

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra církevních dějin a patrologie

Tibor Šavel

Lidská přirozenost u svatého Augustina

Bakalářská práce

Vedoucí práce: David Vopřada, Dr.

Praha 2018

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 18. listopadu 2017

Tibor Šavel

Anotace

Práce se věnuje Augustinovu pojmu lidské přirozenosti z antropologického hlediska a v jeho vztahu k Boží milosti. Staví na zevrubném popisu období, ve kterém sv. Augustin žil, a to jak z hlediska myšlenkových směrů vzdělanější vrstvy obyvatelstva, tak z hlediska obecných poměrů mezi lidmi doby. Lépe vynikne tato záležitost v polemice s jinými soudobými představami o spáse člověka.

Klíčová slova

milosrdenství, přirozenost, hřích, vůle, rozum, duše, Augustin, latinská patristika

Abstract

The thesis deals with St. Augustine's concept of human nature from the anthropological perspective and in its relation to God's grace. It is based on a detailed description of the period in which St. Augustine lived; both in terms of a school of thoughts of educated classes of the Roman Empire and in terms of general relations among people of that era. This matter becomes more apparent in a polemic with other contemporary concepts about man's salvation.

Keywords

charity, nature, sin, will, reason, soul, Augustin, latin patristics

Počet znaků: 88 896

Poděkování

Děkuji Davidu Vopřadovi, Dr., za tvůrčí podněty a vedení mé osoby při psaní této práce a v neposlední řadě také za jeho trpělivost.

Obsah

Úvod	6
1. Svatý Augustin: život a doba, vlivy	8
2. Pojem lidské přirozenosti v antice a patristice	14
2.1. Epikerureismus	14
2.2. Skepticismus	16
2.3. Stoicismus	16
2.4. Novoplatonismus	18
2.5. Órigenovo chápání pojmu lidské přirozenosti	21
3. Augustinovo pojetí lidské přirozenosti	25
3.1. Duše	26
3.2. Vůle	29
3.3. Porušení lidské přirozenosti	30
3.4. Co hýbe vůlí	31
3.5. Milost	32
3.6. Tělo	33
3.7. Čistota těla	33
4. Augustinova polemika ohledně lidské přirozenosti a Boží milost	35
4.1 Spor s donatisty	35
4.2 Spor s pelagiány	37
Závěr	43
Seznam literatury	46

Úvod

Důvodem zvolení si sv. Augustina za téma této práce je skutečnost, že jsem se chtěl dozvědět, nakolik je naše křesťanské katolické náboženství ovlivněno lidským faktorem. Osobnost a myšlenky sv. Augustina nám mohou velmi dobře tuto otázku nahlédnout. To je obecný důvod k mému výběru tématu. Konkrétně je pak pro mě Augustinova postava zajímavá svým postojem k životu, životu, ve kterém uplatňoval svůj temperament, svoje povahové rysy, a otázka, jak se tyto vlastnosti „vešly“ do katolické víry. Člověk Augustin, vzdělaný v řečnictví a literatuře, zajímavící se o moudrost. Přese všechna životní klopýtnutí, pokud je lze nazvat klopýtnutím, došel palmy vítězství. Na jeho životě lze sledovat vedení duchem, tou částí člověka, kterou máme všichni, kdo čteme tyto řádky.

Také mne zaujalo to, jak Augustin používá intelekt, oslovila mne jeho ochota (pokora), s níž svoje názory, které měl v mládí, revidoval postupem času, jak věkem dozrával. Svoje písemnosti neprezentoval jako dílo konečné a neměnné; konečnost a neměnnost viděl jinde. A hlavní pobídka k tomu, proč se nakonec věnovat Augustinovi, bylo jeho dílo *Vyznání*, kde popisuje svoji cestu k Pravdě.

Cílem práce je tedy alespoň částečné objasnění Augustinových principů v zákonitostech života. A podle mého názoru je nejlepší začít hledat od začátku – od lidského začátku, návratem k tomu okamžiku, kdy byl člověk stvořen, a z toho vyplývajícího jeho prvotního zacílení. Tak lze nalézt odpověď na otázku, proč jsme stvořeni a kým, ale také, co je to lidská přirozenost a kde nalezne člověk odpověď na otázku, proč žije nebo proč vůbec je. Domnívám se, že pokud nebudeme znát svoji historii, nemůže se relevantně vyjadřovat ke své přítomnosti, případně ke své možné budoucnosti. Poznání zákonitostí života a jeho praktické upotřebení v každodennosti, nám může svým příkladem osoba Augustina, tuto otázku alespoň částečně nahlédnout.

Metodu jsem zvolil následující: popsat, odkud Augustin pochází a odkud čerpal informace, nad kterými uvažoval; jaké bylo intelektuální prostředí, ve kterém jako student a potom jako vyučující pobýval. Zajímaly mě informace přímé – tj. ty, které získával ze svého okolí, ve kterém žil, a informace, které získal studiem, četbou, úvahou, jakým způsobem je zpracovával, jak je používal v praktickém životě. Bylo mi jasné, že svatým se nenarodil. Otázka je tedy, jak se jím nakonec stal. V této práci se budu zejména věnovat nastínění jeho životopisu, dále zevrubnému popisu filosofických směrů, které v jeho době byly aktuální a s nimiž přišel do kontaktu. Jeho láska k filosofii jistě měla reálný podklad. K této kapitole připojuji i představení křesťanského filosofa a teologa Órigena, toho, který se nakonec svojí naukou do křesťanského pravověří „nevešel“. Předposlední část této bakalářské práce bude věnována vlastnímu popisu aspektů Augustinova promýšlení lidské přirozenosti a Boží milosti. V poslední kapitole se budu zabývat Augustinovou polemikou s některými heretickými směry, které vznikly v rámci katolické církve. V těchto polemikách, již ve stavu duchovního, je nucen jasněji pojmenovávat některé fenomény pravověří naší katolické víry.

1. Svatý Augustin: život a doba, vlivy

Aurelius Augustinus se narodil 13. listopadu roku 354 v Thagaste, malém městě v severní Africe, dnešním východním Alžírsku. Celá provincie byla součástí pomalu zanikajícího římského impéria. Augustin byl římským občanem a jeho mateřtinou byla latina. Jeho otec Patricius byl spíše pohan, až později se stal katechumen. Původem byl statkář. Jeho matka Monika byla velmi zbožná křesťanka, žena v domácnosti. To, že se jednalo o nábožensky smíšenou rodinu, byla obecně společensky přijímaná záležitost.¹

Křesťanství tehdy již netrpělo pronásledováním, naopak se dočkalo ze strany Říma po konstantinovském obratu jisté podpory, ale stále mělo v té době veliký vliv pohanství a různé náboženské sekty. Avšak ani křesťanství nebylo v té době zdaleka jednotné. I tady, podobně jako v pohanství, existovalo mnoho směrů a společenství.

Rodina chtěla synovi dopřát co nejširší možnost svobodného výběru a seznámení se jak s pohanstvím, tak s křesťanstvím. Vliv římské společnosti z hlediska veliké tolerance k jiným náboženstvím a přenechání zásadních rozhodnutí na pater familias (otce rodiny) hrálo velkou roli.

Když Augustin začíná chodit do školy, vyvíjí císař Julián snahu zastavit rostoucí vliv křesťanství. Otevřeně se přihlásil k pohanství s úmyslem pohanství posílit a podporovat na úkor křesťanství. Paradoxně byl Julián v mládí křesťansky vzděláván.

Augustinovi jako mladému divákovi se různé pohanské slavnosti líbí a nevidí v nich nic špatného. Ovšem jak sám uvádí

„vnitřním smyslem bděl jsem nad neporušeností smyslů vnějších a při každé nepatrné myšlence měl jsem radost z pravdy. Nechtěl jsem se dáti oklamati, měl jsem výtečnou paměť, vynikal jsem výmluvností, přátelství mne blažilo, varoval jsem se bolesti, prostoty a nevědomosti“.²

Tedy i navzdory vlivu okolí neustále pátrá po příčině konání kolem sebe, ovšem ještě ne z pohledu křesťanského, i když pohledem svého nitra, ať už z obavy z nesmyslnosti konání, nebo z důvodu vyvarování se životním komplikacím.

¹ Machovec, Milan. *Svatý Augustin*. Praha: Orbis 1967, s. 52.

² Augustinus, Aurelius. *Vyznání*. Praha: Kalich, 2012, I, 20, s. 43.

Brzy se u něj také začala projevovat jeho vášnivá povaha, která ho směřovala k vyššímu světskému uplatnění souběžně s touhou zakotvení v přístavu manželství. S těmito sklony, jak sám uvádí, se dokázal vypořádat až v okamžiku přípravy na křest, v zahradě svého milánského domu (386).³ Jedná se o jeho slavnou konverzi, při které se vzdává lákání života podle světa a dává přednost životu v církvi.

Zatím otec Patricius radostně pozoruje první milostná dobrodružství svého syna. Jako nepokřtěnému mu vlastně bylo vše dovoleno. Ve svých *Vyznáních* podrobuje přístup rodičů a společnosti k této otázce kritice.

„Proč ještě dnes slyšíme z různých stran: Nech ho, ať dělá, co chce; vždyť ještě není pokřtěn!“⁴

Vedle smyslnosti se u Augustina začala projevovat druhá vášeň – ctižádost vycházející z touhy po zdařilém a naplněném životě. Tento rys je také podporovaný rodiči.

Rétorika se mu stává jedním z nejoblíbenějších předmětů. Jednou se mu stane velmi potřebnou, zatím ale využívá daru výřečnosti jen ke svému společenskému prospěchu na cestě za uznáním, také ale k snadným milostným úspěchům. Jak sám říká ve svých vyznáních o zacílení jeho příbuzných a vlivu, kterým ho motivovali k učení a k nabytí vzdělání byl:

„Moji příbuzní se nestarali, aby mne, klesajícího v záhubu, zachránili manželstvím; jedinou jejich péčí bylo, abych se naučil provést řeč v každém ohledu dokonalou a svou výmluvností přesvědčovati jiné.“⁵

Augustin pokračuje ve studiu v městě Madauru. Zde však snad z finančních důvodů v šestnácti letech studium přerušuje a vrací se zpět do Thagaste. Celý rok Augustin využívá volnosti a bezstarostnosti a plně si užívá života tak, jak byl dosud zvyklý.

Ve všech činnostech podporován otcem, sebevědomý mladý muž, vyčnívající nad ostatní vrstevníky inteligencí, ale i nespoutaností a náruživostí, si nachází ženu. V sedmnácti letech (372) si oficiálně pořídil společnici, které pak zůstává čtrnáct let věrný. Po roce známosti se Augustinovi neplánovaně narodil syn, kterému dává jméno Adeodatus (Bohem darovaný).

V té době se Augustin nechává zapsat na studium rétoriky do Kartága (371–373), metropole africké části římského impéria, tehdejšího sídla studií, hlavně řečnictví, tedy

³ Marrou, Henri. *Svatý Augustin*. Řím: Křesťanská akademie, 1979, s. 26–27.

⁴ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*, I, 12, s. 29.

⁵ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*, II, 3, s. 48.

oboru, který byl v té době velmi ceněn. Vzdělání, které si osvojil, bylo především latinské a literární. V touze poznat pravdu přijímá za své manichejské učení. Jak sám uvádí ve svých *Vyznáních*:

„Tak jsem upadl mezi lidi šílené pýchou, nad míru smyslné a mnohomluvné.“⁶

Ještě před tímto krokem ho zaujal Ciceronův Hortensius a jeho láska k filosofii. Nešlo již o výmluvnost a přesvědčování jiných o čemkoliv, ale poznání a osvojení si moudrosti. Zde podle jeho slov začíná jeho horoucí „láska k moudrosti“, hledání Pravdy, které mělo prodchnout celý jeho život.⁷

Díky Hortensiovi se dostal k četbě Písma svatého. Znechuceně jej ovšem odkládá, protože mu vadí jeho prostý sloh ve srovnání právě s Ciceronem. V katolické víře vidí náboženství pro prosté a nevzdělané lidi typu jeho vlastní matky Moniky, ale zcela nevhodné pro intelektuály, kteří mají vyšší vzdělání.

Po návratu ze studií si zkusí ve svém rodném městě Thagaste otevřít vlastní školu. Ovšem maloměstský život není pro jeho ducha naplněním. Proto přijal nabídku vyučovat v Kartágu. Tehdy umírá jeho otec, který se krátce před svou smrtí dal pokřtít.

Devět let svého pobytu na zdejší městské škole ho příliš neuspokojilo. Také mu připadá, že se zde i jeho sny a plány na skvělou kariéru značně zpomalily.

V Kartágu se setká s velkou autoritou manichejských, biskupem jménem Faustus, se kterým si chtěl vyjasnit sporné otázky manichejského učení. Ani od něho se mu nedostává odpovědí na jeho otázky, které ho celých devět let zaměstnávaly a na které mu ani on, ani jeho spoluvěřící nedokázali odpovědět.

Roku 383 opustil Augustin Afriku a vydal se do Říma, kde začal vyučovat svou oblíbenou rétoriku. Žáci jsou sice klidnější než v Kartágu, ale za výuku mu často dluží, jak píše ve *Vyznáních*:

„Najednou se mnozí mladíci umluví, že nedají svému učiteli honoráře a odejdou k jinému.“⁸

Na své cestě za úspěšnou kariérou udělá důležitý krok, když vyhrává konkurz na místo řečníka císařského dvora v Miláně. K této nabídce mu pomohl jeho přítel, římský

⁶ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*, III, 6, s. 72.

