Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Jan Koblížek

Obec a náboženství

(Analýza Augustinova díla *O Boží obci* a kritické zhodnocení disertační práce Hannah Arendtové *Koncept lásky u Augustina*)

Community and religion

(Analysis of work *De civitate Dei* of Augustine and critical evaluation of Hannah Arendt´s thesis *Love and Saint Augustine*)

rigorózní práce

Praha 2010

Tato rigorózní práce je součástí projektu GAUK č. 81809.

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

Obsah

OBSAH **3**

ÚVOD **5**

1) PERSPEKTIVA AUGUSTINOVY POLITICKÉ FILOZOFIE **8**

A) TEOLOGICKÁ ROVINA 8
Varronova klasifikace teologie *9*
Augustinova kritika římského polyteismu *10*
Afinita mezi Augustinem a pohanskými teology *13*
B) MORÁLNÍ ROVINA 14
Zbožnost jako morální východisko *15*
Kritika pohanské nemravnosti *17*
Nedostatečnost pohanských ctností a nutnost křesťanství pro mravní život *20*
C) FILOZOFICKÁ ROVINA 21
Augustinova kritika pohanské filozofie *22*
Pohanská přírodní filozofie a polyteismus *25*
Bible jako základ Augustinovy filozofické reflexe *26*

2) LIDSKÁ PŘIROZENOST **33**

A) STVOŘENÍ ČLOVĚKA 33
B) VŮLE 35
Původ svobodné vůle a definice zla *35*
Vůle člověka a hřích prvních lidí *37*
Vztah lidské a Boží vůle *39*
C) DUŠE A TĚLO 40
Jednota lidské duše a těla *40*
Život věčný a vzkříšení těla *45*
Existenciální rozměr Augustinovy filozofie *49*

3) SOCIÁLNÍ ASPEKT LIDSKÉHO ŽIVOTA **51**

A) ZÁKLAD LIDSKÉ OBCE 51
Stvoření *51*
Narození *53*
Mír a spravedlnost *55*
B) USKUTEČNĚNÍ NEBESKÉ OBCE 58
Kristovo vtělení *59*
Poslední soud *61*
Obec Boží a Církev *65*
C) LÁSKA K BLIŽNÍMU 66

4) FENOMENOLOGICKÁ KRITIKA HANNAH ARENDTOVÉ **70**

A) LÁSKA JAKO TOUHA 71
Struktura touhy *71*
„caritas a cupiditas“ *73*
Nařízená láska (ordinata dilectio) *77*
B) STVOŘITEL – STVOŘENÍ 79

Stvořitel chápaný jako původ stvoření *79*
„Caritas a cupiditas“ *84*
Láska k bližnímu *88*
c) Život ve společnosti 90
ZÁVĚREČNÉ HODNOCENÍ 97
RÉSUMÉ 109
PRAMENY A PRIMÁRNÍ LITERATURA 112
SEKUNDÁRNÍ LITERATURA 112
ZKRATKY: 113

Úvod

Tato práce si klade za cíl uvézt do problematiky vztahu mezi politikou a náboženstvím na základě konfrontace Augustinova díla *O Boží obci* a disertační práce Hannah Arendtové *Koncept lásky u Augustina*. To, co nás zde zajímá, není opozice mezi náboženskou a občanskou mocí, ale filozofický problém týkající se vztahu mezi fenomenologickým a metafyzickým aspektem lidské společnosti. Pojem metafyziky zde bereme v nejširším významu slova, vyjadřujeme jím jakoukoli transcendentní realitu.

Problematika vztahu mezi praktickým konáním člověka odehrávající se ve veřejném životě a náboženstvím je aktuálním tématem v každé době. Naši reflexi začneme analýzou Augustinova díla *O Boží obci*, kde jde o velice úzký vztah mezi veřejným životem obce a náboženstvím. Augustin,[1] který předpokládá vzájemnou provázanost mezi politikou a náboženstvím, představuje dvě pojetí tohoto vztahu, antické a křesťanské. Jestliže bereme v úvahu, že hlavním Augustinovým záměrem bylo obhajovat křesťanství jakožto pastýř a biskup církve v Hippo, pak není nijak udivující, že napadá římskou vizi společnosti založenou na polyteismu. Ve vzájemném vztahu mezi polyteismem a Římskou říší

[1] Svatý Augustin se narodil 13. listopadu 354 v Thagastě, v malém městě provincie Numidie v dnešním Alžírsku jako římský občan. Je to doba, kdy do Galie (dnešní Francie) přicházejí první vlny Barbarů. S Augustinem se tak nacházíme na sklonku Římské říše a na počátku toho, co nazýváme středověkem. Augustinův otec se jmenoval Patricius. Byl pohanem a ve své obci se živil jako drobný obchodník. Augustinova matka se jmenovala Monika a byla křesťanka. Asi do sedmnáctého roku věku se Augustin vzdělával a žil ve své rodné zemi v okolí Thagasty. Roku 371 odchází do Kartága, aby pokračoval ve svém vzdělávání. Kromě intenzivního studia však zde poznává také divadlo a jiná rozptýlení velkoměsta. V této době umírá jeho otec. Augustin se seznamuje s jistou ženou, se kterou udržuje asi patnáct let vztah, a se kterou má syna Adeodata. V 19 letech se mu dostává do rukou Ciceronovo dílo *Hortensius*, které ho podněcuje k filozofii a k hledání hlubšího smyslu života. Poté se pokouší číst Bibli, ale je z ní zklamán, protože se mu zdá málo racionální. Nechává se tedy strhnout dualistickou naukou manichejců, kteří stavěli proti sobě princip dobra a princip zla. Zlo bylo vázáno na tělo a úkolem člověka bylo oprostit se askezí od tohoto zla. Asi po deseti letech opouští tuto sektu manichejců a na své životní cestě se na chvíli ještě zastavuje v Nové Akademii, kterou však také brzy opouští, a proti které pak píše spis *Proti Akademikům*, kde kritizuje jejich skepticismus. Zlomovým bodem v jeho životě je setkání s milánským biskupem Ambrožem, na jehož kázání chodí v městě Miláně, kam odchází ve svých 30 letech, aby zde vyučoval rétoriku. Je uchvácen jeho výklady Bible a jeho kázáními o milosti. U Augustina dochází ke konverzi a ve 33 letech je pokřtěn. Píše se rok 387. Po smrti své matky Moniky se přes Řím vrací do severní Afriky do svého rodného města Thagasty, kde s několika svými přáteli zakládá mnišskou komunitu. Stává se knězem a v roce 395 je mu svěřena služba biskupa ve městě Hippo. Zde setrvává až do své smrti v roce 430, kdy je město obleženo Vandaly. Jeho dílo je obrovské. Kromě filozofických spisů je autorem řady kázání a výkladů na biblické texty. Z jeho filozofické tvorby můžeme podtrhnout především tři díla: *Vyznání*, spis, který lze považovat za jeho autobiografii; dále *O Trojici*, kde se snaží vysvětlit nejen základní tajemství křesťanské víry, ale kde také podává nauku o člověku; a nakonec jmenujme *O Boží obci*. Je to jeho nejrozsáhlejší dílo, ve kterém zápasí s pohanstvím staré Římské říše a kde staví základy pro novou křesťanskou společnost. O životě a díle svatého Augustina existuje celá řada publikací. U nás je v současné době asi nejznámější *Milost a vůle podle Augustina* Prof. Lenky Karfíkové, jinak je také vynikající úvodní studie *Augustine of Hippo*. A *Biography* od autora jménem Peter Brown, *Saint Augustin* od Serge Lancela, *Initiation à Saint Augustin*, jež napsal Marcel Neusch či již klasické dílo *Introduction à l'étude de saint Augustin* od Étienna Gilsona.

Augustin odhaluje absenci opravdové transcendence náboženství a reálnou závislost římských božstev na občanských institucích. Tento nedostatek transcendence polyteistického náboženství, a tím i deficit římské společnosti, dokazuje na příkladech bující idolatrie spojené se zvrhlou nemravností Římanů.

Tuto první modalitu vztahu mezi politikou a náboženstvím následně Augustin obrací naruby kritikou římského polyteismu a obhajobou křesťanství pomocí třech důležitých pilířů křesťanské víry (stvoření světa, vtělení Krista a jeho vzkříšení), které mu slouží jako filozoficko-teologické koncepty pro budování nové křesťanské společnosti. V takto definovaném vztahu to je politika, která závisí na náboženství. Křesťanství totiž pro něho představuje náboženství, které je pravé, autentické a transcendentní. Augustin toto pojetí náboženství odvozuje z biblické tradice, a proto se často odvolává jak na *Starý*, tak na *Nový Zákon*. V rámci této druhé modality vztahu politiky a náboženství buduje systém dobře promyšlen s těžištěm v myšlence jediného a pravého Boha, který je v závěru díla *O Boží obci* nahrazován odkazem na Ježíše Krista. Na základě tohoto pojetí z jedné strany ustanovuje transcendentní základ veškeré reality světa a všech vztahů, které se světa týkají, a z druhé strany *ipso facto* odsuzuje všechny ty, kteří nepřijímají tuto logiku a označuje je jako špatné. Bude patrno, že teologický úhel pohledu s hledáním pravého Boha určuje morální a filozofický aspekt Augustinova politického myšlení.

Třetí modalita vztahu mezi politikou a náboženstvím, kterou v naší práci představíme, bude výrazně odlišná od prvních dvou, protože bude popřením samotného vztahu mezi těmito dvěma pojmy. Bude se jednat o kritiku Hannah Arendtové [2] prezentovanou v její disertační práci *Koncept lásky u Augustina*. Její přístup spočívá právě ve skutečnosti striktního oddělení politiky a náboženství. Arendtová se umísťuje pouze do časného

[2] Hannah Arendtová patří mezi nejvýznačnější politické filozofy dvacátého století, přestože sama se označení „filozof" vždy vyhýbala. Narodila se roku 1906 v německém Hannoveru v židovské rodině. Není známo, že by ona nebo její rodiče praktikovali náboženství, Arendtová se celý život prohlašuje za agnostika. Od útlého mládí se Hannah projevovala velice bystrým duchem a nadáním k humanitním vědám. Je žačkou Martina Heideggera, Edmunda Husserla a Karla Jasperse, u kterého obhajuje ve svých dva a dvaceti letech doktorát na „koncept lásky u Augustina". V roce 1933 utíká z nacistického Německa do Francie, kde zůstává až do roku 1940. V Paříži je aktivně zapojena do sionistických organizací po boku intelektuálů jako byli Jean-Paul Sartre, Raymond Aron, Stéphan Zweig, nebo i Bertold Brecht. Zde také poznává svého budoucího manžela Heinricha Blüchera, německého komunistu. V roce 1941 emigruje se svými blízkými do USA, kde později získává občanství, a kde také zůstává až do své smrti. Dílem *O původu totalitarismu* v roce 1951 se natrvalo zapisuje do dějin politického myšlení. Od roku 1955 pořádá na různých amerických univerzitách konference, které se později stávají materiálem pro publikace jako je například *Between Past and Future* vydaná poprvé 1954 (česky *Mezi minulostí a budoucností*), *The Human Condition* vyšlá roku 1958 (česky *Vita activa*), a další. Až do své smrti přednáší jako profesorka na New School for Social Researche v New Yorku. Hannah Arendtová umírá v New Yorku roku 1975. Její poslední kniha, trilogie *The Life of the Mind* (česky vyšel první díl *Myšlení* r. 2001) zůstává nedokončena a je uveřejněna až po její smrti roku 1978.

a proměnlivého světa aniž by připustila možnost transcendentní reality nebo aniž by si kladla metafyzické otázky. Tím je ve své pozici velice radikální. I když na Augustinovi, kterého čte, oceňuje, že se zabývá fenomenálním světem, neváhá u něho tvrdě kritizovat vše, co souvisí s metafyzikou, jako je například původ člověka v Bohu. Odmítá uvažovat, že svět bez Boha je špatný a bojuje za pozitivní charakter konkrétního a časného života nezávislého na veškeré metafyzice.

A konečně čtvrtou modalitu vztahu mezi politikou a náboženstvím, kterou chceme v naší práci navrhnout, spočívá ve vzájemné komplementaritě a zároveň i autonomii obou pojmů. Tento vztah mezi náboženstvím a praktickým konáním člověka ve veřejných záležitostech lze vyjádřit skrze vztah pojmů „lidské osoby“ a „politického společenství“. Domníváme se, že skrze tuto čtvrtou modalitu lze najít určitý společný rámec pozic obou autorů.

Naše práce je rozčleněna do pěti základních částí. První tři kapitoly jsou věnovány Augustinově politické nauce. V první se budeme zabývat základními předpoklady Augustinova myšlení; ve druhé se budeme zamýšlet nad lidskou přirozeností – bude řeč o lidském původu, vůli, a duši a těle; a ve třetí kapitole předložíme Augustinovo pojetí lidské společnosti. Ve čtvrté kapitole bude představena, jak již bylo zmíněno, fenomenologická kritika Hannah Arendtové hodnotící především vztah lásky ke druhému člověku. Tato kapitola má připravit půdu pro naše závěrečné hodnocení a vyprovokovat další reflexi týkající se poměru mezi náboženstvím a politickým životem člověka.

1) Perspektiva Augustinovy politické filozofie

V této kapitole se chceme zabývat předpoklady Augustinovy politické teorie. Naším výchozím bodem je myšlenka, že Augustin, přestože hájí křesťanství proti pohanskému polyteismu, se nechává inspirovat římským autorem Varronem a zakládá svou nauku o obci na domněnce úzkého vztahu života obce a náboženství. Toto Augustinovo pojetí rozkreslíme ve třech rovinách. Za prvé si všimneme teologického aspektu, kde se Augustin snaží odstranit falešné bohy antických bájí a kde prosazuje hledání pravého a jediného Boha. Dále ukážeme Augustinovo hodnocení morálního jednání pohanů a křesťanů. Zde uvidíme jasnou závislost morálky na teologické koncepci. A nakonec představíme zápas mezi pohanskou filozofií náchylnou spadnout do polyteismu a křesťanským myšlením, které se zakládá na biblickém textu. Budeme tak snad jasněji vidět, že podle Augustina, víra v pravého Boha či pomatenost pohanskými bůžky je základním principem života obce, morálním předpokladem a základem filozofické reflexe. Tento text nás připraví nejen na další dvě kapitoly z oblasti Augustinovy politické filozofie, kde bychom rádi pojednali o lidské přirozenosti a sociálním aspektu lidského života u Augustina, ale především na konfrontaci Augustinova postoje s moderní politickou filozofií představenou myšlením Hannah Arendtové. Tato filozofka ze školy Martina Heideggera a Karla Jasperse staví svou politickou filozofii na opačném předpokladu než Augustin. Pro Arendtovou totiž neexistuje žádný styčný bod mezi státem a náboženstvím. To ji ovšem nebrání v tom, aby psala svou disertaci na koncept lásky u Augustina a aby se tento církevní otec stojící na rozhraní antiky a křesťanského středověku, stal vždy citovaným autorem, jak nám o tom svědčí její vrcholná díla.

a) Teologická rovina

Na mnoha místech díla *O Boží obci* Augustin ukazuje, že problém obce je pro něho v první řadě problémem teologickým. [3] Vycházíme z rozdělení Varronovy teologie, které bylo pro Augustina určující a které nám může pomoci vstoupit do problematiky jeho

[3] Srov. CD X, 32.

politického myšlení. Ačkoliv totiž Augustin mění radikálním způsobem naturalistické pojetí římské společnosti za křesťanskou vizi založenou na interioritě, stále předpokládá, stejně jako Varro, že obec je závislá na náboženství. Z tohoto důvodu se musíme zabývat změnou pojetí obce u Augustina na základě konfliktu mezi křesťanstvím a římským polyteismem. Je však třeba zmínit i myšlenku afinity mezi Augustinovým a pohanským myšlením v otázce teologie. Na základě několika příkladů jasně uvidíme, že řečtí a římští pohanští filozofové měli často dobrou inspiraci ve svém hledání univerzální pravdy, ale že byli zároveň velice nejistí ve svých závěrech a vždy ve velkém riziku spadnout naplno do idolatrie.

Varronova klasifikace teologie

Ve svém díle *O Boží obci* se Augustin často odkazuje na Marka Terentia Varrona (116 – 27 před Kristem), zvláště na jeho dílo *Římské starožitnosti*, dnes ztracené. Varron byl autor velice plodný, zabýval se různými vědami, jako byly gramatika, dějiny, právo, zemědělství a hlavně náboženství.[4] Augustin oceňuje tohoto dávného autora pro jeho erudici, jemnost ve vyjadřování, přesnost a také pro celistvost jeho díla. Hlavní myšlenka, kterou Augustin od Varrona přejímá je již zmíněné východisko, že politika závisí na náboženství. Ve smyslu této myšlenky, která je přítomna v rámci celé problematiky *O Boží obci* jako její základní kámen, Augustin bojuje proti pohanství a propaguje novou společnost založenou na křesťanství.

Již jsme také řekli, že Augustin bohatě využívá Varronova rozdělení teologie a jeho reflexí týkajících se vztahu mezi státem a náboženstvím. Varron, který pochybuje o pohanském náboženství Římanů, staví hierarchii mezi jejími různými formami. Ve svém rozdělení rozlišuje tři druhy teologie: teologii mytickou, občanskou a přírodní. Teologie mytická, jak název napovídá, souvisí s mýty a legendami a je připisována básníkům jako jejím autorům. Tato teologie nacházela svoje uplatnění především v divadle. Druhá teologie – občanská nacházela své uplatnění u nejširších vrstev lidu a měla za cíl vytyčit, kterým bohům bylo třeba vzdávat čest na veřejnosti a jaké rituály a oběti měl každý člen obce přinášet. A konečně přírodní teologie byla spojena s filozofy, kteří se ptali po původu a přirozenosti bohů. V tomto třetím odvětví teologie se jednalo o otázky související hlavně

[4] Srov. CD VI, 2; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 91–92.

s kosmologií. Místa, kde se odehrávala setkávání filozofů, byly spíše školy než veřejná prostranství. Všechny tyto tři teologie byly mezi sebou velice úzce propojeny: divadlo se nacházelo v obci a obec se nacházela ve světě. Zároveň však v tomto rozlišení tří odvětví teologie Varron sdružuje do úzkého vztahu mytickou a občanskou teologii a klade tyto dvě do jisté opozice vůči přírodní. Tato Varronova klasifikace teologie slouží dobře Augustinovi, který později kritizuje pohanskou mytologii představovanou mytickou a občanskou teologií a podtrhuje dobrou inspiraci přírodní teologie v hledání pravého Boha křesťanů. Augustin lituje, že přírodní teologie uzavřená ve školách a budící pozornost jen u několika málo osob zůstávala na pokraji zájmu, zatímco po dvou dalších teologiích propagujících mytologii byla poptávka u široké veřejnosti. Augustin tedy u Varrona poznává implicitní kritiku mytologie představovanou teologií mytickou a občanskou. Jsou zavrženíhodné, říká Augustin, plné falešného tlachání, spojené s démony a lží. U Varrona také vidí, že tento římský autor odhaluje v mytologii nedostatek či dokonce absenci transcendence, protože báje byly učiněny lidmi.[5]

Je důležité říci, že Augustin upozorňuje na rozdíl mezi Řeckem a římským impériem co se týká vztahů mezi obcí, divadlem a náboženstvím: zatímco v Řecku se divadelní herci aktivně zapojovali do politiky a veřejné osoby byly více uctívány než bohové, v Římě byli herci vyloučeni nejen z politického, ale dokonce i ze společenského života jejich vlastních rodů. Ale byly to paradoxně stále oni, kdo zprostředkovávali na veřejnosti kontakt s bohy vzdáváním úcty. Jako nejdůležitější poznatek však je ten, že v divadelním ztvárnění se pohanský polyteismus realizuje jako ustanovující princip antické obce.[6]

Augustinova kritika římského polyteismu

Hlavní myšlenka teologického problému je u Augustina jasná opozice mezi pohanskou idolatrií a „autentickým“ náboženstvím křesťanů, kteří se klaní pravému Bohu. Augustin kritizuje pohanský polyteismus kvůli absenci transcendence a odsuzuje ho jako lež démonů a lidí. Odmítnutí idolatrie nespočívá u Augustina v odmítnutí přirozenosti věcí

[5] Srov. CD VI, 2 – 7; Augustin také upozorňuje na to, že Jeroboám, první král Severního Izraele, ustanovuje idolatrii proto, aby si udržel politickou moc. Srov. CD XVII.

[6] Srov. CD II, 13 – 14; CD IV, 26; 31; 32; Srov. Y. Lehmann, *La Religion romaine*, s. 75; M. Michel [dir.], *Pouvoir et vérité*, Travaux du C.E.R.I.T., Paris, Éditions du Cerf, 1981, s. 274 in poznámka č. 1 ze strany 171, *La Cité de Dieu*, OEuvres, II, s. 1133.

nebo těla, ale v odmítnutí přehnané lásky k tělu. Ostatně, budeme vidět níže, že Augustin zůstal vždy věrný biblické tradici bránící dobrotu stvoření. Své kritice polyteismu Augustin věnuje především první část svého díla *O Boží obci*. V deseti knihách této první části odmítá postupně polyteismus tím, že odsuzuje scénické hry, magické praktiky a nakonec vystupuje proti jejím filozofickým teoriím. Jeho kritika římského polyteismu pokračuje ve druhé části díla, kde vytváří novou koncepci člověka a společnosti na základě tajemství stvoření světa, vtělení Slova a vzkříšení těla. Nyní chceme představit Augustinův zápas s polyteismem jakožto boj s lidovou mytologií. Z jedné strany ukážeme pohanský polyteismus jako lidský výmysl, zbožštění smrtelných lidí a lest démonů, a z druhé strany poukážeme na Boha křesťanů jako na Boha transcendentního.

Augustin přesvědčuje čtenáře o bezmocnosti pohanských bohů často tím, že je zesměšňuje.[7] Pohanští bohové nejsou dokonce schopni zajistit člověku ani přechodné a iluzorní štěstí tohoto světa jako je zabránění válek, nemocí nebo jiných pohrom.[8] Augustin, který hájí pravého Boha proti všem druhům pohanské idolatrie, ukazuje, že jedině Bůh je spasitelem člověka, zatímco démoni, kteří se schovávají za pohanská božstva, klamou člověka a vedou ho do zkázy.[9] Augustin proto staví do protikladu tuto pohanskou idolatrii a kult pravého Boha, když potvrzuje, že plod prosté víry a zbožné důvěry se příčí zaříkávání vzešlé z bezbožné zvědavosti, kterou pohané nazývají „magie“, nebo ještě hůře „goetie“ anebo způsobem vznešenějším „teurgie“.[10]

Jako příklad toho, že pohanskému polyteismu chybí transcendence, Augustin upozorňuje na skutečnost, že v Římské říši byly slavné osoby po své smrti počítány mezi bohy a to i v případech, kdy se jednalo o zločince. Typickým příkladem byl Romulus.[11] Zároveň Augustin upřesňuje, že úcta pohanů ke svým mrtvým jakožto k bohům se neshoduje s křesťanskou vírou, kde sice věřící uctívají své mrtvé, ale nečiní z nich své idoly.[12]

Vedle nedostatku transcendence Augustin kritizuje pohanskou idolatrii z důvodu absolutizace časného štěstí.[13] Z Augustinovy pozice vyplývá myšlenka, že Bůh dává snadno pozemská dobra i těm, kteří jsou špatní a naopak, že jsou to také dobří, kteří

[7] Srov. CD III, např. 8; 12; 19; CD VI, 9; CD VII, 3; 4; 11.
[8] Srov. CD III, 17; 23 - 27.
[9] Srov. CD III, 10; CD IV, 16; CD VIII, 23.
[10] Srov. CD X, 9 - 11.
[11] Srov. CD III, 15; CD VIII, 26; CD IX, 11; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 49 – 52.
[12] Srov. CD VIII, 27.
[13] Srov. CD III, 18.

musí snášet zlo na tomto světě.[14] V tomto ovšem Augustin nevidí problém, protože pro něho je důležité dobro věčné: *„Nový Zákon odhaloval, co bylo zahaleno v Starém, že totiž jediný a pravý Bůh nemá být uctíván pro dobrodiní pozemská a časná, která udílí božská prozřetelnost dobrým i zlým bez rozdílu, nýbrž pro život věčný a pro nepomíjející dary a pro podíl v té nebeské obci.“*[15]. Svou kritikou polyteismu Augustin uvádí do chodu proces denaturalizace a desakralizace pohanského náboženství. Idolatrie totiž obecně spočívá v uctívání daru místo dárce.[16] Augustin ukazuje, že pohanští bohové jsou jen výtvorem člověka. V antické obci je náboženství imanentní společnosti, protože si ho učinili lidé, zatímco v křesťanství je to naopak: Bůh transcenduje obec, kterou učinil On.[17] Od pohanských bohů nemůžeme očekávat věčný život, a to je pro nás jediný důvodem, říká Augustin, že jsme křesťané.[18] Pravý Bůh nezávisí na fyzickém světě, ale transcenduje ho. Je v něm přítomen jiným způsobem než pohanští bohové.[19] Nachází své místo přebývání ve společenství svých věřících a v srdci člověka, který ho má rád.[20] Přirozený svět slouží jen jako prostředek komunikace mezi Bohem a lidmi. Bůh se nechává poznávat ve světě, aniž by se však se světem identifikoval.[21] S odkazem na biblické texty Augustin ukazuje, že Bůh nežádá po člověku oběť ve smyslu materiálního objektu nebo zabitého zvířete, ale žádá otevřené srdce, obrácení a milosrdenství vůči svým bližním.[22] Oběti ve formě materiálních předmětů nejsou nic jiného než symboly skutečných duchovní obětí.[23] Augustin používá často výrazy jako „autentické náboženství“, „autentická víra“ nebo „autentická oběť“ pro vyjádření pravého náboženství, víry a oběti.[24] Formuluje také přesvědčení, že idolatrie pochází z ateismu, z náboženské lhostejnosti a z krajního materialismu. Z toho můžeme pochopit, proč Augustin bojuje proti idolatrii právě tím, že se ptá po pravém Bohu.[25] Ve svém hledání transcendentního Boha Augustin obhajuje

[14] Srov. CD IV, 33; CD V, Prolog; 21; 26; CD VII, 31; CD XIX, 13.
[15] CD V, 18, s. 194.
[16] Srov. CD IV, 20; 23; CD V, Prolog.
[17] Srov. CD VI, 1; 4.
[18] Srov. CD VI, 6; 9; 12.
[19] Srov. CD X, 12; 15; 17.
[20] Srov. CD X, 3.
[21] Srov. CD X, 13; 15.
[22] Srov. CD X, 5.
[23] Srov. CD X, 5; 17; 19; 20.
[24] Srov. CD X, 16; 20.
[25] Srov. CD VIII, 26.

myšlenku Boha Stvořitele, který nekonečně přesahuje pohanské bůžky závisející na pomíjivém světě.[26]

Afinita mezi Augustinem a pohanskými teology

Nyní v krátkosti poukážeme na skutečnost, že pohanští filozofové měli mnohdy dobrou inspiraci při hledání prvních příčin ve světě, které je vedly k poznávání pravého a jediného Boha, ale že také často váhali a vybočovali z této cesty. V zásadě můžeme říci, že Augustin umí ocenit řecké a římské filozofy v jejich pečlivém hledání pravdy, ale zároveň také rozpoznává jejich slabosti a nestálost, které je často sváděli do modloslužby pohanským bohům. Náš autor tak rozvíjí myšlenku nutnosti vyznávat víru v jediného a pravého Boha uctívaného křesťany.

Augustin odkrývá u pohanů skrytou touhu po jediném a pravém Bohu, po tom, který dává člověku štěstí. Zve je tedy k obrácení.[27] Mluví například o jednom pohanském knězi, který se jmenoval Scaevola, a který viděl potíže pohanského náboženství. Tento pohanský kněz proto vytvořil teologii, která dovolovala klasifikaci bohů a jejich případné rušení. Tato teologie a její systém inspiroval mnoho dalších jako například Varrona, o kterém již byla řeč, a který zase ovlivnil svými spisy Augustina.[28] U Varrona Augustin obdivuje velkou inteligenci a bystrého ducha, ale také ho odsuzuje za jeho sympatie vůči polyteismu.[29] Stejnou pozici nachází Augustin u filozofa jménem Hermes Egyptský[30] a u Cicerona, kteří sice kritizují polyteismus, ale sami ho praktikují.[31] Augustin má také veliký obdiv k Platonovi a k platonské škole.[32] S pomocí Platona kritizuje mytologii a řecké básníky, o nichž tento velký filozof říká, že to jsou nepřátelé pravdy.[33] Navíc, Augustin obhajující boží dobrotu ukazuje, že platonským způsobem myšlení můžeme pochopit některé pohanské bohy jako dobré anděly v křesťanském smyslu.[34] Jeho obdiv k Platonovi a k platonikům jde někdy až do extrému, když říká, že platonikové poznali nejvyššího

[26] Srov. CD VII, 29 - 30.
[27] Srov. CD IV, 25.
[28] Srov. CD IV, 27; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 66–71.
[29] Srov. CD VII, 17; 33; CD IV, 31; CD VI, 2.
[30] Srov. CD VIII, 23.
[31] Srov. CD IV, 30.
[32] Srov. CD VIII, 5.
[33] Srov. CD II, 14; Srov. CD VI, 8.
[34] Srov. CD VIII, 25.

Boha a že svědčí ve prospěch pravého náboženství.[35] Augustin objevuje u platoniků hlavně myšlenku Boha Stvořitele, který transcenduje každé tělo a každou duši. Nicméně navzdory tomuto obdivu, kterým Augustin oplývá vůči Platonovi a jeho následovníkům, dosvědčuje, že tito všichni „včetně Platona" byli modloslužebníci.[36] Ve filozofii Plotina Augustin poznává Boží Prozřetelnost jakožto inteligibilní a nehybnou formu, která v sobě obsahuje všechny partikulární formy stvořených věcí.[37]

Ve svém přehledu Augustin vystupuje až k presokratikům, aby se dopátral myšlení, které by vedlo k pojetí božstva jakožto stvořitelského principu světa.[38] Augustin se často odvolává na *Řím 1, 19 – 23* z čehož první část (verše 19 – 20) mluví o schopnosti filozofů poznat Boha přirozenou cestou a druhá část (verše 21 – 23) hovoří o filozofech propadlých idolatrii.[39] V hledání pravého Boha Augustin mluví o Sokratovi, kterého si velice váží, protože tento filozof byl první, který položil akcent na filozofii mravů a chování. Před ním se totiž všichni filozofové zabývali otázkami přírody. Tímto krokem v souvislosti se změnou filozofického bádání se Sokrates přiblížil více než kdo jiný, podle Augustina, poznání nejvyššího dobra.[40] O tomto morálním aspektu budeme podrobněji mluvit v následující části této první kapitoly. Po té co jsme se pokusili ukázat, že řečtí a římští filozofové hledali pravého a jediného Boha, můžeme spolu s Augustinem konstatovat, že filozof je ten, kdo hledá právě toto.[41]

b) Morální rovina

V této části práce se budeme zabývat vztahem teologie a morálky. Ukážeme, že morální problém představuje pro Augustinovo politické myšlení druhý základní moment a že také na základě tohoto problému lze klasifikovat obě obce, o kterých je v Augustinově díle řeč. Tedy v prvním bodě budeme mluvit o konceptu zbožnosti, který propojuje teologii s morálkou ve svaté obci. Budeme vidět, že polyteismus Římské říše je v protikladu vůči

[35] Srov. CD VIII, 4; 9.
[36] Srov. CD VIII, 10 - 12.
[37] Srov. CD X, 14.
[38] Srov. CD VIII, 2.
[39] Srov. CD VIII, 10; 23.
[40] Srov. CD VIII, 3.
[41] Srov. CD VIII, 1.

morálce a tedy římský stát je esenciálně nemorální. Ve své kritice polyteismu nám Augustin dá na srozuměnou, že pohanské náboženství Říma je příčinou veškeré nemorálnosti a zhýralosti ve společnosti. To bude námět druhého bodu. A konečně ve třetím momentu se budeme zabývat nedostatečností pohanských ctností a nutností křesťanství pro morálku.

Zbožnost jako morální východisko

Začněme tento výklad reflexí o konceptu zbožnosti jakožto základu křesťanských ctností. Poznamenejme hned, že Augustin používá slovo „zbožnost" jedině ve vztahu k pojmu pravého Boha.[42] Tohoto slovo nepoužívá, když mluví o pohanském polyteismu. V souvislosti s ním používá většinou výrazu „zhoubné přesvědčení".[43] Zbožnost se tak stává klíčovým konceptem opozice mezi kultem pravého Boha a kulty falešných pohanských bůžků: *„Jak si máme vysvětlit, že se římská říše už šířila na všecky strany, a Blaženost [tj. pohanského boha blaženosti] ještě nikdo neuctíval? Či snad bylo právě příčinou, že říše byla spíše veliká nežli blažená? Jak by vlastně mohla být pravá blaženost tam, kde nebylo pravé zbožnosti! Zbožnost je totiž pravá úcta k pravému Bohu, ne kult tolika bohů nepravých, kolik je zlobohů."*[44] Zbožnost se tak přímo váže na ctnostný život[45] a je spojena se štěstím, které Bůh uděluje už zde těm, kteří se mu klaní.[46] Díky tomuto morálnímu aspektu vidíme jasně, že se Augustin situuje vzhledem k subjektu jakožto k filozofickému rámci svých úvah.

Koncept zbožnosti nás dále vede k otázkám po „dobru", „touze" a „lásce", které z pojmu zbožnosti přímo vyplývají. Zbožnost je totiž výrazem vztahu člověka k nejvyššímu dobru. Augustin dosvědčuje, že nejvyšší dobro spočívá v Bohu a že časná dobra jsou dobrá jen natolik, nakolik odkazují na toto poslední dobro. Absolutizace časných dober vede jen k idolatrii a k iluzi.[47]

---

[42] Srov. CD II, 28; CD X, 8; Jediné místo, o kterém bychom snad mohli pochybovat, že Augustin používá pojem zbožnosti i ve vztahu k polyteismu je CD VII, 27, s. 250, druhý odstavec; Srov. Gilson Étienne, *Introduction a l´étude de saint Augustin*, s. 58.
[43] Srov. CD IV, 29; CD VI, 4; CD VII, Předmluva.
[44] CD IV, 23, s. 156; Srov. CD VIII, 21; CD X, 22; 26.
[45] Srov. CD V, 14; 19.
[46] Srov. CD II, 23; CD IV, 3; CD XIX, 25 - 26.
[47] Srov. CD I, 8; CD II, 23; CD III, 1; 17; 18; 20; CD IV, 1; 34; CD VII, 12; CD XIX, 1 - 2.

Je zajímavé sledovat, jakou roli hraje vztah pojetí zbožnosti a morálky v historickém kontextu, o kterém nám Augustin mluví. Na začátku knihy připomíná Římanům zachráněným během devastace města Říma a vzdorujícím proti křesťanství, že byli ušetřeni díky Kristu.[48] Barbaři, kteří pustošili Římskou říši, byli totiž křesťané a nechali na živu všechny ty, kteří se utekli do křesťanských kostelů. Augustin zdůrazňuje tuto radikální změnu v chování dobyvatelů směrem k mírnosti, kterou přineslo právě křesťanství. Takovéto chování bylo úplně nemyslitelné v prostředí pohanského polyteismu, kde dobyvatelé vůbec nerespektovali životy těch, kteří se utekli do pohanských svatyní.[49] Ostatně známe velice málo příkladů válečné mírnosti v dějinách Řecka nebo Římské říše.[50] Takto nám tedy Augustin ukazuje, že víra v Boha je podmínkou morálky.[51]

Přejděme k problému, který je obsažen v deváté kapitole první knihy *O Boží obci*, kde Augustin pojednává o morálce křesťanů a pastýřů církve. Augustin se ptá po odpovědnosti křesťanů vzhledem k neštěstím doby a obžalovává zbabělost a malé odhodlání křesťanů, kteří uchovali v hloubi svého srdce nestřídmou lásku ke světu a jeho marnivostem. Díky této Augustinově myšlence můžeme porozumět, že kritika pohanství založená na idolatrii tělesných věcí neodděluje dobré lidi od špatných, ale že pohanství starého římského světa prochází samotným srdcem každé lidské osoby a tudíž i každého křesťana.[52] Augustin nás také upozorňuje na to, že rozlišení na ctnost a neřest nezávisí na přirozenosti objektu, ale na vztahu subjektu k objektu.[53] Proto také mluví o „touze“. Touha člověka není nikdy neutrálním pojmem, ale je vždy dobrá nebo špatná v závislosti na vztahu člověka k Bohu.[54] Proto, když bude řeč o vášních, Augustin se bude ptát především po jejích motivech.[55]

Zbožnost, která je základem křesťanské morálky, se také týká vztahu k sobě, ke druhému člověku a ke světu. Například není nikdy nikomu dovoleno způsobit si smrt.[56] Na začátku desáté knihy Augustin doplňuje výklad smyslu slova *pietas* a ukazuje nám, že toto slovo má dva základní významy: *„Kultem Boha ve vlastním smyslu se obvykle rozumí také*

[48] Srov. CD I, 1.
[49] Srov. CD I, 2; 4; CD III, 29 – 31.
[50] Srov. Arrien, *L'Expédition d'Alexandre*, II, 24 a Plutarque, *Les Vies des hommes illustres*, „Agésilas-Pompée“, 19 in poznámka č. 1 ze strany 5 in *La Cité de Dieu*, OEuvres, II, Bibliothèque de la Pléiade, s. 1097.
[51] Srov. CD I, 7.
[52] Srov. CD I, 9.
[53] Srov. CD I, 8.
[54] Srov. CD I, 28; CD IX, 4.
[55] Srov. CD IX, 5.
[56] Srov. CD III, 20.

pietas, řecky eusebeia (zbožnost). Ale říká se, že ji jsme povinni zachovávat i vůči rodičům. Leč u lidu vešlo ve zvyk, užívat tohoto slova také o skutcích milosrdenství.“[57] Zároveň však Augustin odmítá milosrdenství vůči bližnímu, jestliže toto milosrdenství nemá poslední cíl v Bohu.[58] Vidíme tedy, že slovo zbožnost v sobě spojuje lásku k Bohu i lásku k bližnímu. Díky tomu, že Bůh je nejvyšší dobro, láska k Bohu dává řád všem vztahům, které máme s druhými lidmi a se světem. Láska k Bohu tak ustanovuje základní rámec lásky vůbec.[59] Totiž jestliže je láska založena na zbožnosti, Augustin používá pojem „*caritas*“. Naopak jestliže láska označuje touhu protivící se zbožnosti, pak používá pojem „*concupiscentia*“ nebo „*cupiditas*“. Augustin staví proti sobě vždy lásku k Bohu a lásku k idolům. A jak již bylo řečeno, neodsuzuje přirozenost věcí, ale kritizuje převrácený řád lásky.[60]

Kritika pohanské nemravnosti

Právě jsme poukázali na to, že morálka je korelativní Augustinovu teologickému myšlení. Ve druhém kroku chceme upozornit na to, že pohanský polyteismus byl v Augustinových očích v příkré opozici s morálkou a tudíž, že římský stát byl nemorální. Začněme kritikou nemorálnosti polyteismu a zkoumejme, co znamenaly pro pohany pojmy „dobra“, „touhy“ a „lásky“. Důležitou myšlenku, kterou nám Augustin dává ve svém díle na uváženou je to, že nemorálnost pohanské obce byla založena na mytické a občanské teologii: *„Každý pozorný čtenář snadno nahlédne, jak hluboko klesla ta obec do bahna největší mravní zkázy před příchodem našeho nebeského Krále […]; proč kladou strasti přítomné za vinu Kristu, který ve svém spasitelném učení zapovídá ctít falešné a úskočné bohy, zavrhuje a odsuzuje svou božskou autoritou škodlivé a mrzké lidské vášně, a ze světa, hnijícího a hroutícího se pro tyto hrůzy, všude ponenáhlu vyklizuje svoji rodinu, aby s ní založil obec věčnou a veleslavnou podle pravdy soudu, ne potlesku bloudů?“*[61]

Co se týká přírodní teologie, ta byla spíše v opozici vůči nemravným praktikám. O nemorálnosti pohanů Augustin mluví často ironickým tónem.[62] Vyčítá Římanům jejich

[57] CD X, 1, s. 314 – 315.
[58] Srov. CD X, 6.
[59] Srov. CD X, 1; 3; 6; 7; 14; 16; 25.
[60] Srov. CD VII, 27.
[61] CD II, 18, s. 86 – 87; Srov. CD VI, 7; 9.
[62] Srov. CD II, 20; CD III, 21.

