčné a nezničitelné, se projevuje tak, že je jim podobná, že je „božská", že je, abychom tak řekli, nezničitelná a věčná, a Augustin, bez tvrzení o preexistenci, dokazuje nesmrtelnost duše analogickým způsobem. Navíc argumentuje s pomocí touhy po blaženosti, touhy po dokonalém štěstí, a tento argument se stal oblíbeným mezi augustiniány, například u sv. Bonaventury.

7. Augustin jasně tvrdí, že duše je stvořena Bohem,[161] ale nezdá se, že by se nějak jednoznačně rozhodl, pokud jde o přesný čas a způsob jejího vzniku. Zdá se, že si pohrává s nějakou formou platónské teorie preexistence, zatímco odmítá připustit, že duše byla vložena do těla za trest pro chyby spáchané ve stavu před příchodem na zem, ale hlavní otázka pro něj byla, zda Bůh tvoří každou jednotlivou duši odděleně, nebo zda vytvořil všechny další duše v duši Adamově, takže duše je „přenášena" přes rodiče (traducianismus). Tento druhý názor by se jevil logicky tak, že obsahuje materialistický pohled na duši, zatímco ve skutečnosti Augustin jistě žádný takový názor nesdílel a trval na tom, že duše není přítomna v těle prostřednictvím lokálního rozšíření;[162] ale bylo to z teologických, nikoliv filosofických důvodů, že inklinoval k traducianismu, neboť si myslel, že jedině tímto

[157] Augustin, *De moribus Ecclesiae*, I,27,52; *In Ioannis evangelium*, XIX,5,15.

[158] Tentýž, *De Genesi ad litteram*, VII,21,28; *De Trinitate*, X,10,14.

[159] Tentýž, *Soliloquia*, II,19,33; *Epistolae*, III,4; *De immortalitate animae*, I–VI (srv. *O nesmrtelnosti duše*, Oikoymenh, Praha 2013).

[160] Tentýž, *De quantitate animae*, XXVIII,54n.

[161] Tentýž, *De anima et eius origine*, I,4,4.

[162] Tentýž, *Epistolae*, 156.

způsobem se prvotní hřích mohl vysvětlovat jako předávaná poskvrna na duši. Pokud se na prvotní hřích dívá jako na cosi pozitivního a ne jako na nedostatek, skutečně dochází k problému, ačkoliv to není nepřekonatelný problém, když se tvrdí, že Bůh tvoří duši každého jednotlivého člověka individuálně, ale i bez toho to nemění fakt, že traducianismus odporuje jasnému potvrzení duchovního a nemateriálního charakteru duše.

Kapitola VII.

Sv. Augustin V: Morální teorie

Štěstí a Bůh – Svoboda a povinnost – Potřeba Boží milosti – Zlo – Dvě města

1. Etika sv. Augustina má mnohé společné s tím, co bychom mohli nazvat typickou řeckou etikou, tzn. že je svým charakterem eudaimonická, neboť nabízí cíl lidského chování, totiž štěstí, avšak takové štěstí lze najít pouze v Bohu. „Epikúrejec, který umístí lidské nejvyšší dobro do těla, umísťuje svou naději do sebe“,[163] ale „racionální stvoření (...) bylo vytvořeno tak, že nemůže být samo o sobě dobrým tak, aby bylo šťastným“[164]: lidská bytost je proměnlivá a sama sobě nepostačující, takže může najít svoje štěstí, jen když si přivlastní něco, co je něčím víc, než je ona sama, když si přivlastní neproměnlivý objekt. Dokonce ani ctnost sama o sobě nemůže být cílem: „To, co tě činí šťastným, není ctnost tvé duše, ale ten, který ti dal onu ctnost, který tě inspiroval k vůli a dal ti sílu tak učinit.“[165] Není to ideál epikúrejce, který přináší člověku štěstí, ani ideál stoika, ale Bůh samotný: „Usilovat o Boha, tudíž toužit po blaženosti, dosažení Boha je blaženost sama.“[166] Že lidská bytost usiluje o blaženost nebo štěstí, to Augustin věděl velice dobře z vlastní