⁷ Marrou, Henri. *Svatý Augustin*, s. 18.

⁸ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*, V, 12, s. 145.

prefekt, pohan Symmachus, který nebyl zrovna přátelsky nakloněn milánskému biskupovi a v Augustinovi vidí dobrý řečnický nástroj proti této osobě.⁹ V té době působil jako biskup v Miláně Ambrož, který byl sice proti své vůli, ale podle přání lidu dosazen na biskupský stolec, i když v době volby byl ještě ve stavu katechumena. Velký muž křesťanství a pozdější světec Ambrož proslul svým neohroženým postojem bránícím svoji církev.

Za Augustinova pobytu v Miláně, kdy mu bylo již přes třicet let, přijela za ním jeho matka. Augustin žil v Miláně spolu se svou družkou a jejich synem Areodatem. Tomu, aby se svojí družkou uzavřel manželství, překážel císařský zákon, který nedovoloval Augustinovi, aby se jako příslušník vyššího stavu oženil se ženou nižšího původu.¹⁰ Augustin podléhá nátlaku a svoji milou a ctěnou matku svého syna propouští. Svého syna si ponechává u sebe, ona se vrací do Afriky. Důvod byl prostý, je nutné odstranit překážku legitimnímu manželství, které se chystá uzavřít. V mezidobí, kdy čeká, až nabude zralého věku jeho budoucí žena, navštěvuje Augustin Ambrožova kázání.

Zatímco Monika se vroucně modlí za synovo obrácení, on sám navštěvuje Ambrožovo kázání, a to zprvu jako posuzovatel kvality přednesu jeho řeči, ne obsahu toho, co káže. V tomto období činí také retrospektivu svého života. Stále vězí podle jeho slov:

*„A hle, již přišel třicátý rok a doposud jsem vězel v témže bahně, dychtiv užívati přítomnosti, jež mně utíkala a mne rozptylovala, když jsem opakoval: „zítra ji naleznu; zítra se mně pravda jasně ukáže a já ji uchopím, potom přijde Faustus a vše mně vysvětlí.“ – O vy, velicí mužové, Akademici! Jest příliš pravdou, že nic určitého nedá se nalézt k uspořádání života! Ale přece: hledejme bedlivě a nezoufejme! Hle, již se mně nezdá býti nesmyslem ve svatých knihách, co se mně zdálo býti nesmyslem; může se to vysvětliti jinak a zcela rozumně“.*¹¹

Je již ochotný pokusit se pravdu najít v křesťanství. Zatím biskup Ambrož díky svému diplomatickému jednání a nekompromisnímu postoji ke katolické víře před císařem nabývá v Miláně obrovské váženosti a popularity. Augustin by se rád s Ambrožem soukromě setkal. Zaneprázdněný biskup ale nejprve nemá čas. Augustin se v této době už pomalu začíná zamýšlet nad obsahem, nikoliv formou biskupových kázání. Vlivem Ambrožových projevů Augustin také postupně přestává Písmo svaté považovat za čtení málo vhodné pro intelektuály. Postupně dává přednost katolické víře, která neslibuje

⁹ Benedikt XVI. *Otcové církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 174.

¹⁰ Marrou, Henri. *Svatý Augustin*, s. 22.

¹¹ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*, VI, 11, s. 175.

jako sekta, ve které světec byl, poznání a vědomosti konečné, výlučné pro daný okruh vyznavačů. V katolictví naopak začíná tušit hlubokou nauku, která dává naději naplnit pokojem jeho nepokojného ducha. Pomocí Ambrožových kázání nachází klíč k porozumění Starému zákonu jako cestě k Ježíši Kristu. Nachází zde syntézu jednoty dějin v Ježíši Kristu, která plně pojímá filosofii, racionalitu a víru v jednotící Logos, Krista, ve věčné slovo, které se stalo tělem.¹²

To oslovuje jedince typu Augustina, hladového po moudrosti a pravdě.. Nyní ho čeká těžký zápas mezi zvykem a náklonností žít svůj starý život, nebo začít nový život nezatížen starými náklonnostmi. Po známé příhodě pod fikovníkem, kde slyší dětský hlas ze sousední zahrady „Tolle, lege, vezmi a čti!“ otevře Písmo svaté a nalezne zde:

„Žijme rádně jako za denního světla: ne v hýření a opilství, v nemravnosti a bezuzdnostech, ne ve sváru a závisti, nýbrž oblecte se v Pána Ježíše Krista a nevyhovujte svým sklonnům, abyste nepropadali vášním.“
(Ř 13,13)

Po svém obrácení se uchyluje na venkov do Cassiciaca, namísta severně od Milána, kde se připravuje na křest. Spolu se svými přáteli a s matkou Monikou, ale i synem debatují záležitosti týkající se víry, toho, co je v životě důležité, a sdílejí své názory a prožitky. Po přípravě je spolu se svým synem dne 24. dubna roku 387 v Miláně během velikonoční vigilie rukou biskupa Ambrože pokřtěn.¹³

Po přijetí křtu se rozhodne k cestě domů do Afriky. Zde chce založit s přáteli společenství podobné místu, kde vykonal přípravy na křest. Při čekání v přímořské Istrii mu umírá matka, již zcela šťastná ze synova obrácení.

Po návratu do Tagaste žije se svými přáteli stranou od hluku okolního světa tři roky. Poskytuje rady a duchovní útěchu těm, kdo za ním přicházejí. Pro jeho ochotu pomoci je často zván k cestám a návštěvám okolních sídel. Při jedné takové cestě do Hippo Regia je donucen přijmout místo kněze. Stane se mu podobná příhoda jako Ambrožovi: Při kázání zdejšího biskupa Valeria, v němž biskup projeví přání mít pomocníka ve své službě, je Augustin jako vhodný kandidát pro obec vybrán přítomnými posluchači. Nutno říci, že tuto práci přijal velmi nerad a s těžkým srdcem. Jako kněz a pomocník biskupa se ujímá hlavně kazatelské činnosti, kde může uplatnit své vědomosti a umění, které získal v průběhu dosavadního života.

¹² Benedikt XVI. *Otcové církve*, s. 175.

¹³ Tamtéž, s. 175.

Po pěti letech ho Valerius ustanovuje svým pomocným biskupem. Po smrti Valeria se sám stává jeho nástupcem v biskupském úřadě. Intelektuál Augustin, který je před Bohem odpovědný za svěřenou obec, je nyní nucen hlouběji pronikat do problémů a poznání života jako celku. Služba ho povolala k pronikání do tajemství poznávání celého Krista, nyní je mu toto tajemství umožněno poznávat i ve jeho bratřích a věřících jeho diecéze.¹⁴ Svou touhu po rozjímavém životě uplatnil alespoň v založení komunity u své katedrály. Zde žije se svými jáhny, kněžími a přáteli pod jím sestavenou řeholí. Nadále se věnuje kázání, korespondenci, reaguje na různé podněty z oblasti náboženského života i světské politiky. Řeší spory a nejasnosti v obci, ale i mimo ni. Polemizuje se soudobými herezemi, jako jsou například pelagiáni, manichejci, donatisté a další sekty.

Světec umírá během obléhání jeho sídelního města Hippo Regia dne 28. srpna 430, a to již jako známý a uznávaný biskup a teolog.

Shrnutí: Na Augustinův postoj k životu mělo vliv jeho okolí, ale i jeho vnitřní dispozice a touha poznávat principy věcí z dostupných informací, ať už se jednalo o umění literární, nebo zájem o filosofii jako takovou. Celý jeho život provázela touha po poznání pravdy, ale i životního klidu, který našel až v Bohu, podle toho, co píše ve svých Vyznáních.

„Velký jsi, Hospodin, a vši chvály hodný, velikost Tvá je nevyštitžna a moudrost Tvá nemůže býti změřena! A Tebe chváliti chce člověk, tak malá část tvého stvoření! Člověk. Sténající pod břemenem smrtelnosti, sténající pod svědectvím svého hříchu, svědectvím, že se pyšným protiviš. A přece chváliti Tebe chce člověk, tak malá část Tvého stvoření! Ty povzbuzuješ člověka, aby Tě s radostí chválil, neboť stvořil jsi nás pro sebe a nepokojné jest srdce naše, dokud nespočine v Tobě!“¹⁵

¹⁴ Srov. Marrou, Henri. *Svatý Augustin*, s. 28–29.

¹⁵ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*, I, 1, s. 10.

2. Pojem lidské přirozenosti v antice a patristice

Tato kapitola se věnuje filosofickým směrům, které v době Augustina byly aktuální a s nimiž se jistě jako obyvatel římského impéria setkal jak v mládí, kdy byl podle svých slov zaujat krásou moudrosti, tak při svých studiích v Kartágu i později. Názvosloví a metody z filosofie jsou používány v misijním šíření křesťanství, při vysvětlování barbarské moudrosti (např. Starého zákona) a obecně v teologii v té době se šířícího křesťanství. V postoji k moudrosti obsažené ve filosofii ovšem platí Órigénovo:

*„K přijetí pravdy Božího zjevení není filosofie nezbytná – v opačném případě by si Kristus nevyvolil rybáře“.*¹⁶

Dále:

*„Evangelium uskutečňuje to, co je v nevěřících přítomno v možnosti.“*¹⁷

Konkrétně jsem si vybral filosofické směry, které ve svém základě pracují s fenoménem lidské ctnosti a jejího nabytí. Osvojení si této vlastnosti mají tyto filosofické směry jako legitimní návod, jak uspořádat život člověka tak, aby dosáhl blaženosti. V těchto filosofických směrech, ať se jedná o epikureismus pracující výhradně v rámci hmoty, nebo novoplatonismus pracující mimo jiné také s podněty duchovního rázu, jsem nikde nenalezl místo pro neuspořádanost. Popis těchto filosofických směrů snad částečně nastíní myšlenkový rámec vzdělanější vrstvy obyvatelstva Augustinovy doby.

2.1. EPIKUREISMUS

Epikureismus je filosofický směr nazývajícím se podle svého zakladatele Epikura (nar. 341 př. Kr.). Výuka a žití jeho filosofie se uskutečňovala převážně v jeho zahradě u domu, který si koupil nedaleko Athén. Předtím měl svoje filosofické školy v Mytiléně a Lampsaku. Epikuros byl v době působení v „zahradě“ velmi literárně činný, jeho dílo čítá na tři sta svitků. Stěžejní dílo se skládá z 37 knih, např. *O přírodě*, *O kritériu neboli Kánon*, *O životech* a další. Kladl velký důraz nejen na teoretické bádání, ale i praktické

¹⁶ Chadwick, H.: Filón a počátky křesťanského myšlení. In A., H., Armstrong (vyd.) *Filosofie pozdní antiky, dějiny filosofie, svazek 4*. Praha: OIKOYMENH, 2002, 218. (původním pramenem citace je Órigenův spis *Contra Cels.* 111,58; VI 13-14. a 1,62)

¹⁷ Tamtéž, s. 217. (původním pramenem citace je Órigenův spis *Comm. Rom.* VIII, 2.)

žití svého učení. Činnost epikurejců a šíření učení mělo určitý misijní charakter. Podle Seneky platila zásada „jednej vždy tak, jako by se na tebe díval Epikuros“ (Ep. 25,5).¹⁸

Návod k dosažení blaženosti není jako u Platóna a Aristotela v poznání a nalezení pravdivých principů věcí, ale v odstranění bolesti ze života. Pravý blažený stav je nepřítomnost bolesti. Lidská přirozenost se upíná od základu k dosažení slasti, která je prvotním a vrozeným dobrem. Slast buď je, anebo není, neexistuje žádný stav neutrálního stavu přítomnosti. Postupné odstraňování bolesti je nazýváno slastí „záležející v pohybu“. Cílem tohoto odstraňování bolesti (slast v pohybu) je slast „záležející v klidu.“¹⁹ Ta se dostavuje po uspokojení žádostivosti po něčem. Podmínkou dosažení slasti v klidu je eliminace potřeb, které nejsou nezbytně nutné, nejsou základní. Největší bolestí je duševní neklid, který nám přináší touha po něčem lepším, než co mám k dispozici. To znamená, že spokojení se s tím základním je nezbytné k tomu, abychom se této bolesti zbavili a dosáhli blaženého stavu „záležejícím v klidu“. Co není myšleno pod pojmem slast, je vysvětleno citací níže.

„Když tedy pravíme, že svrchovaným cílem je slast, nemáme při tom na mysli rozkoše prostopášníků a rozkoše záležející v pouhém požitku..., nýbrž takový stav, kdy člověk necítí bolesti v těle ani neklid v duši.“²⁰

Záležitost bohů je v zásadě taková, že jsou blažení a jistě nechtějí cítit bolest, a proto se o pozemské dění nestarají, neboť by jim jejich slast záležející v klidu starání se o bytosti teprve se očišťující od neklidu tento klid vzalo.²¹

Epikuros náležel k tzv. atomistům; vše, co je, je hmotné, tělo i duše. Svět a věci v něm nemají žádný smysl, svět je nedokonalý. Vzniká bezúčelným slučováním a rozlučováním samostatných vířivých tělísek. Svobodná vůle vzniká odchylkou atomů z jejich pohybu, které se již daly do pochodu v již známých a poznaných (naučených) schématech jednání. Odchylka je učiněna na základě našeho přirozeného tíhnutí k uspokojení naší žádostivosti, nebo také v odstranění možné budoucí bolesti. Pokud je tato odchylka zaměřena nesprávným směrem (viz výše), vzdalujeme se od stavu slasti, který je cílem našeho bytí.