životní styl a ukazuje, že štěstí, které očekávají od svých bůžků, není štěstí věčné.[63] Nejhorší na pohanské nemravnosti bylo to, že lidé páchali svoje mrzké skutky během náboženských obřadů v chrámech jako součást liturgických slavení. Byly to odporné úkony předepisované samotným náboženstvím. Augustin vidí příčinu těchto zvráceností u démonů.[64] Nepřekvapí nás, že samotní pohanští bohové byli přestavováni jako velcí hříšníci zabředlí ve svých zlých činech.[65] Termín, který symbolizuje pro Augustina spojení mezi pohanskou idolatrií, nemorální perverzností a římským státem je výraz „scénické hry". Augustin je charakterizuje jako „nebezpečný mor" nebo jako „vážná epidemie".[66]

Augustin rozvíjí ve třetí knize svého díla myšlenku týkající se absence transcendence, nemorálnosti a absurdity pohanského náboženství a obce. Uvádí příklad slepé poslušnosti jednoho lidu v Asii svému králi Mithridatovi, který nařídil vyvraždit v jeden den, všude na svém území, četné římské občany, kteří se zde nacházeli, aby tu vyřizovali svoje záležitosti. Ohromení, které zde Augustin vyjadřuje, má stejný charakter jako údiv Hannah Arendtové, která přemýšlí o totalitních systémech dvacátého století.[67] Ohledně jiných příkladů Augustin zmiňuje lidské oběti spáchané na dětech a starých lidech, a dále pak uctívání mužského pohlavního orgánu během slavností boha Libera.[68]

Je důležité neztrácet ze zřetele, že ta největší bída, která nadělala v Římě škody, byla zvrácenost v chování pohanů. A ta pak také byla příčinou dalších společenských a materiálních škod.[69] Nicméně Augustin vždy chová naději, že špatní lidé budou činit pokání a obrátí se.[70] Ostatně jediná možnost jak se uzdravit z morální zvrácenosti a budovat novou společnost je přijetí Krista.[71] Zde si můžeme opět uvědomit, do jaké míry jsou pro našeho autora svázány problémy teologie, morálky a politiky. Augustin nám tak představuje opozici mezi křesťanskou společností, která vede člověka k morálnímu jednání a k transcendenci a mezi pohanskou společností bez transcendence, kde vládne morální zvrácenost.[72]

[63] Srov. CD I, 33.
[64] Srov. CD II, 14; 16; 29; CD III, 18; CD VII, 27.
[65] Srov. CD IV, 10; 25; CD VII, 4; 26; 33.
[66] Srov. CD III, 17; CD VIII, 5.
[67] Srov. CD III, 22; Srov. Arendt Hannah, *Eichmann à Jérusalem*.
[68] Srov. CD VII, 19 – 21; 24 - 27.
[69] Srov. CD I, 3; 33; CD II, 2; 4.
[70] Srov. CD I, 8.
[71] Srov. CD II, 18; 25; CD IV, 26.
[72] Srov. CD II, 22 - 23.

Augustin nám ukazuje, že nejvyšší dobro pohanů je svět, který se pro ně stal idolem. Láska, kterou chovají k tomuto světu je žádostivost (*concupiscentia*). Pro tuto lásku Augustin užívá hojně termínů „touha“ nebo „vášeň“. V souvislosti s láskou ke světu mluví Augustin také o lásce k marné slávě (Augustin cituje Sallusta, který se zase odvolává na Katona).[73] V opozici vůči této lásce k marné slávě světa, Augustin hlásá věčnou blaženost.[74] Ohledně pojmu vášně, Augustin používá často tohoto slova také pro označení nezřízeného jednání démonů.[75] Jestliže přiřkneme, říká Augustin, vášně Bohu nebo i svatým andělům, jedná se v zásadě vždy jen o analogii.[76] A co se týká člověka, Augustin řadí vášně na stranu lidské přirozenosti stvořené jako dobrá, tedy vášně jsou sami o sobě viděny pozitivně. Odpovědnost za zvrácené jednání nepřísluší přirozenosti, ale špatné svobodné vůli.

Problém morality ve vztahu k náboženství je u Augustina také velice dobře vyjádřen dvěma navzájem opačnými termíny: pýcha a pokora. Augustin mluví často o pokoře Krista a kritizuje pýchu démonů a bezbožných lidí.[77] Pokora se také stává cestou člověka, který chce dosáhnout společenství s Bohem a být občanem v jeho svaté obci. Je to cesta obrácení.[78] Pokora a pýcha se stávají způsoby poznání a vztahu k Bohu a ke druhému člověku. Pokora představuje poznání srdce či subjektu a jejím výrazem je láska. Je to poznání dokonalé a vede člověka ke šťastnému životu, zatímco pýcha představuje poznání čistě objektivní, kalkulující a fenomenální. Přestože toto druhé poznání je schopno analyzovat jemné odstíny věcí tohoto světa, často se mýlí. Je to věda bez lásky, jež Augustin připisuje démonům a zlým lidem. Toto rozdělení ovšem nechce říci, že by svatí postrádali toto fenomenální poznání, protože ti mají oboje.[79]

[73] Srov. CD V, 12; 17; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 78–82.
[74] Srov. CD V, 24.
[75] Srov. CD VIII, 17; 24; CD IX, 3; 6; 7.
[76] Srov. CD IX, 5.
[77] Srov. CD IV, 30.
[78] Srov. CD X, 3.
[79] Srov. CD IX, 20 - 22.

Nedostatečnost pohanských ctností a nutnost křesťanství pro mravní život

Ve třetím bodě této části týkající se morálky u Augustina zachycené v jeho díle *O Boží obci* chceme poukázat na nedostatečnost pohanských ctností, které nemohou dovézt člověka k plnosti šťastného života. Zároveň nacházíme souvislost s myšlenkou z prvního bodu, kde jsme se zabývali teologií a kde jsme se ptali po dobré inspiraci přírodní teologie pohanů v hledání pravého Boha. Proto chceme nyní zmínit, že i u pohanů nacházíme v oblasti morálky dobré aspekty, jako je například touha po štěstí a ctnostném životě. Nicméně naše reflexe bude kulminovat potvrzením křesťanství jakožto základu stabilního mravního života. Tímto gestem se vrátíme *de facto* k hlavní myšlence této druhé části o morálce, která začala úvahou o pojmu zbožnosti jakožto konceptu, který se budoval na základě teologického tázání.

V hledání pravdy a ctnostného života byli mnozí pohanští učenci schopni rozpoznat marnost modloslužebnictví, které ničilo mravní život lidí, ale neměli často odvahu uvést do praxe to, co poznávali svým rozumem.[80] Ve svých úvahách Augustin doznává, že se sám nechal inspirovat pohanskou etikou. Když udává definici ctnosti, odvolává se na Cicerona a říká, že ctnost je umění žít podle mravních zásad a podle rozumu.[81] Již jsme také zmínili, že si Augustin velice cenil Sokrata, protože to byl první filozof, který se zabýval filozofií mravů.[82] Morální dimenze byla také hojně přítomna u Sokratova žáka Platona. Augustin si ho velice váží kvůli jeho schopnosti spojit dohromady konání člověka, čili předmět jeho praktické filozofie, a kontemplaci, která je plodem přírodní filozofie.[83] Augustin, který pojednává o platonské filozofii, zdůrazňuje důležitost morálky v hledání pravého a jediného Boha a šťastného života. Augustin využívá interpretaci Platona k tomu, aby ustanovil vztah mezi ctností, potěšením, láskou a šťastným životem. Říká, že každá láska předpokládá potěšení, ale pouze láska a potěšení z Boha vedou člověka ke šťastnému životu. A opačně lásku a potěšení z toho, co by člověk neměl mít rád, Augustin označuje jako utrpení. Z toho vyplývá, že pouze ten, kdo hledá Boha, může žít šťastně a být ctnostný.[84] Na základě Platonových textů a jiných platoniků Augustin dále vyvozuje

[80] Srov. CD IV, 29.
[81] Srov. CD IV, 21.
[82] Srov. CD VIII, 3.
[83] Srov. CD VIII, 4.
[84] Srov. CD VIII, 8; Srov Gilson Étienne, *Introduction à l´étude de saint Augustin,* s. 1–10.

myšlenku, že koncept boha může být spojen jen s dobrotou: *„Leč máme výrok Platonův, že prý všichni bozi jsou dobří a že vůbec žádný z bohů není zlý.“*[85]

Augustin nám také ukazuje, že pohané rozuměli mnohdy morálním hodnotám jinak než on, zvláště v tom, co se týkalo kategorie dobra ohraničeného imanencí světa: Římané byli dobří *„podle jakéhosi měřítka pozemské obce“*.[86] Být dobrý nebo špatný nezáviselo na morální kvalitě osoby, ale často se odvozovalo od hmotného bohatství člověka a od jeho fyzické síly, které mu dovolovaly prosadit se mezi ostatními.[87] Překonání pohanské ctnosti křesťanskou spočívá v požadavku transcendence této druhé ctnosti.[88] Augustin nám ukazuje, že u Římanů ctnost následovala světskou slávu, čest a moc. Říká, že ctnost by neměla následovat je, ale naopak oni by měli následovat ji, neboť autentická ctnost tíhne k takovému cíli, kde se nachází nejvyšší dobro. A dokonce i přílišnou lásku k vlasti Augustin označuje jako neřest, protože Římané jí prý neváhali dát přednost před svou vlastní spásou. Náš autor tedy definuje ctnost jako to, co tíhne k poslednímu cíli a co přesahuje všechna ostatní dobra. Na závěr této úvahy Augustin potvrzuje, že opravdová ctnost je uskutečněním pravé zbožnosti a vzpomíná na křesťanské mučedníky, kteří překonali pohanské hrdiny tím, že toužili po věčném životě, zatímco pohané chtěli ustanovit svoje království pouze na zemi.[89]

c) Filozofická rovina

Ve třetí části této první kapitoly o perspektivě Augustinova politického myšlení se budeme zabývat filozofickými otázkami. Totiž kontext boje mezi pohanským polyteismem a křesťanstvím hlásaným Augustinem je také filozofického charakteru. Tak jako je Augustin dědic filozofické tradice antiky, je také inovátor, který se radikálně rozchází s pohanským myšlením, aby založil svou filozofickou reflexi jakožto křesťan na biblickém textu. V této třetí kapitole chceme poukázat na základní vztahy mezi antickým a křesťanským pojetím světa, na nichž závisí Augustinova teorie obce. Zatímco římská obec

[85] CD VIII, 13, s. 271; Srov. CD VIII, 13 – 15.
[86] CD V, 19, s. 195.
[87] Srov. Salluste, *Histoires*, I, fragment 12 in CD III, 17.
[88] Srov. CD XIX, 4.
[89] Srov. CD V, 12 – 14; Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 78–82.

se odvozuje od fyzického kosmu čili z běhu přírody, Augustinova obec má svůj princip v osobě Krista. Nejprve ukážeme Augustinovu kritiku pohanské filozofie a jeho odmítnutí naturalismu. Poté objasníme vztah mezi pohanskou filozofií a mytologií, a tím poukážeme na slabost řeckých a římských filozofů vůči modlám. A nakonec představíme Augustinovu politickou filozofii stavící na biblické tradici. Budeme mluvit hlavně o stvoření světa, které spolu s vtělením Krista a jeho vzkříšením vytváří myšlenkový základ nové křesťanské společnosti. Bude tak patrné, že se Augustin vymezuje vůči filozofii založené na objektech a že se orientuje směrem k filozofii subjektu.

Augustinova kritika pohanské filozofie

Důležitý filozofický problém, se kterým se Augustin musel vypořádat v boji proti pohanskému myšlení, souvisí s pojmy osudu a fatality. Protože Augustinova pozice není zcela jednoznačná, je potřeba rozlišovat dvojí smysl osudu. Zaprvé Augustin odmítá osud coby kosmickou teorii o hvězdách, které ovlivňují lidské konání. Toto odmítnutí osudu Augustin dokladuje na příkladu dvojčat, která byla počata a narozena ve stejné konstelaci hvězd, ale která jsou vždy velice rozdílná, jednají rozdílně, mají rozdílné nemoci, a která mohou mít dokonce opačné pohlaví. Potom dává ještě jiný příklad o hrnčíři. Přestože ten udělá na svém hrnčířském kruhu dva body v jeden moment, body zůstávají po uvedení kola do klidu v jisté vzdálenosti jeden od druhého.[90] Augustin tak dokazuje, že astrální teorie, podle které dispozice hvězd rozhoduje o člověku a jeho životě, je mylná. Odmítá myšlenku jakéhokoliv univerzálního zákona, který by řídil život lidí, jako jsou kromě zmíněné fatality ještě horoskop a astrologie a zdůrazňuje svobodu člověka: *„Co konečně řekneme lidem, kteří sestrojují svým počinům jakýsi nový osud volbou dní?“*[91] Augustin uvádí ještě jiný příklad – mluví o zrnech padlých ve stejný moment do země. Říká: *„Či se jim[zastáncům astrální teorie] už nebude chtít vybírat dny pro takové věci a řeknou, že nebeskému předurčení nepodléhají, a hvězdám podřídí pouze lidi, - jimž jediným na této zemi dal Bůh svobodnou vůli?“*[92]

Ovšem v otázce pojmu osudu a fatality, existuje u Augustina ještě jiný přístup. Náš autor totiž rozvíjí také myšlenku, že osud je jako řada příčin ovlivňujících se navzájem a

[90] Srov. CD V, 2 – 7; Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 72 - 78.
[91] CD V, 7, s. 174.
[92] CD V, 7, s. 175; Augustin zastává názor o autonomním a svobodném svědomí člověka. Cf CD XIX, 6.

z nichž první se nachází v Bohu. Zde se Augustin odvolává na filozofa Seneku, Homéra a Cicerona: *„Někteří neříkají „osud" seskupení hvězd, jaké je při početí nebo zrození či začátku čehokoliv, nýbrž řetězci či řadě příčin, jíž se děje všecko dění. S těmi není třeba tuze se namáhati a příti o slovo. Vždyť právě tu řadu a jakési sepětí příčin podřizují vůli a moci nejvyššího Boha, o němž věříme, že ví nejlépe a nejspravedlivěji všecko, ještě než se to stane, a nenechává nic neuspořádaného; od něho pochází všecka moc, ač od něho není vůle všech. Tím je dokázáno, že osudem nazývají především samu vůli nejvyššího Boha, jehož moc se nezadržitelně vztahuje na všecko."*[93] Vidíme tedy, že toto druhé pojetí osudu je v očích Augustina blízké myšlence Boží Prozřetelnosti či Boží vůli. Tyto dva smysly, které jsme právě předložili ve výkladu, je potřeba u Augustina dobře rozpoznat a nezaměňovat je. To je vidět z toho, že Augustin přísně odmítá fatalitu, která nemá nic co do činění ani s vůlí Boží ani s vůlí lidskou.[94]

Jiný důležitý bod sváru mezi pohanskou filozofií a Augustinem je teorie duše světa. Augustin je v jasné opozici vůči této filozofické teorii zbožšťující materiální svět a ukazuje její absurditu.[95] Trvá na podstatném rozdílu mezi Bohem a světem, a tím pádem také na desakralizaci světa. Mezi Bohem a světem není žádná participace ve společné materii.[96] A tato participace na božské přirozenosti je ze stejného důvodu odmítnuta i člověku, přestože ten je rozumovou bytostí.[97] Augustin napadá tuto teorii hlavně ve Varronových spisech. Varron totiž, když vysvětluje přírodní teologii, říká, že bůh je duší světa nazývanou Řeky „Kosmos", a že sám tento svět je bůh. Z toho pak tento pohanský autor dále vyvozuje, že čtyři základní elementy světa – éter, vzduch, voda a země – jsou všechny naplněny dušemi, nesmrtelnými u éteru a vzduchu, smrtelnými u vody a země.[98] Tedy jak vidíme, pro pohany byl svět a jeho části božské.[99] Augustin, který odmítá tuto teorii, zdůrazňuje skutečnost, že duše není ani Bůh ani část Boha, ale jen Boží stvoření odlišné od Boží přirozenosti. Na základě Augustinova výkladu je tak možné pochopit, proč Varron mohl v rámci své teologie dojít jen k přirozenosti rozumové duše, ale nikoli k pravému Bohu.[100] Toto Varronovo pojetí světa odpovídalo také představě lidského těla oživovaného lidským duchem, kde se rozlišovaly tři úrovně duše – úroveň vegetativní, smyslová a

[93] CD V, 8, s. 175 – 176.
[94] Srov. CD V, 1.
[95] Srov. CD IV, 31.
[96] Srov. CD IV, 12.
[97] Srov. CD IV, 13.
[98] Srov. CD VII, 6.
[99] Srov. CD VII, 15.
[100] Srov. CD VII, 5; Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 100 – 102.

rozumová. Varron upřesňuje, že tato třetí úroveň duše světa se nazývá „bůh“ a v případě jednotlivého člověka „genius“. Kameny a země, ve kterých není žádná smyslovost, jsou jako kosti a nehty tohoto boha. Augustin namítá na toto přirovnání světa k tělu: *„Jestliže země a kameny se podobají našim kostem a nehtům, chybí jim podobně inteligence, právě jako smysly; anebo řekne-li se, že naše kosti a nehty mají inteligenci proto, že jsou v inteligentním člověku, tu je ten, kdo je ve světě prohlašuje za bohy, stejně hloupý, jako je hloupý ten, kdo naše kosti a nehty prohlašuje za lidi.“*[101] Jednoduše řečeno ve své kritice se Augustin staví proti všem filozofickým teoriím, které se zakládají jedině na myšlence těla, a podporuje naopak každou filozofickou inspiraci, která tíhne k Bohu jakožto autoru přírody, ručiteli pravdy a udělovateli štěstí. Tuto inspiraci nachází u platoniků, jak již bylo řečeno dříve.[102] Ale i je na jiných místech svého díla kritizuje kvůli jejich názorům ohledně těla.[103]

Otázkou fyzického světa složeného z těles se Augustin zabývá například ve dvanácté kapitole deváté knihy, kde kritizuje naturalistickou filozofii novoplatonika Apulea.[104] Augustin zde podrobuje kritice trojici pojmů: čas, místo a přirozenost. Náš autor ukazuje, že pro Apulea „věčnost bohů“ znamená „život bez konce a změny“, zatímco lidem je přidělen „život limitovaný a vždy v možnosti být odebrán“. Augustin však jasně ukazuje, že mezi časem bohů a časem lidí není u Apulea zásadní rozdíl, protože ačkoliv je život lidí limitovaný v rovině individuální, pokračuje donekonečna skrze své nové začátky a konce. Co se týká místa, Apuleus tvrdí, že místo přebývání bohů se nachází „nahoře“, zatímco lidé mají svá obydlí „dole“. Augustin ukazuje, že s tímto názorem se nacházíme v představě fyzického prostoru a je jistě zvláštní, že je to právě fyzický prostor, který vymezuje vzájemný vztah mezi lidmi a bohy. A konečně v otázce přirozenosti Apuleus přiznává bohům „dokonalost přirozenosti“, zatímco lidé „zakouší svou porušenost v propasti bídy“. I zde je patrno, jak vysvětluje Augustin, že v tomto bodě rozdíl mezi bohy a lidmi není pojat v kategorickém smyslu, ale spočívá jen v různém stupni dokonalosti téže přirozenosti. Z toho všeho vyplývá, že mezi životem lidí a životem bohů není v neoplatónském schématu žádný zásadní rozdíl. Tato Augustinova kritika naturalismu nám poslouží zvláště ve třetí kapitole této práce týkající se společenského aspektu lidské přirozenosti, kde

[101] CD VII, 23, s. 245.
[102] Srov. CD VIII, 5; CD X, 1; 2.
[103] Srov. CD X, 9 - 11.
[104] Srov. CD IX, 12; v úvaze vycházím z francouzského překladu – Bibliothèque de la Pléiade, protože se mi zdá výstižnější než překlad Julie Novákové.

představíme kritiku naturalistické společnosti v antice, vůči které Augustin staví křesťanskou společnost založenou na principech ducha.

Další pohanská filozofická teorie, proti které měl Augustin výhrady, se týká konání. Augustinovi se nelíbí antické rozdělení konání na dvě části, totiž na začátek a na konec. Tyto dvě krajnosti konání byly u Římanů zasvěceny dvěma různým božstvům. Začátek patřil bohu Janusovi a konec bohu Termínovi. Augustin však trvá na jednotě konání, které pro člověka začíná a končí v tomto světě.[105]

Pohanská přírodní filozofie a polyteismus

Po té, co jsme vyložili hlavní obrysy Augustinovy kritiky pohanské filozofie, budeme se zabývat otázkou vztahu přírodní filozofie a polyteismu. V předcházejícím textu už jsme hovořili o dobrých intuicích řeckých a římských filozofů v oblasti teologie a morálky, které Augustin vítal, ale které nakonec většinou skončily v pohanské mytologii. Na stejnou věc narážíme i v oblasti filozofie. Přestože byla přírodní pohanská teologie výchozím bodem pro Augustinovu reflexi a kritiku proti idolatrii a pohanské mravní zvrácenosti, byla také stále v nebezpečí, že sama sklouzne do polyteismu a mytologie. Neměla také ani dost sil zabránit modloslužebným praktikám v lidu. Například filozofovi Senekovi Augustin vyčítá jeho zbabělost.[106] I v případě filozofa Porfýra dosvědčuje Augustin jeho obojakost.[107]

V předcházejícím bodě jsme zmínili pohanskou teorii o duši světa. Právě tato nauka představovala pro římské filozofy trvalé pokušení spadnout do mytologie. Augustin říká: *„A tak ve všech těchto vybraných bozích spatřují tento svět, v některých celý, v některých jeho části; celým je např. Jupiter, jeho částmi jsou Genius, Velká Matka, Slunce a Luna, či spíše Apollo a Diana. A někdy dělají z více věcí boha jednoho, jindy z jedné věci bohů*

[105] Srov. CD VII, 7; 9.

[106] *„Ale tenhle muž, kterého filozofie tak říkajíc osvobodila od předsudků, ctil nicméně jako slovutný senátor římského národa to, co káral, dělal, co vyvracel, klaněl se tomu, co odsuzoval; naučila ho filozofie věru něčemu velikému! Nebýt v otázce světa pověrčivým, nýbrž z ohledu na občanské zákony a lidské zvyklosti být – ne zrovna předstírajícím hercem na divadle, ale jeho následovníkem v chrámě. To bylo tím trestuhodnější, že jeho předstírané jednání měl lid za upřímné, - kdežto jako herec by ho byl svou hrou spíše bavil, nežli klamal.“* CD VI, 10, s. 223.

[107] *„Je znát, že ve svých výrocích střídavě kolísá mezi hříšnou všetečností bezbožníka a povoláním filozofa.“* CD X, 9, s. 323.

několik.“[108] To vidíme například u Varrona.[109] Teorie duše světa, která činila ze světa a z jeho částí pohanské idoly, našla své plné rozvinutí v legendě o Velké Matce, která měla mytologický charakter a za kterou se filozofové spíše styděli. Jednalo se o představu zbožštěného vesmíru znázorňovaného ženskou postavou. Úcta k tomuto božstvu byla spojena s obscénními praktikami a byla celá řada mužů, kteří byli v souvislosti s touto úctou mrzačeni na svém pohlaví.[110] Augustin dokládá, že Varron plynule přechází z filozofických teorií do mytologie zvláště tehdy, když tento pohanský myslitel mluví o přírodních principech: *„[…]Dovodil prý z mnoha známek na sochách, že jedna znamená nebe, jiná zemi, jiná pratvary věcí, jež Platon nazval idejemi; podle něho nebem máme rozumět Jova, zemí Junonu, ideami Minervu;[…]“*.[111] A ještě jinde vidíme, že pohanská filozofie byla často spjata s magií a obskurními praktikami.[112] Po tom všem se nemůžeme divit, že mezi křesťanstvím, které Augustin hájí, a pohanským myšlením byla vždy četná napětí.[113]

Můžeme tedy říci, že Augustin oceňuje pohanskou přírodní filozofii jen natolik, nakolik je očištěna od mytologie a nemravností. Zároveň také jasně říká, že tato filozofie nejde ve svém hledání pravdy za viditelné hranice tohoto světa. Může jen dovézt na tyto hranice. S touto myšlenkou jsme opět v našem starém problému nedostatku transcendence pohanského myšlení, o kterém často Augustin mluví: *„Zkoumáme-li samy přírodně filozofické výklady, jimiž se učení a bystří mužové pokoušejí obrátit lidské věci v božské, tu vidím, že se mohli vztahovat výhradně k činnostem časným a pozemským a k podstatě tělesné, nebo i když snad k podstatě neviditelné, přece proměnlivé; a ta na žádný způsob není pravým Bohem.“*[114]

Bible jako základ Augustinovy filozofické reflexe

Jako třetí závěrečný bod této části o filozofických otázkách ukážeme, že se náš autor ve své konfrontaci s pohanským polyteismem a s naturalistickou vizí římské obce

[108] CD VII, 16, s. 240.
[109] Srov. CD VII, 7; 9; 15; 16.
[110] Srov. CD VII, 24 – 26.
[111] CD VII, 28, s. 251.
[112] Srov. CD VII, 35; Jedná se zde také o otázku vlivu politických institucí na pohanská náboženství. Srov. J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, L'Artisan du livre, 1927.
[113] Srov. CD XIX, 23.
[114] CD VII, 27, s. 250.

opírá o biblickou tradici jako o jistý základ. Napřed tedy doložíme, že jeho základní reference směřují ke *Starému* a *Novému Zákonu*. Potom předložíme Augustinovu reflexi o stvoření světa jakožto hlavní odpověď na antickou filozofii a jakožto základ hledané transcendence. A nakonec uvedeme několik důležitých charakteristik tohoto Augustinova biblického myšlení.

Když čteme Augustinovo dílo *O Boží obci*, a to zvláště jeho druhou část, můžeme si uvědomit, že autor komentuje dějiny spásy tím, že prochází *Bibli* od prvních stránek *Geneze* až po závěr *Apokalypsy*. Tato četba napříč biblickým textem se stává pro Augustina zdrojem inspirace pro všechny filozofické koncepce, které ve svém díle rozvíjí.[115] Mohli bychom uvést mnoho odkazů, kde se Augustin zabývá například tématem proroctví nebo kde vyvozuje pravdu tvrzení na základě autority Písma.[116] Totiž v „proroctví“ (či v „příslibu“ – Augustin používá tato dvě slova jako synonyma) prorok odkrývá v konkrétním čase naplnění událostí kdysi ohlášených a sám ohlašuje budoucí. Umísťuje se tak do linearity dějin, které ubíhají od svého počátku až ke svému naplnění.[117] V souvislosti s tematikou proroctví se často u Augustina objevuje téma zástupnosti jisté osoby, děje nebo události v dějinách spásy a dále Božího předvědění.[118]

Augustin staví vedle sebe starozákonní proroky a pohanské filozofy a snaží se ukázat, že pravda proroků je starší a dokonalejší, než pravda filozofů. Ostatně profánní moudrost se podle Augustina živí z moudrosti biblické.[119] Augustin poukazuje také na nedokonalost a relativitu filozofie a mluví o rozepřích a různých neshodách mezi filozofy. Vyčítá jim to, že míchají dohromady lež s pravdou a říká, že není náhoda, že město Atény jsou symbolicky označeny jako Babylon, což znamená „zmatek“ a že jeho králem je Démon kvůli četným bezbožnostem jeho obyvatel. Oproti tomu náš autor mluví o lidu Izraele jako o lidu proroků, jejichž moudrost je dokonalá.[120] Augustin zde vyzvedá hlavně ty, kteří byli přezdíváni jako „Sedmdesát“. O nich prohlašuje, že v jejich slovech byla shoda „tak úžasná, tak vynikající a tak božská“, protože byli vedeni ve své práci překladu

[115] Srov. CD XI, 3; 4; CD XX, 1; 4.
[116] Srov. CD XVI, 2; 15 – 17; 21 – 24; 29 – 34; Augustin nám ukazuje na jednom detailu týkajícího se Jakobova potomstva, že biblické vyprávění vyžaduje jiné porozumění než vědecký důkaz. Srov. CD XVI, 40.
[117] Srov. CD XVII, 1.
[118] Srov. např. CD XVII, 6 – 7.
[119] Srov. CD XVIII, 37; 39.
[120] Srov. CD XVIII, 41.

Bible stejným Duchem jako proroci, kteří tato slova vyslovili.[121] Díky kanonicitě Písma svatého Augustin dochází k přesvědčení o absolutní a božské pravdivosti biblického textu.

Již jsme zmínili, že základním pilířem Augustinova myšlení byla myšlenka stvoření. Je to myšlenka, skrze kterou přichází do filozofie skutečná transcendence. Můžeme snad poznamenat, že myšlenka stvoření se u Augustina zakládá na autoritě *Bible*.[122] Pojem stvoření představuje pro Augustina opozici vůči všem naturalistickým koncepcím pohanské filozofie. Hájí tezi, že současný svět zanikne na konci časů a převádí také myšlenku fyzického prostoru na myšlenku vztahu s Bohem.[123] Myšlenkou stvoření Augustin potírá hlavně teorii věčného návratu a teorie o věčnosti světa a duše.[124] O nauce věčného návratu říká, že je absurdní a bezbožná.[125] Zde kritizuje názor, že existuje nekonečný počet konečných světů nebo, že existuje jediný svět, který vzniká a zaniká donekonečna v opakujících se intervalech. Augustin za těmito myšlenkami odkrývá názor o nekonečném sledu rození lidí. Proti tomuto přesvědčení náš autor zastává, že na počátku byli první lidé, kteří neměli své rodiče.[126] Jiná Augustinova argumentace dosvědčující nesmyslnost teorie věčných návratů se zakládá na myšlence věčné blaženosti, která by se stala směšnou a matoucí. Dále dokazuje, že i lidské svobodné konání by bylo úplně eliminováno.[127] Odmítá také pozici neoplatoniků, kteří sice uznávali boha jako stvořitele světa, ale odmítali stvoření v čase a rozuměli stvoření světa jen jako principu subordinace mezi bohem a světem. Bůh i svět však podle neoplatoniků zůstávali věční. Tito pohanští filozofové považovali křesťanské pojetí stvoření světa v čase za výraz Boží nestability.[128] Augustin naprosto odmítá tuto myšlenku, že by stvoření bylo souvěčné se svým Stvořitelem, i kdyby se jednalo o anděly nebo nesmrtelné duše.[129]

Tato problematika týkající se času a věčnosti je u Augustina samozřejmě mnohem obsáhlejší. Otázka, která se klade, je, zda stvoření času předchází stvoření světa, či naopak. Augustin odpovídá, že svět byl učiněn „s“ časem, neboť v okamžiku stvoření světa byl stvořen také sukcesivní pohyb, to znamená čas. Nicméně Augustin prohlašuje, že tato problematika je těžká a odmítá příliš rozvíjet svůj výklad týkající se toho, jaké povahy byly

[121] Srov. CD XVIII, 42 – 43.
[122] Srov. CD XI, 4.
[123] Srov. CD XX, 24.
[124] Srov. Guitton J., *Le temps et l éternité Chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1955.
[125] Srov. CD XII, 18.
[126] Srov. CD XII, 12.
[127] Srov. CD XII, 14; 21.
[128] Srov. CD X, 31; CD XI, 4.
[129] Srov. CD XII, 16 – 17; Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 188 – 191.

dny stvoření, které známe z knihy *Genesis.*[130] Navzdory svým váháním, dává nakonec přeci jen jistý výklad tohoto biblického textu o stvoření světa, když klade slova „večer“ a „ráno“ do souvislosti s probuzením našeho poznání Boha a s jeho rozvinutím v sedmi etapách. Jestliže se toto naše poznání vztahuje ke chvále a k lásce Stvořitele, stává se „ránem“. Tuto svou úvahu o dnech stvoření však Augustin předchází úvahou o světle, protože musí vyřešit problém jak je to s těmito dny, které ještě nejsou odměřovány pohybem nebeských těles. Augustin vidí dvě možná vysvětlení toho, co světlo prvního dne může znamenat. Protože ví, že světlo je učiněno slovem Božím ve chvíli, kdy je Všemohoucí odděluje od temnot, Augustin tvrdí, že se buď jedná o tělesné světlo, které uniká našim smyslům, anebo se jedná o svatou obec, tj. o společenství svatých andělů a blažených duší. Přestože Augustin neřeší tyto problémy definitivním způsobem, můžeme si uvědomit, že se opět vymezuje vůči naturalistickému vidění světa složeného z fyzických těles, a že se ubírá směrem k pojetí světa jakožto univerzu duší majících vztah se svým Stvořitelem.[131] Co se týká času, Augustin odmítá srovnávat věčnost Boží (tj. věčné Boží spočinutí bez počátku) s omezeným trváním fyzického času a svázaného s prostorem.[132]

V souvislosti se stvořením světa můžeme zmínit Augustinův spor s názorem epikurejců, kteří hlásají teorii o nekonečném počtu světů. Augustin vyvrací jejich názor tím, že říká, že jejich vize světa závisí pouze na tělesné hmotě, zatímco ve skutečnosti je svět netělesný a díky Božím rozhodnutím pro nás nepochopitelný.[133]

V rámci této problematiky činí Augustin esenciální distinkci mezi Bohem Stvořitelem a jeho stvořením: *„Existuje tedy jediné dobro jednoduché a proto samo jediné neproměnné, a tím jest Bůh. Tímto dobrem byla stvořena všecka dobra, ale ne jednoduchá, a proto proměnlivá. Zajisté stvořena, pravím tj. učiněna, nikoli zplozena.“*[134] Rozdíl a vztah mezi Stvořitelem a jeho stvořením jsou vyjádřeny ve výrazu „na počátku“, který Augustin překládá jako „v principu“. Tento výraz nechce říci, prohlašuje náš autor, co se stalo na začátku, když vznikl svět, ale znamená, že Bůh vše činí ve své moudrosti. Jinými slovy tento termín nevysvětluje, co Bůh učinil, ale ustanovuje vztah mezi Bohem a

[130] Srov. CD XI, 6.
[131] Srov. CD XI, 7; 9 a 19; Tendence vysvětlovat svět ve smyslu univerza vztahů mezi duchovními bytostmi nebrání Augustinovy uznávat také fyzickou dimenzi světa. Když mluví například o „temnotách“, rozlišuje temnoty ve smyslu fyziky – ty označuje jako „čisté temnoty“, ale pak také temnoty ve smyslu „andělské temnoty“, aby označil společenství padlých andělů. Srov. CD XI, 20.
[132] Srov. CD XII, 13.
[133] Srov. CD XI, 5.
[134] CD XI, 10, s. 363; Srov. CD VIII, 6.

stvořením v jejich ontologické diferenci.[135] Augustin zde vysvětluje to, na co jsme již narazili a to, že šest (či sedm) dní stvoření nepředstavují etapy Božího stvoření, ale poukazují na lidské poznání, které je vždy částečné a nedokonalé vůči konání Boha, který tvoří vše naráz. Augustin tak zastává názor, že dny stvoření, jak je uvádí *Bible*, jsou ve skutečnosti jen jediným dnem a tento den se nekončí, protože Boží odpočinek sedmého dne nemá večer. Vidíme opět, že Augustin odnímá tomuto biblickému vyprávění o stvoření naturalistický smysl a uděluje mu smysl čistě teologický.[136]

Je také důležité zmínit skutečnost, že Augustin stále hájí přesvědčení, že svět a přirozenost jsou stvořeny Bohem jako dobré a že o toto původní dobro je nic nemůže připravit.[137] V tomto smyslu Augustin mluví například i o přirozené dobrotě ďábla. Existuje totiž jen jediná příčina, která může zkazit tuto přirozenou dobrotu (bez toho aniž by ji úplně zničila) a to je zlá vůle odporující Bohu. V této myšlence odkrýváme uhelný kámen rozchodu Augustina s pohanskou přírodní filozofií: není to špatná a odporná přirozenost, ale je to vůle subjektu, která je příčinou zla.[138] V této věci je Augustin v konfliktu především s manicheisty, kteří věřili na existenci špatné přirozenosti vzešlé z opačného principu vůči Bohu, a která se předávala jeho pomocí. Zastánci manicheismu si mysleli, že Bůh je nucen postavit se proti zlu, aby ho přemohl, a že se v důsledku toho s ním smísil. Proti tomuto názoru Augustin trvá na Boží přirozenosti, která je nehybná a naprosto neporušitelná (a tudíž, že se s ničím nemísí), a dále na skutečnosti, že duše, která se může připravit o dobro svou vůlí, není ani částí Boha ani nemá Boží přirozenost, ale byla stvořena Bohem jako ontologicky nižší bytí, než je Bůh sám. A navíc Augustin odmítá přiznat zlu jakoukoli přirozenost: *„Není totiž žádná přirozenost zlem a toto slovo neznamená nic jiného než nedostatek dobra.“*[139] Tato otázka jakožto i problém zla bude probrán ve druhé kapitole této práce, která se zabývá otázkou vůle.

Přestože na jedné straně Augustin klade důraz na dobrotu přirozenosti, jak jsme viděli v předcházejícím textu, na straně druhé však také rozpoznává mezi různými přirozenými dobry hierarchii.[140] Augustin nezastírá, že jsou v přírodě různé nedostatky, nedokonalosti a rozdíly mezi věcmi. Může se také stát, že jednoduše neporozumíme

[135] Srov. CD XI, 32 – 33.
[136] Srov. CD XI, 30 – 31.
[137] Srov. CD XI, 21.
[138] Srov. CD XI, 19.
[139] CD XI, 22, s. 374; Srov. CD XII, 2; Toto odmítnutí dualismu mezi Bohem a zlem nebrání Augustinovy v tom, aby uvažoval o antitezi dobro-zlo pozitivně, protože tato protikladnost posunuje svět kupředu a činí spravedlnost transparentnější. Srov. CD XI, 18.
[140] Srov. CD XI, 22.

řádu a kráse přírody. Navzdory tomu však Augustin zdůrazňuje myšlenku dobré přirozenosti ve svém celku.[141] Vedle již zmíněných manicheistů se Augustin potýká také s názorem Origenovým a jeho stoupenců, kteří zastávají opět názor o špatnosti hmotného světa, a tak mluví o světu jakožto o vězení pro hříšné duše. Svět měl pro ně význam naprosto negativní a stvoření světa Bohem nemělo produkovat dobré věci, ale zavrhnout špatné.[142]

Na závěr naší reflexe o filozofickém aspektu Augustinova myšlení zmíníme několik pojmů, které vyplývají přímo z myšlenky stvoření, a které jsou vlastní biblickému myšlení. Tato témata budou dále prohloubena ve druhé a třetí kapitole této práce. Je důležité si uvědomit, že pro Augustina je stvoření archetypem pro každý počátek. A počátek zase představuje ontologický základ pro každé konání, a tím pro každou konkrétní existenci subjektu definovaného skrze jeho vlastní vůli. Na tomto místě je také užitečné připomenout otázku paměti, která sjednocuje subjekt v čase a v jeho vlastním konání. Vidíme, že biblické myšlení – základ Augustinovy filozofické reflexe – dává možnost spojit v životě subjektu (člověka) to, co se týká konkrétní, historické a časné existence s tím, co je konstantní a nehybné a tudíž přijaté od Boha jako dar.