[163] Augustin, *Sermones*, CL,7,8.
[164] *Tamtéž*, CL,8,9.
[165] Tentýž, *Epistolae*, CXL,23,56.
[166] Tentýž, *De moribus Ecclesiae*, I,11,18.

zkušenosti, i když potvrzení tohoto faktu našel ve filosofii; že tímto objektem je Bůh, to se také dozvěděl z osobní zkušenosti, ačkoliv mu Plótínova filosofie pomohla uvědomit si tento fakt. Ale když říkal, že štěstí se dá nalézt dosažením a vlastněním věčného a neměnného Objektu, Boha, nepřemýšlel o čistě filosofickém a teoretickém nazírání na Boha, ale o láskyplném sjednocení s Bohem a o jeho přivlastnění, a o nadpřirozeném sjednocení s Bohem, postaveným před křesťana jako poslední mez jeho snahy za pomoci milosti: v Augustinově myšlení nelze dost dobře oddělit přirozenou a nadpřirozenou etiku, neboť se zabývá konkrétním člověkem, který má nadpřirozené poslání. U novoplatóniků nalezl něco z toho, co bylo zjeveno Kristem, takže novoplatónismus považoval za neadekvátní a jen částečné poznání pravdy.

Augustinova etika je tedy primárně etikou lásky: to, že člověk dospěje k Bohu a nakonec si ho přivlastní a raduje se s ním, se děje za pomoci vůle. „Když tedy vůle, která je bezprostředním dobrem, přilne k neměnnému dobru, (...) člověk pak nalezne blažený život“,[167] „neboť jestli Bůh je nejvyšším dobrem pro člověka, (...) nepochybně ho hledá, neboť pátrat po nejvyšším dobru znamená žít dobře, a žít dobře není ničím jiným než milovat Boha celým srdcem, celou duší a celou myslí“.[168] A poté, co citoval Kristova slova zaznamenaná sv. Matoušem (*Mt* 22,37–39): „Miluj Pána, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí“, a: „Miluj svého bližního jako sám sebe“, Augustin tvrdí, že „je zde přirozená filosofie, neboť všechny příčiny všech přirozených věcí jsou v Bohu Stvořiteli“, a že „je zde etika, neboť dobrý a spořádaný život nefunguje jinak, než že ty věci milujeme tak, jak bychom je měli milovat, totiž Boha a bližního svého“.[169] Augustinova etika se tudíž soustřeďuje kolem dynamiky vůle, dosažení blaženosti a dynamiky lásky (*pondus meum, amor meus* [láska je mým břemenem.][170]), třebaže dosažení blaženosti, „participace na neměnném dobru“, není pro člověka možná, pokud mu nepomůže Boží milost, pokud se mu nedostane „nezasloužené milosti Stvořitele“.[171]

2. Vůle je však svobodná a svobodná vůle je podřízena morální povinnosti. Řečtí filosofové měli pojetí blaženosti jako účel chování a nemůžeme říci, že neměli žádnou ideu povinnosti; avšak vzhledem ke svému jasnějšímu pojetí Boha a Božího stvoření byl Augustin schopen dát morální povinnosti pevnější metafyzický základ, než jak to dokázali Řekové.

Vůle je svobodná, takže se může odvrátit od neměnného Dobra a přilnout k nestálému dobru a může si za svůj cíl zvolit buď dobra duše bez odkazování k Bohu, nebo dobra těla. Vůle zcela nepochybně vyhledává štěstí, uspokojení, a *de facto* toto štěstí může najít pouze v Bohu, neměnném Dobru, ale člověk nemá ve svém životě vidění Boha, takže může věnovat pozornost a přilnout k nestálým dobrům namísto Boha, a „takové odvrácení a takový obrat nejsou násilné skutky, ale dobrovolné skutky“.[172]

