

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Zlo jako privace

Pojetí zla mezi svatým Augustinem a Plotínem

Vedoucí práce: Daniel D. Novotný, Ph.D.

Autor práce: Bc. Antonín Tomandl

Studijní obor: Filosofie

Ročník: 3.

2018

Prohlašuji, že svou diplomovou práci jsem vypracoval samostatně s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. V platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích 28. 3. 2018

podpis studenta

Děkuji vedoucímu diplomové práce Danielu D. Novotnému Ph. D. za vedení práce.
Děkuji mé vzácné ženě Lucii za psychickou podporu při psaní práce, za řadu věcných podnětů i za její pomoc při konečné korektuře a naformátování práce.

Obsah

Úvod.....	6
1. Aurelius Augustinus.....	8
1. 1. Osobnost.....	8
1. 2. Dílo.....	11
1. 2. 1. Obecná část.....	11
1. 2. 2. Specifická část.....	12
1. 3. Stvoření.....	13
1. 3. 1. O stvoření.....	13
1. 3. 2. O hierarchickém uspořádání stvoření.....	15
1. 3. 3. O významu člověka ve stvoření.....	18
1. 4. Zlo.....	20
1. 4. 1. O hříchu jako o zlu.....	20
1. 4. 2. O prvním hříchu.....	20
1. 4. 3. O příčině prvního hříchu.....	21
1. 4. 4. O dvojím pojetí svobodné vůle člověka.....	23
1. 4. 5. O původu zlé vůle.....	24
1. 4. 6. O privaci dobra v přirozenosti a o vyplnění privativního schodku zlem. .	27
1. 4. 7. O důsledcích a trestu za první hřích.....	29
1. 4. 8. O původu a povaze padlého anděla.....	31
2. Plotínos.....	33
2. 1. Osobnost.....	33
2. 2. Dílo.....	36
2. 2. 1. Obecná část.....	36
2. 2. 2. Specifická část.....	37
2. 3. Emanace.....	37
2. 3. 1. O uspořádání sfér bytí.....	37
2. 3. 2. O tom, co je za hranicemi Bytí.....	42
2. 4. Zlo.....	44
2. 4. 1. O tom, je-li existence zla nutná.....	44
2. 4. 2. O tom, zda je možné, že se zlo nachází ve formě.....	46
2. 4. 3. O tom, zda lze látce prisuzovat nějaké kvality.....	47
2. 4. 4. O první a druhé příčině zla.....	48
2. 4. 5. O infiltraci zla do sféry Bytí.....	50
2. 4. 6. O tom, jak rozeznáváme zlo v tom, co k nám přistupuje.....	51
2. 4. 7. O tom, jak neřest oslabuje duši.....	52
2. 4. 8. O tom, jak probuzená duše čelí nástrahám zla.....	54
3. Augustin vs. Plotínos.....	54
3. 1. Křesťan vs. platonik.....	54
3. 1. 1. O třenici mainstreamů.....	55
3. 1. 2. O jednostranném hodnocení Augustinově.....	56
3. 1. 3. O autoritě knihy/učitele.....	56
3. 1. 4. O výjimečnosti platoniků.....	57
3. 2. O původu a povaze zla v Augustinově/Plotínově universu.....	59
3. 2. 1. O tvoření/Emanaci.....	59
3. 2. 2. O lineárním/cyklickém pojetí světa.....	61

3. 2. 3. O čtyřech různých povahách látky.....	63
3. 2. 4. O pozitivním/negativním původu hmotného světa.....	64
3. 2. 5. O látce jako dobru/zlu.....	65
3. 2. 6. O privaci dobra.....	66
3. 3. O putování/návratu člověka.....	67
3. 3. 1. O překážkách na pouti/v návratu.....	68
3. 3. 2. O způsobu překonávání/odolávání nástrah.....	69
3. 3. 3. O ne/zasloužené odměně.....	70
Závěr.....	71
Seznam použité literatury:.....	73
Abstrakt.....	74

Úvod

Sv. Augustin je obecně považován za jednoho z nejvýznamnějších tvůrců křesťanské věrouky. Jeho pohled a myšlenky týkající se Boha, světa a lidského stvoření, ale i zla a jeho přirozenosti měly obrovský dopad na raný i pozdější vývoj křesťanství. Dopad, který je zakořeněn v křesťanském učení určitým způsobem dodnes. Nelze proto opomíjet vlivy, které působily na Augustina samotného. Takových vlivů bylo patrně mnoho, nicméně jedním z nejzásadnějších bylo jeho seznámení s myšlenkami platoniků.

Platonský myšlenkový směr měl dalekosáhlou tradici nejen v antickém Řecku. Po obsazení Řecka Římany, se řecké myšlení, úspěšně asimilovalo do římské kultury, kde významně přispívalo k jejímu formování. Nejvýznamnějším vzestupem prošel platonismus v třetím století po Kristu s postavou Plotína. Plotinos ve snaze pouze oživit Platónovo učení vytvořil nový filosofický systém v mnohém překračující Platóna samotného. Plotinos rozvinul Platónovy myšlenky týkající se především vzniku a uspořádání universa, v kterém má princip privace, jak bude níže ukázáno, svou důležitou roli nejen v původu zla.

Primárním cílem této práce je proto představit, jakým způsobem se Plotínova teorie zla Augustinovou rukou „pokřesťanštila“ nebo nakolik se princip zla jako privace přetransformoval z pohanské filosofie na křesťanskou teologii. Sekundárním cílem práce potom je vysledovat nakolik a jakým způsobem byla Augustinova teologie ovlivněna platonismem obecně.

Aby bylo možné ukázat přechod Plotínovy pohanské teorie zla do Augustinovy teologie, je třeba nejprve seznámit čtenáře s tím, jaké je povahy a kde se nalézá pojem zla v jednotlivých systémech. Nejprve tedy bude popsáno pojetí a místo zla u Augustina, poté bude představeno Plotínovo pojetí a v závěrečné části budou poukázány odlišnosti popřípadě shody, ke kterým tito myslitelé ve svém pojetí entity zla došli.

Práce je tedy rozdělena na tři základní části. První část se věnuje popisu osobnosti Augustina především po stránce zaměřené k jeho pátrání po argumentaci, ve které jsou vedle sebe svrchovaně dobrý Bůh a zároveň zkušenost zla. Poté bude následovat interpretace Augustinova stvořeného světa a člověka v něm. Vyvrcholením této části je pak jeho nauka o prvním hříchu potažmo o původu zla ve světě. Pro Augustina byla otázka původu zla nepohodlná, a proto se k ní ve svém díle často vracel, přitom však vždy v poněkud jiném kontextu. Jakoby si uvědomoval problematičnost a důležitost řešení tohoto problému v řádu Božího stvoření. Nalezení odpovědi na otázku, jakého je zlo původu, totiž znamená osvobození všemohoucího Boha od podezření, že je za něj zodpovědný, a tak nalezení odpovědi, co je to zlo, je zároveň nalezením jádra Augustinovy teodicee. Ve svých vrcholných dílech ve *Vyznání* a *O Boží obci* se tímto problémem explicitně zabývá. Proto jsou tato díla pro moji interpretaci jeho teorie zla nosná. Tato díla mají také svůj bližší popis a své vymezené místo v této práci, a sice v kapitole 1. 2.

Druhá část práce je věnovaná platonskému pojetí zla v té podobě, jak je známá od jeho nejvlivnějšího představitele pozdní antiky, od Plotína. Popisem Plotínovy osobnosti také tato část začíná. Podobně jako v první části práce je zde pojednáváno krátce o jeho díle a o interpretaci uspořádání jeho universa, aby do něj mohla být zasazena má interpretace jeho nauky o zlu. Platón sám nenapsal dialog, ve kterém by povaha a původ zla byl ústředním tématem. Toto téma evidentně nevědomky přenechal svému o několik století mladšímu stoupenci Plotínovi, který myšlenky svého mistra

rozpracoval do nauky, jež se stala základem pro teorii dnes známou jako „privační teorie zla“.

Třetí část práce je patrně neklíčovější, neboť se pokouší o srovnání obou pojetí a dospívá tak k popisu rozdílů i podobností teorií, jejichž základ tvoří pojem zla jako *privace*. V této části bude ukázána nezbytnost chápání privačního principu v kontextu širší nauky jednotlivých myslitelů. Aby totiž bylo možné porozumět pojetí zla tak, jak je rozuměl Augustin, je třeba seznámit se se světem jako stvořeným *ex nihilo*, světem veskrze stvořeným svrchovaně dobrým Bohem. Podobně, aby bylo možné porozumět pojmu zla v Plotínově systému, je třeba se seznámit s jeho uspořádáním universa a především s hmotným světem jako s výsledkem emanačního procesu.

V závěru bude shrnuto celé zkoumání a bude podán výsledek o tom, nakolik byl princip *privace* jako zla Augustinem přejat nebo přetransformován do jeho křesťanské teologie a tím bude i více odhalen vliv nauky platonské na křesťanství.

1. Aurelius Augustinus

1. 1. Osobnost

Augustinova osobnost byla formována v době, kdy se svět přetransformoval z jednoho dějinného období do dalšího, z antiky do raného středověku, v době, kdy docházelo ke stěhování národů, rozpadu Římské říše a dobývání jejích velkých provincií především národy ze severu Evropy. Neměnila se pouze politická mapa tehdejšího světa, ale tato doba přinesla též změny kulturní a náboženské. Úpadek Říma neznamenal pouze postupnou ztrátu jejích území, nýbrž i úpadek tradičního římského polyteistického náboženství a hodnotových základů Římanů, jež se o něj opíraly.

V této nestálé době se Augustin r. 354 jako Říman narodil do rodiny nižšího úředníka v Thagaste (dnešním Souk Ahras v Alžírsku) v severní Africe. V severní Africe, konkrétně v Thagaste, Kartágu a nakonec i v Hippo (dnešní Annaba v Alžírsku) Augustin strávil celý život až na cca čtyři roky, které strávil v Římě na dvoře císaře Justiniana I. a v dnešním Miláně, kde po konfrontacích s biskupem Ambrožem došel ke konverzi ke křesťanství tolik vyprošované jeho matkou sv. Monikou. Dostalo se mu vzdělání charakteristické pro tuto nestabilní dobu tzn., že co by pravý učenec doby musel být zběhlý v rétorice, gramatice, astronomii i aritmetice. Ačkoliv Augustin zprvu nejevil zvláštní zájem být nějakým učencem,¹ svou kariéru intelektuála počal údajně četbou Ciceronova spisu *Hortensius*, který ho prý podnítl nezůstat na formální řečnické úrovni vzdělance, ale ponořit se filosofií do hledání pravé moudrosti, mimo rozruchy doby.²

Než Augustin dosáhl své pravé moudrosti, již našel v křesťanství, uplynulo ještě mnoho dalších let jeho palčivého hledání. Stal se postupně proslulým řečníkem v Kartágu a později v Římě. Jeho úspěchy mu poskytly možnost oddávat se životu v pohodlí a někdy až ve zhýralosti, jenž v něm však zakořeněnou touhu po pravdě nemohla nikdy naplnit. Někdy v době svých milostných eskapád na studiích v Kartágu, těsně před dosažením dvaceti let svého života, se seznámil s učením manichejským a posléze, domnívaje se, že našel odpovědi na své otázky a ukojí tak svůj hlad po pravdě, stal se členem tohoto společenství.

Jako Manichejec Augustin věřil, že náš svět je esenciálně rozdělený na dva základní principy. Princip světla a princip tmy. Každý z těchto světů má svého tvůrce, ti jsou vzájemně rozporní, a proto mezi sebou vedou neustále boj o tento svět, který je jejich kolbištěm. Člověk je v tomto světě potom pouze dějištěm působení těchto dvou sil, je určitou jejich složeninou, přičemž obě dvě síly v něm aktivně působí a snaží se ho zcela ovládnout a přitáhnout na svoji stranu. Úloha člověka spočívá pouze v reflexi tohoto souboje v sobě a v aktivním podílu vlastního Já v tomto především niterném boji.

Augustin věřil, že hříšníky v nás působí docela jiná bytost než jsme my sami,

¹ AUGUSTINUS, Aurelius, *Význání*, I. 12. „V chlapeckém věku, kdy se o mne méně báli, než ve věku jinošském, nemiloval jsem učení a horšil jsem se, že mne k němu nutili.“

² Tamtéž, III. 4. „V takové společnosti, v slabém ještě věku, studoval jsem učebnice výmluvnosti, v níž jsem dychtil vyniknouti s úmyslem zavrženíhodným, abych totiž hověl lidské ješitnosti. Dle obvyklého studijního řádu přišel jsem na jakýsi spis Ciceronův, jehož výmluvnosti se téměř všichni obdivují, ale ne tak jeho smýšlení. Ta kniha obsahovala povzbuzení ke studiu filosofie a byla nadepsána „*Hortensius*“. Ta kniha změnila mou náklonnost, k Tobě, Pane, obrátila mé modlitby, mým přáním a touhám dala jiný směr.“

což v něm údajně působilo a budilo pyšný dojem. Když později konvertoval ke křesťanství uznal, že si dříve pouze liboval v omluvách dávaje přitom vinu někomu jinému, tomu, co bylo jeho součástí, nikoli však jím samým. Později se tato dle něj pyšná zpupnost a bezbožnost obrátila proti němu.³ Významným rysem Augustinovy manichejské víry bylo pojmání dvou základních principů jako tělesných a přesto nekonečných. I přes svou nekonečnou povahu je dobrý prvek světla větším prvkem než onen prvek zlý. Jako svébytné podstaty jsou tyto dva světodějně principy nekonečné, avšak působením na sebe se vzájemně omezují. Tato víra se mu zprvu zdála věrohodnější než víra v Boha omezeného v lidském těle.⁴

Toto učení jest určitou syntézou gnosticizmu a staroperského pohanství, jehož zakladatelem byl - vůdce této školy pojmenované po něm - Mání. Podle Máního učení je tělesná dobrá podstata tvořena pěti základními živly a to vzduchem, ohněm, větrem, vodou a zemí. Druhá podstata, ta zlá, je tvořena též pěti živly – kouřem, tmou, zlým větrem, zlou vodou a zlou zemí. Bojem, které mezi sebou tyto dvě podstaty vedou, došlo ke vzniku hmoty, jež tvoří základ našeho světa. Dobrý bůh tuto hmotu skrze „živého Ducha“ utvořil viditelný svět, bůh zla utvořil temnotu tohoto světa. Hmotu vytvořenou dobrým bohem se neustále snaží vymanit ze svírání hmoty zlé, přičemž je podporována Kristem – synem Slunce a Duchem svatým, jenž spočívá ve vzduchu. Hmotní lidé jsou výtvorem zlého boha a jejich vykoupení spočívá v osvobození od této hmoty. To lze činit asketizmem, požíváním některých bylin a vyprošováním si vykoupení u Krista, který přišel na tento svět ve zdánlivém těle. Manicheici věří, že tuto pravdu přinesl na tento svět Mání jako prorok v její čisté nezměněné podobě, pravdu, již křesťanští apoštolové chybně vykládali. Mání byl v roce 277 údajně za své učení zavražděn.⁵

Během svého působení v církvi Augustin již jako posluchač nabýval podle svých slov stále intenzivněji špatného dojmu z manichejského učení a opouštěl postupně své vazby na ní, zachováváje si však stále spojení na vyvolené, dokud podle svých slov „nenalezne něco lepšího“.⁶ Obracel svou pozornost také k platonikům i ke křesťanství, avšak myšlenka, že by se Bůh zhmotnil a omezil do lidského těla, se mu zdála stále bezbožná. Nakonec koketoval během svého duchovního růstu na své cestě hledajícího poutníka s myšlenkou, kterou později považoval za největší blud, že není jiného bytí než bytí hmotného. Přičemž ho taková víra zavedla na cestu učení, kde samo zlo je bytost tělesné povahy.⁷

³ AUGUSTINUS, Aurelius, *Vyznání*, V. 10. „*Dosud jsem totiž věřil, že nehřešíme my, nýbrž že jiná jakási bytost v nás hřeší, býti vez viny velmi lahodilo mé pyše.*“

⁴ Tamtéž, V. 10. „*Proto jsem se domníval, že tak vznešená bytost nemohla se narodit z Panny Marie, aniž by se smísila s tělem, dle mého názoru zdálo se mi býti nemožným smísiti se a neposkvřniti. Proto jsem se bál věřiti, že je z těla narozen, abych nemusel věřiti, že z těla poskvřněného.*“

⁵ Srov. Tamtéž, III. 6. Členové manichejské církve byli uspořádáni podle následující struktury. Nejníže v tomto společenství byli tzv. „posluchači“, to byli začátečníci, které bylo nejprve třeba zasvětit do manichejské nauky. Posluchači nemuseli vést příliš asketický život. Mohli mít své partnery a plodit děti. Tvořili nejpočetnější část církve, přičemž jejich hlavním úkolem bylo zajišťovat živobytí tzv. „vyvoleným“. Vyvolení tvořili vyšší třídu organizace. Byli to znalci manichejských doktrinních tajemství způsobili snímat hříchy z posluchačů skrze své přimlvy u Syna Slunce. Vyvoleným nebylo dovoleno stýkat se s ženami a plodit děti. Jejich činnost spočívala, kromě již uvedeného snímání hříchů, v péči o vše živé, jak o lidi tak o ostatní živé tvory. Zvířata nesměli zabíjet, rostliny trhat, neboť by působili bolest duši, která v nich přebývá. Vyvolení byli jak manichejské kněží, tak biskupové, jenž byli jmenováni jediné z třídy vyvolených nejužší třídou třinácti vyvolených mistrů.

⁶ Tamtéž, V. 10. „*Proto ještě jsem byl ve spojení s jejich vyvolenými, zbaven však veškeré naděje, že bych mohl mít nějaký prospěch z jejich klamně nauky a spokojen jakž takž ji zachovávat, dokud nenaleznu něco lepšího.*“

⁷ Tamtéž, V. 10. „*Odvrátili mne od ní a zdálo se mně býti hanebným uvěřiti, že máš podobu těla lidské-*

Augustin byl v hledání pravdy určitým způsobem podobný Sokratovi nebo Plotinovi v době, než poznal Amonia Sacca svého duchovního mentora. Jakmile si uvědomil nedostatečnost odpovědí Manicheiských mistrů na své otázky, neboť mu je nedokázali uspokojivě objasnit, vzdal se jejich učení. A to i přesto, že Augustin našel v této církvi spřízněnou duši v podobě jednoho z vyvolených, který mu údajně pokorně přiznal svou neučenenost a nekompetentnost odpovědět na jeho otázky. Vazby na manichejskou církev se stávaly s jeho duchovním růstem pro Augustina stále vlažnější. Nikoliv však vlažná byla jeho stále dychtivá touha po nalezení Pravdy, jenž by ho nakonec uspokojila.⁸

Později, když se začal hlouběji zabývat křesťanskou myšlenkou svrchovaně dobrého Boha, manicheistické myšlenky mu přišly již zavádějící, neboť je viděl v přímém sporu se svrchovanou Boží dobrotou. Především si uvědomil, že není možné, aby jakékoliv zlo mělo původ nějakým způsobem od jediného Boha, neboť by se tím narušila jeho svrchovaná dobrota.⁹ Až nakonec došel k tomu, že jako Manichejec bloudil ve svém hledání. Hledání, do něhož ho zavedl jeho nezdravý dojem z věcí tohoto světa, protože si pro jejich nesprávné jednostranné vnímání myslel, že špatné věci mají svou vlastní podstatu působenou svrchovaně zlou podstatou. Avšak během jeho pátrání po původu zla v tomto světě to byla nejhlubší teorie, s kterou se do té doby seznámil. To Augustin udává jako jeden z důvodů, proč ho tak manicheismus zaujal – dokázal mu alespoň dočasně uspokojivě odpovědět na jeho otázku po podstatě zla.

Manicheismus Augustin také odmítl pro tvrzení, že člověk má dvě složky vůle. Složku dobrou a složku zlou. Kdyby byla v člověku pouze jedna jediná vůle, nemusela by vůbec dávat povely, prostě by se tak dělo jako v případě těla – vůle řekne: „Sedni!“ A tělo se posadí. Augustin toto rozštěpení vůle ve *Význání* označuje jako nemoc ducha, silou zvyku, jež brání vůli se pozvedat blíž k pravdě.¹⁰ A proto, aby se člověk mohl pozvedat k pravdě, musí sám se sebou zápasit a překonávat zvyky těla se stereotypy vlastní vůle. Nejedná se tedy o to, že by člověk byl složeninou dvou duší – božského principu dobra a temného principu zla – ale o to, že duše člověka je rozpolcena důsledkem prvotního hříchu.¹¹ Jedná se vždy o jednu a tu samou duši, jednu a tu samou dobrou podstatu stvořenou dobrým Bohem. Proto se dostal se svými myšlenkami opět do sporu s manicheismem, protože na rozdíl od nich nemohl přijmout myšlenku dobrého Boha,

ho a jsi omezen tělesnými rozměry našich údů. A poněvadž chtěje přemýšlet o svém Bohu, nedovedl jsem si představit nic jiného než tělesné hmoty, myslil jsem, že nic není, co by nebylo hmotou. To byla nejhlavnější a takřka jediná příčina mého nevyhnutelného bludu. Proto jsem věřil, že i zlo jest nějaká tělesná bytost tmavá a ošklivá, skládající se ze dvou prvků.“

⁸ AUGUSTINUS, Aurelius, *Význání*, V. 7. „Když jsem mu (Faustus – jeden z Manicheiských vyvolených) ty otázky předložil k posudku a rozřešení, skromně vyznal, že se nemůže podjati tak těžké úlohy, znal totiž svou nevědomost v tom oboru a neostýchal se jí vyznati. ...Ostatně veškerá má horlivost dospěti v této sektě k dokonalosti úplně ustala po seznámení s tím mužem, ne tak, že bych se chtěl od nich úplně odloučiti, nýbrž nenalézaje nic lepšího, rozhodl jsem se zůstati zatím tam, kam jsem zapadl, dokud by se nenašlo něco vhodnějšího.“

⁹ Tamtéž, VII. 5. „Hle Bůh, hle jeho tvorstvo! Dobrý jest Bůh, nekonečně lepší a mocnější než ono tvorstvo, ale jeho dobrota nemohla je přece učiniti jiným než dobrým, a hle, jak vše objímá a naplňuje!“ *Kde jest tedy zlo a odkud a kudy se sem vplížilo? Jaký jest jeho kořen, jaké símě?“*

¹⁰ Tamtéž, VIII. 9. „Není to tedy nestvůra, z části chytí a z části nechytí, ale jest to nemoc ducha, jenž povznášen rukou pravdy, pozdvihuje se jen na půl a klesá zpět pod tíhou zvyku. A tak jsou v nás dvě vůle jen z té příčiny, že jedna z nich nikdy není celá, a co jedné schází, to zbývá druhé.“

¹¹ Tamtéž, VIII. 10. „Tato má roztríštěnost byla sice proti mé vůli, přece však neukazovala na přítomnost cizí duše ve mně, nýbrž na trestuhodnost mé vlastní duše. I nedělal jsem to já, nýbrž ten hřích, který přebýval ve mně za pokutu jiného hříchu spáchaného s mnohem větší nevázaností, poněvadž jsem byl synem Adamovým.“

který dopustí, nebo dokonce sám stvoří entity, které by byly vlastní podstatou zlé.¹²

Rozpornosti, jenž v Augustinovi postupně klíčily, nakonec dozrály až k odvrhnutí manicheismu jako takového. Augustin si uvědomil, že pakliže je nekonečný Bůh svrchovaně dobrou bytostí, musí být celé toto učení o dvou nekonečných protilehlých podstatách tělesného charakteru zavrženíhodné jako temný blud.¹³

1. 2. Dílo

1. 2. 1. Obecná část

Sv. Augustin je autorem mnoha knih, homilií, traktátů a pojednání, mezi něž se řadí známá a rozsáhlá díla jako *O Boží obci*, skládající se z dvaceti dvou knih, nebo menší méně známá pojednání *O lži* nebo *O vyučování katechumenů* věnující se užší křesťanské problematice. Kdybychom vytvořili seznam jeho děl zahrnující veškeré jeho rukopisy včetně četných dopisů a kázání, tak by tento seznam dosáhl počtu několika set konkrétních děl. Žádný jiný autor latinské literatury údajně nevytvořil tak rozsáhlé dílo jako Augustin. Dokonce existuje taková anekdota, která vypráví, že na truhle, v které byly uchovávané Augustinovy spisy v šestém a sedmém století v klášteře v Seville, byl nápis, který označoval za lháře každého, kdo by o sobě tvrdil, že přečetl celé Augustinovo dílo.¹⁴ Augustinův záběr byl široký a patrně není v křesťanské teologii oblast, o kterou by Augustin nezaváhal a nevěnoval jí alespoň řádku. Problematiky zla se to samozřejmě týká také, ačkoliv mi není známo, že by tomuto problému věnoval jediný ze svých titulů. Když se Augustin zabývá problémem zla, dochází k tomu vždy jako k vedlejší otázce při řešení otázky jiné. Jako například v jeho učení o předurčení, kde vysvětluje existenci zla vedle dokonale dobré boží přirozenosti a daného božího plánu, nebo při výkladu stvoření, ve kterém entita zla nemá své pravé místo. Míst, kde se Augustin věnuje našemu problému je celá řada. Zejména pak v jeho patrně nejslavnějších kusech, která však neoplyývají systematickostí jako díla Aristotela,¹⁵ ve *Význání* a v *O Boží obci* se problematice zla vyjadřuje zřejmě největší měrou.

¹² AUGUSTINUS, Aurelius, *Význání*, XIII. 31. „...někdo považuje (Manicheisté) za zlé to, co jest dobré (stvoření).“

¹³ Tamtéž, VII. 2. „Proto nazývají-li Tebe, čím skutečně jsi, totiž bytostí neporušitelnou, jest všechno jejich tvrzení klamné a zavrženíhodné, pakli porušitelnou, pak to již samo sebou jest klamné a od základů odsouzení hodné. To přece stačilo, abych je úplně vyvrhl ze svého stísněného srdce, neboť chtěli-li mít o Tobě tuto představu, nemohli najít z ní východu bez strašného rouhání srdcem a jazykem.“ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XI. 22. „Ti, podle kterých existují nějaké přirozenosti špatné, vzniklé a rozmnožené z jakéhosi svého opačného počátku, nechtějí uznati tuto příčinu stvoření věci, že totiž dobrý Bůh stvořil věci dobré. Raději věří, že byl k tomuto budování světa přiveden krajní nezbytností, aby odrazil zlo, proti němu se bouřící, a že krotě a přemáhaje zlo, smísil s ním svoji dobrou přirozenost.“ „... Takto by však Manicheisté neblouznili či spíše nebláznili, kdyby věřili, že Boží přirozenost, jak tomu skutečně jest, je neměnná a vůbec neporušitelná, takže jí nic nemůže uškodit.“

¹⁴ Srov. NEUMAN, Uwe, *Augustin*, Volvox Globator, 1999, přel. Milan Navrátil, s. 46.

¹⁵ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, s. 297. „Nejlepší je jeho „Zpověď“ a jeho veliké dílo „O státě božím“. Jeho sloh ovšem ukazuje na dobu úpadkovou: je mnohomluvný, bez přesné struktury, ale temperamentní a hledí nadějně vpřed!“

1. 2. 2. Specifická část

Spis *O Boží obci* je Augustinovo stěžejní a zřejmě nejcitovanější dílo shrnující celou jeho nauku. Toto dílo Augustin sepsal mezi léty 410 až 426 tedy ve svém nejzralejším věku jako jedno z posledních, údajně na popud tehdy nebývalé a historicky významné události, kdy došlo k vyplenění „věčného města“ barbary ze severu. Tato událost byla tak otřesná zpráva pro občany římského impéria, jako byl Augustin, že nenechala nikoho chladným. Natožpak hlubokého intelektuála jeho formátu. Město, do kterého se soustřeďovala přes tisíc let moc celého středomoří a které skoro půl milénia celému středomoří vévodilo a bylo symbolem a mecenášem vzdělanosti a řádu, upadlo do chaosu. Pro zcela jistě mnoho Římanů tato událost představovala konec světa. Pro většinu to pak znamenalo konec starých pořádků a pro některé dnešní historiky se touto událostí ukončila jedna epocha a sice starověk a nastala doba nové epochy raného temného středověku.

Taková situace nemohla nevnutit tehdy vyvrážděnému mysliteli Augustinovi myšlenky o křehkosti a pomíjivosti řádu našeho hmotného světa a podnítit ho k jeho intelektuální revizi. A zaplat' bůh, že ji zhmotnil na papír. Což je celkem paradox vzhledem k celému vyznění tohoto díla, v němž Augustin rozdělil svět na pomíjivý hmotný svět úpadku a věčný, nehmotný svět Boží. Vždyť díky hmotnému papíru dnes můžeme Augustinovu Boží obec číst a jejím prostřednictvím pozvedat své duše blíže k obci Boží.

Dalším motivem sepsání díla *O Boží obci* byl zřejmě pro Augustina ten, že roku 410, když padl Řím, si mnozí lidé kladli otázku, není-li to důsledkem přijetí nového náboženství, které se před několika málo lety (v roce 392) za císaře Theodosia přijalo jako státní na úkor starého státního polyteistického náboženství. Mnozí Římané starého pořádku a starého náboženství považovali vyplenění Říma za důsledek odpadnutí od božstev, která od pradávna Římské říši stála při něm a s nimiž Římané dokázali dobýt celé středomoří a dále. Augustin tou dobou již jako oddaný křesťan a katolík a co nejvíc obhájce víry jako biskup musel takové nařčení vyvrátit, čemuž se také věnuje v prvních deseti knihách Boží obce.¹⁶ Ve shrnutí se zde snaží prokázat, že nikoliv zavržením starých božstev a přijetím křesťanství Řím padl, nýbrž celkovým morálním úpadkem říše a nechutí každého Římana přispět trochou sebeobětování k jeho kultivaci a především pak neochotou obrátit se k hledání Pravdy, kterou Augustin přirozeně spatřoval v křesťanství, v důsledku takových příčin Řím padl. V dalších čtyřech knihách (tj. XI. - XIV.) pak Augustin popisuje vznik dvou obcí, totiž obce světské a obce Boží. Tato část, kde Augustin popisuje stvoření světa a místa jednotlivých stvoření, je pro problematiku zla nejvýnosnější. V dalších čtyřech knihách (tj. Knihy XV. - XIX.) Augustin podle svých slov líčí dějiny obce Boží a v posledních třech knihách (tj. v knihách XX. - XXII.) pojednává o nevyhnutelném konci a naplnění obce Boží.

Druhá, neméně známá Augustinova kniha, již zmíněná taktéž jako významný zdroj při hledání Augustinova pojmu zla, je *Vyznání*. Dílo skládající se z třinácti knih bylo sepsané někdy mezi léty 397 až 400. Augustin *Vyznání* psal již jako obrácený

¹⁶ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, s. 35. „Mezitím byl Řím vyvrácen vpádem Gotů pod vedením krále Alaricha a byla to rána drtivá a veliká. Ctitelé mnoha nepravých bohů, které nazýváme vžitým jménem „pohané“, snažili se svrhnout odpovědnost za jeho vyvrácení na křesťanské náboženství, a začali se rouhat pravému Bohu ještě roztrpčeněji a rozhořčeněji. Proto já, hoře horlivostí domu Božího, rozhodl jsem se napsati proti jejich rouhání či bludům knihy *O Boží obci*.“

křesťan a přemítá v něm nad svou proměnou z pohana na gnostika a nakonec křesťana. Podobně jako v Komenského Labyrintu světa, kde je ústřední postava vláčena nevěrohodnými průvodci světem, aby si vybrala jedno z jeho odvětví a její srdce se v něm upokojilo, tak obdobně dramaticky popisuje Augustin ve svém díle svou vlastní historii, svou proměnu v horlivého stoupence Krista. V prvních asi devíti knihách se Augustin s pokorou vyznává a líčí některé své omyly a poklesky mládí, při jejichž reflexi a hledání příčin takového jednání se zamýšlí i nad problematikou zla. Zejména pak v knize třetí a sedmé se této problematice věnuje patrně nejvíce. Ve zbylých knihách se s obdivem a pokorou klaní velikosti Božího stvoření.

1. 3. Stvoření

1. 3. 1. O stvoření

Ač je Augustinovo dílo rozsáhlé co do obecnosti, popis stvoření nezměrného světa ve své Boží obci shrnul do třech stručných, paradigmatických otázek. A to: Kdo ho stvořil, čím jej stvořil a proč ho stvořil.¹⁷ Odpověď na tyto otázky je trochu paradoxně vzhledem k rozsahu celého díla celkem prostá a Augustinem shrnutá do souvětí: „Řekl Bůh: *Budiž světlo a stalo se světlo. A viděl Bůh světlo, že jest dobré.*“¹⁸

Augustin jako oddaný obhájce Písma slova z počátku Bible: „*Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.*“¹⁹ pojímá doslovně a jeho nauka o stvoření se snaží tato slova dotvrdit. Dle Augustinova výkladu před počátkem stvoření nebylo ničeho. Nebylo ani Slunce a Země, ani idejí a nebylo ani prostoru a času, na jehož přímku bychom mohli náš svět zasadit. A mluví-li Augustin o neexistenci času, míní tím zároveň i neexistenci jakékoliv proměnlivosti a pohybu, protože kde neplyne čas, nic neplyne, a proto k žádnému pohybu potažmo proměnlivosti ani docházet nemůže.²⁰ Čas i prostor, do kterého byl zasazen náš svět, byl podle Augustina stvořen s naším světem zároveň. Tehdy, když vznikl náš svět, vznikl zároveň též prostor, do kterého byl zasazen i čas, jež se mohl začít odpočítávat a začít se dělit na to, co již bylo jako minulost, na to, co svět čeká jako budoucnost a přítomnost jako vždy neopakovatelné teď.

Počátek tvoření počalo v Augustinově výkladu ve věčném Božím rozumu, kdy si Bůh jaksi usmyslel stvořit náš svět. To, co vždy skutečně bylo, byl pouze jeden věčný nade vše vystupující Bůh, pro nějž bylo, je a bude neplatí, protože pouze skrze něj, skrze jeho všezahrnující moudrost může vůbec k něčemu docházet. Bůh, který skrze svou vůli všechno stvořil, se stal Bohem Stvořitelem.

¹⁷ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XI. 21. „Protože o tvorbu nám měly býti sděleny tři body, jaksi nejvíce zasluhující poznání: kdo ho stvořil, čím jej stvořil, proč ho stvořil, proto se praví: Řekl Bůh: *Budiž světlo, a stalo se světlo. A viděl Bůh světlo, že jest dobré.*“ Ptáme-li se tedy, kdo stvořil: je to Bůh, ptáme-li se čím stvořil, „pravil: *Budiž, a stalo se*“, a ptáme-li se, proč stvořil, „že je dobré“. *A není tvůrce vznešenějšího než Bůh, ani umění účinnějšího nad Boží slovo, ani důvodu lepšího, než aby dobrem bylo stvořeno dobro.*“

¹⁸ BIBLE SVATÁ, *Genesis*, 1. 3-4.

¹⁹ Tamtéž, 1. 1.