Nicméně v díle *O Boží obci* si můžeme všimnout, že vztah mezi tím, co je věčné a tím, co je časné, není vždy v úplné rovnováze. Augustin má zde tendenci přivlastnit si úhel Božího vidění. Umísťuje se do perspektivy Boží paměti a z této pozice posuzuje dějiny světa. Domníváme se, že se jedná o epistemologický problém, který je aporií dvou přístupů: první se týká poznání skutečností časných, částečných a nedokonalých; druhý přístup se týká poznání Božího, tj. úplného a dokonalého. Augustin odmítá skepticismus neoakademiků, který sdílel například i Varron, a říká, že naše poznání věcí je sice omezené, ale jisté. Je založené na našich smyslech, na rozumu, na kanonických spisech Písma svatého a na nezvratných svědectvích.[143] Vidíme však, že si Augustin ve svém díle zvolil epistemologický akcent, který je blízký prorockým a eschatologickým textům. Toto je evidentní na těch místech, kde se vyjadřuje k otázkám poznání.[144] Zde je podstatné to, že u Boha „poznání“ předchází „bytí“, zatímco u člověka je tomu naopak, „bytí“ předchází „poznání“. To znamená, že Bůh stvořil svět, který už znal, ale člověk poznává svět, který je

[141] Srov. CD XII, 4 – 5.
[142] Srov. CD XI, 23; Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 171 – 175.
[143] Srov. CD XIX, 18.
[144] Srov. CD XI, 21; 31; Srov. CD XII, 19.

už dávno před ním.[145] V této epistemologické otázce budeme pokračovat ještě na konci druhé kapitoly této práce, kde budeme mluvit o nesmrtelnosti těla, kterou Augustin hájí. Tam budeme vidět, že se vymezuje vůči racionalismu založenému na pouhé smyslové zkušenosti, na faktech a na rozumovém kalkulu.[146] Tento svůj skepticismus překoná vírou ve všemohoucího Boha Stvořitele. Jinde zase Augustin používá právě rozum k tomu, aby potřel magii a pověry. U Augustina můžeme tak potkat epistemologický přístup, kde se často prolínají rozum a víra.[147]

Prozatím jsme nemluvili o vtělení Božího Slova a o vzkříšení těla, které mají u Augustina obrovský význam pro jeho filozofické myšlení a to zvláště v oblasti politické filozofie. S myšlenkou stvoření světa vytvářejí tyto dva další koncepty tří základní pilíře, na kterých Augustin staví nové pojetí křesťanské společnosti. O vtělení Božího Slova a o vzkříšení těla bude pojednáno ve druhé a ve třetí kapitole této práce.

[145] Srov. CD XI, 10.
[146] Augustin mluví o poznání svatých, kteří nebudou potřebovat zkušenosti k tomu, aby poznávali, ale bude jim stačit dokonalá moudrost. Srov. CD XXI, 9.
[147] Srov. CD XXI, 3 - 8.

2) Lidská přirozenost

Po té co jsme se věnovali perspektivě Augustinova politického myšlení v díle *O Boží obci*, budeme se nyní zabývat pojetím lidské přirozenosti u tohoto autora. Již jsme snad ukázali v předcházející kapitole, že Augustinův problém je v zásadě teologického rázu. Proto i v otázce lidské přirozenosti nevynecháme oblast teologie. Pokusíme se ukázat, že pro našeho autora má lidská přirozenost dvojí původ. Za prvé se člověk vždy odkazuje jakožto stvořená bytost na svého Původce a získává od něho transcendentní charakter. A zadruhé člověk odvozuje svůj původ i od vlastní svobodné vůle, díky které utváří svůj osobní život. O tomto dvojím původu člověka pojednáme v prvních dvou bodech této kapitoly. Ve třetím kroku se pak budeme ptát na Augustinovo pojetí vztahu duše a těla. Zde budeme jasně vidět, že se náš autor radikálně odvrací od antického myšlení orientovaného na objekt k filozofii subjektu.

a) Stvoření člověka

Protože tématu stvoření jsme se dostatečně věnovali v závěrečné části předcházející kapitoly, zde doplníme jen to, co se bezprostředně týká problému lidské přirozenosti. Už jsme výše řekli, že myšlenka stvoření člověka vyjadřuje lidskou transcendenci: člověk se obrací k Bohu jako ke svému Stvořiteli. Myšlenka stvoření jakožto akt svobodné bytosti je v jasné opozici vůči řeckému myšlení, kde byl lidský rod považován za věčný, a kde se veškeré dějiny cyklicky odvíjely v neustálých návratech.[148] Pro Augustina má však člověk původ v Bohu.[149] Protože je člověk obraz Boží má v sobě rozpoznat tuto svou podobnost s Bohem a obrátit se, jako to učinil mladík v Evangeliu, který po té co „šel do sebe“, zvedl se a vrátil se k tomu, od kterého ho oddělil hřích. Augustin odvozuje společenství člověka se svým Stvořitelem z jejich vzájemné lásky, která je přirozenou daností, zrovna tak jako živočichové, stromy, kameny, mořské vlny, vítr či plameny ohně směřují přirozeně ke svému dobru. Stopa tohoto božského původu člověka se nachází v jeho duchu, kde se odráží obraz Boží Trojice: bytí, poznání a schopnost milovat. Nicméně tento Boží obraz v

[148] Srov. CD XII, 10; 14; 18; 21.
[149] Srov. CD V, 11.

člověku není ani souvěčný ani soupodstatný s Bohem. Přestože je člověk svou přirozeností nejblíže Bohu v řádu stvoření, musí být tato jeho přirozenost reformována, aby se svou podobou přiblížila té boží.[150]

Myšlenka Božího stvoření je velice důležitá proto, abychom mohli mluvit o lidském konání. Vidíme to velice dobře na stvoření světa, které se stává archetypem každého začátku, každého konání a každé myšlenky.[151] Z faktu Božího konání bychom rozhodně neměli vyvozovat závěr, že Boží konání je vždy v nutném rozporu s jakýmkoli jiným konáním, které nemá původ v Bohu. Je však potřeba vždy myslet na to, že mezi Bohem a jeho stvořením, ať se jedná o člověka nebo o anděla, je podstatný rozdíl. Augustin tak rozvíjí na jedné straně myšlenku diference mezi konáním Božím a konáním jeho tvora, a na druhé straně myšlenku jejich vzájemné provázanosti. Zmiňuje například, že andělé nejsou více tvůrci věcí, než zemědělci, kteří sklízejí obilí a pečují o stromy;[152] ani nemůžeme nazývat ženu stvořitelkou svého dítěte, ale spíše Toho, který řekl jednomu ze svých služebníků: *„dříve než jsem tě utvořil v lůně matky, znal jsem tě“*.[153] Augustin shrnuje tuto myšlenku o diferenci Božího a lidského (či andělského) konání, když říká: *„Ať jsou tedy vznikající věci zasaženy jakýmikoli hmotnými nebo zárodečnými příčinami, buďto působením andělů nebo lidí nebo nějakých lidí či pářením samců a samic, a ať jakékoliv matčiny tužby a duševní hnutí mohou útlé a jemné zárodky pokrýti nějakými čarami nebo barvami: samy přirozenosti, které mohou být ve svém druhu tak nebo onak ovlivněny, netvoří nikdo leč nejvyšší Bůh, jehož skrytá moc, pronikající svou neporušitelnou přítomností všecko, dává bytí všemu, co nějakým způsobem jest, nakolik to jest; neboť bez jeho působení by to nebylo takovým nebo onakým, ba vůbec by to býti nemohlo“*. [154] Augustin srovnává Boží a lidské konání se dvěma typy forem či účinných příčin. První z nich se týká člověka a pochází z vnějšku. Ten opracovává tělesnou hmotu, která již existuje. Druhá příčina je Boží a pochází ze vnitř. Tzn., má původ v tajemném rozhodnutí a tvoří onu vlastní živou a rozumovou přirozenost.[155]

[150] Srov. CD XI, 26 – 28.
[151] Srov. CD XII, 18.
[152] Srov. CD XII, 25.
[153] Jer 1, 5 in CD XII, 26, s. 416.
[154] CD XII, 26; Srov. CD XII, 24.
[155] Srov. CD XII, 26.

b) Vůle

V předcházející části jsme ukázali, že člověk má svůj původ v Bohu Stvořiteli. Nyní se budeme zabývat vůlí člověka a jeho schopností vstoupit do svých vlastních dějin a měnit svou přirozenost. Tímto se nám podaří definovat dvojí původ člověka, jak jsme o něm mluvili v předcházející kapitole. V této druhé části se nejprve pokusíme určit, co vůle obecně je, jaký je její původ a v jakém kontextu se nachází problematika chtění. Uvidíme, že úzce souvisí s problémem zla, a proto se také touto otázkou budeme důkladně zabývat. Augustin formuluje tyto věci, když přemýšlí o stvoření andělů na počátku světa. Poté se plynule dostaneme k vlastní otázce vůle člověka, se kterou je analogicky spjat problém hříchu prvních lidí. Zde se budeme snažit zformulovat problém lidské přirozenosti změněné po prvotním hříchu. Půjde zvláště o otázku vášní. A nakonec se budeme zabývat vztahem Boží a lidské vůle.

Původ svobodné vůle a definice zla

Nejprve můžeme připomenout věc snad již patrnou na základě toho, co bylo řečeno výše, a to, že i samotná vůle stvořených bytostí pochází ze stvořitelského Božího aktu: *„Vždyť vůle v bytosti, jež byla dobrým Bohem stvořena jako dobrá, ale od neproměnného jako proměnlivá, protože z ničeho, může se jednak od dobra uchýlit, aby spáchala zlo, což se děje svobodným rozhodováním, a jednak se může odchýlit od zla, aby konala dobro, což se neděje bez božské pomoci.“*[156] Otázka vůle stvořených bytostí se klade poprvé, když Augustin přemýšlí, odkud se vzala zlá vůle andělů, kteří odmítli sloužit svému Bohu. Po mnoha pokusech zformulovat dostatečnou odpověď, Augustin přiznává, že ho tato otázka přesahuje a že původ zlé vůle pro něj zůstává tajemstvím. My totiž nemůžeme najít účinnou (čili „eficientní“) příčinu zlé vůle, říká Augustin, protože ta je způsobena jistým nedostatkem kvality, který by svobodná vůle měla mít (čili příčina je „deficientní“). Augustin tedy tvrdí, že původ zlé vůle se nachází právě v tom, že se stvoření oddělí od nejvyššího bytí, kterým je Bůh, aby se orientovalo na bytí Bohu podřízená. S touto

[156] CD XV, 21, s. 89.

myšlenkou přicházíme k problému idolatrie.[157] Ptáme-li se po definici zla, Augustin odpovídá, že zlo není žádnou přirozeností, je to pouhá ztráta dobra. Je to obrat stvoření od svého Stvořitele k sobě samému: neposlušní andělé nejsou už „světlem v Pánu", ale stávají se „temnotami samy v sobě", poněvač jsou připraveni o účast na věčném světle. Skutečnost, že Augustin odmítá přiznat zlu jakoukoli přirozenost, souvisí i s odmítnutím manicheismu, který hlásal dualismus dobra a zla jakožto dvou příčin světa. Augustin naopak vždy zastává v díle *O Boží obci* myšlenku naprosté dobroty stvořeného světa.[158] Důležitý poznatek je tedy ten, že zlo má svou příčinu ve vůli a nikoli v přirozenosti věcí.[159] Touto myšlenkou Augustin převrací základ řeckého myšlení, které vycházelo z představy porušené a bídné hmoty. Na základě tohoto poznání rozlišuje přirozené temnoty, které nazývá „dobré temnoty", a „temnoty andělské", které jsou špatné díky neřesti.[160]

Tedy, oddělení od Boha není pro Augustina něco přirozeného, ale znamená naopak porušenost přirozenosti. Porušení přirozenosti je „neřestí". Augustin uvádí příklad slepoty a hluchoty člověka jakožto „neřesti tělesných orgánů", které ukazují, že zrak a sluch jsou pro člověka dobré a přirozené. Zrovna tak je oddělení od Boha neřestí andělských stvoření, které dokazuje, že jednota s Bohem je v souladu s andělskou přirozeností.[161] Celý tento výklad o zlu, jemuž Augustin nikdy nepřiznává žádnou přirozenost, vyjadřuje náš autor také tím, když říká, že Bůh představuje jedinou přirozenost, která v sobě nemůže obsahovat nějakou jinou přirozenost, která by popírala tu první. Navíc, jak bychom mohli někoho soudit za zlo, kterého se dopustil, jestliže by přirozenost této bytosti byla přirozeně špatná, míní Augustin. [162]

Z toho, co bylo řečeno, vidíme, že otázka zla je pro Augustina ontologickým problémem. Klade do opozice „přirozenost Boží" a „nicotu", přičemž již víme, že se tato opozice netýká dvou přirozeností, ale že mezi oběma stranami je kategorický rozdíl: *„Boží přirozenost nemůže nikdy, nikde a po žádné stránce chybiti, a že chybiti mohou jen ty bytosti, které byly stvořeny z ničeho. Leč ony, čím více jsou a konají dobro (neboť tehdy konají něco), mají působící příčiny; pokud však chybují a tudíž páchají zlo (tehdy totiž*

[157] Srov. CD XII, 6 – 7.
[158] Srov. CD XI, 9; 13.
[159] Srov. CD XI, 19; *„Nelze pochybovati, že náklonnosti dobrých a zlých andělů, vzájemně si protichůdné, nevzešly z rozdílných přirozeností a počátků, ježto ty i ony stvořil Bůh, dobrý původce a stvořitel všech podstat, nýbrž z vůlí a žádostí."* CD XII, I, s. 389; Také v příběhu o Esauovi a Jakobovi vidíme, že zlo se nenachází ve stravě, ale v krajní neukojitelnosti. Srov. CD XVI, 37.
[160] Srov. CD XI, 20.
[161] Srov. CD XII, 1; 3.
[162] Srov. CD XII, 2.

dělají věci nicotné), mají příčiny chybějící.“ [163] Zlo se nachází ve špatném způsobu jednání a v porušeném řádu lásky.[164] Augustin rovněž odmítá jakoukoli fatalitu zla.[165] Nicméně ontologická otázka je u Augustina daleko obecnější a nelze ji redukovat jen na problém zla.[166]

Vůle člověka a hřích prvních lidí

Jak již bylo řečeno, lidská vůle má svůj původ ve stvořitelském působení Božím, a tudíž je na počátku dobrá. Problém lidské vůle u Augustina se klade, analogicky k problému vůle u andělů, v okamžiku, kdy se náš autor ptá po původu první zlé vůle člověka. Přestože otázka zůstává nezodpovězena, Augustin znovu potvrzuje, že se jedná spíše o jistý nedostatek, než o nějaký pozitivní čin, a že je to odklon člověka od Boha k sobě samému jakožto centru své existence.[167] Hřích prvních lidí, říká Augustin, nespočívá v zakázaném jídle, ale v jejich neposlušnosti a v jejich přání „činit svou vlastní vůli“.[168] Začátek této zlé vůle Augustin nazývá pýcha. Náš autor upřesňuje, že pýcha je touha po velikosti nepříslušející člověku. Tento opouští svůj vlastní princip, Boha, a staví se na jeho místo. K tomu dochází ve chvíli, kdy člověk nachází sám v sobě příliš velké zalíbení. Toto odloučení prvních lidí od nejvyššího dobra bylo podle Augustina spontánní.[169] Důležitou myšlenkou je skutečnost, že hřích prvních lidí změnil navždy lidskou přirozenost: *„Člověk zplodil to, čím se sám stal, ne tehdy, když byl stvořen, ale když hřešil a byl trestán.“*[170] Vidíme tak, že člověk sám ovlivňuje svou vůlí a svým konáním vlastní existenci. Tímto se člověk stává otcem člověka. Ohledně dějin hříchu prvních lidí, kteří zapříčiňují smrt pro celé lidské pokolení, Augustin říká, že narozený člověk má svůj

[163] CD XII, 8, s. 397.
[164] Srov. CD XV, 22.
[165] Srov. CD XII, 8.
[166] Augustin totiž rozlišuje dvě ontologické roviny: mluví jednak o řádu přirozenosti (či věcí) zakládající se na rozumu, a jednak o řádu vůle (či zájmu, lásky nebo užívání). Ukazuje nám jednoduše, jak chtějící vůle mění ontologickou strukturu světa. Například podle přirozeného řádu věcí umísťujeme živá jsoucna výše než neživá, a dále smyslová nad ty, která smysly postrádají. Naopak podle řádu vůle (či zájmu) považujeme často neživá jsoucna výše než živá, jako máme například v našem domě raději chléb než myši. Zrovna tak je ctnostný člověk výše než padlý anděl. Srov. CD XI, 16.
[167] Srov. CD XIV, 11.
[168] Srov. CD XIV, 12; *„Tedy zlý skutek, tj. onen přestupek, že jedli zapovězený pokrm, mohl být spáchán jenom těmi, kteří už byli zlí.“* CD XIV, 13, s. 42.
[169] Srov. CD XIV, 13.
[170] CD XIII, 3, s. 422; Srov. CD XIII, 13 – 14.

původ také ve smrti.[171] Hřích prvních lidí jakožto kvalitativní změna, která se udála na lidské přirozenosti, je rovněž odpovědí těm, kteří se pohoršují nad tím, proč hřích, který se uskutečnil během jednoho okamžiku, zapříčinil odsouzení pro celou věčnost. Totiž mezi hříchem a trestem není vzájemný vztah v rovině doby (čili kvantity), ale v rovině spáchaného zla (čili kvality).[172] Z tohoto důvodu nám Augustin podává dějiny hříchu prvních lidí opět jako ontologický problém.[173]

Hřích v člověku vyvolává nepořádek: *„Čím byla neposlušnost za onen hřích ztrestána, ne-li zase neposlušností? Neboť bída člověka nespočívá v ničem jiném, nežli v neposlušnosti jeho samého k sobě samému, takže chce, co nemůže, protože nechtěl, co mohl!“* [174] Augustin dochází k poznání, že v jediném člověku mohou současně existovat dvě navzájem opačné lásky. První usiluje o to, co se týká pravého dobra a druhou touží po tom, co by neměl milovat. Ona špatná náklonnost člověka ke zlému by měla být napravována výchovou, časnými tresty, autoritou a askezí. Nicméně pouze milost našeho spasitele Ježíše Krista zůstává jediným definitivním řešením pro náš bídný život, který žijeme zde na zemi, a který Augustin někdy dokonce přirovnává i k peklu.[175]

S touto problematikou lidské vůle úzce souvisí otázka vášní, která je u Augustina široce rozvedena. Vášně sami o sobě náleží do oblasti lidské přirozenosti, která byla stvořena jako dobrá, a tudíž i vášně jsou přirozeně dobré. Vášně jsou pro Augustina nutnou součástí konkrétního lidského života.[176] Jediná příčina, která je činí reálně dobrými nebo špatnými je opět lidská vůle.[177] Augustin bojuje se všemi filozofickými pozicemi, které upírají vášním jejich přirozeně dobrý charakter, a ukazuje, že například i Ježíš nebo apoštol Pavel pociťovali ve svém těle vášně.[178] Proto také mluví o vášních, které prožívají občané Boží obce: *„...žijící na této životní pouti podle Boha, bojí se, touží, rmoutí se i radují; a protože jejich láska je správná, jsou u nich správné všechny tyto city. Bojí se věčného trestu, touží po věčném životě.“* [179] Naopak Augustin zastává názor, že pyšný člověk, který

[171] Srov. CD XIII, 13.
[172] Srov. CD XXI, 11 – 12.
[173] *„Tudíž to, že je přirozeností, má odtud, že byla stvořena Bohem; že však se může odchýlit od toho, čím jest, to má odtud, že je stvořena z ničeho. Leč člověk se neodchýlil tak, že by nebyl vůbec ničím, nýbrž že by, obrátiv se sám k sobě, byl méně, než byl tehdy, dokud lpěl na tom, jenž svrchovaně jest. Býti tedy po opuštění Boha sám v sobě, tj. sobě se líbiti, není ještě nebýt ničím, ale blížiti se ničemu.“* CD XIV, 13, s. 42.
[174] CD XIV, 15, s. 44; *„Jenom blažený žije, jak chce, a nikdo není blažen kromě spravedlivého.“* CD XIV, 25, s. 55.
[175] Srov. CD XI, 28; XXII, 22.
[176] Srov. CD XIV, 9; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 214–223.
[177] Srov. CD XIV, 6 – 8.
[178] Srov. CD XIV, 9.
[179] CD XIV, 9, s. 34.

se stal necitelným, ztratil ve skutečnosti „veškerou lidskost“, protože *„je-li něco nesnadné, není to proto ještě správné, a otupělost není ještě zdravím“*.[180] Augustin trvá na myšlence, že nepořádek v lidských vášních je trestem za špatnou lidskou vůli a ne naopak. Díky této myšlence se Augustin dostává do silného konfliktu s antickým myšlením, kde vášně pocházely z mrzkých hmotných těl a způsobovaly, že člověk byl viděn jako špatný.[181] Paralelní pojednání o trestu zapříčiněným zlou vůlí a vyjádřeným skrze zmatek ve vášních, nacházíme, u Augustina, také v příběhu o babylonské věži, kde byla zlá lidská vůle potrestána zmatením jazyků a následným kolapsem ve vzájemném dorozumění lidí.[182] Náš autor tedy ukazuje, že vášně jsou ve větší míře problémem duše než těla.[183]

Vztah lidské a Boží vůle

Tento bod chceme uzavřít myšlenkou vztahu lidské a Boží vůle. Je potřeba hned upřesnit, že Augustin nemluví ani tak o „vůli Boží“ jako spíš o „Božím předzvědění“.[184] V tomto bodě se musíme odvolat na Augustinovo biblické a eschatologické myšlení, kde se snaží propojit konečnost člověka s věčností Boží. Augustin vychází z myšlenky Boží neměnnosti, kde nemůžeme rozlišovat ani minulost ani budoucnost. Dále je potřeba mít na paměti, že Bůh je stvořitelem člověka, a tudíž stvořitelem jeho srdce a jeho vůle. To znamená, že zná předem naše jednání a že zná i naše úmysly, tzn. příčiny našeho jednání.[185] Otázka neměnné Boží vůle a jeho předzvědění je pro nás především epistemologickým problémem. Zatímco člověk poznává věci tak, že jde od jednotlivin k obecnému, a to v čase, Bůh poznává věci jediným postřehem mysli dokonale a mimo čas. Z tohoto důvodu je také zavádějící srovnávat vůli lidskou a Boží, anebo je dokonce klást do opozice. Augustin hájí názor, že svobodná lidská vůle a Boží předzvědění si vzájemně

[180] CD XIV, 9, s. 37. Augustin se zde staví především proti stoické a epikurejské myšlence klidu a moudrosti.
[181] Srov. CD XIV, 3; 16 – 23.
[182] Srov. CD XVI, 4.
[183] Augustin oponující Ciceronovi a manichejským se v této otázce odvolává na básníka Vergilia. Srov. CD XIV, 5.
[184] Např. srov. CD V, 9 – 11; XIV, 27; XVI, 5; 32; XXII, 2.
[185] *„Z toho však, že u Boha jest řád příčin jistý, ještě neplyne, že nic nezávisí na rozhodování naší vůle. I jednotlivé naše vůle jsou v pořádku příčin, který jest u Boha jistý a je obsažen v jeho předzvědění, protože i lidské vůle jsou příčinami lidských skutků. A tak ten, který předem poznal příčiny všech věcí, jistě mezi těmi příčinami musel poznat i naše vůle, které předem poznal jako příčiny našich skutků.“* CD V, 9, s. 178.

„Vždyť člověk nehřeší proto, že Bůh o jeho hříchu předem věděl; ba není pochybnosti, že hřeší právě on, když hřeší, protože Bůh, ve svém předzvědění neomylný, předem věděl, že nezhřeší ani osud, ani náhoda, ani nic jiného nežli právě on. Kdyby nechtěl, jistě by nezhřešil; ale nebude-li chtít hřešit, zvěděl Bůh předem i to.“ CD V, 10, s. 181.

neodporují, a mohou spolu velice dobře spolupracovat. Díky tomuto svému postoji je Augustin v opozici vůči Ciceronovi, pro kterého existence svobodné lidské vůle nutně předpokládá nemožnost existence Božího předvědění, protože to má vztah k poznání věcí budoucích. Jinými slovy Ciceron trvá na exkluzivním vztahu těchto dvou momentů.[186]

V návaznosti právě zmíněného problému o vtahu lidské vůle a Božího předzvědění, Augustin mluví i o vztahu nutnosti a svobodné lidské vůle. Tak jako v předešlém případě, tak i zde platí, že přítomnost nutnosti nevylučuje svobodnou lidskou vůli.[187]

c) Duše a tělo

Po té, co jsme pojednali o stvoření člověka a o problému lidské vůle, postoupíme nyní v našem hledání po lidské přirozenosti u Augustina tím, že otevřeme důležitou otázku týkající se vztahu lidské duše a těla. Náš hlavní zájem bude ukázat proměnu těchto dvou pojmů u Augustina, který se jakožto křesťan vymezuje vůči antické pohanské filozofii. Uvidíme, že Augustin vynakládá mnoho energie, aby nově uchopil pojem těla a udělil mu pevné místo. Z tohoto důvodu nebudeme mnoho mluvit o duši, jejíž úloha je spíše na straně vůle; nicméně o té bylo právě pojednáno. Augustin očišťuje pojem těla tím, že mluví o tajemství stvoření, vtělení Krista a o jeho vzkříšení. Jako první tedy pojednáme o člověku jako jednotě duše a těla a poukážeme na Augustinův zájem o filozofii těla. Po té se budeme věnovat otázce věčného života a tělesného vzkříšení. A nakonec se budeme snažit vyvodit důsledky Augustinovy filozofie pro konkrétní lidský život.

Jednota lidské duše a těla

Přestože jsme již mluvili o stvoření člověka, budeme se této myšlence ještě okamžik věnovat. Základní myšlenka, kterou nám Augustin předkládá, je, že člověk byl stvořen jako jednota duše a těla. Lidská duše je totožná s Božím dechem a stává se principem lidského života. Díky ní člověk převyšuje vše stvořené. [188] Oproti tomu lidské tělo má svůj původ

[186] Srov. CD V, 9.
[187] Srov. CD V, 10. Augustin zde mluví i o shodě mezi Bohem a nutností.
[188] Srov. CD XII, 24; XIII, 24; XIV, 2.

v prachu země, ale není prach země. Toto tělo jakožto Boží dílo se stává něčím mnohem vyšším než je pouhá hlína a navíc člověk sám získává schopnost plodit další jedince, kteří mají stejné tělo jako on.[189]

Již jsme zmínili, že je Augustin v opozici vůči antickému pohanskému myšlení. Tomuto vztahu opozice porozumíme lépe, když si uvědomíme, že pro pohany byl celý svět složen z materiálních těles, a to včetně bohů, duchů a duší. Augustin se staví proti této myšlence tím, že hájí Boha a duše jako nemateriální bytí,[190] a zároveň zdůrazňuje spojení mezi duchovním a materiálním, což je nejvíce patrno právě ve vtělení Ježíše Krista. Na základě Kristova vtělení tak Augustin očišťuje lidské tělo, které antika vidí jako méněcenné a druhořadé vedle lidské duše. Hřích je zlý a nikoli tělo, tvrdí náš autor. Ukazuje, že principem světa není nakonec ani tělo, ani duše, ale Slovo.[191]

Augustin ve své pozici vrací tělu hodnotu a brání integritu člověka jako jednotu duše a těla: *„Že je spojeno tělo s duší, aby člověk byl celý a úplný, to poznáváme ze svědectví své vlastní přirozenosti.“* [192] Je zbytečné připomínat, že antičtí filozofové zastávali názor o porušenosti duše kvůli hmotě, od které bylo potřeba se oprostit, protože činila duši špatnou. Augustin je stále věrný postoji, o kterém jsme mluvili již výše a to, že celé stvoření je dobré, protože pochází od Boha. Tato pozice je dobře patrná v problému týkající se smrti, jemuž se náš autor důkladně věnuje. Augustin hájí myšlenku, že oddělení lidské duše od těla je důsledek potrestání člověka kvůli jeho hříchu. Z tohoto důvodu byl Augustin v konfliktu s neoplatoniky, pro které bylo naopak oddělení lidské duše od lidského těla osvobozením jako ze svého vězení a tudíž začátkem skutečného života.[193] Augustin zde odhaluje protiklad, který je přítomný v jádru platonské filozofie: z jedné strany tito filozofové hlásají porušitelnost a bídu těl, kterých je třeba se zbavit, aby byl člověk šťastný, a z druhé strany tvrdí, že jsou těla věčná a blažená jako je tomu např. u hvězd či u Země.[194] Ve své snaze obhájit myšlenku nesmrtelného a neporušitelného těla, Augustin vysvětluje nadpřirozené účinky těl, a odmítá chápat tělo jen jako masu hmoty.

[189] *„Nevzchází člověk z člověka tak, jako člověk z prachu. Prach byl totiž látkou ke stvoření člověka, kdežto člověk je ke zrození člověka rodičem. Proto tělo není tím, čím je hlína, třebaže tělo bylo stvořeno z hlíny; ale člověk-potomek je tím, čím je člověk-rodič.“* CD XIII, 3, s. 422.
[190] Srov. CD VIII, 5; Rozlišení mezi tělem a skutečným duchem nachází Augustin nicméně i u platoniků, když přemýšlí nad problémem poznání. Srov. CD VIII, 7.
[191] Srov. CD X, 24.
[192] CD X, 29, s. 346.
[193] Augustin souhlasí s tím, že se smrtí duše zbavuje porušitelného těla, ale stále trvá na tělesném charakteru člověka. Srov. CD XIII, 16 – 17. Aby zdůraznil, že porušitelnost nerovná se tělesnost, mluví o těle člověka před hříchem a po vzkříšení. Obě situace jsou spojeny s nesmrtelností a neporušitelností těla. Srov. CD XIII, 19 – 20.
[194] Srov. CD XIII, 16; 17; 19.

Tak, jako může totiž lidský důvtip způsobit, že mísy z kovu plavou na vodě, může i „skrytý Boží úradek“ změnit obvyklý průběh věcí.[195] Augustin dále zdůrazňuje, že lidské tělo je nutnou podmínkou dokonalé lidské blaženosti: *„Není sice pochybnosti o tom, že duše spravedlivých a zbožných zemřelých žijí v pokoji; leč přesto by pro ně bylo lépe žíti ve svých tělech při dobrém zdraví.“* [196]

V problematice týkající se těla, je u Augustina důležité upozornit na rozlišení těla živočišného (pozemského) a těla duchovního. Toto rozlišení, které pochází od svatého Pavla, nespočívá v materiální přirozenosti těla, to zůstává stále materiální, ale v oživujícím principu: pozemské tělo je oživováno živou duší, zatímco duchovní tělo má život díky oživujícímu duchu.[197] Toto duchovní tělo pro Augustina znamená tělo vzkříšené; ač materiální, dokonale podřízené duchu. Toto vzkříšené tělo přesahuje svou dokonalostí těla prvních lidí, která byla jen živočišná. Proměna těla, která se uskutečňuje po vzkříšení, je kvalitativního rázu.[198] Augustin jasně podtrhuje rozdíl mezi „dechem Božím“ („flatus“) přítomným při stvoření, který se stal principem života lidí a zvířat, a „Duchem Svatým“ („spiritus“), který je oživujícím duchem vzkříšených.[199]

Augustin také velice přesně rozlišuje mezi Duchem Božím, který oživuje lidskou duši a vede každého člověka k naplnění šťastného života, a duchem člověka, který je nejvyšší částí lidské duše, tzv. „genius“, inteligence či lidský um. Tento lidský duch patří k lidské přirozenosti a může velice dobře sloužit k osobnímu rozvoji jedince a k zajištění pozemských dober. Přestože Augustin oceňuje tohoto lidského ducha, varuje rovněž před jeho nedostatečností a před možností, že se tento lidský duch může stát hříčkou omylů, anebo být zkažen hříchem, a proto náš autor vyslovuje požadavek působení Boží milosti. Totiž člověk je neustále pod napětím dvou gravitačních pólů: buď se nechá svést Božím Duchem, a v důsledku toho se stane duchovní i se svým tělem, anebo se nechá stáhnout na stranu těla, a stane se podobným tělesným zvířatům i se svým duchem. Proto také Augustin nepřiznává vždy lidskému duchu transcendentní charakter. Jestliže je lidský duch v opozici vůči Bohu, ztrácí svoji původní transcendenci a uchovává si pouze svůj přirozený rozměr.[200] Je zajímavé, že zatímco Augustin není ochoten připustit, že by lidský duch měl

[195] Srov. CD XIII, 18.
[196] CD XIII, 19, s. 436.
[197] Srov. 1Kor 15, 42 – 49 in CD XIII, 23; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 206–210.
[198] Srov. CD XIII, 20; 22; 23.
[199] Srov. CD XIII, 24.
[200] Srov. CD XXII, 24.

sám v sobě transcendentní charakter, s určitostí přiznává tento transcendentní rozměr lidskému tělu, když zdůrazňuje krásu těla před jeho užitečností.[201] Již jsme zmínili, že Augustin trvá na myšlence jednoty lidské osoby, kde je tělo nutnou složkou. Lidské tělo je totiž určeno ke vzkříšení.[202] Tato myšlenka nachází svoji zřejmost i ve chvíli, kdy Augustin mluví o lidských ostatcích.[203]

Na základě výše zmíněného rozlišení těla živočišného a těla duchovního, můžeme lépe pochopit Augustinem rozvinutou problematiku týkající se života a smrti. Náš autor totiž rozlišuje dvojí smysl života a smrti. První smysl pojmu života přikládá životu tělesnému, který se projevuje skrze smysly lidského těla oživovaného duší nebo také skrze tělesnou smyslnost démonů trpících věčným trestem. Druhý smysl pojmu života znamená život s Bohem, který oživuje člověka svým Duchem; toto druhé pochopení pojmu vyjadřuje autentický život lidské duše. Pouze život braný v tomto druhém smyslu se nazývá „šťastný život". V otázce smrti, která je komplementární k pojmu života, Augustin používá následující rozlišení: první smysl smrti („první smrt") znamená z jedné strany oddělení duše od těla, a z druhé strany oddělení duše od Boha, zdroje šťastného života. A dále Augustin používá i pojem „druhá smrt", aby označil úplné zatracení stvoření a absenci Boha po posledním soudu. Tyto dvě smrti jsou ve vzájemném vtahu: *„Prvá smrt vyhání duši proti její vůli z těla, druhá smrt udržuje duši proti její vůli v těle; ta i ona smrt působí jednostejně, že duše zakouší od svého těla, co nechce"*.[204] Pro nás je důležité neztratit ze zřetele, že jak věčná blaženost, tak i věčné zavržení tvora uchovávají u Augustina stále tělesný rozměr.[205]

Co se týká příčiny smrti, Augustin zastává názor, že tou je hřích člověka. Smrt je tak trestem za hřích.[206] Ohledně přirozenosti první smrti, Augustin říká, že se jedná o smrt živočišnou.[207] Dále ukazuje, že život a smrt člověka na zemi jsou navzájem úzce propojeny. Už v okamžiku narození člověk začíná svůj běh ke smrti, a ta se blíží okamžik

[201] Srov. CD XXII, 24.
[202] Srov. CD I, 12.
[203] *„Vždyť i otcovský šat a prsten a podobné předměty jsou pozůstalým tím dražší, čím silnější byl jejich cit k rodičům; a nikterak se nemá pohrdat těly, která nosíme jistě mnohem těsněji a důvěrněji než jakýkoliv oděv. Ona totiž nejsou jen ozdobou nebo potřebou, přibíranou zevně, ale patří k samé lidské přirozenosti."* CD I, 13, s. 50.
[204] CD XXI, 3, s. 340.
[205] Srov. CD XIII, 2; 11 – 12; 24 (závěr).
[206] Srov. CD XIII, 12; *„Proto mezi křesťany, kteří vpravdě zachovávají katolickou víru, je známo, že ani sama smrt tělesná nám nebyla způsobena přírodním zákonem, podle něhož Bůh neustanovil pro člověka žádnou smrt, ale vinou hříchu, protože člověku, v němž jsme tehdy všichni byli, řekl Bůh v rozsudku nad hříchem: „Hlína jsi a do hlíny se vrátíš"*. CD XIII, 15, s. 431.
[207] Srov. CD XIII, 3.

za okamžikem.[208] Již jsme také řekli, že skutečný smysl smrti spočívá pro Augustina vždy v opuštění Boha. Proto náš autor o prvních lidech píše: *„Neboť tehdy, kdy se v těle neposlušné duše ozvalo neposlušné hnutí, pro něž si zakryli hanbu, pocítili jednu smrt, v níž Bůh opustil duši. Ta byla naznačena jeho slovy, když řekl člověku, skrývajícímu se v bezhlavém strachu: „Adame, kde jsi?“ (Gen. 3, 9) – neptaje se arci proto, že by to nevěděl, ale s výčitkou ho napomínaje, aby si všiml, kde jest a kde by Bůh nebyl“*.[209]

Dále mluvíme-li o „druhé smrti“, zdůrazněme, že se jedná především o věčnost bez blaženosti. Je to stav, který nemůže ukončit žádná smrt. Jako věčný život bude mít tělesný charakter, tak si ho zachová i tato smrt.[210] V této souvislosti se Augustin opírá o biblické texty, které mluví o červu, který nezemře a o ohni, který se nezhasí.[211] Tato smrt se bude týkat jak špatných lidí, tak démonů.[212] Tělesný aspekt bolesti duší a duchů Augustin dokládá také odkazem na Vergilia, který mluví o duších, které se bojí, touží, trpí a radují se, a které se nemohou úplně odpoutat od hmoty.[213]

S otázkou života a smrti souvisí i Augustinovo rozlišení na „život podle těla“ a život podle ducha“. Svým způsobem se vracíme k tématu svobodné vůle stvořené bytosti. Bylo by jistě hrubou chybou, kdybychom si mysleli, že zde Augustin staví do opozice tělo a duši s tím, že duši označí jako pozitivní princip a tělo jako princip negativní, zrovna tak, jak bychom to očekávali u antických myslitelů. Již mnohokrát jsme připomínali, že Augustin nikde nezpochybňuje pozitivní charakter stvořeného světa, ba naopak je to jeden ze základních pilířů jeho filozofie. Tělo i duše jakožto stvořené věci se pro našeho autora nacházejí na jedné straně bariéry.[214] Augustinovu myšlenku bychom snad mohli pochopit spíše jako opozici mezi „životem podle stvoření“ a „životem podle Boha“. Tedy „žít podle těla“ u Augustina znamená žít špatně, tj. žít podle své vlastní vůle a klanět se idolům místo Boha. Tento způsob života se týká jak těla, tak lidského ducha.[215] Augustin, který hájí dobrotu přirozenosti, a tedy dobrotu těla, zdůrazňuje fakt, že původ zla se nachází v duši a nikoli v těle, a to z toho důvodu, že v duši člověka se nachází vůle, která je branou zla:

[208] Srov. CD XIII, 10.
[209] CD XIII, 15, s. 431.
[210] Srov. CD XIX, 28; XXI, 1.
[211] Srov. CD XXI, 9.
[212] Srov. CD XXI, 10.
[213] Srov. CD XXI, 13.
[214] *„Kdo chválí přirozenost duše jako nejvyšší dobro a přirozenost těla tupí jako zlo, ve skutečnosti se k duši přiklání tělesně a tělu se vyhýbá tělesně, protože tak smýšlí v lidské marnosti, ne v božské pravdě“*. CD XIV, 5, s. 28; Srov. CD XIV, 2.
[215] Srov. CD XIV, 2; *„Co se pak týče hodnot fyzických, kterých špatní lidé chtějí požívat výhradně, a fyzických zel, kterých jedině nechtějí podstoupit“*. CD II, 29, s. 101; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 211 – 214.