Lidská vůle je tedy svobodná a může se buď obrátit k Bohu anebo se od něj odvrátit, ale současně si lidská mysl musí uvědomit nejen tu pravdu, že to, co hledá, tj. štěstí, lze najít jen tehdy, když přilne k neměnnému Dobru, k Bohu, ale také že směrování vůle k tomuto dobru je vštípeno Bohem a vyžadováno Bohem, který je Stvořitelem. Když se odvrátí od Boha, vůle se ubírá v protisměru k Božímu zákonu, který je vyjádřen v lidské

[167] Augustin, *De libero arbitrio*, II,19,52.
[168] Tentýž, *De moribus Ecclesia*, I,25,46.
[169] Tentýž, *Epistolae*, CXXXVII,5,17.
[170] Tentýž, *Confessiones*, XIII,9,10.
[171] Tentýž, *Epistolae*, CXL,21,14.
[172] Tentýž, *De libero arbitrio*, II,19,35.

přirozenosti a který je vytvořen Bohem pro něho samého. Všichni lidé si do určité míry uvědomují morální standardy a zákony: „Dokonce bezbožní (...) správně obviňují a správně vychvalují mnohé věci v chování lidí". Jak je jim umožněno tak činit, když si odmyslíme, že znají pravidla, podle kterých by měli lidé žít, i když osobně nedodržují tyto zákony ve vlastním životě? Kde se tato pravidla naučí? Ne ve svých myslích, neboť jejich mysli jsou nestálé, zatímco „normy spravedlnosti" jsou neměnné; ne ve svých charakterech, neboť jsou *ex hypothesi* nespravedlivé. Augustin říká a používá svůj běžný, poněkud nejasný způsob mluvy: „Spatřují morální pravidla v knize světla, která se nazývá Pravda." Věčné zákony morálky jsou vtištěny do srdcí lidí, „stejně tak jako se otisk prstenu objeví ve vosku, ale prsten přesto dál zůstává". Skutečně existují lidé, kteří jsou více či méně k takovému zákonu slepí, ale i jich „se občas dotkne nádhera všudypřítomné pravdy".[173] Stejně jako lidská mysl, osvícena Bohem, vnímá věčné teoretické pravdy, tak ve stejném osvícení přijímá praktické pravdy nebo principy, které by měly řídit svobodnou vůli. Člověk je svou přirozeností, přičemž máme na mysli přirozenost konkrétního člověka, nasměrován směrem k Bohu, ale dynamiku takové přirozenosti může naplnit, jen když bude dodržovat morální zákony, které odrážejí věčný zákon Boha a které nejsou svévolnými pravidly, ale vyplývají z Boží přirozenosti a ze vztahu člověka k Bohu. Zákony nejsou svévolnými vrtochy Boha, ale jejich dodržování vyžaduje Boží vůle, neboť on by nestvořil člověka bez toho, aniž by si přál, že by člověk měl být takový, jakého jej zamýšlel stvořit. Vůle je svobodná, ale je současně podřízená morálním povinnostem, a láska k Bohu je povinností.

3. Vztah člověka k Bohu je však vztah časného stvoření k nekonečnému bytí a výsledek je takový, že takovou propast nelze

[173] Augustin, *De Trinitate*, XIV,15,21.

přemostit bez Boží pomoci a bez jeho milosti: milost je nezbytná, i když začínáme svou vůlí milovat Boha. „Když se člověk snaží žít spravedlivě podle vlastních sil bez pomoci nebo osvobozující milosti Boží, pak nad ním zvítězí hříchy; ale ve svobodné vůli má ve své moci věřit ve Spasitele a dosáhnout milosti."[174] „Proto vznikl zákon, že lze hledat milost; Boží milost byla dána, aby se zákon mohl plnit."[175] „Zákon ukazuje, že naše vůle je slabá, že Boží vůle může uzdravit její nemohoucnost."[176] „Zákon učení a přikázání, který nemůže být naplněn bez Boží milosti, ukazuje člověku jeho slabost, aby slabost, takto vyjevená, mohla najít pomoc u Spasitele, díky jehož léčení vůle může být schopna dělat to, co ve své vetchosti shledávala jako nemožné."[177]