²⁰ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XI. 6. „Rozlišuje-li se totiž správně věčnost a čas, protože času není bez nějaké pohyblivé proměnlivosti, kdežto ve věčnosti žádné změny není: pak vidí každý, že by bývalo nebylo časů, kdyby nevzniklo stvoření, které by nějakým pohybem něco změnilo.“

Vše, co nehmotný Stvořitel stvořil a stvoří, je od něj odlišné, neboť s ním není totožné.²¹ Když tvoří, tvoří sám bez jakékoliv pomoci či nějakých prostředníků jako andělů,²² skrze svou, nám sotva pochopitelnou, nehmotnou přirozenost a tou stvořil jak věci tělesného řádu, tak věci oduševnělé i věci zcela duchovního charakteru.²³ Když tvoří ruka Boží je to tvorba nám skrytá, protože neviditelný Bůh tvoří i viditelné věci neviditelně.²⁴ Podobně jako když umělec vytvoří své dílo, jenž nikdy není soupodstatné s ním samým, i kdyby jako malíř namaloval stokrát svůj sebedokonalejší autoportrét, nikdy by nebyl soupodstatný se svým tvůrcem. Jediný způsob, jak by mohl umělec stvořit něco soupodstatného, je, že by zplodil syna a analogicky je tomu i u Boha, avšak to je nyní docela jiná otázka. Tedy cokoliv Bůh stvoří, není proto stabilní, věčné a není jednoduché jako jeho tvůrce a taková je i povaha našeho světa, nad kterou jeho Stvořitel dohlíží jako topmanager firmy, který sám jediný nejlépe ví a v posledku i řídí všechny dílčí úkony vykonané jeho strukturovaně i co do intenzity bytí hierarchicky uspořádanými podřízenými.

Náš svět nebyl stvořen nahodile chaoticky bez jakéhokoliv systému, nýbrž se stal pro svou propracovanost obtížně pochopitelnou syntézou jsoucen nejrůznějších forem. Augustin dokonce už pouze touto složitou nádherou světa argumentuje ve prospěch jeho stvoření proti těm, kteří do jeho doby tvrdili, že svět svůj počátek nemá.²⁵ Proti těm, kteří tvrdili, že je věčný nebo alespoň byl po vždy stvořen.²⁶ Vše, z čeho je náš svět stvořen, je sice dobré, neboť ani jiné být nemůže pro svrchovaně dobrou podstatu jejího tvůrce, je ale mnohé, rozmanité, podléhající změně.²⁷

Dobry Stvořitel tvoří nevyhnutelně dobrá stvoření, uvádí s narážkou na rozdíl od platonské koncepce hmotného světa jako jakéhosi vězení pro ty duše, které se svévolně odvrátili od přímého kontaktu s všesjednocujícím Dobrem a upadli tak do materiálního marastu hmotného světa. Pro Augustina není náš hmotný svět špatným místem a už vůbec ne vězením pro odpadlé duše. Naopak je jeho povaha v jednotlivých stvořeních dobrá a jak sám uvádí a odkazuje se na Písmo, povaha celého světa je pak velmi dobrá.²⁸ Protože je podstata světa jako celku velmi dobrá, zdá se, že něco jako zlo ani nemůže mít v tomto projektu své místo, avšak k otázce zla se Augustin několikrát vrací, třeba se jí jen letmo dotkne na konci některé ze svých kapitol při výkladu o původu na-

²¹ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XI. 5. „Jednáme totiž s těmi, kteří souhlasně s námi pokládají Boha jedna za nehmotného, jedna za tvůrce všech podstat, které s ním nejsou totožné.“

²² Tamtéž, XII. 26. „...Bohu, který i sám svět i anděly stvořil bez jakéhokoli světa a bez jakýchkoliv andělů.“

²³ Tamtéž, XII. 26. „...ten, který má uvnitř působící příčiny z tajného a skrytého rozhodnutí živoucí a myslící přirozenosti, která, sama se nedějíc, tvoří nejen přirozené tvary těles, ale i samy duše oduševnělých bytostí.“

²⁴ Tamtéž, XII. 24. „Ruka Boží je moc Boha, který i viditelné věci koná neviditelně.“

²⁵ Tamtéž, XII. 11. „V omyl je uvádějí také některé prolhané spisy, podle kterých prý dějiny časů trvají mnoho tisíc let, ačkoli ze svatých Písem si můžeme vypočítat, že od stvoření člověka uplynulo ještě necelých šest tisíc let.“

²⁶ Tamtéž, XI. 4. „...už sám svět svou vysoce uspořádanou proměnlivostí a pohyblivostí i překrásným vzhledem všeho viditelného jaksi sám mlčky křičí, že byl stvořen Bohem, nevýslovně a neviditelně velikým i nevýslovně a neviditelně krásným a že jinak stvořen býti nemohl.“

²⁷ Tamtéž, XI. 10. „Existuje tedy jediné dobro jednoduché a proto samo jediné neproměnné, a tím jest Bůh. Tímto dobrem byla stvořena všechna dobra, ale ne jednoduchá, a proto proměnlivá.“

²⁸ Tamtéž, XI. 23. „A viděl Bůh všechno, co stvořil, a hle, bylo to velmi dobré.“ AUGUSTINUS, Aurelius, *Význání*, XIII. 28 „A viděl jsi, Bože, všechno, co jsi učinil, a bylo to velmi dobré. I my to vidíme a shledáváme velmi dobrým. V jednotlivých druzích tvého díla se ihned stalo, jak jsi řekl: „Bud'!“ Viděl jsi, že to i ono bylo dobré. Napočítal jsem, že sedmkrát jest v Písmě svatém, že jest dobré, co jsi stvořil; po osmé, vida vše v souhrnu, jsi to nenazval dobrým, nýbrž velmi dobrým.“

šeho světa, ale je po skrovnu kapitol, ve kterých se tímto problémem otevřeně zabýval. Přistupuje k otázce zla jako k problému, který je a přitom by být vůbec neměl. V obecném výkladu jeho stvoření místo a původ zla nenajdeme. Tuto entitu je třeba hledat mnohem hlouběji v jeho systému.

1. 3. 2. O hierarchickém uspořádání stvoření

Hierarchická uspořádanost proměnlivého stvoření odpovídá míře bytí, která jim byla udělena Bohem, protože když Bůh tvořil a pořádal svět, dal některým jsoucnům bytí více a jiným zase méně.²⁹ Stvořený svět je tedy Augustinovým pohledem propletený, složitý, ale přesto homogenní systém, kde má každý jeho článek svou specifickou přirozenost, která určuje jeho jednání a skrze níž má v tomto systému své vymezené místo.

Pro každou z těchto dobrých přirozeností tak platí, že čím blíže je ke svému Stvořiteli, tím se mu více podobá a má tedy vyšší místo v řádu bytí, neboť prostě je více než jiná bytí. Tuto blízkost či vzdálenost nelze ovšem rozumět místně, nýbrž právě co do intenzity bytí. Všechna stvoření od hmotného kamínku přes strom, ptáky i lidi a pak nehmotná stvoření od idejí až po andělské inteligence jsou sice jedny vyšší než druhé, avšak jejich nerovnost neznamená, že vzdálenější mohou být těmi bližšími považovány za méně významné než jsou oni sami. Neznamená, že se člověk bude považovat za lepší stvoření než například pes nebo i červ, když pro svou účast na Pravdě je Bohu blíže díky své rozumové stránce než červ. Jistě v rámci druhu má snad každý jeho představitel přikládat větší důležitost svému soudruhu než zástupci druhu jiného, avšak Augustin zde má patrně na mysli, že místo v řádu stvoření je kompetentní udělovat, měřit a hodnotit pouze jeho stvořitel jako když je umělec hlavním kritikem svého vlastního díla.³⁰

V řádu stvoření tedy stojí výše bytosti, které jsou živé než bytosti neživé. Z těch, které jsou živé, jsou pak výše ty, které jsou schopny plodit jiné a z těch, které jsou schopny plodit jiné jsou výše ty, jenž jsou schopny smyslového vnímání a cítění. Z těch smyslově vnímajících potom ti, kteří jsou způsobilí myslet, jsou v božském uspořádání výše než ti, jenž jsou pouze smyslového vnímání. Z těch schopných myšlení jsou pak dále v božském řádu výše ti, jenž jsou nebo již nějakým způsobem získali svou nesmrtelnost.³¹ Nehledě pak na aktuální stav dané přirozenosti vždy živé stojí v řádu bytí výše než-li neživé a neživé je výše než nic.³² Takže tlející pařez bude vždy mít menší účast na Boží pravdě a tedy možnost podávat svědectví o jeho svrchované dokonalosti nežli rostlina v nejzbedovanějším stavu a i ta nejkrásnější květina bude vždy stát níže než to nejvíce trpící zvíře a ten nejnemocnější člověk bude v božském řádu výše než ten nejvykr-

²⁹ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XII. 2. „*Neboť jelikož Bůh je svrchované bytí, t. j. v nejvyšším stupni jest a proto jest neproměnný: věcem, které stvořil z ničeho, dal bytí, ale nikoli bytí svrchované, jaké má on, jedněm dal bytí více, jiným méně, a tak uspořádal přirozenosti podle stupňů bytí.*“

³⁰ Tamtéž, XI. 22. „*Bůh však je ve velikých věcech tak velikým umělcem, že není menším v malých, ty malé nesmějí být měřeny svou vlastní velikostí (neboť té není), ale moudrostí Tvůrcovou.*“

³¹ Tamtéž, XI. 16. „*...Bůh, od něhož byly stvořeny, kladou se výše bytosti živé nežli neživé, právě jako ty, které mají schopnost plození nebo také pud, výše než ty, které jsou bez takového pohybu, a mezi těmi, které žijí, stojí cítící výše nežli necítící, např. živočichové výše nežli stromy, a mezi cítícími mají myslící přednost před nemyslicími, jako lidé před zvířaty, a mezi myslícími stojí nesmrtelné nad smrtelnými, jako andělé nad lidmi.*“

³² AUGUSTINUS, Aurelius, *Vyznání*, XIII. 2. „*Neboť duchová beztvárnost vyniká nad uspořádané tělo a tělesná beztvárná věc je lepší, než pouhé nic.*“

menější vepř a ten nejvznešenější člověk bude vždy stát pod duší, která získala svou věčnou nesmrtnost u Boha.

Tvorové, jež stojí výše v božím uspořádání mají více kvalit, a proto i více charakteristik a určitelností. Čím více má dané stvoření kvalit a určitelností, tím více je dobré, a proto se více přibližuje k Bohu. A zároveň má toto pravidlo i svou negativní podobu. Čím méně má dané stvoření svých kvalit, tím méně je dobré a svou povahou se proto oddaluje od Boha.³³ To není nějakým nedostatkem Stvořitele, že stvořil některé stvoření lepší než druhé, ani to není stvořitelova záliba v jedněch věcech na úkor druhých, nýbrž tato nerovnost je Stvořitelovým záměrem, vysvětluje Augustin, aby mohla být všechna stvoření vedle sebe, v celé své možné škále hierarchizované obecněji jako druhy i konkretizovaně v rámci druhu.

Avšak pro nás lidi jako vyšší stvoření se schopností rozumovat a díky naší svobodě usuzovat s ohledem na naše tělesné potřeby je pro nás příhodné, jak říká Augustin, mít „*raději peníze nežli blechy a chleba nežli myši.*“³⁴ Právě pro své tělesné potřeby a tendence máme sklon přikládat menší význam stvořením, které má v Božím pojetí větší velikost, než jsme my schopni připustit, protože pro nás v našem každodenním životě nejsou výhodné a nepřinášejí nám takový užitek. Je pro nás obtížné připustit, že by taková stvoření jako blechy mohly mít větší cenu než ten nejméně cenný peníz. V Božím plánu a Jeho prozřetelnosti má však taková blecha větší význam a kvality než i třeba celá hrst zlaťáků. My lidé pro naše zaujaté jednostranné vidění to však posuzujeme jinak než Stvořitel, který na takový případ hledí z celkové perspektivy. Proto nás Augustin nabádá, abychom opatrně přistupovali k posuzování pravosti všech stvořených věcí a neničili to, co se na první pohled zdá jako neužitečné nebo i nebezpečné, neboť při druhém pohledu se může ukázat jako velmi užitečné,³⁵ tak nás učí s pokorou přistupovat ke zbytku stvoření. Každému člověku se snad někdy stalo, že se ve svém soudu unáhlil a ve své nerozváženosti třeba i zničil nebo vyhodil něco, co se mu později ukázalo jako velká chyba. I toto byl pro Augustina plán Stvořitele, když skryl do jednotlivých druhů stvoření tajemství, která pouze při pokorném, pozorném prozkoumání, kdy badatel zanechá zbrklého sebevědomého předčasného předsudku, je schopen odhalit pravou podstatu a užitečnost věci.³⁶

Pro všechna jednotlivá stvoření je také přirozené, že usilují o své vlastní bytí a v rámci něho usilují o dosažení co možná největšího dobra. Jak rostliny tak zvířata ale i lidé, všichni se činí o to, aby si vydobyli své místo na světě. A pokud to dělají v souladu se svými přirozeně vrozenými inklinacemi, potom jsou tato stvoření dobrá.³⁷ O své

³³ AUGUSTINUS, Aurelius, *Vyznání*, XII. 7. „Čím však je něco od Tebe vzdálenější, tím jest Ti nepodobnější, ačkoliv prostor od Tebe nevzdaluje.“

³⁴ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XI. 22. „Ale od věcí pozemských až po věci nebeské a od viditelných až po neviditelné jsou jedna dobra lepší druhých, mezi sebou nerovná proto, aby byla všecka.“

³⁵ Tamtéž, XI. 22. „Vždyť i jedy, které jsou při nesprávném použití záhubné, užijeme-li jich správně, mění se ve správné léky a jak naopak i ty věci, ze kterých se těší, jako jídlo a pití a toto světlo, užije-li se jich nezřízeně a nepřiměřeně, pocítujeme jako škodlivé.“

³⁶ Tamtéž, XI. 22. „Proto nás božská prozřetelnost napomíná, abychom věci nemoudře netupili, nýbrž abychom se bedlivě ptali po užitečnosti věcí, a kde na to náš důvtip nebo křehkost nestačí, tam abychom ji pokládali za skrytou tak, jako některé věci, které jsme těžko mohli vyzkoumat, vždyť i to skrytí užitečnosti je buďto cvičením v pokoře nebo skrušením pýchy.“

³⁷ Tamtéž, XI. 27. „Od ohromných draků až po nepatrné červíčky, všichni ukazují, že chtějí býti a že se proto záhubě vyhýbají všemožnými pohyby. A co stromoví i všechny byliny, které nemají žádného citu, aby se vyhýbaly viditelným pohybem záhubě? Aby mohly bezpečně vyhnati do vzduchu korunu, upevňují do země kořeny, kterými by sály potravu a tak jaksi zachovávaly svoje bytí!“

konkrétní bytí každá bytost usiluje jako o své nejvyšší dobro proto, že stupeň jejího bytí odpovídá stupni dobra, kterého dosahuje. Nakolik něco fakticky je v řádu bytí, natolik je fakticky dobré. To nikoliv především ze své vlastní povahy, ale protože má samý původ od Toho, který je samotným Dobrem. Tedy bytost, která má tu vlastnost, že více jest, je také více dobrá. Ta však, které samo Dobro nepřidělilo tolik bytí, sice je, ale v menší míře než ta, která má bytí více. Ani jedna z nich však není opakem k jiné bytosti, ač má bytí více či méně než ta nebo ona. Každá má totiž stejný původ a každá ho má jiným způsobem. Pouze ty bytosti, které by byly nebo by usilovaly o to být svému původci opakem, by nebyly dobré. Takové bytosti by buď měly svůj základ v něčem, co je k tomuto samotnému bytí opakem, což není možné, protože vše má svůj původ od svrchovaně dobrého Stvořitele, nebo by došlo někde k nějakému jejich pokažení.³⁸

Nejen, že každý jednotlivý druh má své místo v komplexu stvoření, ale i každý jednotlivý představitel svého druhu jako individuální, originální exemplář je podle Augustina umístěn harmonicky ve světovém řádu. Podobně jako každý jednotlivý pixel fotografie z něhož je složen. Některé pixely hrají sice na obraze méně důležitou roli, protože jsou třeba součástí nějakého tmavého pozadí, na rozdíl od pixelů jiných, které jsou součástí nejvýraznější postavy na fotce. Ale ani bez oněch méně významných pixelů, které vytvářejí tmavou kulisu, by obraz nebyl tak krásný, jako kdyby byl tvořen pouze postavou bez pozadí. Někdy je tedy jedno individuum druhu výraznější, jindy je zase nenápadné, někdy jedná více podle své vrozené povahy, jindy jiné zase méně a tak také někdy je některé individuum více dobré a jiné zase méně. V každém případě je však součástí celku, který je velmi dobrý, ač při bližším, partikulárním pohledu se tak nemusí zdát.

Hierarchii Augustinova stvoření netvoří pouze jednotlivé druhy, ale i druhy druhů, druh individualizovaný do pestré škály jednotlivých tvorů. Pro každý z nich má Bůh místo ve svém, nám lidem skrytém, Božím plánu. Někteří z nich více odpovídají své druhové formě a jiní zase méně. V příkladě andělů byl některý exemplář stvořený výjimečně dobrý a zase byl stvořen jiný, ne tak dobrý a i takový, který se natolik vymkl své vlastní přirozenosti a stal se jí tak nepodobný, že je více zlý než dobrý. V případě třeba stromů je tomu principiálně stejně, některý z exemplářů svého druhu naplní svou předurčenou entelechii a vyroste do své plné krásy a jiný zajde dřív než stačí vyrůst do metrové výšky. Přesto i takový ušlápnutý stromek je součástí Augustinova stvoření a i s takovým má zde Bůh svůj plán. Rozdíl mezi andělem a stromem je nezměrný co do jejich povahy i akčního potenciálu. Člověk nemá jednající potenciál jako anděl, avšak nemá zároveň nemá tak omezený jako v případě stromu. Své místo ve stvoření má též ve své esenciální výjimečnosti. V pestrosti druhů a jejich exemplifikací je podle Augustina krása tohoto světa, kdy jednotlivá stvoření jednoho druhu jsou docela odlišná ve své rozmanitosti.³⁹

³⁸ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XII. 2. „*Tudíž té přirozenosti, která v nejvyšší míře jest, jejímž působením jest všecko, co jest, té je protichůdná jenom ta přirozenost, která není. Vždyť tomu, co jest, jest opakem nebytí. A proto Bohu, není protichůdným nic bytujícího.*“

³⁹ Tamtéž, XI. 18. „*Tedy právě jako tyto protivy, postavené jedny proti druhým, vytvářejí krásu promluvy, tak také v jakési výmluvnosti ne slovné, ale světové vzniká protikladem protiv krásy světa. Zcela zřetelně je to řečeno v knize Sirachovcově těmito slovy: „Proti zlu je dobro a proti smrti život, tak i proti zbožnému hříšník. A tak pohlížej i na všechna díla Nejvyššího, vždy jsou po dvou, jedno proti druhému.*“

1. 3. 3. O významu člověka ve stvoření

Když Bůh tvořil svět, stvořil, jak bylo řečeno, celou škálu druhů tvorů i mnohokrát bezpočet jednotlivců daného druhu, aby byla stvoření všecka. Stvořil nejen takové bytosti jako anděle, kteří jsou čistě duchovního charakteru nebo skály, které jsou zase naopak čistě látkové povahy, ale i takové bytosti, které mají charakter jak tělesný tak duševní. A dokonce stvořil i jeden exemplář tvora, který v sobě zahrnuje všechny tři zmíněné základní charakteristiky tvorů. Jeden z Bohem stvořených tvorů je obdařen jak duchovní – myslící a volní – stránkou, tak duševní stránkou – smyslově cítící – i stránkou prostě materiální, aby převyšoval všechny ostatní tvory hmotného světa.⁴⁰ Člověk byl stvořen k obrazu Božímu, aby sice svou složitostí převyšoval všechny ostatní pozemské živočichy, ale stejně jako ostatní stvoření byl stvořen ex nihilo, to znamená, že je stejného původu jako hmota a obyčejný zemský prach.⁴¹

V hmotném světě je tak člověk jeho nejvyšším a nejsložitějším tvorem, kde není pouze pasivně nežijící jako kámen, nebo pouze prostě vnímající jako stromy, ani neběhá bez hlubšího smyslu po lese jako divá zvěř, ale je bytostí, jenž uvědoměle volí své jednání a zpětně reflexivně si jej uvědomuje. Taková přirozenost z člověka dělá určitou exkluzivitu mezi všemi ostatními hmotnými tvory. Jeho reflexivní schopnost z něj totiž činí něco, co se samo může nazírat, a tak v jistém smyslu sebe samého stavět do určitého vztahu se sebou samým. Člověk vlivem své intelektuální stránky je ve výkladu Augustina určitým středem mezi netělesnými intelektuálními bytostmi a výhradně tělesnými bytostmi.

Jako tvor dvou složek dostal od svého Tvůrce potenciál si zvolit, jakou svou část ze sebe upřednostní. Upřednostnil-li by Boží řád před sebou, tak by po svém pozemském putování v těle dosáhl věčné blaženosti mezi anděly.⁴² Upřednostnil-li by sebe samého před Boží řád, dostal by též co si zvolil a stal se služebníkem těla, jenž ve své neutuchající proměnlivosti a nestálosti by dosáhl pouze věčného odcizení od samé urči-

⁴⁰ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XII. 24. „Tedy Bůh stvořil člověka ke svému obrazu. Stvořil mu totiž takovou duši, aby jí skrze rozum a důvtip převyšoval všechny živočichy pozemské i vodní i létající, kteří takovou mysl nemají.“ Tamtéž, V. 11. „Tedy nejvyšší a pravý Bůh se svým Slovem a Duchem svatým (kteřížto tři jsou jedno), jediný všemohoucí Bůh, stvořitel a původce každé duše i každého těla, ten, jehož účastenstvím jsou šťastni všichni, kdo jsou šťastni skutečně a ne zdánlivě, stvořil člověka jako rozumového živočicha s duší a tělem, a po hříchu ho ani nenechal bez trestu ani ho bez milosrdenství neopustil, dal dobrým i zlým bytí stejně jako kamenům, život plodivý nejinak než stromům, život smyslový zrovna jako zvířatům, život rozumový pouze spolu s anděly, od něho pochází všecken způsob, všecken tvar, všecken řád, od něho pochází míra, počet i váha, od něho je všecko, co se v přírodě nachází, ať je jakéhokoliv druhu a jakékoli ceny, od něho jsou semena tvarů, tvary semen, pohyby semen i tvarů, on dal i tělu vznik, krásu i zdraví, možnost rozplozování, uspořádání údů, zabezpečení v pospolitosti, dal i duši nerozumné paměť, vnímání a pud, rozumné však kromě toho mysl, rozum a vůli, on nejen nebe a zemi, nejen anděla a člověka, ale ani útroby nepatrného a bezvýznamného zvířátka, ani ptačí pířko, ani planý kvítek, ani lístek na stromě nenechal bez úměrnosti a jakési takřka harmonie jejich částí.“ Tamtéž, XIX. 15. „Tak velí přirozený řád, tak stvořil Bůh člověka. Dí totiž: Ať panuje nad rybami mořskými i ptáky nebeskými a nade všemi plazy, kteří se plazí po zemi. Stvořiv ho rozumným, chtěl, aby panoval pouze nad tvory nerozumnými, ne aby člověk panoval nad člověkem, nýbrž nad dobytčetem.“

⁴¹ Tamtéž, XIV. 11. „Neboť třebaže Bůh stvořil člověka ze zemského prachu, právě ta země a všechna zemská hmota, je z ničeho, a v tělo vložil duši, stvořenou z ničeho, když byl člověk stvořen.“

⁴² Tamtéž, XII. 22. „Jinak u člověka: jeho přirozenost tvořil jaksi jako střed mezi anděly a zvířaty, aby, bude-li poddán svému Stvořiteli jako pravému pánu a bude-li ve zbožné poslušnosti zachovávat jeho příkázání, přešel ve společnost andělů a došel bez prostřednictví smrti blažené nesmrtnosti bez jakéhokoli konce...“

tosti v podobě Boha jako takového a nakonec i smrti nejen tělesné, jenž potká každého pozemšťana, ale i smrti jeho duše.⁴³

Podle Augustina Bůh již ve svém plánu počítal s tím, co se stane, že člověk jako jeho jaksi podivně rozdvojené stvoření, se pokusí zneužít svou možnost stát se revoltujícím tvorem, který ve své slepé hrdosti zkusí dosáhnout Pravdy vlastními silami bez Jeho pomoci a vybere si možnost upřednostnit sám sebe před Bohem. Vždyť přeci stvořil-li Bůh stvoření tak, aby byla všecka, pak stvořil i takové, které je nezbednější než jiné, protože má z nich největší inklinaci a možnost revoltovat. A možnost by snad nebyla možností, kdyby nebyla někdy aktualizována, respektive, aby bylo něco možné, musí někdy nastat taková situace, kdy to již není pouze pasivně možné, ale aktuálně působící, a tak se stalo, že jeden z tvorů Bohu odepřel svou poslušnost.⁴⁴

Přestože však Bůh věděl, že člověk zpychne a pokusí se zneužít svou svobodu a bude rozmnožovat svůj druh nikoliv ke spáse ale k věčnému zatracení, přesto miloval své stvoření a podle svého plánu čekal na možnost jeho návratu k sobě, proto mu ani nebránil v jeho revoltě. Nechal člověka tedy jednat mnohdy hůře a zlověstněji, než by si kdekdo dokázal představit, kdy se dopouštěl těch nejhorších zvěstev na svých družích i na ostatních stvořeních.⁴⁵ Avšak jako milující otec trpělivě čekal na svého marnotratného syna až se vyléčí, pokorně se vrátí a On ho přivine zpět do své náruče.

Člověka Bůh sice stvořil původně jako spravedlivého a dobrého, ale protože člověk odepřel Bohu poslušnost, když neuposlechl Jeho příkazu, jak popisuje kniha Genesis, a ochutnal ze zapovězeného stromu ovoce, tak pokazil svou vlastní přirozenost. Přčinem nebylo to, že si ukousl jablka, ale to, že ho jeho pýcha „nakopla“ k překročení stanovené meze. Tím, že tedy zneužil svou svobodnou vůli k odvrácení se od Boha pro vlastní nové sebestředné pojetí, si též počal uvědomovat i jiné, související stránky svého nového postavení. Náhle si uvědomoval svou nahotu, pro kterou se začal považovat za zranitelného a tak člověk počal sloužit svému tělu na úkor svého ducha.⁴⁶ Člověk jako tvor stvořený původně v jednom exempláři, pak plodil další předem odsouzené své druhy ze své pokažené přirozenosti, a tak se lidé dále řetězí v pokaženém druhu, přičemž jsou již od početí podle Augustina odsouzeni k věčné smrti až na ty, kteří byli skrze milost Boží tohoto osudu ušetřeni.⁴⁷

⁴³ Augustinův výklad druhů smrti níže v kapitole O trestu za první hřích.

⁴⁴ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XII. 22. „...pakliže použije své svobodné vůle zpupně a vzpurně a svého Pána Boha urazí, aby byl dán v plen smrti a žil jako zvíře, jsa otrokem chťiče a jsa určen k věčnému trestu po smrti.“

⁴⁵ Tamtéž, XII. 23. „Bůh dobře věděl, že člověk zhřeší a že jsa už vydán smrti zplodí syny smrti a smrtelníky, kteří v hrůzné hříšnosti zajdou tak daleko, že i svého druhu zvířata...budou mezi sebou žít bezpečněji a pokojněji než lidé.“

⁴⁶ Tamtéž, XIII. 13. „Duše, kochajíc se už vlastní převrácenou svobodou a pohrdajíc službou Bohu, pozbývala již ovšem dřívější služby těla, ... Tehdy začalo tedy tělo žádati proti duchu...“

⁴⁷ Tamtéž, XIII. 14. „A tudíž vyšel od špatného užití svobodné vůle řetěz neštěstí, jenž vleče nepřetržitými strastmi lidské pokolení s jeho zkaženým původem jakoby se shnilým kořenem až k záhubě druhé smrti, která nemá konce – vyjma pouze ty, kdo jsou osvobozeni milostí Boží.“

1. 4. Zlo

1. 4. 1. O hříchu jako o zlu

Každým projevem pokažené vůle je špatnost, pro kterou Augustin používá termínu hřích. Hřích je konečným projevem a důsledkem zlé vůle. Zlá vůle je potenciálem, kterým byli výlučně lidé a andělé obdařeni. Samotný hřích jakožto zlovolný důsledek je zlem sekundárním, protože je již odrazem nebo doznívajícím aktem hříchu primárního, jenž spočívá právě ve zlém rozhodnutí. To, kde je zdroj samotné zlé vůle, jsme již naznačili výše, že jeho zdrojem je hřích spáchaný prvním člověkem, který se jím nechal spoutat a předal toto břemeno dalšímu pokolení. O tom, jak k tomu všemu podle Augustina došlo, se pokusím popsat v následujícím oddíle.

1. 4. 2. O prvním hříchu

Když Bůh tvořil náš svět, stvořil i jediný exemplář druhu člověka, avšak protože Bůh viděl, že člověku jeho samota neprospívá vedle jiných dalších tvorů světa, rozhodl se mu stvořit druha. Nikoliv druha z ničeho jako jiným tvorům. Jako když stvořil z ničeho zástupce obou pohlaví nejrůznějších zvířat v párech - lva a lvici, ale stvořil člověku druha z jeho vlastní části, údajně proto, aby si člověk obzvlášť uvědomoval svojí výlučnost v hmotném světě.⁴⁸ A tak i u člověka došlo k tomu, že již nebyl jediným exemplářem svého druhu jako je tomu u andělů a ani se nestal jedním z mnohých exemplářů druhů, které Bůh stvořil po vícero kusech jako je tomu např. u vrabců nebo kopretin. Člověk byl tak Bohem vyvolen, aby pro svou výlučnost trojdimenzionálního tvora (duchovní, oduševnělé hmoty) se stal jaksi správcem stvořeného světa s určitou zodpovědností za něj, protože od Boha dostal výjimečnou schopnost volně se rozhodovat o svém jednání i určovat a zacházet s tvory, jenž byli vedle něj stvořeni.⁴⁹

Bůh dal člověku možnost si podrobit hmotný svět pouze s jednou, zdánlivě nevýznamnou výhradou a sice že jedna nepatrná část jeho světa mu bude navždy zapovězena. Část, kterou zhmotnil, jak Augustin interpretuje knihu *Genesis*, ve strom plodící ovoce. Člověk měl po stvoření ve své správě celý hmotný svět. Vše mu bylo podřízeno až na jednu výjimku zpodobněnou v ovocném stromě, z něhož první člověk podle Božího nařízení nesměl nikdy jíst. Augustin není konkrétní v pojmenování, o jaký strom se přesně jedná, jestli jablň, jak se lidově traduje nebo nějaký jiný strom. Ač tak či onak v jeho interpretaci prvního hříchu to zřejmě nehraje nějakou roli, nemá to pro něj patrně významu.

V době, kdy byl svět stvořen a člověk jej opanovával, spatřil padlý anděl (jehož

⁴⁸ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XII. 22. „A toho člověka stvořil o sobě a jediného, ne ovšem proto, aby on byl samotný, bez lidské společnosti a opuštěn, nýbrž aby mu tím způsobem důrazněji vložil na srdce právě společenskou jednotu a svornou soudružnost, budou-li lidé spjati nejen vzájemnou podobností přirozenosti, ale také příbuzenským citem, vždyť ani ženu, která se měla s mužem spojit, nechtěl stvořiti tak jako jeho, ale z něho, aby se lidstvo rozvětvilo naprosto z jediného člověka.“

⁴⁹ Tamtéž, XII. 24. „Tedy Bůh stvořil člověka ke svému obrazu. Stvořil mu totiž takovou duši, aby jí skrze rozum a důvtip převyšoval všechny živočichy pozemské i vodní i létající, kteří takovou mysl nemají.“

původu a povaze se hodlám níže věnovat) příležitost jak popustit uzdu své zlobě a pomstychtivosti a narušit harmonii stvořeného světa. Padlý anděl jako zle svévolná nemateriální bytost spatřil v člověku velký potenciál k narušení řádu Božího stvoření, na kterém měl možnost dát průchod své nezměrné zlobě. Když totiž padlý anděl viděl, jak Bohu na člověku záleží, když mu jako svému výjimečně svobodnému tvorovi dává všanc celý hmotný svět, uvědomil si, že přiměje-li člověka, aby se od Boha odvrátil, dokáže tím rozbít jednotu a harmonii tohoto světa a zmocnit se jej.⁵⁰

Padlý anděl si vybral údajně podobu hada, protože had se mu hodil pro svou kluzkost k jeho záměru vloudit se lépe k člověku, aby mu podstrčil a utvrdil ho v myšlence, že jenom sám člověk je pánem světa a pouze na něm záleží. Že každá věc je mu poslušná a musí se podrobit jeho vůli nevyjímaje ani zapovězený strom, jehož ovoce mu náleží stejně jako všechno ostatní.

Augustin píše, že si pro tento účel padlý anděl ve své vypůjčené podobě hada vybral ženu jako slabší exemplář lidského druhu, aby jí onu myšlenku podstrčil. Ona si pak neuvědomující, že je šálená, nechala oklamat, že je jí celý svět včetně zapovězeného stromu podroben, a tuto myšlenku vnukla i svému druhovi.⁵¹ Načež hříchem ochutnání ovoce ze stromu poznání myšlenku své nezávislé vlády nad světem dotvrdili. Tímto aktem se tak lidé odvrátili od svého stvořitele a pána, neboť od něj odhlédli, když obrátili svou pozornost k sobě samým a posadili se na trůn hmotného světa místo svého pána.

1. 4. 3. O příčině prvního hříchu

To, že první lidé pojedli zapovězené ovoce ze zapovězeného stromu, však v Augustinově výkladu není přímo samotný ten inkriminovaný první hřích, kterého se dopustili, nýbrž je pouze jeho důsledkem a finálním jeho stádiem. První hřích byl podle Augustina již větší měrou spáchán, když bylo ovoce ze zapovězeného stromu prvními lidmi utrženo. Spáchán proto, že vykonat akt hříchu znamená pro Augustina dopustit se a schválit jej předem ve svém srdci. Tedy tehdy, když se nějaké srdce dostane na zcestí, je nasnadě, že budou následovat i zcestné skutky.⁵²

Protože klopýtnutí nejčastěji předchází pád, je co do kauzality příčinou samotného pádu, a tak lze klopýtnutí pokládat za samotnou chybu, zatímco samotné upadnutí za pouhý nutný důsledek události. Přitom samotný důsledek, totiž upadnutí, se nejčastěji považuje za chybu, které se chodec při své činnosti může dopustit, protože je nejlépe vidět. Principiálně stejně je tomu podle Augustina u pokřivené lidské vůle, na jejímž konci je nešťastný zlý skutek. Spáchaný hřích je pouze přirozeným důsledkem zlé vůle, kte-

⁵⁰ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XIV. 11. „Jakmile však onen anděl, pyšný a tudíž závistivý, odvrátiv se právě touto pýchou od Boha k sobě a chtěje v jakési téměř vzdorovládne zpupnosti raději se těšiti z poddaných než sám být poddaným, byl z duchovního ráje svržen, dychtěl se ve své zlovolné zchytalosti vlouditi v lidský cit člověka, jemuž stojícímu jistě záviděl, ježto sám padl.“

⁵¹ Tamtéž, XIV. 11 „Vybral si v hmotném ráji, kde s oněmi dvěma lidmi, mužem a ženou, žili i ostatní pozemští živočichové, krotcí a neškodní, hada, živočicha kluzkého a pohybujícího se v klikatých závitech, vhodného pro jeho záměr; aby skrze něho mluvil, a když ho pomocí své andělské přítomnosti a vyšší přirozenosti duchovním úskokem ovládl, zneužívaje ho jako nástroje, mluvil šalebně k ženě, postupuje proti té lidské dvojici od nižší složky, aby postupně dosáhl všeho, nemysle, že by muž byl lehkověrný a že by se dal obloudit, ale že couvne před bludem cizím.“

⁵² Tamtéž, XIV. 13. „Avšak než upadli na zjevnou neposlušnost, počli býti zlými v skrytu.“

rá sama je upadnutím, ač za pád považována zpravidla nebývá.⁵³

U zlé vůle jako příčině hříchu však Augustin nekončí a jde ještě dál v pátrání po původu konečného hříchu. Uvedeme-li to na příkladu, již zmíněného fyzického pádu, tak klopýtnutí, představující zlou vůli, lze taktéž považovat za důsledek mající svou vlastní příčinu a tou je jakési podcenění nebo nadutá nepozornost při rekognoskaci cesty. K pádu chodce by nedošlo, kdyby chodec neklopýtl a ke klopýtnutí by nedošlo, kdyby nepodcenil terén a kdyby chodec nepodcenil terén, nepřecenil by svých omezených schopností chůze, a kdyby tyto schopnosti nepřecenil, pokorně a vnímavě by se ubíral svou cestou a k žádnému upadnutí by nakonec nedošlo.