„Porušitelné tělo neudělalo z duše hříšnici, nýbrž hříšná duše přivodila porušitelnost těla“.[216] Augustin dává příklad ďábla, který nemá tělo, a který je přesto plný neřestí a který žije „podle těla“. Na tomto základě pak Augustin rozlišuje, co je pravda a co je lež. Pravda je život podle Boží vůle, zatímco lež je život podle sebe. A toto je nakonec určující i pro otázku blaženosti a zavržení.[217]

Právě jsme popřeli myšlenku, že by Augustin kladl do opozice ducha a tělo. Abychom dostáli spravedlnosti, pak je třeba uznat, že se Augustin zajímá o tuto opozici, ale ne tím způsobem, že by v těle a duši viděl dva opačné principy, jak by si snad někdo mohl myslet. Opozicí těla a duše se Augustin zabývá ve chvíli, kdy mluví o lidské přirozenosti porušené hříchem. Totiž teprve neposlušnost člověka vůči Bohu způsobila napětí mezi lidským duchem a tělem člověka. Člověk znepřátelený s Bohem není již nadále pánem sebe sama, a proto jeho tělo jde proti jeho duchu a naopak.[218] Až ve chvíli, kdy člověk skrze víru v Ježíše Krista, jediného prostředníka mezi Bohem a lidmi, obnovuje vztah s Bohem, obnovuje člověk také sám v sobě řád mezi svým tělem a duchem.[219] V souvislosti s opozicí tělo - duše můžeme zmínit, že Augustin často používá pojem „pokoje“ pro vyjádření harmonie ve vztahu k různým věcem. Jedna z těchto věcí je právě lidská přirozenost, která se skládá z duše a těla.[220] Augustin rozlišuje pestrou hierarchii stupňů pokoje přirozenosti. Dokonce říká, že přirozenost je sama o sobě pokojem, a tudíž nikdy nemůžeme z přirozenosti jakékoli věci úplně pokoj vytěsnit.[221] Tento pokoj vyvěrá z Božího díla stvoření a tedy z původní dobroty přirozenosti. V tom, co se týká lidské přirozenosti, Augustin mluví přesně řečeno o pokoji rozumové duše člověka, kde tento pojem definuje jako shodu mezi poznáním a konáním člověka. Ale protože je lidské poznání nedokonalé a nedostatečné, je potřeba, aby se lidé nechali vést ve víře Božským magistériem.[222]

Život věčný a vzkříšení těla

V tuto chvíli řekneme několik slov zvláště o věčném životě. Slovo věčnost má u Augustina dvojí význam. Za prvé u Augustina nacházíme pojem věčnosti ve smyslu

[216] CD XIV, 3, s. 26.
[217] Srov. CD XIV, 4.
[218] Srov. CD XIII, 13; XXII, 23.
[219] Srov. CD XI, 2.
[220] Srov. CD XIX, 12 – 14.
[221] Srov. CD XIX, 12; 13.
[222] Srov. CD XIX, 14.

nekonečného trvání času. V tomto smyslu používali slovo věčnost také antičtí pohanští filozofové. Věčnost s tímto významem Augustin užívá tehdy, když mluví například o životě démonů ve věčném zavržení. Ovšem takovýto stav je ve skutečnosti spíše věčnou smrtí, než životem. A za druhé náš autor používá pojem věčnosti ve významu blaženosti u Boha. Jedná se o pojem věčnosti, kde je vedle ontologické objektivní hodnoty sledován také význam teologický a morální. Augustinovi se zde jedná hlavně o zachycení vnitřního světa ducha.[223] Ve snaze definovat blaženost náš autor odmítá pojem věčnosti v jeho prvním významu, tj. jako časné trvání bez konce, a zdůrazňuje věčnost tak, jak o něm mluví Písmo.[224] Je třeba zmínit, že tato šťastná věčnost se týká už i smrtelných lidí, kteří žijí ve spravedlnosti, zbožnosti a v naději na šťastnou budoucnost v Božím království.[225] Augustin tak na základě pojmu věčnosti definuje pojem blaženosti: *„tj., aby jednak bez nejmenší strasti (duchová přirozenost) požívala neproměnného dobra, jímž jest Bůh, a jednak aby nekolísala v žádných pochybách ani nebloudila v žádném klamu o tom, že v něm na věky zůstane“*.[226] Opět zdůrazňujeme, že je pro Augustinovo myšlení podstatný důraz na tělesný charakter věčné blaženosti. V této otázce se náš autor opírá především o tajemství Kristova vzkříšení.[227]

Ohledně vzkříšení samého, Augustin mluví v první řadě o tzv. „prvním vzkříšení“, které se týká duše. Dříve než totiž začne mluvit o vzkříšení těla, chce poukázat na důležitost obrácení člověka k Bohu.[228] Dále pak pojednává o vzkříšení těla. Augustin říká, že je potřeba věřit ve vzkříšení těla, i když nejsme schopni pochopit, co to přesně znamená a jakým způsobem se uskuteční.[229] Po té, co si náš autor klade tyto otázky, zdůrazňuje myšlenku vztahu člověka s Kristem, který se stává novou látkou a novým prostorem vzkříšeného těla.[230] Navzdory všem potížím, které Augustina potkávají při řešení těchto filozofických problémů, snaží se náš autor potvrdit tělesný charakter duchovního těla (těla vzkříšeného) a věčného života.[231]

---

[223] Srov. CD VI, 12; VIII, 15; 16; 17; XI, 11; XII, 21; XIV, 25; XV, 1.
[224] Srov. CD XXII, 1.
[225] Srov. CD XI, 12.
[226] CD XI, 13, s. 367.
[227] Srov. CD XX, 21.
[228] Srov. CD XX, 6; 9 – 10. Zde také vidíme, že Augustin používá někdy na místo slova „vzkříšení“ slovo „znovuzrození“. U Augustina můžeme rovněž rozlišit dva významy výrazu „druhé vzkříšení“ týkající se těla: za prvé je to „vzkříšení k životu“ pro všechny ty, kteří budou přijati u Boha, a dále „vzkříšení k soudu“ pro odsouzené.
[229] Srov. CD XX, 20; Augustin se proto odvolává na biblické texty. Srov. CD XXII, 29.
[230] Srov. CD XX, 20.
[231] *„Nicméně i ty hmotné oči budou mít svoji úlohu a boudou na svém místě; skrze duchovní tělo jich bude užívat duch“*. CD XXII, 29; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 372.

Již jsme výše mluvili o tom, že duše člověka může trpět. Rovněž vycházíme z toho, že lidská duše je nesmrtelná. To tedy znamená, že schopnost trpět ještě proto nevyjadřuje nutně smrtelnost. Augustin tak vyslovuje otázku nad smrtelností trpícího lidského těla. Na základě této otázky rozvíjí svou úvahu o lidském poznání, zkušenosti a údivu. Augustin se jeví z jedné strany jako skeptik vůči krajnímu racionalismu a jako řešení na jeho překonání nabízí křesťanskou víru, a z druhé strany čelí pohanskému polyteismu a magii právě tím, že se utíká k lidskému rozumu. Celá tato reflexe o epistemologii slouží Augustinovi k tomu, aby obhájil myšlenku možnosti nesmrtelného těla.[232]

Augustin čelí pohanským filozofům, kteří odmítají vzkříšení těla. Staví se proti názoru Cicerona, který tvrdil, že pozemský člověk nemůže nikdy vystoupit na nebe. Augustin odmítá tento postoj argumentem, že země je plná duchů oživujících pozemská těla. Toto vzájemné spojení duchů a země je podivuhodné. A jestliže je možné toto, pak je možné jistě i to, aby byla pozemská těla vzata do nebe.[233] Ve své obhajobě myšlenky o vzkříšení těla a o následném dosažení nebe v těle stojí Augustin v opozici také vůči Platonovi a Aristotelovi. Náš autor odmítá filozofii, která se zakládá na fyzických tělesech charakterizovaných pouze tíhou prvků a na jejich vzájemném uspořádání. Naopak různými způsoby ukazuje, že ve skutečnosti nic nebrání myšlence vzkříšení těla a jeho elevaci na nebe.[234] Nicméně přes kritiku těchto autorů Augustin umí použít i jejich vlastní filozofie k tomu, aby obhájil svůj názor proti dalším myšlenkově odlišným protivníkům. Například na podkladě Platonovy filozofie vyvrací pozici Porfýra,[235] který říká, že je potřeba utéci z těla, aby byla duše šťastná. Naopak, říká Augustin, je potřeba, aby duše přijala neporušitelné tělo.[236] K myšlence těla vzkříšeného, nesmrtelného a proměněného, které se spojí opět s duší, Augustin dospívá nakonec tím, že činí syntézu Platonova a Porfýrova myšlení. Spolu s Platonem Augustin říká, že ve věčnosti se bude nacházet člověk se svým

[232] Srov. CD XXI, 3 – 8.
[233] Srov. CD XXII, 4. V této otázce Augustin oponuje svým odpůrcům s velkou ironií: *„ Máme tedy už tři neuvěřitelné věci, které se nicméně staly. Je neuvěřitelné, že Kristus tělesně vstal z mrtvých a s tělem vstoupil na nebe; je neuvěřitelné, že svět takové neuvěřitelné věci uvěřil; je neuvěřitelné, že takovou neuvěřitelnou věc mohli světu a v něm i učencům vštípit tak účinně lidé neznámí, drobní, nečetní a nevzdělaní.“* CD XXII, 5, s. 388.
[234] Srov. CD XXII, 11. Augustinovy argumenty nejsou jen z oblasti kosmologie, ale uvádí také zázračné příběhy ze života křesťanů. Zde klade důraz na to, aby jasně oddělil Boží zázraky a pohanskou magii. Srov. XXII, 7 – 10. Nejsilnějším Augustinovým argumentem na obhajobu vzkříšení a nanebevstoupení těla je však myšlenka Boží všemohoucnosti. Srov. CD XXII, 12 – 20. Opírá se také o autoritu proroků. Srov. CD XXII, 29.
[235] Augustin s rozhodností čelí Porfýrovu naturalismu (Porfýrovo dílo „*O návratu duše*“). Srov. CD X, 27 – 30.
[236] Srov. CD XXII, 26.

tělem a se svou duší; a spolu s Porfýrem tvrdí, že duše člověka bude dokonale očištěna a že se jí už nikdy nebude dotýkat neštěstí tohoto světa.[237] Augustin také umí využít odkazů na Varrona, který hlásal nauku o stěhování duší v různých tělech, aby vyvrátil názory těch, kteří odmítají vzkříšení těla.[238] Je tedy evidentní, že proměněné a vzkříšené tělo zůstává stále tělem.[239]

Je potřeba zdůraznit, že Augustin mluví o proměně obnoveného světa díky vzkříšení těl. Když Augustin mluví o novém nebi a o nové zemi, jasně říká, že se nejedná o zničení starého světa a o stvoření světa nového, ale že se jedná o proměnu stávajícího světa. Pomíjí podoba světa, ale nikoli jeho přirozenost. Tato „obdivuhodná proměna světa", jak říká Augustin, se uskuteční díky plamenům, kde se porušitelná přirozenost stane neporušitelnou.[240]

Augustin si cení pozemských dober, protože pocházejí od Boha a jsou znamením dober věčných. Na základě toho, že stále mluví o proměněném těle obnoveného stvoření, můžeme se snad domnívat, že v Augustinově pojetí dobra časná a dobra věčná spolu dohromady vytvářejí jeden kontinuální celek, který se zakládá na tělesnosti, a to i přes to, že se zde jedná o přechod z porušenosti prvního světa k neporušenosti světa druhého.[241] Na druhé straně není pro Augustina jednoduché činit toto propojení napříč jednou přirozeností, protože na jiných místech svého díla Augustin klade nepřekročitelnou hráz mezi oním „zde dole" a oním „tam". Jediná věc, která svazuje tyto dva póly, je touha člověka. [242] Časnou situaci člověka označuje jako místo slabosti, zvrácených dní, nejistoty a neklidu, které však člověka vedou, aby s velkou touhou hledal bezpečí tam, kde je dokonalý mír. „Tam" však bude lidská přirozenost proměněna duchem a poznamenána věčností, dále pak také opravdová ctnost a konečná blaženost, kterou nebudeme moci srovnat se štěstím tohoto světa, které je oproti tomu jen bídou.[243] Tento problém spojení mezi věčností a časem, a mezi božským a lidským aspektem, nachází své řešení právě ve vtělení Krista. Inkarnace Božího Slova je tak základním kamenem pro novou antropologii, kterou Augustin zakládá. Tajemství vtělení totiž potvrzuje jednotu transcendentního a fenomenologického aspektu

[237] Srov. CD XXII, 27.
[238] Srov. CD XXII, 28.
[239] *„Bude tedy duchu poddáno tělo duchovní, ale přece tělo, nikoli duch – zrovna jako byl tělu poddán i tělesný duch, ale přece duch, nikoli tělo"*. CD XXII, 21, s. 415.
[240] Srov. CD XX, 14; 16.
[241] Srov. CD XXII, 24.
[242] *„Protože vštípil naší přirozené povaze touhu po blaženosti a nesmrtelnosti, sám zůstávaje blažen a přijímaje smrtelnost, aby nám poskytl, co milujeme, svým utrpením nás naučil pohrdati tím, čeho se strachujeme"*. CD X, 29, s. 345.
[243] Srov. CD XIX, 10.

člověka. Tato křesťanská vize člověka je v protikladu k řeckému pojetí, kde byl člověk beze zbytku podroben dualismu: na jedné straně člověk žil v napětí mezi nesmrtelnou duší a svým smrtelným a špatným tělem, a na druhé straně člověk jakožto smrtelník neměl nikdy skutečný přístup do boží sféry.

Existenciální rozměr Augustinovy filozofie

V předcházejícím textu jsme se snažili nastínit, že pojem těla má pro Augustinovo myšlení rozhodující význam. V závěru této části chceme ještě poukázat na skutečnost, že tato Augustinova filozofie těla má velký vliv na konkrétní život člověka. Tato myšlenka se stává zřejmou ze vztahu k pojmu dobra. Náš autor se totiž ptá, jak si máme vysvětlit, že se během pustošení Říma přihodilo lidem zbožným a dobrým tolik zlého. Ve snaze najít nějaké zdůvodnění Augustin říká, že člověk dobrý a zbožný nemůže být v zásadě postižen skutečným neštěstím, protože jeho štěstí se nachází v Bohu, a to mu nemůže nikdo vzít. Augustin se ve svém zdůvodnění opírá o sv. Pavla a říká, že proti sobě stojí žádostivost po tomto světě, jako je zvláště láska k penězům, a láska k Bohu. Člověk by neměl vkládat svou naději do nejistého bohatství tohoto světa, ale do Boha; je potřeba být bohatý dobrými skutky, a tak dosáhnout opravdového života. Je potřeba připojit, že pro Augustina není protiklad mezi bohatstvím pomíjivého světa a věčným bohatstvím v ontologickém smyslu, protože hodnota patřičného dobra závisí vždy jen na vůli člověka a jeho duchu.[244]

Augustin promýšlí problém ještě hlouběji, když mluví o sebevraždách křesťanů, kteří si způsobili smrt jako prevenci před skutky, o kterých se domnívali, že jsou hříchem.[245] Augustin se ze všech svých sil snaží vysvětlit, že takovéto chování je naprosto nesmyslné. Ženy, které si způsobily smrt, aby zůstaly neporušené a svaté, se dopustily podle Augustina „zločinu hlouposti“.[246] Ten totiž, kdo si způsobí smrt, se v každém případě dopouští vraždy. Ve svém výkladu se Augustin stále odvolává na *Bibli*. Mluví dokonce o zločinu Jidáše páchajícího sebevraždu.[247] Z Augustinovy obhajoby je zjevné, že si velice váží života zde na tomto světě a že nestaví do opozice časný život a život po smrti. Náš autor tedy vždy trvá na tom, že sebevražda je „spíše slabost charakteru“, a že je třeba „vzít

[244] Srov. CD I, 10; 11.
[245] Srov. CD I, 20 – 27.
[246] Augustin klade důraz na myšlenku, že čistota je věcí duše a nikoli těla. Srov. CD I, 18; 28.
[247] Srov. CD I, 17. Augustin uvádí několik příkladů dokládajících, že u pohanů byla sebevražda často oslavována a brána jako hrdinský čin. Srov. CD I, 23.

na sebe tíhu náročného života, než z něho utíkat“.[248] Augustin nám také připomíná, že ani patriarchové ve Starém Zákoně, ani proroci či apoštolové si nezpůsobovali nikdy smrt: *„Tedy jestliže on (Kristus) nedal ani rozkazu ani pokynu k tomu, aby tímto způsobem odešli z tohoto života jeho věrní, kterým při svém odchodu slíbil připraviti věčné příbytky (Jan 14, 2): pak ať si pohané neznající Boha, ukazují na jakékoli případy, je jasno, že ctitelům jediného pravého Boha to dovoleno není“.*[249]

[248] Srov. CD I, 22.
[249] CD I, 22, s. 59 – 60.

3) Sociální aspekt lidského života

Poté, co jsme pojednali o lidské přirozenosti u Augustina, budeme se ve třetí kapitole zabývat sociálním aspektem lidského života. Zakládá-li Augustin svoji sociální nauku na teologii a víře v pravého Boha, pak už tím implicitně říká, že člověk je primárně určen vztahem ke druhé bytosti. Jako první poukážeme na dvojí základ lidské obce u Augustina, která spočívá jednak ve stvoření, jednak v plození. Tyto dva pojmy vyjadřují spojení transcendentní a fenomenologické dimenze lidské společnosti. Tento první bod vyústí v pojednání o existenci dvou obcí zakládajících se na dvou typech lásky, tzn. na lásce k Bohu a ke světu. Ve druhé části této kapitoly se pokusíme popsat, jak Augustin pojímá naplnění nebeské obce. Přesněji řečeno se budeme ptát po smyslu slova mediace (prostřednictví). Augustin totiž naprosto odmítá společnost založenou výhradně na mediaci těl rozmístěných v prostoru, jako tomu bylo například u démonů v Antice, a obhajuje myšlenku společnosti zakládající se na Kristu. Touto kritikou antické společnosti Augustin zavrhuje společnost časoprostorových těles a proklamuje společnost duchovních bytostí, kde zdůrazňuje osobní vztahy, niternost a morálku. Tato myšlenka nám dovolí prohloubit pojetí společnosti založené na lásce a představit tak opozici mezi obcí Kristovou a obcí ďáblovou. Druhý bod pak uzavřeme zamyšlením nad vztahem Církve a státu. Ve třetím a závěrečném bodu této kapitoly se pokusíme definovat pojem lásky k bližnímu a ukázat jaké místo má „bližní“ u Augustina.

a) Základ lidské obce

Stvoření

První důležitou myšlenkou, kterou u Augustina nacházíme, je, že lidská společnost má svůj základ a vzor v Bohu, protože Bůh je Trojice osob. V Trojici, říká Augustin, se nachází zároveň původ, zpřítomnění a blaženost svaté obce.[250] Augustin nám nevysvětluje původ této svaté obce tak, jako kdyby měla vzniknout v nějaké přesné době, víme totiž, že

[250] *„Neboť ptáme-li se, odkud pochází, založil ji Bůh; ptáme-li se, odkud je moudrá, je osvěcována Bohem; a ptáme-li se, odkud je šťastna, požívá Boha; bytujíc je utvářena, nazírajíc je osvěcována, jsouc spojena je oblažována; jest, vidí, miluje; v Boží věčnosti trvá, v Boží pravdě se slaví, v Boží dobrotě se raduje.“* CD XI, 24, s. 377.

je věčná, ale na základě Písma prostě konstatuje, že nebeská obec existuje, a že se můžeme jen dozvědět, že „už existuje“.[251] Odvolává se na *Apokalypsu* a na proroka Izaiáše a tvrdí, že nebeská obec sestupuje z nebe.[252] Ve chvíli, kdy Augustin mluví o Bohu jakožto zakladateli svaté obce, nazývá ho „Bůh Stvořitel“. Tato obec svatých je vybudována jeho darem Ducha Svatého, tj. „láskou Boží“ a „společným dobrem“, kterého Bůh dává těm, kteří jsou v důsledku jeho Božského působení k němu připojeni. Augustin nazývá tuto svatou obec také „živou obětí Boží“ a „živým Božím chrámem“.[253]

Dříve než začneme mluvit o lidské společnosti a jejím rozvoji, připomeňme si, že Augustin mluví jako první o společnosti andělů. Ti tvoří důležitou část obce svatých, jež je stvořena Bohem a oddělena od zlých andělů jejich zlou vůlí.[254] Na tuto andělskou společnost plynule navazuje společnost lidí.[255] To, co si můžeme uvědomit v této problematice andělské společnosti, je skutečnost, že Augustin převádí vyprávění o stvoření světa týkající se fyzického vesmíru na rovinu vztahů mezi duchovními bytostmi. V jeho výkladu „stvoření andělů“ odpovídá „stvoření nebe“ nebo „stvoření světla“.[256] Augustin rozvíjí především tento druhý význam, tj. andělé jako světlo: *„Patří-li andělé mezi Boží díla těchto dní, jsou přirozeně oním světlem, jež dostalo jméno „den“.*[257] Oddělení světla od temnot ve vyprávění o stvoření pak Augustin interpretuje jako oddělení svatých andělů od zlých. Tyto temnoty totiž nejsou stvořeny Bohem, ale představují anděly odvrácené od Boha, kteří už nemají účast na věčném světle, ale staly se tmou v sobě samých. Vidíme zde Augustinovo odmítnutí dualismu, a tím pádem také manicheismu, který vnímal zlo jako

[251] *„Z těchto i jiných podobných dokladů, jež všechny uváděti by bylo zdlouhavé, jsme zvěděli, že jest jakási Boží obec, jejímiž občany dychtíme býti v té touze, kterou nám vdechl její Zakladatel.“* CD XI, 1, s. 354.
[252] Srov. CD XX, 17.
[253] Srov. CD XII, 9. Je to Boží činnost, která zakládá Boží obec a Bůh sám je zde společným dobrem: *„On je to totiž, který na počátku založil svět, plný všech dobrých věcí, viditelných i pomyslných. V něm nestvořil nic lepšího nad duchy, jež obdařil rozumem i schopností jej nazírat a chápat, a spjal je v jediné společenství, které jmenujeme svatou a nadzemskou obcí; tím, co jim v ní dává život i blaho, je pro ně sám Bůh, jsa jaksi jejich společným životem i výživou.“* CD XXII, 1, s. 383.
[254] Stvoření andělů jakožto světlo, a oddělení zlých andělů od dobrých jakožto rozdělení temnoty a světla. Srov. CD XI, 33.
[255] Srov. CD X, 7; CD XI, 34; CD XII, 1.
[256] Augustin si klade otázku, zda by stvoření andělů nemohlo odpovídat stvoření vody na počátku světa, ale na tomto místě toto řešení spíše vylučuje. Snad proto, že nás pojem vody odkazuje na pojetí společnosti formované na základě naturalistické kosmologie, jak to napovídá Augustinova zmínka o tíži. Více na toto téma ve druhé části této kapitoly. Srov. CD XI, 34. Naopak ve *Vyznáních* XIII, 15 a 18 se zdá, že Augustin přijímá tuto interpretaci s vodou.
[257] CD XI, 9, s. 362. Srov. CD XI, 32.

přirozenost, jak jsme o tom již mluvili. Augustin říká výslovně, že *„zlo totiž nemá žádné podstaty; ale ztráta dobra dostala jméno zlo“*.[258]

Augustin několikrát opakuje, že původ lidského rodu spočívá ve stvoření jediného člověka. Tato myšlenka má za úkol podtrhnout jednotu celé lidské společnosti.[259] Můžeme zde také najít základ sociálního života lidí a jejich vzájemné solidarity, který nenacházíme u zvířat stvořených v mnoha exemplářích a seskupujících se pouze díky instinktu.[260] Přestože však Augustin mluví na jedné straně o původu lidstva z jediného člověka, na druhé straně nemá nejmenší zábrany uvažovat stvořeného člověka v jeho pluralitě a rozdílnosti muž – žena. Je potřeba také zdůraznit, že pro Augustina muž a žena si jsou rovni.[261] Poznamenejme také, že rozdělení lidského rodu na dvě společnosti určené dvěma láskami, tj. láskou k Bohu a láskou ke světu, se formuje v Augustinově pojetí už od stvoření prvního člověka.[262]

Skutečnost, že společnost andělů a lidí je stvořená, lze pochopit jako Augustinův výpad proti antickému pojetí společnosti, o které se předpokládalo, že je věčná v čase zrovna tak jako svět nebo příroda.[263]

Narození

Právě jsme ukázali, že původ lidské společnosti se v Augustinově pojetí nachází v samotném Bohu, a že je to právě Boží působení, které jí ustanovuje. Chceme ovšem ukázat, že je u našeho autora ještě jiný zdroj, ze kterého vyrůstá lidská společnost. Ten spočívá v „plození“, a tudíž můžeme také říci, že první člověk je rovněž otec lidského pokolení.[264] Hned připomeňme, že plození lidí a rozšiřování lidského rodu je dobrem, který

[258] CD XI, 9, s. 363. Srov. CD XI, 19 a 28; otázka blaženosti a bídy andělů: Srov. CD XII, 6; XI, 33; XIV, 13; 26; 28; XIX, 4; XXII, 30.
[259] *„A toho člověka stvořil o sobě a jediného, ne ovšem proto, aby on byl samoten, bez lidské společnosti a opuštěn, nýbrž aby mu tím způsobem důrazněji vložil na srdce právě společenskou jednotu a svornou soudržnost, budou-li lidé spjati nejen vzájemnou podobností přirozenosti, ale také příbuzenským citem; vždyť ani ženu, která se měla s mužem spojit, nechtěl stvořit tak jako jeho, ale z něho, aby se lidstvo rozvětvilo naprosto z jediného člověka.“* CD XII, 22, s. 414. Srov. CD XII, 9; 23; XIII, 3.
[260] Srov. CD XIV, 1; XV, 16; XXI, 8 (otázka podobnosti a nepodobnosti lidí).
[261] Srov. CD XIV, 22.
[262] *„V tomto člověku, stvořeném nejdříve, vzešli již – ne sice zjevně, ale přece v Božím předzvědění – skupiny v lidském pokolení, jakoby dvě obce. Z něho měli totiž vzejíti lidé, z nichž jedni měli být v trestu spojeni se zlými anděly, druzí v odměně s dobrými.“* CD XII, 28, s. 419. Srov. CD XII, 23.
[263] Srov. CD XXII, 6.
[264] Srov. CD XIII, 3; XV, 17; XVI, 43; Srov. Gilson Étienne, *Introduction à l´étude de saint Augustin*, s. 226 – 227.

udělil Bůh, a že je tato činnost spojena s Božím požehnáním, a že toto dobro nebylo zničeno ani lidským hříchem.[265] S myšlenkou plození se umísťujeme do „věku" definovaného jako čas, kde se střídá narození a smrt jednotlivých lidí. Tento „věk" je běh dějin lidské společnosti rozdělené na dvě části, které můžeme vnímat jako dvě společnosti nebo jako dvě obce.[266] V první obci najdeme ty, kteří se rozhodli žít „podle člověka", tzn. ty, pro které se tento svět stal absolutním. Ve druhé obci se nacházejí ti, kteří žijí „podle Boha", tzn. ti, pro které se tento svět stal pouze místem přechodu a putování. Augustin používá příkladu Kaina a Ábela, aby charakterizoval obě obce. Za prvé oba dva, Kain i Ábel, se narodili z Adama, tzn., že všichni lidé jsou odsouzeni kvůli hříchu.[267] A za druhé, zatímco Kain se usazuje ve světě, zakládá první město a stává se tak prvním občanem pozemské obce, Ábel nebuduje žádnou obec, ale stává se milostí Boží občanem nebeské obce, a tak v tomto světě zůstává pouze poutníkem.[268] Augustin vysvětluje charakter dvou obcí ještě na příkladu Abrahámových synů, Izmaela a Izáka. Oba dva mají svůj původ v Abrahámově semeni, ale první, občan pozemské vlasti, je zrozen z přirozenosti zkažené hříchem, zatímco druhý, občan nebeské obce, je zrozený z přirozenosti, ve které byl hřích překonán milostí. První je narozen podle těla, druhý podle zaslíbení.[269]

Vidíme tedy, že pojem „plození" (nebo také „narození") je u Augustina nejdůležitějším termínem v jeho pojednání o růstu a rozvoji obou obcí ve světě. [270] Vidíme, že tento pojem plození, který znamená příslušnost k lidskému rodu, definuje člověka. Toto je zřejmé například v otázce monster a protinožců. V prvním případě, tj. u monstra, se ptáme, jestli je ten či onen živočich narozený v lidské rodině člověkem nebo ne. Ve druhém případě se klade otázka, zda protinožci existují. Augustin dává na všechny takovéto otázky jednoduchou odpověď: jestliže monstrum pochází z prvního člověka, je to lidská bytost; a jestli protinožci existují, určitě mají původ v prvním člověku. Takže odkaz na narození z prvního člověka je pro Augustina jedním ze zásadních pilířů jeho antropologie. Náš autor

[265] Srov. CD XXII, 24.
[266] Když Augustin porovnává generace Noemových synů, mluví o svém díle, které *„ukazuje osudy obou obcí, totiž pozemské i nebeské, v běhu časů"*. CD XVI, 3, s. 102; Srov. CD XV, 8.
[267] Srov. CD XVI, 27; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 231–240.
[268] Srov. CD XV, 1; Augustin také zmiňuje souvislosti mezi založením první pozemské obce Kainem a založením Říma Romulem. Založení obou měst je poznamenáno bratrovraždou. Srov. CD XV, 5; Naproti tomu archa Noemova symbolizuje Boží obec, která tímto světem jen proplouvá a je mu cizí. Srov. CD XV, 26.
[269] Srov. CD XV, 2.
[270] *„Tedy plození a rození je tady společným té i oné obci, přestože Boží obec má i zde mnoho tisíc příslušníků, kteří se úkonu plození zdržují; ale má je i ta druhá z jakéhosi napodobení, byť i bludného."* CD XV, 20, s. 85; Srov. CD XV, 8; 15; XVI, 38.

dále upřesňuje a říká, že každý člověk je bytí oduševnělé, rozumné a smrtelné.[271] Docházíme tak s Augustinem k definici obce: obec *„není ničím jiným než množstvím lidí, spojených nějakým společenským poutem“*.[272] Z toho je patrno, že člověk sám nemůže nikdy formovat lidskou obec.

Můžeme doplnit, že „plození“ (čili „generace“) v nebeské obci, která došla svého naplnění, zanikne, protože tam, kde je „regenerace“ (čili „vzkříšení“), není již „generace“.[273] „Regenerace“ však začíná již v tomto světě.[274] Augustin dále říká, že nebeská obec se v tomto světě buduje na základě naděje, která se vztahuje k vzývání Božího jména, jak nám to ukazují příklady patriarchů ve *Starém Zákoně*.[275] Nakonec vidíme, že jsme se v otázce plození (generace) a vzkříšení (regenerace) dostaly k problematice přirozenosti a milosti. Přirozenost se odkazuje na plození a milost na vzkříšení. Jeho symbolem je starozákonní obřízka.[276]

Mír a spravedlnost

Ukázali jsme, že je to právě pojem plození, díky kterému vstupuje člověk do dějin a do času lidské společnosti. Už jsme také zmínili, že lidská společnost je rozdělena od začátku na dvě části: jednak jsou to ti, kteří se usadili v tomto světě, a pak ti, kteří procházejí tímto světem jako cizinci a poutníci směrem k nebeské obci. Obě obce jsou však vzájemně propleteny jedna do druhé až do okamžiku posledního Soudu.[277] Augustin nám ukazuje souvislosti mezi dějinami spásy popsanými v Písmu svatém a mezi profánními dějinami zachycenými různými autory. Udává mnoho konkrétních příkladů, jako narození Abraháma, Izáka nebo sliby učiněné Jákobovi, a uvádí je ve dvojím historickém rámci. Zároveň se Augustin snaží ukázat, že univerzální dějiny, které se zbavují dějin spásy, jsou

[271] CD XVI, 8 – 9.
[272] CD XV, 8, s. 69; Srov. CD XV, 11; *„Život obce je jistě životem pospolitým“* CD XIX, 17, s. 271; Srov. francouzský překlad: *« La vie d'une cité est essentiellement sociale. »* Srov. *La Cité de Dieu*, Bibliothèque de la Pléiade, s. 877.
[273] Srov. CD XV, 17. Augustin si zde hraje se jmény „Šét“ a „Enoch“ (syn Šéta). „Šét“ znamená „vzkříšení“ a „Enoch“ znamená „člověk“, ale v jiném smyslu než „Adam“, čili „nový člověk“.
[274] *„Tedy svazek muže a ženy, pokud se týče rodu smrtelníků, je jakýmsi semeništěm obce; ale pozemská obec má zapotřebí pouze rození, kdežto nebeská také znovuzrození, aby se zbavila viny ze zrození.“* CD XV, 16, s. 82.
[275] Srov. CD XV, 18; 21; XVI, 19; XIX, 20.
[276] Srov. CD XVI, 26 – 27.
[277] Srov. CD I, 35; XVIII, 49; 54.

přesyceny mytologií, zločinem a idolatrií.[278] Spolu s Augustinem můžeme tvrdit, že dvě obce jsou utvářeny dvěma různými láskami.[279] A tyto dvě lásky vyzdvihují patřičná dobra týkající se každé z nich. V případě nebeské obce je to sám Bůh, který je zároveň společným a nejvyšším dobrem všech občanů. V případě pozemské obce zastává Augustin dvojí pozici. Z jedné strany říká, že každý občan hájí své vlastní zájmy a má rád sám sebe absolutním způsobem.[280] V tomto případě se však klade otázka, zda je vůbec možné definovat společné dobro pro pozemskou obec.[281] Z druhé strany umí Augustin ocenit ty, kteří byli schopni opovrhovat svými osobními zájmy ve prospěch společného dobra pozemské vlasti. Dává je často za příklad křesťanům a ty pak také zve k tomu, aby je svou horlivostí překonali. [282] Rozdíl mezi dvěma obcemi se nenachází nutně v rozlišení samotných dober, ale v jejich užití a v jejich cíli. Což také znamená, že Boží obec, která cestuje napříč tímto světem, využívá světských dober. Toto je vidět především v otázce pozemského míru. [283] Zároveň je také pravda, že Bůh obdarovává pozemskými dobry lidi dobré stejně jako špatné, jak jsme to již zmínili v první kapitole o filozofické perspektivě Augustinova politického myšlení.[284]

Jedno z nejzákladnějších dober obce je mír. Augustin se nám snaží ukázat, že každá obec se vždy ustanovuje s cílem dosáhnout jistého míru. A tento mír znamená buď „mír těla“, anebo „mír ducha“. [285] Zatímco Augustin přiřazuje pozemské obci mír a blaženost pouze časnou a tvrdí, že zde nemůžeme doufat v nic víc než v to, co vidíme ve světě, nebeská obec aspiruje na mír pocházející ze vzkříšení těla. [286] Proto také „mír“ nebeské obce, vystihující smysl našich dober, odpovídá pojmu věčného života. [287] Skutečnost, že Augustin staví věčný mír nebeské obce před časný mír pozemské obce, však neznamená, že mírem pozemské obce pohrdá. Dává tím jen najevo, že věčný mír přesahuje mír časný a že

[278] Srov. CD XVIII, 2 – 27; XIX, 17.
[279] Srov. CD XIX, 24.
[280] *„Tedy ve společnosti smrtelníků, rozvětvené všady po světě a spjaté i při sebe větší různosti sídel jakýmsi společenstvím jedné a téže přirozenosti, žene se každý za svým prospěchem a za svou vášní; leč žádného se nedostává, jednou pro nikoho, po druhé ne pro všecky, a tak tato společnost, nejsouc jednotkou, namnoze se sama v sobě rozdvojuje a silnější část utiskuje část druhou.“* CD XVIII, 2, s. 185 – 186; Srov. CD XII, 1.
[281] Srov. CD XIX, 1.
[282] Srov. CD V, 14 – 18.
[283] Srov. CD XI, 25; XV, 4; XIX, 17; 26.
[284] Srov. např. CD V, 25.
[285] Srov. CD XIV, 1; 4.
[286] Srov. CD XV, 3; 17.
[287] *„Nesrovnatelně slavnější jest obec nebeská, kde jest vítězství i pravda, důstojnost i svatost, mír i štěstí, život i věčnost.“* CD II, 29, s. 101; Srov. CD XIX, 11; 17; 20; XXII, 30.

je jeho naplněním.[288] Tento věčný mír také překoná veškerý náš rozum, ale poněvač budeme mít účast na tomto Božím míru, poznáme v nás samých, mezi námi a s Ním mír v tom nejvyšším stupni. [289] Můžeme zde citovat pasáž, která dobře shrnuje základní myšlenku míru u Augustina opírající se o pojem řádu: *„Mír těla jest tedy spořádaný poměr jeho částí; mír nerozumné duše je spořádané ukojení žádostí; mír duše rozumné je spořádaný soulad poznání a jednání; mírem těla a duše je spořádaný život a blaho živého tvora; mír smrtelného člověka s Bohem spočívá ve spořádané poslušnosti ve víře pod věčným zákonem; mír mezi lidmi je spořádaná svornost; mírem domácnosti je spořádaná svornost spolubydlících v otázce příkazů i poslušnosti; mírem obce je spořádaná svornost občanů v otázce vlády i poslušnosti; mírem obce nebeské je dokonale spořádané a velesvorné*[290] *společenství v požívání Boha i sebe navzájem v Bohu; mírem všehomíra jest pokoj řádu. Řád jest uspořádání věcí stejných i nestejných, každé na svém místě.“* [291] Augustin nám ukazuje, že mír je základní charakteristikou přirozenosti a celého života. Dokonce ani válka by nemohla existovat bez předpokladu jistého míru. [292] V souvislosti s otázkou míru je dobré poznamenat, že náš autor vidí velice úzkou souvislost mezi „domem“, tzn. rodinou, a „obcí“. Dům je totiž principem a základní buňkou obce, a ta je zase naplněním domácí společnosti, a proto také zákon obce musí být autoritou otce aplikovaný uvnitř rodiny. [293] Augustin nakonec říká, že mír vyžaduje od představených schopnost a ochotnost trestat přestupky a postavit se proti rebelům. Nenechat svého bližního upadnout do ještě závažnějšího zla a zavčas ho potrestat, je ve skutečnosti povinností a skutkem lásky vůči němu. [294]

Od myšlenky míru nyní přejdeme k pojmu spravedlnosti, který s pojmem míru velice úzce souvisí. Náš autor hájí Scipiónův názor, podle kterého je spravedlnost

---

[288] *„Zato náš vlastní mír záleží i tady v Bohu skrze víru a bude v něm i na věčnosti skrze patření. Ale jak ten obyčejný mír, tak i ten náš zvláštní je na tomto světě takový, že je spíše útěchou v soužení nežli radostí z blaženosti.“* CD XIX, 27, s. 282.

[289] Srov. CD XXII, 29.

[290] *„Důmyslný a uspořádaný souzvuk rozmanitých tónů představuje totiž jednotu dobře uspořádané obce, vzešlou ze svorné různosti.“* CD XVII, 14, s. 172 (jedná se o Augustinovu reminiscenci Ciceronova textu *O republice*, II, 42, 69).

[291] CD XIX, 13, s. 265; Srov. CD XIX, 14; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 309 – 315.