Zde by nebylo na místě, abychom vkládali otázku Augustinova učení o Boží milosti a jejím vztahu ke svobodné vůli, což je na každý pád velice těžká otázka; je však nezbytné pochopit fakt, že když Augustin činí lásky Boha jádrem morálního zákona, dovolává se onoho sjednocení vůle s Bohem, které vyžaduje pozdvihnutí způsobené Boží milostí. Je tedy jen přirozené, že, jakmile máme jednou daný fakt, že Augustin uvažuje o konkrétním člověku, pojednává o člověku, který je obdařen nadpřirozeným povoláním, a to znamená, že doplňuje a kompletuje moudrost filosofie s moudrostí Písma svatého. Mohli bychom se za účelem schematismu pokusit oddělit Augustina filosofa od Augustina teologa, ale v jeho vlastních očích je skutečným filosofem člověk, který zkoumá konkrétní realitu takovou, jaká je, a nelze na ni pohlížet, aniž bychom nevzali v potaz ekonomii spásy a Boží milosti.

4. Jestliže morální dokonalost spočívá v lásce k Bohu, v nasměrování svobodné vůle k Bohu a přivedení všech dalších

[174] Tentýž, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, 44.
[175] Tentýž, *De Spiritu et littera*, XIX,34.
[176] *Tamtéž*, IX,15.
[177] Tentýž, *Epistolae*, CXLV,3,4.

schopností, například smyslů, k harmonii s tímto nasměrováním, zlo bude spočívat v tom, že odvrátíme vůli od Boha. Ale co je zlo samo o sobě, morální zlo? Je to něco pozitivního? Za prvé, nemůže být ničím pozitivním v tom smyslu, že by ho stvořil Bůh: příčinou morálního zla není Stvořitel, ale stvořená vůle. Příčinou dobrých věcí je Boží dobrota, zatímco příčinou zla je stvořená vůle, jež se odvrátí od neměnného Boha:[178] zlo je odvrácením se stvořené vůle od neměnného a nekonečného Dobra.[179] Avšak zlo není možno striktně nazývat „věcí", neboť toto slovo implikuje pozitivní skutečnost, a kdyby bylo morální zlo pozitivní realitou, pak by muselo být připisováno Stvořiteli, pokud by někdo nechtěl připisovat stvoření moc pozitivního stvoření z ničeho. Zlo je pak „to, co odpadne od esence a má tendenci stát se nebytím... Směřuje k tomu, že vytvoří to, co pak zanikne".[180] Všechno, v čem vládne řád a uměřenost, se připisuje Bohu, ale ve vůli, která se odvrátí od Boha, existuje neřád. Vůle jako taková je dobrá, ale absence správného řádu nebo spíše nedostatek správného řádu, za který je zodpovědný člověk, vede ke zlu. Morální zlo je tedy nedostatkem správného řádu ve stvořené vůli.

Toto učení o zlu jako nedostatku bylo učením Plótína a v něm Augustin našel odpověď manichejským. Neboť pokud je zlo nedostatkem a nikoliv pozitivní věcí, člověk už nemusí déle čelit volbě, zda připíše morální zlo dobrému Stvořiteli, nebo zda si vymyslí konečný zlý princip, zodpovědný za zlo. Toto učení všeobecně od Augustina přejali scholastikové a nachází příznivce i mezi několika moderními filosofy, například u Leibnize.

5. Jestliže principem morálky je láska k Bohu a podstatou zla je odpadnutí od Boha, vyplývá z toho, že lidé mohou být rozděleni na dva velké tábory: na jeden plný těch, kteří milují

[178] Augustin, *Enchiridion*, 23.
[179] Tentýž, *De libero arbitrio*, I,16,35.
[180] Tentýž, *De moribus Ecclesia*, II,2,2.