Když první lidé chodili po této zemi ve svém bezstarostném bytí bez bázně ze smrti či obav o své existenční potřeby, když jim jejich tvůrce vždy zajistil vše, co potřebovali, tím vždy byli postupně formováni svými vlastními rozhodnutími. Rozhodnutími ponejvíc fixovanými na jejich tělesnost a určité navykání se v opakujících se situacích, kdy si tělo žádá svou vlastní denní dávku, aby ukojilo potřeby. Každé živé tělo má své vlastní pravidelné existenční potřeby, které je třeba tělu pravidelně dopřávat pro zachování vnitřní integrity jedince. Takové jednání nutí každého jedince ke konkrétním návykům, které se opakovaním postupně zautomatizovávají, neboť je to ekonomické a jedinec se tak při rutinní činnosti může zabývat dalšími, jinými, aktuálně důležitějšími úkoly. Avšak tím, že se pravidelně určitý jedinec zabývá nějakým úkonem, nabývá ve svém habitu i určitého stupně jistoty. Jenže v tělesném světě je každá jedna věc, alespoň trochu, odlišná od jiné, ač se to nemusí na první pohled vždy zdát. Jako když vedle sebe máme dvě mince stejné hodnoty, zdají se nám zcela totožné, ačkoliv přinejmenším metafyzicky je v nich rozdíl, neboť každá z nich zabírá své vlastní místo v prostoru. A taková podobnost čím více je podobná, tím více je zavádějící domnělá totožnost, neboť může způsobit jedinci, který s ní zachází, problém při jeho zacházení s ní a může dojít k jejímu chybnému vyhodnocení nakonec ústící ve špatné užívání. O to víc, o kolik více se s ní daný jedinec habituálně potýká. Tak také chodec, který šel již mnoho cest, věnující se na jedné ze svých mnoha poutí hlubokým myšlenkám, snadno zapomene na to, že je třeba také dávat pozor na cestu, klopýtne přes nenadálou překážku a upadne. Podobně i první lidé pro svůj tělesný charakter v tělesném světě a své habituálně užívané svobodné vůle, nabyli falešnou představu, že jejich schopnost rozhodování, je tak zdokonalená, že nepotřebuje více pozornosti. Tím jim v srdci vznikl prostor pro zabývání se vlastní reflexí, jenž jim odhalovala jejich výjimečnost v hmotném světě, a tak, aniž by si to uvědomovali, jim vzniklý prostor v srdci začal vyplňovat falešný pocit vlastní výjimečnosti a velikosti. Ten pocit, jenž způsobil chodci dojem, že netřeba věnovat pozornost překážkám na cestě. Falešný dojem vlastní velikosti, jenž se zahrnil v srdcích prvních lidí, je přivedl k tomu, že dopřáli sluchu hadových slov, a falešně utvrzení ve své domnělé výjimečnosti se dopustili konečného hříchu neuposlechnutí jediného rozkazu, který jim byl vložen na srdce. O to těžší bylo jejich provinění, o co jednodušší byl příkaz, který měli ctít. Byl pouze jeden, a proto byl snadněji dodržitelný, ale nejspíš i o to více pokušitelný.⁵⁴

Ten nový, cizí a později se ukáživše nežádoucí dojem, jenž vyplnil srdce prvních lidí pocitem vlastní velikosti a přivedl je ke špatnému rozhodnutí, respektive ke zlé vůli, jenž jej v nich učinila, ten lze samotný označit za pozitivně působící zlo v srdci jedince,

⁵³ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XIV. 13. „Tedy ten pád, jaký se děje v skrytu, předchází pád, jenž se děje zjevně, zatím co onen prvý za pád považován nebývá. Vždyť kdo považuje povýšenost za pád? A přece už v ní jest odpad, jímž byl opuštěn Nejvyšší.“

⁵⁴ Tamtéž, XIV. 12. „Tedy toto přikázání, zapovídající jíst jediný pokrm tam, kde byla ohromná zásoba jiných, ..., to přikázání bylo porušeno tím nespravedlivěji, čím snadněji mohlo být dodrženo.“

protože právě tento pocit pokažené soudnosti - ta pýcha, byla zdrojem zlovolného rozhodnutí a je nadále pramenem i všech ostatních špatných rozhodnutí.⁵⁵ Jak ji jednou první lidé nechali ve svém srdci prostor, ochotně se v něm zabydlela, aby se mohla co nejdříve rozbujet ve svém nositeli jako zhoubný nádor, který jak se v těle jedince usadí, tak jej nesnadno opouští.

Tedy na samém počátku zlého jednání je pokažená přirozenost se schopností svobodného rozhodování. K jejímu pokažení dojde tak, že se rozhodne zpochybnit nebo odvrátit se od Boha. Aktem odvrácení svobodná přirozenost sama sebe postaví na místo Boha a zpředmění sebe jako to nejvyšší dobro a hodnotu, na které nejdříve záleží. Tímto aktem sebestřednosti se bytost pokazí a naruší harmonický celek systému, jehož je součástí, přičemž v této narušené harmonii vznikne mezera, jakýsi privativní schodek. Toto uvolněné místo je bezprostředně obsazeno pýchou jako agentem působícím zlou vůlí a kalící mysl dříve svobodné a spravedlivé bytosti, jejímiž důsledky jsou pak jednotlivé akty zla, hříchu nebo špatnosti jako takové.⁵⁶

1. 4. 4. O dvojím pojetí svobodné vůle člověka

Na začátku každého spáchaného hříchu je svobodné rozhodnutí jej spáchat. Kde není svobodné vůle, tam není hříchu, avšak toto tvrzení má svou druhou stranu mince a sice, kde není svobodné vůle, není ani žádný spáchaný dobrý skutek. Aby mohlo být jakékoliv jednání vyplněné dobrými skutky nebo skutky špatnými, vždy je to fixováno na svobodnou vůli, neboť bez ní je každé takové jednání nutné a jako nutné je nereflektovatelné bez možnosti jej soudit.

Svobodná vůle člověka byla na počátku stvořena jako jedna. Stejně tak jedním způsobem byla vnímána lidmi a tím stejným způsobem byla vnímána i Bohem jako neporušená. Nebyla nijak rozpolcená. Člověk, podle Augustina, počal rozlišovat mezi tím, jaké jednání jest dobré a bohulibé a jaké je zlé a zavrženíhodné až po tom, kdy ochutnal zapovězené ovoce.⁵⁷ Veškeré jednání prvních lidí bylo plně svobodné předtím, než ochutnali ze stromu poznání. Po ochutnání z něj, přestala ta původní zdravá svobodná vůle člověka sloužit tak, jak měla, a začala v člověku působit pokaženě.⁵⁸

To, jakým způsobem dnes definujeme svobodnou vůli, totiž jako dispozici k nedeterminovanému jednání, by Augustin označil stav člověka před spácháním prvního hříchu, protože pro Augustina plnosti svobodné vůle po spáchání prvního hříchu u člověka není. Proto z dnešního pojetí svobodné vůle byl stav člověka před spácháním prvního hříchu zcela determinovaný a proto fatalistický.

Je proto třeba rozumět pojmu svobodné vůle rozlišeně, dvojím způsobem, neboť

⁵⁵ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XIV. 13. „Nedospělo by se totiž ke zlému skutku, kdyby byla nepředcházela zlá vůle. A co mohlo být počátkem zlé vůle, ne-li pýcha?“

⁵⁶ Tamtéž, XIV. 13. „A co pak je pýcha jiného nežli touha po převráceném prvenství? Neboť převrácené je to prvenství, opustí-li kdo počátek, s nímž má být jeho duch spjat, a jaksí se stává a jest sám sobě počátkem. To se děje, když se sám sobě příliš líbí. Sobě se pak tak líbí tehdy, když odpadne od toho neměnného dobra, jež se mu mělo líbit víc než on sám sobě.“

⁵⁷ Tamtéž, XIV. 17. „Proto také, jakmile porušili zjevným přestupkem Boží přikázání, je o nich psáno: „A otevřely se oči obou a poznali, že jsou nazí, i sešili fíkové listí a urobili si zástěrky.“ (t. 3, 7) Práví: „Otevřely se oči obou“, ne k vidění, vždyť už předtím viděli, ale k rozeznávání mezi dobrem, jež ztratili, a zlem, do kterého upadli.“

⁵⁸ AUGUSTINUS, Aurelius, *Význání*, VIII. 5. „Tak dvě vůle, jedna nová, jedna tělesná, druhá duchovní, vespolek zápasily a jejich zápasem byla rozdírána má duše.“

se původní svobodná vůle člověka aktem prvního hříchu pokazila a pojem svobodné vůle se tak rozštěpil na původní, nezkažený a na aktuální, pokažený.

Jednak lze možno pojmu svobodné vůle rozumět v původním významu jako Augustinův Bůh a jednak jako člověk s pokaženou svobodnou vůlí, neboť i když je pokažená, není a nebylo člověka, aby měl svobodnou vůli a zároveň nedokázal rozlišovat mezi tím, zda dělá dobrou nebo špatnou věc.

Pakliže totiž, ochutnáním ze stromu poznání, člověk prohlédl a poznal, že udělal špatnou věc, v té chvíli počal rozlišovat mezi dobrým a zlým jednáním, pak nelze zároveň tvrdit, že to již před vlastním ochutnáním věděl. Nelze dále uvažovat schopnost svobodně, respektive nedeterminovaně rozlišovat u někoho, kdo je v přímém kontaktu s Bohem, jenž nepřímo řídí jeho jednání a zároveň, který není schopen rozlišit dobré od zlého.

Rozumět pojmu svobodné vůle jako Bůh by znamenalo rozumět to jako vlastnost veskrze dobrou a v harmonickém celku pevně na svém místě, a proto spravedlivou, nehledě na to, že nositel této vlastnosti nebo schopnosti si jí není vědom a není schopen její reflexe, protože ještě přece neochutnal ovoce, které mu umožní toto ex post nahlédnout.

Podobně jako v lenním poddanství, když se vazal vzdá své svrchovanosti ve prospěch svého pána, uschopňuje jej takový akt k vládnutí, avšak na jiné, nižší rovině. Když vazal přísahal věrnost svému pánu, např. králi, mohl si vládnout na svém panství tak, jak mu bylo takřka libo. Podobně lze rozlišovat porozumění Boha svobodě jako u svrchovaného krále s takřkajíc neomezenou mocí a lze i porozumět pojetí svobodné vůle u člověka jako vazala, jehož svoboda byla neomezená též, ale v rámci nadvlády svého pána. Prvního člověka před hříchem proto můžeme v Augustinově výkladu přirovnat k přímému poddanému přirozeného zákona, kterému se podrobuje jak nejnižší poddaný tak i nejvyšší král stejným způsobem a jsou si proto rovni, zatímco po spáchání prvního hříchu lze přirovnat prvního člověka k vazalovi, který má sice dispozice si rozhodovat o svém jednání na svém vlastním menším panství, ale jeho vada a omezení se za své rozhodování zodpovídá nejen svému hegemónovi ale i přirozenému zákonu představující pána všehomíra, před kterým se sklání všichni stejnou měrou.

Proto by Augustin popíral svobodnou vůli tak, jak jí dnes rozumíme, neboť my jí rozumíme omezeně, pouze v rámci svého poddanského statutu. Kdybychom svou svobodu chápali jako Augustin, nahlédli bychom jí ve své plnosti a prohlédli to omezení, ten schodek, který nám ochutnáním ze stromu poznání vznikl. Nahlédli bychom to, jak se naše duše stala vazalem svého těla žádající svou pravidelnou daň, a proto nám neustále brání se obracet čistě pouze k Bohu, k jedinému a pravému přirozenému zákonu světa.

1. 4. 5. O původu zlé vůle

Když se člověk dopouštěl prvního hříchu, uvědomoval si svůj skutek a dopouštěl se jej podle Augustina dobrovolně, protože kdyby se jej dobrovolně nedopustil, nedjedalo by se o hřích.⁵⁹ Člověk tedy musel vědět, že se odklání od Božího nařízení, resp.

⁵⁹ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, V. 10. „Děláme totiž mnoho věcí, které bychom jistě nedělali, kdybychom nechtěli. K nim patří především samo chtění, neboť chceme-li, existuje, nechceme-li, neexistuje, nechtěli bychom totiž, kdybychom nechtěli.“

od Boha ve prospěch nižších věcí, ve prospěch svůj vlastní, a první hřích se tak stal, jak bylo již výše uvedeno, pouhým důsledkem událostí, neboť ke skutečnému hříchu, totiž k odhlédnutí od Boha, již došlo.

Na otázku, co je příčinou blaženosti všech stvoření, Augustin odpovídá: spojení se svým tvůrcem. A naopak, co je příčinou jejich neštěstí: odloučení se od svého tvůrce. Štěstí každého jednotlivce a to nejen člověka ale i anděla či jiného stvoření tkví v jeho přímém kontaktu s Bohem.⁶⁰ Každá bytost, která není v přímém kontaktu s Bohem a je proto odpadlá od jeho přímého řízení, je pokažená, neboť odpadá od konzistentního celku stvoření. V případě stvoření, jehož součástí esenciální výbavy je svobodná vůle, dochází k jejímu pokažení vlivem odpadnutí a jak jinak můžeme nazvat pokaženou svobodnou vůli než jako zlou.

Zlou vůli nepůsobí ve volních bytostech jako člověk nebo anděl nižší věci o sobě samy, ke kterým se obrací, neboť ty jsou jako všechny stvořené dobré, ač jsou třeba bez své autonomní vůle. To, že se volní bytosti stávají zlovolné, je způsobeno jejich svobodně učiněným rozhodnutím obrátit se k věcem nižším, přestože jsou tyto všechny nižší věci o sobě dobré podstaty.⁶¹ Nejsou ani volní stvoření, ani stvoření nižší svou podstatou zlí, ale zlé je ono samo obrácení se k nižším stvořením a nepřiměřené nebo nevhodné potýkání se s nimi. Jako příklad takového obrácení se k nižšímu stvoření nepřiměřeně, lze uvést běžný příklad, kdy se člověk jako autonomně volní tvor nechá pohltit třpytem a hodnotou zlata, jehož lesk si pak nenechá odpustit a nevidí pro něj nic jiného opájeje se jeho kvalitami.

Stvoření, které ztratí přímý kontakt s Bohem, se vyděluje z řádu věcí nikoliv na Boží příkaz, neboť je Bohu milé mít přímý vztah se svým stvořením, ale v důsledku vlastního rozhodnutí. To samozřejmě platí výlučně pro ta stvoření, jenž mají tuto rozhodovací schopnost.

Ty bytosti, které byly stvořeny i s vlastní svébytnou vůlí, jsou právě andělé a člověk. V širokém, rozmanitém spektru druhů, které Bůh stvořil, jich většinu stvořil bez svobodné vůle, ale protože stvořil svět úplný a celý, tzn. že se v něm nachází všechna stvoření, nachází se zde i druhy obdařené exkluzivní vlastností svobodné vůle.

Mít potenciál k nezákonnému, hříšnému jednání vymykajícímu se Božímu řádu bylo člověku spolu se svobodnou vůlí vštípeno do jeho přirozenosti. Člověk dostal od svého Stvořitele svobodnou vůli, jejímž potenciálem je i to, že se její nositel vzepře svému tvůrci, tudíž nepřímě je sám stvořitel odpovědný za to, že se jeho tvor proti němu postavil, nebo spíš, že se jeho tvor od něj odvrátil. Svobodná vůle bez potenciálu k aktu vzdoru by zcela ztratila svou podstatu a byla by pouze další danou, predestinovanou vůlí podobnou mnoha jiným živým tvorům světa, kteří se bez hlubšího smyslu prohání po lesích.

To, že Bůh stvořil bytosti, které mají svobodnou vůli, však nebylo stvořením zlé bytosti. Svobodná vůle udělená těmto bytostem, byla dobrá. Nelze vinit svobodnou vůli

⁶⁰ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XII. 1. „Tedy příčinou blaženosti prvých je spojení s Bohem, proto příčinu bídy druhých dlužno vyložit opakem, že totiž nejsou spojení s Bohem.“

⁶¹ Tamtéž, XII. 6. „Když totiž vůle opustí hodnoty vyšší a obrací se k nižším, stává se zlou, ne proto, že by bylo zlé to, k čemu se obrací, ale protože to obrácení je zvrácené. Proto nezpůsobila nižší věc zlou vůli, naopak vůle se přiklonila k nižší věci špatně a nezřízeně, protože sama se takovou stala.“ Tamtéž, XII. 7. „Neboť odpadnouti od toho, který svrchovaně jest, k tomu, co jest méně, to právě znamená začít míti zlou vůli.“ AUGUSTINUS, Aurelius, *Vyznání*, VII. 16. „Tedy jsem se tázal sám sebe: „Co jest hřích?“ a nenalezl jsem žádné zvláštní podstaty, nýbrž jen odvrácenost vůle od nejvyšší podstaty, jež jsi Ty, Bože můj, odvrácenost zlé vůle ke věcem nejnižším, té vůle, jež se chce zbavit veškeré vnitřní ctnosti, úplně lnouc k věcem vnějším.“

z toho, že ji její nositel zneužil, jako ani nelze vinit například sekeru z toho, že se jejím zacházením konají v některých případech špatné skutky. Sekera stejně jako svobodná vůle jsou z tohoto pohledu nevinné. Tím, že tyto entity mají potenciál být zneužity ke špatnosti, neznamená, že jsou v podstatě špatné a již vůbec to neznamená, že tak byla jak sekera tak svobodná vůle stvořena. Některé sekery jsou a byly používány k dobrým věcem a některé naopak zneužity ke špatnostem. Nikoho by však nenapadlo žalovat sekeru z toho, že někomu uťala jeho nešikovností prst nebo že někomu rozrazila záměrně hlavu. Vždy se v takových případech viní ten, kdo s ní zachází. Nejinak je tomu u Augustina v případě svobodné vůle. Některé bytosti, jako Augustinovy netělesné inteligence - andělé svobodnou vůli využili dobře už pouze tím, že se neodvrátili od svého původce. Jiné bytosti jako poslední odpadlý anděl nebo první člověk ji nevyužili dobře a jejím zvráceným užitím se dopustili neposlušnosti a odklonu od Boha a jeho řádu věcí. Boha a jeho dobrá stvoření včetně svobodné vůle nelze proto vinit ze špatnosti, ke které ve světě lidským jednáním dochází, ale lidským pokřivením a zneužitím jeho nejvlastnější schopnosti vznikl schodek, který se nese celým lidským pokolením a předává se z jedné generace na druhou.⁶²

Potenciál jak ke zneužití sekery tak ke zneužití svobodné vůle byl stvořen spolu s člověkem. Proto lze za příčinu zneužití svobodné vůle žalovat buď stvořitele, kterého však jako nejvyšší dobro nelze žalovat ze stvoření jakékoliv špatnosti, nebo lze hledat vinu na samotném stvoření, jenž zneužilo potenciál, který mu byl dán. Zdá se být tedy nevyhnutelné, že člověk sám je odpovědný za své pokažení, ale odkud se pak bere příčina aktu jeho pokažení?

Protože byl člověk stvořen extra od Boha, mimo něj a z ničeho, byl stvořen nikoliv dokonalý, věčný a vnitřně stabilní, nýbrž jako nedokonalý, pomíjivý a proměnlivý se sice dobrou podstatou avšak inklinující jako takový k pokažení. Kdyby totiž nebyl dobrý, nebylo by na něm ani cokoliv zkazitelné.⁶³ Potencí všech stvořených, proměnlivých tvorů, nejen člověka, je pokažení a čím jest stvoření více dobré, tím větší je jeho potenciál ke zkažení a tím více je i na něm jeho kaz vidět. Míra dobra ve stvoření se shoduje s mírou jeho bytí, jak jsem se snažil ukázat výše v kapitole O hierarchii stvoření. Proto člověk jako bytost nejen pouze nestálé proměnlivosti těla, ale i díky jeho stabilní složce vyšší duše, je ze všech pozemských tělesných tvorů obdařen největší mírou bytí a tedy i největším potenciálem k pokažení.

Kaz přirozenosti spočívá v pokažení jeho esence, která z něj dělá to, čím jest. Nikoliv druhotné akcidentální menší vady kazí přirozenost. Žádného člověka nekazí jeho aktuální dispozice, například to, že je špinavý, z něj nedělá pokaženého – nedobrého – tvora, ale jeho vada spočívá ve zneužití jeho podstaty, zneužití jeho stěžejní esenciální výbavy. Například v případě ptáka by to snad byla ztráta schopnosti snášet vejce, neboť ptáka lze definovat podle Porfýriova stromu jako tělesnou, oduševnělou, smyslovou bytost snášející vejce. V Případě člověka, kterého bychom podle Porfýriova stromu definovali jako tělesnou, oduševnělou, smyslovou, rozumově-volní bytost, je to ztráta jeho schopnosti rozumovat a svobodně se rozhodovat. Zobecňování na jehož zá-

⁶² AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XIV. 11. „Stvořil tedy Bůh, jak stojí psáno, člověka spravedlivým, a tudíž dobré vůle. Nebyl by totiž spravedlivý, kdyby neměl dobrou vůli. Je tedy dobrá vůle dílem Božím, bylť s ní člověk stvořen od něho. Zato první zlá vůle, protože v člověku předcházela všechny zlé skutky, byla spíše jakýmsi odpadnutím od díla Božího k dílům vlastním, nežli nějakým dílem, a ke špatným dílům proto, že byly podle sebe, ne podle Boha – takže sama vůle, nebo sám člověk, nakolik má zlou vůli, je jakoby špatným stromem špatných skutků jako plodů.“

⁶³ AUGUSTINUS, Aurelius, *Význání*, VII. 12. „Neboť nejvyšší dobro jest neporušitelné a rovněž zase tam, kde není nic dobrého, tam nemůže se nic pokaziti.“

kladě se člověk rozhoduje, je to, co z něj činí, čím jest.

Příčina ke zkažení lidské přirozenosti spočívá v potenci k takovému pokažení a potence k tomu spočívá v jeho proměnlivé složce, ale ještě než budeme pátrat po tom, co jest příčinou nestability vůle člověka, jenž určuje míru potence k jeho zkažení, je dlužno se dotknout toho, že člověk se svou dobrou výbavou je schopen v sobě podle Augustina potírat onu potenci ke zkažení. Nakolik se totiž člověk chce vyvarovat vlastního pokažení své vůle, natolik se musí pokoušet ji nazírat a usilovat o její užívání ve své původní podobě. Natolik je pak v sobě schopen potírat vadu vůle, která prvním hříchem vznikla, a natolik je dobrým a spravedlivým. Protože, kde se vada tupí, tam se podle Augustina vyzdvihuje přirozenost, jenž ji nosí.⁶⁴

Uvedli jsme, že každý člověk má v sobě potenciál kazit dále svou původně dobrou přirozenost, avšak má v sobě zároveň potenciál potírat tuto špatnou tendenci, když svůj volní dar drží svým rozumem na uzdě jako Platónův vozataj ve *Faidrovi*. Mít potenciál implikuje u volního tvora možnost si vybrat, jestli jej využít nebo nevyužít. Máme-li k něčemu tendenci, bývá většinou snadnější a pohodlnější jí popustit uzdu a nechat naplňovat. Zřídka a u nemnoha zástupců lidského rodu je tomu tak, že většina jeho přirozených tendencí a inklinací směřuje k prospěchu jeho samého, natožpak k prospěchu jeho vrstevníků. To je podle Augustina důsledkem spáchání prvního hříchu, kdy člověk získal tendenci více sloužit sobě a svému tělu namísto Bohu, jeho řádu a stvoření. Někteří lidé však jsou schopni prosit a žádat Boha o porozumění svým inklinacím a dostávají od Něj milost k jejich ovládnutí. Milostí posílení a obdarování jedinci pak usilují o potlačení špatných inklinací ku prospěchu sobě a svému milieu. Takové jednání by Augustin označil jako spravedlivé, neboť se v něm odráží Boží řád a uspořádání světa, a proto stírá vadu způsobenou prvním člověkem.

1. 4. 6. O privaci dobra v přirozenosti a o vyplnění privativního schodku zlem

Augustin v Boží obci tvrdí, že hledat příčinu zlé vůle je jako snaha vidět tmu nebo slyšet ticho. Je to hledání entit, které vnímáme ne pro jejich pozitivní vlastnosti, nýbrž právě pro úplný nedostatek těchto kvalit.⁶⁵ Dokonce v pátrání po příčině zlé vůle dojde k takovému závěru, že její příčina ani vůbec neexistuje.⁶⁶ Přitom ale zároveň tvrdit, že existuje důsledek a neexistuje příčina, je proti základnímu metafyzickému pravidlu - kde je důsledek, tam je nutně i příčina.

I když příčina nemusí být zcela zřetelná, lze ji detekovat z jejího účinku. Nemusí proto být pozitivního agenta, stačí, že rozpoznáváme a zobecníme účinek, abychom mohli určit jeho příčinu. Tomuto se Augustin vyhnul tím, že jednoduše označil příčinu zlé vůle za neexistující. Můžeme s ním souhlasit, že tato příčina je neexistující pouze v jednom ohledu a to, že nemá vlastní pozitivní vlastnosti. Musíme však s ním nesou-

⁶⁴ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XII. 1. „Kde se totiž po právu tupí vada, tam se bezpochyby chválí přirozenost.“

⁶⁵ Tamtéž, XII. 7. „Chtít potom nalézt příčiny těchto odpadnutí, které nejsou působící, jak jsem řekl, ale scházející, to by bylo něco takového, jako kdyby někdo chtěl vidět tmu nebo slyšet ticho – věci to, jež jsou nám přesto obě známy, a to jedna výhradně skrze oči, druhá výhradně skrze uši, ovšem ne ve své podobě, ale v nedostatku podoby.“

⁶⁶ Tamtéž, XII. 6. „Hledáme-li dále působící příčinu této špatné vůle, nenajdeme nic. Vždyť co to je, co působí zlou vůli, když sama koná špatný skutek? Tudíž je špatná vůle působící příčinou špatného skutku, kdežto působící příčinou zlé vůle není nic.“

hlasit, pokud by tvrdil, že příčina zlé vůle je neexistující zcela, neboť jsme schopni ji nahlédnout skrze důsledek, kterého působí. Tedy jsme-li schopni rozpoznat a popsat hřích a zlou vůli jako zlý důsledek, musíme být schopni jít po jeho stopě k příčině.

Ve třetí kapitole sedmé knihy jeho *Vyznání* má Augustin pozitivnější náhled v pátrání po příčině zlé vůle, ač ta slova psal zhruba patnáct let před oněmi výše rezo-lutněji znějícími v Boží obci. Jakoby zapomněl na svá slova z *Vyznání* svalující vinu za zlé skutky na svou volní schopnost, na svou pokaženou svobodnou vůli,⁶⁷ která pro své pokažení již nefunguje jak má, tak jak byla původně stvořena, ale jako disfunkční chce to, co by neměla a nechce to, co by měla. Přitom má stále touž svobodnou vůli, nikoliv pokaženou zcela, neboť kdyby byla zcela pokaženou, nebyla by již tím, čím jest.

Pramení-li zlá vůle a zlo odněkud z pokažené svobodné vůle, neboť co jiného je svobodnou vůlí než mít potenciál rozhodnout se, jestli něco chceme nebo nechceme, potom je třeba opět pátrat po příčině toho, co nás staví před volbu něco chtít, co nás přivedlo k rozhodnutí chtít. Kdykoliv něco chceme (nebo nechceme), naše preference vycházejí většinou z předpokladu, že o tom něco víme, že jsme s tím nějak seznámeni, máme s tím nějakou rozumem zpracovanou zkušenost. Máme nějaké poznání na jehož základě se rozhodujeme, zda to či ono chceme nebo nechceme.

Představme si lidský rozum jako automat, do kterého když hodíme dva soudy, tak nám rozum vydá úsudek jako výchozí syntézu předchozích úsudků, podle kterých se pak dál rozhodujeme. Jsou-li oba dva předchozí soudy správné, vždy automat podá správný závěr, ale jakmile je jeden z oněch soudů mylný, bude mylný i konečný úsudek. Proto rozhodne-li se člověk špatně, mohlo by to mít příčinu ve špatně uloženém soudu v jeho rozumu, respektive ve špatném poznání skutečnosti a jejím špatném vyhodnocení. Lze proto posunout příčinu zla od vůle dále ke špatnému rozhodnutí a od špatného rozhodnutí ke špatnému poznání. Nejzazší příčina zla by tak nyní v případě člověka spočívala v nedostatku pravdivého poznání.

Vždyť když byla první žena v rajské zahradě šálená d'áblem v podobě hada, který ji ponoukal jíst ze zapovězeného stromu slovy: „*Nikoli nezemřete smrtí*“,⁶⁸ ale „*Kterýkoliv den z něho jísti budete, otevřou se oči vaše a budete jako bohové vědouce dobré i zlé*“⁶⁹ Co jí mohlo přesvědčit o tom, že se jedná o falešný d'áblův úskok k narušení Božího řádu. Do té doby se první lidé nesetkali z nijakým nekalým jednáním a co je nejpodstatnější, nesetkali se s poznáním nějaké nepravdy, špatné premisy jako chybného základu pro konečný úsudek. Tedy na základě nedostatku pravdivého poznání o hadovi a jeho pravé podstatě, se lidé dopustili mylného úsudku, na jehož základě vznikla falešná a chybná touha po převráceném prvenství.

Poznávání je dobro, kterému se člověku dostává jeho přirozenou cestou, protože jeho esenciální vlastností je poznávat a své poznatky dále deduktivně zpracovávat – rozumovat. Pro člověka je tak esenciálním dobrem pravdivé poznávání - nejvlastnější dobro a nejvyšší milost, které když se mu nedostává nebo se mu dostává nesprávným způsobem, nesprávně pak usuzuje a potažmo se nesprávně rozhoduje, neboť jeho volní schopnost je pokažená a ne zcela disponovaná. Proto lze za nejzazší příčinu zla obvinít nedostatek Boží milosti v podobě nepoznání pravdy, nepoznání toho, co je správné, nepoznání dobra. Zlo má tak ve svém důsledku u Augustina kořen v nedostatku dobra. Dobra v podobě Pravdy, která schází. Zlo je proto privací samotnou, nedostatkem jako

⁶⁷ AUGUSTINUS, Aurelius, *Vyznání*, VII. 3. „*Když jsem tedy něco chtěl nebo nechtěl, měl jsem naprostou jistotu, že jsem to já, jenž něco chce a nechce a nikdo jiný, a počal jsem si poněmáhlu uvědomovati, že tam jest příčina zla.*“

⁶⁸ BIBLE SVATÁ, *Genesis*, 3. 4.

⁶⁹ Tamtéž, 3. 5.

takovým.⁷⁰ Nedostatkem dobra pro rozumové stvoření v podobě pravdy, na jejímž základě je schopen se správně rozhodnout.

Tím, že první člověk nebyl dostatečně obdařen milostí svého Tvůrce v podobě pravdivého poznání o ďáblu a jeho úkladu, nedokázal se správně rozhodnout a podlehl jeho mámení. Místo, kde tedy měla být poznaná pravda, vyplnila lež, která převrátila od základu hodnotový žebříček člověka. Došlo k pokažení jeho rozhodovací schopnosti pýchou, která se v jeho srdci usadila a počala vytlačovat lásku k Božímu řádu a pravdu jako takovou. Obrazně lze usazení pýchy v esenci člověka připodobnit nedostatku světla. Tam, kde ubývá světla, nabývá na své síle temnota jako pseudoexistence. Kde není v lidském rozumu pravda jako milost Boží, tam vzniká prostor pro to, co pravdou není a to je jakýsi od základu pomýlený nežádoucí konstrukt.