¹⁸ Long, A., Anthony. *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 31.

¹⁹ Long, A., Anthony. *Hellénistická filosofie*, s. 93.

²⁰ Tamtéž, s. 90. (původním pramenem citace je Ep. Men. 131-132)

²¹ Tamtéž, s. 60–69.

Augustin se patrně přímo se stoupenci tohoto myšlenkového směru a hnutí nesetkal. Ovšem vliv epikureismu na obecné filosofické myšlení v římském impériu byl nesporný. Jeho životaschopnost dokazuje nález filosofického nápisu v dnešním Turecku, pocházející z roku okolo 200 po Kr., což je zhruba 500 let po založení Epikurovy zahrady.

2.2. SKEPTICISMUS

Cílem tohoto filosofického směru je naděje na „dosažení neochvějnosti“. Při pozorování toho, co je zjevné, a toho, co je o tom samém myšleno, došli skeptikové k názoru, že je lepší nesoudit než se dopustit omylu. Vždy je diference o tom, co je smyslově zaznamenáno, a tím, co opravdu je.

„Skepticismus je schopnost, která staví vůči sobě do protikladu věci jevící se a věci myšlené, a to libovolným způsobem; na jejím základě dospíváme kvůli „rovnocennosti“ protichůdných věcí a výpovědí nejprve ke „zdržení se soudu“ a poté k „neochvějnosti“.“²²

Oproti Platónovi skeptik nevěří v možnost poznání neměnných pravd, vjemy zaznamenané smysly pokládá pouze za zdánlivé, nikdy nelze poznat pravou realitu. Pokud cílem života není poznání pravdy, ale neochvějnost, používá k dosažení tohoto cíle v myšlenkovém smyslu nevynášet soud a v etické oblasti pěstování ctností podobně jako u stoiků, platoniků, epikurejců.

2.3. STOICISMUS

Zakladatel stoy Zénon z Kitia se narodil kolem roku 333/332 před Kr. Okolo svého třicátého roku začal kolem sebe shromažďovat jedince, kteří hledali stejně jako on odpověď na otázku určení člověka, hledali pravdu a původ věcí. Toto se dělo v centru antické vzdělanosti, v Athénách. Stoa se od samého začátku inspirovala soudobou i ranější filosofií, postupně se stala komplexní a precizně formulovanou životní i teoretickou filosofií.²³ Stoikové měli všeobecný vliv na intelektuální i mravní život společnosti a nevyhýbali se ani polické činnosti. Mezi významné stoické filosofy a státníky patří například Chrysippus, Marcus Aurelius, Seneca, Cato mladší.

²² Long, A., Anthony. *Hellénistická filosofie*, s. 102. (původním pramenem citace je Sextos Empereikos, *Pyrrh. Hyp*, I, 8.)

²³ Tamtéž, s. 146.

Významnou veličinou je stoiků jsoučno, které se nazývá rozum. Člověk je rozumový živočich, jeho rozumovost se vyvíjí věkem. Prvotní pud je živočišné chování, pud sebezáchovy, který řídí lidskou bytost v raných letech. Postupně jak jedinec dospívá, stává se jeho řídicím principem rozum (*logos*). Vrozené živočišné pudy se vlivem rozumu (vývoje člověka) stávají závislými. Přirozené pro člověka je to, co je mu vlastní. To znamená poznání a uchopování představ, co jsme, a ne používání toho, co je přirozené i nerozumovým živočichům. Poznání je důležitější než ostatní tělesné záležitosti (potrava, nápoj, přístřeší).²⁴

Lidé jsou děleni na mudrce a pošetilce. Mudrc je ten, kdo používá rozum a zároveň je stálý v jeho používání v souladu s přírodou. Není-li člověk mudrc, používá rozum kolísavě a podléhá svému defektnímu řídicímu systému, ve kterém není rozum tím hlavním, co řídí jeho představy a životní chování.

Pojem příroda a logos ve stoy spolu velice úzce souvisí, jsou hlavními principy fungování jsoučna.

Žádná jednotlivá věc, ať je jakkoli nepatrná, se nestane jinak než ve shodě s obecnou přírodou a jejím rozumem (*logos*). Logos (rozum) jako princip 1) tvoří a utváří všechny věci 2) sjednocuje a dává soudržnost 3) ohnivý dech sám sebou pohybující a plodivý 4) nutnost a osud 5) bůh, prozřetelnost, demiurg, správný rozum. Příroda je to, co drží svět pohromadě, způsobuje to, že věci rostou. Vyznačuje se svébytnou existencí, není jen tvořivou silou, která se pne k růstu. Je to racionální bytost, která s logem souvisí. Poměr mezi logem a přírodou je záležitostí, kterou se stoikové intenzivně zabývali.²⁵

Člověk je na rozdíl od nerozumového jsoučna přirozeně vybaven pudy ke ctnosti (semínka vědění), tyto vedou lidský rozum správným směrem. Zde končí role přírody a poskytnutí výbavy k správnému životu. Další odpovědnost přebírá člověk sám. Otázka dobrého a špatného chování je vysvětlena mírou schopnosti člověka dodržovat principy, které nám dala příroda (Bůh). Otázka zla je odpovězena tak, že zlo dopustil Bůh, aby se mohlo více ukázat ctnostné chování s tím, že ctnost a špatnost jsou zde kvůli souladnosti celku jako takového. Ctnosti jsou u stoiků vyzdvihovány, kupříkladu při porovnání ctnosti a bohatství. Bohatství je ve shodě s přírodou v tom smyslu, že člověk si volí vědomě raději být bohatý než chudý. Hodnota bohatství proti chudobě je

²⁴ Long, A., Anthony. *Hellénistická filosofie*, s. 214.

²⁵ Tamtéž, s. 184–185.

ve výhodě, ovšem proti ctnosti je nicotná. Mravní cena (blaženost) člověka není závislá na tom, je-li bohatý, nebo chudý. Ctnost je společná všem lidem, tedy bohatým i chudým. Je tedy absolutní veličinou oproti užitečným, prospěšným věcem, které jsou ovšem užitečné a prospěšné v závislosti na konečném zacílení rozumové bytosti, to je nabytí ctnosti, a tudíž blaženosti. Cesta k ctnosti je zároveň cílem, to znamená, že i snaha se počítá jako již dokonaná záležitost, i když ke ctnosti jako takové nedojdeme. Stoiky v tomto snažení a odůvodnění „nezdaru“ inspirovalo pozorování člověka a zaznamenání jeho ovlivnění výchovou, prostředím a v neposlední řadě osudem (nutností, jedna z funkcí logos), který je významným činitelem utvářejícím život.²⁶

Cílem života je tedy státí se ctnostným člověkem, jak je to jen možné vzhledem k omezenosti prostředí, ve kterém se člověk nachází, být prost vši chtivosti, hněvu, zděšení, radostného vzrušení. Ctnostný člověk je vůči podnětům zvenčí apatický, působí na něj, ale jeho reakce nemá na duši přemrštěný účinek, zachovává svůj klid.²⁷

V Augustinově době má také veliký význam filosofický, teologický systém, a to novoplatonismus.

2.4. NOVOPLATONISMUS

Jedná se o interpretaci či reinterpretaci Platónovy filosofie Plotinem a jinými platoniky.

Plotinos, významný filosof, se vlivem na myšlení pozdní řecké antiky řadí po bok Platóna a Aristotela. Narodil se mezi roky 204–205 př. Kr. a zemřel roku 270. Studoval v Alexandrii (232 př. Kr.) ve věku 28 let u Ammonia. Po 11 letech studia u Ammonia Sakky se přidá k válečné výpravě do Persie, která končí ne příliš šťastně. Po této zkušenosti se stěhuje do Říma, kde začíná vyučovat a literárně tvořit. Věnuje se své životní filosofii, kterou životem uvádí do praxe. V domě, ve kterém žije, ač sám a asketicky, je plno dětí, které mu svěřují jeho římské aristokratičtí přátelé. Ideál filosofa je asketa odtazený od světských záležitostí.²⁸ Bere jako samozřejmost, že člověk toužící po dokonalosti se zřekne bohatství nebo ze svého bohatství podporuje potřebné. Cílem je „přivést to božské v člověku zpět k božskému ve veškerenstvu“.²⁹

²⁶ Long, A., Anthony. *Hellénistická filosofie*, s. 220–227

²⁷ Tamtéž, s. 252.

²⁸ Armstrong, H., A., Plótinus. In A., H., Armstrong (vyd.). *Filosofie pozdní antiky, dějiny filosofie*, svazek 4, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 238.

²⁹ Tamtéž, s. 258.

Člověk jako tvor je v určitém smyslu božský a cílem filosofického života je poznání a obnovení jeho náležitého spojení s tím nejvyšším ve veškerenstvu, sjednocení s transcendentnem, jímž je Jedno či Dobro. Celek toho, co je, bere jako neměnné jsoucnost, jen v jeho nižších formách dochází k cyklickým změnám.

Hmotné konání je pouhým chabým obrazem toho, co je nelátkové bytí, obráceným samo do sebe, kontemplativním způsobem existujícím. Lidská nejvyšší část duše je velmi blízko intelektu a je jím osvětlována. To, co sestupuje do hmotného světa, je jen záře z vyšší duše, jejíž obraz přijímá to tělesné, hmotné. Naše věčná duše je neměnná, není ovlivněna naší etikou, kterou žijeme. Ovšem s tím, že tato vyšší část duše se může zaměřit na to, co je hmotné, nebo pohledět vzhůru, kde je vždy osvícena Dobrem.³⁰

Plotinos dává důraz na pěstování cvičení v intelektuální a mravní sebekázi. Dosažení apatheia jako ideálního stavu naší bytosti spočívá v očištění od vzruchů, které vznikají v nižším „já“, a to formou sebekontroly, výchovy. Ne zničit, nebo potlačit tělesné a světské záležitosti, ale mít svoje nižší „já“ pod kontrolou.³¹

Již samo filosofování bere jako modlitbu „povznesení srdce a mysli k Bohu“. Veliký důraz klade na mystické sjednocení s Bohem, který se aktivně nechává poznat, sděluje se, pokud jsme dostatečně očištěni, s tím, že úkon sjednocení je v režii Jedna (Boha). Naše reálná a pravá existence není kombinace těla a duše, ale bytost, jehož pravé já žije čistě na intelektuální nebo duchovní rovině.³²

V principu poznávání rozlišuje poznání smyslové, a tudíž výsledek je pouhé mínění a kvalitativně jiné poznání, které vede k pravdě. Velký důraz klade na náboženské prožitky s tím, že náboženské úkony, prožitky nemohou odporovat rozumu, vždy se mají dát rozumově odůvodnit, to samé platí i naopak, rozum není antagonisticky nastaven k popírání duchovních záležitostí. Náboženství není okrajová záležitost jako například u epikurejců, ale je bráno jako možnost setkání se s Jedním. Hluboce opovrhne gnostiky, kteří své vymyšlené mýty uměle aplikují na již existující myšlenkové náboženské směry.

Kosmologie u novoplatoniků

³⁰ Armstrong H. A.: Plotinos. In Armstrong, A., H. (vyd.). *Filosofie pozdní antiky, dějiny filosofie, svazek 4*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 263.

³¹ Tamtéž, s. 266.

³² Tamtéž, s. 299.

Vznik kosmu je učiněn skrze Demiurga (řemeslníka), dobrého Boha, který tvoří uspořádaný svět dívaje se ideální vzor. Z počátečního chaosu oživuje svět jedinou duší, ze které tvoří další nesmrtelné duše, ale již ne tak dokonalé, a to pomocí nižších bohů. K těmto nesmrtelným duším připojují bohové smrtelné tělo, to, co je hmotné. Duše tvora je prvkem komunikace mezi dokonalejším a toho, co je smyslově vnímatelné. Duše „světa“ (logos) je také zdrojem pohybu všeho, co je. Logos je přítomen v každém tvorovi obdařeném rozumem. Platonici zastávají teorii o reinkarnaci, duše při opouštění těla, pokud není čistá, je ihned přitahována k dalšímu tělu, tento cyklus není ukončen až do té doby, dokud duše není zcela očištěna od toho, co je hmotné. Jedná se o princip vracení se k tomu, co (kdo), stvořil vše to, co je.

Oproti tomuto názoru Plotinos odmítá existenci individuální duše a hovoří pouze o jedné světové duši.³³ Dále přiznává existenci a přítomnost světové duše i rostlinám.

Pohyb v myšlenkovém proudu platonismu je velmi volný. Ovšem princip návratu k dokonalému, tj. od nižšího k vyššímu, je společný téměř všem filosofům tohoto myšlenkového směru. V tomto „putování, návratu“ je viděn cíl dosažení blaženého stavu, a tudíž nabytí dokonalosti, konečného zacílení člověka.