Boha a dávají Bohu přednost před sebou, a na druhý, kde jsou ti, kteří dávají přednost sobě před Bohem. To, jak jsou lidé nakonec označeni, je dáno charakterem jejich vůle, charakterem jejich převažující lásky. Augustin spatřuje dějiny lidské rasy jako dějiny dialektiky těchto dvou principů, kdy jeden tvoří město Jeruzalém a druhý město Babylon. „Nechť se každý sám sebe dotáže, co vlastně miluje; a pak zjistí, kterého (města) je občanem."[181] „Existují dva druhy lásky... Tyto dva druhy lásky rozlišují dvě města založená lidskou rasou, (...) která se smísila, jak míjely věky."[182] „Slyšeli jste a víte, že existují dvě města, v současnosti jsou promíchána dohromady, pokud jde o těla, ale jsou oddělená, pokud jde o srdce."[183]

Pro křesťana má historie nezbytně hluboký význam. Stalo se to v rámci dějin, když člověk padl, a v dějinách byl také vykoupen: stalo se to v rámci dějin, že tělo Krista na zemi rostlo a vyvíjelo se a že byl zjeven Boží plán. Pro křesťana je historie stojící stranou skutečnosti Zjevení zbavena svého významu: je tedy malým zázrakem, že Augustin pohlížel na historii z křesťanského hlediska a že jeho náhled byl primárně duchovní a morální. Když mluvíme o filosofii dějin v Augustinově myšlení, slovo „filosofie" je třeba chápat v širším smyslu jako křesťanskou moudrost. Například poznání historických faktů může být hlavně přirozeným poznáním, poznáním existence a rozvoje Asyrské a Babylonské říše, ale principy, podle kterých se fakta interpretují, jaký je jim přikládán význam a jak jsou posuzována, nejsou převzaté ze samotných faktů. Časové a pomíjející se posuzuje ve světle věčnosti. Augustinova tendence soustředit se na jeden aspekt Asýrie, který se mu jevil jako ztělesněním města Babylonu (v morálním smyslu) by se jako taková nezamlouvala

[181] Tentýž, *Enerrationes in Psalmos*, LXIV,2.
[182] Tentýž, *De Genesi ad litteram*, XI,15,20.
[183] Tentýž, *Enerrationes in Psalmos*, CXXXVI,1.

modernímu historikovi, což je samozřejmě pochopitelné, avšak Augustina nezajímalo být historikem v běžném smyslu, ale spíš podat „filosofii" historie, jak si ji představoval, a „filosofie" historie, jak ji chápal on, je posouzením duchovního a morálního významu historických skutečností a událostí. A pokud může vůbec existovat něco jako filosofie historie, budou s Augustinem souhlasit alespoň křesťané v tom, že jedině křesťanská filosofie historie může kdy dosáhnout adekvátnosti: pro nekřesťana je například pozice židovského lidu radikálně odlišná od pozice, jakou zastává v očích křesťana. Kdyby proti ní vznikly nějaké námitky, což by pochopitelně mohly, že obsahuje teologickou interpretaci historie či čtení historie ve světle dogmatu, taková námitka by Augustinovi nezpůsobila žádné obtíže, neboť nikdy nepředstíral, že provádí radikální dichotomii mezi teologií a filosofií, což námitka implikuje.

Kapitola VIII.

Sv. Augustin VI: Stát

Stát a město Babylon nejsou totožné – Pohanský stát neztělesňuje pravou spravedlnost – Církev nadřazená státu