Bylo by mylné se domnívat, že Bůh nemohl zabránit tomu osudovému omylu prvních lidí. To by odporovalo jeho všemohoucnosti a vševědouce. Nelze se proto ubránit otázce, proč Bůh dopustil, aby se první lidé dopustili fatálního aktu hříchu? Lidé stejně jako všechna stvoření podléhají Božímu předurčení, proto jejich pochybení bylo zřejmě nevyhnutelné, avšak nikoliv ve smyslu stoickém, ve zcela determinovaném světě, v kterém se vše děje nutně a nevyhnutelně podle daného scénáře. Augustinovo Boží předurčení k aktu prvního hříchu je třeba rozumět ve smyslu moudrého otce a neznalého dítěte. Protože moudrý otec ví, že nejcennější zkušenost je vlastní, spatřiv člověka, jenž na sebe s obdivem a líbivě hledí ve své domýšlivosti, dopustil, aby člověk částečně pokazil svou plnost a vydal se svým vlastním měřítkům spravedlnosti.⁷¹ A také aby Bůh ukázal, čeho je domnělá lidská spravedlnost schopna i jak mocná je jeho milost.⁷²

1. 4. 7. O důsledcích a trestu za první hřích

Pro lidský rod měl přestupek prvních lidí fatální následky, protože se se svým skutkem lidé odštěpili celku Božího stvoření a vznikl tak svébytný rod bytostí bez přímého kontaktu s Bohem.⁷³ Vznikl tak zárodek odpadlé obce vedle obce Boží a sice obec pozemských lidí, kteří se stali sami sobě svými autonomními vládci. V důsledku toho se lidé potýkají se světskými problémy, plnicí nadále svou vlastní pokřivenou vůli, nikoliv vůli spravedlivého řádu svého Stvořitele.⁷⁴

První hřích, ač tím již nazýváme ukousnutí jablka nebo ovoce, nebo kauzálně

⁷⁰ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci* XI. 22. „Není totiž žádná přirozenost zlem a toto slovo neznámá nic jiného než nedostatek dobra.“ Tamtéž, XI. 9. „Zlo totiž nemá žádné podstaty, ale ztráta dobra dostala to jméno.“ AUGUSTINUS, Aurelius, *Vyznání*, III. 7. „Těmi otázkami byl jsem ovšem, jsa věci neznalý, zmaten a vzdaluje se pravdy, mnil jsem, že se k ní blížím, neboť jsem, nevěděl, že zlo jest nedostatek dobra, nedostatek jehož poslední stupeň hraničí s ničím.“

⁷¹ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XIV. 15. „...a jelikož se ve své pýše sám sobě zalíbil, byl Boží spravedlností sám sobě vydán, a to ne tak, že by byl všestranně ve své vlastní moci, ale aby, jsa i sám se sebou v rozporu, žil namísto svobody, o níž zatoužil, v tvrdém a bídném otroctví pod tím, ke komu se hříchem přiklonil, ...“

⁷² Tamtéž XIV. 27. „Vždyť kdo by se odvážil myslit nebo tvrdit, že Bůh neměl v moci to, aby ani anděl ani člověk nepadl? Ale raději to chtěl ponechat v moci jejich, a tak ukázat, jak mnoho zlého zmůže jejich pýcha, i jak mnoho dobrého zmůže jeho milost.“

⁷³ Tamtéž, XIII. 13. „Neboť jakmile došlo k přestoupení příkazu, ihned, opuštění božskou milostí, zastyděli se za nahotu svých těl.“

⁷⁴ Tamtéž, XIV. 4. „Řekli jsme tedy, že dvě obce, navzájem různé a protichůdné, vzešly z toho, že jedni žijí podle těla a druzí podle ducha, to lze vyjádřit také tak, že jedni žijí podle člověka a druzí podle Boha.“

o krok dřív zlou vůli, pýchu, přehnané potýkání se s věcmi nižšími na úkor věcí vyšších nebo nakonec nedostatek Boží milosti, způsobil, že lidé po dokonání toho zlého aktu byli, obrazně vyjádřeno v knize Genesis, vyhnáni z ráje a tím nuceni takřkajíc převzít svůj osud do vlastních rukou. To znamená, že od té doby, kdy se postavili proti svému stvořiteli a chleboďarci, se jejich vnitřní harmonie spojené duše a těla narušila a první lidé se počali potýkat s problémy a potřebami, které do té doby nepoznali.⁷⁵ Tehdy se začala projevovat lidská pýcha, jejímž působením skrze ní odrostlé neřesti si tělo žádalo proti vlastní duši. Člověku vznikaly nové potřeby, které do té doby nepoznal, protože ztratil svou uměřenost a střídmost ve prospěch bezuzdné, neukojitelné žádostivosti a tužeb vrtkavé, proměnlivé hmoty. Od spáchání prvního hříchu se pýcha jako matka všeho hříchu a neřádstva ve světě rozbujela do svých nižších podob jako metastázy zhoubného nádoru v těle. A tak se žádostivost, jež pýchu nejvíce přizívuje, transformovala do dalších nižších podob a projevů jako obžerství nebo nestřídmost, smilstvo a další podoby hříchů člověku ještě více znemožňujících návrat nebo opětovné navázání přímého kontaktu se svým původním stvořitelem.⁷⁶

První lidé spácháním prvního hříchu uvalili nejen na sebe ale též na své potomstvo břemeno pokažené svobodné vůle ústící v konkrétní zlé činy. Protože byl člověk stvořen v jediném exempláři, byl s ním rovněž stvořen jediný exemplář jeho esence, která svým pokažením vedla nevyhnutelně k tomu, že potomstvo prvního člověka bylo a je touto vadou poznamenané.⁷⁷

Tím, že člověk pochybil, poznamenalo nejen jeho samotného a jeho rod, ale i všechna jsoucna pod ním, neboť jeho jednání se jich, ať už přímo či nepřímou, dotýká a byl původně Bohem stvořen jako jakýsi správce těchto nižších stvoření. Pochybení člověka však nemělo dopad na bytosti vyšší než je on sám a především pak nemá a nemůže mít dopad na Boha jako svrchované bytí. Pochybení člověka má dopad pouze na proměnlivá jsoucna v hierarchii stvoření od člověka níže po čistě materiální jsoucna.⁷⁸

Z pochybení prvního člověka plynou i další důsledky jako trest Boží za neposlušnost. Jednak jako hříšník podléhá smrti a dalším nepříjemným neduhům těla jako bolest a nemoc, od které byl jinak jako blažený syn ráje osvobozen.⁷⁹ Augustin rozlišuje

⁷⁵ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XIV. 10. „Tedy jako byli šťastni oni, netrpíce žádnými duševními vzruchy, nestrádající žádnými tělesnými nesnáze: tak by bylo šťastno celé lidstvo, kdyby byli ani oni nespáchali zlo, jež by uvrhli i na potomstvo, a kdyby se ani nikdo z jejich rodu z nepravosti nedopustil zla, jež by na sebe svolalo odsouzení.“

⁷⁶ Tamtéž, XIII. 13. „Duše, kochajíc se už vlastní převrácenou svobodou a pohrdajíc službou Bohu, pozbývala již ovšem dřívější služby těla, a protože vyššího pána svou vůlí byla opustila, nemohla nižšího služebníka k plnění své vůle přidržet a neměla tělo veskrze poddajné, jaké by byla mohla vždycky míti, kdyby byla sama zůstala poddána Bohu. Tehdy začalo tedy tělo žádati proti duchu – rozpor, se kterým jsme se narodili, majíce svůj počátek ve smrti a nosíce ve svých údech a ve své porušené přirozenosti boj s ní nebo vítězství nad prvním přestupkem.“

⁷⁷ Tamtéž, XIII. 14. „Bůh, původce přirozenosti a jistě ne neřestí, stvořil totiž člověka spravedlivým, ale on, dobrovolně se zkaziv a spravedlivě byv odsouzen, zplodil zkažené a odsouzené. Všichni jsme totiž byli v něm jediným, když jsme všichni byli jím jediným, který klesl do hříchu skrze ženu, stvořenou z něho před hříchem.“

⁷⁸ Tamtéž, XII. 3. „Žádné zlo není ovšem škodlivé Bohu, nýbrž přirozenostem měnlivým a porušitelným, nicméně však dobrým, jak dosvědčují právě vady.“

⁷⁹ Tamtéž, XIII. 1. „Neboť Bůh nestvořil lidi tak jako anděly, že by totiž nemohli vůbec zemřít, ani kdyby zhřešili – nýbrž tak, že by následovala nesmrtelnost a blažená věčnost bez zásahu smrti, kdyby vytrvali v povinné poslušnosti, že by je však v případě neposlušnosti postihla jako nejspravedlivější pokuta smrt.“ Tamtéž, XIII. 23. „Toho dne se totiž změnil k horšímu a zkazila jejich přirozenost, a ježto byli spravedlivě vyloučeni od stromu života, nastala u nich i nutnost tělesné smrti, nutnost, se kterou jsme se my narodili.“ Tamtéž, XIV. 10. „Tedy jako byli šťastni oni, netrpíce žádnými duševními vzruchy, nestrádající žádnými tělesnými nesnáze, tak by bylo šťastno celé lidstvo kdyby byli ani

tři typy smrti. Jeden se týká pouze těla, druhý se týká pouze duše a třetí se týká jak těla tak duše. Prvý způsob smrti se týkal prvních lidí pokud by nepochybili a žili nadále plně v souladu s Bohem, druhý způsob smrti, totiž duše, se vztahuje pouze ke hříšníkům, kteří svým jednáním svojí duši usmrcují, a které může být nápomocna a spasitelná jedině milost Boží, a třetí způsob smrti, totiž smrt duše a těla zároveň, smrt obojího, se týká všech, kteří jsou hříšníci v pomíjivém těle.⁸⁰

1. 4. 8. O původu a povaze padlého anděla

Ještě je dlužno se zmínit o původu a povaze padlého anděla, který se v Augustinově výkladu přičinil k pádu člověka tím, že v něm utvrzoval jeho věrolomnosti a falešnou touhu po převráceném prvenství.

Všechny bytosti včetně andělů i padlého anděla byly stvořeny Bohem na počátku času.⁸¹ Andělské bytosti byli stvořeni jako účastníci Bohem stvořeného světla, jenž Augustin personifikuje jako Boží moudrost, skrze kterou bylo vše ostatní stvořeno.⁸² Anděly tak lze považovat za jakési Boží nástroje nebo pomocníky při tvorbě tohoto světa, kteří stvořeni jako nesmrtelní přebývají bez jakéhokoliv nedostatku kdesi v nebeských sídlech v pravé a nekončící blaženosti.⁸³

Původ padlého anděla i anděla dobrého měl stejný počátek a to tehdy, když Bůh stvořil den a s ním světlo. Tmu Bůh přímo nestvořil, on ji pouze oddělil od světla a se

oni nespáchali zlo, jež by uvrhli i na potomstvo, a kdyby se ani nikdo z jejich rodu z nepravosti nepustil zla, jež by na sebe svolalo odsouzení.“ Tamtéž, XIX. 28. „Ale ty, kteří nejsou údy této Boží obce, postihne naopak věčná bída, které se říká také druhá smrt, protože tam nelze mluvit o životě ani u duše, která bude vzdálena života Božího, ani u těla, které bude vystaveno ustavičným bolestem, a ta druhá smrt bude o to krutější, že nebude moci skončiti smrtí.“

⁸⁰ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XIII. 2. „Smrt duše tedy nastává, jakmile ji opustí Bůh, právě jako smrt těla, jakmile je opustí duše. Tedy smrt obojího, t. j. celého člověka, nastane, když duše opuštěná Bohem, opustí tělo. Tak totiž ani ona nežije z Boha, ani tělo z ní.“

⁸¹ *Tamtéž*, XII. 16. „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi, ačkoli před svým stvořením nebyli – aby se nemyslílo, kdyby byli vždycky, že jsou tvorové nesmrtelní, s Bohem souvěční.“ *Tamtéž*, XXII. 1. „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 jež 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. On dal též rozumné bytosti svobodnou vůli, takovou, aby zamane-li si opustit Boha, svoji to blaženost, byla ihned stížena neštěstím.“ AUGUSTINUS, Aurelius, *Význání*, XII. 15. „Proto dříve všeho byla učiněna nějaká stvořená moudrost, duchové a rozumné bytosti ve svatém Tvém městě, naši to matce nahoře, jež jest svobodná a věčná v nebesích.“

⁸² AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XI. 9. „Když totiž Bůh pravil: „Budiž světlo“, a nastalo světlo, je-li správně rozuměti tímto světlem stvoření andělů, byli ve skutečnosti stvořeni jako účastníci věčného světla, jimž jest sama neproměnná Boží moudrost, skrze kterou bylo všechno stvořeno a kterou zveme jednorozeným synem Božím – aby osvíceni tím světlem, jimž byli stvořeni, stali se světlem a byli nazváni dnem díky účastenství na neproměnném světle a dni, kterým je slovo Boží, skrze které byli stvořeni oni i všechno.“ AUGUSTINUS, Aurelius, *Význání*, XII. 15. „Nebyla to ovšem ta Moudrost, jež jest Tobě, našemu Bohu a svému Otci, úplně souvěčná a rovná, skrze niž vše bylo stvořeno a v níž na počátku stvořil jsi nebe a zemi, nýbrž stvořená moudrost, bytosti totiž duchové, které patříce na Světlo, stávají se samy světlem a proto mohou býti nazvány moudrostí, ačkoliv jsou stvořeny.“

⁸³ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XI. 32. „Jen ať nikdo nepochybuje, že svatí andělé v nebeských sídlech nejsou sice s Bohem souvěční, ale že jsou si přece svou věčnou a pravou blažeností jisti a bezpečni.“

světlem stvořil anděly jako jeho čisté bytosti.⁸⁴ Vše, co Bůh stvořil, stvořil jako dobré, avšak vydělením světla ze tmy vzniklo něco, co si takové označení nezaslouží, a to je odpadlá tma.⁸⁵ Tedy tehdy, když Bůh oddělil světlo od tmy a stvořil tak bytosti světla – anděly, tehdy počal existovat i anděl, který se rozhodl nenazírat Boží spravedlnost a uspořádání a odepřel své poddanství Bohu.⁸⁶ Vedle bytostí světla tak vznikla i bytost temnoty, ač zprvu stvořená jako jedna z těch světelných. Augustin se nikde nezmiňuje o nějakém počtu andělů, alespoň přibližném. Pojednává-li však o andělech jako bytostech světla, lze o nich uvažovat pro člověka v nezměrném počtu. Je potom snadnější uvažovat o tom, že jeden z nezměrného počtu dobrých jedinců není tak dobrým jako druzí a možná je i úplně jiný než druzí. A proto dojde k tomu, že jeden zneužije svou schopnost k vzepření se řádu věcí. Augustin pojednává o padlém andělu jako o bytosti temnoty, nepojednává o něm však jako bytosti ryze temného původu ale jako o odpadlíkovi, který se do temnoty svévolně obrátil. To jej podstatně odlišuje od gnostických nauk jako té Manichejské.

Snad se již výše trochu podařilo vyložit, že u člověka neexistuje žádná pozitivní příčina zlé vůle a to platí i u andělských bytostí. Jakmile Bůh oddělil tmu od světla a stvořil anděly, ihned přijali Bohem vznikající řád včetně jeho nabízené lásky, pro kterou se mohli podle sebe rozhodnout. Ti, kteří setrvali ve světle, přijali Bohem nabízenou lásku, avšak padlý anděl ji nepřijal a od Boha se odvrátil, proto padl.⁸⁷

Kdyby se padlý anděl neodvrátil od Boha, zůstal by s ostatními anděly blažený a žádný z andělů by se tak od Boha neodvrátil, nebylo by patrně na světě ani hříchu, neboť hřích začal existovat až tehdy, kdy se padlý anděl dopustil svého odpadlictví.⁸⁸ Kdyby tedy nebylo na světě hříchu, nebylo by patrně ani pochybení prvního člověka a my lidé bychom si dnes neposkvrnění užívali blaženého pozemského ráje bez všech neduhů, marných žádostí a s vyhlídkou nesmrtelnosti.

Tázeme-li se na příčinu, jak Augustin vysvětluje pochybení padlého anděla, jediné vysvětlení, které nám Augustin podává o tomto nešťastném aktu je, že padlý anděl dostal patrně méně Boží lásky, a proto méně dobra než mu bylo potřeba a on v důsledku tohoto nedostatku božské milosti, nešťasten odvrhl se vzdorovitě od Boha.⁸⁹

⁸⁴ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XI. 19. „Nezdá se mi protivnou Božím skutkům myšlenka, že když se stvořením onoho prvotního světla vyrozumívá stvoření andělů, byli také andělé svatí a nečistí rozdělení, jak naznačují slova: „A oddělil Bůh světlo od tmy, a nazval Bůh světlo dnem a tmu nazval nocí. (Gen. 1, 4.)“

⁸⁵ Tamtéž, XI. 20. „A proto se tam Stvořiteli zalíbilo jenom světlo, zato andělská tma, třebaže musela být uspořádána, přece nesměla být pochválena.“

⁸⁶ Tamtéž, XI. 13. „Jakmile byl stvořen, odmítl spravedlnost, kterou může mít jenom vůle zbožná a Bohu poddaná. Kdokoli se uchyluje k tomuto mínění, nesmýšlí proto ještě stejně s těmi bludaři, totiž Manichejskými a po případě ještě s jinými takovými hlízami, podle kterých ďábel má jakousi svou vlastní přirozenost zla z jakéhosi opačného prvopočátku.“

⁸⁷ Tamtéž, XII. 9. „A hned jak byli stvořeni, spojili se s tím, kým byli stvořeni, láskou, se kterou byli stvořeni, a od společnosti druhých byli tito odděleni tím, že tito v téže dobré vůli setrvali, druzí se změnilo odvratem od ní, totiž špatnou vůlí právě proto, že se od dobré odvrátili, od ní by se byli jistě neodvrátili, kdyby byli nechtěli.“

⁸⁸ Tamtéž, XI. 15. „A tomu, že „od počátku ďábel hřeší“, nesmíme rozumět tak, že hřešil od počátku jako okamžiku svého stvoření, ale od počátku hříchu, protože od jeho zpupnosti počal hřích existovat.“

⁸⁹ Tamtéž, XII. 9. „Zato ti, kteří sice byli stvořeni jako dobří, ale přece jsou zlí (svou vlastní zlou vůlí, kterou dobrá přirozenost nezpůsobila, leda když dobrovolně odpadla od dobra, takže příčinou zla není dobro, nýbrž odpad od dobra), ti buďto obdrželi menší milost božské lásky nežli ti, kteří v ní vytrvali, anebo, byli-li obojí stvořeni stejně dobrými, tu zatím co tito zlou vůlí klesli, tu druzí, došedše větší pomoci, dosáhli té plnosti blaženství, v níž by měli naprostou jistotu, že nikdy neklesnou – jak jsme už řekli také v předešlé knize.“

Bůh, jako všemohoucí a vševědoucí, však věděl k čemu dojde, že se některé z jeho stvoření proti němu obrátí, udělí-li jim k tomu potenciál, a pokusí se ve své zlobě škodit na ostatním stvoření jako akt vzdoru a pomsty. Proto údajně již předtím, než došlo ke vzpouře anděla, Bůh učinil opatření, aby řádění jeho nehodného tvora mělo co možná nejmenší dopad na zbylé stvoření, a v některých případech naopak, aby důsledky jeho řádění daly možnost předvést se a ukázat ryzí charaktery jiných stvoření, která se jím nenechají ponoukat a zachovávají si svou svatost a vnitřní čistotu.⁹⁰

2. Plotinos

2. 1. Osobnost

Toho, co o postavě Plotína dnes víme, není bohužel mnoho, ač přeci jen něco. Jeden z jeho velkých žáků - Porfýrios - o něm zanechal své svědectví v díle *Vita Plotini* ve formě útržkovitých citátů a aforismů. Důvodem obecně malé znalosti Plotínovy osobnosti je i to, že sám o sobě nerad mluvil, i když byl k tomu třeba jeho žáky vybízen.⁹¹

Z *Vita Plotini* se o Plotínově životě můžeme dozvědět, že se narodil v Egyptě, kdesi v městě Lykopolii. O jeho původu či jeho rodině však není nic známo. Zato se ví, že studoval v Alexandrii a i skrze jeho myšlenky lze pozorovat, že jeho vzdělání bylo v základu řecké.⁹² Plotinos ve svých mladých letech údajně dlouho hledal učitele pravé moudrosti, jehož našel patrně v Platónovi. Živoucím učitelem však pro něj byl Ammonius Saccas.⁹³

Osobnost Ammonia Sacca je ještě více záhadná než osobnost Plotína. Dnes není znám žádný záznam o jeho životě ani žádné konkrétní dílo, ale z vlivu jakým působil na Plotína ho lze posuzovat jako stoupence a vykladače platonské nauky. Potom, co Plotinos odešel od Ammonia, se po neúspěšné cestě za moudrostí východu usadil v Římě⁹⁴

⁹⁰ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XI. 17. „Ale Bůh, právě jako jest dobrotivým stvořitelem dobrých přirozeností, tak jest i nejvyšším spravedlivým pořadatelem přirozeností špatných, takže kdežto ony špatně užívají přirozeností dobrých, sám užívá dobře i přirozeností zlých.“ ... „A protože si Bůh při jeho stvoření jistě byl vědom jeho budoucí zloby a předem věděl, k jakému dobru sám využije jeho zla, proto praví žalm: „Tento had, kterého jsi stvořil, aby se mu vysmívali“ - aby se pochopilo, že právě v tom, že jej stvořil, třebaže ve své dobrotivosti dobrý, ve svém předzvědění už učinil přípravy, jak ho použití i zlého.“

⁹¹ PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, 3. 1. „Despite his general reluctance to talk of his own life, some few details he did often relate to us in the course of conversation.“

⁹² Srov. ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 230.

⁹³ PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, 3. 3. „At twenty-seven he was caught by the passion for philosophy: he was directed to the most highly reputed professors to be found at Alexandria; but he used to come from their lectures saddened and discouraged. A friend to whom he opened his heart divined his temperamental craving and suggested Ammonius, whom he had not yet tried. Plotinus went, heard a lecture, and exclaimed to his comrade: 'This was the man I was looking for.'“

⁹⁴ Tamtéž, 3. 4,5. „From that day he followed Ammonius continuously, and under his guidance made such progress in philosophy that he became eager to investigate the Persian methods and the system adopted among the Indians. It happened that the Emperor Gordian was at that time preparing his

a postupně se stal oblíbeným učitelem a duchovním vůdcem mnoha vlivných lidí jako Amelia z Tuscany nebo Eustochia z Alexandrie i dalších žáků, kteří mu poskytli nejen hmotné zázemí ale i své přátelství. Někteří z jeho blízkých jako například senátor Rogatianus se dokonce vzdali svého majetku, aby zasvětili plně život filosofii.⁹⁵

Plotinos měl dar hluboce působit na lidi a údajně i schopnost veskrze prohlédnout lidem jejich charakter a úmysly. To dokládá Porfyrios historkou, kdy odhalil zloděje pouze tím, že se na něj bedlivě podíval.⁹⁶ Byl oblíbeným mistrem, za kterým přicházelo mnoho lidí, kteří mu svěřovali jak svůj majetek, tak své vlastní duše do péče. On sám se o svou duši pečlivě až úzkostlivě asketicky staral na úkor vlastního těla. Z jeho životopisu se zdá, že dokonce měl k vlastnímu tělu odpor.⁹⁷ Neměl potřebu se mýt ani si jakkoli dopřávat či něco oslavovat. Oslavoval prý jen jím zvolený den, v kterém se měl údajně narodit Platón. Jemu odevzdával veškerou svou slávu. Na svou slávu přitom nedbal, ačkoli pro svůj ryzí přístup k filosofii si ji již za svého života vydobyl. Když ho prý chtěl jistý sochař zdarma zřejmě z vděčnosti zvěčnit, odmítl to.⁹⁸ Jaké cenné svědectví nám Porfyrios přináší o bytostně platonské osobnosti Plotína, odmítajícího napodobování napodobeniny jako zcela zbytečné. Jak přirozeně se v takovém gestu zrcadlí sám Platónův Sokrates.

Mezi Plotínovy příznivce se podle Porfyriova svědectví řadil dokonce i sám římský císař Gallienus. Ten Plotínovi, jako jeho obdivovatel, dokonce chtěl vyhovět v jeho projektu vytvořit město filosofů, o kterém sám Platón snil a které Plotín chtěl zrealizovat. Bohužel tento plán ztroskotal na jakýchsi půtkách mezi senátory a samotným císařem.⁹⁹ Jak patrně - zdaleka ne všichni senátoři byli Plotínovými příznivci. Takové vy-

campaign against Persia; Plotinus joined the army and went on the expedition. He was then thirty-eight, for he had passed eleven entire years under Ammonius. When Gordian was killed in Mesopotamia, it was only with great difficulty that Plotinus came off safe to Antioch.“, „*At forty, in the reign of Philip, he settled in Rome.*“

⁹⁵ PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, 7. 8. „*Another Senator, Rogatianus, advanced to such detachment from political ambitions that he gave up all his property, dismissed all his slaves, renounced every dignity, and, on the point of taking up his praetorship, the lictors already at the door, refused to come out or to have anything to do with the office. He even abandoned his own house, spending his time here and there at his friends' and acquaintances', sleeping and eating with them and taking, at that, only one meal every other day. He had been a victim of gout, carried in a chair, but this new regime of abstinence and abnegation restored his health: he had been unable to stretch out his hands; he came to use them as freely as men living by manual labour. Plotinus took a great liking to Rogatianus and frequently praised him very highly, holding him up as a model to those aiming at the philosophical life.*“

⁹⁶ Tamtéž, 11. 1, 2. „*He had a remarkable penetration into character: Once a valuable necklace was stolen from Chione, who was living in honourable widowhood with her children in the same house as Plotinus: the servants were called before him: he scrutinized them all, then indicated one: 'This man is the thief.' The man was whipped but for some time persisted in denial: finally, however, he confessed, and restored the necklace.*“

⁹⁷ Tamtéž, 1. 1. „*Plotinus, the philosopher our contemporary, seemed ashamed of being in the body.*“

⁹⁸ Tamtéž, 1. 3. „*He showed, too, an unconquerable reluctance to sit to a painter or a sculptor, and when Amelius persisted in urging him to allow of a portrait being made he asked him, 'Is it not enough to carry about this image in which nature has enclosed us? Do you really think I must also consent to leave, as a desired spectacle to posterity, an image of the image?'*“

⁹⁹ Tamtéž, 12. 1. „*The Emperor Gallienus and his wife Salonina greatly honoured and venerated Plotinus, who thought to turn their friendly feeling to some good purpose. In Campania there had once stood, according to tradition, a City of Philosophers, a ruin now; Plotinus asked the Emperor to rebuild this city and to make over the surrounding district to the new-founded state; the population was to live under Plato's laws: the city was to be called Platonopolis; and Plotinus undertook to settle down there with his associates. He would have had his way without more ado but that opposition at court, prompted by jealousy, spite, or some such paltry motive, put an end to the plan.*“

soké spory Plotín nebyl schopen vyřešit jako soudce. Do politiky a obzvlášť vysoké politiky neměl ani ambice zasahovat. Ve sporech občanských však údajně měl významné slovo. Porfyrios svědčí o tom, že byl soudcem mnoha sporů a mnoho jich rozhodl. Přitom si však neudělal nepřátele z nesvářených stran.¹⁰⁰ Z takového líčení Plotínova charakteru lze opět vidět, že byl pravým stoupencem platonovy filosofie. Šlo mu o ryzí podstatu a na ostatní se příliš neohlížel. I když trpěl nemocemi a ke konci života se mu udělali po těle bolestivé vředy,¹⁰¹ snášel tuto tryznu jako pravý mudrc zaměřený k podstatě, pečující o své jádro, o svou duchovní stránku a to vyžadoval i od svých žáků.

Ve svém působení neměl zpočátku potřebu svou nauku předávat druhým jinak než ústně. Patrně se stejně jako Sokrates nebo i Ammonius zasazoval o to, aby se filosofie vyučovala dialogy, živou rozmluvou vzájemně se respektujících diskutérů. Zřejmě však i pro naléhání svých žáků - především právě Amelia a Porfyria¹⁰² - po mnoha letech vyučování v Římě, začal sepisovat svá pojednání a své přednášky. Ty nebyly mimo jeho okruh žáků šířeny, byly zřejmě používány pouze interně jako studijní podklad k přednáškám,¹⁰³ neboť jim Plotínos ani nedával tituly.¹⁰⁴ Postupně tímto způsobem tak došlo k tomu, že Plotínos sepsal své poznatky do díla, které je dnes obecně známo jako *Enneady*, tzn. Devítky. Sám Plotínos své dílo takto nepojmenoval, ani se nedočkal jeho vydání. K vydání *Ennead* došlo až cca třicet let po jeho smrti a to díky Porfyriovi, jenž se zasloužil jak o revizi a uspořádání tak o název tohoto díla. Porfyrios popisuje mistrovu práci takto: Plotínos než některé z pojednání sepsal, celé si jej předem promyslel. Jakmile začal psát, nepřestal, dokud svou práci nedokončil.¹⁰⁵

Ačkoliv měl Plotínos mnohou stoupců a učedníků, ke konci jeho života se mu mnoho z nich začalo stranit pro jeho nemoc a celkově chabé zdraví. Dalším důvodem odpadu jeho učedníků patrně byla i změna politické situace v Římě, neboť jeho „císař obdivovatel“ byl zavražděn a nový římský princ Claudius II. mu již nebyl tak nakloněn jako ostatně i řada dalších senátorů, ale tak už to na římském dvoře chodilo, byli někdo spojencem císaře kterého zavraždili, nedobře se poté vedlo i jeho blízkým. Proto se Plotínos na sklonku svého života odebral na statek svého přítele a učedníka Zéthá, kde měl zabezpečené základní potřeby pro svou filosofickou činnost.¹⁰⁶ Dokonce mu do

¹⁰⁰ PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, 9. 4. „He was gentle, and always at the call of those having the slightest acquaintance with him. After spending twenty-six years in Rome, acting, too, as arbiter in many differences, he had never made an enemy of any citizen.“

¹⁰¹ Tamtéž, 2. 3. „During the time I was about him there was no sign of any such malady, but after I sailed for Sicily the condition grew acute: his intimate, Eustochius, who was with him till his death, told me, on my return to Rome, that he became hoarse, so that his voice quite lost its clear and sonorous note, his sight grew dim and ulcers formed on his hands and feet.“

¹⁰² Tamtéž, 5. 1. „I had been, it is true, in Rome a little before this tenth year of Gallienus, but at that time Plotinus was taking a summer holiday, engaging merely in conversation with his friends. After coming to know him I passed six years in close relation with him. Many question were threshed out in the Conferences of those six years and, under persuasion from Amelius and myself, he composed two treatises to establish:“

¹⁰³ Tamtéž, 4. 3. „They were, as I was able to establish, by no means given about freely. In fact the distribution was still grudging and secret; those that obtained them had passed the strictest scrutiny.“

¹⁰⁴ Tamtéž, 4. 4. „Plotinus had given no titles to these treatises; everybody headed them for himself: I cite them here under the titles which finally prevailed, quoting the first words of each to facilitate identification.“

¹⁰⁵ Tamtéž, 8. 2. „He used to work out his design mentally from first to last: when he came to set down his ideas, he wrote out at one jet all he had stored in mind as though he were copying from a book.“

¹⁰⁶ Tamtéž, 2. 4. „As he still insisted on addressing everyone by word of mouth, his condition prompted his friends to withdraw from his society: he therefore left Rome for Campania, retiring to a property which had belonged to Zethos, an old friend of his at this time dead. His wants were provided in part

poslední chvíle také zůstal po boku přítel a lékař Eustochius, který též zaznamenal mistrova poslední slova.

2. 2. Dílo

2. 2. 1. Obecná část

Plotínův žák Porfyrios pobýval se svým mistrem asi sedm let před mistrovým úmrtím. Vezmeme-li v úvahu, že Plotínos zemřel někdy v roce 270, tak s ním byl Porfyrios někdy od r. 263.¹⁰⁷ Dnes Porfyriovi vděčíme nejen za životopis jeho mistra, ale i za sebrání a vydání jeho celoživotního díla. V porovnání s ostatními Plotínovými žáky je to sice krátká doba, po kterou byl svému mistrovi nablízku, nicméně ne Ameliovi nebo Eustochiovi dnes vděčíme za nauku, kterou Plotínos předával svým žákům. Porfyrios sebral, upravil a uspořádal Plotínovo dílo a vydal pod souhrnným názvem *Enneady* – Devítky. Plotínova jednotlivá pojednání, podle svědectví jeho žáka, neměla ani jednotlivé názvy, ani nebyla upravována. Porfyrios je pouze uspořádal do šesti oddílů po devíti kapitolách. Sám Plotínos svá jednotlivá pojednání údajně nikdy po sobě nečetl a tedy nijak sám nerevidoval¹⁰⁸ a patrně proto Porfyrios strávil nad sebráním a vydáním psané nauky svého mistra asi třicet let, než ho vydal. To znamená, že *Enneady* vyšly někdy kolem roku 300 n. l. Tou dobou byl Plotínos již dávno po smrti.

To, že jeho dílo sebral a upravil jeho žák, však současným badatelům specializujícím se na Plotínovu filosofii údajně nijak nebrání v názoru, že v *Enneadách* k nám promlouvá autentický Plotínos,¹⁰⁹ nikoliv korektor jeho díla a oddaný žák. Jemu vděčíme pouze za sebrání jednotlivých spisů, jejich pojmenování a souborné vydání pod názvem *Enneady*. Toto dílo je hlavním a také jediným původním spisem, který dnes máme k dispozici z pera Plotínova. Právě toto dílo ovlivnilo jeho pokračovatele jako Porfyria, Iamblicha či budoucího navazovatele a ředitele platonické akademie Prokla, nebo i nepřímé navazovatele na jeho nauku jako svatého Augustina nebo Maria Victorina. A právě Augustin se nechal do značné míry inspirovat či ovlivnit Plotínovými nebo platonickými myšlenkami při hledání řešení nejednoho teologického problému, ačkoliv podle současného Augustiniánského badatele L. Ayrese¹¹⁰ Augustinova znalost *Ennead*, pakliže nějaká byla, nebyla příliš hluboká. Platonismus měl nejen v Římě ale v celé Římské říši za časů Augustina již dlouhou tradici a troufl bych si dokonce tvrdit, že jím byla celá římská společnost natolik nasáklá, že se jeho myšlenky nemohly v nějaké

out of Zethos' estate, and for the rest were furnished from Minturnae, where Castricius' property lay.“
¹⁰⁷ PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, 2. 6. „This was at the end of the second year of the reign of Claudius (A.D. 270), and, as Eustochius tells me, Plotinus was then sixty-six, I myself was at Lilybaeum at the time, Amelius at Apamea in Syria, Castricius at Rome; only Eustochius was by his side.“

¹⁰⁸ Tamtéž, 8. 1. „Such revision was necessary: Plotinus could not bear to go back on his work even for one re-reading; and indeed the condition of his sight would scarcely allow it: his handwriting was slovenly; he misjoined his words; he cared nothing about spelling; his one concern was for the idea: in these habits, to our general surprise, he remained unchanged to the very end.“

¹⁰⁹ Srov. ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 252

¹¹⁰ AYRES, Lewis, *Augustine and the Trinity*, Cambridge, 2010, s. 15. „While Augustine valued a number of Platonist authors, his knowledge of the texts that formed what we might term the „imaginative library“ of thinkers such as Plotinus and Porphyry was weak.“

podobě k Augustinovi nedostat a neovlivnit jej. V konkrétní otázce příčiny a existence zla je pak Augustinova inspirace Plotínem poměrně zřejmá.

2. 2. 2. Specifická část

Pojednáním v němž se Plotínos explicitně zaobírá problémem zla a jeho působením ve světě, je osmá kapitola první *Enneady*, tedy hned v prvním oddíle. Je třeba však dodat, že je tomu tak v Porfyriově vydání. Ze záznamu, který nám poskytuje Porfyrios v Životě Plotínově se lze dozvědět, že toto pojednání je v chronologickém pořadí dílem, jenž Plotínos sepsal až jako své padesáté první,¹¹¹ tedy jako jedno z posledních svých děl. Nicméně je dnes toto dílko pojímáno jako osmá kapitola z první *Enneady* a tak to budu pojímat i zde.

2. 3. Emanace

2. 3. 1. O uspořádání sfér bytí

Prvozákladem Plotínova světa je Jedno nebo Dobro. Na smrtelné posteli to Plotínos popisuje jednou větou jako to svrchovaně dokonalé a završené samo v sobě, z čeho vše vychází a má tendenci se do něj opět navrátit. Proto na něm všechno závisí jako na své první příčině a posledním účelu.¹¹² Připomeňme s Aristotelem, že první příčinou je to, bez čeho by k žádným dalším příčinám dojít nemohlo, a poslední účel je první hybný princip, který dochází naplnění jako poslední.

Je však třeba zde si uvědomit, že Jedno nebo Dobro jsou pro Plotína pouze pomocným označením něčeho, co nelze přísně vzato ani vymezit jakýmkoliv slovem nebo jménem. Již tím, že Dobro označujeme jako to „Dobro“, mu přisuzujeme, byť třeba nevědomky implicitně, nějakou charakteristiku, což je v rozporu s jeho podstatou absolutně jednoduchou a završenou samu v sobě. Proto jakékoliv jméno je pouze nepřímé označení - kvazioznačení. Někdy tedy o prvním principu Plotínos hovoří jako o Jednom, to v případě metafyzickém, kdy chce poukázat na jeho absolutní jednoduchost.¹¹³ A někdy o něm hovoří jako o Dobru, to v kontextu spíše etickém, nebo hovoří-li o původu a cíli každé entity světa. Podobně jako Aristoteles, který svým rozlišením rozumu na teoretický a praktický označuje prazáklad universa jako První příčinu v případě rozumu teoretického, jehož cílem u člověka je Pravda, a v případě rozumu praktického zaměřujícího se na lidské jednání, by mluvil o Prvním účelu a zároveň posledním cíli člověka jako o oním nejvyšším principu - o Dobru.

¹¹¹ Srov. PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, 6. 4.