[292] Srov. CD XV, 4; XIX, 13.

[293] *„Protože tedy lidská domácnost má býti základem nebo složkou obce a protože každý základ musí být zaměřen k nějakému cíli svého druhu a každá složka k celku, jehož je součástí: plyne z toho dosti jasně, že domácí řád má být nacílen na řád obecný [fr. překlad uvádí slovo "občanský"], tj. že spořádaná svornost spolubydlících ve věci příkazů i poslušnosti se má odnášet ke spořádané svornosti spoluobčanů stran vlády i poslušnosti. Následkem toho má hlava rodiny dávati příkazy po vzoru zákona obce a má jimi svůj dům říditi tak, aby byl v souladu s řádem obce.“* CD XIX, 16, s. 270.

[294] Srov. CD XIX, 16; Srov. CD V, 26.

základním kamenem republiky, a tudíž tam, kde není spravedlnost, nemůže být ani republika. A toto je, říká Augustin, případ Říma, který má s republikou společné jen jméno. [295] Augustin tedy zakládá svou reflexi o státě na Scipiónově definici republiky a lidu, které mu zprostředkovává Ciceron ve svém díle *O republice*. Zde je republika (stát) definována jako „věc lidu" a lid jako „množství shromážděné a organizované na základě souhlasu, vzhledem k právu" a dále také jako „společenství společného zájmu". Z definice tedy vidíme, že tam, kde není spravedlnost, není ani právo, a tudíž ani žádný společný souhlas k právu, ani lid, tím pádem ani věc lidu, a tudíž ani „republika". A protože opravdová spravedlnost se nachází jen tam, kde je vše podřízeno Bohu, říká Augustin, republika ve vlastním významu slova podle Scipiónovy definice je jen Kristova obec. [296] Zároveň také platí, že je Boží spravedlnost spojena s Božskou často tajemnou pedagogikou. Proto na jedné straně Augustin brání myšlenku Boží spravedlnosti, i když je pravda, že často vidíme, že dobří trpí a zlí jsou šťastni. Bůh totiž ve své trpělivosti chce, aby se špatní obrátili a dobří, aby osvědčili svoji věrnost. Na druhé straně Augustin odmítá toto klišé, podle kterého dobří jen trpí a zlí se mají dobře a všechny zve, aby hledali dobra věčná. [297]

b) Uskutečnění nebeské obce

Poté, co jsme promluvili o základech lidské obce a o jeho rozvoji v dějinách a čase, ve druhé části této kapitoly pojednávající o životě ve společnosti, se chceme zabývat uskutečněním nebeské obce. Nejdříve se budeme ptát, jaký význam má Kristovo vtělení pro Augustinovu teorii o společnosti. Skrze toto křesťanské tajemství totiž Augustin mění antické pojetí společnosti zakládající se na uspořádání tělesných částí mezi sebou za koncepci společnosti, která staví na principech ducha a lásky. Ve druhém bodě se zaměříme na Augustinovu teorii o posledním soudu, kde vyjde najevo jasná opozice mezi oběma obcemi a také to, kdo patří Kristu a kdo ďáblu. A v posledním bodě se budeme zamýšlet nad vztahem Církve a vítězné Boží obce.

[295] Srov. CD IV, 4 – 5.
[296] Srov. CD II, 21; XIX, 21; 23; 24. Augustin dává ještě jinou definici republiky a lidu, kde je vše zaměřeno na předměty lásky. Podle této definice je římský lid lidem a jeho věc věcí veřejnou, čili republikou. Srov. CD XIX, 24; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 315–319; Srov. Gilson Étienne, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, s. 47–80.
[297] Srov. CD I, 8; XX, 2.

Kristovo vtělení

Tajemství vtělení Krista je velice důležitým momentem, protože klade Augustina do radikální opozice vůči pohanskému naturalismu. Augustin naprosto mění vizi o lidské společnosti založené výhradně na univerzu těl, kde vzájemnou komunikaci zajišťovali démoni. Odmítá toto pojetí společnosti a nabízí nové, které se zakládá na vztahu lásky a na duchu jako svých principech. V tomto novém Augustinově pojetí lidské společnosti je jediným prostředníkem Kristus. V Augustinově kritice antické naturalistické společnosti démoni rozhodně nezastupují duchovní transcendentální svět, ač se jedná o duchovní bytosti podle přirozenosti. Ukazuje, že jejich přirozenost se stala „tělesnou" kvůli jejich zlé vůli. A takové je nachází i v antické filozofii a teologii, zvláště u platoniků, kteří považovali démony za bytosti složené z fyzických komponentů.[298] Platonikové měli za to, že démoni zajišťovali komunikaci mezi smrtelnými a bídnými lidmi, kteří měli tělo ze země (proto „bídnými") a nesmrtelnými bohy, jejichž tělo bylo z éteru. To z toho důvodu, že těla démonů byla na bázi vzduchu a jak se předpokládalo, vzduch se nacházel mezi éterem a zemí.[299] Jak je jistě patrno, platonská myšlenka implikuje skutečnost, že člověk nikdy nemůže potkat boha tváří v tvář.[300] Augustin se tedy staví do opozice vůči tomuto tělesnému či dokonce mechanistickému schématu společnosti a zároveň neuznává u démonů žádnou transcendenci, protože ta může být jedině na straně pravého Boha, autentické zbožnosti, pravdy a morálky.[301] Tato transcendence společnosti přichází až se vtělením Ježíše Krista, který je jediným a pravým prostředníkem jednak mezi Bohem a lidmi, a jednak mezi lidmi navzájem. Nová společnost sdružená kolem Krista je však otevřená jen pro ty, kteří se z hloubi své duše obrátí. Tímto novým náhledem Augustin kompletně mění strukturu společnosti duchovních bytostí, která se už neustanovuje z vnějšku, ale ze vnitř.[302]

---

[298] Augustin nám ukazuje, že démoni se nacházejí jen ve fyzickém světě, a že nemají přístup do vnitřního světa, který znamená blízkost Boží. Tento vnitřní svět je určen jen Božím přátelům. Srov. CD IX, 18; X, 32; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 129–136, s. 153–159.

[299] Augustin vykládá Apuleovu teorii takto: *„Živými bytostmi nazývá totiž i bohy, a stanově pro každou příslušný živel, zařadil nás s ostatními, jež na zemi žijí a cítí, mezi pozemské živočichy, ryby a ostatní plovoucí mezi vodní, démony mezi vzdušné, bohy mezi etherné. Tudíž to, že démoni patří do třídy živých bytostí, není jim společné pouze s lidmi, nýbrž i s bohy a se zvířaty."* CD VIII, 16, s. 275; Srov. CD VIII, 14 – 15; IX, 1; 3; 9; 13.

[300] Srov. CD VIII, 18.

[301] Srov. CD VIII, 15; 22; 25; IX, 3.

[302] Srov. CD X, 22.

Z předešlého vidíme, že Augustin rozděluje problematiku do dvou částí: napřed podává kritiku pohanství, a dále se snaží ocenit křesťanské tajemství o vtělení Krista. Ve své kritice démonů se Augustin často utíká k ironii, zrovna tak, jako to udělal ve své kritice pohanských bájí a filozofů.[303] Augustinova kritika naturalistického pohledu na svět, kterou podle našeho autora představovala Apulova filozofie, kulminuje posměšnou představou démona v prostoru pověšeného vzhůru nohama.[304] Je důležité neztratit ze zřetele, že ve vztahu k démonům a nečistým duchům, Augustin nevnímá jejich rozumovou schopnost jako znamení transcendence.[305]

Jak jsme už řekli, Augustinova kritika naturalisticky pojatého světa vrcholí v kritice společnosti rozumových bytostí založené na jejich fyzických tělech. Augustin, který přemýšlí o prostřednictví démonů, o nichž mluví antika, podrobuje své kritice dvě společnosti tohoto naturalistického světa. První byla tvořena dobrými bohy a zlými démony díky své tělesné nesmrtelnosti. Druhá společnost byla složena z démonů a lidí na základě svých vášní a neřestí duše. A vedle zde byli i ti, kteří zůstávali izolováni v samotě, tzn. mudrci a lidé bezúhonní, jež neměli vůbec žádnou možnost vytvářet s někým nějakou komunitu. Ti byli vydáni napospas zlé vůli démonů jako jejich otroci. Vidíme, že pohanský model společnosti nám stavěl před oči dvě oddělené komunity rozumových bytostí, které měly mezi sebou vztah jen díky démonům. Z toho pro Augustina vyplývá, že svět braný jen jako svět fyzické přírody, je prostor démonů a idolů, a proto je potřeba ho odmítnout. Kritika naturalistického světa a obce, kterou náš autor vznáší, nachází své východisko v novém pojetí společnosti, která v sobě zahrnuje jak božský tak lidský aspekt.[306]

Již zaznělo, že kritika naturalisticky chápaného světa a společnosti nachází svůj maximální výraz v tajemství vtělení Krista. Opozice mezi božským a lidským je překonána, a naopak opozice mezi bytostmi neřestnými a ctnostnými či mezi duchovními a modloslužebníky je vztyčena.[307] Pro pojem společnosti již není kriteriem blaženosti tělo,

[303] Srov. CD VIII, 20 – 21; IX, 8.
[304] *„Ale, jak jsem řekl, jsouce jaksi hlavou dolů svázáni a pověšeni, mají služebné tělo jako blažení bozi, vládnoucího ducha jako bídní lidé, po nižší stránce jsouce povzneseni, po vyšší ponížení.“* CD IX, 9, s. 299 – 300.
[305] Srov. CD IX, 6.
[306] Srov. CD IX, 6 – 14; Augustin odmítá prostřednictví démonů tím spíš, že je vázáno na magii. Srov. CD VIII, 19.
[307] Pro Augustina není žádné přátelství mezi démony a svatými anděly, mezi zlem a dobrem. Mezi těmito dvěma stranami je absolutní a nepřekonatelná hráz. Je vidět, že se Augustin umísťuje výhradně do perspektivy ducha a morálky. Nebeské příbytky a vzdálenost vzhledem k nim jsou definovány jedině vnitřními dispozicemi duší, není zde žádná zmínka o fyzickém prostoru: *„Oni [démoni] totiž nikterak nemohou býti přáteli dobrým bohům, které my zoveme svatými anděly a rozumnými tvory svatého nebeského*

ale duch: *„Pakliže, jak se dovozuje mnohem pravděpodobněji a věrohodněji, všichni lidé, pokud jsou smrtelní, jsou nutně také nešťastni: musíme hledati někoho uprostřed, kdo by byl nejen člověkem, ale i Bohem, aby blažená smrtelnost tohoto prostředníka převedla lidi ze smrtelné bídy do blažené nesmrtelnosti; ten se měl smrtelným státi, ale nesměl smrtelným zůstati. Stalť se smrtelným nikoliv oslabením božství Slova, nýbrž přijetím slabého těla.“* [308] Myšlenka Kristovy inkarnace zde nachází své místo a váhu. Augustin rozvíjí zcela jinou filozofii těla než je ta, která se zakládala na idolatrii hmotného světa. Tělo není pro Augustina idolem a ani není v protikladu vůči božskému a nesmrtelnému, jak o tom mluví platonikové. Není to již pojem těla, který je postaven do středu našeho zájmu, ale je to spravedlnost prostředníkova ducha. Už se nejedná o otázku fyzikálních parametrů těla a prostoru, ale o podobnost ducha, který se stává principem ustavující společnost.[309] Je čím dál tím jasnější, že problém společnosti jako takové nachází své vyjádření v pojetí „komunikace“ či „mediace“ mezi svobodnými bytostmi. Díky vtělení se Ježíš Kristus stává jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi všech věků. A všichni ti, kteří se sdružují kolem něho v jedné víře, jsou vedeni do „Boží obce“, „Božího domu“ a „Božího chrámu“.[310]

Poslední soud

Poté, co jsme promluvili o změně pojetí obce, která se u Augustina udála, prohloubíme nyní myšlenku obce založené na osobních vztazích, abychom mohli ukázat, že nebeská obec se uskutečňuje jako obec Kristova.[311] Je čím dál tím více zřejmé, že Boží obec sdružuje ve všech dějinných epochách ty, kteří patří ve víře Kristu, který se tak stává jediným kriteriem občanství v této obci. Tato příslušnost ke Kristu je rovněž důvodem rozdělení mezi lidmi, a to má za následek i to, že se spontánně formuje organizovaná

---

přebývání, nebo trůny nebo panstvy nebo knížactvy nebo mocnostmi; od nich jsou rozpoložením ducha vzdáleni tak, jako neřesti od ctností a dobrota od zlosti.“ CD VIII, 24, s. 286 – 287.

[308] CD IX, 15, s. 304; V téže kapitole Augustin dále říká: *„Nicméně není prostředníkem [Ježíš Kristus] proto, že je Slovem; neboť Slovo, na výsost nesmrtelné a nanejvýš blažené, je daleko od smrtelných nešťastníků; ale je prostředníkem jakožto člověk, dávaje zajisté právě tím najevo, že k tomu jedinému dobru, nejen blaženému, ale i oblažujícímu, nemáme hledati prostředníků jiných, skrze které bychom si snad chtěli po stupních raziti cestu, protože blažený a oblažující Bůh, stav se účastníkem našeho člověčenství, otevřel nám k účasti na svém božství krátkou cestu.“* CD IX, 15, s. 305; Srov. CD IX, 16.

[309] Srov. CD IX, 17 – 18.

[310] Srov. CD XI, 2; XVIII, 47; XXI, 15 – 16.

[311] Srov. CD XVI, 41; Srov. Gilson Étienne, *Introduction à l´étude de saint Augustin*, s. 225 – 226.

opozice vůči Kristu.[312] A dokonce ani izraelský národ neunikl tomuto rozdělení.[313] Toto rozdělení uvnitř izraelského lidu znamená utvoření napětí mezi těmi, kteří pochopili zaslíbení proroků o království ve smyslu jeho uskutečnění v našich pozemských dějinách, a mezi těmi, kteří je pochopili v duchovním smyslu. Tito druzí jsou Augustinem označeni jako „služebníci Boží", kteří doufají ve věčnost.[314] Avšak toto shromáždění Kristova lidu se neomezuje jen na lid Izraele, ale týká se všech národů na zemi.[315] Augustin tak podtrhuje univerzalitu nebeské obce a říká, že občané shromáždění kolem Krista jsou ti, kteří milují pravdu a svého bližního.[316] Tato „nebeská vlast", jak ji také Augustin nazývá, je duchovní a naprosto nezávislá na fyzickém prostoru a čase, a je charakterizována „skutečným odpuštěním hříchů".[317] Augustin rovněž mluví o „Božím domě", který není zbudován ze dřeva a kamene, ale z lidí, tj. z Kristových věrných.[318] Říká dokonce, že tito Kristovi věrní tvoří se svým Pánem jednotu jako v jednom těle.[319] Toto spojení Krista se svým lidem je vyjádřeno ještě jinými výrazy, kde je Kristus označen jako „podstata člověka", „podstata lidu" či „podstata Izraele".[320] Augustin také klade do jasné opozice obec Kristovu a obec ďáblovu, přičemž tato opozice nechce říci, že by šlo o dva sobě rovné soky. Totiž jen obec Kristova dojde svého naplnění, protože pozemská obec, *„jakmile bude odsouzena ke konečnému trestu, nebude už obcí"*.[321]

Naplnění Boží obce se uskuteční v eschatologii při posledním soudu. Je to konec věků, kde Kristus jakožto Soudce oddělí dobré od zlých na základě toho, zda k němu patří či nikoli.[322] Toto rozdělení má také morální rozměr. Co se týká posledního soudu, Augustin se nechává ve velké míře ovlivnit několika biblickými texty, které také vykládá.[323] Často se

[312] K organizaci zlých andělů Srov. CD IX, 15.
[313] Srov. CD XVII, 7.
[314] Srov. CD XVII, 12 – 13.
[315] Srov. CD XVIII, 28; 33.
[316] Srov. CD XIX, 17; 19. V devatenácté kapitole druhé knihy mluví Augustin o „senátu andělů" a o „nebeském státě", kde je zákonem vůle Boží, a kam patří Kristovi služebníci, tj. králové, knížata, soudcové, vojíni, obyvatelé kolonií, chudáci, boháči, svobodní, otroci, muži a ženy. Tento senát nebeské obce, o kterém Augustin mluví, je něčím naprosto revolučním, protože se zde objevují ti, kteří do římského senátu neměli přístup, tzn. ženy, chudí a otroci. Srov. CD II, 19.
[317] Srov. CD II, 29; V, 17.
[318] Srov. CD XVII, 5 – 6; 8; 12.
[319] *„Ovšemže všechny, kteří jsou pomazáni jeho křižmem, můžeme právem zvát pomazanými; a přece celé to tělo se svou hlavou jest jedním Pomazaným."* CD XVII, 4, s. 156; Srov. Řím 12, 4 – 5 in CD X, 6.
[320] Srov. CD XVII, 11.
[321] CD XV, 4, s. 62; Srov. CD XVII, 20; XX, 11 – 12.
[322] Srov. CD XX, 19; 30.
[323] Srov. CD XX, 20 – 25.

odvolává na Apokalypsu[324], na svatého Pavla[325] a na dvacátou pátou kapitolu Matoušova evangelia.[326] Poslední soud naplno vyjeví blaženost dobrých a neštěstí zlých a zdání současného světa bude nadobro odstraněno.[327] Důležitým momentem pro celou teorii posledního soudu je u Augustina očišťující plamen, v němž se uskuteční samotné oddělení dobrých od zlých.[328] Tématika posledního soudu klade u Augustina také otázku predestinace. Náš autor mluví na více místech o předurčení člověka v tom smyslu, že Boží Prozřetelností je již předem určeno, kdo bude v ďáblově obci odsouzen, a kdo bude v obci Boží spasen. Zde je potřeba si připomenout Augustinovu metodu a jeho epistemologii, které vyplývají z biblického myšlení. Náš autor se opírá o Písmo, které má ze své vlastní podstaty charakter zaslíbení a proroctví, a hlavně se samo o sobě klade do dějin a času ohraničených minulostí i budoucností. Tyto předpoklady Augustinovi dovolují, a svým způsobem ho i k tomu vybízejí, aby předjímal budoucí věci a mluvil o konečných počtech lidí, kteří budou tvořit obě obce během posledního soudu.[329] Tato myšlenka předurčení se nachází např. v odkazech na výraz „kniha života“, který pochází z *Apokalypsy*. Augustin definuje tento pojem jako božskou sílu, která připomene paměti každého člověka všechny jeho skutky a dovolí mu je pojmout jediným pohledem jeho ducha. Tento výraz (tj. „kniha života“) také znamená „předurčení těch, kterým bude dán věčný život“, „Boží předvědění“, a nakonec „poznání budoucnosti“.[330] Můžeme tuto myšlenku o předurčení uzavřít tím, že řekneme, že pojem predestinace u Augustina nemá za úkol odstranit svobodu člověka, ale má uchovat dynamiku spásy, která se odehrává mezi blažeností a zavržením. To odpovídá, jak jsme ukázali, i biblickému myšlení, a v tom je Augustin jeho věrný následovník a obhájce. Myšlenkou predestinace se Augustin vyhraňuje vůči banalizaci věčného trestu, a tím pádem i věčného života. Teorie predestinace se tak v Augustinově podání stává ve

[324] Augustin, který vykládá *Apokalypsu* 20, 1 – 6 říká, že „tisíc let“ znamená „všechny roky tohoto věku“, „plnost tohoto času“, „dokonalé číslo“ či „celek“. Dále slovo „propast“ nevykládá jako „prostor“, ale jako „srdce bezbožných“. A nakonec mluví o „předurčení těch, kteří patří Kristu“. Tato predestinace souvisí s Božím pohledem. Srov. CD XX, 7.
[325] Augustin, který komentuje 2 Tes 2, 1 – 11, přiznává, že tento text je pro něho naprosto nesrozumitelný (stejně tak to později přiznává i Tomáš Aquinský ve svém komentáři na list Tesaloničanům I, 2). V každém případě si můžeme uvědomit důležitost biblického textu pro Augustinovu sociální nauku, zvláště ta místa, která se odkazují na eschatologii. Srov. CD XX, 19.
[326] Srov. CD XX, 5; Augustin mluví také o Mt 12, 29, kde je řeč o spoutání onoho siláka z důvodu sebrání jeho majetku. Toto silákovo jmění, říká Augustin, jsou lidské duše. Srov. CD XX, 8.
[327] Srov. CD XX, 28.
[328] Srov. CD XX, 25.
[329] Srov. CD XX, 19; 30.
[330] Srov. CD XX, 14 – 15.

skutečnosti univerzálním pozváním k obrácení ke Kristu a k blaženému životu v Božím království.[331]

Už jsme mluvili o tom, že při posledním soudu bude pozemská obec zničena, zatímco Boží obec dojde svého naplnění. Můžeme snad ještě zmínit, že toto naplnění nebeské obce zůstává u Augustina ukotveno v myšlence stvoření, protože se jedná o odpočinek sedmého dne. Tento odpočinek neznamená odpočinek Boha, který by přestal jednat,[332] ale označuje odpočinek těch, kteří spočinuli v Bohu, tzn. je řeč o šťastném životě občanů v nebeské obci.[333] Skutečnost, že Augustin pojednává o odpočinku sedmého dne stvoření na začátku a na konci své druhé části *O Boží obci*, činí tak z této myšlenky rám celé své politické nauky.[334] Ve skutečnosti popisuje itinerář lidské společnosti, která ač vyhnána po hříchu prvních lidí z Božího společenství, opět se ke svému Bohu vrací a nachází u něho odpočinek. Naplnění nebeské obce neznamená „konec světa", ale je představeno Augustinem jako „vstup do věčnosti". Snadno můžeme pochopit tento konec časů a dějin jako věčný začátek či věčnou přítomnost, protože jak říká Augustin, *„tehdy to bude skutečně velký sedmý den bez večera"*.[335] Tento sedmý den, kterým „budeme my", znamená plnost, ve které budeme obnoveni, a ve které budeme dokonale vidět Boha. Augustin končí myšlenku o naplnění Boží obce ve věčnosti těmito slovy: *„Nyní prožíváme období šesté, které nelze měřit žádným počtem pokolení, protože stojí psáno: ‚Nepřísluší vám znáti časy, které ustanovil ve své moci Otec' (Sk 1,7). Po něm Bůh jako sedmého dne odpočine, jakmile tomu sedmému dni, totiž nám, dá odpočinouti v sobě samém, v Bohu. Podrobné zkoumání těchto jednotlivých období by nyní bylo zdlouhavé; ale toto sedmé bude naší sobotou, jejímž koncem nebude večer, nýbrž věčný den Páně, jakoby den osmý, posvěcený Kristovým vzkříšením, předobrazující nejen věčný odpočinek těla, ale i ducha. Tam ustaneme a uzříme, uzříme a budeme milovati, budeme milovati a budeme velebiti.*

[331] Srov. CD XXI, 12; Augustin uvádí příklad proroka Jonáše, aby ukázal, že Boží slovo o zničení Ninive bylo myšleno vážně, a že se svým způsobem také naplnilo. Na druhé straně toto Boží slovo vyslovené skrze Jonášovo proroctví nebylo překážkou k tomu, aby Bůh poté udělil Ninivanům své odpuštění. Totiž zničení Ninive, ke kterému došlo, spočívalo ve zničení města postaveného nikoli z kamene, ale z hříšných duší pokáním samotných obyvatel. Stejným způsobem můžeme uvažovat o pojmu „predestinace" u Augustina, který neznamená, že Bůh o někom předem rozhodl, že ho zavrhne nebo zachrání, ale jedná se o univerzální výzvu k obrácení se k Bohu. Srov. CD XXI, 17 – 24; Zcela jinak se k tomuto problému staví Lenka Karfíková, která vnímá *De civitate Dei* jako „Epopej milosti a zavržení". Srov. Karfíková Lenka, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 255–267.
[332] Srov. CD XII, 18.
[333] Srov. CD XI, 8.
[334] Srov. CD XI, 8; XXII, 30.
[335] Julie Nováková zde překládá: *„to bude opravdu převeliký svátek, jenž nepozná večera"*. CD XXII, 30, s. 436.

Hle, co bude nakonec bez konce! Neboť co jiného je naším konečným cílem, nežli dojíti království, které bude nekonečné?"[336]

Obec Boží a Církev

Nyní se budeme věnovat otázce církve a to především vztahu církve a Boží obce. Nejprve se tedy ptejme, jak Augustin charakterizuje církev ve svém díle *O Boží obci*, a pak také do jaké míry jeho vize o církvi může mít vliv na další představy o ní. Na úvod musíme připustit, že u Augustina nacházíme pasáže, kde pojmy „Boží obce", „křesťanství" a „církve" jsou kladeny do velice úzkého vztahu, a to až do té míry, že se z nich stávají synonyma.[337] Toto vzájemné propojení pojmů je potřeba vidět stále v kontextu Augustinova boje proti pohanství a idolům a jeho obhajoby křesťanského Boha.[338] Nacházíme také místa, kde Augustin oslavuje kralování křesťanských císařů, se kterými spojuje Boží obec, která se postupně uskutečňuje v čase a dějinách.[339] Dále Augustin mluví o univerzalitě církve jakožto novém společenství, které se buduje na víře v Ježíše Krista.[340]

Můžeme mít také dojem, že se Augustin považuje za obránce církve proti heretikům a tudíž napětí, které existuje mezi obcí nebeskou a pozemskou, pojímá jako spor mezi církví a heretiky. Přestože bychom asi dnes Augustina kritizovali za jeho myšlenku úzkého vztahu mezi Boží obcí a církví, je nutné mít také na paměti, že Augustin nepovažuje církev za tak institucionální jako my dnes, ale klade ji mnohem více do roviny ducha a do příkré opozice vůči vnějšímu fyzickému světu. Z tohoto důvodu se také nespokojuje jen se jménem křesťan či s uznáním vnější příslušnosti k církvi. Augustin také nikoho předem nevylučuje ze společenství církve, protože ví, že každý člověk se může obrátit k Bohu. A naopak nikdo nemá svoji účast v Božím království jistou, protože i ten, kdo žil až do této chvíle v přátelství s Bohem, může se od něho odvrátit.[341] Tuto tématiku příslušnosti člověka k církvi rozvíjí ve svém komentáři k *Apokalypse*, kde Augustin na několika

[336] CD XXII, 30, s. 437.
[337] *„Jestliže tedy kvůli křesťanskému lidu, ve kterém obec Boží putuje po světě,[…]."* CD XVI, 41, s. 142. Srov. CD I, 15; 24; II, 18; XV, 26; XVII, 4; XX, 11.
[338] *„Jako chrám Hospodinu je totiž budována Boží obec, tj. svatá církev, po vší zemi po tom zajetí, v němž ovládali démoni jako zajatce ty lidi, ze kterých, jakmile uvěřili v Boha, je jako ze živých kamenů budován chrám (1 Petr 2, 5)."* CD VIII, 24, s. 285; Augustin nazývá křesťanství také jako „univerzální cesta", která nás vede do nebeského království. Srov. CD X, 32.
[339] Srov. CD V, 24 – 26.
[340] Srov. CD XVIII, 47 – 48.
[341] Srov. CD I, 35; XVIII, 51.

místech rozlišuje ty, kteří patří do církve skutečně a potom ty, kteří k ní patří jen formálně, a kteří budou nakonec zavrženi. Velice zajímavý moment v tomto komentáři je, když říká, že obluda z *Apokalypsy* představuje bezbožnou obec bojující proti Boží obci a že podoba této ohavné obludy jsou právě formální křesťané bez skutečného vztahu ke Kristu: *„Tváří se totiž, jako by byli, čím nejsou, a zvou se křesťany, nemajíce tu pravou podobu, ale falešnou masku.“*[342] Tito křesťané jsou podle Augustina koukolem, který bude na konci světa sebrán a vyhozen spolu s Kristovými nepřáteli ven z Božího království, tj. z církve.[343] Z toho, co jsme právě řekli, vyplývá, že Augustin užívá pojem církve ve dvou základních významech: napřed je to církev taková, jakou pozorujeme v reálném a časném světě; a za druhé je to církev v duchovním smyslu, tj. taková jaká bude jednou v nebeském království, čistá a bez vady.[344]

c) Láska k bližnímu

Už jsme zmínili, že láska k Bohu a láska k bližnímu spolu souvisí v *O Boží obci* tak, že láska k Bohu vytváří rámec či samu podstatu jakékoli jiné lásky.[345] V tomto paragrafu se chceme zabývat láskou k bližnímu jako vrcholným pojmem v Augustinově pojednání o sociálním aspektu lidského života.

Augustin dokládá, že člověk je přirozeně „společenský“: *„Mezi těmi pozemskými bytostmi obzvláštní místo zaujímá člověk, stvořený od něho k jeho obrazu z té příčiny, kterou jsem uvedl, a snad i z jiné větší a skryté; ale nebyl zůstaven o samotě. Neboť žádný jiný druh není tak nesvorný svou vinou a tak společenský svou povahou, jako tento.“*[346] Téma lásky k bližnímu a otázka společenského života nás jistým způsobem odkazují na myšlenku plození, o které již byla řeč v prvním bodě této kapitoly. S tím souvisí to, že Augustin vidí základ společenského života v manželství. Totiž láska mající společenský

[342] Srov. CD XX, 9, s. 302.
[343] Srov. CD XX, 9; XXI, 25.
[344] Srov. CD XX, 9.
[345] Srov. CD X, 1; 3; 6; 7; 14; 16; 25.
[346] CD XII, 28, s. 418; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 191–194; Srov. Van Bavel Tarsicius J., *La communauté selon Augustin*, s. 61–62.

rozměr je tím bohatší, čím více je ve společnosti přítomno různých typů rodinných vztahů: *„Tedy svazek muže a ženy, pokud se týče rodu smrtelníků, je jakýmsi semeništěm obce.“*[347]

Dále Augustin vidí vzájemnou souvislost mezi vlastností dobroty a láskou k bližnímu: *„Vždyť na žádný způsob se s přibráním či ponecháním společníka nezrušuje držení dobroty, či spíše držená dobrota, kterou drží nerozdílná láska soudruhů v rozsahu tím větším, s čím větší svorností. Konečně, kdo to držení nebude chtít mít společně, nebude ho mít vůbec, a shledá je tím hojnější, čím hojněji v něm bude schopen milovat svého společníka.“*[348] Náš autor obhajuje myšlenku, že u člověka, který u sebe rozvíjí ctnost dobroty, mizí v důsledku toho z jeho života spory s druhými lidmi. Hádky jsou vlastní zlým lidem, kteří bojují jak mezi sebou tak proti dobrým. Z této myšlenky rovněž pro Augustina vyplývá i to, že být ve sporu se svým bližním, ve skutečnosti znamená bojovat proti sobě samému.[349]

Augustin, který se odvolává na evangelijní podobenství o dvou dlužnících (cf. Mt 18, 35), ukazuje jakou důležitost má život v míru se svým bližním, jestliže chceme žít v pokoji s Bohem. Schopnost odpustit svému bližnímu se stává podmínkou pro možnost přijmout odpuštění, které nám chce Bůh dát.[350] Augustin přemýšlí nad Kainovým hříchem a vysvětluje, že tento hřích má svůj původ v egocentrické sebelásce. Kain měl totiž více rád sám sebe než Boha. Tato egoistická láska byla bezprostřední příčinou bratrovraždy, protože jeho hřích spočíval v tom, že se stal *„smutným kvůli ctnosti jiného“*.[351] Na tomto příkladu jasně vidíme, že pro Augustina existuje velice úzký vztah mezi idolatrií (což je hřích proti Bohu) a hříchem proti bližnímu. Úzké propojení mezi láskou k Bohu a k bližnímu zaznívá také v pojmu „pokoje nebeské obce“, protože zde je pokoj definován jako dokonale uspořádané společenství, kde se jeho členové společně radují z Boha.[352] Na jiném místě Augustin shodně říká, že to se děje tam, kde se budou občané této obce *„radovat z Boha a ze svého bližního v Bohu“*.[353] Láska k bližnímu však není něco nadpřirozeného, říká Augustin, ale má svůj původ v přirozenosti člověka.[354] Dále se náš autor zabývá přesněji

[347] CD XV, 16, s. 82; Srov. celou kapitolu.
[348] CD XV, 5, s. 63; Podobně Augustin říká na jiném místě: *„Ale rozhodně větší štěstí je mít dobrého souseda v míru, nežli pokořiti souseda špatného ve válce. Je to špatné přání, když si přeješ mít někoho, koho bys nenáviděl nebo koho by ses bál, jen aby mohl být někdo, nad kým bys vítězil.“* CD IV, 15, s. 149.
[349] Srov. CD XV, 5. Nicméně nám Augustin připomíná i to, že láska k bližnímu vyvozuje svoje pravidlo z lásky k sobě. Srov. CD I, 20.
[350] Srov. CD XV, 6.
[351] Srov. CD XV, 7.
[352] Srov. CD XIX, 13.
[353] Srov. CD XIX, 13; 17.
[354] Srov. CD XIX, 14.

otázkou vztahu lásky k bližnímu a ke Kristu. Osoba Ježíše Krista se pro Augustina stává uhelným kamenem veškeré lásky. Tuto myšlenku, která ostatně pochází od apoštola Pavla (cf. 1Kor 3, 15), dále rozvíjí a aplikuje na ni klasifikaci lásky k bližnímu: zaprvé milovat svého bližního více než Krista, říká náš autor, vede do věčného zavržení. Za druhé milovat svého bližního tělesně, ale přitom milovat více Krista, vede člověka přes očišťující plamen. Člověk je v tomto druhém případě zachráněn, i když trpí. A konečně milovat svého bližního „podle Krista" nebo „jakožto Kristův úd" přivádí člověka do života věčného a je zárukou, že si člověk uchová svůj dům ze zlata, který si za svého života vybudoval.[355] Augustin také připomíná, že o opravdovém přátelství můžeme mluvit jen tehdy, když přejeme svému bližnímu, aby žil spořádaným životem.[356] Mluvíme-li však o lásce k Bohu a k bližnímu, je dobré si také uvědomit, že pro našeho autora je nebeská obec hierarchickým zřízením, kde jsou její občané umístěni výše nebo níže, a od toho se také odvíjí hierarchie v rovině vztahů a lásky: *„Jak ostatně bude čest a sláva podle zásluh odstupňována, to si neumí nikdo představit, natož vyslovit. Že však odstupňována bude, o tom nelze pochybovat. Leč ta blažená obec se v sobě dočká také toho velikého dobra, že na nižším stupni nikdo nebude závidět nikomu vyššímu, zrovna jako nyní nezávidí ostatní andělé archandělům."*[357]

Augustin klade důraz na konkrétní činy ve prospěch bližního, nestačí říkat, že jsme pokřtěni. Láska k Bohu se ospravedlňuje konkrétní láskou vůči svému bližnímu. Ovšem platí to i naopak, tzn. láska ke Kristu a náš duchovní stav prověřuje pravdivost naší lásky k bližnímu.[358] V této souvislosti můžeme také připomenout, že Augustin naprosto vylučuje myšlenku přátelství zlých duchů. Ti se tak sice mohou tvářit, ale ve skutečnosti jde jen o pouhý klam, protože tito duchové jsou jen falešní přátelé plní lsti a proradnosti.[359]

Augustin tedy potvrzuje, že život svatých v Boží obci má společenský charakter, tak jako je tomu i v pozemské obci, ale od této druhé obce se život svatých liší tím, že není postižen zlem.[360] Náš autor dochází k tomu, že v lidské společnosti se nacházejí tři stupně: nejprve se jedná o „rodinu", kterou často označuje také jako „dům". Pak se jedná o „obec", která bývá pojmenována také jako „město", a nakonec se jedná o „svět". V každé z těchto

[355] Srov. CD XXI, 26.
[356] Srov. CD XIX, 8; Láska k bližnímu se může projevovat také v rámci spravedlivého potrestání tohoto bližního. Srov. CD V, 26, v závěru; XIX, 16.
[357] CD XXII, 30, s. 435; Srov. Piret Pierre, *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, s. 370–377.
[358] Srov. CD XXI, 27.
[359] Srov. CD XIX, 9.
[360] Srov. CD XIX, 5.

úrovní lidské společnosti se ukrývají nebezpečí pocházející z její nedokonalosti. Kromě válek, o kterých nikdo nepochybuje, že jsou pro lidstvo zlem, se jedná například o jazykovou nejednotu lidstva, která má za následek to, že je člověk člověku cizincem. A lidská přirozenost je v tomto případě sama o sobě nedostatečná pro utvoření jednoty mezi lidmi.[361] V této souvislosti Augustin naráží také na problém otroctví. Zdůrazňuje původní dobrotu stvoření a jeho harmonii a staví se proti názoru, že otroctví je přirozeným stavem lidstva. Přirozená je nadvláda člověka nad zvířetem a nikoli člověka nad člověkem. Otroctví totiž podle Augustina přichází s hříchem, který porušil lidskou přirozenost. Otroctví tak můžeme pochopit jen jako trest, který je nám uložen ze strany přírodního zákona proto, aby byl přirozený řád věcí zachován.[362]

[361] Srov. CD XIX, 7 – 8.
[362] Srov. CD XIX, 15.