Augustinovi musel v čase jeho konverze tento systém, kdy je možné poznat Pravdu, tedy tento návrat k Jedna, a je reálné tento návrat uskutečnit, připadat velmi přijatelný. Existence něčeho pevného a daného a cesta k němu jako legitimní prostředek nalézání blaženosti oproti skeptikům (akademikům), kteří tvrdí, že jediné pravé poznání je to, které je nezpochybnitelné.³⁴ Ježíš Kristus jako *logos*, cesta k blaženosti, který je prostředníkem mezi stvořením a Stvořitelem. Je zde něco, co lze poznávat i tělesnými smysly, a to oproti tezi skeptiků, že tělesné vjemy nás pouze matou, tudíž pravdu nelze v konečném důsledku poznat. Ve svých *Vyznáních* píše:

*„A hledal jsem cestu, na níž bych nabyl síly schopné požívati Tebe; nemohl jsem ji však nalézt, dokud jsem neobjal prostředníka mezi Bohem a lidmi, člověka Ježíše Krista...“*³⁵

Filosofie mu poskytla pouze odrazový můstek v jeho hledání moudrosti. Tu pravou moudrost našel v Písmu, křesťanství se mu stává tou pravou filosofií.³⁶

³³ Merlan P.: Řecká filosofie od Platóna k Plótinovi. In Armstrong, A., H. (vyd.). *Filosofie pozdní antiky, dějiny filosofie, svazek 4*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 31.

³⁴ Tamtéž, s. 408.

³⁵ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*, VII, 18, s. 217.

2.4. Órigenovo chápání pojmu lidské přirozenosti

Tohoto teologa a znalce filosofie zde uvádím jako představitele myšlenkového směru, který se nakonec některými svými názory nevešel do pravověří katolické církve. Přesto je Órigenův přínos pro církve jako takovou nesporný.

Órigenés se narodil kolem roku 184–185 v Alexandrii, již v 17 letech byl svědkem mučednické smrti svého otce Leonida za vlády Septima Severa (202/203), kdy vypuklo v Alexandrii pronásledování křesťanů. On sám po této formě následování Krista vroucně toužil po celý život. Částečně mu byla tato touha splněna za Deciova pronásledování roku 250, kdy byl uvězněn a mučen, oslaben na těle a několik let poté zemřel. Nějakou dobu studoval řeckou filosofii v okruhu Ammonia Sakky, jehož žákem se měl později stát na jedenáct let Plótinus.³⁷ Pro své znalosti a nadání byl v 18 letech jmenován představeným alexandrijské katechetické školy, která měla dva stupně. První stupeň jsou helénistické nauky (gramatika, dialektika, rétorika, muzika, astronomie, aritmetika, geometrie a fyzika) jako průprava pro stupeň druhý, a to je studium Písem jako vrchol a soustředění všeho vědění. Byl zván do rozličných center východního středomoří, aby vykládal Písmo, rozsuzoval teologické spory, přednášel své názory. Byl také velmi literárně činný, jak uvádí svatý Jeroným, jeho dílo čítalo na 320 knih a 310 homilií.³⁸

Jeho život byl veden vírou a doslova žitím víry. Velký význam pro teologii a chápání víry měl jeho postoj k Písmu, jemuž přikládal trojí význam – literární, morální, duchovní. Toto čtení a přístup k Písmu jsou neoddělitelné a vždy spolupůsobící. Jak říká ve své homilii na čtvrtou knihu Mojžíšovu, kde přirovnává Písmo k ořechu: „*Taková je nauka Zákona a Proroků ve škole Kristově,*“ říká kazatel, „*hořká je četba, která je skořápka; potom se dostaneš k jádru, jímž je morální naučení; a nakonec naleznáš smysl tajemství, které se živí duše svatých v životě nynějším i budoucím.*“³⁹

Písmo se musí číst křesťansky a v Duchu svatém. Jinak hrozí, že se starým zákonem stane i Nový zákon. Nový zákon bere jako výkladový prostředek pro výklad a chápání

³⁶ Markus, A., R.: Marius Victorinus a Augustin. In A. H. Armstrong (vyd.). *Filosofie pozdní antiky, dějiny filosofie, svazek 4*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 388.

³⁷ Chadwick, H. *Filón a počátky křesťanského myšlení*, s. 215.

³⁸ Benedikt XI. *Otcové církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 34.

³⁹ Tamtéž, s. 36.

Starého zákona. Vtělení Krista spatřuje jako dovršení starozákonních událostí a naplnění proroků.

Vertikální charakter výkladu Písma vnímá jako alegorii mezi smyslovým světem a světem noetickým.

Základem dějin světa a to, jak vypadá jeho podoba, je podle Órigena dána:

„Každá duchovní přirozenost zanedbávající povahou svých pohybů dobro, ať už zásadně, či v omezené míře, byla sváděna jeho opakem, což je nepochybně zlo. Odsud, zdá se, přijal Stvořitel všech věcí jakoby zárodky a důvody pro rozličnost a různost, aby s ohledem na různost duchovních přirozeností, rozumí se racionálních bytostí, ..., stvořil svět rozličný a různorodý.“⁴⁰

Origénes tedy předpokládá jistý stav, kdy duše člověka nebyla přítomna v těle. V tomto stavu si duše volí cestu dobra, nebo naopak cestu zla. V tomto a po tomto rozhodnutí je vtělena. Vnější okolnosti v žádném případě nejsou tím, co před vtělením tuto naši volbu ovlivňuje. Výjimku tvoří, ale již po vtělení, že některé naše činy nebo jakási zahálčivost duše umožní, aby do nás ďábel jako vnější okolnost vstoupil. Jakmile se toto stane, zanechává stopy lehčí, nebo hlubší, snaží se nás poškozovat a poskvřňovat. I v tomto stavu máme možnost se rozhodnout pro dobro, a jakmile toto rozhodnutí provedeme, zjistíme, že Bůh je v tomto zápase přítomen a doslova v duši sídlí. Zlo přichází v případě, kdy si nevolíme dobro. Vedení duše k rozhodování je vždy přítomna, pokud nejsme na straně Božího Syna, zlo si nás automaticky přivlastňuje. Zlo ovlivňuje náš rozum, zužuje možnosti výběru našeho konání a v přímém důsledku nás činí nesvobodnými.⁴¹ Pokud se ujme vlády nad námi Boží Syn, jeho pomocníci andělé, apoštolové, proroci vedou naši mysl k dobru. Hřích, špatné návyky a démonské síly člověka zaslepují; pokud se od těchto vlivů osvobodíme, náš rozum (logos) se stává svobodným. Tento stav svobody volby je tím stavem, do kterého nás stvořil Stvořitel a tímto svobodným tvorem nás chce mít.

„Ale Bůh skrze nevýslovné umění svojí moudrosti mění a obnovuje naprosto vše, co nastává, k užitku a společnému rozvoji celku. A ony racionální bytosti, ačkoli se vlastním přičiněním navzájem tolik odcizily, vždyť se staly různorodými dušemi, přivádí

⁴⁰ Órigenés. *O svobodě volby*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007, s. 93. (komentář v úvodní studii od Martina Navrátila).

⁴¹ Tamtéž, s. 120.

k jednotné harmonii díla a záměru. Takto navzdory různosti svých pohybů utvářejí duše plnost a dokonalost jediného světa, a dokonce samotná rozdílnost racionálních bytostí směřuje k jednomu dokonalému cíli. Jedna je vsutku mohoucnost, která obepíná a drží pohromadě veškerou různost tohoto světa a směřuje rozdílné pohyby k jedinému dílu. Brání tak, aby vzájemná rozdělení duší rozbila tak nezměrné dílo, rozumí se tento svět. ⁴²

Jeho učení vzbuzuje dojem o konečném zacílení pohybů světa ke spáse všech zúčastněných. To bylo také jedna z kontroverzí, které neodpovídaly církevní nauce o spáse některých, ale ne všech tvorů používajících svobodnou vůli na začátku stvoření.⁴³

Člověk se skládá ze složek ducha, duše a těla. Duch jako nesmrtelná složka je učitelkou a rádkyní duše, ta se skládá z vyšší části – rozumu (*logos*) a nižší části, která odpovídá představivosti a pudu, je společná se zvířaty. Vyšší část duše je našim pravým já před pádem do světa, nižší je připojena po něm. Nazývá se myšlením těla. Vyšší část duše je neustále nabádána k dobru od našeho ducha, který má schopnost participovat na Duchu svatém. V místě duše člověka je rozhraní boje dobra se zlem. Jestliže tedy člověk nedbá duchovních věcí, neobrací se tedy k Bohu, který je původcem přirozenosti člověka, nastává jeho odklon od jeho určení a přiklání se k hmotě. Na závěr se přidává na stranu zla v absenci Boha.

Órigenés chápe omilostnění Bohem jako nutnost ke spáse rozumového tvora. Krista bere jako prostředníka mezi lidmi a Stvořitelem. Milost Boží je vždy přítomna, ovšem přichází k tvoru ve vhodný čas. Přirovnává ji k lékaři, který léčí nemoc způsobem přiměřeným druhu a stavu nemocného. Pokud by byla léčba příliš rychlá, vyléčený by si svého zdravého stavu nevážil a rychle by opět upadl do stavu nemoci zcela bez zábran. Hřích (nemoc) by považoval za lehce a snadno léčitelný. Je tedy ponechána lhůta, ve které se sytí vlastními zly, dokud není přesycen a znechucen tímto způsobem života. Poté obrácení hříšníka a jeho volba dobra je stálejší. Jedná se o jakousi symbiózu trpělivosti lékaře z hlediska přípravy života duše ve věčnosti a svobodně volené volby duše pro dobro.

⁴² Órigenés. *O svobodě volby*, s. 95. (komentář v úvodní studii od Martina Navrátila).

⁴³ Chadwick, H. *Filón a počátky křesťanského myšlení*, s. 225.

Dokonce je možné, že srdce hříšníka je na nějakou dobu Bohem zatvrzeno, aby poskytl možnost projevu Božích záměrů s větším množstvím duší ku prospěchu většiny zúčastněných. Toto dokládá na příkladu faraona a exodu Židů z egyptského zajetí.⁴⁴

Bůh koná znamení a zázraky, faraon vinou svých špatných činů není disponován k přijetí těchto milostí, jeho dispozice přijmout boží milost je umenšena zlem, a tudíž projevená milost ve formě zázraků naráží na špatný podklad. Není tedy vinou Boha zatvrzelost faraona, ale poskytnutí milosti v tomto nepřipraveném stavu jeho duše dochází k pravému opaku přijetí milosti, pokud faraon není disponován milost přijmout. Není vinou Boha jeho zatvrzelost, ale svojí milostí jeho zatvrzelost v posledku potvrzuje. Ovšem i s faraonem ve svém spásném díle počítá, jen jeho omilostnění není tak jasné a jednoduché jako v případě Izraelitů a Egyptů, kteří se na základě divů a konání Boha přidali k vyvolenému národu a vydali se s ním na poušť, na cestu do zaslíbené země.

Přirozenost člověka je také dána neustálým pohybem, touhou něco konat, něco chtít. Není nikdy ve stavu neutrálním, kdy by byla v jakémsi mezistupni mezi možnostmi výběru mezi dobrem a zlem, v konečném důsledku vždy koná dobře, nebo špatně.

„Je zřejmé, že žádný živočich nemůže být po všech stránkách nečinný a nepohyblivý. Má v sobě totiž nutkání (dychtivost) všemožně se pohybovat, neustále být v činnosti a něco chtít. Domnívám se, že takovouto přirozenost mají zcela zřetelně všechny oduševnělé bytosti. Mnohem více pak musí být v neustálém pohybu a činnosti racionální bytost (což je přirozenost člověka). A jestliže zapomíná na sebe sama a neuvědomuje si, co je pro ni vhodné, veškerá její pozornost se soustředí kolem tělesných potřeb a ve všech svých pohybech se bude zaměstnávat touhami a žádostmi těla.“⁴⁵

Život křesťana má být tedy duchovní, manželství nevyjímaje. Órigenés nebyl proti uznání manželství jako záležitosti hrající významnou roli v ekonomii spásy člověka. Jen ho považoval za větší riziko; jako nepřehlednou záležitost pro zúčastněné. Manžel stejně jako asketa musí dodržovat stejné principy duchovního života, jen je jeho situace o něco složitější. Světské záležitosti nemají mít navrch nad duchovními věcmi, ale jsou jim podřízeny a slouží jim, což platí pro oba stavy, jak pro duchovní, tak i pro laiky.⁴⁶

⁴⁴ Órigenés. *O svobodě volby*, s. 97-103. (komentář v úvodní studii od Martina Navrátila).

⁴⁵ Tamtéž, s. 67.

⁴⁶ Tamtéž, s. 68.

Závěr: Órigenés chápe člověka jako záležitost složenou z těla a duše, ta je obdařena darem svobodné volby. Člověk je výchovou pocházející od Boha připravován na život s Ním ve věčnosti. Vše, co je stvořeno, je utvořeno k souladu věcí a tvorů, který měl na počátku v úmyslu zavést Bůh. Je tedy téměř jisté, že všichni tvorové, kteří jsou obdařeni rozumem, a tedy svobodou volby, mají na tomto souladu podíl. Oproti Augustinovi je u Órigena přítomna predestinace ke spáse, která daná všemu rozumem obdařenému stvoření.

3. Augustinovo pojetí „lidské přirozenosti“

Názory Augustina na lidskou přirozenost na jeho intelektuální cestě od manicheismu přes novoplatonismus ke křesťanství prošly hlubokými změnami. Od silně dualistického vidění světa manichejského ražení, kdy svět vidí nebo chápe jako dva světy – svět tmy a svět světla k vidění světa jako stvoření dobrého, pokaženého lidským činem, který dále jako neblahé dědictví neseme v dějinách, jelikož jsme určeni jako správci celého stvoření.