1. Jak jsem již poznamenal, Augustin spatřoval v historii – stejně jako v jednotlivci – boj mezi dvěma principy chování, dvěma láskami: na jedné straně láskou k Bohu a podřízením se jeho zákonu, na druhé straně láskou k sobě, k potěšení, ke světu. Bylo pak tedy přirozené, že ztělesnění nebeského města Jeruzaléma spatřoval v katolické církvi, a podobně ztělesnění města Babylon měl spatřovat ve státu, zejména v pohanském státu. Výsledkem Augustinova postoje v této záležitosti je, že jsme v pokušení předpokládat, že Město Boží lze u něj identifikovat s církví jako viditelnou společností a město Babylon jako stát samotný. Cožpak se netáže: „Co jsou království bez spravedlnosti než jen velké tlupy zlodějů? Cožpak není tlupa zlodějů jen malé království?" A cožpak neschvaluje odpověď piráta Alexandru Velikému: „Protože já tak činím s malou lodí, nazývají mě zlodějem, a ty, protože tak činíš s velkou flotilou, jsi nazýván císařem"?[184] Byly založeny Asýrie a pohanský Řím, rozšiřovaly se a převládaly v nich nespravedlnost, násilí, drancování a represe: nepotvrzuje to skutečnost, že stát a město Babylon jsou na tom stejně?

[184] Augustin, *De civitate Dei*, IV,4.

Augustin nepochybně myslel, že nejadekvátnější historické ztělesnění města Babylon bude možné najít v pohanské Asyrské říši a v Římské říši, stejně tak jako si s jistotou myslel, že město Jeruzalém, Město Boha, je ztělesněním církve. Nicméně ideje nebeského a pozemského města jsou morálními a duchovními idejemi, jejichž obsah není přesně ztotožnitelný s nějakou existující organizací. Člověk například může být křesťanem a příslušníkem církve, ale jestliže principem jeho chování je sebeláska a nikoliv láska k Bohu, duchovně a morálně patří do města Babylon. A pokud je úředník státu veden ve svém chování láskou k Bohu, jestliže dodržuje spravedlnost a projevuje dobročinnost, patří duchovně a morálně do města Jeruzalém. „Nyní vidíme občana Jeruzaléma, občana nebeského království, jak zastává nějaký úřad na zemi; například nosí purpurový háv, slouží jako úředník, jako aedil,[185] jako prokonzul či císař, který vede celou pozemskou republiku, ale má své srdce nahoře a je křesťanem, jedním z věřících… Nezoufejme tudíž nad občany nebeského království, když vidíme, že se zabývají záležitostmi Babylonu a provádějí něco přízemního v pozemské republice; a bezodkladně budeme blahopřát všem mužům, u nichž vidíme, že se zabývají nebeskými záležitostmi, neboť dokonce synové moru spočívají v lůně Mojžíšově. (…) Ale určitě přijde doba oddělování zrna od plev, kdy budou s největší péčí odděleni jeden od druhého…“[186] Přestože město Babylon je v morálním a duchovním smyslu ztotožněno spíše se státem, konkrétně pohanským státem, a město Jeruzalém je spíše ztotožněno s církví jakožto viditelnou organizací, ztotožnění není naprosté: člověk nemůže legitimně dojít k závěru, že když je nějaký muž například církevním hodnostářem, je nutně občanem duchovního města Jeruzaléma, neboť co se týče jeho

[185] Aedilové (též édilové) byli strážci chrámu, jeho pokladu a archivu. Původně plebejští, později patricijští úředníci (*pozn. red.*).

[186] Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, LI,6.

duchovních a morálních podmínek, možná patří do města Babylon. Navíc kdyby byl stát nutně totožný s městem Babylon, žádný křesťan by nemohl legitimně zastávat žádný státní úřad nebo být dokonce občanem, a sv. Augustin určitě nepodporuje ani jeden z těchto názorů.