4) Fenomenologická kritika Hannah Arendtové

Poté, co jsme ve třech předcházejících kapitolách pojednali o základních principech Augustinovy politické nauky zachycené v jeho díle *O Boží obci*, ve čtvrté kapitole chceme představit fenomenologickou kritiku této Augustinovy teorie, kterou nám nabízí Hannah Arendtová ve své dizertační práci *Koncept lásky u Augustina*. Téma, kterým se autorka zabývá, je především „láska k bližnímu". Hledá, jakým způsobem je v Augustinově konceptu lásky přítomen vztah ke druhému člověku.[363]

Ve své reflexi Arendtová jasně říká, že Augustinovo dílo není systematickou prací a že zde schází jednota mezi jednotlivými sériemi nejrůznějších témat. U Augustina, říká Arendtová, nacházíme dokonce i protikladná tvrzení. *„Jen otázka důležitosti druhého člověka, která vychází spontánně z jeho nitra, svazuje různé části dohromady."* [364] Arendtová rozděluje svoji disertaci na tři části, které odkazují na tři myšlenkové systémy, ve kterých Augustin rozvíjí problematiku lásky. Na základě těchto tří základních kamenů, na první pohled nezávislých jednoho na druhém, Arendtová odhaluje to, co Augustin vyjadřuje jen implicitně, totiž jejich společný a objektivní základ.[365]

Ve své disertaci Arendtová nebere v potaz Augustinova dogmata o autoritě Písma a církve, ale klade důraz na skutečnost, že Augustin zůstal stále filozofem, a že ve svém myšlení uplatňuje univerzální ideu o antropologii nezávislé na té či oné kultuře nebo náboženství. Arendtovou zajímá jednak tento univerzální princip Augustinova myšlení, který předchází jeho obrácení a zůstává u něho po celý život, ale také ono nové, co se u něho v rovině antropologie objevuje jakožto u křesťana. [366] Augustinovo obrácení ke křesťanství tedy pro Arendtovou neznamená rozštěp v jeho myšlení, jako to bylo například u mladého Luthera. Ani se Augustin, podle ní, nezříká filozofického dědictví antiky, které ve svém mládí přijal.[367] Na této myšlence jednoty a trvalosti Augustinova myšlení, přestože není úplně patrná, Arendtová staví svoji filozofickou reflexi.[368]

---

[363] Srov. CAA s. 23 – 24.
[364] CAA s. 24.
[365] Srov. CAA s. 23 – 25.
[366] Srov. CAA s. 25 – 27.
[367] *„Ať se Augustin stal věřícím a přesvědčeným křesťanem, ať stále hlouběji vrůstal do křesťanství četbou listů apoštola Pavla, Janova evangelia a listů, nikdy úplně neztratil nutkání k filozofickému tázání a nikdy ho ze svého myšlení nevytěsnil."* CAA s. 29. Podobně ve svém pozdějším díle Arendtová píše o Augustinovi: *„U svatého Augustina se nejednalo opustit filozofické nejistoty ve prospěch zjevené Pravdy, ale objevit filozofické důsledky své nové víry."* Arendt Hannah, *La vie de l'esprit*, s. 381; Srov. také *Augustin et le protestantisme* in

První část kritiky Hannah Arendtové pojednává o „lásce“ jakožto „touze“, protože pojem touhy je starší než křesťanství a daleko širší než je křesťanský koncept lásky. Ve druhé části se pak autorka zabývá láskou z perspektivy vztahu Stvořitele a stvoření. Zde zdůrazňuje především nový aspekt lásky pocházející z křesťanství, ale který souvisí i s antickými vizemi lásky. A ve třetí části své kritiky zaměřuje Arendtová svůj pohled na klíčový problém, a to na lásku jakožto na vztah ke druhému člověku. Zde se zabývá životem ve společnosti a kriticky hodnotí Augustinovu teorii dvou obcí. Od pojednání Arendtové nemůžeme jistě očekávat odpovědi na všechny otázky, které Augustin ve své politické nauce klade, může nám však pomoci v naší vlastní reflexi.[369]

a) Láska jako touha

Struktura touhy

První pojem lásky u Augustina, který nám Arendtová předkládá, je láska uvažovaná jako touha. Na začátku se autorka zabývá definicí touhy a ptá se po jejích základních charakteristikách. Uvědomuje si, že každá touha je vždy podmíněná objektem, který jí vyvolává; tento objekt je dán předem a nachází se podle ní v již poznaném světě. Tento objekt je naprosto autonomní a chtěný jen pro sebe sama. Nemůže být vlastněn. Tento předmět je poznáván jako dobro člověkem, který poznává dobro a zlo a chce být šťastný.[370]

Po úvodním definování touhy a jejího vztahu k předmětům Arendtová začíná formulovat svůj filozofický problém, který pak v následujícím textu postupně rozvíjí. Jedná se o otázku, jakým způsobem může člověk, který žije jen v pomíjivém světě, toužit po neměnném a jistém štěstí, jak to tvrdí Augustin, aniž by se bál, že o něj přijde. Arendtová mluví o lidském životě umístěném do relativního a časného světa, kde je člověk po celou dobu naplněn strachem, že ztratí to, co si přeje uchovat a vlastnit. Tento lidský život plný nejistoty se končí smrtí. Jak tedy může Augustin, ptá se Arendtová, mluvit o blaženosti spočívající ve vlastnění dobra či dokonce v jistotě, že ho člověk neztratí? Co znamená šťastný život, který nemůže být pozbyt a který stojí v opozici vůči pozemskému životu

---

„Le concept d’amour chez Augustin“, s. 179 – 183, nebo in „La philosophie de l’existence et autres essais“, s. 33 – 37.

[368] Srov. CAA s. 28 – 29.

[369] Srov. CAA s. 30; Srov. Courtine-Denamy Sylvie, *Hannah Arendt,* s. 157–160, 163–165.

[370] Srov. CAA s. 33 – 34; Srov. Courtine-Denamy Sylvie, *Hannah Arendt,* s. 160 – 161.

končícímu nutně ve smrti? A konečně jak může člověk opustit pozemský život, který k němu patří, a přijmout život, který už nebude ve znamení strachu a smrti? [371]

Ve snaze odpovědět na tento paradox lidského života, který se odvíjí mezi každodenní realitou a touhou po jistém štěstí, Arendtová hledá řešení v myšlence smrti. Totiž ve smrti není smrt, ani budoucnost, ani úzkost či starosti. Arendtová je přesvědčena, že je to právě tato absence strachu, kterou láska hledá. Předmětem lásky je tak touha být svobodný od strachu. Závěr, který autorka z této první myšlenky vyvozuje, je ten, že „milovat" znamená „moci ztratit", tzn. „mít strach" a to především strach ze smrti.[372] V této souvislosti Arendtová zmiňuje, že strach ze smrti (*metus mortis*) byl pro Augustina nejhlubším existenciálním předpokladem jeho obrácení.[373]

Arendtová odhaluje zásadní kontradikci, která se nachází v Augustinově definici lásky jakožto touhy. Vychází z konceptů „dobra" a „smrti", které Augustin používá ve dvou protikladných významech: z jedné strany Augustin používá slovo „dobro" jako to, k čemu se touha vztahuje a co je možno ve světě nalézt. Z druhé strany však Augustin definuje „dobro" jako něco, co pochází ze strachu před smrtí, a tudíž z oblasti mimo hranice fenomenálního světa. Kontradikce u pojmu „smrti" je u Augustina analogická: „smrt" je na jedné straně definována tím, co je naprosto mimo život; a na druhé straně je na „smrt" pohlíženo jako na maximální újmu na životě, která je v něm neustále přítomná. Arendtová tak u Augustina formuluje dvojí východisko, ze kterého je smrt definována: *„život usiluje o něco, co není principielně v jeho moci dosáhnout, protože je determinován smrtí, a (přesto) o to usiluje jako o něco čím by mohl disponovat."* [374]

Arendtová obhajuje proti Augustinovi svoji myšlenku o neslučitelnosti metafyzického světa se světem fenomenálním. Augustin totiž zastává názor, že člověk může v tomto světě toužit po Bohu, po věčnosti a po absolutním štěstí, a tím také chápe svět jako jednotu metafyzického a fenomenálního. Arendtová se snaží ukázat absurditu tohoto Augustinova pojetí. V první řadě autorka umísťuje člověka do „přítomnosti" tohoto světa a říká, že hranici této přítomnosti představuje smrt, ke které se lidský život ubírá. Přítomný okamžik „ještě ne", ve kterém člověk žije, je naplněn strachem a touhou. Jestliže kdy mluvíme o naplněné touze, je to jen na první pohled, neboť nakonec vše stejně pohltí smrt. A jestliže někdo touží ve své lásce po něčem jistém, je neustále zklamán, protože

[371] Srov. CAA s. 34 – 35.
[372] Srov. CAA s. 35 – 36.
[373] Srov. poznámka 23 ze s. 38, text poznámky s. 62.
[374] CAA s. 37.

láska po tomto světě – jediné realitě – se vždy obrací ve zklamání. Tato láska je tedy vymezena jen negativně a to jediné, co zůstává k milování, je nakonec jen samotná absence strachu. Vidíme, tvrdí Arendtová, že tato láska je naprosto bez obsahu a smyslu. Dobro tohoto světa – jediné dobro, po kterém člověk touží – je tak Arendtovou pochopeno jen jako korelát této negativní lásky bez obsahu. Dobro, po kterém člověk touží mimo fenomenální rámec tohoto světa, nemá pro autorku žádný smysl. U Augustina tak pojem „věčného dobra" prý protiřečí pojmu „touhy". Slučovat tyto dvě věci je absurdní, myslí Arendtová, jak je vidět z toho, že „věčné dobro" je umístěno do přítomného okamžiku bez budoucnosti, naprosto mimo jakékoli nebezpečí a bez možnosti, že bude ztraceno.

Cílem Hannah Arendtové je obhájit lidský život jakožto život konkrétní, dynamický, odehrávající se v čase a jdoucí ke svému konci. A takovýto život, zastává autorka, patří k dobrům tohoto světa. Z tohoto důvodu se Arendtová brání pojetí „věčného dobra": *„Je to právě na základě věčnosti, že svět a časnost jsou znehodnocovány a relativizovány."* [375] V této pozici Arendtové jistě nejde o relativismus, nihilismus či skepticismus, jak by snad někdo mohl mít dojem, ale jedná se o zdůraznění lidského života ve smyslu existence. Proto nás jistě nepřekvapí, že Arendtová ve své doktorské práci mluví už o pojmu „narození", který se pro ni později stane klíčovým pojmem její filozofie a také to, že považuje lidský život za konečný. Byl to snad i Martin Heidegger, který ovlivnil svoji posluchačku.

V závěru autorka ještě připomíná, že u Augustina pojem „světa" neznamená jenom stvořená díla Boží, ale charakterizuje také ty, kteří svět milují.[376]

„caritas a cupiditas"

V předcházejícím bodě, který se týkal struktury touhy u Augustina, jsme viděli, že Arendtová odmítá Augustinovu tezi o člověku, který touží po Bohu. Snaží se ukázat, že toto tvrzení obsahuje protiklad a vede k absurditě. Arendtová definovala nejprve předmět touhy, který v této otázce hraje rozhodující roli. Tento předmět touhy i člověk, který touží, jsou umístěni pouze do fenomenálního rámce světa. Touha je vždy korelativní absenci objektu, který člověk nemůže nikdy plně získat. Je to především smrt, krajní limit lidského

[375] CAA s. 38.
[376] *„Jedině láska ke světu činí z nebe a země svět."* CAA s. 40. (Srov. Ep. Ioan. tr. II, 12).

života, která vytrhne člověku veškeré vlastnictví a jistotu života. Člověku zůstává jen touha po absenci strachu ze smrti, která se však uskuteční až ve smrti samé. Dosáhnout předmětu touhy, o kterém bychom si byli jisti, že ho neztratíme, je pro Arendtovou nemožné. Pro ni neexistuje touha beze strachu, totiž to, že člověk nedosáhne, nebo že přijde o předmět, po kterém touží. Viděli jsme tedy, že hlavní problém, který autorka v prvním bodě své disertace nastínila, je především, jak chápat dobro, které je jisté a neměnné, a se kterým by měl mít člověk vztah. Arendtová si tyto charakteristiky jistoty a neměnnosti umí představit jen v souvislosti se smrtí, a proto vnímá jako nejvyšší dobro člověka jeho život chápaný ve svém dynamismu, nejistotě a nakonec ve svém zániku. Níže uvidíme, že tato existencialistická pozice bude u Arendtové hrát důležitou roli ve vztahu k pojmu lásky k bližnímu.

Na konci předcházejícího bodu, kde byla láska definována jako touha, Hannah Arendtová začíná u Augustina rozlišovat lásku, která se vztahuje k falešnému předmětu (*cupiditas*) a lásku, která tíhne k věčnosti a absolutnu (*caritas*). Podtrhuje Augustinovu myšlenku o odpovědnosti člověka ve vztahu ke světu. Člověk totiž se svojí touhou po trvalosti svého života činí z pozemského světa svět smrtelný tím, že se v něm zabydluje.[377]

Rozhodující moment pro rozlišení *caritas* a *cupiditas* je předmět lásky, po kterém člověk touží. Toužící člověk a toužený předmět tvoří jednotu. Arendtová se odvolává na Augustina, když říká, že *„člověk je tím, co se snaží dosáhnut.“* [378] Člověk tak získává charakter předmětu, o který usiluje: *„Ten, který dychtí [cupiditas], se sám rozhodl svou dychtivostí pro svou porušitelnost, zatímco láska [caritas], protože tíhne k věčnosti, stává se sama věčností.“* [379] Díky lásce člověk, který je osamocen, podle Augustina, překonává svoji osamocenost a tíhne k absolutní budoucnosti, zatímco ten, který dychtí, usazuje se a uzavírá jen do přítomného světa.

S úmyslem přesně vymezit lásku (*caritas*) a dychtivost (*cupiditas*) se Arendtová snaží dobrat původu těchto pojmů v Augustinových textech. Výchozím bodem je pro ni Augustinův pojem „osamocenosti“. Je potřeba pochopit, říká autorka, že „osamocenost“ není synonymum slova „autonomie“, ale znamená oddělení člověka od jeho vlastního dobra. Osamocenost podněcuje člověka, aby toto své dobro hledal a usiloval o něj. Jedná se vlastně o ontologickou otázku – „být více“. Člověk, který se vydá mimo sebe na cestu

[377] Srov. CAA p. 40.
[378] CAA p. 41. (Srov. Ep. Ioan. tr. II, 14).
[379] CAA p. 41.

hledání svého dobra, se však musí potýkat s tím, co je mimo něj, tj. se světem. A protože není pánem věcí vnějšího světa a je jim vydán na pospas, stává se postupně jejich otrokem, tedy tím, kdo má neustále strach. Nicméně osamocenost může také člověka vést k blaženosti a k sobě samému. Tato druhá možnost je vnitřní cestou. Blaženost je podle Augustina definována klidem a vlastněním. V tomto případě je osamocenost opravdu překonána a člověk se nachází ve stavu vlastní „soběstačnosti", která se projevuje jako pohrdání vnějším světem. Arendtová nám vysvětluje, že na základě tohoto pojmu vlastní soběstačnosti pak Augustin definuje také svobodnou vůli („*liberum arbitrium*").[380]

Arendtová se dále pokouší vysvětlit, co pro Augustina znamenají pojmy „dobrého" a „zlého". „Dobré", říká Arendtová, znamená opravdové bytí, samostatné, bez strachu, bez potřeb a svobodné. „Zlé" je naopak závislé, nesvobodné, naplněné strachem a orientované mimo sebe. Už na tomto vidíme, že napětí, které se vytváří mezi pojmy „dobrého" a „zlého" se formuje ve vztahu ke konceptům „světa" a „lásky ke světu". Arendtová vysvětluje Augustinovu pozici takto: *„Jen tím, že člověk tíhne mimo sebe, vytváří svět a činí ho špatným. Jen tím, že je svět milován, stává se svět špatným a touha se stává dychtivostí jen proto, že se orientuje mimo sebe."* [381] Arendtová se sama u sebe ptá, proč bychom měli, jak nám Augustin tvrdí, považovat „vnější svět" a „lásku ke světu" za špatné?

Ve svém hledání se snaží zodpovědět otázku tím, že analyzuje Augustinovu zkušenost obrácení. V této perspektivě bychom snad mohli pochopit, tvrdí Arendtová, proč má u Augustina opozice pojmů „vně" a „uvnitř" charakter opozice „zlého" a „dobrého". Autorka nám již vysvětlila, že pro Augustina člověk, který žije v dychtivosti, se stává světem. Tento člověk je totiž charakterizován „nesoustředěním", „rozptýlením" a „únikem od sebe". Arendtová cituje Augustina: *„Člověk, který opustil Boha, je puzen mimo sebe a tam se ztrácí."* [382] Na druhé straně vůči myšlence úniku od sebe Augustin staví do protikladu pojem „hledání sebe sama": *„Najít sebe sama a najít Boha kráčí pospolu."* [383] Tedy, jak je vidět, tvrdí Arendtová, toto tíhnutí směrem do nitra vytrhává člověka světu a ustavuje ho v lásce (*caritas*), která překonává dychtivost (*cupiditas*). Skrze svoji niternost, kde člověk nachází svoji identitu, náležíme věčnosti. Člověk již není definován svým pomíjivým životem v časném a měnícím se světě, ale svou příslušností k Bohu. Arendtová

[380] Srov. CAA s. 41 – 43.
[381] CAA s. 43 – 44.
[382] CAA s. 50. (Srov. Serm. XCVI; Serm. CCCXXX, 3).
[383] CAA s. 45.

zde formuluje krátký a jednoduchý závěr a vyvozuje několik důsledků. Oceňuje Augustinovu myšlenku, že pozemský život je určován smrtí a že dobro života zde nemůže být nalezeno.[384] Nicméně podrobuje Augustina kritice a vytýká mu, že znehodnocuje konkrétní lidský život. [385]

Arendtová rozvíjí své úvahy dál a postupně se snaží ukazovat nesoudržnost Augustinova myšlení, které směřuje ke kontinuitě mezi fenomenálním světem a boží věčností. Základním konceptem, který zde Augustin používá, je „zapomnění sebe" či „zapomnění přítomnosti", který uvádí člověka díky své touze po absolutní budoucnosti do věčnosti. Arendtová kritizuje tento skok napříč přítomným okamžikem do absolutní budoucnosti a trvá na „časnosti" charakterizované minulostí, přítomností a budoucností. Klade rovněž důraz na „různorodost světa", „vlastní světskou minulost" člověka, „jedinečnost" a „smrtelnost" lidského bytí. Arendtová nepřijímá myšlenku, že by člověk jako takový mohl prožívat svůj život někde na onom světě. [386]

Arendtová, která stále obhajuje myšlenku touhy, říká, že touha je *„základní strukturou jsoucna, které nevlastní samo sebe"*. [387] Ačkoli člověk žije v lásce (*caritas*), upíná se vždy k budoucnosti, po které touží a zůstává neustále v potřebě. Arendtová proto promýšlí otázku zřeknutí se sebe. Tento pojem, o němž Augustin mluví, nepochází podle Arendtové z vlastního vědomí člověka, ale je to krajní důsledek lidské přináležitosti k Bohu. [388] Zde můžeme odkrýt první stopy kritiky totalitních systémů, kterou Arendtová rozvine především ve svém hlavním díle „*O původu totalitarismu*". Arendtová se domnívá, že podle Augustina láska ustává právě v okamžiku, kdy plná radosti a blaženosti již dosáhla svého vytouženého objektu. Tento stav je charakterizován naprostým klidem a stabilitou věčného života. Láska již zde není touhou, ale výrazem příslušnosti k Bohu.[389]

Arendtová je v opozici vůči tomuto pojetí lásky k nejvyššímu dobru, jež se naplňuje v radostném plesání. Je to hlavně z toho důvodu, že takováto láska se klade mimo všechny lidské a pozemské kategorie. Neodpovídá totiž lidskému životu, který je definován jako tíhnutí „z lásky k". Augustinova koncepce lásky tak z pohledu Arendtové rozbíjí základní přirozenost lásky. Naše autorka říká, že *„toto ‚z lásky k' vyjadřuje vztah ke všemu, co je*

[384] CAA s. 46.
[385] *„Život v té podobě, jak se odehrává v přítomnosti hic et nunc, je opomíjen. Ztrácí svůj smysl a svou váhu proti tomuto pravému životu umístěného mimo do absolutní budoucnosti."* CAA s. 46.
[386] Srov. CAA s. 46 – 48.
[387] CAA s. 50.
[388] Srov. CAA s. 49 – 50.
[389] Srov. CAA s. 50 – 51.

možné milovat, a je to jen s nejvyšším dobrem, kdy mizí tento způsob vztahu k ostatním dobrům, neboť tím, že vztah k nejvyššímu dobru ukončuje lásku, láme všechny vztahy."[390] S láskou k Bohu je tedy eliminována jakákoli pluralita lásky, říká Arendtová.

V závěru tohoto druhého bodu, Arendtová mluví zvláště o *caritas*. Vychází z Augustinovy pozice, kde tento autor uděluje tomu, kdo miluje ve smyslu *caritas*, příslušnost k věčnosti. Láska zde vylučuje především strach ze smrti. Arendtová se snaží především o to, aby vrátila pojem lásky do rámce touhy, ze kterého ho Augustin podle ní vytěsnil pryč. Arendtová nepřijímá projekci štěstí do věčnosti, ale trvá na štěstí konkrétního lidského života v tomto světě. V tomto smyslu se ptá, zda je láska (*caritas*) zbavena strachu také v tomto pozemském životě. Dochází k závěru, že v lásce prožívané v tomto světě, člověk vždy zakouší strach, a že nikdy v plnosti nedosáhne to, k čemu směřuje. Tento oprávněný strach je ostatně zachycen už samotným Augustinem a definován jako „čistý" či „cudný strach". On sám říká, že tento „čistý strach" je legitimní a náleží k lásce.[391] Z toho tedy Arendtová vyvozuje, že musí platit, že *caritas* zůstává vždy touhou.

Nařízená láska (ordinata dilectio)

V předcházejícím bodě jsme stále setrvávali v kontextu lásky jakožto touhy. Poté, co jsme rozlišili lásku na dychtivost (tj. lásku ke světu) a lásku ve smyslu *caritas* (tj. láska k Bohu), věnovali jsme se více tomuto druhému smyslu lásky. Ptali jsme se, zda *caritas* zůstává stále touhou nebo zda se mění na pouhou „příslušnost" k Bohu, či „blaženost", která spočívá ve věčném klidu. Hannah Arendtová se staví do jasné opozice vůči této myšlence transformace lásky, která předpokládá jistý „skok" z tohoto reálného a fenomenálního světa do věčnosti, kam člověk směřuje svoje tužby časného života. Arendtová klade neustále důraz na touhu, která je pro ni základní strukturou lásky a každého jsoucna. Domnívá se, že distinkce lásky na *caritas* a *cupiditas* se u Augustina projevuje na základě opozice, která existuje mezi interioritou člověka a vnějškovostí světa. Otázka, kterou si zde autorka klade, je, proč Augustin staví proti sobě tyto dva aspekty lásky takovým způsobem, že vnější svět a vše, co s ním souvisí – a to především „láska ke světu", z toho vycházejí jako špatné? V reflexi Arendtové jasně vidíme, že to, co je jí

[390] CAA s. 52.
[391] Srov. CAA s. 54. (Srov. Ep. Ioan. IX, 5; Civ. Dei XIV, 9; En in Ps. CXXVII, 8).

nejdražší je pojem proměnlivého lidského života. Brání ho ze všech svých sil a přikládá mu veškerou hodnotu a důstojnost navzdory jeho křehkosti a konečnosti. Odmítá jakoukoli metafyziku, která, jak říká, jen znehodnocuje konkrétní život ve prospěch pojmu věčnosti. V následujícím bodě Arendtová dokazuje, že láska jakožto touha ztrácí u Augustina svůj fenomenální charakter a stává se „nařízením". Uvidíme, že v důsledku toho je pojem bližního a vztahu k němu *de facto* odstraněn.

V tomto bodě Hannah Arendtová kritizuje velice explicitním způsobem pojem lásky u Augustina, tj. lásku, která přestala být touhou, a která se proměnila v nařízení či řád. Arendtová předkládá Augustinovo pojetí lásky jako schéma: na vrcholu se nachází nejvyšší dobro, v nižších patrech pak „já" a „bližní", a nejníže se nachází „tělo". Bod, který dává celému schématu hodnotu a od kterého se vše odvíjí, je ono nejvyšší dobro umístěné mimo tento svět. Ostatní věci mají svou cenu pouze jako nástroje. Jen díky nejvyššímu dobru je vše definováno a nachází v systému svoje místo. Vůči takovémuto pojetí lásky Arendtová nešetří kritikou. Lásku v tomto smyslu odhaluje jako „fixní řád", „nařízení", „zotročení", „objektivitu", „zvěcnění" či jako „důsledek determinace".[392] Nakonec říká, že *„tento vztah k Bohu, k bližnímu a k vlastnímu ‚já' je naprosto rozdílný od vztahu, který láska jakožto touha uplatňuje."* [393] Arendtová, která hájí koncept lásky jako touhu, vyslovuje názor, že Augustinovo pojetí lásky obsahuje v základu řecký pojem touhy (autarkie), kde toužící usiluje jen o sebe sama a po absolutní nezávislosti na čemkoli jiném. Tím dochází k tomu, že Augustin pojímá lásku jako „řád", kde je subjekt zbaven svého povodního vztahu ke druhým lidem a ke světu.[394] Nicméně mezi Augustinem a řeckým pojetím touhy je rozdíl v tom, že „radost" a „soběstačnost" jsou pro Řeky realizovatelné v tomto světě, zatímco Augustin je projektuje do absolutní budoucnosti, tzn., že Augustin nahrazuje dobro konkrétního života za dobro očekávané v absolutní budoucnosti. Proto také v Augustinově pojetí, říká Arendtová, láska k bližnímu, která má smysl jen v konkrétním životě, v pojetí lásky coby řádu ztroskotává.[395]

V závěrečném hodnocení první části Arendtové disertační práce se objevuje jako klíčový pojem „objektivita". Uvažujeme-li u Augustina vztah k bližnímu, k ‚já' či ke světu,

[392] Srov. CAA s. 55 – 57.
[393] CAA s. 57.
[394] Srov. CAA s. 58.
[395] Srov. CAA s. 57 – 58; Srov. také kapitolu „Eternité contre immortalité" in *Condition de l' homme moderne*, s. 53 – 57.

vidíme jasně, tvrdí naše autorka, že se již nejedná o lásku – touhu, ale o lásku ve smyslu objektivního řádu. *„Bližní už je bližním jen natolik, nakolik se umísťuje vůči Bohu do stejného vztahu jako já. Není to v běžných a konkrétních setkáních – např. jako přítel nebo nepřítel, kdy zakoušíme zkušenost s druhým člověkem; bližní je totiž již zapsán jakožto člověk do řádu, který o lásce rozhoduje.“* [396] Nejhorší důsledek tohoto Augustinova postoje spočívá podle Arendtové v tom, že samotný člověk je umístěn naprosto mimo tento svět, a že se na vše dívá jen z čistě objektivního hlediska. [397] Autorka uzavírá první kapitolu své práce tvrzením, že láska, která je Augustinem vnímána jen z titulu svého použití, stává se nepochopitelná, zrovna tak jako její původ.

Na závěr můžeme říci, že v této první části své kritiky Hannah Arendtová neúnavně hájí koncept lásky jakožto touhy. Pokouší se zde upozornit na to, že Augustinovo pojetí lásky opouští rámec touhy. Podle Arendtové Augustin zakládá nový pojem lásky, který je pro ni nepochopitelný, a který je v rozporu s pojetím lásky jakožto touhy. Zatímco láska pojatá jako touha nachází své místo v konkrétním a konečném životě, který je vždy spjat s životy druhých lidí, nový Augustinův koncept lásky je definován jakousi věčnou objektivitou, která ho předchází. Arendtová tak hájí myšlenku, že u Augustina se už nejedná o touhu, která by tíhla ke svému objektu, ale o předem určený řád pocházející z vnějšku. Z kritiky Arendtové vyplývají dva důsledky: zaprvé Arendtová odmítá skutečnost, že člověk touží po Bohu. Tato myšlenka podle ní obsahuje sama v sobě spor. A za druhé, Augustinův nový pojem lásky eliminuje prý vztah ke druhému člověku, k vlastnímu já a ke světu.

b) Stvořitel – stvoření

Stvořitel chápaný jako původ stvoření

Hannah Arendtová zde představuje jiný význam lásky, o kterém Augustin ve svém díle také mluví. Arendtová objevuje, že u Augustina se v rámci touhy objevuje láska jakožto rozpomenutí se na šťastný život. Augustin totiž zastává názor, že člověk nemůže toužit po tom, co předtím nějakým způsobem nezakusil. Skrze pojem paměti tak spojuje

[396] CAA s. 59.
[397] *„Tato objektivita náleží tomu, kdo již není dotčen ani světem, ani sebou samým. Zapomnění sebe sama zde jedinečným způsobem nabývá svého účinku.“* CAA s. 59.

minulost člověka s jeho budoucností, která je touze vlastní. Tím, že se člověk upamatuje na šťastný život, jeho touha není naplněna nejistotou, ale je již určena předcházející zkušeností se štěstím.[398] Nejdůležitější skutečností pro kritiku Arendtové je to, že „paměť" zachází u Augustina za hranice dějin světa, a tím překračuje svoje přirozené kompetence.[399] Arendtová se domnívá, že tento nový Augustinův pojem lásky spočívá primárně v hledání toho nejvzdálenějšího původu člověka: *„V tomto rozpomínání se člověk klade tentokrát nad sebe sama, kde je veden k tomu, aby překonal všechny zkušenosti uvnitř světa, které jsou mu na dosah, a kromě toho je poslán k té nejvzdálenější hranici minulosti, tzn. ke svému nejvzdálenějšímu původu."* [400]

Je potřeba si dobře uvědomit, že v očích Arendtové Augustin tíhne k lásce ve smyslu závislosti. Tvrdí, že u Augustina *„závislost touhy vůle být šťastný vyjadřuje hlubší a závažnější závislost než tu, kterou by kdy touha mohla vyjevit sobě samé."* [401] Arendtová chce vysvětlit problém této závislosti s rozvedením všech důsledků, které z něho vyplývají. Jedná se především o závislost stvoření na Stvořiteli. Veškerá láska totiž nabývá svého smyslu jen v retrospektivním vztahu vůči svému původu. Pro Arendtovou je nejpodivnější to, že něco, co se nachází mimo pozemskou lidskou bytost, určuje její život ve světě.[402]

Vidíme tedy, že láska ve smyslu „závislosti" má dva základní aspekty: vztah k budoucnosti, odkud očekáváme dobro nebo zlo; a vztah k minulosti, tzn. k původu. Druhý aspekt je dokonce důležitější než první, protože se vztahuje k základu stvoření. Mluvíme-li o původu stvoření, tj. o jeho Stvořiteli, který je jeho garantem šťastného života, pak tím u Augustina dosahujeme také pojmu „bytí". Arendtová upřesňuje, že stvoření by bez tohoto původu nebylo ničím, protože vztah k minulosti je na prvním místě tím, co ho utváří jako jsoucno.[403]

V konfrontaci s Augustinovým myšlením Arendtová buduje svoji filozofii existence. Uděluje hodnotu lidskému životu v jeho konkrétnosti, v jeho proměně a v jeho konečnosti, a zároveň v jeho vztahu k bytí, který se uskutečňuje v nejrůznějších stavech jsoucna.[404] „Jsoucno-stvoření" je stále jsoucno v uskutečnění, jeho způsob bytí je proměnnost, tzn. ani bytí ani nebytí. Bytí, vůči kterému Arendtová staví do opozice

[398] Srov. CAA s. 75 – 77; Srov. Courtine-Denamy Sylvie, *Hannah Arendt,* s. 161–162.
[399] Srov. CAA s. 76. (Srov. Conf. X, 14).
[400] CAA s. 78.
[401] CAA s. 78.
[402] Srov. CAA s. 78 – 79.
[403] Srov. CAA s. 79.
[404] *„Jedině jsoucno v různosti svých stavů, a nikoli bytí, je konfrontováno s věčnou stálostí o sobě."* CAA s. 81.

„jsoucno-stvoření“ je bytí naprosto nehybné a lišící se zásadně svojí strukturou.[405] Arendtová zmiňuje, že u Augustina jsoucno vždy jedná jen díky „napodobování“, zatímco Bůh jakožto bytí je vždy ve všech svých skutcích stále tentýž.[406]

Naše autorka odvozuje svůj základní problém od vztahu mezi jsoucnem-stvořením a věčným bytím: jsoucno-stvoření, které se rodí v tomto světě „se stává“, tj. má svůj začátek a svůj konec. Oproti tomu bytí, které má charakter věčnosti existuje „před“ a „potom“ nezávisle na konkrétním jsoucnu. Jestliže u Augustina uvažujeme, říká Arendtová, vztah mezi bytím a jsoucnem, jsme nuceni připustit, že začátek a konec faktického života jsou mezi sebou zaměnitelné, a tím pádem konkrétní život, zrovna tak jako čas, jsou diskvalifikovány. Tento absurdní důsledek je zdůrazněn o to víc, že vztah mezi bytím a jsoucnem se u Augustina uskutečňuje díky paměti, která dává člověku možnost být definován jako ten, kdo má účast na nehybném a věčném bytí. Arendtová ve své reflexi vyvozuje následující otázky: nejprve se ptá, co znamená pojem bytí, který člověku dovoluje zaměnit jeho počátek a jeho konec. Další otázka, kterou si klade, je, jaké povahy je vlastně lidský život v tomto světě, neboť podle Augustina *„skutečné bytí stvoření není nikdy imanentní životu ve světě“*.[407] A nakonec se ještě ptá: *„Co je tedy tento svět, do kterého je stvoření uvedeno narozením, ale o kterém už však neplatí, že toto stvoření vymezuje?“* [408] Arendtová, která se pokouší na dané otázky odpovědět, říká, že je potřeba hledat řešení v řecké a křesťanské filozofické tradici: *„Vymezení bytí je odvozeno na základě řeckého pojetí bytí; […] toto bytí není nic jiného než věčný a strukturovaný stav světa. Naopak otázka světa je řešena z křesťanské pozice, pro kterou vše, co ve světě existuje, je stvořené, a tudíž není věčné.“* [409]

Abychom pochopili změnu, se kterou Augustin přistupuje k tomuto dalšímu koncepčnímu celku, odkud se pouze může vzít vymezení onoho dvojího „*ante*“, tzn. „před“ a „potom“, Arendtová se odvolává na řeckou pozici týkající se vztahu k bytí a ke světu, protože u Augustina hraje důležitou roli. V řeckém pojetí jde o myšlenku, že bytí je světem braném ve svém celku. Části tohoto universa mají svoje místo jen na základě systému, ve kterém se nacházejí. Tento systém tak uděluje každé části její důvod bytí. Část, která zůstává izolována, přestává odkazovat na bytí a je považována za špatnou. V tomto

[405] Srov. CAA s. 80 – 81.
[406] Srov. CAA s. 82.
[407] CAA s. 84.
[408] CAA s. 84.
[409] CAA s. 84.

systému je spojena věčná přítomnost bytí se sukcesí času jednotlivých částí. Je potřeba zdůraznit, že v tomto řeckém pojetí světa, ztrácí život svůj nenávratný a jedinečný charakter. Jednotlivá věc či jednotlivý člověk ztrácejí svůj smysl a stávají se z pohledu celku naprosto lhostejné.[410] Augustin inspirovaný tímto řeckým pojetím ještě navíc dodává, že se ve světě nic neděje náhodou, a že je to Bůh nebo člověk, kteří jsou příčinami všech věcí. Arendtová podtrhuje u Augustina dvě věci: nejprve si uvědomuje, že člověk je díky své vůli „aktivní částí" toho, co na svět přichází a co se ve světě děje, a pak, že svět je právě „místem těchto nových událostí". Nicméně Arendtová si stále klade otázku: *„co je však sám tento svět?"* [411]

Arendtová přichází na to, že u Augustina má pojem světa dvojí smysl: „svět" znamená v první řadě stvoření Boží, které je pro nás předem danou skutečností, a ke které patříme i my samy. A následně „svět" znamená také všechno to, co je člověkem učiněno v jeho svobodném konání a to, co je jím ve stvoření milováno. Arendtová klade důraz na tuto lásku ke světu, protože díky ní se ze „surového" a Stvořitelem předem daného světa stává „světský" svět.[412] Arendtová přebírá tuto Augustinovu myšlenku a říká, že *„samotný život, který se umísťuje do stvoření, a který zde přijímá místo tím, že se rodí, činí tak ze stvoření svět"*.[413]

V souvislosti s hledáním definic pojmů světa a stvoření u Augustina se Hannah Arendtová dostává k podstatě své filozofie existence. Základní myšlenka je taková, že člověk, který hledá své vlastní bytí, a tím pádem také svůj vlastní původ, hledá je jakožto „bytí ve světě". Jedná se zde o svět, který nemá charakter pomíjivosti ani není zasažen lidskou časností, a přesto se jedná o svět zkušenosti. Pro Arendtovou má toto pojetí světa („nebe a země") velkou důležitost, protože se zde nepočítá se skokem do věčnosti a zároveň jde o svět, který označujeme jako fenomenální.[414] Toto pojetí světa („nebe a země"), míní Arendtová, nesmíme ztotožňovat s proměnlivým a konečným světem ustanoveným lidmi, který označujeme pojmem „věk".[415]

Arendtová se snaží ukázat, že Augustin zůstal ve své podstatě v řeckém pojetí světa. Podle ní Augustin trvá na neměnnosti bytí a na věčnosti jeho struktury, zatímco současně

[410] Srov. CAA s. 85 – 88.
[411] CAA s. 88.
[412] Srov. CAA s. 88 – 91.
[413] CAA s. 89. (Srov. Op. Imp. IV, XX).
[414] Srov. CAA s. 91 – 93.
[415] *„Když Augustin mluví o charakteru světa, který se neustále mění, je to vždy svět ustanovený lidmi, na který myslí a nikdy na svět jakožto ‚nebe a země'."* CAA s. 92.

také zeslabuje úlohu části, která je nadále podřízena jen řádu celku. Toto Augustinovo pojetí odporuje chápání Arendtové, pro kterou je důležitá myšlenka určité vyrovnané vzájemnosti mezi stvořením a světem. Zdůrazňuje, že jestliže je stvoření chápáno jako to, co je „ve světě", pak musí být bráno také spolu „se světem". Arendtová proto umísťuje lidskou existenci mezi „ještě ne" a „už ne" a říká, že *„to co je stvořené má strukturu stávání se, tj. bytí, které se stává, a tudíž něčeho, co se ztrácí."*[416] Naše autorka má s Augustinovým pojetím problém hlavně tehdy, když Augustin tvrdí, že stvoření, které hledá své vlastní bytí, překračuje hranice tohoto světa. Arendtová chápe Augustinovu myšlenku tak, že *„na této hranici [nejzazší hranice minulosti] stvořená věc potkává bytí, které se stalo jejím vlastním bytím, a to v té míře, v jaké je povolána k bytí; [není tedy pravda, že stvořená věc] pochází zcela z ničeho, protože pochází také z nejvyššího bytí, jakožto svého principu"*.[417] S touto myšlenkou hledání svého vlastního bytí a svého původu, se podle Arendtové dostáváme u Augustina hodně daleko nazpátek až do okamžiku před světem, kde prý bylo stvoření zplozeno Bohem, a tím pádem se také od Boha neliší.[418] Právě tento návrat „před svět" je základním bodem kritiky, kterou Arendtová rozvíjí. Z toho, co bylo řečeno, pro Arendtovou vyplývá, že vlastní bytí stvořeného jsoucna je svázáno se svým principem, tj. s Bohem, který je bez začátku. V životě stvořeného jsoucna, které tíhne ke svému bytí v budoucnosti, se tak uplatňuje „retrospekce", která odkazuje toto stvořené jsoucno ke svému věčnému počátku. Důsledek, který z této skutečnosti vyplývá, je zaměnitelnost začátku a konce existence stvořeného jsoucna. Jinými slovy, konkrétní život a smrt ztrácejí prý opět na svém významu.[419]

Pro Arendtovou má však význam jedině taková existence, která je definována svým začátkem a koncem. Naprosto přijímá myšlenku, že je to právě smrt, která pudí člověka, aby hledal svůj původ, a která je také cestou k pochopení lidské existence jako porušitelné a časné. Ale rozhodně odmítá názor, že ono časové „před" stvořeného jsoucna nabývá takové hodnoty vůči smrti chápané jako absolutní zlo, že se stává stavem, ve kterém všechny individuální rozdíly mizí.[420]

---

[416] CAA s. 93.
[417] CAA s. 94.
[418] Srov. CAA s. 94.
[419] Srov. CAA s. 93 – 96.
[420] Arendtová tedy nemůže přistoupit na myšlenku, že *„je to v tomto ‚ještě nebytí', v tom, co nás předchází, že sídlí skutečná hodnota této existence podstatně determinována smrtí"* a že *„jsme jen v takové míře, v jaké máme bezprostřední vztah s oním ‚před' a ‚ještě ne' naší existence"*. CAA s. 97.