Augustinovi musel v raném mládí, kdy zápasil se svými žádostmi a na druhou stranu měl neustálý pocit nedostatečnosti a nespokojenosti s tímto naplňováním pouze tělesných potřeb, kdy našel lásku k moudrosti ve filosofii, připadat svět podle učení Maniho lehce vysvětlitelný a pochopitelný. Tato teze chápala člověka jako tvora světla, který je uvězněn ve světě temna, tělesnosti a jehož snahou má být vymanění se z těchto světských okovů. Odmítnutí tělesnosti představovalo jediný prostředek k nalezení blaženosti a spásy svého vlastního já. Po špatné zkušenosti s představiteli této sekty se posunuje od této duality těla a duše k novoplatonskému chápání těla a duše jako dobrého díla. Tělo, které umožňuje intelektu, aby se vyjádřil i v nižším řádu stvoření. Tělo, které je potřeba v životě člověka vychovávat a cvičit, aby nebylo na překážku v provozování ctnosti a nalézání moudrosti.⁴⁷ Ovšem s křesťanským zmrtvýchvstáním se u novoplatoniků nepočítalo. Tělo bylo bráno jako prostředek k něčemu, ovšem prostředek nakonec pomíjivý a konečný ve své formě. Augustin se dopracoval ve svém promýšlení a nahlížení pravdy k pojetí člověka jako jednoty duše a těla; jedná se podle něj o spojení v jednotě bez smíšení. Toto je důležité vymezení proti stoicismu, který tuto jednotu bez smíšení nezná; pokud by došlo k tomuto jevu smíšení, vznikl by podle stoy objekt třetí kvality.

⁴⁷ Srov. Armstrong, H., A. Plótinus, s. 292–298.

Proces jednoty Augustin pojmenovává „duše formuje látku těla, kterou oživuje k souladné jednotě a zajišťuje a uchovává její celistvost.“⁴⁸ Jedná se o hypostatickou unii duše a těla v tvor, který je nazýván člověkem.

3.1. Duše

Podle Augustina duše tedy není odlomek nebo část božského, ale je mu ze všech stvořených věcí nejbliže. To je rozdíl mezi manichejskou naukou o jiskře Boží přirozenosti v člověku umístěnou v nepřátelském světě a křesťanským náhledem na věc. Bůh je neměnný, pokud by duše byla částí Boha, byla by také neměnná, věčná a nepodléhající změně. Nebo by byl Bůh proměnný, a to je nepřijatelné. U Augustina je také rozdíl oproti novoplatonismu a zejména nauce Plótina o duši, která je neustále v přítomnosti neměnného, nemůže trpět, hřešit a v konečném důsledku je věčná a sama neměnná. U Augustina má duše vždy podíl na nestálosti všeho stvořeného. Pokud by nebyla u duše možnost změny, neplatila by nauka o nutnosti nápravy člověka, nebyly by nutné úkony kajícího, milost Boží by nebyla nutná ke spáse člověka.⁴⁹

Duše se tedy od Boha liší svojí přirozeností, dostala svoji podobu a obraz, ke kterému nás Bůh stvořil. Tento obraz Boha i po pádu v ráji je v nás stále přítomen, jen je poškozen, vyžaduje opravu. Té se nám dostává křtem a vrůstáním do boží lásky svým životem v každodennosti. Tento dar podoby máme od počátku a nelze jej člověku odejmout, nebo jej o něj připravit. Odlišuje nás od nižších tvorů a připodobňuje nás k Božímu životu.

Duši nevidí jako samohyb u Platóna, vidí ji jako záležitost, jsoucno pohybující se svou vůlí. Sama také není ničím pohybována, ani jinou duší, ani jinou věcí. Pokud dochází k pohybu, je pohybována tělem, tělo ovšem není nad duší, nýbrž bez duše by se tělo nehýbalo. Člověk by ve stavu bez duše nebyl člověkem. Ve svém spise „O nesmrtelnosti duše“ uvádí důkaz existence duše z její vlastnosti učení se něčemu, například schopnost naučit se o úsečce vedené středem kruhu, která je vždy nejdelší. Jedná se o matematickou pravdu, která platí vždy a je neměnná. Pokud se tuto záležitost duše naučí, má účast na něčem, co je prokazatelně společné všem a nemění se. Pokud má účast na něčem, co je vždy, tedy existuje. Nemůže mít účast na něčem, co

⁴⁸ Markus, A., R. Marius Victorinus a Augustin, s. 401.

⁴⁹ Srov. Tamtéž, s. 403.

neexistuje, pokud ona existuje. Pokud by se toto nemohla naučit nebo nahlédnout, nebyla by.

„Jestliže tedy v duši zůstává něco neproměnného, co nemůže existovat bez života, pak duši nutně náleží věčný život.“⁵⁰

Neproměnné v duši je uvedeno v jeho díle „O nesmrtelnosti duše“ jako 1) nauka, 2) matematické zákonitosti, 3) intence uvádějící do pohybu tělo, 4) svobodné umění. Pokud jsou tyto obsaženy v duši, a to jsou, znamená to, že duše existuje. Duši jako takovou naznačuje Augustin složenou z části *animus* a *anima* jako pojmy pro duši. *Animus* jako ta část, která je v kontaktu s *ratio* (rozumem) a řídí tělo, přitom je nejvyšší částí celé *anima* (duše).⁵¹ Toto není nauka, jen pokud používá Augustin názvosloví pro činnost duše jako celku, tak je to formou těchto slov.

Pojem *ratio* (rozum) uvádí jako schopnost duše a zároveň její obsah. *Ratio* označuje to, co lze rozumově poznávat (např. matematika), nebo rozumové zákonitosti, nebo věčné důvody, jakési zprostředkování božských idejí prostřednictvím duše tělu. Tyto rozvahy o duši mají poměrně dost podobného s platonismem ve smyslu setkání duše s logem, s neměnným jsouncem, které je stále. Existenci duše právě nachází v definici existence rozumu (*ratia*) v duši:

„Rozum je buď pohled duše, která sama sebou, nikoli za pomoci těla, nazírá pravdu, nebo se tak nazývá samo zření pravdy, k němuž nedochází za pomoci těla, anebo konečně sama nazíraná pravda.“⁵²

Nesmrtelnost duše je v tom, že pokud má duše účast na rozumu (*ratio*) v jakékoliv formě a tento rozum je neměnný a stálý, nemůže se od něj žádnou silou oddělit. Podle pravidla nižší nevládne silnějším. Vlastnost rozumu (v duši) je taková, že svým růstem povzbuzuje to, aby cokoliv s ním je, aby bylo, což je opakem zániku. Sám rozum tedy není nepřejícný a nechce oddělení od duše a duše sama nemá možnost se oddělit od rozumu, i kdyby chtěla.⁵³

„Bůh, poněvadž je všemohoucí, dobrý, spravedlivý a milosrdný, učinil všechno dobré, ať jsou to věci velké, nebo malé, nejvyšší, nebo nejnižší; to, co vidíme, jako je nebe a země a moře, na nebi slunce a měsíc a ostatní hvězdy, na zemi pak a v moři stromy, keře, zvířata svého druhu a všechna tělesa

⁵⁰ Srov. Aurelius, Augustinus. *O nesmrtelnosti duše*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 41. (úvod od Lenky Karfikové)

⁵¹ Tamtéž, s. 16–18.

⁵² Tamtéž, s. 47.

⁵³ Tamtéž, s. 49–51.

*nebeská či pozemská; i to, co nevidíme, jako je duch, který oživuje těla rostlin a živočichů. Učinil také člověka ke svému obrazu, aby stejně jako Bůh skrze svou všemohoucnost vládne nade vším stvořením, také člověk skrze svůj rozum, kterým poznává a uctívá svého Stvořitele, vládl nad všemi pozemskými živočichy.*⁵⁴

Zde z toho úryvku je patrna původní důstojnost lidského rozumu (duše) vůči ostatnímu stvoření, jak byla zamýšlena Stvořitelem na počátku.

Augustin zastává teorii o procesu učení duše, jako o rozpomínání na věci, které ona sama zná, nebo je viděla. Jedná se o nalézání daných skrytých nadčasových rozumových záležitostí, které existují. Pro kontakt s nadčasovostí také uvádí úvahu o tom, kdy v případě, že duše rozpohybuje tělo, hýbe s ním za určitým účelem. Tento úkon má několik fází – současnost, to, co je nyní; budoucí pohyb, ten, který ještě není, a minulý, který se již stal. Sám pohyb je plánovaný, ještě v čase pohybu vůle a uvedení do pohybu těla není dokončený, jen začal, nebo teprve začne. Sama tímto pohybem není ovlivněna a nemění se. Je tedy nadčasová.

Podle přirozeného pořádku mocnější slabšímu předává formu. Co je mocnější, je i lepší. Duše, která dává tělu formu, je tedy lepší nežli tělo.⁵⁵ Život duši předává Bůh, který je lepší než duše podle tohoto pravidla předávání formy. Pokud jde o ovládnutí duše, jeho úvaha je taková, že ovládat ji může chtít jen jiná duše. Tělo nemá zájem ovládat duši, protože je nižší vytvořenou formou. Bůh, který je vyšší formou, nemá zájem ovládat duši a činit ji nesvobodnou, vždyť ji stvořil jako svobodnou. Jiná duše nechce ovládat cizí tělo, protože by ovládala nižší formu, než je sama, a nebyla by spokojena; pyšná duše chce ovládat duši stejného řádu jako je ona sama. K tomuto pohybu dochází jedině u duše, která má tělo, bez těla by nebyla v tomto světě. Pokud dochází k ovládnutí nebo nucení jednoho druhým, musí mít tyto dva duši i tělo, jedná se prostřednictvím těla. Pokud tedy dochází k nějakým změnám na těle nebo duši, je to vždy působením duše a jejím souhlasem, nebo spíše vyhověním její žádosti po něčem, tudíž o její vlastní vůli.⁵⁶ Neplatí tedy v případě vykonání hříchu, že mě svedlo k němu tělo, ale úkon vůle zprostředkoval (způsobil) pohyb celého člověka ke zlému (hříchu).

⁵⁴ Svatý Augustin. *O náboženském vyučování katechumenů* XVIII, 29 (s. 41).

⁵⁵ Aurelius Augustinus, *O nesmrtelnosti duše* XV, 24 (s. 71).

⁵⁶ Tamtéž, s. 67–69. totéž

3.2. Vůle

Augustin má pojem dosažení blaženosti v nasměrování vůle k dosažení blaženosti a blažený je jistě ten, kdo má to, co miluje, pokud je to opravdu to nejlepší. Zatímco největším dobrem pro tělo je duše, největším dobrem duše je ctnost. Té ovšem duše dosáhne, jen když sleduje něco jiného, než je sama, totiž Boha, jehož nemůže ztratit.⁵⁷

Vůle je to, co člověka řídí, je to pohyb v jeho mysli s cílem dosažení blaženosti. Chtít (volit) dobro je základním lidským úkonem. Tato touha je buď v souladu s věčným zákonem, nebo je proti němu. Dobrá vůle tomuto zákonu přitakává, zlá se mu vzpírá.⁵⁸ Na základě tohoto rozhodnutí je vypočten (udělen) buď trest, nebo náležitá odměna. Volit blaženosti znamená volit vždy to nejlepší. Pro tělo je vždy lepší duše a pro duši je to vždy nejlepší Bůh. Je to zcela podle učení, že horší nevládne lepšímu.

„Kristus jako pravda a moudrost dává vidět Otce; láska, rozlitá skrze Ducha svatého v lidských srdcích, člověka posvěcuje a připodobňuje Bohu, s nímž je Duch téže přirozenosti. Právě oheň lásky, kterou Duch rozlévá v srdcích a která je láskou k pravé ctnosti, osvobozuje ze zajetí těla, do něhož je člověk uvržen „pro pradávny hřích“, totiž hřích Adama jako našeho „starého člověka.“⁵⁹

Pro pradávny hřích je zde zmínka o připoutanosti celého člověka k pozemským věcem. Z těchto okovů se jedinec osvobozuje jedine a bezpodmínečně pomocí Boží milosti, ne tolik svojí zásluhou. Boží milost konání člověka předchází, právě ona je impulsem, kterým uschopňuje lidskou vůli ke konání dobra.

Dá se říci, že každý dobrý skutek koná Bůh v nás. Podle apoštola Pavla:

„ne už já, ale žije ve mně Kristus“ (Ga 2,20)

„aby se žádný člověk nemohl vychloubat před Bohem. Vy však jste z Boží moci v Kristu Ježíši; on se stal moudrostí od Boha, spravedlností, posvěcením a vykoupením, jak je psáno: Kdo se chlubí, ať se chlubí v Pánu.“ (1Kor 1, 29-31)

Náklonnost vůle k dobru je vnímána jako Boží dar. V tomto případě je vnímána dobrá vůle jako ta, která zachovává zákon. To je cesta k dosažení blaženosti a nalezení sama

⁵⁷ Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 34.

⁵⁸ Tamtéž, s. 33.

⁵⁹ Tamtéž, s. 35.

sebe v důsledku rozhodování podle Boží milosti, a tudíž svobodně, nebo spíše pod jhem, které netlačí a netíží. Tíha světa a jeho nároků je bolestná a v konečném důsledku znamená smrt, v tomto životě i budoucím. O vztahu světa k člověku píše Augustin ve svých *Katechetických spisech*, vycházejí z teologie apoštola Pavla:

„Týž apoštol dává toto ponaučení: Nebojuji tak, jako bych bil do vzduchu, ale držím své tělo na uzdě a dělám z něho služebníka, aby se snad nestalo, že bych kázal druhým, a sám by přitom zavržen. Říká také: Napodobujte mě, jako já napodobuji Krista. Je proto nasnadě, že i apoštol sám ve svém nitru triumfoval nad mocnostmi tohoto světa, stejně jako to řekl o Pánu, kterého – jak vyznává – napodoboval.“⁶⁰

Milost Boží je předcházející, vyžadující ovšem naši plnou angažovanost ve věci spásy. Boží dar je tedy nasměrování vůle, duše k uspokojení a naplnění nejhlubších lidských potřeb a touhy. A konečně se jedná o nalezení blaženosti, uzdravení naší lidské přirozenosti. Jak tedy mohlo dojít k možnosti omylu vůle a následnému pohybu člověka ke zlu a k tak nesmyslnému volení nepřítelství proti sobě samému? Kde se bere tato neuspořádanost lidských životů a touhy po něčem, co není neměnné a dobré, dává se přednost něčemu proměnnému, nebo dokonce zlému?