¹¹² PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 2. „*The Good is that on which all else depends, towards which all Existences aspire as to their source and their need, while Itself is without need, sufficient to Itself, aspiring to no other, the measure and Term of all, giving out from itself the Intellectual-Principle and Existence and Soul and Life and all Intellective-Act.*“

¹¹³ <https://plato.stanford.edu/entries/plotinus/#2> „*Therefore, it is wrong to see the One as a principle of oneness or goodness, in the sense in which these are intelligible attributes. The name 'One' is least inappropriate because it best suggests absolute simplicity.*“

Jedno nebo Dobro se pro svou absolutní jednoduchost tedy nedá vymezit jako ostatní jsoucna. Pro ty je typické, že mají svojí vlastní jednotlivou podstatu vymezenou podle svého rodu, druhu a své specifické diference. Proto je Jedno jakýmsi nadjsoucnem. Jedno je princip, který stojí nad naším světem a nijak do něj nezasahuje. Plotínos jej přirovnává ke Slunci podobně jako jeho mistr v mýtu o jeskyni.¹¹⁴ Vše v našem světě na Slunci, respektive Dobru, závisí, všemu kraluje,¹¹⁵ ale jeho samo to nijak neovlivňuje ani na něj nepůsobí. Všechna jsoucna světa jej potřebují, ale ono nepotřebuje žádné z nich. Jedině samo Slunce je skutečně nutné a tak plné dobra pro náš svět, které se z něj neustále uvolňuje ve formě světla a tepla, že z něho mají prospěch všechna jsoucna světa. Podobně jako u Dobra je tomu opět i u dobrého, ryze dobrého člověka. Z přítomnosti takového člověka mají prospěch všichni lidé okolo něj, ať už se nachází kdekoliv na světě. Tento člověk má také radost z toho, že je ku prospěchu lidem ve svém okolí, zatímco u Slunce nebo Dobra, tomu tak není. Slunci nezáleží na tom, zda se v jeho záři lidé dopouštějí dobrých nebo špatných skutků. Slunce je Sluncem právě proto, že z něj vychází světlo a teplo. Dobro je dobrem právě proto, že z něj vůbec něco vychází. A ať už z Dobra vychází cokoliv, musí to být od něho odlišné a touto entitou je v Plotínově systému Intelekt.¹¹⁶

Dobro pro svou absolutní završenost v sobě stojí nad naším světem, a proto náš svět transcenduje. Jinak je tomu u Intelaktu. Intelekt je první imanentní prvek našeho světa. Ten vydělením z Jedna vznikl jako množina všech principů a idejí našeho světa.¹¹⁷ Je-li něco od jednoty odlišné, avšak nikoliv rozporné, pak je nějakým způsobem mnohé, a přesně taková je základní povaha Intelaktu, neboť jsou v něm završené všechny entity světa ve všech možných formách.¹¹⁸ Intelekt je tedy principem mnohosti a diversity světa.

Na rozdíl od Dobra, má Intelekt již přímý podíl ve světě na jeho utváření. V něm jako ve světě Bytí se rodí, odlišují a tříbí formy světa. Z Jedna vychází Intelekt spontánně bez jakéhokoliv záměru jako světlo a teplo ze Slunce, protože k opravdu dobrým věcem tak dochází. Jako opravdu dobrý člověk jedná spontánně a nenuceně, koná dobré skutky, aniž by si sám uvědomoval, jak jsou dobré, přičemž mu to nečiní nijakou námahu, tak takovým způsobem vychází Intelekt z Plotínova Jedna. Intelekt jako první výtvar Jedna v sobě zahrnuje celý náš svět. On sám je substrátem a tvůrčí potencialitou všeho, co člověk může myslet, chtít i v posledku se dotýkat. K odlišení a ke zmnožení všech forem v Intelaktu došlo tím, že se Intelekt pokusil kdysi nazřít a osvojit si absolutní jednoduchost Jedna, a tak vznikla mnohost idejí nebo forem právě v jednotě Intelaktu.¹¹⁹ Je to opět podobné tomu, když se ryze dobrý člověk pokusí nazřít své spontánně dobré jednání. To u něj vede k vytvoření a množení hypotéz, proč takové akty dobra dělá. Najednou se ztratí z jeho jednání spontaneita a ryzí jednoduchost a jeden návod na správné jednání se zmnoží a ztratí mezi mnohými. Takovým způsobem došlo ke zmnožení v Intelaktu. Intelekt pro svou vnitřní mnohost principů je již jako od-

¹¹⁴ PLATÓN, *Ústava*, VII. 516b - 517c

¹¹⁵ Tamtéž, VI. 509d

¹¹⁶ Srov. ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 278.

¹¹⁷ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 2. „*And the First Act is the Act of The Good stationary within Itself, and the First Existence is the self-contained Existence of The Good; but there is also an Act upon It, that of the Intellectual- Principle which, as it were, lives about It.*“

¹¹⁸ Tamtéž, I. 8. 2 „*The Intellectual-Principle we are discussing is not of such a kind: It possesses all: It is all: It is present to all by Its self-presence: It has all by other means than having, for what It possesses is still Itself, nor does any particular of all within It stand apart; for every such particular is the whole and in all respects all.*“

¹¹⁹ Srov. ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 279.

lišný syn Jedna zmnožen a svými vnitřními pravidly a uspořádáním svému řádu podléhá, avšak v jeho rámci je jeho potenciál nevyčerpatelný a další tvořivost neomezeně otevřená.¹²⁰

Takovým způsobem jakým vystupuje Intelekt z Jedna, totiž samovolně jako se uvolňuje světlo ze Slunce, tak analogicky vystupuje, novoplatonsky řečeno emanuje z Intelaktu další sféra a to sféra Duše. Třetí Plotínova hypostáze tvořící jádro našeho světa. Jako má Intelekt svoji příčinu a původ své mnohosti v Jednu, tak Duše, se svou množinou jednotlivých jsoucen, majících podle svého druhu společnou formu, spočívá v Intelaktu.

Intelekt se svou vnitřní rozmanitostí vychází z Jedna a reflektuje pak svou vnitřní rozpolcenost, usiluje tak o návrat do jednoty Jedna, neboť v něm spatřuje svůj klid, naplnění a cíl. Analogicky Duše se svými formami, které získaly svébytné specifické bytí, usiluje o návrat do Intelaktu, do sjednocení svých jednotlivých jsoucen do jediné formy.

Čím níže se v Plotínově systému vzdalujeme v popisu světa od Jedna, tím více upadáme do rozmanitosti. Na úrovni Intelaktu do rozmanitosti forem nebo platonsky idejí, na úrovni Duše do ještě hlubší rozmanitosti konkrétních nevtělených forem, do jednotlivých subsistujících, živých jsoucen. Ani zde nemůže podle Plotína dojít k výskytu zla, neboť jak ve sféře Intelaktu tak ve sféře Duše spočívá ve své nedotčené čistotě blaženost života čistých bytostí.¹²¹

Plotínův Intelekt tvoří nezbytný přechod mezi Jednem a obecnou Duší světa. Jedno, protože transcenduje náš svět, „potřebuje“ Intelekt jako prostředníka. Přesněji konkretizované formy potřebují Intelekt jako prostředníka, který je přivádí blíže k toužebnému sjednocení.¹²² Jedno nic ve své perfektní završenosti nepostrádá, avšak Intelekt se svou rozmanitostí principů postrádá dovršenou jednotu. Pro konkrétní jsoucná není možné, aby ve své specifickosti dokázali nazřít jednotu Jedna, aniž by nejprve nenazřeli vlastní obecnost – jednotu své vlastní formy. Je-li tedy vůbec nějaké jsoucné schopno nazřít Jedno, nejprve se musí dobrat své jednoty tak, jak spočívá v Intelaktu. Intelekt je jakýmsi zástupcem Jedna v našem světě. Intelekt tak představuje nejvyšší jednotu v něm. Zatímco Jedno náš svět transcenduje, Intelekt se účastní světa vnitřně imanentně.¹²³

Jako se Intelekt odlišuje od Jedna svou vnitřní rozmanitostí forem, tak se analogicky odlišuje Duše od Intelaktu. Vztahy mezi Plotínovými hypostázemi jsou vždy věrnou nižší podobou toho vyššího. Základní charakteristikou Intelaktu je, že v sobě zahrnuje věčně jsoucí rozmanité formy života. Aby se Duše svým oddělením od Intelaktu odlišila, musí sestávat z ještě více zmnožených těchto forem a nikoli již věčných ale naopak - odlišně - pomíjejících. Proto Duše představuje v Plotínově smyslu množinu forem každé znova zmnožené do nejrůznějších jednotlivých konkretizací. V této sféře se již nenalézají formy vedle sebe na jediném stupni a intenzitě bytí, nýbrž se konkretizují do nejrůznějších možných podob. Ve sféře Duše nabývají věci různých intenzit bytí a již nespočívají simultánně ve věčném klidu a neměnnosti jako v Intelaktu, nýbrž se osobitě, nepravidelně řadí do svých chvilkových podob, kdy podléhají pohybu neustálé změny. Tento stav Plotínos označuje za bytí věcí v čase, protože neustálá sukcesivní změna,

¹²⁰ Srov. ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 283.

¹²¹ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 2. „And the Soul, outside, circles around the Intellectual-Principle, and by gazing upon it, seeing into the depths of It, through It sees God. Such is the untroubled, the blissful, life of divine beings, and Evil has no place in it;“

¹²² Srov. ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 288.

¹²³ Srov. Tamtéž, s. 273.

kteře konkretizované jsoucna podléhají, to je bytí v čase.¹²⁴

Plotínova sféra Duše je tedy již oblastí, která je charakterizovaná neustálým tokem věcí. Je to rozdíl od Intelktu, kde se formy těchto věcí nacházejí ve věčném klidu vedle sebe. A naprostý rozdíl od Jedna, kde jsou tyto formy Intelktu shrnuty pod jediný vzorec, jenž v sobě vše zaujímá jako perfektní rovnice, zahrnující do sebe chod celého universa. Zatímco se v Intelktu utvářejí čisté formy, tak na úrovni Duše se tyto formy svým aplikováním stávají součástí hmotného universa a ve svých konkretizacích se zhmotňují a odívají do materie jako idea hrnce do hlíny.

Duše je formovatelem hmotného světa a dává mu svůj tvar.¹²⁵ Jako hrncíř jenž z kusu hlíny tvoří hrnc, když do beztvare hlíny promítá tvar hrnce obsažen intelektuálně v jeho duši, tak vezme Duše, jako tvořivý Demiurg v Timaiovi, beztvary pasivní kus hlíny, k němuž přidá aktivní tvar a vznikne vtělená forma, již běžní smrtelníci poznávají jako „tento hrnc“. V Plotínově systému je Duše řemeslník, který na formy navléká tělo. Tímto způsobem vzniká smyslově poznatelný svět dneška.

Co vede Duši k takovému jednání? To samé co vede Intelkt při vytváření své říše forem - touha po odlišení a nezávislosti. Tu vždy vyšší instance, Jednem počínaje, laskavě poskytuje svým výtvorům jako rodič, který dává prostor svému dítěti, aby si uvědomilo ve svém svébytném jednání svou zranitelnost. Přesto bude vždy každé dítě usilovat o svou vlastní dávku autonomie a bude se snažit vypořádat své vlastní hranice potenciálu. Tak také bude Intelkt vytěžovat svůj potenciál a vytvářet nejrozmanitější formy v rámci svého uspořádání a Duše bude každou tuto formu zase oblékat do nejbarvenějších odstínů. Proto dnes kolem sebe máme tak pestrý svět forem na i ty nejkontroverznější způsoby. A právě forma každému tomu jedinečnému exempláři propůjčuje svou přirozenost určující pravou jeho podstatu, zaobalenou a skrytou hmotou. Každá z konkretizovaných duší je natolik oddělená od Duše obecné, universální, nakoľik je spjata se svým hmotným oblekem. Čím více se vtělená duše potýká a zaobírá svým tělesným oblekem i tělesností jako takovou, oddaluje se Duši obecné a tím více upadá do proměnlivosti tělesného světa. Tím se i oddaluje od věčných principů a ztrácí se v časoprostorovosti hmoty.¹²⁶ Duše je pro svůj čistě obecný charakter tohoto upadávání do neurčitosti ušetřena. Ta ve své vnitřně uzavřené jednotě nahlíží a patří na Intelkt.¹²⁷ Znovu si dovoluji připomenout, že vztah mezi nižšími a vyššími instancemi je stále principiálně stejný. Vždy je zde tendence k oddělení a k opětovnému sjednocení. Tendence poznat a zakusit nezávislost a svobodu, po jejímž ochutnání má správně vždy přijít sebereflexe a následné zpáteční sjednocování. Jednotlivé nižší duše tak sestupují z obecné Duše světa do svých těl dobrovolně hnané touhou po jinakosti. Záleží přitom vždy na nižší instanci, jakým způsobem si touží uchovat svůj vztah k instanci vyšší, přičemž čím více touží být nezávislou a oddělenou od svého původce, tím více se zaobírá samo sebou a dochází tak k jeho zmnožování.

V případě Intelktu je zabývání se sebou samým procesem oddělování od Jedna a tím zmnožováním se na ideje. V případě Duše jako první ideje světa dochází zabýváním se sebou k zmnožování se na jednotlivé nižší duše a v případě konkretizované duše tento proces spočívá ve vyžívání se ve vlastním těle. Pakliže se nižší instance Plotínova světa rozhodují pro větší důraz na sebe, na podporu své nezávislosti, namísto pěstování vztahu se svým původcem, pak dochází k postupné ztrátě vlastní identity.

¹²⁴ Srov. ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 289.

¹²⁵ Srov. Tamtéž, s. 290.

¹²⁶ Srov. Tamtéž, s. 292.

¹²⁷ Srov. Tamtéž, s. 290.

Ztráta vlastní identity vede k její zbavenosti, respektive k její privaci a to je v případě konkretizovaných jsoucen stav, kdy postrádají vztah a návaznost k Jednu a tápají v oblasti na hranici samotného bytí, kde se ztrácejí poslední odlesky všech forem.

Na hranici Plotínova bytí se otevírá prostor pro všechno a nic. Otevírá se místo absolutní proměnlivosti těl, kde v nepřeborné možnosti neustále plynoucího světa je jednou něco tak, hned zas jinak a proto v důsledku nijak. Kde se může něco jednou vyskytovat jako lahodné sousto, podruhé jako dávný hlt. Když bychom se ponořili do úplné tmy, ponořili bychom se do míst, kde si lze představit zcela cokoliv. Buď nám tma zprostředkuje milé představy nebo nás může uvést do hrůzy. Na hranici samotného bytí se totiž otvírá prostor pro vlastní projekci toho, jak se nám věci jeví, jak si je promítáme v myslí, nikoliv již takových, jaké doopravdy jsou. Na hranici bytí se otevírá sféra neustále se měnící látky.

Látka pro Plotína znamená měnící se zbavenost, prostou privaci, která pokrývá a zastíní natolik tvar, který do ní vstoupí, že jím nemůže být zaktivována k bytí, ale svou povahou ho natolik pohlcuje, že jej neguje. Kdybychom vzali jakoukoliv formičku a pokoušeli bychom se s ní vykrojit jakýkoliv tvar do látky, nikdy bychom nezískali ten správný tvar zrcadlící přesně samotnou formičku. Z pohledu Plotína bychom vždy vykrojili zavržením podobu formy, paskvil, který není, na rozdíl od formy samotné, hoden pochvaly. Až tak pochmurný je Plotínův pohled na věci látkového původu. Pro svou hlubokou zanícenost pro hledání a odhalování forem mu nezbylo nikterak chvály pro věci tělesné. V sestupné hierarchii Plotínova systému vše, co skutečně jest, jest protože má svou udělenou formu. To, co již není, není proto, že již formovatelné není. A to může být jediné látka, neboť pro svou povahu neustále se proměňujícího se něčeho, je jednou tím, po chvíli zas oním, pak zas jiným, tedy v podstatě ničím.

Jakoby se Plotínos snažil uchopit a popsat svět z jeho statické, neměnné stránky věčnosti, jaksi z nadčasového hlediska. Jakoby jeho duše byla již za jeho života přebývala ve věčné sféře Intelktu a jeho těla a věcí pozemských si vůbec nevšímal a tak o nich ani nepřemítala a rovnou je odsunula mimo říši bytí. To by Plotína a platoniky obecně odlišovalo od všech ostatních myslitelů, kteří popisují svět zevnitř jako jeho účastníci podléhající neustálé změně, a tak entitám obsahujícím látkový princip připisují určitou podílnickou účast v poznávání jako v případě aristoteliků nebo atomistů a epikurejců, kteří mu připisují podíl na reálném světě úplný.

Tím, jak Plotínos pojímá látku, totiž jako zcestnou zbavenost, se zásadně odlišuje od pojetí látky v aristotelském smyslu jako potence čekající na přidělení aktu. Potence je něco docela jiného než zbavenost. Látka v aristotelském smyslu po získání určité formy je jaksi zaktivována a skrze svou formu nabývá určitého stupně bytí, zatímco látka v Plotínově smyslu po splynutí s formou je stále touž, přičemž forma je v ní zakalena, zastíněna. Aristoteles pozvedá látku z možného bytí do bytí aktuálního po splynutí s formou. Podle Plotína forma po splynutí s látkou látku nepozvedá do třídy aktuálně jsoucích jsoucen, nýbrž forma upadá do třídy aktuálně pseudojsoucích, ne zcela skutečně jsoucích jsoucen. Látka je pro Plotína stále stejné jedno neformné bahno, které co do sebe pohlcuje, to stěžejí vydává zpět či uvolňuje ke znovuočištění.

Hranice, kde končí říše jsoucen a začíná neurčitost říše kvazijcoucen, je důsledkem procesu odlišování se od Jedna. Čím dále se něco oddaluje od Jedna, stává se víc a víc mnohým, až je nakonec natolik mnohým, že již není pro svou mnohost ničím a je tedy ničím. Takový je svět látky. Proto samotná látka představuje v Plotínově systému místo, kde se již nevyskytují stopy Jedna. A kde není místa a nejsou již stopy Jedna,

tam je místo pro něco naprosto od něj odlišného,¹²⁸ avšak nikoliv rozporného, a tak vždy s vyšší nebo nižší mírou návazností na svého prapůvodce.¹²⁹

2. 3. 2. O tom, co je za hranicemi Bytí

Je-li Jedno prvním principem všeho co jest, tak vše, co z něj pochází, z něj pochází v přímé linii. Musí mít proto jeho přímou stopu a pro něco, co je v esenci zlé povahy, tady proto není místa. Jako není možné, aby něco, co je ryzí povahy, způsobovalo něco zakaleného, tak není možné, aby to, co je ryze dobré, působilo něco zlého nebo jej dokonce tvořilo.

Dojde-li přeci jenom ke vzniku něčeho takového, pak je příčina někde jinde. A kde, když vše je učiněno podle řádu Dobra? Plotínos došel k odpovědi, kterou dnes pojišťovny označují jako faktor náhody - oblast, kterou nelze vydefinovat, kterou lze pouze vymezit a podchytit její rozsah - kam až škody k likvidaci mohou dospět. Když definujeme vše, co se definovat dá, vždy zůstane v řádu mnoholicného bytí místo pro to, co se nedá definovat a předurčit tak jako důsledky. V Plotínově popisu universa se také dojde k problémovému místu vymykajícímu se všem definicím. Plotínos toto místo označuje jako říši nebytí. Hranici, kam až sahá říše bytí a kam lze umístit entitu zla. Protože tedy zlo nemá ve skutečném světě nikde místa, neboť by to bylo v logickém rozporu se v zásadě dobrou konstitucí světa, pak se nabízí to jediné možné místo, kam jej situovat a to do říše Nebytí. Buď je zlo samo říši nebytí, nebo je z tohoto místa nějak v interakci se jsoucný říše Bytí.¹³⁰

Ačkoliv to Plotínos nikde explicitně neuvádí, možnost, že by samotná říše Nebytí byla identická se Zlem, je pro Plotína nemožná. Jednak bychom ji jako subsistentní říši mohli vydefinovat, což by bylo v rozporu s její negativitou, neboť bychom tím tuto říši začlenili do říše skutečných jsoucenc. Další důvod pro odmítnutí této možnosti je ten, že přiznáním říši Nebytí vlastní svébytnosti by se Plotínos přiklonil ke gnostickému výkladu světa polarizující svět do právě dvou říší Ducha a Těla, Světla a Temnoty. Přitom proti gnostickému výkladu světa se Plotínos vymezoval. Tedy možnost, že by říše Nebytí byla u Plotína identická se subsistentním Zlem je patrně pro Plotína zavrhovatelná. Ještě je jeden důvod proč se říši Nebytí nelze v Plotínově systému přisuzovat vymezenou hranici a svébytnost. Tento důvod již Plotínos ve svém pojednání o původu zla uvádí, a sice aby mohlo zlo vstupovat do jiných věcí, musí mít jakousi preexistenci a schopnost adaptovat se na svém budoucím nositeli. Proto podle Plotína nemůže mít nějakou esenci, aby se mohlo oportunisticky nalepovat k tomu, co je nejbližší.¹³¹

Říše Nebytí není rozporností vzhledem k říši skutečnosti, k říši Bytí, nýbrž je je-

¹²⁸ Srov. ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 295.

¹²⁹ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 2. „All, thus far, is with the King of All, unfailing Cause of Good and Beauty and controller of all; and what is Good in the second degree depends upon the Second-Principle and tertiary Good upon the Third“

¹³⁰ Tamtéž, I. 8. 3. „If such be the Nature of Beings and of That which transcends all the realm of Being, Evil cannot have place among Beings or in the Beyond-Being; these are good. There remains, only, if Evil exist at all, that it be situate in the realm of Non-Being, that it be some mode, as it were, of the Non-Being, that it have its seat in something in touch with Non-Being or to a certain degree communicate in Non-Being.“

¹³¹ Tamtéž, I. 8. 3. „In what substantial-form [hypostasis] then is all this to be found — not as accident but as the very substance itself? For if Evil can enter into other things, it must have in a certain sense a prior existence, even though it may not be an essence.“

jím přímým opakem jako je pro bílou černá nebo pro ctnost neřest. Nejedná se zde nijak o antiříši k říši reálií. Jako jsou bílá a černá sice opaky, ale jsou to stále barvy na jedné paletě malíře, kterého Plotinos pojmenovává jako Bytí nebo Intelekt. Tento malíř nemá na své paletě bílou barvu a zároveň něco, co ji anihiluje, nýbrž něco, co ji začernuje. V případě nihilace by se jednalo o přímou rozpornost, typickou spíše pro gnostické směry, avšak u Plotína tomu nikdy tak není. Zde se jedná vždy v rámci jedné palety barev, na jejíž koncích jsou od sebe nejvzdáleněji bílá a černá.¹³²

Nebytí pro Plotína znamená něco docela zvláštního, něco co není příliš obvyklé ani ve světě metafyziky, neboť stojí jaksi mezi třídou skutečných jsoucen a říši nicotností. Je to něco, z čeho by Parmenides zřejmě nemohl spát. Třídou Nebytí, kam se Plotinos snaží umístit původ zla, je totiž jakousi třídou bezforemných kvazijsoucen, která na to, aby měli formu a tedy nějaký podíl na skutečném bytí, jsou příliš daleko, a na to, abychom jim nepřisoudili alespoň nějakou akcidentalitu, jsou také příliš daleko. Nebytím zde Plotinos míní zřejmě třídu nezformovaných potencialit, které se vyznačují tím, že usilují o přisvojení si určitosti, přisvojení si nějaké formy. Abychom poznali způsob, jakým lze definovat třídu takovýchto kvazijsoucen, nám Plotinos radí nejprve si představit opak k míře jako takové. Představit si beztvářost jako protivu k principu tvaru nebo toho, co je bezedně prázdné.¹³³

Říši Nebytí bychom si mohli představit jako bezedně hlubokou temnou díru, v které se vše, co se do ní vhodí, ztratí, a proto si ani nelze udělat byt' jen mlhavou představu o tom, kolik bychom do takové díry museli naházet věcí, abychom ji alespoň trochu naplnili. V tak temném obraze neurčitosti si lze představit s Plotínem říši Nebytí, z níž vychází zlo. Pro představení si říše Nebytí nebo něčeho z ní, vždy platí, že ji nelze nijak poznat než ze stránky pravého bytí. Abychom tedy mohli vůbec pochopit, kde je říše Nebytí, musíme nejprve alespoň částečně pochopit a znát říši skutečného bytí, neboť těžko si lze představit neurčitost pokud neznáme nějakou určitost, nebo nelze pochopit nemíru, pokud neznáme nějakou míru, normu, definici. V obrazném příkladu si lze asi těžko představit bezednou, všepohlcující, temnou díru v zemi, když nijak nepoznáme určitost toho, co je zem. Z toho snad lze usoudit, že říše Nebytí a vše co z ní pochází, je nějakým způsobem závislé na říši pravého Bytí, je závislé na tom, nakolik se míra podvolí nemíře nebo určitost neurčitosti, nakolik se forma podvolí bezforemné potencialitě materie nebo kolik se naháže do bezedné díry, tolik toho pohltní. Když se určitost ztrácí v neurčitosti, přecházíme tak ze zárné říše pravého bytí do deprivované říše Nebytí, do říše zlého.¹³⁴

¹³² PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 3. „By this Non-Being, of course, we are not to understand something that simply does not exist, but only something of an utterly different order from Authentic-Being: there is no question here of movement or position with regard to Being; the Non-Being we are thinking of is, rather, an image of Being or perhaps something still further removed than even an image.“

¹³³ Tamtéž, I. 8. 3. „Some conception of it would be reached by thinking of measurelessness as opposed to measure, of the unbounded against bound, the unshaped against a principle of shape, the ever-needy against the self-sufficing: think of the ever-undefined, the never at rest, the allaccepting but never sated, utter dearth;“

¹³⁴ Tamtéž, I. 8. 3. „Can there be Unmeasure apart from an unmeasured object? Does not Measure exist apart from unmeasured things? Precisely as there is Measure apart from anything measured, so there is Unmeasure apart from the unmeasured. If Unmeasure could not exist independently, it must exist either in an unmeasured object or in something measured;“

2. 4. Zlo

2. 4. 1. O tom, je-li existence zla nutná

Jak je vůbec možné, že se ve světě, který vychází celý z Dobra, vyskytuje taková úpadková entita, jakou je zlo? Jak to, že svým působením pronásleduje tvory, jenž jsou dobré podstaty? Vždyť tito tvorové pro svůj základ ani nemohou být jiní než dobří, a přesto je zlo lapá do svých sítí?¹³⁵ Není to snad nějaká škodolibost ze stran nějakých vyšších bytostí? Není to zlomyslnost bohů nás vystavovat takovým hrám a ztrpčovat nám život, zatímco si sami lebedí ve své blaženosti bez jakýchkoliv neduhů ve své nebeskosti a při tom se tím marastem na zemi baví? Takové otázky si oprávněně mohou klást vtělené duše.¹³⁶ Tedy všechny ty, které k tomu mají schopnost.

Plotinos by nám odpověděl, že se nejedná o škodolibost Dobra ani o žádnou z připravených her bytostí z nižších nebeských sfér, nýbrž se jedná o to, že není možné, aby se v tomto světě těla zlo nevyskytovalo, ani není možné jej zcela vymýtit. Není ani možné, aby ustala jeho působnost, neboť zlo je a musí být jako nutná protiva k Dobru.¹³⁷

Proto za výskyt zla v hmotném světě nemůže ani Duše jako matka všech duší ani Intelekt jako otec všech forem a již vůbec ne transcendentní Dobro bez aktivní přímé účasti v materiálním světě.¹³⁸ Bylo-li nutné oddělení od Dobra a tak vznik našeho světa, pak bylo nutné, že došlo k deunifikaci Intelaktu a vytvořila se třída nejrůznějších forem nikoliv rozporností ale klidně i diametrálních opaků.¹³⁹

A tak je-li nutný opak, pak je ve sféře Intelaktu a jemu podřadných sférách a je místo pro opak ke každému jsoucnu i opak v nejzákladnější podstatě jsoucna, totiž opak k bytí. Vznikl opak k bytí, opak k věcem, které jsou a které jsou ve své podstatě dobré. Tím došlo i k nutnému výskytu zla.¹⁴⁰ Takže, je-li vůbec nutná nějaká reálně existující esence a je-li nutně možný její opak, pak je nutné, že se někde vyskytuje i nutná nerealně se vyskytující nahodilost a tou je zlo.

Plotinos vysvětluje nutnost zla ve světě ještě jednou srozumitelnou cestou, která mi připadá nejnázornější a nejsrozumitelnější. Představme si, že Dobro nebo chceme-li samotný jediný Bůh, je nevyhnutelně pouze jedinou opravdu exkluzivně existující dobrou entitou a je původce všeho možného (i domněle nemožného) včetně našeho světa uspořádaného podle předem daného řádu. Přičemž v tomto řádu platí, že co při vycházení z Dobra je mu nejbližší, to je mu nejvíce podobné. Naopak co je mu nejvíce vzdáleno, to se mu nejméně podobá. První, co z něj vyjde, nehledě při tom na časovou

¹³⁵ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 6. „If this be so, how do we explain the teaching that evils can never pass away but “exist of necessity,” that “while evil has no place in the divine order, it haunts mortal nature and this place for ever?”“

¹³⁶ Tamtéž, I. 8. 6. „Does this mean that heaven is clear of evil, ever moving its orderly way, spinning on the appointed path, no injustice There or any flaw, no wrong done by any power to any other but all true to the settled plan, while injustice and disorder prevail on earth, designated as “the Mortal Kind and this Place?”“

¹³⁷ Tamtéž, I. 8. 6. „Evil is of necessity, for there must be a contrary to good.“

¹³⁸ Tamtéž, I. 8. 6. „But then, if The Good is an essence, and still more, if It is that which transcends all existence, how can It have any contrary?“

¹³⁹ Tamtéž, I. 8. 6. „In the case of the Primals or Universals there is such complete separation that what is the exact negation of one group constitutes the very nature of the other; we have diametric contrariety if by contrariety we mean the extreme of remoteness.“

¹⁴⁰ Tamtéž, I. 8. 6. „To essential existence would be opposed the non-existence; to the nature of Good, some principle and source of evil.“

posloupnost, ačkoli ta je tělesnému světu vlastní, zůstává u něj nejbližší. Další jsoucná, která z něj vyjdou, se nacházejí dále a dále. To, co z Dobra vychází jako poslední, již nelze ani nazvat jsoucnem, neboť to je již tak nepodobné svému původci, že mu je zcela cizí. A to vůbec poslední mezi vším tím, co z něj vychází, po čem již nic jiného nenásleduje, je samotné zlo.

Obrazně lze tento mýtus zpodobnit na Slunci a jemu se vzdalujícím objektům. Zatímco objekt, který je hvězdě nejbližší, se těší z její záře a jejího tepla, tak objekt, který je jí nejuvzdálenější, je kdesi, kam zář ani teplo hvězdy nedorazí, a on tak přebývá neurčitě ve své temnotě. Při tom však přebývá z jakýchsi občasných záblesků hvězdy. Takový objekt lze prohlásit za téměř úplně zlý.

Vyšla-li z Dobra nějaká jsoucná, jako že ano, protože by nebylo ničeho, tak vyšla podle Plotína některá jako první. A vyšlo-li z Dobra něco jako první, vyšlo i něco, co bylo poslední a toto poslední je Plotínova látka zcela vzdálená od záře Dobra a to je nutnost zla.¹⁴¹

Rozdíl mezi samotným Dobrem a zlem je tak nezměrný, jedná se o tak rozporné opaky, že je to obtížně demonstrovatelné. Používá-li Plotínos pro ukázkou příklad míry, jejíž přímým opakem je nemíra, je to příklad sice analogicky výstižný přibližující nás blíže k jádru věci, ale je to příklad nenázorný, neboť nevystihuje zcela hloubku problému opoziční propastnosti mezi Dobrem a zlem. Tato propastnost je tak nezměrná, že se v ní všechny ostatní opaky mohou samy ztratit. Na škále dvou protipólů mezi Dobrem a zlem se totiž uskutečňují všechny ostatní opaky, protože se jedná o samotnou škálu skutečnosti proti neskutečnosti.¹⁴²

To, co si je naprosto vzdáleno, nemající cokoliv společného jako nejuvzdálenější póly, jako přirozenost k antipřirozenosti, esence k antiesenci, ústí ve svém důsledku v nevyhnutelný střet při jakékoliv vzájemné interakci. Nehledě na různé druhořadé kvality či jednotlivosti, vždy záleží na nejzazší diferencii a podstatě opačných věcí.¹⁴³ Nejhlubší možná propast, co v Plotínově universu je, je rozdíl mezi hyperjsoucím Dobrem a kvazijsoucím zlem. Mezi těmito opaky dochází ke všemu ostatnímu. Tyto opaky tvoří rámec, do kterého je zasazen náš celý svět včetně toho tělesného. Bez rozmanitých diferencí, jež se tvoří v Intelktu i jako nejkrajnější opaky, by v něm nemohlo nic rozličného existovat. V důsledku toho je svět smíšeninou dokonalých forem a nedokonalé až zlovlné látky, do které formy vstupují. Látka, která z pohledu Intelktu čeká na to, až se prostřednictvím jeho forem uspořádá a bude mít tak možnost svým podivným způsobem „být“.¹⁴⁴

¹⁴¹ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 7. „Given that The Good is not the only existent thing, it is inevitable that, by the outgoing from it or, if the phrase be preferred, the continuous down-going or away-going from it, there should be produced a Last, something after which nothing more can be produced: this will be Evil. As necessarily as there is Something after the First, so necessarily there is a Last: this Last is Matter, the thing which has no residue of good in it: here is the necessity of Evil.“

¹⁴² Tamtéž, I. 8. 6. „Both these will be sources, the one of what is good, the other of what is evil; and all within the domain of the one principle is opposed, as contrary, to the entire domain of the other; and this in a contrariety more violent than any existing between secondary things. ...we have diametric contrariety if by contrariety we mean the extreme of remoteness.“

¹⁴³ Tamtéž, I. 8. 7. „In sum, things utterly sundered, having nothing in common, standing at the remotest poles, are opposites in nature: the contrariety does not depend upon quality or upon the existence of a distinct genus of beings, but upon the utmost difference, clash in content, clash in effect.“

¹⁴⁴ Tamtéž I. 8. 6. „All is made up of contraries: it could not exist if Matter did not. The Nature of this Kosmos is, therefore, a blend; it is blended from the Intellectual-Principle and Necessity: what comes into it from God is good; evil is from the Ancient Kind which, we read, is the underlying Matter not yet brought to order by the Ideal-Form.“

2. 4. 2. O tom, zda je možné, že se zlo nachází ve formě

Plotinos nám připomíná, že se vždy najde někdo, kdo bude zastávat názor, že nikoliv skrze látku, nýbrž skrze druhý ze dvou vnitřních principů, totiž skrze formu, se člověk stává zlým,¹⁴⁵ ať už třeba jako sobecký hédonistický požitkář ignorující potřeby jiných pro ukojení své vlastní slasti, nebo zdánlivě zodpovědný filantrop poskytující almužnu beznadějnému alkoholikovi. Připomeňme přeskočením celého toho procesu, na jehož konci je zlý skutek, že pěkně po platonsku je na začátku člověk neznalý svého místa ve světě, který nedostatečně prohlédnuvše situaci je posledním aktérem skutku zla.

Podle Plotína lze dokázat, že pouze látka a nikdy ne forma je zlem, neboť forma, jako o sobě čisté stvoření ze sféry nelátkových principů, vstupuje do hmotného světa splynutím s látkou pro možné působení v něm. Tak jako sekera bez železa neusekne ani nohu, tak forma bez těla není schopna v hmotném světě o sobě působit. Protože forma, která vstupuje do látky, nepůsobí jako entita mimo látku o nic víc než tvar sekery bez železa.¹⁴⁶

Bez látky jsou formy pro látkově poznávající – tvory poznávající smysly – sotva poznatelné. Kterákoliv forma pohlcená látkou má zastíněnou svou pravou přirozenost a je proto obtížně rozeznatelná, neboť přestává být plně tím, čím byla a změní se v něco docela směšného až politováníhodného vzhledem ke své předchozí čisté esenci.¹⁴⁷

Ačkoli látka formu pohlcením pokazí, svým vlastním specifickým konkretizovaným způsobem, dává jí přesto možnost působit na ostatní věci hmotného světa a je proto vystopovatelná ze své činnosti, ač je skryta pod nánosem látky.

Látka je sice nutná proto, aby se v hmotném světě mohla forma nějak projevat, ale jejím pohlcením se pravá identita formy natolik změní, že již není tím, co bývala, ale stává se něčím jiným. Takže i kdybychom obvinili formu, že je zdrojem zla u každé entity, vinili bychom něco tak pozměněného a poraněného látkou, co již není tím, co bývalo. Jako bychom obvinili stavebního statika z toho, že zavinil pád budovy, kde skrytým a skutečným viníkem byl nepoctivý stavitel pro své obohacení šetřící na materiálu.

Forma proto není nikdy příčinou zlého skutku, ale naplnění takového aktu je vždy doménou látky. Jak se říká: Neexistují nedokonalé myšlenky ale existují nedokonalí lidé. Toto pořekadlo implikuje vždy dokonalé formy bez kazů a jejich vždy nedokonalou, kazpřinášejíci látku, do které se odívají a skrze níž pokřiveně působí. Zlo se tedy nikdy nevyskytuje ve formě, ale protože je forma handicapovaná látkou, tak se může zdát, že je forma o sobě zlá a tím skrytým agentem páchajícím zlé skutky.

¹⁴⁵ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 8. „But there will still be some to deny that it is through this Matter that we ourselves become evil. They will say that neither ignorance nor wicked desires arise in Matter. Even if they admit that the unhappy condition within us is due to the pravity inherent in body, they will urge that still the blame lies not in the Matter itself but with the Form present in it“

¹⁴⁶ Tamtéž, I. 8. 8. „For, the quality [form] that has entered into Matter does not act as an entity apart from the Matter, any more than axe-shape will cut apart from iron.“

¹⁴⁷ Tamtéž, I. 8. 8. „Thus, in sum, what enters into Matter ceases to belong to itself, comes to belong to Matter, just as, in the nourishment of living beings, what is taken in does not remain as it came, but is turned into, say, dog's blood and all that goes to make a dog, becomes, in fact, any of the humours of any recipient“

2. 4. 3. O tom, zda lze látce přisuzovat nějaké kvality

Abychom o něčem mohli vypovědět, že má určité kvality, musí mít svůj pevný esenciální základ, o němž právě kvality vypovídají. Kvality nevypovídají o nahodilostech. Nahodilosti nedělají ze jsoucna to, čím je, nýbrž to, čím jsoucno jest, je tvořeno kvalitami pevně zakotvenými v jeho jádru. Například to, že je nějaký člověk v určitou chvíli indisponován chodit po svých dvou nohách, není něčím, co by jej definovalo, nýbrž definuje jej právě schopnost chodit po dvou nohách, ačkoliv v danou nahodilou chvíli toho schopen není.

A právě to, co je nahodilé, to Plotínos označuje na jsoucnu vždy jako zlé, jako to, co nepatří k jeho podstatě. Nahodilost ve spojení s věcí působí tak, že z věci dělá to, co ve své podstatě není. Jako nahodilá indispozice zbavující člověka chodit po dvou nohách. Ta věc, která by tedy neměla nijaký esenciální základ, ta by byla proto Plotínem označena vždy jako veskrze zlá. A čistá látka jako nahodilost sama žádné vlastní kvality nemá, a proto jako taková je pro Plotína zlem.¹⁴⁸

Nemá-li zlo nijakého základu, tak potom ani nemůže mít nějaké kvality. Nezbývá jiná možnost, než že jako protilehlý druh ke všem formám se jedná vždy o nějaký typ negace. Pouze o negaci lze říci, že přísně vzato žádnou kvalitu nemá a jeho jedinou vlastností je ubírat kvality těm jsoucnům, co kvality mají.¹⁴⁹

Je-li zlo nějakým typem negace, pak jsou všechny zkažené stránky duše jako neřest důsledkem něčeho, co v duši není. Důsledkem něčeho, co by tam být nemělo nikoliv něčím, co v duši nějak pozitivně přebývá. Tento nedostatek způsobuje, že se duše odvrací od skutečného života a ztrácí na své nejvlastnější činnosti – přestává skutečně žít.¹⁵⁰ Přesto dokud má svůj život, jenž je její první kvalitou, ač je třeba odkloněna od pravého života, má ve své podstatě nesmazatelnou stopu Dobra. Protože dokud duše žije v těle, má svou dobrou podstatu na místě, a tak má alespoň nepatrně účast na věčném Dobru.¹⁵¹

Plotínos přirovnává působení zla v duši k něčemu, co postihuje oko tak, že mu brání ve správném vidění.¹⁵² Není to něco, co je postaveno před oko, aby nevidělo, není to něco subsistentního mimo něj, ale je to vnitřní vada v oku, která na první pohled není patrná, ale brání přitom v jeho správném fungování. Tedy znovu, vada oka není pozitivní překážkou danou před oko, aby nevidělo, nýbrž jeho negativní překážkou omezujícím jeho plnou funkčnost.

A tak je neřest jako indisponované oči, které jsou příležitostí k mylným závěrům

¹⁴⁸ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 10. „Thus, it is quite correct to say at once that Matter is without Quality and that it is evil: it is Evil not in the sense of having Quality but, precisely, in not having it.“

¹⁴⁹ Tamtéž, I. 8. 10. „But, it may be said, the Kind opposed to all Form is Privation or Negation, and this necessarily refers to something other than itself, it is no Substantial-Existence: therefore if Evil is Privation or Negation it must be lodged in some Negation of Form: there will be no Self-Existent Evil.“

¹⁵⁰ Tamtéž, I. 8. 10. „But if the negation is the negation of something that ought to become present, if it is a denial of the Good by the Soul, then the Soul produces vice within itself by the operation of its own Nature, and is devoid of good and, therefore, Soul though it be, devoid of life: the Soul, if it has no life, is soulless; the Soul is no Soul.“

¹⁵¹ Tamtéž, I. 8. 10. „No; the Soul has life by its own nature and therefore does not, of its own nature, contain this negation of The Good: it has much good in it; it carries a happy trace of the Intellectual-Principle and is not essentially evil: neither is it primally evil nor is that Primal Evil present in it even as an accidental, for the Soul is not wholly apart from the Good.“

¹⁵² Tamtéž, I. 8. 10. „Perhaps Evil is merely an impediment to the Soul like something affecting the eye and so hindering sight.“

a potažmo ke zlu. Člověk, jenž se dopouští zlých skutků, není ve své podstatě zlý. Příčina jeho zlých skutků spočívá v jeho neřestnosti. Neřesti jsou dispozice k nesprávnému, pokřivenému vnímání reality a nesprávné vnímání reality je příležitostí pro zlo, tedy neřest je příležitostí pro zlé jednání.

Vždy se jedná více či méně o konkrétní neřest a konkrétní akty zla. Nikdy se nejedná o absolutní Zlo, jak jsme si ukázali v předchozí části. Absolutní Zlo je samo o sobě bezbranné v reálném světě, neboť je za jeho hranicemi ve sféře Nebytí.

Analogicky tento princip platí i s ctností člověka. Ctnost konkrétního člověka není nikdy samotným Dobrem. Lidská spravedlnost, ať je sebevíc spravedlivá, tak nedosahuje nekonečné spravedlnosti Dobra a naopak i ta nejhanebnější zrada není nikdy skutkem absolutního Zla.¹⁵³ Jak akt neřesti tak naopak ctnostný čin jsou vykročením směrem buď ke zlu nebo v opačném případě k Dobru. Akty neřesti se duše oslabuje, opouští sama sebe a odvrací se od své intelektuální podstaty směrem k látce. Tím, že se duše spouští stále více s látkou, podřizuje se jí, až nakonec upadne do extrémní neřestnosti přibližující se nakonec k hranici říše Bytí a naklání se do říše Nebytí, v jejíž temnotě a bahně si nakonec zoufalá neví rady.¹⁵⁴

Tato duše, ač docela zmrzačená, je však stále našťestí duší. Nakolik duše podléhá materii, natolik se jí sice stává, avšak mít duši, znamená mít privilegium života, a proto nakolik jí člověk ztrácí upřednostňováním látky - natolik jí ztrácí a ztrácí i tento život. Avšak dokud duše jest v těle, neopustila tělo od vazby jak hmotného světa tak reálného světa, má neustále možnost povstat z tohoto bahna, povstat z temnoty. Dokud je duše duší, vždy má v sobě stopu Dobra a možnost takřikajíc začít znovu.¹⁵⁵

Duši podle Plotína zbývají dvě možnosti. Buď umírá v těle konzumenta a utápí se tak v obskurním světě látky, dokud její bídná pozemská pouť neskončí, nebo se duše pokoušená slastmi látky včas probudí a pozvedne se z bahna blíž ke své pravé podstatě. Tuto druhou možnost Plotínos charakterizuje jako "sejítí dolu do Hádu, kde podřimujeme".¹⁵⁶ Je to zřejmě podle něj zlomová chvíle v životě lidském, kdy si člověk vzpomene na svojí spící podstatu pod nánosy materie a začíná teprve žít pravý život – život filosofický.

2. 4. 4. O první a druhé příčině zla

V této fázi lze usvědčit za viníka všeho zla látku, avšak to Plotínovi nestačí a jde ještě o krok dál, když přechází k původu látky samotné. V bodě, kdy usvědčuje látku za zdroj veškerého zla a zdá se, že je s ní hotov, ji popustí, aby se jí mohl zabývat z jiné její

¹⁵³ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 10. „If then Vice is an impediment to the Soul, Vice is an occasion of evil but not Evil-Absolute. Virtue is not the Absolute Good, but a co-operator with it; and if Virtue is not the Absolute Good neither is Vice the Absolute Evil.“

¹⁵⁴ Tamtéž, I. 8. 10. „Now as, going upward from virtue, we come to the Beautiful and to the Good, so, going downward from Vice, we reach Essential Evil: from Vice as the starting-point we come to vision of Evil, as far as such vision is possible, and we become evil to the extent of our participation in it. We are become dwellers in the Place of Unlikeness, where, fallen from all our resemblance to the Divine, we lie in gloom and mud:“

¹⁵⁵ Tamtéž, I. 8. 10. „For if the Soul abandons itself unreservedly to the extreme of viciousness, it is no longer a vicious Soul merely, for mere vice is still human, still carries some trace of good:“

¹⁵⁶ Tamtéž, I. 8. 10. „And the death of Soul is twofold: while still sunk in body to lie down in Matter and drench itself with it; when it has left the body, to lie in the other world until, somehow, it stirs again and lifts its sight from the mud: and this is our “going down to Hades and slumbering there.“

stránky. Stránky, jenž umožňuje, aby se formy mohli zlem nakazit.

Kdo je totiž více vinen, ten kdo tupě chladnokrevně vykoná nějaký zločin nebo ten, který ho zosnová a naplánuje? V případě, kdy je někdo pouze vykonavatelem zločinu, je jaksi druhou příčinou zločinu a větší zodpovědnost za jeho spáchání pak nese jeho první příčina, jeho iniciátor. Látka v našem případě představuje pouhého vykonavatele a prostředníka zlého jednání, kdo potom stojí v pozadí jako první princip takového skutku? Ten princip jenž způsobí, že se samotná forma do látky propadne. Tento princip je imanentní našemu světu od samého počátku. Od chvíle, kdy se Intelekt oddělí od Jedna, je souputníkem každé entity, ať už u Intelaktu v plejádě idejí, či u obecné Duše nebo u vtělených forem světa. Je to tendence k oddělenosti - *tolma* - princip spočívající v nedostatku jako takovém.¹⁵⁷

Po vydělení Intelaktu z Jedna se jedná o nedostatek jednoty, ačkoli v tomto bodě se nejedná ještě o zlo, neboť látka jako jeho vykonavatel na tuto metafyzickou sféru nemůže dosáhnout. To samé platí i ve sféře idejí. Zde, protože látka nemá svou působnost, se zlo nevyskytuje, a proto se „nenaplnuje zločin“. Zločin není zločinem dokud není vykonaný. Vykonavatel zla je látka samotná a ta se nalézá pouze v látkovém světě. Takže ač je metaforicky touha po jinakosti jakýsi iniciátor zločinů stojící za vším zlem, ke kterému v látkovém světě dochází, tak skutečným jeho vykonavatelem, pachatelem je látka samotná.

Iniciátor zla v podobě tendence k sestoupení i jeho zprostředkovatel nedostatek v podobě látky jdou vždy takříkajíc ruku v ruce. Kde se nachází jeden z těchto principů, tam nalezneme i ten druhý. Jeden vytváří prostor pro zlo svým zpochybňováním zavržené jednoty toho, co je celé, úplné a dobré, druhý se ho dopouští. A kdybychom našli místo, kde se již nenachází ani v nejmenším stopa Dobra, našli bychom místo, kde nedostatek zcela rozšířil své působení, místo, kde lze nalézt látku samotnou ve své bezvýznamné nicneříkající neurčitosti jako zlo esenciální.¹⁵⁸

Látka má takovou „vlastnost“, respektive zlo se chová tak, že cokoliv se s ním, ať už jakýmkoliv způsobem spolčí nebo se dá do kontaktu, to má látka tendenci do sebe zcela pohltit. Látka má tendenci zbavit jsoucnu jeho pozitivních vlastností – přivodit mu absolutní nedostatek. Ať už se jsoucnu jakýmkoliv způsobem spolčí s látkou, vždy to má tendenci ze strany látky do sebe celé jsoucnu pohltit a to na základě právě jeho nedostatku.¹⁵⁹

První nedostatek jsoucnu spočívá v tendenci a touze jsoucnu osmělit se a sestoupit níže k hlubšímu odlišení, který se na poslední úrovni světa projevuje svázáním formy nebo jsoucnu s látkou. Prostřednictvím látky jsou pak vykonávány jednotlivé akty zla. Ty koná do té doby, než si jsoucnu samo sebe uvědomí a „sejde dolů do Hádu, do míst, kde dříme“.

¹⁵⁷ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 5. „But, it will be objected, if this seeing and frequenting of the darkness is due to the lack of good, the Soul's evil has its source in that very lack; the darkness will be merely a secondary cause — and at once the Principle of Evil is removed from Matter, is made anterior to Matter.“ Tamtéž, IV. 8. 5. „Still there is a twofold flaw: the first lies in the motive of the Soul's descent [its audacity, its Tolma], and the second in the evil it does when actually here: the first is punished by what the soul has suffered by its descent.“

¹⁵⁸ Tamtéž, IV. 8. 5. „...where there is utter dearth, there we have Essential Evil, void of all share in Good; this is the case with Matter.“

¹⁵⁹ Tamtéž, IV. 8. 5. „Evil demands the absolute lack — though, of course, any very considerable shortcoming makes the ultimate fall possible and is already, in itself, an evil.“

2. 4. 5. O infiltraci zla do sféry Bytí

Je záměrem a existenční potřebou zla participovat na něčem, co je dobré. Čím více je pak jsoucno nakažené zlem dobré, tím na něm může zlo více bujet. Aby se vůbec zlo mohlo nějak projevovat, nějak působit, potřebuje vždy svého nositele. Náplní zla je tak co nejvíce se infiltrovat do světa pravého bytí, neboť by jinak sféra nereálně jsoucího zla a jeho nahodile jednotlivých tendencí zanikla zcela sama ve své nezměrné neurčitosti. Je to nemíra, která se živí z míry, je to potence, která se neobejde bez někdy nastalého aktu, nebo látka, jenž potřebuje pro své bytí určitého tvaru. Obecně je neurčitost bez určitosti nemyslitelná sama o sobě, ale když tato neurčitost působí v jednotlivých entitách, působí jako zdroj a princip jejich rozkladu.

Pro polobožské oduševnělé bytosti platí, že jejich zlou stránkou je neurčitost v podobě jejich těla. Nikoliv jejich vyšší rozumová duše, ta je namířena k samotnému Dobru, nýbrž jejich nižší, senzitivní duše poháněná touhou po mnohosti a odlišení s tělem působí to, že konají zlé činy. Tělo duším brání, aby jim, jak je psáno v Platónově *Faidru*, narostly křídla a ony se mohly pozvednout zpět do záře Dobra. Pravidlo, které vždy platí u těchto pokřivených bytostí složených z těla a duše je, že nakolik se podrobí své nižší inklinaci po jinakosti a s ní svému tělu, natolik upadají do sféry nebytí, do sféry zla. Avšak naopak nakolik se nepodrobí a nepropadnou světu těla, natolik jsou s to se dostat do světa pravého bytí - natolik se mohou přiblížit k Dobru. Pokud je duše nerozumná, odvrací se od své pravé přirozenosti čistě intelektuální bytosti a propadá bezuzdné žádostivosti své tělesné schránky v nejrůznějších poklescích. V těch se postupně utápí až nakonec zapomene na svou přirozenost a jako propadlá temnotě těla pouze přebývá utopená v nezměrné neurčitosti tělesnosti, schopna pouze rozlišovat na nepříjemné a příjemné jako stín své zašlé přirozenosti.¹⁶⁰

Jak se může vůbec stát, že se duše může dostat až do takového ponurého stavu?¹⁶¹ Plotínos na tuto otázku odpovídá tím, že jestliže je intelektuální stránka duše příliš poznamenána zabýváním se materiálními akty, pak k materii natolik přilne, že tím ztrácí ze zřetele svojí vlastní esenci. Nebo když dojde k nějakému poranění duše, třeba ji jiná vtělená duše, která již docela upadla do sféry tělesnosti, zradí, vzbudí to v takové bytosti emočně nepříjemné dojmy. Taková bytost v dané chvíli inklinuje k vášním a přimyká k nim.¹⁶² Možná proto, že v naději hledá opačné dojmy, které v ní vyvolají opačné emoce.

Ač tak či onak, vtělená duše tímto způsobem inklinuje k tělesnosti na úkor její intelektuální přirozenosti. Pokud se duše včas nerozpomene, čím je a co je její přirozeností, tělesnost ji postupně zcela pohltí. To platí nejen pro duši člověka. Cokoliv, co ztratí kontakt s Dobrem a naváže kontakt s materii, to materie na sebe přetvoří a do sebe

¹⁶⁰ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 4. „It is, we read, the Soul that has entered into the service of that in which soul-evil is implanted by nature, in whose service the unreasoning phase of the Soul accepts evil — unmeasure, excess and shortcoming, which bring forth licentiousness, cowardice and all other flaws of the Soul, all the states, foreign to the true nature, which set up false judgements, so that the Soul comes to name things good or evil not by their true value but by the mere test of like and dislike.“

¹⁶¹ Tamtéž, I. 8. 4. „But what is the root of this evil state? how can it be brought under the causing principle indicated?“

¹⁶² Tamtéž, I. 8. 4. „Then if the Reasoning-Faculty too has taken hurt, the Soul's seeing is baulked by the passions and by the darkening that Matter brings to it, by its decline into Matter, by its very attention no longer to Essence but to Process — whose principle or source is, again, Matter the Kind so evil as to saturate with its own pravity even that which is not in it but merely looks towards it.“

postupně zcela pohlťí.¹⁶³

2. 4. 6. O tom, jak rozeznáváme zlo v tom, co k nám přistupuje

V tom, jak člověk nabývá dobra, má Plotínos jasno – prostřednictvím pěstování filosofie a rozhojňováním tohoto habitu. Jak ale člověk nabývá zla, jak k němu zlo přistupuje?¹⁶⁴

Jestliže ctností se člověk stává dobrým, pak opakem ctnosti bude patrně docházet k opačnému výsledku a bude se stávat zlým. Opakem ctnosti Plotínos míní neřest. Prostřednictvím neřesti člověk propadá zlému. Lze snad tvrdit, že každý člověk má nějakou neřest, avšak jakým způsobem ji má rozeznat, když je svému nositeli často obtížně viditelná a pro svou absenci míry neurčitelná a těžko diagnostikovatelná. Labužník libující si v rozmanitosti jídel není schopen pro svůj požitek z jídla si uvědomit postupně vkrádající se závislost a neodpiratelnost pochoutek, kterých se mu zatím dostává a pro které je později při jejich nedostatku schopen dopouštět se skutků, jenž jeho samého v lepším případě nemile překvapí.

Čirá neřest není nikdy někde detekovatelná, protože se vždy nachází v nějaké podobě a interakci s nějakou formou, čistou neřest jako například zmíněnou nadměrnou zálibu v jídle - labužnictví nebo obžerství - lze rozumět pouze abstraktně.¹⁶⁵ Samo o sobě se labužnictví nikde nenachází, nachází se vždy pouze při nějakém jeho nositeli. Proto musí být obecně zlo vždy v interakci s nějakou konkrétní formou a nikde se bez svého nositele nevyskytuje.¹⁶⁶

Pokud bychom chtěli nazřít zlo v čisté podobě, museli bychom se abstrahovat nebo vyseparovat od formy a vejít v temná místa, kde ve svém svérázném kvazibytí přebývá látka o sobě ve své neurčitosti. Plotínos tento pokus představuje v mýtu o světle a tmě, který je tak oblíbený při líčení privační teorie zla. Aby zkrátka bylo vidět tmu, stačí sejít ze světla, které dělá tmu neviditelnou. Zatímco je zář světla příčinou toho, že lze vůbec něco vidět, tak tma je příčinou vidění tmy respektive příčinou nevidění. Proto intelekt, aby mohl vidět svůj opak, totiž látku, musí sejít ze světla, v němž spočívá, do míst mimo světla, kde bude ignorovat své přirozené prostředí a ponoří se do hlubokého opaku své přirozenosti, do sféry látky.¹⁶⁷

¹⁶³ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 4. „For, wholly without part in Good, the negation of Good, unmingled Lack, this Matter-Kind makes over to its own likeness whatsoever comes in touch with it.“... „The Soul that breaks away from this source of its reality to the non-perfect and nonprimal is, as it were, a secondary, an image, to the loyal Soul. By its falling-away — and to the extent of the fall — it is stripped of Determination, becomes wholly indeterminate, sees darkness. Looking to what repels vision, as we look when we are said to see darkness, it has taken Matter into itself.“

¹⁶⁴ Tamtéž, I. 8. 9. „Virtue, we may know by the Intellectual-Principle and by means of the philosophic habit; but Vice?“

¹⁶⁵ Tamtéž, I. 8. 9. „But how can we identify what has never had any touch of Form? We utterly eliminate every kind of Form; and the object in which there is none whatever we call Matter: if we are to see Matter we must so completely abolish Form that we take shapelessness into our very selves.“

¹⁶⁶ Tamtéž, I. 8. 9. „Utter viciousness, certainly not by any vision, for it is utterly outside of bound and measure; this thing which is nowhere can be seized only by abstraction; but any degree of evil falling short of The Absolute is knowable by the extent of that falling short.“

¹⁶⁷ Tamtéž, I. 8. 9. „To see darkness the eye withdraws from the light; it is striving to cease from seeing, therefore it abandons the light which would make the darkness invisible; away from the light its power is rather that of not-seeing than of seeing and this not-seeing is its nearest approach to seeing Darkness. So the Intellectual-Principle, in order to see its contrary [Matter], must leave its own light

Problémem však je, že taková konkrétní zla nalepená ke konkrétním formám nejsme snadno schopni rozeznat, neboť naše intelektuální schopnosti jsou zatemnělé. Sami jsme totiž konkretizované formy zatížené tímž problémem, nedobrovolně obtěžkané zlem jako překážkou bránící nám v přímém pohledu. Člověk nemá proto schopnost nahlédnout samotné zlo. Jeho jedinou možností jak jej nazřít, je nazřít formu a skrze formu je schopen nazřít i to, co k ní jako konkretizované formě nepatří. To, co je u formy navíc, je ten nedostatek, kterým je forma zatížena, zohybněna a to je nepřislušná - zlá - stránka každé konkretizované formy, každého jsoucná.¹⁶⁸

2. 4. 7. O tom, jak neřest oslabuje duši

Vtělená duše v důsledku proměnlivosti své tělesné schránky snadno inklinuje k neřesti a je jako taková nestabilní ve svém jednání. Pro svou nestabilitu je pak lehce ohrožena nejrůznějšími náladami, kdy snadno podléhá náhlým vlnám hněvu i domnělého pocitu štěstí. Necvičením a nenavykáním těla je nepevná ve svých rozhodnutích i daných slov a lehce podlehne kdejaké falešné představě. Člověk s takovou duší nestojí takřikajíc nohama pevně na zemi a je snadno ohrožen pro svou nestabilitu i tím nejslabším větrem.¹⁶⁹ Již pouze proto je důležité porozumět tomu, odkud slabost duše pochází. Navíc porozumíme-li slabostem duše, získáme tím přesnou představu příčiny jejího pádu,¹⁷⁰ kterého je třeba naučit se vyvarovat.

Možnost, že by taková slabost pramenila z čistých nelátkových duší, jsme již s Plotínem vyloučili v kapitole O tom, zda je možné, že se zlo nachází ve formě. Navíc zde ještě argumentuje Platónem jako Augustin sv. Pavlem - těm okřídleným, dokonalým a netknutým v jejich přebývání nepřekáží tělo.¹⁷¹ Proto je jediná možnost odkud pramení slabost duše a to upadnutí do látky. Ty duše, jenž upadnou do látky, se mohou sebevic očisťovat a samy sebe šlechtit ctností, ale dokud přebývají ve své tělesné schránce, slabost v nich vždy přebývá a vyčkává na klopýtnutí. V tomto případě se nejedná o nedostatek jako v případě konkrétního špatného jednání, ale pokud jde o tělo vzhledem k duši, jedná se naopak o prezenci něčeho pozitivně nepřátelského. Něčeho, co je přítomno, přičemž je jeho přítomnost nežádoucí jako žluč v orgánech těla.¹⁷²

locked up within itself, and as it were go forth from itself into an outside realm, it must ignore its native brightness and submit itself to the very contradiction of its being.“

¹⁶⁸ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 9. „We see partial wrong; from what is before us we divine that which is lacking to the entire form [or Kind] thus indicated; we see that the completed Kind would be the Indeterminate; by this process we are able to identify and affirm Evil. In the same way when we observe what we feel to be an ugly appearance in Matter — left there because the Reason-Principle has not become so completely the master as to cover over the unseemliness — we recognise Ugliness by the falling-short from Ideal-Form.“

¹⁶⁹ Tamtéž, I. 8. 11. „We shall be reminded that the Vicious Soul is unstable, swept along from every ill to every other; quickly stirred by appetites, headlong to anger; as hasty to compromises, yielding at once to obscure imaginations, as weak, in fact, as the weakest thing made by man or nature, blown about by every breeze, burned away by every heat.“

¹⁷⁰ Tamtéž, I. 8. 11. „If we form an acute and accurate notion of the cause of the fall we shall understand the weakness that comes by it.“

¹⁷¹ Tamtéž, „It cannot exist in those apart from Matter; for all these are pure and, as we read, winged and perfect and unimpeded in their task“

¹⁷² Tamtéž, I. 8. 11. „There remains only that the weakness be in the Eighth Tractate. On the Nature and Source of Evil. fallen Souls, neither cleansed nor clean; and in them the weakness will be, not in any privation but in some hostile presence, like that of phlegm or bile in the organs of the body.“

Náš pozemský svět je v Plotínově smyslu dějištěm, kde se vyskytují duše a těla v určitých syntézách a zabírají jedno společné místo ve svých konkretizovaných podobách. Nejsou zde samotné duše přebývající někde na obláčku ani těla bloudící beze smyslu někde po zemi.¹⁷³ Nejedná se však v žádném případě o vnášení gnostických prvků do tohoto systému. Ačkoli Plotínos tvrdí, že Země je místem, kde není zvláštního místa pro čisté duše a zase jiného místa pro entity látkové, nikdy však nepřisuzuje látkové části světa původ v nějakém subsistentním principu jako tomu jest v gnostických naukách. Neustále je třeba mít na paměti, že pojednává-li Plotínos o látce, míní tím to, co nemá pozitivní existenci. Duše přináší do pozemských entit jejich vlastní podstatu a látka do nich vnáší¹⁷⁴ určitou hmotnou podobu.

Zatímco je duše aktivním prvkem dané entity, jenž usiluje o rozvoj a její pozvednutí se k dokonalosti, ke své nejčistší možné podobě, tak naopak látka dodávající hmotnou podobu entity je prvkem pasivním, snažícím se prosadit vlastním způsobem.¹⁷⁵ Vtělením dochází k zastření plné akceschopnosti duše dosahovat dokonalosti. Duši je bráněno v jejím přímém rozletu k plnosti Bytí. Přitom je to ta nejvlastnější činnost duše, která se o to musí neustále pokoušet.

Pakliže se vtělená duše nesnaží pozvednout co nejvíce ke své dokonalosti, ke své vlastní podstatě a místo toho podléhá zdánlivě lákavým svodům hmotného, stává se taková duše zlou. Zlo v podobě látky usiluje jenom o sebe ve své konkrétní podobě a o nic jiného a to klidně na úkor duše - svého nejvlastnějšího prvku. Jistě, pouze díky látce se duše mohou zúčastnit pobytu tohoto pozemského světa, avšak nikdy by neměly opomenout svou vlastní podstatu. Je zajímavé, jak Plotínos látku na jednu stranu považuje za agenta zla, avšak na druhou stranu připomíná, že pouze díky ní jsme schopni účastnit se pozemského života.¹⁷⁶ Nutno však zde dodat, že pobyt duše v těle pro ni není žádnou výhrou v Plotínově pojetí. Zlo pozemského světa spočívá v podléhání látce, v podléhání svodům svého nositele. Toto Plotínos označuje za neřest. Od neřesti a neřestného jednání pochází zlo, kterého se padlé neprozřetelné duše dopouští.¹⁷⁷

Látka o sobě bez samotné duše, bez samotné podstaty není ničím, a proto ji samotnou v čisté podobě nelze přisoudit ani vlastnost Zla. Avšak ve spojení s duší je to ten princip, který duši ponouká k žádostivosti potažmo ji svádí k neřesti. Ve spojení s duší je látka agentem zla.¹⁷⁸

¹⁷³ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 11. „*Matter exists; Soul exists; and they occupy, so to speak, one place. There is not one place for Matter and another for Soul-Matter, for instance, kept to earth, Soul in the air.*“

¹⁷⁴ Termín vnáší je opět pouhým pomocným vyjádřením. Látka nepřináší nic pozitivního jsoucnu, a tak jej nijak neobohacuje, netvoří. Látka svým přístupem jsoucnu naopak ubírá jeho jsoucnost tím, že na něj lepší všelijaké případy. Svým přístupem k jsoucnu tak látka do něj „vnáší“ svou osobitou konkrétní pokrivenost.

¹⁷⁵ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 11. „*Matter appears, importunes, raises disorders, seeks to force its way within.*“

¹⁷⁶ Tamtéž, I. 8. 11. „*Soul would never have approached Matter but that the presence of Matter is the occasion of its earthlife.*“

¹⁷⁷ Tamtéž, I. 8. 11. „*The evil of Matter precedes the weakness, the vice; it is Primal Evil. Even though the Soul itself submits to Matter and engenders to it; if it becomes evil within itself by its commerce with Matter, the cause is still the presence of Matter.*“

¹⁷⁸ Tamtéž, I. 8. 11. „*Thus the cause, at once, of the weakness of Soul and of all its evil is Matter.*“

2. 4. 8. O tom, jak probuzená duše čelí nástrahám zla

V případech, kdy je duše spojená s tělem, dochází neustále k domněle skutečným představám díky svému tělu, tedy lze hovořit o duši jako o pokažené, protože tehdy duše pozbývá své vlastní čistoty a dochází k tomu, že je nazývána zlou.¹⁷⁹

Duše v hmotném světě jednají vždy skrze své tělo, které ji ponouká svým způsobem. Láká ji a svádí k neustálému konzumování obrazů, zvuků, chutí i doteků nejrozličnějších možností. Přičemž čím více se duše tělu podrobuje, tím k větším extrémům duši tělo ponouká. Bezuzdné sledování těla potom duši svádí k hluboké neřesti až potažmo ke zlu.¹⁸⁰

Jednu touhu však netřeba hned zavrhnout radí Plotinos. Je přirozenou součástí hmotného světa, že se touhy neustále ozývají, avšak je též třeba, aby si vtělená duše vždy upamatovávala na svojí intelektuální podstatu a bezdůvodně nepropadala svodům látky zachováváje si přitom svou důstojnost věčné entity, která se nezabývá věcmi pomíjivými na úkor věcí věčných.¹⁸¹

Není nutno mít neustálou obavu o to, aby každý člověk jako vtělená duše musel během své pozemské poutě nepáchat zlé skutky. V oslňující krásné záři skutečných jsoucen se totiž zlo snadno schovává tak dobře, říká Plotinos, že může být těžko postřehnutelné i samotnými bohy. Proto by se člověk neměl nechat zdrtit tím, že se někdy dopustí neřestného nebo jiného zlého skutku, ale kdykoliv se člověku zlý skutek nabízí, nikdy by neměl zapomenout na obraz a stopu Dobra, jenž v hloubi své duše nosí. Naopak, v každém svém skutku by měl mít představu výsostného Dobra před sebou.¹⁸²

3. Augustin vs. Plotinos

3. 1. Křesťan vs. platonik

Osobnosti Augustina a Plotína jsou nejvýraznějšími postavami pozdní antiky. Oba tyto velikáni jsou zástupci jiného myšlenkového směru, přičemž jeden z těchto směrů měl již brzy skončit s nástupem nové dějinné epochy. Ač se tyto význační myslitelé nemohli potkat fyzicky, dělí je totiž od sebe téměř jedno celé století (Plotinos žil ve třetím století, Augustin pak na přelomu století čtvrtého a pátého), tak jejich setkání proběh-

¹⁷⁹ PLOTINUS, *The six Enneads*, I. 8. 12. „What Soul could contain Evil unless by contact with the lower Kind? There could be no desire, no sorrow, no rage, no fear.“

¹⁸⁰ Tamtéž, I. 8. 12. „All impression is the stroke of something unreasonable outside the Soul, accepted only because the Soul is not devoid of parts or phases; the Soul takes up false notions through having gone outside of its own truth by ceasing to be purely itself.“

¹⁸¹ Tamtéž, I. 8. 12. „One desire or appetite there is which does not fall under this condemnation; it is the aspiration towards the Intellectual-Principle: this demands only that the Soul dwell alone enshrined within that place of its choice, never lapsing towards the lower.“

¹⁸² Tamtéž, I. 8. 12. „It appears, necessarily, bound around with bonds of Beauty, like some captive bound in fetters of gold; and beneath these it is hidden so that, while it must exist, it may not be seen by the gods, and that men need not always have evil before their eyes, but that when it comes before them they may still be not destitute of Images of the Good and Beautiful for their Remembrance.“

lo, ač poněkud jednostranně - intelektuálně.¹⁸³

Plotína a Augustina pojí řada společných osobnostních rysů. Oba dva myslitelé v sobě měli, jak by řekl Sokrates, silné puzení Érotovo, kdy vroucně a dlouho hledali své intelektuální ukotvení. Zatímco Plotínos dozrál ke svému pravému poznání někdy ve dvacátém osmém roku svého života, kdy po dlouhém vnitřním intelektuálním hledání našel svého mistra v Amoniu Saccovi, tak Augustin ke svému ideovému dozrání došel ve věku asi třiceti tří let. Až po zhruba patnácti letech vnitřního hledání, kdy od svých osmnácti, co se nechal uchvátit dnes ztraceným dílem Cicera Hortensiem, se setkal s biskupem Ambrožem.

Následný vývoj obou těchto myslitelů se vyznačoval již nikoliv hledáním svého ideového ukotvení, nýbrž prohlubováním a vybrušováním svého dozrání. Pro oba dva myslitele je význačné, že kolem sebe počali shromažďovat své posluchače. Zatímco však Augustin dosáhl svého intelektuálního procitnutí v Itálii a nedlouho potom se vrátil do svého rodiště v Thagaste, kde až do smrti působil, tak Plotínos svého dozrání, podle svědectví Porfyria, dosáhl někde v Egyptě tedy ve své rodné provincii, odkud se poté vydal na cesty i válečnou výpravu až se nakonec usadil v Římě,¹⁸⁴ kde působil v okruhu svých žáků až do smrti, podobně jako Augustin.

3. 1. 1. O třenici mainstreamů

Zatímco Augustin byl ovlivněn myšlenkami Plotína a platoniků obecně, tak naopak to říct nelze. Ačkoliv v době, kdy žil Plotínos, působila již řada církevních apologetů jako Tertulianus, Origenes či Irenej, Plotínos se s jejich myšlenkami mohl seznámit a patrně mnohé z jejich myšlenek i skutečně znal. I když ze svědectví Porfyriova to není zcela zřejmé, tak na Plotínovu nauku tito myslitelé neměli významnější vliv. V době, kdy Plotínos žil, bylo křesťanské učení na vzestupu i přes pogromy a státní omezení, kterému za císařů Marca Aurelia nebo Severa podléhalo. Plotínos křesťanskému intelektuálnímu proudu nepřikládal větší význam a považoval jej zřejmě za „jednu z židovských sekt z východu“. Neměl tedy potřebu se s tímto hnutím nijak vypořádávat na rozdíl od jiných intelektuálních směrů především gnostického rázu. Gnostické filosofické směry považoval za skutečné protivníky svého myšlení. Kdyby Plotínos byl Augustinovým současníkem, patrně by již spatřoval většího protivníka v křesťanství než v gnosticích jakými byli Manicheisté, kteří byli později trnem v oku i Augustinovi.

V době historického milníku, jež stanovil Konstatin Veliký, který svým Ediktem Milánským ukončil potírání křesťanství, nebyl živ ani Plotínos ani Augustin. Bylo to v době, kdy již jeden z nich před čtyřiceti lety dovršil svou pozemskou odyseu a povznesl se zpět k Dobru a kdy druhému ještě zbývalo čtyřicet let k tomu, aby si ho Bůh ve své mysli a svém plánu představil a vyslal ho na jeho životní pout'. Dějinný zlomový bod, jak pro školu křesťanskou tak pro školu akademiků, znamenal právě rok 313. Tento rok ohlásil pro akademiky postupný úpadek dovršený r. 529, kdy byla zavřena Athénská akademie a ohnisko platonismu tak bylo navždy uhašeno. Pro celou obec křesťanskou pak rok 313 znamenal vyhlídku na zlaté časy. Konstantinův edikt přinesl začátek konce pro akademiky a zároveň konec začínání pro křesťanské apologety. Jedni se začínali

¹⁸³ Jednostranně jednoduše proto, že Plotín neměl možnost seznámit se s Augustinovými myšlenkami.

¹⁸⁴ PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, 3, 4.

skrývat a druzí naproti tomu se skrývat přestávali, role pronásledovatele a pronásledovaných si tyto školy počaly vyměňovat.

3. 1. 2. O jednostranném hodnocení Augustinově

Protože Plotínos žil téměř celé jedno století před Augustinem, nebyla ani možnost, aby mohl reagovat na výpady proti jeho učení uštědřené Augustinem. Od toho tu byli již jiní zástupci Plotínovy školy, plodní myslitelé novoplatonští jako Porfyrios a jeho patnáctihlavé dílo *Proti křesťanům* nebo literárně plodný myslitel a Augustinův mladší současník Proklos. Augustin zřejmě spatřoval určité ohrožení své víry v učení platoniků, neboť se ve svém díle proti nim nejednou vymezuje. Augustin se však nevymezoval pouze vůči platonikům jako Plotínovi nebo Varrovi jako akademikovi, vymezoval se i vůči jiným tehdejším myslitelům. Vystupoval i proti svým souvěrcům, se kterými se věroučně rozcházel v některých tématech, jako Origenés nebo jeho současník Pelagius, se kterým se ostře rozcházel v pojetí svobodné vůle. Nejen že Augustin považoval apologii svého výkladu Písma za jakýsi řečnický souboj, jenž mu byl zcela vlastní, ale i jeho pozdější úřad biskupa to po něm vyžadoval. V době formování křesťanských dogmat byla úloha biskupa jako apologety obzvláště významná. Nejvíce Augustin brojil proti gnostikům jako Manicheisté a proti soudobým katolickým rozkolníkům, které spatřoval v Donatistickém hnutí. Vedle těchto filosofických a náboženských hnutí byl pro Augustina platonismus, obzvláště v Plotínově modifikaci, spřátelená filosofie, které chybí s trochou nadsázky už jen přijmout Krista jako spasitele, aby se stala završenou jako dokonalý filosofický výklad světa pravého křesťana.¹⁸⁵

3. 1. 3. O autoritě knihy/učitele

Augustin se během svého intelektuálního dozrávání seznámil s mnoha mysliteli, ať už osobně nebo literárně. Vždy byl jakoby puzen Érótem hledat něco dál, něco navíc, než se jeho srdce nakonec upokojilo v křesťanském dogmatu. Podobně puzen byl i Plotínos ve svém vlastním úsilí najít tu nejvyšší Pravdu. Zatímco však Plotínos našel Pravdu nebo spíše vlastní směřování k ní poněmhu jakoby v jednom okamžiku v učení Amonia, tak Augustin k ní dlouhou dobu dozrával, než k němu jeho Pravda promluvila slovy: „Vezmi, čti!“¹⁸⁶ Jakoby každá jedna modlitba jeho matky, která si vroucně přála obrácení svého syna ke křesťanství, Augustina postupně přiblížila k přijetí křesťanské víry. Augustina konfrontace s každým novým myslitelem, s kterým se intelektuálně sblížil, unavovala a utvrzoval ho v marnivosti nepřeborných nauk jeho doby, až nakonec došel vnitřního klidu v první nadnárodní organizaci katolické církve, jenž se dokázala semknout a strukturovat bez ohledu na etnickou příslušnost jejich členů a nabídnout, jak prostému člověku obrazností tak intelektuálům, učenou rozpravu v neklidné době jasně-

¹⁸⁵ AUGUSTINUS, Vyznání, VII. 20. „*A opravdu, kdybych byl nejprve ve Tvých svatých knihách nabyt poučení a ustavičným rozjímáním okusil Tvé velké sladkosti a pak připadl na ony knihy (platoniků - pozn. autora), snad by mne byly odvrátily od pevného základu zbožnosti, nebo i kdybych byl setrval v té spasitelné náklonnosti, kterou jsem vssál, byl bych se domníval, že lze ji získati i z oněch knih, i kdybych byl četl jenom je.*“

¹⁸⁶ Tamtéž, VIII. 12.

ho návodu, jak dosáhnout spásy.¹⁸⁷ Plotínos a jeho klub obroditelů Platóna, ač byl věhlasný a vlivný ve svém okolí, spoléhal a zdůrazňoval svébytný rozvoj každé osoby bez jednoho striktního návodu, jak se kultivovat a dosáhnout spásy nebo vnitřní harmonie. Plotínos pěstoval subjektivně laděné diskuze bez dogmatických základů, skrze něž hodlal kultivovat sebe a kroužek lidí kolem, zatímco Augustin kladl Písmo a proroky do základu svého přesvědčení a rozpravách o pravdě. Těmi pak jakoby ozbrojen se snažil přemáhat po svém rétorickém způsobu svoje oponenty a žáky, podle míry jejich otevřenosti. Augustinova diskuze se tak mohla pohybovat pouze na poli Písma, jinými slovy, aby mohla být diskuze konstruktivní, jeho oponent musel přijmout jeho základní postuláty. A tak zatímco Plotínos kladl do základu metody výuky diskuzi po vzoru Sokrata z Platónových dialogů, kde nebylo dogmat ani hříšných myšlenek, tak Augustinovi nebyla nejzákladnějším kamenem výuky diskuze, ale přijetí dogmatu Písma, na kterém teprve bylo možno dál stavět další diskuzi.

Pro Augustina mělo Písmo nejvyšší význam jako pevný rámec, v kterém se lze pohybovat a v kterém je třeba diskutovat problémy doby. Pro Plotína žádný takový rámec neexistoval, v základu svého učení měl sice dialogy svého mistra Platóna, avšak ta nebyla pojímána jako výchozí axiom. Platónovým dialogům Plotínos sice přisuzoval nejvyšší úctu, ale pouze jako vzor pro nastínění správných otázek v životě probuzeného člověka. Pro Plotína neměl psaný text, podobně jako pro Sokrata, valného významu. Vždyť to, že vůbec něco Plotínos sepsal, bylo ze svědectví Porfyria důsledkem apelu jeho žáků. To je opět významný rozdíl od Augustina, pro kterého mělo Písmo význam základní.

3. 1. 4. O výjimečnosti platoniků

Ze všech pohanských filosofických směrů měl zralý Augustin nejbliže k platonikům. V otázce pojetí zla to platí obzvláště. Po hlubším seznámení se s novoplatonismem skrze rozmluvy se sv. Ambrožem, se Augustinovi dostalo porozumění a odpovědi na řadu jeho problematických otázek, včetně té, jaké povahy je zlo v tomto světě. Inspiraci, již našel v odpovědi platoniků, respektive v Plotínově řešení, v něm vzbudilo přesvědčení, že se platonikové obecně ze všech filosofů a různých filosofických koncepcí světa, nejbliže přibližují Pravdě.

Významným rysem platonského pojetí světa bylo pojetí boha nebo nejvyššího Dobra jako entity jediné, transcendentní a zcela netělesné. Takovéto nazírání boha odlišovalo podle Augustina platoniky od všech ostatních filosofí a přibližovalo je ke křesťanským pravdám nejbliže, a proto dokonce platonismus v tomto aspektu nominuje z pohledu křesťana na pravou filosofii.¹⁸⁸

¹⁸⁷ RÁDL, E. Dějiny filosofie, s. 307. „Našel-li Augustin vedení pravé, je jiná otázka, mohl-li v jeho době najít vedení lepší než byla církev, je také jiná otázka, zdali si toto vedení církve dobře odůvodnil, je také věc pro sebe, ale pochopil, že bez autority nelze žít! I nacházel ochranu před rozvrátem v autoritě církve, tj. organizované společnosti, která měla jasné stanovy, jasný program a pevné vedení. Církev nebyla v podstatě teorií, nýbrž zákonem a závazností: tuto našel útočiště před nejistotou filosofů. Augustin potřeboval autority, theoretická filosofie mu jí nedávala, i postavil nad filosofii autoritu církve, která mu dala poslední jistotu, po které tolik toužil. Tím dal církvi tu ohromnou moc nad myšlením lidí, kterou držela celý středověk.“

¹⁸⁸ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, VIII. 5. „Tedy platonským filosofům, kteří prohlásili za původce světa a za dárce světla pravdy i blaženosti pravého Boha, musí ustoupit nejen to, co obsahuje theologie báječná a občanská, ale před těmito velikými muž, kteří poznali takového velikého Boha, se

Pro Augustina i jiné křesťanské učence bylo typické poměřovat pravost filosofie podle toho, nakolik se shodovala se slovy proroků, evangelistů i svatých apoštolů. Odpovídala-li filosofie na problémy světa v souladu s těmito svatopisci, pak se přibližovala se svým výkladem Pravdě. Naopak byla-li jejich odpověď v rozporu s nimi, pak byla jejich nauka bezpředmětná až zavrženíhodná.

Platonikové se svou filosofií podle Augustina vynikli především pak nad těmi naukami, jež spatřovali první příčinu světa nikoliv v nehmatatelném bohu, ale v materiálních příčinách, jako Tháles ve vodě, nebo Anaximenes ve vzduchu. Tito filosofové se pravdě příliš nepřiblížili, neboť zůstali pouze spoutáni v zajetí svých omezených tělesných představ.¹⁸⁹

Dokonce byl Augustin tak přísný, že odsuzoval nejen ty filosofy, kteří uvažovali o světě zprvu vzešlém z nějaké materiální příčiny, ti byli pravdě ze všech nejdále, avšak podle jeho Boží obce byli vedle i ti, kteří už pouze odvozovali své poznání ze smyslů jako stoikové nebo i aristotelikové.¹⁹⁰

Tedy ať už se jednalo o gnostické bludaře, kteří spatřovali počátek světa v souboji dvou subzistujících sil nebo filosofy přírodní, kteří spatřovali prapříčinu světa v nejrůznějších prvcích, z nichž vše ostatní vzešlo, nebo se jednalo o filosofy, podle nichž je náš svět otiskem nohy v písku, všichni tito myslitelé měli podle Augustina ustoupit platonikům jako filosofům, kteří stran svých smyslů, dokázali nejvíce nahlédnout, že svět má svůj původ od nehmotného Boha. Těm, by měli všichni ostatní jít z cesty.¹⁹¹

Z platoniků si pak vedle samotného Platóna Augustin ze všech jeho stoupců nejvíce vážil Plotína, neboť podle jeho slov Plotínos Platónovým myšlenkám porozuměl ze všech nehlouběji a patrně jej dokázal též nejkonzistentněji rozvinout a dovést do hlubších důsledků.¹⁹²

Ač však Augustin přiznával platonikům jistou přednost před ostatními filosofy, tak je přesto nepovažoval za ryzí filosofy, neboť jak již bylo zmíněno, pravý filosof byl pro Augustina ten, který nalézal příčiny vzniku a chodu světa tam, kde se jeho závěry a dedukce shodovali se svatopisci. Správnost filosofických závěrů tedy začínala tam, kde nebyla v rozporu se svatopisci a naopak končila tam, kde se s nimi rozcházela.

Platonikové se ještě v době Plotínově ke křesťanství a jejich svatým textům, pokud je mi známo, nevyjadřovali a to ani nepřímě implicitně. Teprve až někteří z pozdějších pokračovatelů Plotína jako Porfyrios nebo Proklos se již nemohli nevyhnout křesťanské konfrontaci, obzvláště po stanovení křesťanství za jediné povolené státní náboženství,¹⁹³ ale Plotínos, kterého Augustin vyvyšoval nejvíce, byl ve své době ke

musí sklonit i jiní filosofové, kteří svou myslí, oddanou tělu, pokládali počátky přírody za tělesné.“

¹⁸⁹ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, VIII. 5. „Oni i ostatní, jim podobní, dovedli svou myslí dospěti jen k tomu, co s nimi vybájila jejich srdce, spoutaná tělesnými smysly.“

¹⁹⁰ Tamtéž, VIII. 7. „Uchovej Bůh, abychom s nimi (s platoniky – pozn. autora) snad srovnávali ty, kteří sudidlo pravdy přičkli tělesným smyslům a kteří chtěli všechno, co poznáváme, měřit jejich nespolehlivými a klamnými pravidly, jako např. epikurejci a všichni jim podobní! Takoví byli i stoikové, ti si sice náramně oblíbili umění důkazů, kterému říkají dialektika, ale pokládali za nutno odvozovat je z tělesných smyslů, tvrdíce, že od nich přijímá duch představy, kterým říkají ennoiai, o těch věcech totiž, které vykládají pomocí výměřů, odtud prý roste a sprádá se celý způsob učení a vyučování. Přitom se já náramně divím, když říkají, že jenom mudrci jsou krásní, kterými tělesnými smysly tu krásu spatřili, jakýma hmotnými očima postřehli sličnou podobu moudrosti?“

¹⁹¹ Tamtéž, VIII. 5. „Tedy, jak jsem řekl, ať i tihle filosofové jdou s cesty platonikům.“

¹⁹² Tamtéž, IX. 10. „Plotínus, žijící těsně před dobou naší, slyne slávou, že pochopil Platóna hlouběji než ostatní.“

¹⁹³ R. 392 křesťanský císař Theodosius vydal edikt prohlašující křesťanství za jediné státní náboženství.

křesťanským tajemstvím netečný. Lze si však snadno představit Augustina, jak se zabýval myšlenkou, proč takový velký filosof byl netečný ke křesťanské víře a jejím dogmatům. Proč, když je nepřijal za svá, je alespoň ve svém díle někdy nezmiňoval a nekritizoval. Ať už se Augustin zabýval Plotinovým vztahem ke křesťanství nebo nezabýval, dnes je to bez nějakých dopisů nebo pojednání, která by to dokazovala, pouhá spekulace. Podstatné je, že Augustin platoniky na jednu stranu vyvyšoval nad ostatní filozofy, avšak zároveň je také považoval za pyšné myslitele, neboť se podle něj zdráhali udělat poslední krok ve svém intelektuálním nazírání Boha a přijmout tak pravou víru křesťanskou.¹⁹⁴

3. 2. O původu a povaze zla v Augustinově/Plotínově universu

3. 2. 1. O tvoření/Emanaci

Abych docílil co možná nejsrozumitelnější komparace Augustinova pojetí zla s Plotinovým pojetím, pokusím se nastínit pojmání této entity v širším kontextu jejich nauky a to z perspektivy Augustinova stvoření a Plotínovy emanace.

Samý původ zla u Plotína a u Augustina má zdánlivě stejný prvopočátek v jediném principu, z něhož vzešlo všechno. Vše, čeho se lze dotýkat, páchat i myslet. Zásadní rozdíl však spočívá v tom, jakým způsobem z onoho prvního principu vše vzešlo.

Podle Plotína je každé jsoucno universa důsledkem oddalování nebo postupného vzdalování se prvnímu principu na nižších a nižších úrovních. Všechna jsoucna v sobě mají přímou stopu prvního principu, a proto větší či menší jeho podíl v závislosti na své vzdálenosti od něj. Naopak v Augustinově pojetí je toto ostře rozlišeno, neboť vše, co vzešlo z prvního principu, vzešlo jako striktně oddělené od něj a mimo něj. V Augustinově pojetí vzniku jsoucnů neexistuje žádný sestupný řád, podle kterého jsoucna vzešla.

První princip stojí na počátku jak Augustinova tak Plotínova universa. Augustin jej pojmenovává jako všemohoucí, transcendentní Bůh v souladu s křesťanskou věroukou, Plotínos jej označuje nepřímým jménem jako Jedno nebo metaforicky jako Slunce. Když však Plotínos přirovnává Jedno ke Slunci, nikdy to nemíní doslova a to ani v případě, kdy první princip pojmenovává prostě Jednem, protože Jedno je něco tak exkluzivního a výjimečného, že jej nelze definovat jakýmikoliv našimi jmény. Naše jména, která prvnímu principu dáváme, jsou vždy jen obrazná, pomocná vyjádření pro alespoň nějaké jeho myšlenkové uchopení. Už pouze v tomto pojmání prvního principu se Plotínos odlišuje od Augustina, který na rozdíl od Plotína o prvním principu mluví s láskou a s určitými jmény, hraničící až s milenectvím nebo nejbližším přátelstvím či otcovstvím.¹⁹⁵ Pro Augustina je první princip zpodobněním mnoha libých přirovnání a přídavných jmen, která mu všechna patří a kterými podle Augustina přímo je. Naproti

¹⁹⁴ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, X. 29. „Proč nechcete být křesťany pro svoje domněnky, které sami podkopáváte, ne-li proto, že Kristus přišel pokorně, a vy jste pyšní? ... Či se snad stydíte opravit svoje názory? I tu vadu mají pouze pyšní.“

¹⁹⁵ AUGUSTINUS, Aurelius, *Vyznání*, I. 13. „O Bože, Světlo mého srdce, Chlebe mé duše, Sílo zúrodňující mou mysl, Zřídlo mých myšlenek!“, Tamtéž, II. 10. „Tebe chci, ó spravedlnosti a nevinnosti, tak krásná a vznešená čistým očím, ó zřídlo nenasytné sytosti! V Tobě jest úplný mír a nerušený život! Kdo po Tvých cestách kráčí, vejde v radost Pána svého, nebude se báti a bude se míti nejlépe v Dobru nejlepším.“

tomu Plotinos je zcela opačného názoru v pojmání prvního principu. Kdyby nemusel, neoznačoval by jej žádným jménem, protože se jedná o něco tak exkluzivního, že si jména pouhého smrtelníka ani nezasluhuje. Oba dva myslitelé spojuje, že vzhlížejí k prvnímu principu světa s nejvyšší náboženskou úctou, avšak zatímco jeden jej častuje všemi možnými nejlepšími označeními a přirovnáními, druhý se jej pro svou úctu zdráhá označit či jmenovat.

Z čeho pramení takováto odlišnost v nazírání Jedna u Plotína nebo Boha u Augustina? Je to z toho důvodu, že zatímco v Augustinově pojetí vše, co bylo stvořeno od Boha a bylo od něj stvořeno extra, mu vděčí za svůj vznik a nejen to, snaží se mít vztah se svým stvořitelem,¹⁹⁶ a proto jej v rámci tohoto vztahu klidně familiárně označuje. V Plotínově systému je tomu zcela jinak, zde neexistuje žádný přímý, rodinný vztah mezi Jednem a jeho konkrétním stvořením, ale je zde posloupnost mezičlenů a instancí, jenž Jedno od jeho posledního odlesku v podobě konkrétního jsoucna odlišuje jako vzdálenou entitu.

Rozdíl v pojmání prvního principu familiárně osobitě v niterném vztahu nebo chladně odtaziť bez přímého vztahu, souvisí též s nazíráním prvního principu v souladu s autoritou Písma u Augustina. Neboť prvnímu principu se rovná Bůh tak, jak je popisován v Písmu, a proto je pro Augustina vlastně „starý dobrý známý“, se kterým měl již dávno vztah před tím, než vůbec zjistil, že „starý známý“ je zároveň prvním principem všehomíra. Proto bylo pro něj snazší se s ním potýkat jako s přítelem. V Plotínově pohledu nelze mluvit o nějakém přátelském vztahu, ve kterém by přijal Jedno jako svého přítele a zachránce, a pak se o něm dozvěděl jako o prvním principu světa. Plotinos nikdy nevycházal z dogmatu jako Augustin, pokud tedy odhlédneme od jeho výsostného pohledu na Platóna. Plotinos pohlížel na Jedno jako na logický důsledek svých úvah o počátku světa, to však neumenšovalo jeho vnímání Jedna jako něčeho výsadního, co si nezaslouží svojí pozornost. Naopak. Plotínovo Jedno si zasluhuje hlavní, až náboženskou pozornost, ale způsob, jak se k němu obracet, se tomu Augustinově zcela odlišuje, protože zatímco pro Augustina pěstování vztahu s Bohem spočívá v odevzdávání své důvěry a prohlubování své víry v něj, tak Plotinos nevytváří vztah s Jednem, Jedno nezáleží na vztahu se svým stvořením jako v Augustinově výkladu, ale jeho oddělené bytnosti záleží na pohledu na něm, protože je v jeho zájmu se k němu přibližovat. V Plotínově pojetí Jedna se nejedná o prohlubování vztahu, ale o jednostranný pokus o jeho intelektuální nazření a procitnutí, které k němu přibližuje zpět.

Jak pro Augustina tak pro Plotína je jejich první princip věčný a vše na něm závisí, proto mu v posledku vděčíme za svojí účast v tomto světě. To, že Augustinův Bůh vytvořil vše mimo sebe, od sebe odlišné a vytvořil to z ničeho, má pro tento vytvořený svět svoje vymezené a předem nastavené důsledky, neboť nic z toho, co Bůh stvořil, neexistovalo někdy a někde mimo jeho věčnou Boží mysl. Teprve když si Bůh usmyslil a „řekl“, jak je uvedeno výše v kapitole O stvoření, pak to vzniklo a podle toho, co od sebe stvořil, trvá buď věčně nebo po určitý čas. Vše, co bylo stvořeno, tedy zcela vše, nebylo předtím, než tomu Bůh uvolil a od té doby mohlo být, dokud se nenaplní jeho čas a ono nezanikne nebo přetrvává v jiné podobě dál. V Augustinově pojetí světa má tedy vše svůj počátek.¹⁹⁷ Něco má svůj konec, jiné trvá v jiné podobě dál a něco trvá na věky věků. Podle Plotína též vděčíme Jednu za svou jsoucnost, ale nikoliv přímo jako

¹⁹⁶ AUGUSTINUS, Aurelius, *Význání*, III. 11. „Ó všemohoucí Dobroto, jež tak pečuješ o každého z nás, jako bys pečovala jen o něho samého, a tak se staráš o všechny, jako o jednotlivce!“

¹⁹⁷ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XII. 17. „Přiznávám se, že nevím, jaké věky uplynuly před založením lidstva, přesto nepochybují, že v tvorstvu naprosto nic není s Tvůrcem souvěčné.“

u Augustina. V Plotínském světě jsme my ani žádné jiné konkretizované jsoucné, nebyli stvořeni přímo Jednem jako Augustinová konkrétní idea vtělená Božím řízením například do formy Augustinova syna Adeodata, ale vděčíme Jednu nepřímo jako poslední článek řetězu, který vděčí prvnímu článku, na kterém visí. Plotínovo universum není souhrn každé extra vytvořené entity jako u Augustina, jenž má přímý vztah se svým tvůrcem jako se svým „Taťkou“. Ale je jako články řetězu jakými množinami a podmnožinami vyplývajícími z jednoho ukotveného, statického a věčnějsoucího prazákladu, které čím vzdálenější články řetězu jsou, tím jsou více exponenciálně zmnožené až v posledku do konkrétního individua Adeodata s nepřímým, ale přesto pozitivním podílem Jedna v sobě. Tedy v Plotínově pojetí je svět souhrn nesčetných obecnějších a zmnoženějších bytí v rámci jedné supermnožiny Bytí přímo vyplynulé nebo emanované z Jedna a v Augustinově pojetí je svět souhrn každé individuálně stvořené bytosti zcela odlišené a oddělené od Boha bez sebemenší esenciální participace na něm.

Augustin argumentoval ve prospěch své teorie stvoření ex nihilo proti platonskému emanačnímu pojetí vzniku světa tím, že může být jenom jeden tvůrce podstat a to je samotný Bůh, neboť nic jiného není schopno z ničeho tvořit něco a naopak, když by chtěl, tak z něčeho udělat nic. Žádná entita světa, mimo Boha, není schopna potýkat se s jakoukoliv jinou entitou takovým způsobem, aby ji vytvořila z ničeho nebo naopak anihilovala. Vše, s čím tvorové našeho světa přicházejí do styku, to nějakým způsobem spravují nebo přetváří, ale nikdy netvoří nebo neanihilují. Proto Augustin argumentuje proti Plotínovským hypostazím jako proti dělníkům, kteří vlastně pouze přetváří to, co jim propůjčil a dal k práci Bůh, a proti emanaci jako práci, kterou tito dělníci provádějí. Přirovnává je tímto ke svým andělům, kteří v souladu s Boží vůlí vykonávají to, co jim bylo uloženo za úkol.¹⁹⁸ Plotínos by Augustinovi možná oponoval tím, že jeho vysvětlení tvoření něčeho z ničeho je jako vynález perpetuum mobile a jeho argumentace tak nestojí na pevných logických základech. Stojí leda na základech věroučných, které ovšem nejsou relevantní a pokoušel by se Augustinovi vysvětlit jiným způsobem emanační proces vznikání universa, kde Jedno stojí v základu každého posledního konkretizovaného jsoucné jako princip gravitace, jenž v sobě svou neviditelnou silou vše přitahuje a bez níž by nemohla být žádná jednota jsoucné ani světa jako takového. Naopak z pohledu platoniků má Augustin problém nějakým způsobem doložit Boží tvoření ex nihilo a také jej nedokládá, mimo věroučné citáty nebo s odkazem na Boží všemohoucnost.

Z těchto pojetí světa je nasnadě, kde má své místo svět hmotný a především jaké je povahy. Pojímáme-li totiž svět jako bezprostředně stvořený Bohem - stvořený nejvyšším dobrem - pak musí být logicky jeho povaha též dobrá. Pojímáme-li jej jako nejnižší úroveň universa, úroveň nejvíce se nepodobající jeho prapůvodní svrchovaně dobré instanci, musí vypadat až zlý nebo přesněji jako nejméně dobrý z dobrých.

3. 2. 2. O lineárním/cyklickém pojetí světa

Přímá, cílená oddělenost stvoření od Boha v Augustinově smyslu a nepřímá ne-cílená oddělenost nikoliv stvoření ale emanovaných jsoucné, ve smyslu Plotínově, má

¹⁹⁸ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XII. 25. „*Anděly však, které oni raději nazývají bohy, třebaže uplatňují buďto na jeho rozkaz nebo s jeho dovolením svoje působení na věcech ve světě vznikajících, přece nenazýváme tvůrci živočichů, zrovna jako ani rolníky nejmenujeme tvůrci plodin a stromů.*“

za následek i pojetí stvoření lineárně nebo jako dočasně zacykleně. Na příkladu jednotlivce se to pokusím přiblížit níže v kapitole o pouti jedince světem nebo o jeho navrácení se zpět skrze hmotný svět. Tento problém bych se nyní pokusil pojmut z jiného pohledu, z jakéhosi makrohlediska, neboť se nejedná o princip spojený pouze s člověkem. Princip, který platí i pro všechna stvoření.

Tím, že Augustinův Bůh tvoří svět mimo sebe z ničeho, má za následek, že každé jednotlivé stvoření má svůj počátek, protože žádným způsobem nebylo a teprve Boží intervencí se jaksi dopustilo a spustilo. Proto se každé takové stvoření vydalo Božím přičiněním na svou pout'. Jedná se především o stvoření obdařená duší. Stvoření neživá, bez duše, těch se to týká také, ale doba jejich putování je závislá na době putování celého světa, protože ty budou v některé ze svých podob do té doby, než se Bůh rozhodne zcela ukončit existenci světa jako celku. Třeba takové prvky kamene než se zformovaly do konkrétního tvaru vlivem Bohem řízenými tlaky geologických sil a mnoha času a než se zase rozpadnou vlivem nějaké eroze do neformných částic, aby se pak zase formovaly do něčeho jiného, tak takovéto prvky se budou přelévat z jedné formy do druhé do konce časů. Proto se putování světem týká především oduševnělých stvoření. Všechna stvoření s duší byla stvořena Bohem jako všechno ostatní. Zatímco však tělesné schránky těchto duší pomíjejí a jako onen kámen se jejich tělesné prvky přelévají do dalších podob, tak jejich duše má v hmotném světě svůj vymezený čas. Po oddělení od těla, běžně nazývaném jako smrt, tyto duše přechází v jiná, bezčasová místa, o kterých by nám mohli podle Augustina pouze proroci nebo svatá písma něco více sdělit. Pout' Augustinova oduševnělého stvoření lze snad proto připodobnit k polopřímce, kdy v jednu chvíli, totiž ve chvíli vtělení, byli stvořené a od té doby v nějaké své podobě existují po všechny věky věků.

Pro živá jsoucna v systému platoniků neexistuje něco jako okamžik stvoření. Je to důsledkem jiného pojetí světa, světa jsoucna emanovaných z vyšších do nižších stupňů bytí. Žádné jednotlivé jsoucno v Plotínově smyslu nemá svůj časový počátek, a proto jako věčně jsoucí forma buď klesá do nižších sfér Bytí až po vtělení do individualizovaného tělesného jsoucna nebo odkud pak v některých případech vystupuje zpět do vyšších sfér universa. Mluvíme-li o jsoucnech, nemůžeme tím mínit něco jako je výše zmíněný kámen. Kámen je pro Plotína pouze nejvzdálenějším odleskem Jedna, který přísně vzato nemá ani jsoucnost. Protože v sobě kámen nenese žádnou statickou inteligibilní formu, je proto jako vše čistě tělesné pseudoexistující. Něco jako kámen neexistuje v přímém slova smyslu, ale ve své pokroucené existenci se „tváří“ jako že něčím jest. Pokud bychom však s Plotínem vzali jako příklad nějakou vyšší entitu v jeho řádu jsoucností, třeba smrk, ten již má svou určitou jsoucnost, neboť podle své dané entelechie dosáhne určitého vrcholu, když vzroste, naplní v souladu se svou přirozeností svůj program a jeho duše nebo forma se po oddělení od těla povznáší zpět do říše forem k dalšímu vtělení.

Zatímco tedy lze Augustinovo pojetí putování duše tělesným světem přirovnat k polopřímce, Plotínovu cestu duše lze přirovnat k jakési spirále, na jejímž vrcholu je bytí v čiré, netělesné formě v přímém kontaktu s Jednem. Spirále, po které putují duše výše a níže podle zásluh a zdatnosti. Duše v Plotínově smyslu je věčná, ale zase není věčnější, lze-li to tak říct, než vyšší instance universa. Lze si totiž obtížně představit, že jednotlivé duše tady byly dříve než sama forma života v podobě Duše světa a zároveň si lze obtížně představit, že by zde byla Duše světa dříve než samotný Intelekt v sobě zahrnující veškeré Bytí světa, včetně času a prostoru a s ním všechny možné formy. A též si můžeme obtížně představit tuto rozmanitou spleť mnohosti bez jediného principu

jednoty, který to vše drží pohromadě.

3. 2. 3. O čtyřech různých povahách látky

V době, kdy Plotínos a Augustin žili, existovaly různé přístupy k tomu, jak zacházet s věcmi sestávajícími se z látkového principu, podobně jako dnes. Avšak nám se uchovaly především přístupy největších tehdejších myšlenkových směrů, které se od sebe svým pojetím látky odlišovaly významnou měrou. Dokonce lze snad říct, že právě jejich pojetí látky předurčovalo pojetí světa jako takového a tvořilo tak základ celého jejich učení.

V době pozdní antiky se nacházeli myslitelé spatřující v látce jediný pozitivní princip z něhož je svět stvořen. Tzn. že tam, kde končí svět látky, končí svět jako takový a není v něm tedy místo pro svět ducha a oduševnělých jsoucn. Samozřejmě se takové metafyzické pojetí světa odráželo i v jejich etice založené na čirém hédonismu. Příkladem takového tehdejšího směru byli epikurejci vnímající svět veskrze látkový a nabádající k uměřenému potýkání se s ním.

Druhým, více vyhraněným k látkovému principu a méně vyhraněným směrem k jsoucnům nelátkového původu, byly nejrůznější gnostické školy jako byli Manicheici nebo některé odnože kyniků či pythagorejců. Ti již nepovažovali látkový princip za jediný pozitivně tvůrčí princip světa jako epikurejci, nýbrž naproti němu stavěli nelátkový princip duchovní. Veškeré filosofické a náboženské školy, které přijímali vedle principu látkového i princip nelátkový – duchovní, považovali látkový za méně dobrý nebo dokonce zlý. A právě gnostické směry měly tendenci se co nejvíce k látce vymezovat a tak tento princip až démonizovat. To se též zcela odráželo v jejich etice, protože všemu, co se látkového principu týkalo, tomu bylo třeba se co možná největší měrou vyhýbat, neboť se na úkor látky jedinec více mohl věnovat žádoucím, duchovním principům.

Jako třetí specifický přístup k látce bych uvedl přístup křesťanský tak, jak jej známe od Augustina. Augustin na rozdíl od epikurejců přijímal existenci jak látkového principu, tak principu tvůrčího nemateriálního ducha. Nepřijímal ji však takovým způsobem jako gnostické směry. Nestavěl látkový princip naproti nelátkovému. Alespoň ne po dvacátém osmém roce svého života, potom, co se intelektuálně rozešel s Manicheici. Nerozděloval svět na věci duchovní, látkové a jejich syntézy a především nezavrhoval látku jako takovou. Všechny věci světa vnímal jako dobré. Každou jako vlastní specifické individuum, ke kterému je třeba správným způsobem přistupovat. Ve svém přístupu si jakoby přivlastnil epikurejskou uměřenost v zacházení s látkovými jsoucnými a s jejich pojetím jako s dary vhodnými k rozumnému užívání, avšak nepřijal látkový princip ani jako jediný pozitivní a dobrý, ani jako výtvar pozitivního zlého boha po vzoru gnostiků, ale jako unikátní stvoření nelátkového transcendentního jediného Boha.

A jako poslední typ přístupu k látkovému principu a jeho jsoucnům bych uvedl přístup platonský. Ten v tomto výčtu stojí jako protipól k tomu epikurejskému, neboť jediné jsoucno, které v tomto pojetí skutečně jest, je takové, které se nepotýká s látkou. Tedy ta jsoucna skutečně jsou, která jsou čiré duchovní podstaty. Veškerá ostatní entity si v platonském výkladu nezasluhují ani označení jsoucna, protože jejich bytí je pouze zdánlivé a není proto skutečné. Pozměním-li výše uvedená slova, tak tam, kde končí svět ducha a jeho forem, tam končí svět jako takový. Tím se platonský postoj odlišuje i od toho gnostického, jelikož látkové entity nejsou něčím pozitivně vzešlým, a z toho

důvodu je nelze označovat za zlé podstaty hodné potírání. Nejpodobnější je přes všechny menší rozpory platonské pojetí látky tomu Augustinovu. Nejzásadnější rozdíl je ten, že zatímco jsou všechna jsoucna včetně těch látkových pro Augustina dobrá stejnou měrou a jejich celek pak je velmi dobrý, tak Plotínem a platoniky obecně nejsou látkové entity rovny mírou dobra těm oduševnělým, nýbrž ty látkové jsou řazeny daleko pod duševní a nejdále pod duchovní jsoucna na hranici samotného bytí.

3. 2. 4. O pozitivním/negativním původu hmotného světa

Jak Augustin tak Plotínos by se shodli na tom, že první a nejvyšší princip světa transcenduje svět a je garantem bytí celého universa. Avšak zatímco v Augustinově výkladu byl svět stvořen záměrně, promyšleně v jeden homogenní celek, v Plotínově výkladu tento svět vznikl spontánně do několika sfér bytí. Svrchovaně dobrý první princip stojí v konceptu obou myslitelů, a proto i podstata jejich „výtvorů“ je též dobrá, ač parciálně vzhledem k dokonale dobrému prvnímu principu. Zásadní je rozlišení v pojmání stvoření jako cíleného projektu v případě Augustina, kdy je nevyhnutelné, že svrchované Dobro tvoří pouze dobrá stvoření, tak Plotínův pojem vznikání je nahodilý, negativní proces, kde se svrchované Dobro jaksi rozpouští do svých nižších a odlišených podob. V Augustinově koncepci světa došlo k tomu, že ten nejlepší umělec rozvrhl a pozitivně ztvárnil své nejlepší dílo, zatímco v Plotínově koncepci světa došlo k tomu, že se ze svrchovaně dobrého celku odštěpilo a diferenciací uvolnila část Bytí, dále vnitřně diferenciovaná do nižších a nižších parciálních podob.

Vycházíme-li tedy z toho, je-li svět stvořen ex nihilo - lineární nebo je výsledkem emanační diferenciaci a opětovného sjednocování, pak je nasnadě to, jaké povahy je samotný hmotný svět. V jednom případě je takový svět žádoucím, pozitivním výsledkem a konečným dílem a není tedy pochyby, že je jako takový velmi dobrý, zatímco v druhém pojetí je jako poslední důsledek odpadání od ryzího Dobra to nejhorší z toho dobrého, kde každá hmotná entita je vzdáleným, vybledlým odleskem původního svrchovaného Dobra.

Na oblíbené metafoře Slunce zpodobňujícího svrchovaně dobrý první princip se veškerý hmotný svět podle Augustina stejným způsobem a měrou vyhřívá v jeho světle a teple, na každé jednotlivé stvoření dopadá stejně slunečního světla jako na jiné, zatímco v Plotínově pohledu se sféry Bytí a jejich jednotlivá jsoucna vyhřívají v jeho světle jinou měrou, podle toho jak jsou od Slunce vzdálené.

Přes počáteční podobnost, která se u obou těchto myslitelů jeví v koncepci původu světa, totiž že na začátku obou těchto systémů stojí transcendentní svrchované Dobro jako garant a všesjednocující jednota všeho, se tito myslitelé zásadně rozcházejí v pojetí hmotných stvoření. Pro Augustina je hmotné stvoření jako celek dobrým a pro Plotína je hmotné jsoucno pouze odpadlou entitou na hranici samotného bytí s minimální porcí dobra. Pro pojetí hmotného stvoření jako veskrze dobré a záměrně stvořené, má tak každé jednotlivé jsoucno v Augustinově pojetí reálné bytí. Bytí ve vlastním slova smyslu. Nikoliv pouze zdánlivé bytí jako je tomu v případě platoniků a Plotína, který hmotná jsoucna pro jejich vzdálenost od Dobra považuje za téměř neexistující nebo jevové.

3. 2. 5. O látce jako dobru/zlu

V Augustinově pohledu je látka tvořena jako pasivní avšak pozitivní princip, žádoucí a cílenou součástí stvoření. Zatímco v Plotínově pojetí je látka sice též pasivní princip ale negativního procesu vzdalování, a je proto nežádoucí a necílenou součástí vyšších jsoucen, které se k ní vzdalí nebo do ní klesnou. To, že je látka pozitivní součástí stvoření nebo naopak negativní jejich součástí, vyplývá z pojetí světa buď jako stvořeného nebo emanovaného.

Pro pojetí světa jako stvořeného, proto Augustin nesouhlasil s Plotínem, že látka je něco špatného o sobě, a že látce připisuje veškeré zlo. Od Augustina je to legitimní kritika, neboť látka o sobě jako Bohem stvořený pozitivní princip bez vlastní, vnitřní potence k aktivitě, nemůže být o sobě něčím špatným. Je proto podle něj chybou připisovat zlo látce.

Pojetí látky nejen jako zlého principu, ale principu dobrého, má též za důsledek, že Augustin méně ostře rozlišoval mezi duší a tělem. Ne tak ostře jak to vidíme u Plotína. Plotínos usiluje o to za každou cenu očistit duši od jakéhokoliv podezření z páchání zla a naopak veškerou vinu se snaží svalit na látku. Jeho fascinace a až zbožná úcta ke všem formám se na druhé straně projevuje v zavrhování všeho, co je formám opakem. Jeho rozlišování mezi duší a látkou snažící se být co nejvíce černobílé ústí právě k závěru, že čím více je něco formou, tím více je dobré a naopak čím více se něco spojuje s látkou, tím více je zlé. Augustin přijímal nauku o dvou principech duše a těla nejprve v gnostickém pojetí a po rozmluvách se sv. Ambrožem a v době jeho konverze začal pojímat duši a tělo tak, jak jej rozumí platonici, avšak jeho postoj k tomuto dualismu byl více smířlivější než platonský. Víra ve stvoření všemohoucím dobrým Bohem mu to nejen umožňuje, ale ve svých důsledcích ho ke smířlivějším závěrům o duši, těle a jejich konkrétních spojení tlačí.

Nejenže Augustin nesouhlasil s platoniky v pojetí látky jako zlé, ale v souvislosti s tím kritizoval i jejich příliš příkré rozlišování mezi duší a tělem u jednotlivých jsoucen. Veškeré tělesné živoky lze sice rozdělit vnitřně na látku a duši, ale v první řadě je třeba je pojímat jako celek. Je třeba pojímat stvoření jako přirozenost s tělem a duší zároveň, nikoliv platonsky nejprve jako přirozenost - duši, a pak jako duši s - jejím outěžkem - tělem.

Podobně jako platonici Augustin označuje za slabší prvek živých, látkových stvoření právě látku, ale opět jí pojímá svým vlastním způsobem shovívavěji. Považovat látku za zdroj neřesti a špatnosti se týká pouze stvoření, které dopustí toho, aby to tak bylo. Tím jest jediný druh stvoření - člověk. Pro žádná jiná tělesná stvoření v Augustinově pojetí neplatí, že by byla špatná nebo jejich dobro bylo nějak umenšeno pouze v důsledku jejich látkové stránky. S tím by Plotínos pochopitelně nesouhlasil a již vůbec by nesouhlasil s tím, že spojení s tělem je zdroj všeho neřádstva pouze v případě člověka. Veškeré formy, které se sloučí s tělem jsou pro Plotína pokažené a pro člověka to platí stejně jako pro ostatní formy. Případ člověka je výjimečnější leda v tom, že je schopen jako vyšší duchovní forma toto nahlédnout, a má proto vyšší potenciál k vymanění se ze svého nežádoucího těla.

Důvod proč je tomu podle Augustina pouze u člověka je ten, že člověk měl potenciál dopustit, aby se jeho podstata porušila, k čemuž také došlo. Pro Augustina je porušením nikoliv to, že by se duše sloučila s tělem, ale k porušení došlo u přirozenosti dědičným prvním hříchem, který se nese lidským druhem jako dědičná choroba, proto tělo žádá proti duši a působí nespoutaně. To, že si tělo člověka žádá proti jeho duši, je Božím

trestem za onen hřích. Je tomu proto jinak než je u Plotína, kde již samotným sestoupením duše do těla dochází k porušení duše jako původně čistého principu. Zatímco tedy podle Augustina je dobré tělo pokažené hříšnou duší, která do něj vstupuje a zachází s ním nezřízeně,¹⁹⁹ tak podle Plotína je dobrá duše pokažená zlým tělem, do kterého sestoupila a které ji ponouká k neřestem.

3. 2. 6. O privaci dobra

V Plotínově pojetí privace lze celý proces emanace jako postupný proces sestupování od Jedna považovat za postupný přechod od Dobra ke zlu. Vzdalováním jsoucna od Jedna totiž dochází k jejich zmnožování a odpoutávání od Dobra. Tím dochází k jejich postupné deprivaci a sféra látkového principu představuje poslední stádium a dno, kam mohou jsoucna sestoupit. Samotná látka jako Plotínův představitel samotného zla je potom v tomto širším pojetí privace zlem sekundárním, jako pouze poslední zbytek a projev Dobra. Když jsoucna sestupují v emanačním procesu do nižších sfér Bytí, tak se svým způsobem deprivují ztrácením své vyšší dávky bytí a nabývají zdánlivosti v nižších sférách universa. Čím více se noří do proměnlivosti nižších sfér, tím k hlubší privaci dochází a tím více přestává být jsoucno dobré. Proto proces emanace lze jinak rozumět vedle tvoření překypováním plnosti Jedna i jako proces kažení dobrého, proces zatemňování jednoty a dobra ve prospěch mnohosti a zla.

V užším, konkrétnějším pohledu jedné sestupující formy, jednoho jsoucna, dochází k privaci tendencí odlišit se, vzdálením směrem od Jedna do nižších sfér mnohosti Bytí. Pro tento princip tendence k odlišování užívá Plotínos termínu *tolma*.²⁰⁰ *Tolma* se vyskytuje u všech jsoucna a hypostází, Bytím samým počínaje a čímkoliv co má formu konce, tedy všech živých hmot. Člověka samozřejmě nevyjímaje jako jednu z vtělených forem.

Augustin, jak jsme viděli, celý proces emanace nahrazuje svým procesem vznikání tvořením *ex nihilo*, proto nelze uvažovat o tom, že by přejímal širší pojetí privace tak, jak jej rozuměl Plotínos. Nicméně pokud jde o Plotínovu privaci v užším smyslu, lze mluvit o určité principiální podobnosti mezi oběma mysliteli. Touha po nezávislosti a odtržení, se objevuje jak v díle Plotína tak u Augustina, kde jednotlivá bytost inklinuje k odvrácení se směrem od svého původce pro zaměření se k nižším formám, aby se mohla autonomně po svém pustit do objevování světa. Avšak zatímco ji Plotínos vkládal do každé jednotlivé přirozenosti, každé jednotlivé duše a lidské jako jedné z mnoha jiných druhů, tak v Augustinově pojetí je to tendence specifická výlučně pro volní tvory, tedy pouze pro anděly a pro lidi, především pak specifická pro člověka. Zatímco totiž anděl jako bytost se svrchovaným poznáním, s vlastní vůlí a separovanou substancí od těla se rozhodl pouze jednou při svém stvoření, zda ctít Boží uspořádání nebo ne, tak člověk jako duše v proměnlivém těle má možnost rozhodování se o svém přístupu k Božimu řádu během celé své pozemské pouti.

¹⁹⁹ AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XIV. 3. „*Neboť porušení těla, jež zatěžuje duši, není příčinou prvního hřichu, ale pokutou zaň, a porušitelné tělo neudělalo z duše hříšnici, nýbrž hříšná duše přivodila porušitelnost těla.*“ Tamtéž, XIV. 5. „*Není tedy třeba, abychom v našich hříších a neřestech na úkor Tvůrce obviňovali přirozenost těla, které je ve svém druhu a řádu dobré, ale není dobré zběhnouti od dobrého Tvůrce a žítí podle dobra stvořeného, ať už se někdo rozhodne žítí podle duše nebo podle těla nebo podle celého člověka, jenž sestává z duše a těla.*“

²⁰⁰ viz. kap. 2. 4. 4.

Plotínos končí u vysvětlení původu zla u látky a jejího privativního projevu vzhledem k formě. S tím Augustin nemohl souhlasit, jednak protože látka a s ní spojená jsoucna jsou stvořená jako pozitivní a proto přirozeně dobrá a dále potřeboval nalézt aktivně působící příčinu, nikoliv pasivní látku jako zdroj zla. Jediné s čím Augustin s Plotínem souhlasil byl princip privace samotný, nikoliv však aplikovaný na látku, nýbrž na formu. Augustin tak překračuje Plotína v pojetí zla jako privace, když pojem zla ztracený v mnohosti proměnlivé látky umístil do neměnné formy, kteréžto entity Plotínos bránil jak jen dovedl, aby ji očistil od podezření působení zla. Augustinovi to nepůsobilo přílišné problémy, poněvadž formy nepovažoval za neměnné věčně jsoucí entity jako Plotínos, ale jak jsme viděli výše, je považoval za Bohem stvořené entity cíleně stvořené do časoprostoru, aby počaly existovat. Stvořil je dobré a v podobě člověka i s vlastní autonomií a tím potenci k pokažení. Princip privace byl tak Augustinem ukryt hluboko do jedné z forem, do přirozenosti člověka, do jeho autonomní rozhodovací schopnosti, která když je deprivovaná, chybně působí a tím dochází zlého rozhodnutí. K tomu dochází nedostatkem nebo pomýleností poznatků, jež tvoří základ pro zlé rozhodnutí. Proto za privaci dobra je v případě člověka nedostatek pravdy. Pravdy jež je esenciální potřebou jeho racionální přirozenosti. Pravda je pro člověka jeho základním dobrem a nejvyšší milostí, které se prvněmu člověku od Boha dostávalo, dokud u něj nedošlo k převrácení hodnot kdy sebe postavil do středu stvoření. Člověk pyšným aktem sebestřednosti přestal nazírat Boží řád a zamezil Pravdě aby ho nadále osvětlovala. Proto když se člověku nedostala, podlehl klamu a mámení ďábla, spustil řetězec příčin a důsledků na jehož konci byl spáchán hřích a naplnil se tak první skutek zla.

Pokud bychom chtěli říct, že se Augustin inspiroval Plotínovou privační teorií zla nebo dokonce že ji přejímá, museli bychom proto připustit, že je tomu tak pouze co do formální stránky jeho teorie. Augustin přejal Plotínův princip privace, očistil látkový princip od platonské nálepky zla a aplikoval ho harmonicky do svého systému stvořeného světa. Vznikla tak nová teorie zla, jež má s Plotínovou stejný pouze základní princip privace, z kterého oba dva myslitelé svým vlastním způsobem vycházeli.

3. 3. O putování/návratu člověka

Doposud jsme analyzovali a hledali příčinu zla ze spíše metafyzického hlediska. Ještě by proto bylo třeba se dotknout jeho dosahu do etické sféry a nazít tak problém zla z pohledu praktického jednání, protože to, jakým způsobem nazíráme nejzazší příčiny zla, resp. zlého jednání, má dopad na naše jednání samotné.

Nazíráme-li totiž původ zla jako privaci dobra ve smyslu Augustinově, budeme pravděpodobně žádat a prosit Boha o větší milost poznání, pochopení, abychom se nemuseli svým svéhlavým jednáním dopouštět odvrácení se od jeho řádu stvoření a abychom jednali v souladu s ním a tím poznávali velikost a dobrotu tohoto řádu. Naopak pojímáme-li příčinu zla privativně ve smyslu Plotínově, budeme se snažit co nejvíce vyhnout věcem spojenými s látkovým principem, aby nás příliš nepohltily a nevzdalovaly od snah k přiblížení k Jednu. Budeme se trpělivě učit snášet pobyt v hmotném těle, než přijde vysvobození smrti. V Plotínově pohledu jsme my lidé, ani žádné jiné oduševnělé bytosti nebyli vrhnuti do hmotného světa dobrovolně. To ona prapricipiální touha po odlišení nás všechny duše uvrhla do látky, abychom jako nejzazší konkretizace dosáhli konce odlišování a štěpení od Jedna a mohli se odrazit

zpět na cestu k němu. Zpět do našeho pravého domova, kde není úkladů a soužení těla. Může se zdát, že se nejedná o tak vzdálený pohled Augustinovi.

Augustin by s Plotínem souhlasil v tom, že jsme vtělené duše, že duše jsou naším stabilním nehynoucím prvkem a že my jsme poslední konkretizace čekající na vlastní smrt k pozvednutí se blíž ke své prapříčině. Zásadně by se však s Plotínem rozcházel v názoru, že duše před svým vtělením někde pobývali, tedy odněkud přišli, aby dosáhli svého nejzazšího bodu a vypravily se na cestu zpět. Nesouhlasil by s tím, že duše člověka byla vždy a putuje po jakýchsi okruzích. Augustin by označil pouť duše v Plotínově smyslu za cyklickou, ačkoliv by Plotínos toto vyvracel a označil by ji nejspíše za spirálovitou. Duše v Augustinově smyslu naplňuje svou pouť lineárně a přes nejrůznější peripetie se postupně snaží směřovat vpřed.

Nejzásadněji se Augustin s Plotínem rozcházel v pojetí duše jako věčné, protože duše Plotínova konkrétního člověka byla vždy a bude vždy, ať už se nachází aktuálně v tělesné schránce, nebo putuje do Tartaru nebo k řece zapomnění. Duše v pojetí Augustinově mohou být věčné leda tak v Boží mysli, než se Bůh rozhodne ji zhmotnit a vyslat na pouť do světa, aby si zde uvědomila svou zranitelnost a malost a nakonec se po oddělení od těla upokojila zpátky u svého Stvořitele. Ač se může zdát, že v Augustinově pojetí se jedná též o jakýsi cyklus, jsou to vždy nové a nové duše, které si svou cestu v těle pouze jednou zakusí než spočinou na pravdě Boží. To je významný rozdíl od pojetí Plotínova, v kterém se duše ve většině případů po soudu, volbě a losování nového vtělení a po napití z řeky zapomnění, navrací zpět v jiné podobě. Metafyzicky jsou tedy Plotínovy duše stále stejné a nikoliv nové a nové jako v pojetí duše u Augustina. Píší ve většině případů, neboť duše podle Plotína po oddělení od těla, po posledním soudu, putují k procesu převtělení až na některé výjimky, které jdou do věčné blaženosti na výsluní do nejvyšších sfér Bytí a opačné výjimky, ne tolik šťastné, které putují naopak do věčného zatracení Tartaru. Ty duše, které svou vtělenou epizodu zvládli lépe, čekají v jakémsi „očistci“ na své přijetí do vyšších sfér universa. Ty duše, které svou tělesnou cestu zvládli na obstojné úrovni, se vtělují zpět do hmotného světa, aby se naučili svou pozemskou pouť lépe nazírat svůj pravý původ a dostávají tak opět možnost si vysloužit spásný návrat do nejvyšších sfér k Bytí.

3. 3. 1. O překážkách na pouť/v návratu

K tomu, aby se duše mohli vrátit co nejvíce očištěné od vzruchů těla zpět do čistoty čirého Bytí nebo v Augustinově pojetí doputovat ponaučené do společnosti andělů a svatých, k tomu duším brání na jejich cestě překážky a zkoušky. Tyto zkoušky jsou během lidské pouti světem člověku jakoby nastavené celkovým uspořádáním světa, v kterých konkrétní duše musí rozeznat správnou cestu a vydat se na ni. Podobně v Plotínově uspořádání světa je duše vržena do látky, kde se učí a začíná orientovat na její nepřátelské prostředí. Látka zprostředkovává duši nejrůznější vzruchy jako překážky do cesty. V Plotínově systému látka odvádí duši od jejího řádného fungování, stahuje ji do své proměnlivosti a brání uvědomovat si vlastní podstatu a tak i vlastní funkci duše totiž intelektuální nazírání jednoty jsoucna. Látka je v tomto případě tím nepřátelským činitelem, bránícím duši v jejím rozletu. Augustin si nedovolil z úcty k Bohu Stvořiteli nazývat látku nepřátelským činitelem, připouští však její mámivost pokud se jí duše nezřízeně poddává. Nikdy by ji však nenazval jako ten zlý princip, který duši způsobuje

její příkoří. Tím nežádoucím zdrojem vzruchů není podle Augustina látka jako taková jak bylo ukázáno výše, ale je to tendence a vůle jedince se k ní obracet a příliš se s ní potýkat. Tedy zlá vůle jedince k ní lnout a nechat se jí ovládat, což se projevuje mnoha hříchy, které brání jedinci po smrti dosáhnout věčné spásy.

3. 3. 2. O způsobu překonávání/odolávání nástrah

Začít se ubírat skutečnou poutí života znamená pro Augustina přijmout křest třetí Boží osobou - Duchem svatým - zprostředkovaný církví. Teprve tehdy je z člověka smyt cejch zaviněný pádem prvního člověka, který svým hříchem předurčil všechny své děti k věčné smrti duše.²⁰¹ Křest jako očistný rituál od dědičného hříchu a iniciace do velké křesťanské rodiny umožňuje duševně znovuzrozenému člověku se vydat na skutečnou pout', na jejímž konci na něj po sejmutí všech životních klopýtnutí čeká věčný život ve vzkříšeném těle. To je první a podle Augustina základní předpoklad budoucí spásy člověka. Překoná-li tuto překážku, cestu k ní má po té do své smrti otevřenou. Ty duše, které se na cestu křtěnce nevydají propadají se svým tělem smrti.

Plotínos sice neznal něco jako symbolické omytí vodou na znamení navázání bližšího vztahu s Bohem, ale něco ve smyslu křtu lze u něj a u platoniků obecně nalézt, totiž moment, kdy se vtělená duše ve svém těle jaksi probudí, dojde k ohromení a platonskému údivu, kdy duše získává novou orientaci ve smyslovém světě. V mystickém nazření si duše v těle uvědomí sebe sama jako odlišený princip od svého pomíjivého těla a začíná tak svou novou životní etapu. Plotínos by tuto etapu pravděpodobně označil za nejzazší bod, kam až duše může klesnout, neboť po této zkušenosti se nevyhnutelně začíná vracet zpět ke svému počátku. S nadsázkou lze tento moment nazvat jakýmsi „platonským suchým křtem“, kdy se též duše vydává na staronovou cestu zpět ke svému prapočátku. Do chvíle, kdy duše pouze upadá, se svým tělem podobá duši v Augustinově člověku před křtem. Zásadnější rozdíl v pojetí těchto „křtů“ není pravděpodobně v tom, že jeden je prováděn vodou a druhý nikoliv, nýbrž v tom, že křest podle Augustina je kompetentní zprostředkovat pouze pověřená osoba, zatímco „křest“ v platonském smyslu přichází spontánně sám patrně nejčastěji ve chvílích, kdy duše prochází takovým životním stádiem, které existencialisté běžně nazývají „mezní situací“.

Na křesťana po svém znovuzrození ve křtu pak již čeká po smrti pouze věčná spása, pokud tedy zemře jako čerstvě pokřtěný kojeneček. Pakliže tak bohužel nezemře a jeho pout' bude trvat ještě řadu let, s největší pravděpodobností se bude dopouštět skutků, které jako památka na první hřích budou stigmatizovat jeho jednání. Bude se dopouštět hříchů komplikujících jeho životní pout' ke spáse. Proto aby člověk mohl zdárně absolvovat svojí pout' k věčné spáse, musí se hříchu a zlu snažit vyhýbat a dopustí-li se jej, musí litovat a prosit za odpuštění svého Krista a Pána, aby je z něj sňal, ale to je spíše teologická otázka. Aby se člověk co možná nejvíce vyhýbal páchání hříchu, musí se snažit o co nejužší navázání vztahu s Bohem, intelektuálním nazíráním jeho stvoření a snahou o kultivaci svého proměnlivého a žádostivého těla. Což v Augustinově praxi znamená co nejvíce se modlit a co nejméně se snažit hovět potřebám vlastního těla. Kdyby byl Plotínos přijal křest, pak by byl pro Augustina zřejmě křesťanským světcem hodným následování, neboť k podobný, ne-li totožný způsob života prosazoval a na sobě praktikoval i Plotínos. Plotínova etika se téměř neodlišuje

²⁰¹ K smrti duše viz výše kapitola O trestu za první hřích.

od té Augustiny, až na to, že Plotínovo pěstování vztahu s Jednem nespočívá v modlitbě v křesťanském smyslu, ale ve snaze o nazření čistého Bytí a pěstováním filosofie jako nástroje k prohlubování intelektuálního nazírání i nástroji ke zkrocení žádostivého těla. Vzor křesťana podle Augustina nemusí být intelektuál, tomu stačí, drží-li se pevně Písma.

3. 3. 3. O ne/zasloužené odměně

Zbožná modlitba pokorného křesťana nebo intelektuální nazírání Bytí v plotínském smyslu přibližují duše blíže k Dobru. Ale to samo o sobě nestačí k tomu, aby se k Němu duše pozvedla. Člověk se může nejvroucněji modlit za nějaký úmysl nebo co nejotevřeněji vzývat čistotu Bytí, ale vždy v posledku záleží na tom, nakolik se mu jeho transcendence otevře. Nakolik jím bude osvícen a bude mu dovoleno nahlédnout pravdu a porozumět.

Aby mohl Augustinův člověk lépe vidět, slyšet, rozumět, atd., je čistě darem a milostí Boží, kterého si poskvrněné, bídné stvoření jako člověk nemůže nikterak sám o sobě zasloužit. Podle Plotína lepšího vidění a porozumění lze dosáhnout cvičením a habituálním vybrušováním. Proto, aby mohl platonik lépe porozumět světu i sobě, k tomu si může pomoci sám, a to tím, stane-li se filosofem bytostně usilujícím o takové porozumění. Dělá-li to upřímně, dosáhne jej po oddělení od těla splnutím s čistým Bytím. Podle Augustina však nestačí být upřímně hledajícím filosofem, člověk se musí stát křtěncem, aby byl vyňat ze spárů věčné smrti, a i přes svůj křest je ve svém těle pokoušen páchat špatnosti, od kterých ho může osvobodit pouze nezasloužená milost Boha, jenž z něj jeho břímě sejme a dovolí mu se pozvednout k němu blíž.²⁰²

²⁰² AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, XIV. 1. „Moc smrti pak ovládla lidi tak dalece, že by byl zasloužený trest uvrhl v propast druhé, nekonečné smrti všechny, kdyby některé před ní nezachránila nezasloužená milost Boží.“

Závěr

Celé zkoumání mělo jednak demonstrovat, jak hluboce byl Augustin ovlivněn ve svém myšlení platonismem. Na začátku celého mého zkoumání panoval totiž dojem, že Augustin jednoduše přejímal prvky platonské filosofie a označoval je za doposud neobjevenou součást křesťanské teologie. Plotínova teorie zla toho měla být názornou ukázkou, a proto porovnání pojmu zla u obou myslitelů bylo hlavním předmětem zkoumání této práce.

Během svého zkoumání jsem však musel přehodnotit své původní stanovisko o Augustinovi a jeho hrubé recepci platonismu. Postupné prohlubování poznatků o této problematice u obou myslitelů mě přinutilo porozumět pozadí a hloubce každé jedné teorie zvlášť. Postupně jsem si tím totiž uvědomil, že nelze nahlížet na princip privace totožným způsobem jak v pojetí Augustina tak v pojetí Plotína. Porozumíme-li totiž hlubšímu usazení privačního principu jako výchozímu pro pojem zla v jednotlivých systémech, zjistíme, že princip privace je do nich harmonicky, neodtržitelně zakomponovaný. Mé zkoumání mě tak přivedlo k závěru, že princip privace je sice identický u obou myslitelů, avšak pouze ve svém nejsyrovějším základu. Formálně se tedy jedná o jeden a ten samý princip, který tvoří nejhlubší jádro učení o zlu u Augustina a učení o zlu u Plotína. Oba dva myslitelé sice vychází z dualistického pojetí světa sestávajícího z duševních a látkových jsoucen. Odlišnost pojetí jednotlivých autorů však vyvstává již v tomto bodě, kdy Augustin detekuje jeho místo ve formálním – duševním – principu světa, zato Plotínos jeho původ zasazuje do principu látky.

Augustinův pojem zla jsem se pokusil extrahovat z jeho nejznámějších děl – z *Vyznání* a z *Boží obce*. V těchto dílech přitom Augustin každého, kdo pátrá po nejzazší příčině zla, odrazuje v jeho zkoumání a nikde zcela jasně nereferuje o tom, v čem spočívá podstata zla jako privace dobra. Z jeho nauky však vyplývá, že jádro nauky o zlu se nachází ve scházející Boží milosti, která se v případě člověka nachází v nedostatku pravdy, což kdysi v jednom případě zapříčinilo nešťastný kolotoč lidského hříchu a marného lopocení.

Zlo jako privace dobra má v Plotínově systému prostší charakter a sice v reaktivním progresu látky na úkor jakékoliv formy, v rozpínání nenasytné mnohosti pohlcováním jednoty.

K porozumění zla jako privace považuji za klíčové seznámit se s kontextem, z kterého takový koncept zla vychází. Nelze pochopit pravidlo - čím více je jsoucné spojené s látkou, tím více je zlé - pakliže předtím neporozumíme emanačnímu procesu sestupování forem. Nelze zároveň ani pochopit Augustinův koncept zla jako privace, pakliže nejsme seznámeni se světem stvořeným všemohoucím a svrchovaně dobrým Bohem.

Musím proto závěrem konstatovat, že můj obecnější cíl práce, totiž ukázat, že Augustinova teologie je značnou měrou postavena na myšlenkách Plotína a platoniků obecně se nepodařilo naplnit. Svou domnělou Augustinovu recepci Plotínových myšlenek jsem zamýšlel ukázat na příkladu pojetí zla. Nicméně tento příklad ukázal, že Augustin nebyl důsledný v přejímání platonských myšlenek při svém křesťanském výkladu světa. Možná, kdybychom jeho myšlenky srovnávali ještě s jiným platonským myslitelem, s některým z pozdějších zástupců této školy třeba Plotínovým pokračovatelem Porfyriem, našli bychom více paralel. Ale to je již nad rámec tohoto konkrétního zkoumání o privačním původu zla. Byl-li Augustin významně ovlivněn platonismem, musím konstatovat, že to byly jiné rysy platonismu, které ho ovlivnily více. Jeho deter-

minace platonismem byla zřejmě hlubší v pojetí člověka jako duše a těla nebo v pojetí Boha jako transcendentního Dobra než v pojetí zla.

Seznam použité literatury:

Primární literatura:

AUGUSTINUS, Aurelius, *Vyznání*, Kalich, Praha, 1999, přel. Ladislav Kuncíř, 1926, ISBN 80-7017-301-7

AUGUSTINUS, Aurelius, *O Boží obci*, Karolinum, Praha, 2007, přel. Julie Nováková, ISBN 978-80-246-1284-3

BIBLE SVATÁ aneb všechna svatá písmena Starého i Nového Zákona, podle posledního vydání kralického z roku 1613, Biblické dílo, Czech Bible KAV, UBS 099-5-042

PLATÓN, *Ústava*, OIKOYMENH, Praha, 2014, přel. František Novotný, ISBN 976-80-7298-504-3

PLOTINUS, *The six Enneads*, translated by Stephen MacKenna and B. S. Page, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI

PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, Plotinus: The Enneads translated by Stephen MacKenna Typed by Owlsmirror/crows, January, 2004

Sekundární literatura:

ARMSTRONG, A. H. Dějiny filosofie, Svazek 4, *Filosofie pozdní antiky*, OIKOYMENH, Praha, 2002, přel. Martin Pokorný, ISBN 80-7298-53-X

AYRES, Lewis, *Augustine and the Trinity*, Cambridge, 2010, ISBN 978-0-521-83886-3

RÁDL, E. *Dějiny filosofie I. Starověk a středověk*, Votobia, Praha, 1998, ISBN 80-220-63-1

NEUMAN, Uwe, *Augustin*, Volvox Globator, Praha, 1999, přel. Milan Navrátil, ISBN 80-7207-288-9

Internetové zdroje:

Plotinus: 2. The Three Fundamental Principles of Plotinus' Metaphysics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Stanford, ©2012, First published Mon Jun 30, 2003, substantive revision Sat Sep 15, 2012 [cit. 2018-03-13]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/plotinus/#2>

Abstrakt

TOMANDL, A. *Zlo jako privace - Pojetí zla mezi sv. Augustinem a Plotínem*, České Budějovice, Jihočeská universita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, Katedra filosofie a religionistiky, vedoucí práce: D. D. Novotný, Ph. D. 2018

Klíčová slova: privace, nedostatek, zlo, Dobro, Bůh, Jedno, Augustin, Plotínos, křesťanství, platonismus, svobodná vůle, neřest, hřích, duše, látka

Otázky týkající se původu zla ve světě byly často doprovodným a druhořadým produktem při vzniku velkých filosofických systémů. Jeden z prvních myslitelů, který se zabýval systematicky touto problematikou, byl novoplatonik Plotínos. Ten vypracoval teorii, již on sám považoval za pouhé rozvinutí koncepce Platónovy. Vznikla však originální teorie, jenž ve svém jádře má ohlas do dnešních dnů. Teorie, která se především díky sv. Augustinovi, který ji aplikoval do křesťanského učení, stala živou doktrínou. Cílem této diplomové práce je představit, jakým způsobem se Plotínova teorie zla Augustinovou rukou „pokřesťanštila“ nebo nakolik se transformovala z pohanské filosofie na teologickou, aby se konzervovala pro „znovuobjevení“ ve scholastice, a stala se staronovým předmětem polemik scholastických učenců.

Abstract

Evil as a privation – The concept of Evil between Saint Augustine and Plotinus

Key words: privation, deficiency, evil, Good, God, One, Augustine, Plotinus, Christianity, Platonism, free will, vice, sin, soul, matter

The questions about the origin of evil in the world were often a secondary product of the great philosophical systems. One of the first thinkers to deal with that problem systematically was one neo-platonic scholar Plotinus. He developed a theory which he considered to be only a continuation of Plato's thinking. It became an original theory, which in its core, has influence to this day. This theory was, mostly thanks to St. Augustin, applied to christian theology and became the living doctrine. The goal of this thesis is to demonstrate in what way Plotinus' theory of evil was "Christianized" through the hand of Augustin. In other words, how it transformed from a pagan philosophy to a theological one and how it was preserved for rediscovery in the scholastic era and became a new-again topic of scholastic scholars.