Arendtová dále připomíná, že u Augustina existují dva významy pojmu konce. Nejprve se jedná o konec, který je imanentní životu ve světě, a který je radikálním ukazatelem porušitelnosti života. Druhý význam znamená identifikaci konce s věčností, a tím pádem s plností bytí.[421] *„Tento dvojí význam konce nechává znovu vyplavat na povrch fenomén pro nás zásadní, a to zaměnitelnost začátku a konce.“*[422]

Arendtová zmiňuje, že jsme už u Augustina konstatovali dvojí koncepci světa, která je naprosto heterogenní. Z jedné strany se jedná o svět, kde se mluví o konkrétním a smrtelném životě, a z druhé strany je řeč o světě, který je identický s absolutním a věčným bytím. V tomto druhém případě jsou skutečný život a skutečné bytí naprosto neporušitelné. Jednotlivé části systému jsou podřízeny pevně stanovenému řádu a libovolně zaměnitelné mezi sebou. Pro bytí jakožto celek se stávají úplně lhostejnými.[423] Arendtová uzavírá svoji úvahu těmito slovy: *„tento dvojí aspekt života, který zároveň vymezuje a objímá, ztrácí svůj charakter hranice; přijít z nicoty a znovu se tam ubírat, už nic neznamená. Sama smrt ztratila svůj smysl. Život začíná mít tento specifický charakter právě tehdy, když je chápán na základě bytí, které ho obklopuje“*.[424] Hannah Arendtová tak dochází k vyjádření své kritiky vůči Augustinovi. Ukazuje absurditu jeho pojetí světa a lidské existence: konkrétní a faktický život ztrácí svůj význam. Otázka týkající se vlastního bytí, která činí z jednoho konkrétního lidského života důležitou událost, je zde odstraněna. Život už totiž není chápán na základě toho, co se v lidském životě děje před smrtí, ale co se odehrává po ní.[425]

„Caritas a cupiditas“

V předcházejícím bodě jsme viděli, jak Hannah Arendtová pochopila vztah mezi stvořením a Stvořitelem u Augustina. Odhaluje u Augustina dvojí pozici vzhledem ke světu. Z jedné strany je prý svět omezen začátkem a koncem. Život stvořeného jsoucna, který se v tomto světě odehrává, je konkrétní a nakonec zaniká. Z druhé strany však svět ztrácí svůj existenciální charakter. Začátek a konec stvořeného jsoucna zde pozbývají svůj význam, protože stvoření se odkazuje na svůj věčný původ umístěný mimo svět. Ve své analýze Arendtová ukazuje, že se Augustin nachází mezi dvěma filozofickými tradicemi, tj.

[421] Srov. CAA s. 97 – 98.
[422] CAA s. 98.
[423] Srov. CAA s. 98 – 100.
[424] CAA s. 100.
[425] Srov. CAA s. 100 – 102.

mezi tradicí antickou a křesťanskou: na jedné straně Augustin vychází jakožto křesťan z biblických zdrojů, kde se nachází myšlenka stvoření, individuální lidské existence, lidské vůle nebo také myšlenka jediného a věčného Boha. A na druhé straně je Augustin dědicem antické filozofie s její vizí časově nekonečného světa. Ten je roven bytí nehybnému a netečnému vůči svým jednotlivým částem, které se tím pádem stávají naprosto bezvýznamnými. V tomto množství nejrůznějších pojmů, které mají u Augustina rozličné významy, se Arendtová snaží ukázat, že Augustin vždy zůstal navzdory svému obrácení ke křesťanství zastáncem antického pojetí světa a setrval *de facto* v linii řecké metafyziky.

V předcházejícím bodě se Arendtová pokoušela popsat vztah mezi stvořením a Stvořitelem v rovině spíše ontologické. Zde se zabývá aktualizací a naplněním tohoto vztahu. Podle předmětu, o který člověk usiluje, Arendtová rozlišuje lásku (*caritas*) a dychtivost (*cupiditas*): *„Právě láska uskutečňuje toto pozitivní vnímání vlastní reality ve vztahu k Bohu. Nemít toto ‚před', uvažujeme-li svět, které je také ‚před' a ‚po' člověku, z důvodu věčnosti, znamená přijmout falešné ‚před', čili žádostivost nebo dokonce dychtivost."*[426] Arendtová upozorňuje na to, že u Augustina nedefinuje lásku jen předmět, po kterém člověk touží, ale také akt výběru. V lásce ke světu však podle ní výběr není, protože tato láska je dána přirozeně. Naopak člověk má možnost milovat Boha díky retrospekci překračující hranice světa. Pak se jedná o *caritas*. U Augustina je zásadní to, říká Arendtová, že ve vztahu člověka s Bohem Bůh předchází člověka jako Stvořitel své stvoření. Není to člověk, který se rozhoduje pro Boha, ale je to Bůh, který se rozhoduje pro člověka. Úkol člověka tak spočívá jen v odpovědi Bohu. V tomto smyslu Arendtová mluví o závislosti člověka na Bohu a o milosti Boží, která člověka předchází, a tím ho prý omezuje: *„Explicitně přijmout milost Boží znamená explicitně přijmout svůj vlastní stav stvořeného jsoucna, uvědomovat si předem danou závislost na bytí, na jejímž základě je teprve vlastní existence tím, čím je."*[427] Dále Arendtová vysvětluje, že tato láska, která se nazývá *caritas*, úzce souvisí s pojmem smrti. Totiž smrt nás uvádí do hledání vlastního bytí, a tím pádem Boha. A zrovna tak jako *caritas*, i smrt nás vede u Augustina za hranice tohoto světa.[428]

Po tomto úvodu mluví Arendtová o myšlence „imitace", která má u Augustina velký význam v otázce vztahu Stvořitele a stvoření. „Imitace" vyjadřuje podobnost stvoření

[426] CAA s. 102.
[427] CAA s. 103.
[428] Srov. CAA s. 102 – 104.

s Bohem. I když se zakládá v ontologické struktuře stvoření, neznamená to, že člověk je nucen uznat svou podobnost s Bohem. Arendtová prohlašuje, že u Augustina *„je sama imitace nezávislá na jednající vůli člověka“*.[429] Svoboda je totiž člověku imanentní. V případě odmítnutí Boha ontologická struktura člověka stále vyjadřuje podobnost s Bohem, ale pouze implicitním způsobem. Jen díky činné lásce (*caritas*) se imitace stvořených jsoucen stává explicitní podobností s Bohem. V lásce (*caritas*) tak člověk potvrzuje, že závisí na něčem, co mu je vnější. Tento pojem „imitace“ znamená jednak to, že se člověk může podobat Bohu stále více, ale i to, že mezi Bohem a člověkem je rozdíl, který nemůže být nikdy překonán.[430] V této úvaze o pojmu imitace Arendtová dospívá k závěru, že i zde Augustin zastává myšlenku jasné závislosti člověka na Bohu: *„Tato [lidská] existence a skutečnost, že nemůže být naplněna, jsou výrazem závislosti člověka na Bohu; konkrétně se projevuje v zákoně a v nemožnosti ho naplnit.“*[431]

Arendtová vysvětluje, že podle Augustina je do srdce člověka vepsán Božský zákon. Tento zákon představuje neustále přítomný požadavek. Připomíná člověku, že je jen stvořením, které nemůže svými vlastními silami naplnit Boží zákon. Díky tomuto zákonu člověk uznává svoji nedostatečnost a svůj hřích. Hřích zde znamená žádostivost, která touží po světě a snaží se ho zmocnit. Arendtová nemůže přijmout, že tato žádostivost, která je u Augustina postavena vždy proti lásce ke Stvořiteli, špatná: *„Je to právě vlastní vůle, možnost něco činit na základě sebe, která je zdrojem žádostivosti. V míře v jaké člověk miluje sebe sama podle své vlastní vůle, nemiluje se tak, jak je mu to dáno v Božím stvoření.“*[432] V žádostivosti člověk tedy náleží světu, a naopak v lásce (*caritas*) náleží Bohu.

Dále se Arendtová věnuje pojmu „zvyk“. Tento pojem je pro Augustina negativní, vázaný na hřích, na dychtivost a na volbu falešného „před“. Týká se života zaměřeného na svět. „Zvyk“ stojí proti perspektivě smrti, protože ta člověku připomíná, že jeho skutečný původ se nachází u Stvořitele a nikoli ve světě. Arendtová vysvětluje, že *„zvyk je v opozici vůči krajní minulosti a budoucnosti tím, že se pojí s falešným ‚před‘, kterého se zmocnila. Zvyk je věčné včera bez budoucnosti. Zítřek je identický s dneškem.“*[433] Člověk, který miluje svět, hledá ve zvyku bezpečí, které se nakonec ukazuje jako klamné. Zvyk vytěsňuje

[429] CAA s. 105.
[430] *„Stvoření vnímá svoji vlastní existenci jako čistě a naprosto v protikladu vůči Bohu – což je vyjádřeno v nemožnosti rovnosti.“* CAA s. 106.
[431] CAA s. 106.
[432] CAA s. 108.
[433] CAA s. 109.

vlastní vůli člověka, která tíhne k tomu, aby se aktualizovala v lásce (*caritas*) a dále poskytuje jistý druh klidu čelící smrti, jež člověka usvědčuje ze hříchu.[434]

Proti pojmu „zvyk" stojí u Augustina pojem „svědomí". Svědomí je hlas Stvořitele, který vyjadřuje Boží zákon. Svědomí, které zní v každém stvořeném jsoucnu, a kterému nikdo neunikne, vede člověka k tomu, aby si uvědomil, že svět je jeho vlastí a zároveň ho učí, že svět je také pouští. Svědomí tak staví člověka před Boha, který je jeho původem, a na kterém je člověk plně závislý. Arendtová zde vznáší vůči Augustinovi kritiku a ptá se, jaký je důvod klást vlastní vůli proti vůli Boží? Píše: *„Stvořitel je chápán jedině jako osobní a všemohoucí Bůh, který, protože je stvořitelem, má právo nad svým stvořením potlačujíc tak všechny možnosti existence, které jí poskytuje vlastní vůle."*[435] A dále: *„Bůh už tedy není chápán jako nejvyšší bytí, které, protože je věčné, činí věčný zákon přítomným v každé ze svých částí, ale jako autorita neustále přítomná, vůči které bez ustání stojí v opozici stvořené jsoucno, které uskutečňuje svůj život."*[436]

Dále Arendtová vysvětluje, jakým způsobem Augustin dochází k myšlence nutnosti Boží milosti. Augustin totiž mluví o lidské nedostatečnosti, jíž si je člověk vědom ve svém svědomí, kde je konfrontován s Božím zákonem („nebudeš dychtit"). Tento Boží zákon je roven Božímu požadavku. Člověk si tak uvědomuje, že v jeho životě je vždy nepřekonatelný rozdíl mezi tím, co může a tím, co chce. Jedině u Boha se moc rovná chtění. Na základě tohoto lidského vědomí své nedostatečnosti, svého hříchu, a tím pádem také své závislosti na Bohu, se člověk pokořuje před Bohem a žádá po něm jeho intervenci. A v ten moment prý přichází milost Boží, která v člověku způsobuje to, čeho není sám člověk schopen. Nejedná se zde o návrat do nejzazší minulosti, kde by se člověk odkazoval na svůj původ, ale díky svému svědomí neustále stojí tváří tvář Bohu.[437]

Arendtová pak předkládá Augustinův pojem „smíření", které se uskutečňuje mezi stvořeným jsoucnem a jeho Stvořitelem. To spočívá v pokorném přiznání stvořené bytosti ke své hříšné přirozenosti a v přijetí záchrany od Boha. Vysvobození z hříšné přirozenosti znamená prý podle Augustina zároveň vysvobození z bytí světa. Člověk tak získává na svět nový pohled, který se od této chvíle stává pouští. Zříká se světa a sebe sama a zůstává jedině tím, koho Bůh miluje.[438] Samozřejmě, že stvořené jsoucno, vysvětluje Arendtová, je

[434] Srov. CAA s. 108 – 111.
[435] CAA s. 113.
[436] CAA s. 115.
[437] Srov. CAA s. 113 – 117.
[438] Srov. CAA s. 117 – 119.

ve vztahu k Bohu vždy samo o sobě hříšné, *„buď proto, že je naprosto vydáno žádostivosti, nebo proto, že se svou vlastní vůlí snaží překonat svůj stvořený stav, když hledá svůj původ. V obou těchto případech je Stvořitel zapomenut, buď kvůli světu, nebo kvůli své vlastní autonomii“*.[439]

Arendtová se v tomto bodě, který se týkal lásky (*caritas*) a dychtivosti (*cupiditas*) pokusila ukázat, že koncept lásky k Bohu je u Augustina těžko pochopitelný. Ve jménu lásky k Bohu (caritas) se člověk zříká světa a sebe sama. Tato láska ho dokonce vede k nenávisti. Arendtová proto píše: *„V zřeknutí sebe se stvořené jsoucno chová vůči sobě jako Bůh, samo miluje sebe sama, jako je Bůh miluje; nenávidí v sobě, co samo učinilo a má se rádo jen z toho důvodu, že je stvořeno Bohem.“*[440]

Láska k bližnímu

V předcházejícím bodě nám Hannah Arendtová ukázala, že pojmy *caritas* a *cupiditas* jsou u Augustina v opozici. Láska k Bohu vylučuje lásku ke světu a naopak. Není možno je sdružit dohromady. Viděli jsme také, že Boží vůle se podle Augustina ukazuje v ontologické struktuře stvoření skrze jeho svědomí a je zde neustále přítomná jako Boží zákon či Boží požadavek. Vnitřní hlas ve svědomí člověka nutí, aby opustil zvyk a uvědomil si svoji nedostatečnost a závislost na Bohu. Lidská svoboda má člověku sloužit k tomu, aby se zřekl světa a sebe sama, a aby se nechal obnovit milostí Boží. V nesourodosti těchto dvou typů lásky Arendtová vidí spor a ptá se, proč něco jiného, co není Bůh, a vztah k tomuto jinému, jsou označeny Augustinem jako špatné? Tato nesourodost mezi láskou k Bohu a láskou ke světu má přímý vliv na vztah s bližním. Protože totiž bližní náleží světu, láska k bližnímu je tím pádem špatná a jako taková také eliminována, tvrdí Arendtová.

V tomto bodě Arendtová poukazuje na důsledky, které vyplývají z Augustinovy pozice vztahu mezi Stvořitelem a stvořením pro blíženeckou lásku. Snaží se ukázat, že význam bližního nakonec u Augustina ztrácí smysl. A tedy otázka lásky k bližnímu se ve skutečnosti u něho prý vůbec neklade. Arendtová přemýšlí, co pro Augustina znamenají

[439] CAA s. 118.
[440] CAA s. 120.

pojmy „bližní“ a „láska k bližnímu“: *„Jakým způsobem bližní potkává stvoření, které se sebe zříká a co je bližní v tomto setkání?“*[441] Arendtová zastává názor, že jestliže budeme trvat na myšlence izolovaného stvoření, které se odkazuje na svůj původ mimo hranice světa, otázka bližního a lásky k bližnímu postrádají jakýkoli smysl. Mezi láskou k Bohu, jež byla Arendtovou označena jako láska nařízená, a láskou k bližnímu pak musí být kontradikce. Totiž uvažovat o bližním znamená uvažovat o vzájemných vztazích mezi lidmi, o individualitě, o tělesné lásce a o konkrétní lidské existenci odehrávající se ve světě. Nicméně v této své kritice Arendtová neskrývá, že u Augustina nalézáme ještě jiné pochopení pojmu bližního a bliženeckého lásky. Jedná se oblast sociální lásky. O té však pojednáme zvlášť v následující části, protože si zaslouží podrobnější vysvětlení. Uvidíme, že bude uznána *„původní vzájemná příslušnost lidí jedněch ke druhým, ustanovená v historickém Adamově pokolení společném všem lidem“*.[442] Zde bude naopak hodnota bližního odvozena ze světa.

Arendtová se přes vzájemnou opozici obou typů lásky pokouší najít společný základ pro lásku nařízenou a lásku bliženeckou. Již bylo ukázáno, že láska k Bohu staví na zřeknutí se všeho možného pro Boha a tudíž se nachází v jasné izolaci od světa. Arendtová komentuje: *„Láska se zříká druhého, aby ho vyprovokovala k přiblížení se k jeho skutečnému bytí, přesně tak jako se sama zřekla sebe ve svém hledání sebe.“*[443] Docházíme tak k paradoxu: milovat svého bližního znamená zříci se ho. Tato láska k bližnímu je podle Arendtové lhostejná, protože miluje všechny lidi bez nejmenšího rozdílu. Ten, který miluje, se vůbec nestará o to, zda ho druhý pochopil. Nejvíce sporná skutečnost je ta, že v této bliženeckéé lásce nemilujeme samotného bližního, ale to, co nepochází z něho. Milujeme jeho původ pocházející od Boha. Arendtová tak říká: *„V každém jednotlivém člověku je milován jeden a týž původ; vůči tomuto identickému původu se individuum stává bezvýznamným.“*[444] Arendtová, jejíž kritika vůči Augustinovi vrcholí, uzavírá, že bližní je zde jen příležitostí milovat Boha. Bližní jakožto jednotlivé bytí pozbývá smyslu, protože *„v této bliženeckéé lásce to právě není bližní, kdo je milován“*.[445]

[441] CAA s. 121.
[442] CAA s. 123.
[443] CAA s. 124.
[444] CAA s. 125.
[445] CAA s. 126.

c) Život ve společnosti

Ve druhé části své kritiky se Arendtová věnovala Augustinovu pojetí lásky, které vycházelo ze vztahu Stvořitele a stvoření. Viděli jsme, že východiskem pro ni byla ontologická distinkce mezi stvořením a Stvořitelem. Ve své reflexi poukázala na dva inspirační zdroje, ze kterých Augustin čerpal, jednalo se o antickou pohanskou filozofii a o křesťanskou tradici založenou na Písmu. Arendtová ve své kritice Augustinovi vytýká, že popírá konkrétní existenci stvořeného jsoucna ve prospěch věčného bytí, ve kterém se má prý nacházet původ všech jednotlivých jsoucen. Dále Arendtová ukázala, že u Augustina se jedná o opozici mezi láskou ke světu (*cupiditas*) a láskou k Bohu (*caritas*). Tyto pojmy jsou exkluzivní, tzn., že existence jednoho nutně popírá existenci druhého. Žádostivost je prý podle Augustina lží, a naopak láska (*caritas*) představuje pro člověka, který miluje, jedinou pravou cestu. Stvoření je tlačeno k tomu, aby milovalo Boha a zřeklo se světa díky svědomí, ve kterém se neustále oznamuje Boží zákon. Arendtová, která několikrát uzavírá své dílčí úvahy tvrzením, že Augustinova pozice je nepochopitelná či sama v sobě protikladná, ve třetím bodě ukazuje, že milovat svého bližního pro Augustina ve skutečnosti znamená nemít ho rád, zříci se ho, anebo ho dokonce nenávidět pro lásku Boží. Arendtová se domnívá, že v takovémto pojetí lásky již není místo pro druhého člověka. Bližní i vztah k němu prý u Augustina pozbývají svého smyslu. Tedy kritika Hannah Arendtové, která byla rozvinuta ve druhé části její disertační práce, měla za cíl odmítnout především věčné bytí umístěné mimo svět, které podle Augustina určuje konkrétní život stvořeného jsoucna. Autorka se snažila ukázat, že vztah s tímto věčným bytím ničí vztahy s druhými lidmi a se světem a vsazuje tak člověka do samoty.

Na začátku třetí části své doktorské práce Arendtová opět zmiňuje, že Augustinovo pojetí bližního je nepochopitelné. Nicméně se však ptá, proč má u Augustina pojem lásky k bližnímu tak velký význam. Vyslovuje hypotézu, že se u něho možná bude nacházet ještě další smysl tohoto pojmu.[446]

Arendtová proto začíná mluvit o společnosti a říká, že opravdová společnost je založena na společné víře, a uskutečňuje se ve vzájemné lásce. Zároveň však vytýká, že je to právě víra, která odděluje lidi a uvádí je do osamocení s Bohem, jak o tom byla řeč výše.

[446] Srov. CAA s. 153 – 154; Srov. Courtine-Denamy Sylvie, *Hannah Arendt*, s. 162.

Vychází z myšlenky, že všichni máme základní zkušenost s budováním lidského společenství, ve kterém poznáváme druhé jako bližní. Arendtová se tedy ptá: odkud pochází tato zkušenost, která není definována jenom na základě společné víry? Co jiného je ještě ve hře?[447] Autorka nachází řešení ve dvojím pochopení víry. První smysl nás vede do aktu hledání, kde se každý člověk ptá po svém vlastním bytí. Vůči tomuto prvnímu smyslu stojí druhý význam, který je vázán na historickou, konkrétní a determinovanou skutečnost. Arendtová tak zde mluví o „preexistující historické skutečnosti".[448] V této historické skutečnosti Arendtová nachází základ lidské společnosti. Nejdůležitější je zde to, že tento historický fakt předchází i ty, kteří se izolují ve víře. Činí dokonce možnou „účinnou a historickou skutečnost Krista". Arendtová potvrzuje, že se jedná o *„společné Adamovo potomstvo, základ jasně determinované rovnosti všech lidí mezi sebou a vynucené rovnosti. Je zde rovnost, protože v Adamovi je lidský rod ustanoven zásadním způsobem."*[449] Všichni lidé sdílejí jednu a tu samou situaci. Nikdo se z ní nemůže vyvléci. Lidé jsou stejného původu, tzn. je mezi nimi příbuzenský poměr, který znamená mnohem víc, než jen pouhou podobnost. Arendtová u Augustina podtrhuje, že *„jednotlivé bytí není ve světě samo, ale má společníky osudu"*.[450] Podobná situace, ve které se také všichni nacházejí, je život podroben povinnosti zemřít.

Arendtová se tak dostává k Augustinovu pojmu „vzájemné závislosti lidí". Tento pojem závislosti se ukazuje ve vzájemné výměně lidí, tj. *„v gestu dát a vzít, díky kterému lidé žijí jedni s druhými"*. To, na čem zde záleží, je víra a vzájemná důvěra, která je v opozici vůči chladnému kalkulu a inteligenci. Na vzájemné důvěře jsou tak založeny všechny lidské skutky, které mají vždy časný a historický charakter.[451]

V souvislosti s myšlenkou rovnosti a společného původu všech lidí naráží naše autorka u Augustina na termín „prvního hříchu". To, co zde Arendtovou zajímá, není teologická úvaha, ale pouhý fakt, že je všem lidem dána společná přirozenost charakterizovaná narozením. Po té se Arendtová zabývá rozlišením lidského společenství na obec Boží a obec pozemskou. Její základní myšlenkou je zde to, že pozemská obec předchází časově i logicky obec Boží. Domnívá se, že *„svoboda volby vyzývá každého, aby vystoupil ze světa a mimo nutné zakořenění ve společenství lidského rodu. Ale v tom všem*

[447] Srov. CAA s. 154 – 155.
[448] Srov. CAA s. 155 – 156.
[449] CAA s. 156.
[450] CAA s. 156 – 157.
[451] Srov. CAA s. 157.

tato svoboda volby nemůže zničit rovnost ustanovenou na počátku“.[452] Tvrdí tak, že příslušnost člověka k Adamovi, a tím k lidskému rodu, není a nemůže být nikdy odstraněna.

Na základě toho, co bylo řečeno, si Arendtová klade otázku: „Jak je ustanoveno společenství lidského rodu vymezeného Adamem?“ či „Jaké společenské bytí definuje nové Kristovo přikázání?“[453] Arendtová, která mluví o lidském společenství, tak zde klade dohromady pojem „narození“ s pojmem „hříšné přirozenosti“, a pojem „lidské rovnosti“ s pojmem „krajní historické minulosti“.[454]

Naše autorka přichází k jádru své reflexe o člověku a společnosti. Na základě Augustina na jedné straně dokládá, že člověk je původně společenským bytím, a že má původ v historické skutečnosti, protože přichází na svět narozením. Lidské pokolení se proto, podle Arendtové, definuje jednak nezávislostí na Bohu a jednak závislostí člověka na jiných lidech. Mezi lidmi totiž dochází k vzájemné výměně mající historický charakter. Na druhé straně však také Augustin mluví o nebeské obci, kde je odstraněn přirozený a historický charakter lidského společenství.[455] Arendtová zde rozlišuje „bytí stvořeného jsoucna“ ve smyslu jednotlivého bytí, které se ptá po svém vlastním bytí, a „bytí člověka“, které se týká bytí lidského rodu: *„Zatímco se stvořené jsoucno chápe ve své nejzazší minulosti jakožto mimo svět, člověk chápe sám sebe natolik, nakolik patří do lidské společnosti […] jakožto ve světě.“*[456] Člověk už není definován na základě stvoření, konstatuje Arendtová, ale na základě narození, tzn. na základě přirozenosti sdílené všemi lidmi.[457]

Dále Arendtová přechází k Božímu zjevení v Kristu, kde vyzvedá myšlenku vykoupení jakožto historické události, která se odehrává v historickém světě. Tato událost vykoupení jen potvrzuje situaci hříchu sdíleného všemi. S myšlenkou hříchu a vykoupení v Kristu tak zůstáváme, podle Arendtové, ve fenomenálním, časném a historickém světě, kde oceňujeme konkrétní a individuální lidský život a především důležitost bližního.[458]

---

[452] CAA s. 159.
[453] CAA s. 159.
[454] Srov. CAA s. 159 – 160.
[455] Srov. CAA s. 160 – 161.
[456] CAA s. 161.
[457] *„Svět už není cizím územím par excellence, kde se každý nalézá jako hozený stvořením, ale je to svět, který je díky příbuznosti v rození vždycky už důvěrně známý, a ke kterému každý přináleží od počátků.“* CAA s. 162.
[458] Srov. CAA s. 162 – 164.

Na základě události vykoupení se rovnost lidí stává „rovností milosti“. Nicméně myšlenka na hřích jako na minulou událost zůstává i nadále pro Arendtovou základem a výchozím bodem pro pojem člověka a společnosti. Arendtová říká, že *„můžeme dosáhnout nového života jen v boji proti starému, tj. v neustálém boji, který ustane až se smrtí“*.[459] A dále ještě, že *„jedině tato minulost je společná všem lidem; pro svět je tím, co pochází samo ze sebe, a jen křesťan jí zná explicitně jako hřích.“*[460] Nicméně Arendtová poukazuje na to, že Augustin proklamuje novou společnost vybudovanou Boží milostí, která se nazývá Boží obec. Tato nová obec je založena na opozici vůči staré společnosti. To, co zde Arendtová kritizuje, je skutečnost, že vzájemná láska, která definuje tuto novou společnost, odporuje vzájemné závislosti lidí mezi sebou, a že příslušnost ke světu v původním smyslu slova pozemské obce je také odstraněna.[461] Arendtová proto neváhá naplno kritizovat Augustinovo pojetí „společenského bytí“. Útočí nejprve na představu společnosti jakožto mystického Těla Kristova, kde Augustinovi (a apoštolu Pavlovi) vytýká, že bytí jednotlivého člověka je naprosto zapomenuto.[462] Poté Arendtová kritizuje pojem vzájemné lásky (*caritas*) v Boží obci, protože se stává nutností, která vytěsňuje všechny specifické rozdíly mezi lidmi: *„Milovaný není [námi svobodně] volen, ale před veškerou možností volby je nám dán jako ten, který se nachází ve stejné situaci jako my.“*[463] Arendtová neopomíjí také kritizovat pojetí života a smrti, které Augustin uděluje nové společnosti. Pozemská obec, hájená Arendtovou, je totiž založena na skutečnosti smrtelného života. Všichni zde sdílejí tutéž situaci a nikdo se z ní nemůže vyvléci. V Boží obci je však možno tzv. „první smrt“, jež je základem pozemské obce, překlenout jako mostem, a dostat se tak k věčnému životu. A navíc každý člověk se zde rozhoduje, zda chce do této Boží obce patřit, či ne. Tzn., že pouhá příslušnost k lidskému pokolení už není jediným rozhodujícím kriteriem pro určení, kdo patří do obce a kdo ne.[464] Arendtová, která nepřijímá toto pojetí obce, kde jde zásadně jen o osobní spásu člověka, uzavírá, že *„v nové společnosti se svým způsobem lidské pokolení rozkládá na své komponenty, tj. na jednotlivá bytí“*.[465]

I na tomto místě Arendtová znovu opakuje, že bližní u Augustina není milovaný pro sebe samého, ale pro Boží milost v něm. Každý vztah ke druhému člověku se stává jen

[459] CAA s. 166.
[460] CAA s. 166.
[461] Srov. CAA s. 164 – 167.
[462] *„Zde myšlenka společného bytí všech lidí dosahuje svého nejpřehnanějšího výrazu.“* CAA s. 167.
[463] CAA s. 169.
[464] Srov. CAA s. 161.
[465] CAA s. 170.

prostředkem pro vztah s Bohem. Člověk je tak jen příležitostí milovat Boha. Augustin, který mluví o nebeské obci, pracuje hlavně s pojmy „věčnost" a „vztah k Bohu", a proto se Arendtové zdá, že Augustin zapomíná na vztahy s druhými lidmi. Přirozená jasnost společenského bytí člověka je v Boží obci podle Arendtové odstraněna.[466]

V závěru své disertační práce autorka nehledá jen způsob, jak shrnout základní Augustinovy teze, ale hlavně jak překonat svou vlastní kritiku. Odhaluje, že se u Augustina nachází dvojí perspektiva. Arendtová rozlišuje nejprve „jednotlivé bytí druhého" – bytí, které je tváří tvář Bohu, tj. individuální bytí, a dále „bytí lidského rodu". Každý z těchto dvou výrazů odkazuje na jinou realitu. Arendtová říká: *„Tento nepřímý charakter vztahů věřících lidí mezi sebou otvírá přesně řečeno možnost pochopit celé bytí druhého, bytí, které stojí před Bohem, zatímco celá lidská společnost má za perspektivu bytí lidského rodu, ale nikoli bytí individua. Jednotlivec se může poznat jako takový jen v osamocení, do kterého ho uvádí víra v Boha."*[467]

Arendtová zastává názor, že jestliže se ptáme po původu člověka, důležitost bližního se u Augustina klade dvojím způsobem. Z jedné strany se otázka týká jednotlivého bytí, jehož původ je v Bohu, a kde bližní ve skutečnosti není brán v úvahu. A z druhé strany otázka směřuje k původu lidského pokolení. Ten se klade do společného lidského předka. Jinak řečeno, člověk je nejprve chápán jako izolovaný samotář přicházející náhodně do světa, který je pro něj pouští, a pak je chápán jako ten, který patří díky narození k ostatním lidem a tím i ke světu. Ačkoli Arendtová ve své práci několikrát zmiňovala, že Augustin používá pojmy v protikladných významech, zkouší zde nyní svázat dohromady oba tyto aspekty týkající se původu člověka. Tento svazek je prý rovněž dvojí: *„Ačkoli můžeme potkat druhého člověka jen díky jeho příslušnosti k lidskému rodu, tento člověk se stává bližním jen v osamocení, jaké má každé jednotlivé bytí před Bohem. Tento jednotlivý člověk je zbaven jasné závislosti, kde všichni lidé žijí mezi sebou. A vztahy, které s ním máme, jsou explicitně podřízeny vynucení pocházející z příbuznosti, kterou s ním sdílíme. Ale vedle toho platí také to, že možnost osamocení je uvedena jako skutečnost v dějinách lidského rodu […] a sama se tudíž stává historickou, ačkoli ve skutečnosti znamená možnost vyrvat se z dějin lidského rodu a ze svého neodvolatelného řetězce skrze*

[466] Srov. CAA s. 170 – 171.
[467] CAA s. 171.

narození.”[468] Tedy Hannah Arendtová uzavírá, že pouze na základě spojení těchto dvou aspektů týkajících se původu člověka můžeme pochopit důležitost bližního u Augustina.

Zkusme na závěr shrnout pro lepší pochopení reflexi Hannah Arendtové, poukázat ještě jednou na problémy, které klade, a podívejme se, jak se s nimi dokáže vypořádat. Ve svém úvodu Arendtová zmiňuje, že Augustin není autorem, který by své dílo psal systematickým způsobem. Z tohoto důvodu můžeme mít často dojem, že u Augustina nacházíme mnoho protichůdných nebo dvojznačných tvrzení. Přes tuto nesnáz, se kterou se u tohoto velkého autora potýkáme, Arendtová ukazuje, že Augustin zůstal během celého svého života filozof, který vědomě budoval své dílo na myšlence důležitosti bližního. Jistě i z tohoto důvodu si Arendtová vybrala jako námět své doktorské práce „pojem lásky u Augustina“. Arendtová objevuje, že se u Augustina nacházejí tři koncepční okruhy, kde se Augustin zabývá láskou. Proto také svoji disertační práci rozděluje do třech základních kapitol, které odpovídají oněm třem koncepčním systémům. Naše autorka se nejprve zabývá otázkou lásky jakožto touhy, poté se ptá na vztah mezi stvořením a Stvořitelem, a nakonec se věnuje pojetí lásky v životě společnosti. Arendtová formuluje myšlenku, že u Augustina nacházíme dvě pojetí vztahu týkající se bližního, a tím pádem také dvě pojetí člověka jako takového. První koncepce lásky naprosto vytěsňuje, podle Arendtové, lásku k bližnímu. Jedná se o lásku, která se odvolává na věčnost a na Boha. Augustin totiž uvažuje, že člověk touží přirozeně po Bohu jako po svém nejvyšším dobru, a jako stvořená bytost nachází svůj původ mimo tento fenomenální svět. Arendtová se snaží ukázat, že toto pojetí lásky se samo v sobě popírá, a hlavně, že je důvodem pro odcizení člověka sobě samému, který je charakterizovaný svým konkrétním, smrtelným a faktickým životem. Toto první pojetí lásky nás odkazuje, podle Arendtové, k řádu a objektivitě.

Druhé pojetí lásky, které Arendtová na základě Augustinových textů formuluje, se zakládá na historické skutečnosti, na narození, a hlavně na vzájemné závislosti lidí. Hřích zde Arendtová chápe jako moment, kdy člověk buduje svoji vlastní existenci, aniž by se odkazoval na pojem věčnosti. Člověk nepřichází na svět díky stvoření, ale díky narození. Člověk proto hledá svůj původ jen v tomto světě, který je mu vlastní, a ke kterému odjakživa patří. Toto druhé pojetí lásky Arendtové dovoluje rozvinout její představu o člověku jakožto sociálním bytí, tzn. bytí, které je původně založeno v pluralitě a

[468] CAA s. 172.

definováno konáním s druhými lidmi. Toto pojetí člověka je pro Arendtovou v příkré opozici s myšlenkou, že člověk má svůj původ v nebeské společnosti založené v Kristu.

Z této antropologie, kterou Arendtová takto formuluje, prý můžeme u Augustina nalézt dvojí původ člověka: člověk se jednak vztahuje ke Stvořiteli, jakožto ke svému vlastnímu bytí, ale zároveň také k Adamovi, svému předku, ve kterém se nachází původ celého lidského rodu.

Závěrečné hodnocení

Nyní se pokusíme o kritické zhodnocení předcházející problematiky a o nastínění řešení napětí, které panuje mezi pozicemi obou autorů. V úvodu své disertační práce Arendtová zmiňuje, že odhlíží jak od Augustinovy příslušnosti ke křesťanství, tak i od autority Písma. Musíme se proto na prvním místě ptát, jestli si gestem rozdělení Hipponského biskupa na Augustina filozofa a Augustina křesťana nepřipravuje potíže týkající se pochopení jeho myšlení, a to i za předpokladu, že uznává, že se v Augustinových spisech nachází univerzální filozofický základ jeho myšlení. Tato otázka spojená s jistou výtkou je tím víc ospravedlnitelná, jestliže si uvědomíme, že teologické tázání nachází v Augustinově politickém myšlení zásadní místo, jak bylo ukázáno v první kapitole.

V prvním bodě, kde je láska definována jakožto touha, odmítá naše autorka spojovat časný a věčný svět. Hlavní argument Arendtové je ten, že touha člověka závisí na objektu, který se nachází ohraničen výhradně jeho časným životem. Mluví o nemožnosti toužit po jistém a stabilním dobru a tedy, podle ní, člověk nikdy nemůže dosáhnout blaženosti. Tvrdí, že tuto stabilitu a absenci strachu, kterou Augustin přiřazuje věčným dobrům, člověk najde až ve smrti.

Na první pohled můžeme souhlasit s Arendtovou, protože v tomto fenomenálním světě skutečně nemůžeme nikdy dosáhnout blaženosti. Je potřeba však nepřehlédnout, že Augustinovy výroky, ve kterých mluví o šťastném životě a plnosti blaženosti, se týkají eschatologických skutečností a nikoli bezprostřední přítomnosti. Toto Augustinovo pojetí lidského života zaměřeného na eschatologii bude jistě vyžadovat poněkud jiný epistemologický přístup, než ten, který uplatňuje Arendtová. Zatímco Augustin vysvětluje „část“ na základě „celku“, který je pochopen *a priori*, Arendtová postupuje opačně, tj. vysvětluje „celek“ z fenoménů, které však nikdy nemohou dosáhnout svého plného uskutečnění, a tím také nikdy nemohou plně dosáhnout onoho „celku“. Z toho vyplývá, že Augustin je v určité výhodě, protože může dokonalým a vyčerpávajícím způsobem definovat výsledek svého zkoumání, tzn. jednotlivou část. To je například jeden lidský život, nebo konkrétní čas. Domníváme se tak, že Augustinův rozdílný epistemologický přístup činí Arendtové potíže v pojmech jako je věčnost či dokonalé štěstí člověka.

Vzhledem k touze, jejíž strukturu a definici Arendtová vyvozuje výhradně z vnějšího objektu, je potřeba doplnit, že Augustin definuje touhu hlavně na základě samotné lidské vůle. Vzpomeňme si například na problém původu zlé vůle u andělů nebo u lidí, který se Augustin snaží vyřešit. Zde je to sama vůle, která definuje touhu a vášně a ne naopak. Augustin otevřeně přiznává, že neví, proč ani odkud tato zlá vůle pochází. V každém případě, pro Augustina jsou touhy a vášně definovány především vůlí, a tím pádem mají původ v subjektu a nikoli v objektu. Vidíme tak, že napětí mezi Augustinem a Arendtovou lze chápat jako zápas o primát subjektu nebo objektu určující vůli člověka.

Ve druhém bodě své reflexe se Arendtová zabývala rozlišením na lásku (*caritas*) a žádostivost (*cupiditas*). Zde je potřeba reagovat na několik věcí. Za prvé nemůže pochopit, proč Augustin odmítá žádostivost jakožto lásku ke světu, a proč oceňuje *caritas*, která se týká „světa na věčnosti". Neustále mluví o tom, že *caritas* znamená izolovanost od světa a zpřetrhání všech vztahů s druhými lidmi, a že se tudíž jedná o uzavření se do sebe. Na první pohled to, co říká je logické, protože je pravda, že každá bližnenecká láska předpokládá vztahy mezi lidmi. Nicméně se klade otázka, zda Arendtová dobře pochopila, co chtěl Augustin skutečně říci pojmy *cupiditas* a *caritas*. V první řadě je udivující, že Arendtová neviděla u Augustina napětí mezi ním a římským myšlením, a dále Augustinovo úsilí jasně se vymezit od pohansko-antického pojetí člověka a lidské společnosti.[469] V předchozích kapitolách bylo jasně ukázáno, že Augustin s velkým odhodláním čelí pohanskému naturalismu, ze kterého vyplývalo schéma společnosti spočívající výhradně na tělesných vztazích. A Augustinův příklon ke světu ducha naopak předpokládal vzájemné vztahy mezi duchovními bytostmi. Augustinovo pojetí společnosti zakládající se na vzájemné lásce stojí tak jasně v opozici vůči římskému pojetí závisejícímu jedině na objektivním řádu tělesných předmětů. A v tomto smyslu Augustin používá slova „vnější" a „vnitřní", či „uvnitř" a „vně", jejichž význam Arendtová nechápe. Z tohoto důvodu také Arendtová nemůže vysvětlit, proč láska, která je zaměřena na vnější věci (tento svět) je špatná, a láska, která je orientována dovnitř (svět ducha), je charakterizována u Augustina jako dobrá.

[469] Spolu s Arendtovou se jistě můžeme ptát, do jaké míry zůstal Augustin dědicem antické kultury a do jaké míry se vůči antice vymezuje. Tato otázka se týká také vztahu Římské říše a křesťanství. Srov. Hannah Arendtová, *Augustin et le protestantisme* in „Le koncept d'amour chez Augustin", s. 179 – 180; Srov. *La philosophie de l'existence et autres essais*, s. 33 – 37; Srov. *La vie de l'esprit*, s. 404 – 405. Sama Arendtová vychází spíše z aristotelismu. Srov. Holub Štěpán, *Vztah teoretického a praktického života u H. Arendtové a Aristotela*, FFUK 2009, s. 79–83.