3.3. Porušení lidské přirozenosti

Bůh stvořil svět svou vůlí, která nemá v sobě žádnou nutnost, žádné tíhnutí k něčemu. Stvořil svět, protože chtěl, vůlí sám o sobě.⁶¹ Člověk má také vůli jako jediný ze stvoření (podoben Bohu).

„I řekl Bůh: učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“ (Gn 1,26)

Pád člověka v ráji nastal úkonem jeho vůle, kdy se chtěl stát rovným Bohu, chtěl znát věci jako On, jak jsou, jak fungují, co je dobro a co je zlo. Podle Augustina byla důvodem k pádu prvních lidí jejich pýcha. Nechtěli být tím, čím je stvořil Bůh, neobrací se k Němu, ale k sobě samým, nebo k někomu, kdo není On. Situace před hříchem je u člověka taková, že jeho konání a stav mysli (vůle) je takzvaně „volní“. Koná svou tíhou (přirozeností) tak, jak ho Bůh stvořil. Je to dokonalý soulad mezi vůlí Boha

⁶⁰ Svatý Augustin. *O křesťanském boji VI, 6* (s. 156).

⁶¹ Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 36.

a člověka. Tento soulad je úkonem vůle Adama narušen. Není zcela zničen, jen je narušen řád, který člověk porušil, a dostává se do hry i přirozené chování narušené vůle člověka po pádu. Nebýt této pokřivenosti lidské přirozenosti, stačilo by, aby člověk následoval své přirozené touhy jako cíle jeho pohybu a tím by dosáhl blaženosti.

Stěžejní záležitostí tedy je, aby byla lidská vůle opět obnovena a tím uschopněna ke konání podle Bohem stanoveného řádu. Ne pouze „volně“, ale podle člověkem narušeného Božího řádu. Volně by konala dobře, pokud by nebyla narušena úkonem jeho vůle k odvrácení se od Boha. Pokud by byla navrácena a očištěna k původnímu pořádku, lze mluvit o naplnění konečného zacílení člověka, a tudíž dosažení jeho blaženého stavu, kdyby byl obnoven původní soulad.

3.4. Co hýbe vůlí

Naší vůlí hýbou představy, chutě, které chceme uspokojit a naplnit. Na základě těchto úkonů uspokojování vůle a jejich opakování dochází k výchově vůle, k vytvoření zvyků. Tento zvyk formovaný předchozími pohyby vůle se stává určitým prvkem ovlivňujícím svobodnou vůli a zasahuje až k volnímu pohybu člověka, který zpětně působí na příští rozhodování vůle.⁶²

„Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávídím.“ (Ř 7, 15)

Augustin toto tíhnutí vůle nazývá láskou k něčemu. Pokud budeme naplňovat toto tíhnutí (lásku) k hříšným věcem, stáváme se zlými. Pokud dochází k provozování lásky k duchovním věcem, stáváme se lepšími.

„Jest láska, již milujeme, co by se nemělo milovat, a ten, kdo miluje, co se má milovat, nenávidí tuto (odsouzeníhodnou) lásku v sobě. Obě lásky mohou být v člověku přítomny a je to pro jeho dobro, aby láska, díky níž žijeme, rostla na úkor té, jejíž vinou žijeme špatně.“⁶³

Příklon naší chtivosti (lásky) je tedy diametrální, pokud konáme správně, umenšuje se tíhnutí ke špatnému.

Toto rozhodování vůle pro dobro, nebo pro zlo nás odlišuje od nerozumných bytostí. Ty konají vždy volně, na základě své přirozenosti. Jediné, podle čeho dosáhneme chvály, nebo hany v nebi, bude konání naší vůle. City, emoce, vášně, které na vůli působí,

⁶² Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 47.

⁶³ Markus, A., R. Marius Victorinus a Augustin, s. 432

nejsou předmětem mravního hodnocení, nanejvýše jen okrajově. Důležité je rozhodnutí podle vůle, která je v tom dobrém případě nasměrována k správnému používání věcí, ne k jejich zvrácenému zneužívání. Jde tedy také o to vychovat naši vůli k užívání věcí ke správnému užítku, a to od pojmu „chceme“ k „máme“ s tím, že měřítkem správnosti úkonu vůle je vždy láska ke Stvořiteli, který je původcem všeho dobra. Těšení a užívání si dobra, pokud by došlo k neurčitosti pojmů, je identifikováno a určeno vztahem k Bohu a dodržováním jeho řádu (Zákona). Pokud dojde k opaku, jedná se o těšení a užívání k zvrácenosti, k odcizení sobě samému.⁶⁴

3.5. Milost

K vymanění se vlivu „druhé přirozenosti“, kterou dědíme po našich praotcích zasažených Adamovým hříchem, je nutná předcházející Boží milost k uschopnění počátku používání svobodné vůle. I bez této milosti může člověk vynaložit úsilí k nápravě svého padlého stavu, tyto schopnosti mu i v zasažené přirozenosti zůstávají, ale Boží vlivy jako původce všeho jsou vždy prvotní. Dary milosti jsou poskytovány zdarma a jsou nevyprositelné, záleží na Božím rozhodnutí, komu jsou poskytnuty, ale komu jsou naopak odepřeny. V jakém čase a místě, jakou příležitost využije, to je plně v režii Všemohoucího. Pokud je milost zdarma, láska k pravdě jako odpověď na tento dar by měla být také bez očekávání. Jsme v pozici očekávajícího a obdarovávaného. Vztah mezi Bohem a námi je a trvá pro vztah samotný.⁶⁵

Mechanismus obdarování spočívá v účasti na Božím životě, tento vztah vzniká prostřednictvím Krista, který je synem od přirozenosti, my skrze něj získáváme synovství k Bohu Otci formou adoptivní.⁶⁶ Adopce je Boží dar, obnovení vztahu k růstu synovství, nakolik plníme pravidla, které máme zjevené v Zákoně. Zákon je v plnosti završen v Kristu. Následování Krista je prvotní v úkonu růstu svatosti, úkon, který končí v dokonalosti, a tato dokonalost bude naplněna v konci časů.

⁶⁴ Markus, A., R. Marius Victorinus a Augustin, s. 437–440. „Všechna lidská zvrácenost, již také nazýváme neřest, spočívá v tom, že chceme užívat věcí, z nichž se máme těšit, a těšit se z věcí, jichž máme užívat. A veškerý řád {*ordinatió*}, který též nazýváme ctností, spočívá v tom, že se chceme těšit z toho, z čeho se máme těšit, a užívat to, co máme užívat. Co je správné, tomu se máme těšit, co je užitečné, toho máme užívat.“ V typicky platónském tónu uzavírá Augustin tuto analýzu důrazným tvrzením, že jediným předmětem, který si skutečně zaslouží, aby se z něj člověk těšil, je „inteligibilní krása, již nazýváme duchovní“; vše ostatní je pouze k užítku a vposled je to třeba zaměřit k této kráse.

⁶⁵ Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 54–56.

⁶⁶ Srov. svatý Augustin, *Vavřincova příručka o víře, naději a lásce* 39 (s. 105).

3.6. Tělo

Vnímání těla prošlo u Augustina určitým vývojem od manichejského vnímání duality ducha a těla až ke křesťanskému pojetí celistvosti lidského tvora. Tělo není protiklad duchovní podstaty člověka, jedná se o jednotu těla a duše bez smíšení. Tělo není něco, co je potřeba umenšovat, nebo dokonce ničit. Není brzdou uvědomování si a žití podle své pravé přirozenosti (pravého já), a to duše. Hmota se již nestává něčím, co má negativní hodnotu v celku stvoření.⁶⁷ To, že je celý člověk zasažen porušením příkazu Boha, je vinou rozhodnutí jeho vůle.

Podoba člověka, jak jej známe dnes, se nezměnila, jedná se tedy o změnu kvalitativní. Rajska podoba člověka byla obdařena tělem neznajícím žádostivost; tělo bylo dokonale podřízeno duši. Rozum (ratio) vládl cele její živočišné části, a tím i tělu. Skrze smyslový vjem (ovoce) byl vykonán úkon vůle ke zbavení se nadvlády Boha s touhou být jemu roven. Po tomto úkonu a objevení poznání dobra a zla uviděl člověk svoji jednoduchost (nahotu) a zastyděl se. Začíná období klamu, tělo již není nahé a čitelné. Člověk začíná být smrtelný jako ostatní živočichové, to je jeho trest za spáchaný hřích. Člověk se stává tělesným tvorem, směřujícím k pozemským (tělesným) věcem a majícím z nich potěšení. Čím více se tedy odvrací od Boha, tím více směřuje k zemi. Obrat k tělu přivolává smrt a nicotu, která znamená zkázu jak pro duši, tak pro tělo člověka. Tělo je spíše chápáno jako oběť rozhodnutí vůle; pokud je možná záchrana, je poskytnuta opět v jednotě těla i duše, a to příchodem Ježíše Krista jako druhého Adama.⁶⁸

Boží syn přijal celého člověka, duši i tělo a narodil se z ženy. Do spásného díla je zahrnuta i žena.⁶⁹ Obraz je úplný – v ráji je žena jako pomocnice, ale i skrze ni (tělesný vjem) byl vykonán hřích, nyní je vše náležitě obnoveno úkonem nové Evy.

3.7. Čistota těla

Zachováváním čistoty těla ve formě zasvěceného panenství (celibátu) je u Augustina ceněno jako ta lepší varianta životního stavu člověka. Ovšem pokud by nebyl dodržován cíl, a to je zachovávání čistoty vzhledem k nebeskému království nemělo by cenu. Pro lepší, nebo spíše nekonfliktní průběh života je téměř bezcenné. Zachování čistoty není

⁶⁷ Markus, A., R. Marius Victorinus a Augustin, s. 397–399.

⁶⁸ Karfíková, Lenka. *Filosofie Augustinova mládí*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 75-80.

⁶⁹ Svatý Augustin, *O křesťanském boji* XI, 12 - XXVI, 28 (s. 160-169).

ještě důvodem k jistotě dosažení spásy, pokud nejsou dodrženy zásady pokory a poslušnosti. Vdaná žena může být poslušná a pokorná, a panna nikoliv.⁷⁰

O manželství tvrdí, že se jedná o dobro a manželské spojení je dobré, nepředstavuje tedy menší zlo v rámci tělesných hříchů, ale je dobrem v pravém slova smyslu. Nelze porovnávat manželství a smilstvo, nejedná se o dvě zla, ale lze porovnat manželství a zdrženlivost, kdy to druhé je lepší.⁷¹ Ovšem pokud je panna (celibátník) vybavena poslušností a pokorou, čeká ji v nebi větší sláva vzhledem ke stejně vybaveným manželům, kteří dodržující manželskou čistotu, věrnost. Ve svém díle *O zasvětenom panenstve* o této záležitosti uvádí:

*„tak je jakási osobitá sláva, na které nebudou mít podíl všichni ti, kteří budou žít věčně, ale bude vyhrazená jenom pro některé.“*⁷²

*„Vždyť hvězda se liší od hvězdy jasem; tak i zmrtvýchvstání zesnulých. Proto je dobře, když člověk zůstane tak, jak je.“*⁷³

Manželství jako dobro, které nás ovšem starostí o časné věci odvádí od myšlení na Boží věci; je tedy svým důsledkem těžší břemeno než pro ty, kdo zůstanou bez něj. Nejedná se prvotně o ústupek tělesné žádostivosti. Nároky na zachování čistoty těla totiž zůstávají aktuální jak pro člověka povolaneho Bohem do manželství, tak v případě pokud je člověk povolán k dodržování celibátního způsobu života.

⁷⁰ sv. Augustín. *O zasvětenom panenstve*. Karmelitánské nakladatelství, Bratislava, 2015, s. 34–36.

⁷¹ Srov. Vopřada, David. Augustinova nauka o manželství. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2010, roč. 14, č. 3, s. 90-91.

⁷² sv. Augustín. *O zasvětenom panenstve*, 14.14, s. 114. (přel. aut.)

⁷³ Tamtéž, s. 115. (původní citace 1Kor 15, 41–42, 1Kor 7,26). (přel. aut.)

4. Augustinova polemika ohledně lidské přirozenosti a Boží milost

4.1. Spor s donatisty

Mezi první záležitosti, které Augustin řešil při svém návratu do Afriky již jako duchovní, byl spor s donatisty. Období jeho nasazení v této záležitosti spadá zhruba do let 394–421. Přitom celý spor skončil roku 411 v Kartágu vítězstvím katolíků, kde bylo vedeno soudní přelíčení mezi nimi a donatisty. Následoval edikt císaře Honorioa příkazující zabavení donatistického majetku, zákaz bohoslužeb a nařizující exil jejich biskupů. V rámci africké církve nepředstavovalo donatistické hnutí menšinovou záležitost. Na venkově tendence k donatistickému chápání církve přetrvávala ještě poměrně dlouhou dobu, ovšem vpádem Vandalů (429) ztratil spor mezi katolíky a donatisty na významu.⁷⁴

Impulsem pro rozdělení africké církve se stalo posuzování chování některých církevních autorit z hlediska jejich postoje k pronásledování státní mocí za vlády císaře Diokleciána v období 301–305 n. l. Tento císař vydal celkem čtyři edikty k zamezení rozšiřování křesťanské víry počínaje zabavením kostelů, vydáním křesťanských písemností ke zničení až po nucení k provedení modloslužby státnímu božstvu. Ty členy církve, kteří neobstáli a vyhověli státní moci z obavy o svoje blízké či o svůj život, neuznávali donatisté nadále jako členy církve. Tito zrádci (*traditores*) podle nich zamořují celé společenství; pokud jako biskupové a kněží vysluhují svátosti, jsou tyto úkony provedeny k záhubě a zmaru ostatních věřících. Úkony křtu, konsekrace a podobně jsou v lepším případě neplatné.

Pokud by někdo, kdo je pokřtěn tímto *traditores* a chtěl by patřit do křesťanské (katolické – donatistické) církve, musí podstoupit nový křest, být překřtěn. Biskup konsekrovaný kontaminovaným světicím biskupem by byl také tímto biskupem nakažený a další svěcení a svátosti, které by konsekrovaný uděloval, budou vykazovat zasažení nákazou odpadu od víry, která na něj přešla od jeho světitele. Jeho úkony by byly spíše ke zkáze tomu, komu by byly udělovány. Nákaza by se šířila dále v řetězci předávání zhouby.

⁷⁴ Srov. Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 136–139.

4.1.1. Svátosti

Proti donatistické praxi překřtívání katolíků prosazuje Augustin nemožnost opakování křtu. Křest jako svátost je udělena pouze jednou za život, není závislá na svatosti lidského udělovatele, jelikož svátost jako takovou uděluje svou milostí Kristus. Pokud by některý vysluhovatel prohlásil, že je vhodný k udělení křtu, je v tomto případě jasné, že se jedná o velmi pyšného člověka. Augustin a celá církev uznává křest udělený i v donatistické církvi, takto pokřtěného nepřekřtívají. Tento úkon, svátost Augustin nazývá *nota militaris, titulus imperatoris*, křest je u něho něco jako označení příslušníka vojska – jako zvláštní znamení. I když takto označený jedinec dezertuje z vojska, jeho označení neztratí platnost.⁷⁵ Pokud se takto označení členové církve opět vrátí ke svému vojsku, bude jejich křest k užitku, nezůstane ve formě pouze něčeho, co mám.⁷⁶ Užitečnost křtu tedy velmi závisí i na tom, v jakém společenství je užíván.

Argumentem pro nepravost donatistické církve je také její lokální povaha, která se soustředila pouze na území africké, oproti církvi většinové. Augustin nevnímá církev jako uzavřené společenství čistých a dokonalých; totiž i v církvi většinové existují členové patřící Kristu a členové zaměřeni proti Kristu. Toto konečné třídění věřících na ospravedlněné a propadlé záhubě patří do konce časů s tím, že třídění nebude provádět člověk, ale Bůh. I nehodní služebníci církve mohou vysluhovat svátosti platně, jelikož svátost jako takovou neuděluje člověk, ale Bůh. Nedokonalost členů církve doplňují praví služebníci církve, kteří vyprošují v milosti Ducha svatého „milost danou zdarma“ tam, kde je to potřeba.⁷⁷

4.1.2 Postoj k užití násilí z důvodu přinucení k návratu do společenství

Zpočátku byl Augustinův postoj vůči heretikům mírný, neuznával použití násilí, dával přednost mírné formě dialogu s verbálním přesvědčováním pobloudilých. Tento postoj prošel určitým vývojem a v čase zákazu donatistického hnutí již byl připraven použití donucovacích prostředků státem obhájit i teologicky, a to následovně:

Pokud jsou světská nařízení spravedlivá, je nutné je uposlechnout. Teror, který může být průvodním jevem tohoto státního úkonu, nás vybízí k tříbení svých postojů a názorů, zda jsou tyto názory a postoje správné. Pokud ano, upevňují nás v dobrém

⁷⁵ Svatý Augustin. *Kázání ke katechumenům o Vyznání víry VIII*, 16 (s. 77).

⁷⁶ Karříková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 142.

⁷⁷ Tamtéž, s. 147.

konání. Pokud ne, dávají nám možnost k obrácení a také možnost nápravy škod, které jsme již svým postojem mohli způsobit. Dává paralelu s Božím působením na lidskou vůli, která již může být v otroctví špatného zvyku. Jedná se o tlak k nápravě, ne k trestání jako cíl za špatný postoj nebo už i zvyk člověka. Příkladem je povolání Šavla ke službě, kdy byl „přinucen“ velmi impresivně ke změně celého člověka (Sk 9.3-9). Dalším příkladem je donucení jiných hostů k příchodu na hostinu pána domu, protože ti, kdo byli pozváni, kvůli malichernostem nepřišli. Pozvání těch, kteří možná o jeho hostině jenom slyšeli, ale nejspíš se smířili s tím, že na ní nebudou, nasměrovali už svou vůli k bytí mimo společenství s pánem. Přesto jsou donuceni k účasti na tom, co po nich pán chce. (Lk 14.15–24).⁷⁸

4.2. Spor s pelagiány

Pelagius byl britský mnich a asketa, působící do roku 410 v Římě; byl oblíben nejen u aristokracie, ale i katolických duchovních, a to pro svůj příkladný asketický život. Po pádu Říma odešel spolu se svým žákem Caelestiem do Kartága v Africe. Spory o jeho pojetí křesťanské nauky o milosti dostaly oficiální podobu právě jeho příchodem do Afriky. Tyto spory a konečné odsouzení spadají do období od 411 (odsouzení Caelestia) až do roku 431 (odsouzení Juliána, přívržence Pelagia). Pelagiánství mělo poměrně velký vliv svým příkladem askeze, lidského nasazení ve věcech spásy a zdánlivou lidskou spravedlností vůči naší lidské přirozenosti.⁷⁹

Spor běžel v několika rovinách:

4.2.1. Dědičný hřích

Pelagius a jeho následovníci vidí dědičný hřích jako nemožný. Každý hřích je individuální úkon svobodné vůle. Rozhodnutí se pro dobro, nebo zlo považují za nezbytný předpoklad svobodné vůle. Působení Adamova hříchu je ve stylu špatného příkladu, opakování hříšného chování se stává zvykem. Odmítá předávání hříchu plozením, předávání se děje napodobováním a vlivem okolí s tím, že toto předávání ve formě špatného příkladu a napodobování chování nezasahuje lidskou přirozenost.

Pelagiáni vidí nápravu člověka a jeho návyku ke konání dobra v obnovení schopnosti poznat Boží vůli, a to konkrétně tak, že Bůh je Pánem stvoření a my jsme jeho

⁷⁸ Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 154.

⁷⁹ Tamtéž, s. 161–166.

služebníci. Toto učení se dobru se děje v postupné obnově člověka i lidstva. Rozeznávají několik historických etap této obnovy. Jedna etapa je v čase měřena od Adama k Mojžíšovi, od Mojžíše ke Kristu a poslední je doba po Kristu. V Mojžíšovi je nám dán Zákon, jeho dodržování nám umožňuje nápravu lidské nevědomosti a poznání Boží vůle.⁸⁰ Pokud tuto možnost nápravy, která je daná dodržováním Zákona, někdo využil, získal život věčný. Jelikož tuto možnost mnoho lidí nevyužilo, bylo potřeba dalšího prostředku ke spáse. Když se naplnil čas a lidstvo nebylo schopno ani pomocí Zákona nápravy, přišel Kristus a dal nám svým životem nový příklad, který pokud budeme následovat, dojdeme spásy.

Následování Krista je možné ve víře a ve křtu. K ospravedlnění člověka dochází vírou, která přivolává Boží milost. Křtem nám jsou smazány předchozí hříchy, ovšem naše přirozenost je nám zachována (nikdy nebyla narušena). Máme neustále svobodnou vůli volit dobro, či zlo; milost nám ji nebere, svobodná vůle není ani tímto úkonem narušena. Svobodná vůle jako dar Boží je v posledku neměnná. Křtem jsme zbaveni hříchů a hříšného zvyku a jsme v něm také uschnouti k ctnostnému jednání. Budování ctnostného jednání je obrana proti hříšnému návyku. Na tento krok vymazání hříchů tedy musí navazovat pěstování ctností a dobrých skutků. Spasení bude realizováno na základě těchto skutků spravedlnosti a víry.

Základem křesťanského života je také následování Kristova učení a napodobování jeho chování. Pouze člověk, který se chová tímto způsobem (napodobováním Ježíše), se může nazývat křesťanem.⁸¹

U Augustina je možná náprava lidské přirozenosti jedině Boží milostí. Ve křtu je nám odpuštěn dědičný hřích a stáváme se novým stvořením, dostáváme nový život.⁸² Již v té době je rozšířená praxe křtu novorozenců právě z tohoto důvodu. Bludaři vidí ve křtu pouze posvěcení, očištění a výbavu k lepšímu životu. Malé děti se podle nich nerodí s vůlí k děláni špatností a s dědičným hříchem, také s jinou zátěží nemají nic společného.

⁸⁰ Hušek, Vít. Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia. In KARFÍKOVÁ, L. – DUS, J., A. (ed.). *Milost v patristice*. Jihlava: Mlýn, 2011, s. 148.

⁸¹ Tamtéž, s. 158.

⁸² Svatý Augustin. *Vavřincova příručka o víře, naději a lásce* 42 (s. 106).

Augustinovo a církevní učení uznává dědičný hřích předávaný tělesným plozením. Lidská přirozenost je od počátku způsobem zplození nakažena dědičným hříchem. Předávání dědičného hříchu je podle Augustina prováděno formou tělesného kontaktu, v chtění a touze.

„Tím, že zhřešil a byl z ráje vyhnán, spoutal trestem smrti a zatracení také všechno své potomstvo, neboť jej ve své osobě, jakoby v kořeni, poškodil svým hříchem; kterýkoli potomek se narodí jemu a jeho ženě- skrze niž zhřešil a jež byla zatracena spolu s ním-, narodí se z tělesné touhy, v níž byl vyplacen příhodný trest za neposlušnost, a vezme na sebe prvotní hřích, který se má různými omyly a bolestmi předávat až k onomu poslednímu potrestání bez konce, společnému s padlými anděly, škůdci, opanovateli a společníky člověka.“⁸³

Tohoto zasažení hříchem není žádný člověk uchráněn mimo Krista, který byl počat jiným způsobem, ne tak v tělesné touze.

Podle Augustina je ovšem i po křtu naše lidská přirozenost nadále poškozena. Pokud dochází k nápravě tohoto poškození, je to výhradně Boží milostí. Tato milost je udělována pouze na základě Božího úradku. Toto „vrůstání do Krista“ je vidět podle plodů víry, které křesťan nese; ne tedy skutky, ale milostí jsme to, co jsme.⁸⁴ Skutky jako takové nás ke spáse nedovedou. Spásu nese pouze milost Boží, která je udělována Bohem samotným. Člověk si tuto milost svými skutky nepřivodí. V konečném důsledku nejsou v životě křesťana skutky prvotním důvodem spásy, ale důvodem spásy je milost, ta milost, která k těmto dobrým skutkům disponuje. Jak uvádí ve své *Vavřincově příručce o víře, naději a lásce*:

„Aby si nechtěli osobovat aspoň samotnou víru, nechápajíce, že jim byla darována od Boha – apoštola na jiném místě, říká, že se mu dostalo milosrdenství, aby se stal věřícím, - týž apoštol dodává: není z vás, je to Boží dar; není z vašich skutků, takže se nikdo nemůže chlubit. A abychom se nedomnívali, že věřící se obejdou bez dobrých skutků, řekl ještě: Jsme přece jeho dílo, v Kristu Ježíši jsme stvořeni k tomu, abychom konali dobré skutky, které nám Bůh připravil.“⁸⁵

To je rozdíl v chápání hodnoty ctnostného chování pro naši spásu podle Augustina, oproti pelagiánskému pojetí nutnosti napodobování skutků, které konal Kristus.

⁸³ Svatý Augustin. *Vavřincova příručka o víře, naději a lásce*, 26 (s. 96).

⁸⁴ Srov. Tamtéž, (s. 143).

⁸⁵ Tamtéž, (s. 99).

4.2.2. Smrtelnost lidského těla

Dalším bludem souvisejícím s pojetím dědičného hříchu, který pelagiáni vyznávali, bylo to, že Adam měl již od počátku svého stvoření smrtelné tělo. Pro pelagiány byla trestem za přestoupení Božího zákazu smrt věčná, míněna je tím ale smrt duše, ne těla, protože tělo jako takové máme stejné, jako měl praotec všech lidí, tedy smrtelné od počátku. Argumentem je to, že pokud by byl odpuštěn hřích, nebyla by smrt dalších lidí.⁸⁶

Augustin vidí smrt tělesnou jako trest za Adamův hřích, který přechází z pokolení na pokolení. Toto předávání života, ale i hříchu se děje pomocí tělesného kontaktu, vzniká tělo hříchu.⁸⁷ Kristus, který přijal tělo bez tělesného kontaktu, nás může z tohoto stavu těla smrti vysvobodit.

„Jako provinění jediného člověka přineslo odsouzení všech, tak i čin spravedlnosti jediného člověka přinesl všem ospravedlnění a život, zcela jasně ukazuje, že z Adama se nenarodí nikdo, kdo by nebyl vydán odsouzení, a že nikdo nebude odsouzení zbaven než ten, kdo se znovu narodí v Kristu.“⁸⁸

V Adamovi jsme našli smrt, v Kristu vidí spásného prostředníka pro spásu lidí. Kristus je jediná možnost vysvobození z trestu, ke kterému jsme byli jako lidstvo odsouzeni. Podle Augustina je tedy neodvratně jisté, že po pádu v ráji jsme dostali jako úděl smrtelnost jako mzdu za hřích a znovunarození k věčnému životu je možné jedině smírnou obětí v Ježíši Kristu. To Kristus přijal smrtelné tělo, aby bylo možné i s tělem směřovat k věčnému životu.

„Neboť ani skrze jediného prostředníka mezi Bohem a lidmi, člověka Ježíše Krista, bychom nemohli být vysvobozeni, kdyby nebyl zároveň Bohem.“⁸⁹

4.2.3. Svobodná vůle a milost

Pelagiáni tvrdí, že člověk je schopen vlastní vůlí a dobrým životem dosáhnout stavu bezhříšnosti. Milost Boží je v tom, že dal člověku svobodnou vůli a tu používá s pomocí Boží k dobrému životu. Dokonce jdou ve svém tvrzení tak daleko, že prohlašují

⁸⁶ Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 177.

⁸⁷ Tamtéž, s. 180.

⁸⁸ Tamtéž, s. 110.

⁸⁹ Svatý Augustin. *Vavřincova příručka o víře, naději a lásce 108* (s. 143).

možnost dosažení bezhříšnosti lidského tvora za cíle jeho snahy zde na Zemi. Dále je milost Boží souběžná s konáním člověka s podmínkou, pokud svým ctnostným chováním tuto milost přivolává. Pokud se jedná o další typ Boží pomoci, jedná se především o formu pobídky k dobrému jednání, poučování nebo přesvědčování.

Tvrdí: dobrý čin člověka má trojí aspekt; ten spočívá v možnosti, vůli a jeho vykonání. Boží milost je pouze u prvního aspektu dobrého činu. Ostatní je na snaze člověka, zda se rozhodne pro dobro, nebo zlo. Nechybí Boží pomoc v dalších aspektech konání, ta spočívá v doprovázení Duchem svatým a to je odpuštění hříchů, upomínání k následování životního příkladu Ježíše Krista a v chápání (osvětlování) křesťanské nauky.⁹⁰

Augustin nepopírá lidskou snahu o svatost (budování ctnostného chování), jen ji nepovažuje za prvotní příčinu dobrého chování. Člověk není schopen sám o sobě konat dobro.

„A právě tak, když někdo ze svobodné vůle hřešil, ztratila se po vítězství hříchu i svobodná vůle. Co se člověka zmocní, tím je zotročen; což je výrok apoštola Petra.“⁹¹

K životu křesťana je podle Augustina nutná milost Boží i vůle člověka ovšem v tomto poměru:

První je vždy iniciativa Boží milosti, ne tak zásluhy člověka, ovšem s přihlédnutím k nutnosti osobního nasazení vůle, která je milostí k tomuto pohybu uschopněna (uzdravena). Pokud by nedošlo k úkonu použití vůle k volbě dobra, byla by takto uschopněná vůle připravená pro dobro ve stavu nečinném, moc daná vůli by byla pouze v možnosti volit dobré. Jedná se tedy o úkon svobodné vůle člověka, ovšem bez milosti Boží by k žádnému dobrému rozhodnutí a konání nemohlo dojít. Toto nazývá termínem darovaná vůle.⁹²

Shrnutí: U pelagiánů je působení Boží milosti souběžné s konáním člověka, svobodnou vůli má člověk vždy k dispozici, ať se rozhoduje pro dobro, nebo pro zlo. Podle Augustina je to Bůh, kdo působí chtění a jednání k dobru, jelikož je lidská přirozenost pokažená, naše rozhodování podléhá vždy chtění (žádostivosti) těla smrti (pod

⁹⁰ Vít Hušek: Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia, s. 163.

⁹¹ Svatý Augustin. *Vavřincova příručka o víře, naději a lásce* 30 (s. 98).

⁹² Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 277.

otroctvím hříchu). Jenom Bůh činí to, co je zdánlivě proti naší pokažené přirozenosti sladké a chtěné, jinak by břímě života v Bohu nebylo možné ani chtít, ani snést.⁹³

⁹³ Karfíková, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 190.

ZÁVĚR

Hlavním mottem mé práce bylo nastínění vlivu okolí na Augustinův život. Jako člen střední vrstvy obyvatelstva Říše římské měl přístup ke vzdělání, netrpěl citelně finančním nedostatkem, pocházel z úplné rodiny. Celý jeho život až do konverze je veden touhou po uplatnění ve společenském životě. I v tomto období hledání pravého uplatnění ve světském prostředí ho neustále znepokojovala otázka po podstatě pravdy, kde ji nalezne, kde si ji může osvojit. Odpověď částečně našel v manichejské víře, poté ve filosofii, ale nakonec plnou pravdu a moudrost našel po svém obrácení v rámci katolické církve. Všechna moudrost člověka, která je prezentována v rámci filosofického myšlení, ať se jedná o stoiu, platonismus a další je obsažena a překročena v křesťanské filosofii. Zde, v katolické víře, našel odpovědi na své hlavní otázky po smyslu života a dění světa obecně. Augustin přijal katolickou víru nelehko. Jako racionálně myslící člověk chtěl nejdříve znát důvody, proč by se měl zříct svého dosavadního života, co tím získá. Velký vliv na jeho obrácení měla kázání milánského biskupa Ambrože. Patně kontrast mezi biskupem manichejců Faustem a biskupem katolickým Ambrožem byl tím, co potřeboval Augustin slyšet a zažít. Ambrož, římský občan, budoucí prefekt, znalec a milovník filosofie byl současně neohrožený zastánce katolické víry.

Další záležitostí, kterou jsem se snažil popsat v rámci této práce, byly alespoň některé hlavní principy Augustinovy nauky, která nebyla nikdy v rozporu s katolickou církví, naopak z její tradice vychází a k ní se obrací.

Lidská přirozenost jako taková byla stvořena dobrá, s možností svobodného překročení zákazu, který byl dán Bohem. Tuto možnost první člověk zneužil a uvalil na sebe trest, který spočíval v tom, že dostal smrtelné tělo a jeho svobodná vůle byla svázána žádostivostí. Tento trest neseme jako potomci Adama všichni, jsme masa zavržených. Bohem je ovšem poskytnuta možnost nápravy. Nenechává svoje stvoření bez pomoci, a tudíž nejsme nutně určeni k záhubě. Pakt člověka s nepřítelem Božím je narušen skrze služebníka Božího, Ježíše Krista. Ježíš jako pravý Bůh přijal smrtelné tělo hříchu, aby se stal novým Adamem. Jedině nové narození skrze tohoto člověka a Boha vede k nápravě poškozené lidské přirozenosti.

Nové narození se děje v rámci křtu, kdy je nám odpuštěn dědičný hřích získaný od prvních lidí, včetně vlastních hříchů, kterých jsme se do okamžiku křtu dopustili. I přes provedený křest, kde jsou nám odpuštěny hříchy včetně toho dědičného, jsme neustále až do smrti zatíženi smrtelným tělem a nutností bojovat s naší žádostivostí.

Boží milost nám pomáhá vytrvat na zvolené cestě, v boji za dosažení spásy těla i duše. Tato milost předchází jakémukoliv lidskému počínání, kterému můžeme přiznat vlastnost, že je dobré. Augustin nepřiznává lidským skutkům žádnou hodnotu, pokud nejsou zaměřeny k Bohu a Bohem inspirovány, rozněcovány. Bůh je vždy ten, který člověka vede ke konání dobra.

Dalším aspektem Augustinových úvah v rámci celého jeho myšlení je otázka predestinace člověka, tedy otázka, kdo je určen ke spáse a kdo k zatracení. O této záležitosti rozhoduje Bůh sám. Ovšem jak uvádí Augustin, Bůh nás bez nás nespasí. V čem tedy spočívá role člověka ve věci jeho spásy? Pokud jsem toto správně pochopil, jsou lidé, kteří jsou zasaženi Boží pobídkou, ale nereagující na tuto pobídku přítomnosti Boha ve svém životě. Píše o nutnosti vykoupení člověka skrze spásný čin Boha, který přijal smrtelné tělo. Tímto úkonem je pokořen ďábel, protože ho přemohla ta samá přirozenost, jakou on přemohl v ráji. Aby se nemohl nikdo chlubit, aby znovu na zem nepřišla pýcha, přijal toto smrtelné tělo samotný Bůh. Jsou snad lidé neslyšící hlas Boží pyšníci? Ale je to přeci Bůh, který disponuje ke slyšení svého hlasu. Je snad pýcha samostatná existence, která má svou vlastní vůli, nebo je to vlastnost? Ale koho, a tedy pochází odkud? Pokud pýcha není samostatná existence, a to není, zbývá odpovědět, komu je tato veličina vlastní. Patří snad člověku od počátku stvoření, nebo od které chvíle v něm zakořenila a ovlivňuje jeho rozhodování.

Zajímavé je také sledovat vztah mezi tělem a duší, tak jak nám ho podává Augustin:

Pokud dochází k posuzování otázky vztahu těla a duše, kdo na koho působí, kdo je podřízený a kdo je vůdčí element, Augustin dodržuje definici člověka jako hypostaze těchto dvou složek. Prvotní je vůle, které rozhoduje a do svého rozhodování angažuje i tělo, v němž se duše nachází. Tělo zpětně jako neoddělitelná část člověka působí na celého člověka „vlastně sebe s duší“ s tím, že vůle jako vyšší část člověka vjem zprostředkovaný tělem přijímá. Je tedy otázkou, v jakém stavu je naše vůle a jak zpracuje tělesný vjem. Pokud je uzdravena (lépe řečeno je v každodennosti

uzdravována) a vidí dobře, vjem tělesný bude vyhodnocen podle dobrých kritérií a to znamená, že bude zpracován k užitku.

Vztaženo ke skutečnosti, pokud někdo prohlásí: „on (ona), nebo jakýkoliv konkrétní předmět mě svedl ke špatnému konání“, vlastně neříká zcela pravdu. Ale platí: je mu poskytnut smyslový vjem, který člověk jako podnět k posuzování vhodnosti buď přijme, nebo odmítne vzhledem ke svému kritériu vhodnosti užívání tohoto člověka (předmětu) ke svému konečnému zacílení. A tyto předměty (osoby) můžeme užívat k užitku, nebo ke zvrácenosti. Užitek je to, co přinese spásu jako konečný cíl snažení člověka (úkonu vůle a těla). Zvrácenost je to, co užije proti tomuto zaměření, to znamená ne k provozování dobra.

Augustin křesťanskému myšlení přinesl jasné pojmenování nutnosti milosti Boží ke spáse lidí. Pýchu člověka vidí jako prvotního původce všeho zkaženého. Tuto pýchu, která je součástí člověka, umenšuje pouze milost Boží. Lidská přirozenost nemá ontologicky možnost si s tímto problémem poradit a je tedy zcela odkázána do nekonečné milosti Boží. Bez této milosti k nápravě naší lidské přirozenosti nemůže dojít. Tuto milost nám zprostředkovává jediné osoba Ježíše Krista.

Seznam literatury

Prameny

AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*. 6. Vydání. Překlad LEVÝ, Mikuláš. Praha: Kalich, 2012.

AURELIUS, Augustinus. *O nesmrtelnosti duše*. 1. Vydání. Překlad, úvod a komentář k textu KARFÍKOVÁ, Lenka. Praha: OIKOYMENH, 2013.

ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*. 1. Vydání. Úvodní studie, překlad a komentář NAVRÁTIL, Martin. Olomouc: Universita Palackého v Olomouci, 2007.

Svatý Augustin. *Katechetické spisy*. 1. vydání. Překlad KYRALOVÁ, Marie – MAREŠ, Pavel – Koupil, Ondřej. Praha: Krystal OP, 2005.

Sv. Augustín. *O zasvatenom panenstve*. Překlad KRUPA, Ján. Bratislava: Karmelitánske nakladateľstvo, 2015.

Sekundární literatura

ARMSTRONG, H., A. (vyd.). *Filosofie pozdní antiky*. 1. vydání. Překlad POKORNÝ, Martin. Praha: OIKOYMENH, 2002.

Benedikt XVI. *Otcové církve*. Překlad GLASER, Milan – KOLÁČEK, Josef. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

HUŠEK, Vít. Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia, In KARFÍKOVÁ, Lenka – DUS, A., Jan. (ed.). *Milost v patristice*. 1. vydání. Jihlava: Mlýn, 2011.

KARFÍKOVÁ, Lenka. *Filosofie Augustinova mládí*. 1. vydání. Praha OIKOYMENH, 2016.

KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2006.

LONG, A., Anthony. *Hellénistická filosofie*. 1. vydání. Překlad KOLEV, Petr. Praha: OIKOYMENH, 2003.

MACHOVEC, Michal. *Svatý Augustin*. 1. vydání. Praha: Orbis, 1967.

MARROU, Henri. *Svatý Augustin*. Překlad Ž., A. Řím: Křesťanská akademie, 1979.

VOPŘADA, David. Augustinova nauka o manželství. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2010, ročník 14, číslo 3, s. 89–101.