2. Avšak jestliže stát a město Babylon nelze jednoduše ztotožňovat, sv. Augustin si určitě nemyslel, že stát jako takový je založen na spravedlnosti nebo že skutečná spravedlnost se realizuje v některém z existujících států, na každý pád v žádném pohanském státě. Že existuje nějaká spravedlnost dokonce i v pohanském státě, je dostatečně zřejmé, avšak skutečná spravedlnost si žádá, že by měl být uctíván Bůh, který to vyžaduje, avšak pohanský Řím nic takového neuctíval – naopak v křesťanských dobách pohanský Řím dělal, co bylo v jeho silách, aby se žádné takové uctívání neuskutečňovalo. Na druhé straně pohanský Řím byl nepochybně státem. Jak se má pak zabránit závěru, že skutečná spravedlnost se nesmí vložit do definice státu? Neboť jestliže tam spravedlnost existuje, pak by člověk byl přiveden k nemožnému postoji zamítnutí, že pohanský Řím byl státem. Augustin tudíž definuje společnost jako „velké množství racionálních bytostí spojených dohromady všeobecným souhlasem, pokud jde o věci, které milují“.[187] Jestliže věci, které milují, jsou dobré, pak to bude dobrá společnost, zatímco jestliže milují věci špatné, bude to špatná společnost. Ale v této definici se nepraví nic o lidu, zda jsou objekty jeho lásky dobré nebo špatné; výsledkem tedy je, že taková definice se dá aplikovat i na pohanský stát.

To však neznamená, že v Augustinových očích existuje stát v nemorální sféře; naopak, stejný morální zákon platí jak pro stát, tak pro jednotlivce. Pointa, ke které směřuje, spočívá v tom, že stát, který nebude dodržovat skutečnou spravedlnost, nebude ve skutečnosti morálním státem, pokud se nejedná o křesťanský

[187] Tentýž, *De civitate Dei*, XIX,24.

stát: je to křesťanství, co z lidí činí dobré občany. Stát jako takový, jako nástroj moci, má své kořeny v následcích prvotního hříchu, a vezmeme-li v úvahu prvotní hřích a jeho důsledky, je to nezbytná instituce, ale spravedlivého státu se to netýká, pokud je to křesťanský stát. „Žádný stát není dokonaleji ustanoven a spravován než ten, který je spojen s vírou a pevnou shodou, když nejvyšší a nejpravdivější dobro, totiž Bůh, je milován všemi a lidé se milují navzájem jeho prostřednictvím bez přetvářky, protože se milují navzájem kvůli němu samotnému."[188] Jinak řečeno, stát je formován láskou tohoto světa, když je ponechán sám sobě napospas; ale může formován také vyššími principy, které pohází z křesťanství.

3. Z výše uvedeného vyplývají dva důležité důsledky: (1) Křesťanská církev se bude snažit formovat občanskou společnost svými vlastními nebeskými principy chování: má poslání chovat se jako nebeský kvas. Augustinovo pojetí křesťanské církve a jejího poslání bylo v podstatě dynamickým a společenským pojetím: církev má prostupovat stát podle svých principů. (2) Církev je tedy jedinou skutečně dokonalou společností a je rozhodně nadřazená státu, neboť jestli musí stát přejímat principy od církve, stát nemůže být nad církví ani nemůže být na stejné úrovni. Při zastávání tohoto názoru je sv. Augustin hlavou středověkého vynášení církve *vis-à-vis* [s ohledem ke] státu a on sám byl důsledný jen při dovolávání se pomoci státu proti donatistům, zatímco podle jeho názoru je církev nadřazenou společností, které Kristus podřídil všechna království na světě a která má právo využít mocností světa.[189] Jestliže však Augustinův názor na vztah církve a státu byl takový, že se stal charakteristickým pro západní, a nikoliv pro byzantské křesťanství, nevyplývá z toho, že tento názor měl nezbytně tendenci podko-

[188] Augustin, *Epistolae*, CXXXVII,5,18.
[189] *Tamtéž*, CV,5,6; XXXV,3.

pávat význam občanského a společenského života. Jak zdůraznil Christopher Dawson,[190] ačkoliv Augustin odepřel státu auru božství, současně však trval na hodnotě svobodné lidské osobnosti a morální zodpovědnosti, třeba i proti státu, takže tímto způsobem „umožnil, aby ideál společenského pořádku spočinul na svobodné osobnosti a společném úsilí směrem k morálním záměrům".

[190] Dawson, CH., *A Monument to St. Augustine*, Sheed & Ward, New York 1961, s. 76–77.