U Augustina je ještě jiná věc, která hraje důležitou roli. Totiž transformace pojetí společnosti, která se u něho děje, se uskutečňuje na pozadí napětí mezi křesťanstvím a římským polyteismem. Augustin vychází z myšlenky, že společenský život či pojetí člověka závisejí na náboženství. Tento předpoklad je doložen jednak úzkou vazbou mezi pohanskou filozofií a mytologií, jednak novým pojetím společnosti založené na křesťanství, kde hrají důležitou roli tři křesťanská paradigmata – stvoření, vtělení Krista a jeho vzkříšení - , které Augustinovy slouží jako koncepční figury tohoto nového pojetí společnosti. Tedy opozice mezi antickým a křesťanským pojetím společnosti umístěné do rámce opozice mezi polyteismem a křesťanstvím ukazuje tuto problematiku jako hledání pravého Boha. Jestliže Augustin mluví o vnitřním (tj. duchovním) rozměru života jako o dobrém a o vnějším jako o špatném, je to proto, že to odpovídá logice jeho výkladu, že pravého Boha najdeme jen v rámci duchovního světa, zatímco svět idolů je světem tělesných objektů. Je jistě užitečné připomenout, že idoly byly v římské společnosti spjaty s nemravností a s ohavnými veřejnými slavnostmi, zatímco hledání pravého Boha je pro Augustina výrazem úsilí o život v moudrosti a mravních ctnostech. A toto jsou skutečnosti, které Arendtová neumí anebo nechce vidět.

Třetí věc, kterou můžeme zmínit u Arendtové vzhledem k určitému nepochopení Augustina je skutečnost, že Augustin rozlišuje svět jakožto stvoření a svět jakožto idol. V díle *O Boží obci*, jsme viděli, že se Augustin snaží obhájit myšlenku dobrého stvoření proti všem dualistům, jako byli např. manichejci nebo i Origenes, kteří hlásali existenci špatné přirozenosti. A vedle toho Augustin mluví o světu-idolu, který je špatný ne pro svou přirozenost, ale pro zvrhlost vůle těch, kteří tento svět milují, tzn., důvodem špatnosti světa není svět sám, ale převrácený řád lásky jeho milovníků. Vidíme tedy, že Arendtová umí velice dobře rozlišit koncepty, které Augustin používá, ale bohužel jim nerozumí, protože jí chybí pochopení teologického kontextu, ve kterém Augustin žije, myslí a pracuje, a který Arendtová na začátku své reflexe apriorně odmítla.

V závěru své první kapitoly Arendtová explicitně odsuzuje Augustinovu pozici týkající se bližního. Vyčítá mu, že naprosto popřel vztah ke druhému člověku ve prospěch objektivního schématu, jehož princip se nachází mimo časný svět. Tvrdí, že láska k bližnímu byla u Augustina redukována na pouhý řád, kde je člověk izolovaným jednotlivcem.

První otázku, kterou bychom rádi v tomto bodě Arendtové položili, je, proč předpokládá, že by se láska k bližnímu měla nutně vylučovat s myšlenkou řádu? Proč

bychom měli budovat jen takovou společnost, kde jsou všechny lidské vztahy naprosto identické a bez hierarchie? Je skoro zbytečné říkat, že v našem běžném životě máme jisté lidi více rádi, než jiné, a je naprosto přirozené, že naše vztahy jsou daleko intenzivnější k těm, které známe, a které si i svobodně volíme za své přátele. Není proto důvod si myslet, že láska k Bohu, o níž Augustin mluví, nutně vylučuje lásku ke druhým lidem. Augustin nikdy neklade do opozice lásku k Bohu a lásku k bližnímu, kromě případu, kdy se bližní stává předmětem idolatrie. Je přece naprosto ospravedlnitelné, že Augustin trvá na skutečnosti milovat Boha více, jestliže je Bůh nejvyšší dobro, a že každá jiná láska, která si bude nárokovat toto Boží „více", je z tohoto důvodu špatná. [470]

Dále si klademe otázku, zda jsou správně voleny výrazy jako „objektivita" nebo „zvěcnění", které Arendtová používá ve vztahu k lásce k Bohu, protože Bůh, o kterém Augustin mluví, je Bůh biblické tradice, a ten je vždy „někdo" a nikoli jen „něco". Z tohoto důvodu vztah k Bohu není nikdy čistě „objektivní", ale zato vždy „osobní". Už bylo zmíněno výše, že Augustin se staví právě proti „objektivitě" přirozeného světa Římanů, a že buduje svět ducha, který odpovídá biblickému pojetí. Rádi bychom se tedy zeptali Arendtové, zda člověk, o kterém předpokládá, že je ponořen do vztahů s druhými lidmi a s vnějším světem, je subjektem či pouhým předmětem? Zdá se totiž, že Arendtová má na mysli jen pouhé předměty.

Konečně poslední vysvětlení, které můžeme v tomto bodě nabídnout týkající se kritiky toho, že láska k bližnímu se u Augustina stává jen pouhým řádem, je věcí rozlišení v pojetí společnosti, o které každý z autorů mluví. Jediná společnost, o které má smysl uvažovat, je pro Arendtovou konkrétní společenství lidí, které se formuje v jistý okamžik a na určitém místě. Oproti tomu Augustin shromažďuje do své svaté obce lidi ze všech dob a ze všech míst, kteří se namnoze nemohli nikdy ani teoreticky setkat. Z tohoto důvodu se všichni lidé setkávají jen díky společné víře v „Božím domě". Je to tedy právě Bůh a vztah k němu, který je základem této eschatologické společnosti, kterou Augustin předkládá.

Ve druhé části práce Arendtové jsme viděli, že autorka uvažovala o vztahu mezi Stvořitelem a stvořením u Augustina. V prvním bodě se v podstatě staví proti tvrzení, že původ člověka je v Bohu. Jako absurdní se jí zdá ta skutečnost, že člověk může díky

[470] Je zajímavé porovnat myšlenky Arendtové odvolávající se na přirozenou rovnost všech lidí v Adamovi, která je podle ní základem lidské společnosti, s myšlenkou Lva XIII, který ve své encyklice *Rerum novarum* mluví naopak o přirozené a neodstranitelné nerovnosti lidských podmínek, které vytvářejí základ společnosti. Srov. *Rerum novarum*, Pierre Téqui (éditeur), s. 17.

upamatování se překročit hranice tohoto světa a spojit se s Bohem jako se svým věčným původem. Arendtová kritizuje tuto myšlenku a mluví zde o lásce-závislosti, protože stvoření naprosto závisí na Stvořiteli. Přirovnává tuto Augustinovu myšlenku k řeckému schématu vztahu mezi „bytím „ a „jsoucnem“, kde „bytí“ představuje nehybný „celek“, na kterém závisí každá „část“, jež je stále ve stavu uskutečnění a sama v sobě bezvýznamná. Arendtová je proti takovémuto vztahu, protože podle ní umožňuje vzájemnou zaměnitelnost začátku a konce jednotlivého jsoucna, a tím pádem se jedná o zničení konkrétního a časného života onoho jsoucna. Arendtová se tedy domnívá, že Augustin zůstal ve své podstatě antickým myslitelem, pro kterého Bůh Stvořitel není ničím jiným než nehybným bytím řeckého světa. Vyčítá navíc Augustinovy spojení fyziky s metafyzikou.

Co se týká Boha, je pravda, že sám Augustin nachází velikou příbuznost mezi Bohem biblické tradice a prvním principem řeckých filozofů. Můžeme si připomenout, že Augustin velice ctí a oslavuje Platona a platónskou filozofickou tradici. Nicméně tato osobní sympatie k platónskému světu Augustinovi nebrání v tom, aby také poukazoval na nedostatečnost řecké filozofie a na stálé pokušení filozofů spadnout do idolatrie a polyteismu, a to včetně Platona. A tudíž přes vzájemnou podobnost, kterou z prvního dojmu odhadujeme mezi Augustinem a řeckou filozofickou tradicí, je u Augustina jasné rozlišení mezi biblickým Bohem a prvním principem řeckých filozofů, zvláště v tom, že Bůh Bible je osobní Bůh. Nemůžeme proto na křesťanského Boha aplikovat myšlenku struktury nebo objektivního systému, jak to činí Arendtová, leč snad v analogickém smyslu. Augustin nám také ukazuje, že řečtí filozofové se jen lehce dotkli hranice transcendentálního světa, ale nikoli skutečné transcendence. Augustin ze všech sil bojuje proti všem záměnám mezi Stvořitelem a stvořením, jak jsme to například viděli u teorie duše světa. Přesto Arendtová interpretuje Augustinovu myšlenku stvořeného jsoucna jako zplozeného Bohem.[471] Augustin však říká jasně, že „Bůh nezplodil stvoření, ale učinil ho“ a že „neexistuje žádná participace přirozenosti mezi Bohem a stvořením“.[472] Přes veškeré hledání významů pojmů se Augustin i Arendtová shodují nakonec v tom, že není žádné sloučení mezi věčným Bohem a časným stvořením ve společné přirozenosti. Arendtová dokonce o něco dále ve svém textu uznává, že Augustinův pojem „imitace“ z jedné strany znamená skutečnost, že se člověk může Bohu stále více připodobňovat, ale z druhé strany

[471] Srov. CAA s. 94.
[472] Srov. CD VIII, 6; XI, 10.

prý poukazuje na rozdílnost mezi Bohem a člověkem, která nikdy nebude překlenuta. Tento pojem, říká Arendtová, vyjadřuje nemožnost rovnosti.[473]

Zůstává však otázka vztahu mezi stvořením a jeho Stvořitelem ve chvíli, kdy se stvoření odkazuje na Boha jako na svůj původ. Už jsme zmínili, že Bůh pro Augustina není pouhé objektivní bytí, ale že je osobním Bohem, a že člověk je také vždy chápán jako osoba a nikoli jen jako pouhý objekt. Je to právě tato vztahová a kvalitativní dimenze, která u Augustina vytváří rámec společného setkání mezi Bohem a člověkem. Je snad již jasné, že Augustin nemůže být v tomto smyslu chápán jako „Řek", jak se domnívá Arendtová, ale naopak, že v rovině myšlení uskutečňuje radikální obrat od antického světa směrem k biblické a křesťanské tradici. Je na straně subjektu a ducha, a nikoli na straně fyzického světa objektů.

Nicméně je u Arendtové potřeba ocenit její schopnost rozlišovat jemné odstíny v Augustinově terminologii. Například když mluví o pojmu světa, rozpoznává, že je zde na jedné straně užito tohoto pojmu ve smyslu Božího stvoření, a na druhé straně se mluví i o světě jakožto přivlastněného lidským konáním a touhou. Tato myšlenka světa hraje pro Arendtovou důležitou roli, protože je to místo, kde je člověk narozen.[474]

Ve druhé části své druhé kapitoly se Arendtová vrací k problému rozlišení lásky na *caritas* a *cupiditas*. Interpretuje lásku u Augustina (*caritas*) opět jako lásku-závislost. Vytýká Augustinovy, že v rámci této lásky Bůh předchází člověka jako jeho Stvořitel, a tudíž člověk nemá jinou možnost, než odpovědět. Z tohoto důvodu, tvrdí Arendtová, je člověk zbaven svobody, a tím pádem je Bohem omezen. Tento názor Arendtové však nemůže obstát, protože všichni víme, že v lásce musí být vždy někdo první a někdo druhý. To platí ve vztazích mezi lidmi a platí to jistě i pro vztah Boha a člověka. Je snad ten, kdo odpovídá na vyznání lásky zbaven svobody jenom proto, že „odpovídá"? Nejtypičtějším příkladem lásky mezi lidmi je vztah rodičů a jejich dětí. Děti přece nemohou nikdy milovat své rodiče jako první. A bylo by absurdní tvrzení, že tím jsou děti svými rodiči omezeni. Zrovna tak nikdo nemluví o této lásce jako o „závislosti" v pejorativním smyslu, přestože víme, že každé dítě, které se narodí, je závislé na rodičích. Je prostě potřeba přijmout, že vedle sebe existují různé vztahy, a že tato rozdílnost sama o sobě neznamená opozici nebo vzájemnou negaci. Těžko chápeme, proč Arendtová chce všechny vztahy mezi lidmi

[473] Srov. CAA s. 106.
[474] Srov. CAA s. 88 – 91.

sjednotit na stejnou úroveň, a proč usiluje o naprosto homogenní prostředí na způsob geometrického prostoru.

Jsou zde ještě jiné otázky, které si klademe: proč Arendtová nepřijímá myšlenku, že by člověk mohl vyjádřit svoji svobodu tím, že by přijal Boží lásku, a to i v situaci jisté závislosti na Něm? Proč tvrdit, že člověk potvrzuje sám sebe jen vzdorem vůči autoritě? Proč říci, že závislost na Bohu znamená nutně opozici vůči Bohu či dokonce nepřátelství? Tady vidíme, že Arendtová velice zužuje svojí kritickou interpretací smysl pojmu lásky u Augustina. Tato interpretační redukce je velice zřejmá v té části její kritiky, kde mluví o žádostivosti. Arendtová v podstatě redukuje vlastní vůli člověka jen na žádostivost. Z její interpretace Augustina totiž vyplývá, že člověk, který není žádostivý, není svobodný.[475] Můžeme uzavřít, že Arendtová omezuje smysl lidské svobody a lidského konání u Augustina jen na aspekt vzdoru.

Dále Arendtová vysvětluje, že pojem svědomí u Augustina odkazuje člověka na neustálou přítomnost před Bohem, protože ten je přítomen v lidském svědomí na způsob vnitřního zákona. Zde Arendtová znovu buduje silné napětí mezi Bohem a světem, protože tvrdí, že svědomí člověka učí, že svět je pouští. Člověk osvobozený ze své hříšné přirozenosti je tak zároveň osvobozen z „bytí-ze-světa“. Arendtová chápe toto osvobození u Augustina jako naprosté zničení vlastní vůle člověka, protože ta je prý vázána na hříšnou přirozenost, a tím pádem na svět.

Skutečnost, která se nám jeví jako sporná, je opozice, kterou Arendtová klade mezi Boha a svět. Pokud bychom se ve své analýze omezili na Augustinův text „*O Boží obci*“, nikde tuto myšlenku nenajdeme. Augustin naopak neustále zdůrazňuje dobrotu přirozenosti a stvoření. Oproti tomu u něho najdeme mnoho odkazů týkajících se opozice mezi Bohem a všemi možnými druhy idolů. Tedy svět je v opozici vůči Bohu jen tehdy, stane-li se z něj idol. Zároveň si na tomto místě připomeňme, že skutečnost stát se idolem není věcí světa nebo přirozenosti samé, ale zvrácené vůle stvořené bytosti. S takto pochopeným pojetím vztahu mezi Bohem a stvořením u Augustina musíme Arendtové jistě oponovat. Arendtová, která odmítá přemýšlet o nejhlubší příčině původu člověka, činí ze situace, kdy se Adam stává hříšníkem, výchozí bod dějin, a tím pádem sklouzává do jistého druhu dualismu. A samozřejmě, že z takto vymezeného úhlu pohledu Arendtová nemůže pochopit, proč Augustin charakterizuje porušenou přirozenost jako špatnou. Tedy tím, že se

[475] CAA s. 108. Arendtová také říká, že u Augustina je Bůh pojímán jako neustále přítomná autorita, které se bez ustání staví do opozice stvořené jsoucno tím, že žije svůj život. Srov. CAA s. 115.

Arendtová svým pojetím dějin připravuje o myšlenku původní dobroty veškerého stvoření, a také o rozlišení mezi světem-přirozeností a světem-idolem, nemůže pochopit, v čem spočívá skutečné napětí mezi Bohem a jeho stvořením. Ze stejného důvodu je pro ni také těžko pochopitelné, proč se stvoření po prvotním hříchu nachází v deficitu vzhledem ke svému původnímu stavu, a proč potřebuje podporu Boží milosti. Navíc také platí, že se tento problém stává tím méně zřejmým, čím více přistupujeme k řešení jednotlivých otázek praktického života.

V posledním bodě druhé části se Arendtová věnovala pojmům bližního a lásky k bližnímu. Byla to část, kde se snažila zformulovat syntézu své předcházející kritiky. Zde uzavírá, že u Augustina pojmy bližního a lásky k bližnímu jsou naprosto znehodnoceny. Podle ní je bližní umístěn do samoty a konkrétní život ztrácí u Augustina tak svůj smysl. Tento závěr Arendtové nás nijak neudivuje. Jedná se v podstatě o logické vyústění dílčích nepochopení, o kterých jsme mluvili. Nicméně Arendtová hned poznamenává, že u Augustina existuje ještě jiné pochopení pojmu bližního a lásky k bližnímu. Jedná se o pojem druhého člověka coby bližního v rovině sociální lásky. Tomu se naše autorka věnovala ve třetí části své disertační práce.[476]

Arendtová se zde ptá, odkud se bere naše zkušenost s budováním lidského společenství. Dochází k myšlence, že je to díky vzájemné důvěře mezi lidmi, která je vázána na konkrétní historickou skutečnost. Tu vysvětluje tím, že se odkazuje na Adama, na hřích, na narození a na smrt jakožto na společné pilíře lidského údělu, ze kterého se nikdo nemůže vymanit. V rámci této myšlenky Arendtová klade důraz na vzájemnou závislost mezi lidmi, která se vyjadřuje v gestu dávání a braní, a zároveň hlásá nezávislost člověka na Bohu. Můžeme si uvědomit, že Arendtová pracuje s Augustinovými texty tím způsobem, že vypouští všechny odkazy na původ člověka v Božím stvoření a zaměřuje se výhradně na reference týkající se fenomenálního světa. Z toho důvodu velice oceňuje postavu Adama a pojem dědičného hříchu. Na základě takto vybraných referencí vyzdvihuje lidské bytí jakožto pluralitu lidí přicházejících na svět skrze narození a definované časností, „světáctvím“ (tj. patřícím ke světu) a dějinností. Naše autorka považuje pozemskou obec za základ lidské společnosti a za její počáteční bod v dějinách. Podle ní nebeská obec u Augustina jen anticipuje na této první pozemské obci. Vidíme tak, že Arendtová se s Augustinem velice dobře shodne v otázce pozemského života.

[476] Srov. CAA s. 123.

V okamžiku, kdy však Augustin začne mluvit o vykoupení Krista a o nebeské obci, začíná ho kritizovat. Vrací se ke své předchozí kritice, kde mluví o odcizení člověka, o ztrátě smyslu konkrétního života a o zrušení lidského společenství na izolovaná individua. Odsuzuje nebeskou obec z toho důvodu, že příslušnost k této obci závisí výhradně na rozhodnutí každého, a také proto, že první smrt je lehce překonatelná na cestě k životu věčnému. Pro ni je přijatelná jedině pozemská obec, protože zde jsou všichni bez rozdílu podřízeni smrti.[477]

Co odpovědět na tuto kritiku? V první řadě můžeme vyslovit domněnku, že Arendtová volí apriorním způsobem rámec své reflexe, který předurčuje výsledek. Arendtová totiž neuvažuje o žádné otázce mimo jasnou evidenci svého každodenního života. Odmítá jít za horizont toho, co chápe. Z tohoto důvodu si jednak sama neklade otázku transcendence člověka, a jednak také nepřijímá Augustinovy reference týkající se této transcendence. Domníváme se, že agnosticismus Arendtové je tak její vědomá volba.[478] Dokonce když mluví o hříchu, říká, že jedině křesťan vnímá hříšnou činnost jako hříšnou. Ostatní ji vnímají prý jen jako patřící k přirozenosti světa. Jistým způsobem Arendtová navrhuje pojetí společnosti, jejíž princip se již nenachází ve vůli subjektů, jak je tomu u Augustina, ale v univerzálním zákonu přírody: pozemská společnost je taková, kde jsou všichni v područí smrti, a kde jí nikdo nemůže uniknout.

Závěrem můžeme říci, že Augustin i Arendtová představují každý jiné pojetí společnosti. Augustin klade důraz na subjektivní stránku člověka, který se plně realizuje až v eschatologii, zatímco Arendtová vidí člověka spíše jako předmět umístěný ve vnějším fyzickém prostoru a charakterizovaný pouze skrze své fenomény.

Jestliže jsme se nyní pokoušeli kriticky hodnotit práci Hannah Arendtové a vysvětlit její pozice vůči Augustinovi, chceme také ukázat, že její mnohé námitky jsou ospravedlnitelné, a že reaguje na Augustinovy pasáže, které jsou přinejmenším diskutabilní.

---

[477] Srov. CAA s. 161.

[478] Důvodem, který Arendtová později udává jako příčinu svého skepticismu týkajícího se metafyzických základů etiky a politického myšlení, je skutečnost hrůzných událostí dvacátého století. Srov. *Religion et politique* in „La nature du totalitarisme“, s. 137; Srov. *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* in „La philosophie de l'existence et autres essais“, s. 123 – 127. Odmítnutí metafyziky má u Arendtové souvislost také s její filozofií začátku, kde autorka odmítá jakoukoli myšlenku naplnění či finality. Srov. Bruno-Marie Duffé, *Le paradigme critique du commencement* in „Théophilyon“, Tome IX-Vol.2, s. 517 – 534.

Již jsme dostatečně ukázali, že Arendtová hájí myšlenku konkrétního a časného života. Viděli jsme to například v první části její disertační práce, kde mluví o struktuře touhy. Podle ní, a jistě s tím můžeme souhlasit, člověk neustále žije v nejistotě, ve strachu a v neuspokojení svých potřeb. Člověk se nikdy nemůže zmocnit předmětu své touhy, a proto Arendtová odmítá myšlenku naplněného a věčného štěstí. Stejnou myšlenku pozorujeme také v pasáži o vztahu mezi Stvořitelem a stvořením, na základě které Arendtová buduje svoji filozofii existence. Klade důraz na konkrétní život charakterizovaný pohybem a změnou.[479]

Ptejme se, proč tak Arendtová zdůrazňuje konkrétní život člověka a bojuje za časná dobra? Není to z toho důvodu, že u Augustina je tato dimenze lidského života zatlačena do pozadí ve prospěch věčného života očekávaného v eschatologii? V nejedné Augustinově citaci potkáváme tuto přehnanost důležitosti života po smrti a nedostatek starosti o pozemský život, o který tak Arendtové šlo. Augustin například píše: *„‘Řadu křesťanů‘, namítají, ‚zmučil také dlouhý hlad.‘ I to obrátili dobří věřící ve svůj prospěch, jestliže to zbožně nesli. Hlad totiž, podobně jako tělesná nemoc, vyrval svoje oběti ze strastí tohoto života; a ty, které nesklátil, naučil skromnějšímu životu a vytrvalejšímu postění.“*[480] Nebo na jiném místě Augustin odvolávající se na Bibli prohlašuje: *„drahocenná jest před tváří Páně smrt jeho svatých.“*[481] Ve stejném duchu Augustin odpovídá i znásilněným ženám během plenění Říma, které se ptaly po vnitřních důvodech zla, které se jim přihodilo: *„Hluboká jest ovšem prozřetelnost Stvořitele a ředitele světa, a „nevyzpytatelné jsou soudy jeho a nevystihlé cesty jeho“ (Řím. 11, 3); ale přesto se věrně tažte svých duší, zdali jste se snad pro svůj dar neporušenosti a zdrženlivosti či cudnosti poněkud pyšně nevynášeli a zda jste ze zalíbení v lidském obdivu také někomu v této věci nezáviděly!“*[482] Je jasné, že takováto Augustinova odpověď je přijatelná jen v rovině víry, která se uplatňuje v prostoru ducha a myšlenky eschatologie, kde můžeme počítat s transcendencí, která je nezávislá na čase a zcela pohlcující dějinnost člověka.

Viděli jsme, že pro Arendtovou bylo nepřijatelné, aby se pozemský život člověka odkazoval na existenci po smrti, jako na svoji destinaci a jako na bod, který ovlivňuje (a to rozhodujícím způsobem) konkrétní život na tomto světě, jak to čteme u Augustina.[483]

[479] Srov. CAA s. 80 – 81.
[480] CD I, 10, s. 48.
[481] Žalm 115, 15 in CD I, 12, s. 50; Srov. CD XX, 13.
[482] CD I, 28, s. 64.
[483] Srov. CD II, 28; V, 18.

Zrovna tak jí byla cizí myšlenka uvažovat život jednotlivce jako existenci jedné části ze systému.[484] Nakonec můžeme také usuzovat, že i v problematice týkající se těla Augustin občas překročil jisté mantinely: *„…tělo, jehož duše užívá jako nižšího služebníka a nástroje, …“*[485] Na základě těchto několika citací můžeme snad pochopit, že četba Augustina nebyla pro Hannah Arendtovou, která toužila budovat filozofii přítomné lidské existence, vždy snadnou záležitostí.

Cílem naší práce bylo kriticky zhodnotit Augustinovu politickou nauku a její následnou reflexi Hannah Arendtové. Uskutečnili jsme ji četbou Augustinova díla *O Boží obci* a její konfrontací s disertační prací Hannah Arendtové *Koncept lásky u Augustina*. Uvědomili jsme si, že v otázce pojetí lidské společnosti je mezi oběma autory napětí. Augustin totiž staví svoje pojetí obce na teologických principech a na hledání pravého Boha. Pro Augustina je ustanovujícím principem obce náboženství. Z tohoto důvodu také Augustin volí konflikt mezi křesťanstvím a římským polyteismem jako rámec své politické a sociální nauky. Z takovéto pozice logicky vyplývá přesvědčení, že záležitosti obce oddělené od náboženství jsou špatné, a že pozemský stát je nutným zlem. Člověk je veden k tomu, aby si položil otázku po náboženství, odmítl idoly a hledal pravého Boha.

Na druhé straně Arendtová ve své kritice mění pohled na lidskou společnost a zpochybňuje Augustinovo pojetí obce. Ve své disertační práci odmítá tvrzení, že sociální sféra je podřízena teologii a že lidská společnost má svůj základní stavební kámen v Bohu, a proto striktním způsobem odděluje sociální a náboženskou dimenzi. Tímto gestem uděluje pozemské obci její autonomní charakter. U Arendtové tak lidská obec není důsledkem hříchu, jak zastává Augustin, ale je přirozeně dobrý, vzniklý na základě vztahů mezi lidmi komunikujících mezi sebou.

Nakonec vidíme, že Arendtová, která se vymezuje vůči Augustinově teologické dimenzi, riskuje, že mu neporozumí, přestože umí velice dobře rozpoznat jemné odstíny v jeho spletité terminologii. Díky tomuto svému apriornímu vymezení, znamenající orientaci výhradně na časný svět a lidské konání v dějinách, velice zužuje téma o lásce a o bližním. Kritická práce Arendtové je velice zajímavá a obsahuje spoustu originálních postřehů. Nicméně se nám zdá, že její reflexe se ubírá vedle Augustinova myšlení jen jako paralelní stopa bez skutečného kontaktu s ním. Dříve než je schopna rozpoznat, o co

[484] *„Neboť – zrovna jako v řeči jedna hláska – jest i každý jednotlivec jaksi základem obce a království.“* CD IV, 3, s. 138.
[485] CD X, 6, s. 319.

Augustinovi skutečně jde, už obhajuje svoji pozici. To, že láska u Augustina má transcendentní a fenomenální dimenzi, a že se původ člověka vztahuje k Bohu a k Adamovi je výchozím a obecným tvrzením a nikoli relevantním výsledkem doktorské práce. To, co nás čtenáře disertační práce Arendtové především zajímalo, bylo, jak tyto dva aspekty lásky u Augustina spolu souvisí. Pouhý návrat ke konstatování původního předpokladu, o kterém se ještě tvrdí, že je nepochopitelný nebo dokonce absurdní, nás v žádném případě nemůže uspokojit.

Naším úkolem není hodnotit, kdo z obou autorů má pravdu. Jde nám především o to, jakým způsobem lze sjednotit onen fenomenologický a metafyzický aspekt lidské společnosti. Tuto opozici mezi pojetím Augustina a Arendtové se může snad pokusit převést na vztah pojmů „lidské osoby“ a „politického společenství“. Lidská osoba odkazuje na myšlenku celého lidského bytí, je nutná, abychom mohli mluvit o lidské důstojnosti, o transcendenci lidské společnosti a představuje také její cíl. Pojem lidské osoby otvírá duchovní dimenzi a uvádí nás k trvalému základu proměnlivého lidského bytí. Na druhé straně nás pojem politického společenství uvádí do oblasti konkrétního a praktického života. Jsou zde rozlišeny jednotlivé úrovně lidské společnosti a je jim přiznána autonomie. Tento pojem politického společenství také vnáší řád do všech vztahů, které se ve společnosti uplatňují. I sama lidská bytost je v politickém společenství charakterizována svojí autonomií a vztahy ke druhým lidem.

Résumé

L'objectif de notre travail est la critique de la notion du politique chez Augustin, l'évaluation de la reflexion suivante de Hannah Arendt et la recherche de l'articulatin possible entre la phénoménologie et la métaphysique de la société humaine. Notre mémoire est composé de quatre chapitres dont les trois premiers portent sur la philosophie politique et sociale d'Augustin dans *La Cité de Dieu*. Le quatrième chapitre présente la critique de Hannah Arendt dans sa thèse de 1929 sous le titre *Le concept d'amour chez Augustin*, et enfin la conclusion est une réflexion personnelle ayant pour but de proposer une certaine solution pour l'articulation de la dimension phénoménologique et de la dimension métaphysique de la société.

En ce qui concerne Augustin, on peut dire brièvement que son idée principale est celle que le politique est tributaire de la religion. Au sens large, nous pouvons affirmer la même chose aussi pour son éthique ou pour son anthropologie qui ont un rapport étroit avec le politique et qui sont tous liés, chez Augustin, justement par le biais de la religion. C'est une supposition qui fait qu'Augustin met le point de gravité de toute sa problématique de la cité sur le questionnement théologique. Nous l'avons vu dans le fait que toute la problématique de l'œuvre de *La Cité de Dieu* s'est déroulée dans un conflit entre le christianisme et le polythéisme païen. Alors, Augustin est resté dans le cadre du rapport réciproque entre politique et religion, propre à l'Antiquité, en s'étant inspiré de la classification de Varron qui a mis l'ordre dans les divinités païennes de l'empire romain. Dans ce cadre, Augustin abandonne la vision antique de la société et de l'homme pour la conception chrétienne. Cette perspective fondamentale a été présentée dans le premier chapitre de notre mémoire divisé en trois parties : l'aspect théologique, l'aspect moral et l'aspect philosophique. Dans le deuxième et le troisième chapitre, nous nous sommes occupés de ce changement de conception antique pour une conception chrétienne. Nous avons vu qu'Augustin a réfuté les figures philosophiques qui ont façonné la notion de société (et de l'homme) dans l'empire romain et qu'il a construit la nouvelle notion de la société chrétienne à partir des trois principes chrétiens – la création du monde, l'incarnation du Christ et la résurrection du Christ – servant en tant que nouvelles figures philosophiques pour la nouvelle conception de la cité chrétienne. Plus précisément, dans le deuxième chapitre nous nous sommes occupés de la nature humaine avec le problème de la volonté,

du péché, de l'âme et du corps, et dans le troisième chapitre, nous nous sommes interrogés sur la vie en société, c'est-à-dire sur son fondement, sur son accomplissement et à la fin sur l'amour du prochain.

Le quatrième chapitre de notre mémoire portant sur la critique de Hannah Arendt et ayant comme source sa thèse sur *Le concept d'amour chez Augustin* devait représenter un coté opposé à l'inspiration métaphysique d'Augustin. Principalement, Arendt a refusé de lier le monde temporel avec celui de l'éternité et elle a condamné toutes les références à « l'au-delà » qui auraient dû influencer la vie concrète et temporelle. Dans ce chapitre, nous avons vu qu'Arendt a progressé en trois étapes : d'abord, elle s'interrogeait sur le désir qu'elle a limité à ce monde-ci, elle a condamné la distinction de l'amour entre la charité et la convoitise et elle a contesté la notion de l'amour du prochain en tant qu'ordre. Ensuite, elle s'est attardée sur le rapport entre le Créateur et la créature où elle a refusé la référence à l'origine de l'homme sortant de l'horizon de la vie mondaine et elle a dévoilé la notion du prochain en tant qu'être isolé et donc elle a montré l'absurdité de l'amour du prochain chez Augustin. Et enfin dans la dernière partie de sa critique, Arendt s'est occupée de la vie en société chez Augustin. Ici, elle a trouvé encore un autre champ d'expériences pour définir le prochain qui s'est référé au monde historique et à la notion de la naissance. Arendt a beaucoup apprécié cette deuxième position d'Augustin par rapport au prochain et au monde. Par contre, au moment où Augustin commence à parler de l'accomplissement de la cité humaine dans la cité céleste, elle revient vers sa critique précédente en parlant de l'isolement de l'homme. A partir de la critique d'Arendt, on peut se rendre compte qu'elle retourne vers la vision d'une société basée sur le corps en insistant sur l'espace extérieur et en écartant toute intériorité du cœur si fondamentale pour Augustin. En même temps, Arendt sépare complètement le problème du politique, de la morale et celui de la religion. Elle se place dans un scepticisme vis-à-vis de toute transcendance et elle défend fortement la vision du monde, de la société et de l'homme uniquement en tant que mondain, c'est-à-dire placé dans la vie concrète et temporelle.

Avec cette idée que nous venons de décrire, nous sommes déjà dans la conclusion où nous avons essayé d'expliquer la démarche de chacun de deux auteurs et de les mettre chacun dans leur propre perspective. Nous avons dit qu'Arendt, en ayant écarté la dimension théologique chez Augustin, a risqué de ne pas bien comprendre Augustin, même si elle avait la capacité de reconnaître la tonalité différente des concepts. Par cela, elle a rétréci beaucoup le sujet sur l'amour et sur le prochain en fonction de son propre *a priori*

orienté uniquement vers le monde temporel et vers l'action humaine. Néanmoins, notre objectif n'a pas été de proclamer Augustin vainqueur et condamner Arendt ou à l'inverse, mais de chercher l'articulation possible entre les deux auteurs et par cela d'essayer de répondre à notre question première sur la liaison possible entre l'aspect phénoménologique et celui métaphysique dans la notion de société. Donc, à la fin de notre recherche, nous avons formulé le cadre du croisement entre ces deux dimensions dans le champ de l'articulation entre la notion de « personne humaine » et de « communauté politique ». D'une part la notion de « personne humaine » dont Augustin s'est occupé, nous mène au fondement de l'existence humaine et montre le but de toute la société humaine et d'autre part la notion de « communauté politique », celle qui est plus proche du problème d'Arendt, pose devant nous l'exigence d'agir de manière concrète dans la vie temporelle et pratique.

Prameny a primární literatura

ARENDT, HANNAH *Le Concept d'amour chez Augustin*. Payot & Rivages – Petite Bibliotheque, Paris 1999.

ARENDT, HANNAH *Augustin et le protestantisme* in Arendt Hannah, *La philosophie de l'existence et autres essais*. Payot & Rivages, Paris 2000.

AUGUSTINUS, AURELIUS *La Cité de Dieu*. Gallimard – Bibliotheque de la Pléiade, Oeuvres, II. 2000.

AUGUSTINUS, AURELIUS *O Boží obci*. Karolinum (překlad Julie Nováková), díl I a II., Praha 2007.

COURTINE-DENAMY, SYLVIE *Hannah Arendt*. Pluriel 1997.

GILSON, ÉTIENNE *Introduction l'étude de saint Augustin*. Vrin 2003.

PIRET, PIERRE *La Destinée de l'homme: la Cité de Dieu*. Editions de l'Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1991.

Sekundární literatura

ARENDT, HANNAH *Condition de l'homme moderne*. 1961 et 1983, imprimé, Calmann-Lévy, collection Agora, Paris 2005.

ARENDT, HANNAH *Eichmann a Jérusalem*. Gallimard 2002.

ARENDT, HANNAH *La Philosophie de l'existence et autres essais*. Payot & Rivages, Paris 2000.

ARENDT, HANNAH *La Vie de l'esprit*. 1981, réimpression de la 1er édition »Quadrige« PUF, Paris 2005.

ARENDT, HANNAH, *Religion et politique* in »La nature du totalitarisme«. Payot & Rivages, Paris 2006.

ARRIEN, *L'Expédition d'Alexandre.* II, 24 in Augustinus Aurelius, „La Cité de Dieu". Bibliotheque de la Pléiade, Oeuvres, II., Gallimard 2000.

AUGUSTINUS, AURELIUS *Les Confessions*. Bibliotheque de la Pléiade, Oeuvres, I., Gallimard 1998.

AUGUSTINUS, AURELIUS *Vyznání*. Kalich, Praha 2006.

BROWN, PETER *La Vie de saint Augustin*. Seuil 1971 et 2001.

CARCOPINO, J. *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. L'Aritsan du livre, Paris 1927.

COURTINE-DENAMY, Sylvie *Trois Femmes dans de sombres temps*. Albin Michel – collection Biblio-Essais 2002.

DUFFÉ, BRUNO-MARIE *Le paradigme critique du commencement.* in „Theophilyon": *»Amor mundi, Amor Dei«, S. Weil et H. Arendt*, Tome IX–Vol.2, 2004.

GABELLIERI, EMMANUEL *»Action« et »inspiration«: un double fondement du politique?* in „Theophilyon“: *»Amor mundi, Amor Dei«, S. Weil et H. Arendt*, Tome IX–Vol.2, 2004.

FARAGO, FRANCE *Lire saint Augustin*. Ellipses 2004.

GILSON, ÉTIENNE *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Vrin, 2005.

GUITTON, J. *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Vrin, Paris 1955.

HEUDRÉ, BERNARD *Saint Augustin ou la naissance de l'homme occidental*. Les éditions ouvrieres 1988.

HOLUB, ŠTĚPÁN Vztah teoretického a praktického života u H. Arendtové a Aristotela, FFUK 2009.

KARFÍKOVÁ, LENKA *Epopej milosti a zavržení (De civitate Dei)* in »Milost a vůle podle Augustina«. Oikúmené, Praha 2006.

LA BIBLE *traduction oecuménique de la Bible*. Biblio – Cerf, 2004.

LANCEL, SERGE *Saint Augustin*. Fayard, Paris 1999.

LEHMANN, Y. *La Religion romaine*.

LÉON, XIII. *Rerum novarum*. Le texte emprunté l'ouvrage de E. Marmy, »La communauté humaine« édité en 1949 par les Éditions Saint-Paul Fribourg, par Pierre Téqui, éditeur. 1891.

MARROU, HENRI-IRÉNÉE *Saint Augustin et l'augustinisme*. Seuil 2003.

MICHEL, M. (dir.) *Pouvoir et vérité*. Travaux du C.E.R.I.T., Cerf, Paris 1981.

MARIE-ANCILLA, (Moniale Dominicaine) *La Regle de Saint Augustin*. Cerf, 1996.

NADEAU, CHRISTIAN *Le vocabulaire de saint Augustin*. Ellipses, 2001.

NEUSCH, MARCEL *Deux amours ont fiat deux cités! in „Saint Augustin l'amour sans mesure“*. Parole et Silence, 2001.

NEUSCH, MARCEL *Initiation Saint Augustin, maître spirituel*. Cerf, Paris 2003.

PETIT, JEAN-FRANCOIS *Saint Augustin et l'amitié*, Desclée de Brouwer, 2008.

PLUTARQUE, *Les Vies des hommes illustres in Augustinus Aurelius „La Cité de Dieu“*. Bibliotheque de la Pléiade, Oeuvres, II., Gallimard 2000.

SALLUSTE, *Histoires I. fragment 12 in Augustinus Aurelius, „La Cité de Dieu“*. Bibliotheque de la Pléiade, Oeuvres, II., Gallimard 2000.

VAN BAVEL, TARSICIUS J. *La communauté selon Augustin*. Lessius, 2003.

Zkratky:

CAA – Le **C**oncept d'**A**mour chez **A**ugustin.

CD – De **c**ivitate **D**ei.

Op. imp. – Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus.

Ep. Ioan. tr. – In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus.