

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra filosofie a patrologie

Beňo Miroslav

Svobodná vůle a přirozenost u Augustina a Órigena

Bakalářská práce

Vedoucí práce: Mgr. Vít Hušek, Th. D.

Obor: Filosofie

Zaměření: Lidská přirozenost

OL O M O U C 2 0 1 2

Závazně prohlašuji, že tuto bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně a všechny informační zdroje jsem uvedl v seznamu literatury.

Poděkování

Chtěl bych poděkovat především vedoucímu mé práce Mgr. Vítu Huškovi, Th.D., který po celou dobu projevoval trpělivost a ochotu se mi věnovat.

Nejen moudrou radou a cennými připomínkami usměrňoval moje myšlenkové záměry, ale také mně povzbuzoval a motivoval v další práci i slovy pochvaly.

OBSAH

Úvod.....	6
I. kapitola	
1.0 sv. Augustin Aurelius.....	10
1.1 Lidská duše-centrum svobodného rozhodování člověka u sv. Augustina.....	12
1.2 Blaženost-touha lidské duše v pohledu sv. Augustina.....	14
1.3 Působení Boží milosti jako nezbytnosti pro nápravu lidské přirozenosti a návratu člověka k Bohu.....	17
1.3.1 Zákon a jeho vliv na poznání hříchu.....	18
1.3.2 Vztah milosti ke svobodnému lidskému jednání.....	24
1.4 Závěrečné pojednání o Augustinově konceptu lidské přirozenosti, svobodné vůli, Boží milosti.....	31
1.4.1 Boží obec v dějinách, jak to vidí Augustin.....	34
1.4.2 Problém Augustinovy teorie predestinace.....	36
II. kapitola	
2.0 Órigenés.....	44
2.1 Órigenova filosofie jako základ jeho teologického myšlení.....	46
2.2 Svobodné lidské jednání, jak ho vidí Órigenés.....	48
2.3 Světové dění, nutný předpoklad svobodné volby člověka mezi dobrem a zlem.....	52
2.4 Svobodné lidské rozhodování a Boží vůle.....	59
2.5 Órigenés myslitel a teolog - závěrečné pojednání.....	61
III. kapitola	
3.0 Stoicismus jako filosofický směr.....	65
3.1 Lidská přirozenost a přirozenost lidského rozumu v představě stoiků.....	67
3.2 Stoická nauka o přirozenosti přitakání.....	71

3.3	Otázka k aktu přitakání: Je úkonem svobodného rozhodnutí anebo je úkonem limitovaným determinací?.....	73
3.4	Dvojitá vazba přitakání a rozumu a její vztah k lidské svobodě.....	75
3.5	Stoická nauka - závěrečné pojednání.....	77

IV. Kapitola

4.0	Závěr.....	80
	Summary.....	84
	Použitá literatura.....	85

Ú V O D

Předmětem této práce je pohled na představy a úvahy starověkých autorů, zabývajících se problematikou lidské svobody a uplatňováním svobodné vůle v životě každého člověka.

K velikánům, kteří podstatnou část svého tvůrčího života věnovali těmto tématům a jsou zastoupeni i bohatostí literárních děl v uvedené oblasti, nesporně patří sv. Augustin z Hippo a alexandrijský křesťanský učenec Órigenés. Oba autoři svoji nauku rozvíjeli nejen v kontextu lidské přirozenosti, ale následně také navázali na lidský hřích, jenž je nedělitelnou součástí a důsledkem celého komplexu vztahů v mravním jednání každého člověka. Augustin navíc rozšiřuje své úvahy i o problém dědičného hříchu a jeho dopadu na lidské jednání v kontinuitě generací a ve vztahu k Boží milosti.

Prostudujeme-li texty obou myslitelských autorit a srovnáme-li je, zjistíme, že v některých částech se jejich představy shodují a v některých se liší. Začínám Augustinem z Hippo a jeho úvahami. Důvodem mého rozhodnutí, proč jím začít, byla skutečnost, že Augustinovy úvahy mají výraznou hloubku promýšlení především v oblasti lidské psychologie a lidské duše s následnou návazností na analogii Trinitárního tajemství Boha. Augustin nepřeceňuje schopnosti svobodné lidské vůle, ale naopak, vidí ji ve značně kritickém světle. Samozřejmě bych v žádném případě nechtěl, aby můj důvod k výběru pořadí autorů byl pochopen tak, že Órigenés byl méně důsledný a jeho myšlení bylo povrchnější. Přesnější by bylo říct, že byl v některých ohledech jiný.

U Augustina jsou to především jeho proti pelagiánská témata, která vystupují do popředí, protože se jimi Augustin zabýval poměrně dlouhé období a jejich obsah nelze chápat pouze jako kritiku teologickou, ale i jako církevně politickou pří¹. Navíc, právě ve sporu pelagiánů s Augustinem se nejvíce odráží téměř nikdy nekončící polemika o tom, zda je pro lidskou spásu významnější lidské svobodné jednání samo o sobě, na základě kterého si *teprve zasluhujeme Boží milost*² (alespoň v tom smyslu Augustin pelagiánskou nauku chápal) anebo zda je lidský charakter natolik zkažen, že pojem lidské svobody je pouze teoretickou realitou a člověk již není schopen skutečně svobodného jednání bez milosti Boží. (názor Augustina)

¹ KARFÍKOVÁ Lenka. *Protipelaginánský spor (411-430)*, In *Milost a vůle podle Augustina*, 1. vyd. Praha: OIKOYMENH 2006. III, str. 161.

² AUGUSTINUS Aurélius. *O milosti a svobodném rozhodování, Odpověď Simplicianovi*, 1. vyd. Přel. Sousedík Stanislav, Praha: Krystal OP 2000. 10, str. 31.

Srovnáme-li Augustinovy polemické texty o svobodné vůli s jeho oponenty na straně jedné a současně srovnáme-li jeho texty s texty Órigéna na straně druhé, můžeme dospět k názoru, že u Augustina je milost Boží, coby pomoc člověku v jeho každodenním zápase o spásu své duše, nutnou podmínkou pro správné rozhodování lidské vůle.

Tato nutnost - jak se zdá - není explicitně vyjádřená u jeho oponentů a není také ani u Órigéna. Jejich pohled by proto mohl někoho vést k domněnce, že milost Boží má spíše charakter potřeby a nikoliv nutnosti.

Augustinova nutnost Boží milosti vyjadřuje atributivní moment v realitě lidských činů a lidského mravního jednání, je vyjádřením jeho názoru, že i přes veškerou svobodnou vůli, kterou každý člověk disponuje, není člověk schopen dosáhnout mravní dokonalosti, a není také ani schopen návratu k Bohu bez jeho pomáhající milosti.

Co se týče textů Órigenových, obsahujících nauku o svobodné lidské vůli a problému lidské hříšnosti, nesporně si zaslouží pozornost. Sám Órigenés byl velkým učitelem, dle literárních zdrojů byl také člověkem trpícím pro svoji křesťanskou víru a v tomto utrpení také i umírá. Byl proslulým exegetou biblických textů, kterých často užívá jako příkladů při vysvětlování svých tezí o svobodném lidském jednání a Boží pomáhající milosti.

Přesto je Órigenés považován mnoha autory za osobnost kontroverzní. Je pravdou, že mnohé jeho úvahy jsou zajímavé, ale některé názory nelze přijmout v plném rozsahu. Jedná se především o jeho myšlenkovou návaznost na stoické teologické myšlení, které se snaží integrovat do své křesťanské nauky.

Na tuto skutečnost poukazuje ve své knize *Plato Christianus*, Endre von Ivánka. Říká, že pro *órigénismus je podstatné základní schéma dějin spásy jako vycházení z Boha a návrat k němu v nekonečném koloběhu.*³ Podle tohoto autora Órigénovy myšlenky nemají svůj kořen v platonismu či v gnosticko-dualistických představách, ale v helénském myšlení, jak sám Órigenés na tuto příbuznost poukázal.

Také jeho představa realizace svobodné volby, jež je jakýmsi pohybem duše mravně jednajícího člověka, představa vycházející z úvahy a analýzy bytostí začleněných do čtyř kategorií a jejichž základní charakteristikou je pohyb, téměř úplně odpovídají stoické

³ ENDRE von Ivánka, *Plato christianus*, 1. vyd. Přel. Václav Němec, OIKOYMENH, Praha 2003. str. 121.

představě o struktuře jednajícího rozumu, kde popisují čtyři stupně přírody (bude uvedeno v podkapitole o přirozenosti lidského rozumu ve stoické úvaze).

Stejně tak úvaze stoiků odpovídá i jeho představa Pneumatu, jenž garantuje vnitřní integritu každého z hierarchicky uspořádaných jsoucn, přičemž hierarchické uspořádání vychází z ontologického postavení jsoucn. Lidský skutek je pro Órigéna oblastí koincidence dvou různých podnětů: jeden podnět vnější, který má menší význam při rozhodování, a druhý podnět vnitřní, vycházející z Pneumatu, ale který zároveň představuje rozhodující komponentu svobodného lidského jednání. Tato Órigénova představa významně koresponduje se stoickou představou aktu přitakání.

I když Órigenés stejně jako Augustin představují křesťanské myslitele a oba se opírají ve svých tezích o příklady z Písma svatého, nelze nepostřehnout rozdílnost v některých jejich náhledech týkajících se problému svobodné vůle a lidského hříchu. Jejich názorová nejednotnost má svůj původ nejen v rovině jejich osobitého filosofického myšlení, ale pravděpodobně i v jejich životních zkušenostech.

Třetí kapitola této práce je věnována stoicismu a to z hlediska stoické nauky o přitakání a teorii svobodného lidského jednání. Jejich pohled představuje velice složitou a vysoce specifickou strukturu psychologické analýzy lidského jednání, jenž plně nekoresponduje s obsahem pojednání o svobodné vůli tak, jak ji analyzuje Augustin či Órigenés.

V Augustinově a Órigenově analýze se o svobodné vůli mluví především na pozadí teologické roviny a to ve vztahu k Boží milosti. To je také důvodem k zařazení stoické nauky na konec této práce. Na pozadí augustinovsko-órigénovského pohledu a v rámci jejich obecných úvah o svobodném lidském jednání totiž lépe vyniknou stoické úvahy věnované stejnému problému. Nicméně je potřeba uvést, že ani Augustin a Órigenés, i když je u nich lidská svoboda a vůle argumentována v podstatně širším teologickém kontextu, se nevyhnou určité formě psychologické analýzy lidského jednání, vědomí a myšlení.

Zvážíme-li tedy všechny aspekty stoické nauky a skutečnost, že stáli u zrodu pojednání o svobodné lidské vůli, jako i jejich významné postavení mezi ostatními filosofickými směry v období působení obou křesťanských protagonistů, je jejich nauka velice cenným a přínosným rozšířením celkového pohledu na uváděnou problematiku.

Navíc je potřeba upozornit, že stoická koncepce lidského svědomí (syneidésis), kterou stoikové ztotožnili s rozumem⁴, chápaným jako jiskru loga světového,⁵ se objevila v historii poprvé.

Proto vzájemné srovnání nauk Augustina, Órigéna a stoiků může přispět k lepšímu pochopení četných interpretačních obtíží, jenž jsou v oblasti lidské svobodné vůle a vztahu člověka k Bohu obsaženy⁶.

⁴ WEBER Helmut. *Všeobecná morální teologie*, 1. vyd. Přel. Kratochvíl Miroslav, Praha: Zvon 1998. str. 190.

⁵ Srov. tamtéž, str. 190.

⁶ Budou-li v této práci užívány citáty z Písma svatého, budou uváděny v uvozovkách.

I. Kapitola

1.0 sv. Augustin Aurelius

Život tohoto velikána a křesťanského učence byl složitý a plný zvratů před tím, než definitivně přijal křesťanskou nauku a byl vysvěcen knězem (r. 394). Později přijal také biskupské svěcení (r. 396) a stal se biskupem v severoafrickém Hipponu. Autoři zabývající se jeho životem a dílem shodně uvádějí, že toto období bylo stěžejním a nejplodnějším v jeho literární tvorbě a je také obdobím, v němž se zrodila dvě z jeho nejvýznamnějších děl *Odpověď Simplicianovi a O milosti a svobodném rozhodování*.

Augustinovo dílo je značně obsáhlé a jeho jednotlivé pojednání se myšlenkově vzájemně propojují a na sebe navazují. Lze říct, že důležitým tématem Augustinových myšlenek je kromě jiného i vztah lidské duše (anima) k paměti, rozumu a vůli. Podle Augustina rozum, paměť a vůle nejsou tři substance, ale pouze jedna. Lidský duch při paměti, vůli a rozumu je tím duchem, který chce poznávat sám sebe, chce si sám sebe pamatovat, chápat sebe sama a milovat se, protože co je milované, je také přítomné.

Z procesu lásky k sebe sama, ale vyvozuje i negativní možnost, že *Kdo miluje nepravost, má v nenávisti vlastní duši*⁷.

Sebepoznání vlastního ducha zahrnuje také poznání Boha, jenž je uskutečňováno skrze obrácení se k Bohu. Pro Augustina znamená obrácení se k Bohu skrze obrácení se do sebe klíčový moment v procesu vnitřní konverze. Duše se tak stává místem, kde dochází k poznání Boha a kde duše cítí jeho přítomnost.

Augustin přitom zdůrazňuje, že toto poznání Boha v duši se děje prostřednictvím svobodné lidské vůle.

Při úvahách o svobodné vůli člověka ve vztahu k Boží milosti vycházím ze dvou Augustinových prací *Odpověď Simplicianovi* (r. 397) a *O milosti a svobodném rozhodování* (r. 426). V následujícím textu budou proto čísla stran odkazovat do českého překladu S. Sousedíka a O. Koupila.

K doplnění myšlenkových úvah byly použity také další literární zdroje, zabývající se životem, dílem a osobností sv. Augustina Aurélie. Ty budou následně uvedeny v seznamu použité literatury v závěru této práce.

⁷ AUGUSTINUS Aurelius, *O Trojici*, In: Antológia, patristika a scholastika, přel. Andoková Marcela, Bratislava: pro Teologickou fakultu Trnavské univerzity 2009. str. 79.

Je nutné podotknout, že Augustin nebyl jen vynikající teolog a filosof, ale také zdatný psycholog. Jeho psychologie a nauka o lidské duši jsou nejlépe rozvedeny v patnácti svazkovém díle *De Trinitate* (r. 419), konkrétně v X. knize, která pojednává o duchovnosti a netělesnosti lidského ducha. Jejím ústředním pojmem, je pojem myslí (mens), vyjadřující v lidské duši to, co v ní nejvíce vyniká. Je to především Augustinem definovaná trojice: paměť (memoria), nahlédnutí (intelligentia) a vůle (voluntas).

Mluvíme-li o psychologických aspektech Augustinovy literární tvorby, nelze také vynechat jeho nekrásnější a současně nejčtenější křesťanské dílo jaké kdy bylo napsáno, a to je první psychologická autobiografie⁸ v lidských dějinách, s názvem *Vyznání* (Confesiones), napsané v letech 397/400.

Abychom tedy lépe pochopili Augustinův pohled na svobodnou lidskou vůli a Boží milost, jenž má podle něho zásadní význam na cestě člověka ke spáse, bude prospěšné se zabývat i jeho psychologickými představami o lidské duši.

Augustinovo pojednání můžeme chápat ve dvou úrovních pohledu, úrovních, které se navzájem doplňují, ale nejsou obsahově plně totožné. Jsou to:

1. rovina vyjadřující filosoficko-psychologický aspekt pojednání, obsahující v sobě vztah lidské přirozenosti a svobodného lidského jednání a mající těžiště především v problematice lidské duše jako takové a
2. rovina týkající se filosoficko-teologického pohledu na lidskou duši a to ve vztahu k Boží milosti jako nutné podmínky na cestě návratu člověka k Bohu

Důvodem tohoto dělení byla snaha nahlédnout na psychologii lidské duše, která je centrem svobodné vůle a centrem, kde člověk poznává sebe a Boha. Je ale také místem vnitřní duchovní konverze a to v intencích, jak je chápe Augustin.

Dalším důvodem k rozdělení tématu byla také snaha objasnit, zda pohled Augustina na vztah lidského svobodného rozhodování a Boží milosti skutečně vytváří myšlenkový předpoklad směřující k závěru o predestinaci, jak je běžně chápán, anebo je jen nedopatřením v pojmovém uchopení, vytvářejícím prostor k možnosti nesprávné interpretace, původně jiným způsobem zamýšleného naukového záměru.

⁸ GROESCHEL J. Benedikt. *Augustin filosof, teológ, mystik*, přel. Petrik Pavol, Bratislava SR : Serafín, 2005. str. 21.

1.1 Lidská duše - centrum svobodného rozhodování člověka u sv. Augustina

Augustin se ve svých úvahách opíral o novoplatónskou filosofii. Nicméně jeho vztah k platonismu byl specifický a s tradicí platónského myšlení se vyrovnává vlastním způsobem. Pro jeho filosofickou modifikaci platónských myšlenek měly velký význam překlady Plótina, které provedl Marius Victorinus, ale i samotné Victorinovo filosofické myšlení.⁹

Plótinův pohled na poznání Boha v nitru samotné duše člověka se v úvahách u Augustina příliš neliší, lze je dokonce považovat za identické. Podle Augustinova přesvědčení ten, kdo hledá Boha vně, ho nikdy nenajde, protože se obrací navenek. Vyplývá to z jeho výroku ve *Vyznáních*, kde říká doslovně: *Hle, ty jsi byl uvnitř a já jsem byl vně a tam jsem tě hledal. . . ; ty jsi byl se mnou, ale já jsem nebyl s tebou*¹⁰. (Augustin, *Conf.* X, 27.) Porovnáme-li tento Augustinův výrok s výrokem Plótina o podmínce sebepoznání, která zahrnuje také poznání Boha sebe očištěním duše, jak to sám vyjádřil: *Jestliže si uviděl sám sebe a jsi v čistotě sám se sebou a nic není na překážku, aby ses takto stal jedním, a nemáš příměs ničeho jiného ve svém nitru*¹¹. (Plótinus I, 6, 9), nelze tuto myšlenkovou identitu přehlédnout.

Nicméně rozdílný pohled na poznání Boha uvnitř lidské duše má mezi novoplatoniky a Augustinem ontologické pozadí. Podle Plótina poznání Boha ve svém nitru vychází z předpokladu, že duše je ve svém základu identická s božstvím, a obrácení se sama k sobě znamená zbavení se všeho pozemského, pomíjejícího, jenž je překážkou tohoto vnitřního návratu k božské podstatě člověka.

Pro křesťanské myšlení je poznání Boha v duši člověka pouze připodobnění se Bohu. Toto připodobnění se Bohu je uskutečňováno především skrze obrácení se k Bohu¹², jenž znamená současně i obrácením se dovnitř sebe. Nitro lidské duše je tedy místem, kde se pro duši Bůh stává přítomným¹³.

Zde nacházíme myšlenkový základ pro Augustinovo chápání obrácení se k Bohu, nikoliv na základě toho, že lidská duše je ve své hloubce božská (nebezpečí zbožštění člověka a neakceptování jeho pomíjivosti), ale v tom smyslu, že je duše schopná se ve svém nitru

⁹ ENDRE von Ivánka. *Plato christianus*, 1. vyd. Přel. Němec Václav, Praha: OIKOYMENH 2003. str. 199

¹⁰ Srov. tamtéž, č. 3, str. 200.

¹¹ Srov. tamtéž, č. 6, str. 201

¹² AUGUSTINUS Aurelius. *Mysel' jako obraz Boží*. In Antológia, patristika a scholastika, str. 58.

¹³ ENDRE von Ivánka, *Plato christianus*, str. 202.

obrátit k Bohu, a stát se mu tak podobnou. Klíčová skutečnost pro vnitřní duchovní konverzi spočívá v uplatnění se skrze svobodnou vůli člověka.

Augustin tuto konverzi, která působí v lidské duši, poznání Boha a tím také její spodobnění se s Bohem, chápe v tom smyslu, že duše se nestává Bohu podobnou svým poznáním (které stejně ve své přirozenosti duše nemá), ale vůlí obrácenou k Bohu a láskou k Bohu, která teprve zakládá Boží obraz v duši a skrze nějž duše Boha poznává v sobě samé. Jak již bylo výše uvedeno, je základem této vnitřní konverze obrácení se svobodné vůle člověka k Bohu.

Obrácení se lidské duše k Bohu skrze svobodnou vůli a tím k sebepoznání duše samotné, je poznáním Boha ve vlastním Já. A právě to je onen moment, kdy dochází k naplnění jejího přirozeného určení k nejvyššímu bytí.

Přirozenost člověka je tak podle Augustina směřována ke schopnosti účasti lidské duše na božském životě skrze lásku k Bohu.

Teprve až akt lásky k Bohu je tou skutečností, která umožňuje poznat Boha ve vlastním nitru. Protože je duše od přirozenosti Božím obrazem, stává se tato přirozenost současně i způsobilostí k připodobnění se Bohu skrze milost.

Augustin své úvahy o obrácení se svobodné lidské vůle k Bohu uvnitř sebe sama, a získávání tak podobnosti obrazu Boha spojuje se sebepoznáním vlastní duše. Vnitřní konverze duše se tak stává základní podmínkou celého procesu v lidském nitru směřující k Bohu a ke spáse člověka. Celkem jasně to vyplývá z Augustinova výroku jeho knihy *De Trinitate*, kde praví: *Když opustí toho, jenž stojí výše a u něho jediného může uchovat svou sílu. Stane se tak slabou a temnou, že upadá také sama od sebe a nešťastně klesá k tomu, co není ona sama a vůči čemu stojí ona sama výše, tažena láskami, které nemá sílu přemoci, a omyly, z nichž nevidí východiska.*¹⁴

Sebepoznání duše považuje Augustin za její trvalou vlastnost náležející její přirozenosti a považuje ji současně i za její vlastní podstatu. Navíc Augustin spatřuje v sebepoznání duše i část lidské přirozenosti, kterou člověk sice nemůže ztratit, ale zároveň nevylučuje možnost, že by se duše mohla o své podstatě také mýlit.¹⁵

Možnost omylu duše ohledně své podstaty ji přesto nezabavuje sebepoznání. Augustin užívá termínu zastření¹⁶ duše cizorodými a nižšími prvky, od kterých se duše musí očistit. Proces očisty duše je Augustinem vnímán jako proces obrácení se vůle k vlastní podstatě duše, která

¹⁴ ENDRE von Ivánka, *Plato christianus*, č. 41, (Augustin, *Trinit.* XIV, 14, 18.) str. 208.

¹⁵ Srov. tamtéž, str. 207.

¹⁶ Srov. tamtéž, str. 207- 208.

je současně vnitřním obracením se k Bohu.¹⁷ Konsekvencí vyplývající z této myšlenkové roviny je, že duše skutečně nemůže sebe sama milovat, aniž by milovala Boha. Miluje-li duše sebe sama, ale nemiluje také Boha, směřuje k ustavení sebe sama na místo Boha a jejím cílem je vyrovnat se Bohu.

Za takových podmínek, ale duše ztrácí pravou lásku k sebe samé, protože upřímně milovat sebe samu může pouze skrze lásku k Bohu. Bez lásky k Bohu duše miluje to, co je pod ní, tedy orientuje se na to co je pozemské a pomíjející.

Augustinovy myšlenky o obrácení se duše k Bohu lze tedy shrnout následně: Člověk byl stvořen k obrazu Božímu, a tak získává lidská duše možnost připodobnit se Bohu. Připodobnění se Bohu je aktem jeho poznávání ve vlastním nitru, jenž je úkonem svobodné vůle člověka skrze lásku k Bohu, kterou působí jeho milost.

Láska k Bohu je momentem působícím poznání Boha uvnitř¹⁸ sebe samého, připodobnění se duše Bohu, a uskutečňujícím tak naplnění vlastního bytí. Tím duše dospívá k naplnění vlastní přirozenosti a *skrze lásku k Bohu*¹⁹ dochází k vrcholnému naplnění svého skutečného určení.

1.2 Blaženost - touha lidské duše v pohledu sv. Augustina

Chce-li člověk dosáhnout blaženosti, musí zaměřit přirozenost svoji duše k nadpřirozenému cíli, protože zaměření lidské duše k nadpřirozenému cíli je jejím vlastním bytostním určením. Augustin nehovoří, nakolik je lidská přirozenost uvažována ve svém přirozeném bytí, ale nakolik je zaměřena k blaženosti²⁰. Augustin vynikajícím způsobem pochopil napětí mezi stavem nadpřirozeného a stavem přirozeného ve smyslu dynamiky podstaty duše²¹ realizující se až vlastním výkonem.

Augustin ve své úvaze reflektuje právě tuto propast, jenž se nachází mezi absolutnem a stvořením, propast, v níž je situována ontologická hloubka zmíněného rozdílu. Současně tím umožňuje také pochopit významný rozdíl mezi platónskou metafyzikou identity, jenž chápe duši jako součást božství a křesťanským pojetím vztahu mezi nekonečným a konečným. Obecně byl obsah pojmu blaženosti významným a široce diskutovaným problémem, jehož těžiště bylo zprvu umístěno ve filozofických pojednáních. Filosofie sama považovala

¹⁷ ENDRE von Ivánka, *Plato christianus*, str. 208.

¹⁸ AUGUSTINUS Aurelius. *O Trojici, kniha XIV.* VIII, /11, In antológia, patristika a scholastika, str. 72.

¹⁹ ENDRE von Ivánka. *Plato christianus*, str. 220.

²⁰ Srov. tamtéž, str. 226. č. 110

²¹ ARMSTRONG A. H. *Filosofie pozdní antiky*, str. 426

blaženost jako svůj cíl, protože její touhou nebylo nic jiné než dosažení nejvyšší moudrosti, spočívající podle filosofů v samotném Bohu. A tak milovat moudrost podle nich znamenalo milovat Boha jako zdroj veškeré blaženosti.

Augustin sám prisoudil svůj výklad lásky k moudrosti již Platónovi²². Zastával názor, že Platón ztotožnil nejvyšší dobro, v němž člověk zakouší a nalézá blaženost, s Bohem, a proto také ztotožnil filosofickou moudrost s láskou k Bohu. Tato platónská úvaha o filosofické pravdě ve vztahu k nejvyššímu cíli, lásce k Bohu, byla přípravnou fází, jenž způsobila, že Augustin přijal tyto představy za své a rozvíjel je dál ve svých úvahách o lidské duši, lidské přirozenosti a cestě člověka k blaženosti.

Představa o blaženosti byla spojována s plnohodnotným uspokojením lidských tužeb a vrcholného naplnění lidské přirozenosti. Je to vlastně představa duševní harmonie a klidu, kde člověk nepocituje nedostatek v ničem a cítí se vrcholně šťastný.

Augustinův názor na blaženost není ale plně korespondující s představou, že by člověk nabyl blaženosti dosažením všeho, co by si přál. Ve svých názorech navazuje především na myšlenky Cicerona²³, který prohlašuje, že *nejvyšší bídu představuje chtít, co není správné*²⁴.

Augustin je přesvědčen, že uspokojení morálně zvrácených tužeb lidského ega, nevede k trvalému uspokojení a ke stavu nejvyšší blaženosti. Augustin k definici blaženosti připojuje vlastní názor, že *nikdo není šťastný, dokud nemá všechno, co chce, a dokud chce cokoliiv zlého*²⁵.

Charakteristickou Augustinovou představou člověka na cestě k blaženosti je představa naplnění jeho tužeb, ale k naplnění těchto tužeb a tím dosažení blaženosti lze dospět jen skrze Krista a jeho vykupitelské dílo. Jedině skrze lásku k Bohu a spočinutím lidské duše v jeho objetí dosahuje člověk naplnění blaženosti. Augustin to vyjadřuje slovy: *Ach, dej mně sebe sama, Bože můj, navrať mně sebe sama, neboť Tebe miluji! A miluji-li Tě málo, dej, ať miluji Tě horoucněji! Nemohu změřiti, čeho se mně nedostává k dokonalé lásce, aby má duše spočinula ve Tvém objetí a nikdy se od Tebe neodvrátila, dokud se neskryje do skrytosti Tvé tváře. . Každá hojnost má, která není můj Bůh, jest pro mne nedostatkem.*²⁶

Tak převedl Augustin platónské pojetí lidského úsilí o dosažení blaženosti na křesťanskou rovinu.

²² ARMSTRONG A. H. *Filosofie pozdní antiky*, str. 426.

²³ Srov. tamtéž, str. 427.

²⁴ Srov. tamtéž, str. 427.

²⁵ Srov. tamtéž, str. 427.

²⁶ AUGUSTINUS Aurelius. *Vyznání*, 6. vyd. přel. Levý Mikuláš, Praha: KALICH 2012. XIII, Hl. VIII, str. 475.

Podle Augustina je lidská přirozenost místem mnoha tužeb, přání a podnětů, jenž se člověk snaží uspokojit, ale není v jeho moci všechny tyto osobní potřeby a touhy naplnit. Stav neúplného uspokojení pramenící z napětí mezi tím, co člověk chce a co skutečně může dosáhnout, je zdrojem vnitřní nestability a je také projevem vnitřní neuspořádanosti lidské duše. Tuto vnitřní neuspořádanost lidské duše nazývá Augustin ztrátou souladu²⁷.

Ztráta souladu a neuspořádanost lidské duše jsou důsledkem Adamova pádu. Pokud by lidská přirozenost nebyla takto hříchem deformována, cesta k cíli by byla pro člověka jednodušší. K cíli by tedy stačilo následovat jen své přirozené touhy a tak dosáhnout žádané blaženosti. Proto ve stavu vnitřní neuspořádanosti duše musí člověk teprve hledat správný směr a orientaci směřující ke zvládnutí neklidu svého srdce. Augustin to interpretuje slovy: *Ty povzbuzuješ člověka, aby Tě s radostí chválil, neboť jsi nás stvořil pro sebe a naše srdce je nepokojné, dokud nespočine v Tobě!*²⁸

Augustinovo přesvědčení lze tedy chápat tak, že člověk kvůli své vnitřní rozvrácenosti a disharmonii mysli není schopen sám blaženosti dosáhnout. Svě životní tápání, ale může ukončit v patření na Boha, protože jen zde je konečně schopen najít svůj klid a mír. Zajímavá je také Augustinova metafora pomocí níž vysvětluje složitost svobodné lidské vůle. Augustin říká, že kámen se chová podle své přirozenosti vždy, ale jednání člověka je značně složitější. Algoritmus jeho pohnutek je komplikovaný a nechová se tak, jak se chová kámen. Do opozice „nutného“ chování kamene dle jeho přirozenosti klade svobodné lidské jednání, jenž nutným není. Ale právě jako svobodné, zavazuje každého člověka k osobní odpovědnosti. Kontrolu, dělající člověka odpovědným za své morální jednání, nazývá Augustin vůlí.

Nejvíce rozruchu vyvolal Augustinův pohled na Boží předvědění. Augustin je přesvědčen, že Boží předvědění všech lidských činů není v rozporu s realizací svobodné lidské vůle a odpovědným lidským rozhodováním. Cokoliv Bůh ví, že se stane, nestane se jako nutnost, která eliminuje lidskou svobodnou volbu jednat tak či tak. Tento pohled je považován za součást augustiniánské teorie predestinace a je také obecně chápán jako jeho hlavní argument. (K tomuto argumentu a jeho zhodnocení se ještě vrátím v závěrečné části této práce.)

Chceme-li tedy uzavřít část zabývající se představou Augustina o dosažení blaženosti, lze ji shrnout následovně: Augustin předpokládá, že každá lidská bytost touží po trvalém

²⁷ ARMSTRONG A. H. *Filosofie pozdní antiky*, str. 428.

²⁸ Srov. tamtéž, str. 428

uspokojení svých představ a tíhne k blaženému stavu, ale zároveň ji v tom brání vnitřní nevyrovnanost a disharmonie, která je zdrojem nestability lidského ducha a jeho desorientace na své životní cestě. Považuje věčnou blaženost, jenž se duši dostává, za nazírání Boha a současně za přirozený stav, kterého duše nemůže v tomto čase a v tomto světě dosáhnout jinak. V reálném světě je přirozenost člověka narušena a privace duše v oblasti nazírání je tou deformací, kterou Augustin považuje za ztrátu její vlastní přirozenosti. Nutno ale podotknout, že Augustin nemíní svoji tezi v tom smyslu, že by duše dosáhla nazírání Boha pouze svou přirozeností. Stav blaženosti jako nazírání Boha chápe v rovině bytostného určení duše a to se může uskutečnit teprve skrze vnitřní konverzi, čehož důsledkem se dospěje k plnému poznání Boha. Augustin tedy chápe vnitřní konverzi na základě představy, že lidský intelekt skutečně dosáhne jednou zření božské bytosti, protože jako stvoření je k tomuto cíli určen. Nicméně zde na zemi není lidská přirozenost ve stavu plnosti, aby zření Boha v jeho bytnosti mohla dosáhnout.

V tomto myšlenkovém kontextu se nachází velice důležitý aspekt Augustinovy nauky. Augustin zde totiž nachází odpověď na otázku, proč duši v jejím pozemském stavu chybí to, čeho vlastně vytváří její podstatu a její přirozenost.

Pozemský stav považuje za prostředí, ve kterém přemístěna lidská duše odporuje své vlastní přirozené podstatě.²⁹

1.3 Působení Boží milosti jako nezbytnosti pro nápravu lidské přirozenosti a návratu člověka k Bohu

Otázka milosti, jako nutné pomoci na cestě člověka k věčnému a blaženému zření Boha, zaujímá v Augustinově myšlení zásadní a vrcholnou pozici. Otázkou Boží milosti současně Augustin překonává rovinu převážně filosoficko-etickou a situuje pozici svého myšlení do roviny filosoficko-teologické. V kontextu této myšlenkové roviny se také nachází problém lidské přirozenosti, vnitřní konverze duše a stav blaženosti, jak bylo pojednáno v předchozích textech. Otázka Boží milosti je Augustinovým finálním myšlenkovým završením teologie spásy lidské duše a návratu člověka do Božího království, protože pochopit zásadní důležitost Boží milosti bez pohledu na již zmiňované představy o lidské přirozenosti a vnitřní konverzi duše, není dost dobře možné.

²⁹ ENDRE von Ivánka. *Plato Christianus*, str. 211.

Chceme-li tedy pochopit Boží milost z pohledu Augustina, je prospěšné se zabývat dvěma jeho díly, jež na sebe navazují, vzájemně se doplňují a současně představují jakýsi klíč k uchopení jeho myšlenkového směřování.

Jedno z těchto děl, které Augustin napsal v r. 397 je *Odpověď Simplicianovi*, které pojednává o vztahu Boží milosti k lidské svobodě. Je považováno za jedno z nejdůležitějších děl pojednávajících také o otázce předurčení. Augustinovo téma zabývající se teologií milosti je završeno v jeho druhém důležitém díle napsaném v r. 426. Pod názvem: *O milosti a svobodném rozhodování* Augustin rozvádí téma milosti již v představě jeho pozdějšího promýšlení.

1.3.1. Zákon a jeho vliv na poznání hříchu

O zákonu a poznání hříchu pojednává především Augustinovo dílo adresované Simplicianovi. Pro téma milosti je nejdůležitější první kniha³⁰, jež představuje výklad textů z Písma svatého, především výklad dvou pasáží z listu Římanům³¹ (Řím 7, 7-25 a Řím 9, 10-29). Základním obsahem první části je aporie vyplývající ze vztahu *Zákona a hříchu*³², vztahu jehož těžištěm zůstává otázka o přínosu zákona hříšnému lidstvu a o vědomí hříchu, jenž je důsledkem jeho odhalení skrze zákon.

Ústředním tématem druhé pasáže z listu Římanům (Řím 9, 10-29) je příběh *Rebečinych dvojčat Izáka a Jákoba*³³ představující významný příklad Boží přízně.

Augustin interpretuje myšlenky apoštola Pavla, který říká, že zákon hřích nezpůsobuje, ale hřích odhaluje, protože hřích, který člověk páchá, poznává teprve skrze zákon. Zákon navíc hříšné jednání zakazuje.

Apoštol to jasně vyjadřuje slovy: „*Žádostivosti bych neznal, kdyby Zákon neřekl: Nepožádáš! Je tedy z toho zřejmé, že žádostivost nebyla skrze Zákon zasetá, nýbrž ukázána*“.³⁴

Zákon lze tedy považovat za dobrý, jenomže sám o sobě nedostačuje. Zákon je hříchem zneužit a vidinou vlastního prospěchu a snahou o dosažení naplnění egoistické žádostivosti stahuje člověka do záhuby.

³⁰ MACHULA Tomáš. Aurelius Augustinus, teolog Boží milosti, In Aurelius Augustinu, *O milosti a svobodném rozhodování, Odpověď Simplicianovi*, Praha: Krytal OP 2000, str. 5-19, zde str. 13.

³¹ Srov. tamtéž, str. 13.

³² Srov. tamtéž, str. 13.

³³ Srov. MACHULA T. Augustinus Aurelius, teolog Boží milosti, str. 14.

³⁴ Srov. tamtéž, str. 13.

Augustin v této tezi nachází potřebnou oporu, pomocí níž zdůvodňuje nutnost Boží milosti, aby se mohl člověk z propasti zla zachránit. Představuje současně i jedinou cestu ke spáse. Je to tedy cesta Boží milosti nabízející nejen spásu, ale také pomoc k vnitřní konverzi duše. Hříšný člověk se tak působením milosti stává duchovním, a to tím více, čím více se připodobňuje zákonu, který je sám svatým a duchovním.

Augustin výše uvedenou úvahu interpretuje ve své myšlence: *Zákon mohou naplnit lidé duchovní, a ti se duchovními nestávají jinak než skrze milost.*³⁵

Apoštol Pavel také vidí sebe jako člověka spadajícího pod zákon a ptá se, zda je zákon totožný s hříchem či nikoliv. Apoštol neztotožňuje zákon s hříchem, protože zákon chce člověku jen dobro a skrze zákon teprve člověk hřích poznal.

Toto poznání hříšného jednání je zároveň i obviněním lidské duše z hříchu, ale i současnou výzvou k přijetí Boží milosti, skrze níž může člověk hřích zdolat. Augustin interpretuje své myšlenky Pavlovými slovy: *žádostivost nebyla skrze zákon zaseta, nýbrž ukázána.*³⁶

Augustin také říká, že v době, kdy ještě nebylo možno milost přijmout, nebylo možné ani žádostivosti vzdorovat. A to bylo také důvodem zvětšování tíhy lidského hříchu.

Uvedené zvětšení tíhy hříchu vysvětluje Augustin myšlenkou, že se k hříchu žádostivosti přidává hřích z přestoupení zákona a tím je vše završeno. A tak podle Augustina žádostivost skrze přestoupení zákona nabývá na síle právě pro toto přestoupení. Sama o sobě žádostivost totiž nenese tolik hříchu, kdyby jí v tom zákon nebránil. Žádostivost tedy před zákonem existovala také, nicméně nebyla naplněna do té míry, jak se naplnila po zveřejnění Zákona. Naplnění hříšného stavu se tedy završuje právě v tomto uskutečnění hříchu přestupujícího zákon.

Augustin to vyjadřuje apoštolovou myšlenkou o vztahu zákona a smrti, ve které apoštol praví: „*Bez zákona je totiž hřích mrtev*“³⁷ (Řím. 4, 15) a její obsah chápe tak, že hřích, který je mimo zákon mrtev, je ve skutečnosti v zákonu ukryt. Tato zdánlivá neživotnost hříchu ukrytého v zákonu se manifestuje právě překročením zákona hříchem. Augustin ale pokračuje ve své myšlence dál a dokládá ji dalšími slovy apoštola Pavla: „*Já pak jsem žil kdysi bez zákona*“³⁸, které následně vysvětluje Pavlovým životem před přijetím zákona a neznajícího ještě strach ze smrti z hříchu, protože hřích ještě neznal. Přijetím zákona se tento

³⁵ Srov. MACHULA T. Augustinus Aurelius, Teolog Boží milosti, str. 13.

³⁶ AUGUSTINUS Aurelius, *Odpověď Simplicianovi*, I, 1, 2, str. 72.

³⁷ Srov. tamtéž, I, 1, 4, str. 72.

³⁸ Srov. tamtéž, I, 1, 4, str. 72.

stav následně mění, což Augustin opět interpretuje apoštolovými slovy: „*Když však přišlo přikázání, hřích ožil, ale já jsem umřel*“.³⁹ (Řím. 7, 9-10)

Augustin myšlenkově pojímá vztah Zákona, hříchu a smrti následnou představou: Hřích už kdysi byl znám a zjevil se v přestoupení prvního člověka. Prvnímu člověku také bylo sděleno přikázání, ale Zákon ještě nebyl zjevený.

Před příchodem zákona hřích jakoby byl mrtev. Nebyl dostatečně rozpoznatelný. Teprve skrze zákon opět hřích ožil, protože to, co již jednou žilo (přestoupení přikázání prvních lidí), nemohlo být ve skutečnosti mrtvé.

A protože hříšník opět přivedl hřích k životu, následně sám svůj život ztratil. Hřích z přestoupení se tak stává stálou hrozbou jistého trestu smrti.

Poslouchá-li se tedy přikázání, znamená to život, ale přestoupí-li se přikázání, je to hřích a smrt. I když se hřích páchal i před přikázáním, po přijetí zákona se však zvětšil a to z toho důvodu, že ho člověk páchal proti zákonu. Tedy hřích se zvětšil o toto přestoupení zákona.

Augustin dále vysvětluje, že po zákazech, které zákon nařizoval, hřích člověka ještě více inspiroval k jeho přestupování. Tak byl vlastně člověk hříchem oklamán, ale především byla oklamána jeho slabá vůle. Augustin pojmenovává tuto inspiraci hříchem, jako nabytí *sladké chuti spáchaným hříchem*⁴⁰, po kterém následuje hořkost trestu⁴¹.

Sladkost hříchu koncipuje do kontextu chybění přijímané duchovní milosti, protože mimo dar Boží milosti člověk klame sám sebe zrádnou sladkostí hříchu, který páchá pod tíhou své žádostivosti. Tuto životní zkušenost popisuje ve svých *Vyznáních* následně: *Bože dobrý, mé nejvyšší a pravé Dobro! Krásné byly ony hrušky, ale po nich nedychtila moje ubohá duše, neboť jsem měl hojnost lepších; otrhal jsem je jen proto, abych kradl. Neboť natrhané jsem zahodil, a to jediné, na čem jsem si s radostí pochutnával, byl hřích. A i když některá z hrušek přišla do mých úst, chutnou ji činil jen hřích. A nyní, Pane Bože můj, se táži, co se mně vlastně na té krádeži líbilo?*⁴²

Účinek hříchu a jeho sladkost se tak stává smrtící pro každého hříšníka, který s potěšením přestupuje zákaz. Kromě hříšného skutku, jehož je hříšník původcem, současně přestupuje i zákonná ustanovení. Ve své další části Augustin opět uvádí Pavlova slova, týkající se pohledu k duchovnosti zákona a tělesnosti člověka. Pavel ve svých listech říká: „*Víme přece, že zákon je duchovní, já však jsem tělesný*“⁴³ (Řím. 7, 14).

³⁹ AUGUSTINUS Aurelius. *Odpověď Simplicianovi*, I, 1, 4, str. 72.

⁴⁰ Srov. tamtéž, I, 1, 5, str. 73.

⁴¹ Srov. tamtéž, I, 1, 5 str. 73.

⁴² AUGUSTINUS Aurelius. *Vyznání*, 6. vyd. přel. Levý Mikuláš, Praha: KALICH 2012. II, hl. VI, str. 56.

⁴³ AUGUSTINUS Aurelius. *Odpověď Simplicianovi*, I, 1, 7 str. 74.

Zde Augustin poukazuje přímo na vztah tělesnosti člověka a duchovnosti zákona, který sám pochopil z Pavlových slov. Protože je zákon dobrý a je současně i duchovní, mohou zákon naplnit jen lidé duchovní. Duchovním se, ale člověk nemůže stát sám ze sebe, do duchovního stavu se může dostat jen skrze darovanou Boží milost. Přijímá-li tělesný člověk darovanou milost, postupně se stává člověkem duchovním, naplňujícím duchovní zákon a připodobňujícím se Bohu. Přesto Augustin upozorňuje, že i člověk duchovní, jenž je pod Boží milostí, byl se měl vyvarovat pokušit být sám soudcem. Vyjadřuje to myšlenkou: *Proto člověk, ač duchovní a obnovený poznáním Boha dle obrazu toho, který ho stvořil, nesmí být soudcem, nýbrž činitelem zákona (Jakub 4, 11). Duchovní člověk nesmí rovněž pronášeti svůj úsudek o rozdílu mezi duchovními a tělesnými lidmi, kteří jsou známi jen Tvým očím, o Bože náš, dokud se nám neprohlásili žádnými skutky, abychom je poznali po ovoci jejich (Matouš 7, 20)...Konečně duchovní člověk nepronáší soudu o národech tohoto světa, tolik nepokojem zmítaných. A proč by měl souditi o těch, kteří jsou vně (1. Kor. 5, 11), nevěda, kdo z nich dospěje k nevýslovné sladkosti Tvé milosti a kdo zůstane v ustavičné hořkosti své nepravosti?*⁴⁴

Z této pozice je možné opět se vrátit k výše uvedenému textu o vnitřní konverzi duše, jenž skrze milost nachází v sobě nejen sebe, ale také i Boha. Nalezením Boha v sobě je dosaženo dvou, pro člověka klíčových skutečností: jednak orientuje svobodnou vůli k dobru, jednak skrze naplňování duchovního zákona v sobě dochází k připodobnění se Bohu.

Celý tento vnitřní proces nakonec vede ve své finalitě k přípravě lidské duše na věčnou blaženost, jak již bylo také o tom výše pojednáno.

Augustin vidí dar Boží milosti především v souvislosti s rozpolceností lidské duše a svoji myšlenku následně opírá o slova apoštola Pavla: „*Vždyť nekonám to, co chci, ale dělám to, co nenávidím*“⁴⁵. Tato část Pavlových slov vyjadřuje skutečnost, která neznamena, že by hříšník nevěděl, co koná, ale poukazuje na slabost lidské vůle. Člověk tedy hřích poznává, odsoudí ho, ale nemá dostatek sil, aby se mu vzepřel. V Augustinově pojetí to neznamena nic jiného než vnitřní napětí duše, které člověk není schopen vlastními silami zvládnout. Jedná-li tedy člověk proti svému svědomí, poznávajíc zlo, ale přesto ho páchajíc, je člověkem pod zákonem. Aby ale byl těchto hříšných sklonů člověk zbaven a hříchu oponoval, musí být pod milostí. Milost totiž člověka vnitřně více sjednocuje a činí ho odolnějším vůči sladkosti hříchu, který se mu nabízí.

⁴⁴ AUGUSTINUS Aurelius. *Vyznání*, XIII, hl XXIII, str. 501- 502.

⁴⁵ AUGUSTINUS Aurelius, *Odpověď Simplicianovi*, I, 1, 8, str. 75.

Důležitým z hlediska zákona a milosti je i Augustinův názor na problém dědičného hříchu. Opět to komentuje Pavlovými slovy: „*Jsem si vědom, že ve mně, to je v mém těle, dobro nepřebývá*“.⁴⁶ (Řím. 7, 18) Augustin Pavlovy slova vidí ve dvou úrovních chápání.

Jednak je zde vyjádřena skutečnost, že člověk svůj skutek poznává jako hříšný, poznává ho skrze zákon, ale žádostivost těla hříchu ustupuje. Jednak odpovídá na otázku, jenž si sám klade. Proč v jeho těle nepřebývá dobro? Odpovídá, že je to zárodek smrtelnosti a přítomnosti trvalé rozkoše.

Smrtelnost je důsledkem trestu za prvotní hřích a přítomnost trvalé rozkoše, je důsledkem trestu za opakování hříchů. Tedy s trestem smrtelnosti se člověk do života rodí a s opakovaným hříchem svoji situaci nadále zhoršuje, čímž svůj hřích navršuje dodatečně. Augustin z této pozice chápe spojení smrtelnosti a dodatečného navršení hříšného stavu, jako spojení přirozenosti a zvyku a jako manifestaci pevného základu těžko zdolatelné žádostivosti.

Augustin také následně komentuje Pavlovy výroky o protichůdnosti lidské duše, která hřích sice pozná, ale přesto ho činí skrze svobodnou lidskou vůli.

Pavlův výrok to vyjadřuje následně: „*Vůle při mně sice je, ale vykonat dobro, to ne*“.⁴⁷ (Řím. 7, 18) Augustin tak předem upozorňuje i na to, že vyjádřeno slovy apoštola, není odňata člověku jeho svobodná vůle, protože chtění v člověku i přes jeho konání hříchu zůstává. Problém ale nastává v tom, že i přes aktuální přítomnost tohoto chtění, není v moci člověka, aby vykonal žádané dobro. Augustin říká, že uvedený stav nesouvisí s původní přirozeností člověka, ale je následkem trestu za prvotní provinění, jímž byla modifikována počáteční dobrá přirozenost jakoby v přirozenost druhou⁴⁸.

Odtud nás může vykoupit pouze Stvořitelova milost a to za podmínky naší oddanosti víře v Ježíše Krista našeho Vykupitele. Augustin to vyjadřuje následně: Kdo není pod milostí, dobro, které chce, nekoná, ale koná zlo, které konat nechce, protože je pln žádostivosti a hříšného chtíče. Tak se člověk dostává do dvojí pasti. Je to především past smrtelnosti, která ho následně svádí do pasti zvyku. Koná-li člověk hřích, který nechce, ale přesto ho koná, není již konajícím sám člověk, ale hřích, který v něm sídlí.

Augustin chápe hloubku problému, jenž v duši sídlí ohledně konání zla a chtění dobra. Tuto antinomií v rozhodování a konání vyjadřuje slovy apoštola Pavla: „*Chci dělat dobro, a*

⁴⁶ AUGUSTINUS Aurelius. *Odpověď Simplicianovi*, I, 1, 10, str. 76.

⁴⁷ Srov. tamtéž, I, 1, 12, str. 77.

⁴⁸ Srov. tamtéž, I, 1, 11 str. 77.

*přesto je při mně zlo*⁴⁹ (Řím. 7, 18), což lze pochopit tak, že apoštol respektuje dobrotu zákona, který mu pomáhá žít dobrý a ctnostný život, a ačkoliv chce konat dobro, přítomné zlo vykoná snadněji. Tedy „*Dobro bez obtíží chce, ale ho snadno nedělá, zatímco zlo, které nenávidí, dělá mnohem snadněji*“⁵⁰.

Hříšník je podle Augustina postaven pod zákon a doposud není osvobozen. Uvědomuje si svůj žalostný stav, a proto mu nezůstane nic jiného, než sám sebe obvinít a prosit vysvoboditele o milost. Tento těžký náklad, který nese každý smrtelník jako břemeno zákona, je apoštolem Pavlem analogicky přirovnáván k břemenu smrtelnosti⁵¹. Augustin ve své další úvaze spatřuje v břemenu, jenž bylo původně varováním, následný trest člověku udělený Božím soudem za porušení zákazu, který první lidé porušili. Celý vztah mezi hříchem, zákonem a trestem za neposlušnost člověka je obsažena ve slovech první knihy Genesis (Gn 2, 17): „*V den, kdy pojíte, smrtí zemřete*“.⁵²

Podle Augustina se v tomto smrtelném životě člověk nerozhoduje svobodně, aby svým životem naplnil spravedlnost, která se po něm žádá. Jeho oslabená vůle je závislá na tom, zda je schopna se v pokoře obrátit na Toho, který může svým darem milosti pomoci spravedlivý život člověka naplnit.

Proto zákon panuje těm, kteří jsou pod zákonem, a ty také trestá a trestá i všechny ty, kdo ho přestupují. Z toho následně vyplývá, že ti, kdo jsou pod zákonem ho přestupují, protože nemají síly k jeho naplnění bez pomoci Boží milosti. Zákon tedy nepanuje těm, kdo jsou pod milostí a plní zákon skrze lásku.

V tomto bodě dochází u Augustina také k zásadnímu zlomu v pojetí Starého a Nového zákona. Klade si totiž otázku, zda apoštol Pavel ve svých listech mluví o Zákoně Starém, či o Zákoně Novém, jenž je chápan jako zákon Kristův.

Tato nejednoznačnost, o který zákon se vlastně jedná, je vyjádřena Pavlovou větou : „*Podle člověka vnitřního s Božím zákonem radostně souhlasím*“⁵³(Řím. 7, 22) a následně pak: „*K tomu přistoupil zákon, aby se rozmnožil hřích*“.⁵⁴ (Řím. 5, 20)

Podle Augustina lze z apoštolových slov vyrozumět, že se zde myslí na zákon Kristův a nikoliv na zákon, jenž byl dán Židům. Tento předpoklad je vyjádřen v polemice o významu litery zákona a milosti Kristovy.

⁴⁹ AUGUSTINUS Aurelius. *Odpověď Simplicianovi*, I, 1, 12, str. 77.

⁵⁰ Srov. tamtéž, I, 1, 12, str. 77.

⁵¹ Srov. tamtéž, I, 1, 13, str. 77.

⁵² Srov. tamtéž, I, 1, 13 str. 77.

⁵³ Srov. tamtéž, I, 1, 16, str. 79.

⁵⁴ Srov. tamtéž, I, 1, 16, str. 79.

Zákon chápaný jako služba smrti, byl dán Židům, tedy těm, pro které byl napsán do kamene, aby odhalil jejich tvrdost srdce. Nebyl dán těm, kteří plní zákon skrze lásku, jak o tom mluví apoštol Pavel ve svém listu: „*Kdo miluje druhého, splnil, zákon*“⁵⁵ (Řím. 13, 8-9).

My jsme mrtví pro zákon, který nad námi panuje, protože z vášně, kterou zákon trestá a zavrhuje, jsme vysvobozeni.

Zákon se oživuje tehdy, když hříšníka soudně postihuje a zastrašuje ho, ale pro ty, kteří jsou schopní milovat srdcem, je zákon milostí. Pro takto chápanou funkci zákona je i místo v evangeliu, jenž říká: „*Zákon byl dán skrze Mojžíše, milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista*“.⁵⁶ (Jan 1, 17).

Z výše uvedeného vyplývá, že Mojžíšův zákon byl lidem dán, aby je děsil, ale skrze Ježíše Krista se zákon stal milostí a pravdou, aby ho lidé plnili.

Toto dvojí chápání zákona, který na straně jedné reprezentuje tvrdou sankci za jeho přestoupení a na straně druhé, reprezentuje zákon jako zákon milosti, je vyjádřením vztahu zákona litery a zákona milosti, tedy vztahu mezi Starým a Novým zákonem.

Starý zákon je Augustinem chápán jako ten, který zavazuje trestem a smrtí a jenž je určen viníkům, kteří sice zákon čtou, rozumějí mu, ale stejně ho neplní v duchu lásky. Nový Zákon je naproti tomu určen těm, kteří zákon plní skrze ducha lásky a pokory.

Z tohoto důvodu Augustin nepokládá zákon Mojžíšův za víc než literu pro ty, kteří ho čtou, ale nedodržují. Zákon se takto stává svědkem proti hříchu. Apoštol Pavel to sděluje ve druhém listu Korint'ánům: „*Litera zabíjí, ale duch oživuje*“.⁵⁷ (2 Kor 3, 6).

Duch oživuje, protože plností zákona je láska vylita v srdci člověka skrze Ducha svatého. Tato úvaha představuje zásadní moment v chápání rozdílu mezi zákonem Novým, jako zákonem lásky k bližnímu, a zákonem Starým, chápáným nejen jako litera, ale i jako svědek proti hříšníkům.

1.3.2 Vztah milosti ke svobodnému lidskému jednání

Vycházíme-li ze vztahu lidské svobody, svobodného lidského jednání a milosti Boží, je také prospěšné uvést zásadní Augustinovo chápání původu hříchu. Augustin považuje hřích prvních lidí, konkrétně hřích Adamův, nikoliv jen za jeho osobní vinu. Adamův hřích je

⁵⁵ AUGUSTINUS Aurelius. *Odpověď Simplicianovi*, I, 1, 17, str. 81.

⁵⁶ Srov. tamtéž, I, 1, 17, str. 81.

⁵⁷ Srov. tamtéž, I, 1, 17, str. 82.

chápan jako hřích celého lidstva „*massa damnata*“⁵⁸ („zavržené množství“) a jako dědičný hřích se předává dál z generace na generaci. Toto předávání se děje, nikoliv prostřednictvím imitatio⁵⁹ - napodobením, jak prezentovali pokračující hříšnost lidského rodu pelagiáni, ale jako propagatio⁶⁰, tedy rozmnožování hříchu prostřednictvím žádostivosti.

Tato rovina výkladu koresponduje s Augustinovým chápáním vztahu Starého a Nového zákona, který Augustin interpretuje slovy apoštola Pavla: „*Hřích se chopil příležitosti a probudil ve mně skrze přikázání veškerou žádostivost.*“⁶¹ (Řím 7, 8) Podle Augustina toto probuzení žádostivosti znamená současně i zmnožení hříchu ve smyslu slov apoštola Pavla: „*K tomu přistoupil zákon, aby se rozmnožil hřích*“⁶² (Řím. 5, 20).

V rámci teologie milosti se objevují dvě, dá-li se to tak chápat, krajní pozice, které by se mohly stát za určitých podmínek zdrojem nejasností či dokonce omylů, pokud by si je člověk osvojil doslovně a přijal by je beze zbytku za své. Na straně jedné je to nepřiměřená důvěra ve svobodnou lidskou vůli, která by mohla potřebu Boží milosti na cestě člověka ke spáse významně oslabit, a na straně druhé, je to krajní pozice, která spoléhá na nekonečné Boží milosrdenství, jenž může lidskou vůli oslabit v jeho motivaci ke konání dobra anebo ho dokonce přivést i k lhostejnosti, nezájmu a neangažovanosti se pro pravdu. S určitou mírou nadsázky, lze v pozici výše uvedených krajností spatřovat opoziční vztah mezi pelagiány, kladoucích důraz na lidskou vůli a Augustinem, který lidské vůli příliš nedůvěřuje. Samozřejmě, že tyto krajnosti nejsou výsledkem pouze spekulativních úvah či záměrného podceňování pomoci Boží milosti anebo lidské svobodné vůle. Můžeme si dokonce dovolit předpokládat, že jak u pelagiánů, tak u Augustina jsou jejich názorové argumentace pevně ukotveny v jejich životních zkušenostech. Pelagiáni se staly v průběhu svého působení nepříjemnými kritiky nemravního způsobu života ve společnosti a věřili v nápravu poměrů skrze přísný asketický a ctnostný život. Naproti tomu Augustin zklamán opakovaným vlastním životním selháváním a selhávám mnoha lidí, se kterými se denně setkával v počátcích svého bouřlivého života, než se stal Božím služebníkem, téměř úplně rezignoval v důvěru lidské svobodné vůle. Toto životní selhávání upřímně odhalil ve své zpovědi o náruživostech, které ho na počátku jeho životní cesty úplně zotročily: *Byl jsem totiž ohlušen řinčením řetězů své tělesnosti za pokutu pýchy duše mé; vzdaloval jsem se od Tebe a Ty jsi*

⁵⁸ DROBNER R. Hubertus, *Patrologie: Úvod do studia křesťanské literatury*, 1. vyd. Přel. Recinová Monika, Praha: OIKOYMENH 2011. str. 522.

⁵⁹ Srov. tamtéž, str. 522.

⁶⁰ Srov. tamtéž, str. 522.

⁶¹ AUGUSTINUS Aurelius. *Odpověď Simplicianovi*, I, 1, 16, str. 80.

⁶² Srov. tamtéž, I, 1, 16, str. 79.

*mne nechal; vychloubal jsem se, hýřil, chřadnul, hořel jsem ve svých chlípnostech-a Ty jsi mlčel. O Radosti má, tak pozdě poznaná!*⁶³

Vlastní selhání v partnerském vztahu bylo pravděpodobně také důvodem, proč vedl spor o smysl instituce manželství se svým oponentem biskupem Juliánem z Aeclana. Ve svých *Vyznáních* Augustin říká: *Žádný z nás totiž necenil, aneb jen velmi slabě, povinnosti, jež dodávají manželství jakési důstojnosti, totiž spravovati domácnost a vychovávat dítky. Já opravdu u veliké míře a velmi prudce byl jsem hnán návykem nasytiti nenasytnou vášně, jež mně ovládala; jej pak táhl údiv do těchže okovů.*⁶⁴

Augustin ve svém díle poukazuje také na svobodnou lidskou vůli, kterou Bůh v Písmu svatém zjevil člověku. To vysvětluje argumentem, že pokud by člověk nedisponoval svobodnou vůlí, ztratila by Boží přikázání smysl. Duchovní smysl přikázání tkví v tom, že pokud je člověk zná, není již pro něho žádná výmluva při jejich vědomém přestoupení.

V této souvislosti uvádí Augustin příklad z evangelia, kde Pán mluví o Židech: *„Kdybych byl nepřišel a nemluvil k nim, byli by bez hříchu, nyní však nemají výmluvu pro svůj hřích“*⁶⁵ (Jan 15, 22). Pán zde, podle Augustina, mluví o hříchu, kterým se Židé na něm dopustí bezpráví tím, že ho zabijí.

Výmluva je na tomto místě chápána jako častý argument lidí nepokorných a pyšných, kteří něco učinili špatně a následně se vymlouvají, že kdyby „věděli“, neudělali by to.

Augustin také uvádí, že texty v Bibli jsou na mnoha místech posety Božími příkazy vyžadujícími, aby se člověk mohl svobodně rozhodnout, zda příkaz splní anebo ho bude ignorovat. Nicméně z Augustinova názoru vyplývá, že není možné, aby člověk aspiroval na bezhříšnost jenom kvůli tomu, že nezná Boží zákon.

Tuto představu ihned Augustin vylučuje a současně předkládá text z Nového zákona: *„Ti, kteří neměli zákon a hřešili, také bez zákona zahynou; ti, kteří znali zákon a hřešili, budou odsouzeni podle zákona“*⁶⁶ (Řím. 2, 12).

Z uvedeného citátu Augustin poznává, že apoštol Pavel mluví o Židech a pohanec, protože Židé zákon dostali, zatímco pohané jsou bez zákona. Důsledkem tohoto stavu je, že postavení těch, co zákon znají a hřeší, je horší, než těch, kteří hřeší, ale zákona neznají.

Aby Augustin potvrdil svoji úvahu jako správnou, uvádí další citaci z Lukášova evangelia, kde Pán praví: *„Ten služebník, který zná vůli svého pána, a přece není hotov podle jeho vůle*

⁶³ AUGUSTINUS Aurelius. *Vyznání*, II, hl. II, str. 46.

⁶⁴ Srov. tamtéž, VI, hl. XII, str. 180.

⁶⁵ AUGUSTINUS Aurelius. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2, str. 24.

⁶⁶ Srov. tamtéž, 5, str. 26.

*jednat, bude velmi bit. Ten, kdo ji nezná a udělá něco, zač si zaslouží bití, bude méně bit*⁶⁷ (Lk. 12, 47-48). Pánova řeč podle Augustina jasně poukazuje na to, že člověk znalý zákona hřeší více, než ten, kdo zákon nezná.

Přesto zde Augustin varuje před lidskou lhostejností k poznání Božího zákona, protože je rozdíl mezi tím, kdo zákon skutečně nezná a tím, kdo ho znát nechce.

Gravitačním bodem Augustinova myšlení, k němuž směřují všechny jeho úvahy, je dar Boží milosti, představující nutnou podmínkou pro spásu lidské duše. Implicitně tak obsahuje spása lidské duše jak nutnou podmínku Boží milosti, tak svobodnou vůli člověka, jako způsob lidského svobodného rozhodování. Problém vztahu Boží milosti a svobodné lidské vůle řeší Augustin v návaznosti na pelagiánskou nauku, preferující svobodnou vůli před milostí Boží. Alespoň tak Augustin pochopil interpretaci pelagiánů, kteří citací Starého zákona: „*Obráťte se ke mně, a já se obrátím k vám.*“⁶⁸ (Zach. 1, 3) vyvozují závěr, že nejdřív se člověk musí svobodně rozhodnout, a teprve až se pro Boha člověk svobodně rozhodne, obrátí se Bůh skrze milost k člověku. Zde nachází Augustin místo, které chápe jako pelagiánský názor podceňující Boží milost a nadměrně preferující výkon svobodné lidské vůle, tedy názor pro Augustina v zásadě nepřijatelný. V uvedené pelagiánské citaci z Písma, jako jejich argumentu na podporu svých tezí, spatřuje Augustin rozporuplnost ještě hlubší.

Z pelagiánské interpretace lze podle Augustina navíc vyrozumět, že Bůh se obrací k člověku s darem milosti jako odměnou za zásluhy, jenž se člověku připočítají proto, že se dobrovolně obrací k Bohu. Augustin na tomto místě vidí dvojí rozporuplnost a nepřijatelnost pelagiánskému názoru.. První se týká priority lidské svobodné vůle, jenž předchází Boží milost, a ta druhá se týká toho, že Bůh daruje člověku milost na základě jeho dobrých skutků. Tak by podle Augustina dosahoval člověk milosti jako odměny za zásluhy svých skutků a nikoliv jako Boží dar, na který člověk ve skutečnosti nemá žádný nárok.

Jak Augustin reaguje na pelagiánskou tezi? Především se odvolává na texty apoštola Pavla, v nichž nachází důkazy podporující jeho názor, že milost není darem člověku za jeho zásluhy. Apoštol byl sám před svým obrácením aktivní pronásledovatel křesťanů, a tak si vysloužil velice špatné zásluhy. Ve svém listě říká: „*Nejsem hoden jména apoštol, protože jsem pronásledoval církev Boží.*“⁶⁹ (1 Kor. 15, 9).

⁶⁷ AUGUSTINUS Aurelius. *O milosti a svobodném rozhodování*, 5, str. 27.

⁶⁸ Srov. tamtéž, 10, str. 31.

⁶⁹ Srov. tamtéž, 12, str. 33.

Apoštol zde podle Augustina vyznává své špatné zásluhy, ale následně uznává, že mu přesto Bůh za jeho zlo oplatil dobrem: „*Ale Boží milostí jsem to, co jsem*“⁷⁰ (1 Kor. 15, 10). A aby plně vyjádřil celou svoji myšlenku ještě dodává: „*A milost, kterou mi Bůh prokázal, nebyla nadarmo, více než oni všichni jsem se napracoval*“⁷¹ (1 Kor. 15, 10).

V kontextu této citace, lze tedy vyrozumět následně: Ačkoliv byl před svým obrácením apoštol Pavel hříšníkem, protože s plnou silou pronásledoval křesťany, přesto se mu Bůh za jeho zlo odměnil dobrem, darem milosti, skrze níž orientoval svoji svobodnou vůli, a tento dar rozmnožoval dobrými skutky a oddanou službou Bohu a bližnímu.

Toto je také Augustinova odpověď, jako jeho argument na pelagiánskou interpretaci citace ze Starého zákona, pomocí které pelagiáni zdůrazňují, že se nejdřív musí člověk obrátit svou vůlí k Bohu, aby mohl následně obdržet dar Boží milosti, co by odměnu za dobrou zásluhu.

V následující části si přiblížíme způsob, jakým se Augustin vyrovnal s dalším problémem, který podle Augustina vyvstal z pelagiánských naukových tezí. Jedná se především o učení, že člověk je odměněn milostí na základě svých zásluh.

Augustin oponuje antitezí, že milost je příčinou dobrých zásluh člověka a dokládá to citátem ze Starého zákona: „*Bud' mým pomocníkem, neopouštěj mne*“⁷² (Žl. 26, 9). Zde podle Augustina, slovy „neopouštěj mne“, svatopisec prosí Hospodina, aby ho neopouštěl, protože kdyby byl Hospodinem opuštěn, nebyl by schopen nadále nic dobrého vykonat. Také Augustin poukazuje na Ježíšova slova, která sdělil svým učedníkům: „*Beze mne nemůžete činit nic*“⁷³ (Jan. 15, 5).

Augustin svým postojem sice nepodceňuje svobodnou lidskou vůli a její roli v životě každého člověka, ale také nesouhlasí s pelagiánskou tezí, kterou chápe jako určitý způsob marginalizace potřeby Boží milosti na cestě ke spáse. Podle jeho tvrzení pelagiáni přisuzují svobodnému lidskému jednání prvotní zásluhu, která je teprve následována milostí, jako odměnou.

Augustin poukazuje také na tu skutečnost, že i ti, kteří statut svobodné lidské vůle nadhodnocují, jsou nuceni nakonec uznat, že znalost Božího zákona, ani přirozenost a odpuštění hříchů není milostí, kterou od Pána dostáváme, ale teprve skrze darovanou milost naplňujeme zákon a osvobozujeme lidskou přirozenost z otroctví hříchu.

⁷⁰ AUGUSTINUS Aurelius, *O milosti a svobodném rozhodování*, 12, str. 33.

⁷¹ Srov. tamtéž, 12, str. 33.

⁷² Srov. tamtéž, 13, str. 34.

⁷³ Srov. tamtéž, 13, str. 35.

Augustin uvádí ještě jednu důležitou skutečnost v souvislosti s darem milosti. Podle něj je dar milosti předcházen darem víry, což se následně snaží doložit příkladem z textu apoštola Pavla: „*Pro milosrdenství jsem došel víry*“⁷⁴ (1 Kor. 7, 25). Augustin užívá i dalších citátů na podporu svých úvah, ale svoje myšlenky směřuje ještě k další otázce: „*Je-li totiž víra výlučně záležitostí svobodného rozhodování a není-li to dar Boží, proč se pak za ty, kteří nechtějí věřit modlíme, aby uvěřili?*“⁷⁵

Augustin si na ni dává současně odpověď, která ho vede k závěru, že bychom se modlili asi zcela zbytečně k Bohu, pokud by neměl moc přivést k víře i člověka se zvrácenou vůlí.

Svoji myšlenku opět dokládá citátem z Bible: „*A dám jim jedno srdce a vložím do jejich nitra nového ducha, odstraním z jejich těla srdce kamenné a dám jim srdce z masa, aby se řídili mými nařízeními, zachovávali moje řády a jednali podle nich. I budou mým lidem a já jim budu Bohem*“.⁷⁶ (Ez. 11, 19-20).

Citát je podle Augustina explicitním vyjádřením myšlenky, že je nepřijatelné zastávat tezi, která preferuje svobodné lidské obrácení vůle k Bohu jako podmínku daru jeho milosti. Naopak kamenné srdce musíme chápat jako srdce zatvrzelé, vůli, jenž odporuje Boží lásce. Tam, kde již dobrá vůle předchází, nelze dále mluvit o kamenném či zatvrzelém srdci.

Augustin zde dochází k jasnému závěru, že milost není předcházena dobrou vůlí, ale tvrdostí lidského srdce.

Jeho závěr se opírá také o další citaci z Písma: „*Nečiním to kvůli vám, izraelský dome, nýbrž kvůli svému svatému jménu.*“⁷⁷ (Ez. 36, 22-27). Ezechielův text sdělující Hospodinova slova lidu Izraele jsou podle Augustina přesvědčivým dokladem toho, že Hospodin neuděluje milost Izraelitům pro jejich zásluhy, jejichž srdce je stejně zatvrzelé a dar milosti plně nechápu, ale uděluje ji právě i přes jejich hříchy, kvůli Jeho svatému jménu, které oni hanobili.

Augustin ve svých úvahách poukazuje i na to, že vůli máme sice vždy svobodnou, ale nemáme ji pokaždé dobrou. Buď je vůle svobodná vůči spravedlnosti, ale když přesto koná hřích, je vůlí zlou, anebo je od hříchu svobodná, když slouží spravedlnosti a pak je vůlí dobrou.

⁷⁴ AUGUSTINUS Aurelius, *O milosti a svobodném rozhodování*, 28, str. 46.

⁷⁵ Srov. tamtéž, 29, str. 47.

⁷⁶ Srov. tamtéž, 29, str. 47-48.

⁷⁷ Srov. tamtéž, 30, str. 48.

Boží milost je vždy dobrá a skrze ní ten, kdo měl předtím vůli špatnou, stává se člověkem dobré vůle. Augustin dodává, že následně může člověk dobré vůle plnit Boží přikázání, ale musí se modlit, aby měl vůli tak silnou, jenž bude schopna příkazy plnit skutečně.

Chtění je totiž účelné za podmínky, že něco můžeme, a mít něco v moci je užitečné, pokud něco chceme. Proto je značně problematickým stav, v němž něco chceme, co ale nemůžeme anebo něco můžeme, ale to zase nechceme. Z modlitby, skrze kterou máme Boha prosit, aby naše vůle

obstála při plnění Jeho přikázání, bychom měli čerpat poučení, že naši vůli k těmto úkolům připravuje sám Hospodin, a to by mělo být cílem naší prosby.

Augustin na podporu svého přesvědčení opět užívá citaci z Písma: „*Chceš-li, můžeš plnit přikázání*“⁷⁸ (Sir. 15, 15). Z citátu podle Augustina mimo jiné vyplývá, že přikázání plníme za podmínky, že chceme, ale vůli k tomuto chtění připravuje Hospodin, prosíme-li o tuto pomoc v modlitbě.

Má-li tedy někdo již vůli dobrou, ale slabou k plnění přikázání, musí ji nejdřív posílit Bůh, abychom chtěli, a následně také naše chtění zdokonaluje svým spolupůsobením.

O Bohu, působícím abychom chtěli, je psáno: „*Bůh ve vás působí, že chcete*“⁷⁹ (Flp. 2, 13), a v návaznosti na to, také konáme, jak sděluje citát na dalším místě: „*Víme, že všechno napomáhá dobrému těm, kdo milují Boha*“⁸⁰ (Řím. 8, 28).

Slovem „všechno“ se myslí i bída a utrpení, protože láskou, kterou cítíme k Bohu se všechno utrpení a nesnáze stávají snesitelnějšími. Milost se proto podle Augustina nedává na základě lidských zásluh, protože by nebyla již milostí. Augustin svoji tezi o milosti, jenž předchází skutky svobodné vůle, a tedy nemůže být aktem lidských zásluh, argumentuje také na malých dětech.

U malých dětí, uvádí Augustin, nemůže být ani řeči, že by milost přijímaly na základě své vůle, a tedy na základě nějaké zásluhy, kterou vykonaly jako vědomé rozhodnutí. Milost je dětem darována i bez předchozí zásluhy, a dokonce se někdy děti přijetí svátosti ve křtu vzpírají (k problematickým důsledkům Augustinova učení se vrátíme níže).

Někdy tuto milost dostanou i děti nevěřících rodičů v rámci tajemného a neproniknutelného úradku Božího a jeho prozřetelnosti. Udělení či neudělení milosti je tajným Božím úradkem a není lidem dáno, aby vynášeli nad ním své soudy. Milost je darem, nikoliv nárokem. Aby Augustin svoji tezi důsledněji podpořil, cituje apoštola Pavla v listu Římanům: „*Jako jste*

⁷⁸ AUGUSTINUS Aurelius. *O milosti a svobodném rozhodování*, 31, str. 50.

⁷⁹ Srov. tamtéž, 33, str. 52.

⁸⁰ Srov. tamtéž, 33, str. 52.

*Boha kdysi neposlouchali, nyní jste však došli slitování pro svoji neposlušnost, tak i oni nyní upadli v neposlušnost, aby také došli slitování, jakého se dostalo vám. Bůh totiž všechny uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi slitoval*⁸¹ (Řím 11, 30-33).

Shrnutím předchozího pojednání lze Augustinovo chápání vztahu Boží milosti a svobodné lidské vůle interpretovat následovně: Přirozenost člověka v rajském prostředí byla stvořena jako obraz Boží, z čehož plyne, že se mohla ve směru dobrých skutků bez problémů rozhodovat pro Boha.

Nicméně narušení vztahu mezi člověkem a Bohem, neuposlechnutím jeho příkazu, vedlo k oslabení původní lidské přirozenosti. Důsledkem tohoto oslabení, způsobeného dědičným hříchem, je skutečnost, že vůle člověka již není schopná sama o sobě bez pomoci Boží milosti kráčet ke spáse a dělat dobro, které pozná a chce, ale inklinuje ke zlu, které také pozná, ale nechce ho.

Augustin právě na základě těchto svých úvah dochází k závěru, že Boží příkazy lze plnit jen s doprovodnou milostí, která přikázání teprve pomáhá naplnit. Je také přesvědčen, že svobodná lidská vůle je určující účinností⁸² milosti. Člověk je sice skrze Kristovu smrt na kříži vykoupen a křtem nutným na cestě ke spáse získává nezbytnou milost, ale aby se tato milost stala účinnou, závisí na svobodném lidském rozhodnutí a na způsobu života, jakým každý člověk žije. Přes všechny tyto skutečnosti si člověk musí uvědomit, že svobodné rozhodnutí člověka a způsob jeho života nemá charakter donucujícího nároku na dar Boží milosti. Ten vždy zůstává a také zůstane jen darem zdarma. Bůh sice zachraňuje bez zásluh, ale také neodsuzuje bez provinění.

1. 4 Závěrečné pojednání Augustinova konceptu o lidské přirozenosti, svobodné vůli a Boží milosti.

Chceme-li tedy porozumět lidské přirozenosti v myšlenkovém kontextu sv. Augustina, je nutné pochopit jeho myšlenkové směřování v komplexnosti. Nelze tedy posuzovat jeho teze o lidské přirozenosti izolovaně od myšlenky vztahu k blaženosti, vztahu lidského hříchu a zákona a ve finální rovině, vztahu milosti Boží k lidské hříšnosti a ve vztahu ke svobodnému lidskému rozhodování. Ačkoliv Augustinova díla nesou v sobě určitý diachronní moment myšlenkového vývoje, zdá se, že se téměř vždy dotýkají základního algoritmu: svobodná

⁸¹ AUGUSTINUS Aurelius, *O milosti a svobodném rozhodování*, 44, str. 64

⁸² DROBNER R. Hubertus. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, str. 523.

lidská vůle – hřích – milost Boží. Tato trilogie se tak stává ústředním tématem, je však pojímána z různých perspektiv. Především z pohledu Augustinovy životní zkušenosti s vazbou na Písmo svaté. Skrze souhrn jeho námětů nevede ostrá čára, jak by se mohlo očekávat, ale objevuje se zde jemné prolínání témat, jež spolu bytostně souvisejí.

Podle Augustinova předpokladu je stěžejným problémem při úvahách o lidské přirozenosti jako takové a lidské přirozenosti podléhající deformačním tlakům vlivem žádostivosti postulování vztahu mezi Boží milostí a lidskou hříšností.

Ve svém díle *Ad Simplicianum* se věnuje především v její první části problematice Zákona a hříchu v poměru k milosti a dochází k myšlence, že: *Zákon mohou naplnit jen lidé duchovní*⁸³. Dá-li se to zjednodušeně říct, je zde pro Augustina důležitým tématem člověk, jenž je ještě pod zákonem, ale nikoliv pod milostí a člověk duchovní, který již milosti dosáhl.⁸⁴ Kniha *O milosti a svobodném rozhodování* byla podle Augustina napsána pro hadrumetské mnichy, v jejichž prostředí vznikl spor, zda sám Augustin nepopírá svobodnou lidskou vůli. Jak sám Augustin komentuje napsání tohoto díla: *...jsem napsal kvůli těm, kteří si myslí, že když je hájena milost Boží, popírá se svobodné rozhodování; sami pak hájí svobodné rozhodování takovým způsobem, že popírají milost Boží, když prohlašují, že nám byla dána pro naše zásluhy.*⁸⁵

Zamyslíme-li se tedy nad jeho úvahami v uvedeném kontextu, objevuje se před námi člověk, jenž je podle Augustina ve svém nitru rozdvojen. Představuje jakýsi stav duchovní schizofrenie. Na straně jedné je schopen chápat a porozumět dobru, a dokonce mu je i nakloněn, současně na straně druhé inklinuje k hříšnému jednání, kterému chce odporovat, ale jeho vůle nemá dostatek sil hříchu vzdorovat. Tento stav, jenž každý člověk prožívá, je zdrojem vnitřního napětí duše, projevujícího se v její disharmonii a destabilizaci.

Jinak řečeno slovy Augustina, jedná se o *ztrátu souladu*⁸⁶ v lidské duši.. Za stavu ztráty souladu, lze předpokládat jenom dvojí cestu, která se člověku nabízí: buď člověk vnitřně konvertuje k Bohu a pomocí milosti jako Božího daru dokáže lépe zvládat nepřízně života, které ho denně potkávají, anebo podlehne žádostivosti své duše, zůstane od Boha odvrácen a opakovaným přestupováním zákona spěje do zatracení.

Z výše uvedeného Augustin také dospívá k závěru, že vnitřní napětí duše je důvodem, proč není člověk schopen dosáhnout blaženosti, ačkoliv duše po ní nejvíce ze všeho touží. Je také přesvědčen, že blaženost, jenž je nazíráním Boha, je přirozeným stavem lidské duše.

⁸³MACHULA Tomáš. Augustinus Aurelius, teolog Boží milosti, str. 13.

⁸⁴ Srov. tamtéž, *Retract*, str. 136.

⁸⁵ Srov. tamtéž, str. 136.

⁸⁶ ARMSTRONG A. H. *Filosofie pozdní antiky*, str. 428.

Nicméně Augustin mimo jiné současně chápe, že blaženosti jako vnitřního stavu klidu a pokoje uspořádané lidské duše není možné dosáhnout v tomto čase a na tomto světě a nelze také tohoto nazírání Boha dosáhnout pouze vlastní lidskou přirozeností.

I když je tedy lidský intelekt svou přirozeností určen k nazírání Boha jako svému cíli, není na tomto světě přirozenost ve stavu plnosti, aby mohla Boha nazírat. Duši chybí vlastně něčeho, co vytváří plnou podstatu její přirozenosti, v prostředí pozemského stavu lidská duše odporuje sama sobě, své přirozené podstatě.

Z Augustinových tezí vplývá také velice důležitý vztah, a to vztah hříchu a hříšného jednání k lidské přirozenosti plynule navazující na pochopení Božího zákona a jeho vztahu k lidskému jednání. Sám hřích Augustin uchopuje ve své úvaze: *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 k věcem nejnižším, té vůle, jež se chce zbaviti veškeré vnitřní cnosti, úplně lnouc k věcem vnějším.*⁸⁷ Své myšlenky Augustin završuje poukazem na vztah Boží milosti a svobodné lidské vůle a hodnotí ho jako finální vztah v životě každého člověka.

Předtím než zopakujeme Augustinův pohled na Boží milost, která jako dar Boží spolupracuje na dosažení plnosti lidské přirozenosti cíleně zaměřené k Bohu, bude vhodné zopakovat jeho názor na vztah zákona a hříchu.

Podle Augustina je Zákon, který dostali Židé od Hospodina skrze Mojžíše, chápán jako služba smrti. Měl především sankční funkci, měl hříšníky zastrašovat, odhalovat jejich nepravosti a trestat je. Současně bylo také jeho funkcí odhalovat zatvrzelost srdce každého hříšníka páchajícího zlo v zajetí otroctví své žádostivosti.

Na takto chápaném pozadí starozákonních ustanovení, zakládá Augustin novou rovinu pohledu pomáhající k uchopení smyslu Nového zákona. Je to zákon Ježíše Krista, který byl lidem dán skrze jeho lásku a milost a také skrze lásku a milost každého, kdo Krista přijal, osvobozuje od smrti. Tím se stal zákon Kristův zákonem milosti, který křesťané s radostí plní.

V tomto myšlenkovém kontextu interpretuje také slova apoštola Pavla z listu Korint'ánům, kde apoštol sděluje, že: „*Litera zabíjí, ale duch oživuje*“⁸⁸ (2 Kor. 3, 6). Literu zde představuje Mojžíšův zákon, zákon napsaný do kamene a zavazující smrtí., protože je lidmi čten, je jimi rozuměn, ale přesto ho lidi neplní. Nový zákon je naproti tomu určen lidem, kteří ho plní skrze ducha lásky a pokory, a je také zákonem vepsaným do lidských srdcí.

⁸⁷ AUGUSTINUS Aurelius. *Vyznání*, VII, hl. XVI str. 214.

⁸⁸ AUGUSTINUS Aurelius, *Odpověď Simplicianovi*, I, 1, 17 str. 82.

Finalitě Augustinových myšlenkových postupů dominuje vztah svobodné lidské vůle a Boží milosti. Tento vztah má dominantní postavení z toho důvodu, že se ním také završuje výpověď o spáse lidské duše a problémy, které jsou s tím spojené.

Podle Augustina byl člověk stvořen k obrazu Božímu a ještě před přestoupením přikázání byla jeho svobodná vůle schopná rozhodování pro dobro a pro Boha. První člověk před přestoupením přikázání žil s Bohem v přátelství a ve shodě. Lidská přirozenost byla sice nedeformována, ale nebyla ještě plnou přirozeností. Zlom ve vztahu mezi Bohem a prvním člověkem nastal po neuposlechnutí Božího příkazu.

Především se původní lidská přirozenost oslabila, či jak Augustin říká, deformovala se ve smyslu k ochotě konat dobro. Konsekvencí této nepříznivé změny je dědičný hřích přenášejíci se v lidském rodu kontinuálně z generace na generaci a znamenající, že se člověk není schopen svobodně rozhodovat pro dobro bez pomoci milosti Boží, a kráčet tak ke spáse. Nekoná tedy dobro, které pozná a dělat chce, ale inklinuje k hříchu, který pozná také, ale ho konat nechce. Tato vnitřní rozdvojenost a trvalé napětí v duši člověka ho významným způsobem oslabuje a to nejen pro správné rozhodování, ale i rozeznávání mezi dobrem a zlem.

Ze současného velice nepříznivého stavu může být člověk vysvobozen jen zásluhou Kristovy smrti na kříži a jeho spásonosné milosti. Přijetím Kristovy milosti jako nezaslouženého daru se člověk osvobozuje spod zákona a z otroctví hříchu a stává se ochotnějším a způsobilejším ke konání dobra.

Právě uvedený názorový koncept, je krátkým shrnutím Augustinova pohledu na svobodnou vůli člověka a jeho problémy, které mu po prvotním hříchu oslabená lidská přirozenost způsobuje. Na straně druhé poskytuje Augustinova nauka křesťanům dostatek naděje, jenž je v jeho myšlenkách spojována s darem nezasloužené Boží milosti, jako léku proti nezřízené lidské žádostivosti a lidskému hříchu.

1.4.1 Boží obec v dějinách spásy, jak to vidí Augustin

K obecnějšímu pochopení působení Boží milosti, která věřícího chrání před pokušením a nesnázemi tohoto světa, lze nalézt v zajímavém pohledu Augustina na světové dění v rámci dějin spásy. V tomto ohledu je zajímavé především to, že Augustin zde uchopuje nikoliv pouze jedince, ale věřící společenství jako celek. Jeho teze navazuje na období pádu Říma

jako světové mocnosti. Tehdejší nekřesťanská veřejnost nakloněna pohanským tradicím a zvykům, kladla totiž odpovědnost za tuto katastrofu na křesťanská společenství, která v té době postupně nahrazovala svým náboženským monoteismem panteon starých pohanských božstev. Bohužel se často i samotní křesťané neuměli vyrovnat s touto skutečností, protože si kladli otázku: Jak se tyto události mohly stát, když Řím byl plný kostelů a katakomb mučedníků?

Aby Augustin vyvrátil různé pověry a nepravdy, které se v té době šířily ve společnosti, začal pracovat na svém velkolepém díle *De civitate Dei (O Boží obci)*. Augustin jako důvod této katastrofy nevidí *v pádu Říma z vnějších příčin, ale v pádu Říma z vnitřních příčin: především zkažeností mravů, jež říši podkopaly.*⁸⁹

Na dějinách impéria dokazuje Augustin, že pohanští bohové nebyli zárukou ani pozemského a ani věčného štěstí, ale na straně druhé si křesťanství nepřivlastňuje nárok na to, že by mělo ochraňovat před pozemskými neštěstími. Augustin to vysvětluje myšlenkou, že *křesťanství dodává člověku v proměnlivých situacích pozemského života především vnitřní svobodu tím, že zaměřuje jeho pohled na věčné a nezníčitelné skutečnosti.*⁹⁰ Na pozadí pádu vysoce civilizovaného impéria a organizovaného společenského řádu, který pyšně věřil sám v sebe, dokládá pomíjivost kultur říší. Augustin spatřuje také v nepřátelství pohanů vůči křesťanům jakousi epizodu velkého zápasu mezi *Božím královstvím a satanovou říší, jež se táhne všemi časy od doby pádu andělů a Adamova hříchu až po konečný soud.*⁹¹

Kranz Gisbert ve své knize *Augustin, život a dílo*, v kapitole *Smysl světových dějin* poukazuje také na to, že dějinně je teologický druhý díl Augustinova díla *De civitate Dei* vlastně naprosto novým pojetím dějin spásy, ve kterém jako první z myslitelů pochopil *lidstvo jako celek a dějiny světa, jejichž nositelem bylo právě toto univerzálně chápané lidstvo, chápal jako jednotu.*⁹²

Augustin ve svém pojednání nezavírá oči před dějinami lidstva jako dějinami plnými omylů, utrpení a zločinu. Dokonce nezavírá oči ani před skutečností, že se zlo všude staví na obdiv, lidé mravně zlí často vítězí, a ti, co žijí spravedlivě, jsou ušlapáni brutalitou bezpráví a arogancí bezuzdné lidské moci. Příčinu tohoto vskutku nepříznivého stavu spatřuje Augustin především v hříšné přirozenosti člověka a jejímu neustálému sklonu k páchání zla.

⁸⁹ GISBERT Kranz. *Augustin, život a působení*, přel. Hubková Jindra, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998. str. 88.

⁹⁰ Srov. tamtéž, str. 88.

⁹¹ Srov. tamtéž, str. 89.

⁹² Srov. tamtéž, str. 88- 89.

Augustin závěrem konstatuje, že pokud by nebyla přítomná Boží milost, jako pomocná Boží ruka, redukovaly by se lidské dějiny pouze na koloběh zrození a smrti. Dějiny by tak ztratily jakoukoliv smysluplnost a význam. V tomto ohledu lze říct, že představa věčného koloběhu zrození a smrti, jako věčný cyklus dějin lidstva byla ústřední filosofickou myšlenkou především pohanského chápání dějin. Taková představa o skutečnosti lidských dějin, ale nemohla vést lidského ducha jinam než k přesvědčení sama sebe, že dobrý a šťastný život mohou dosáhnout jen silní, bohatí a bezohlední, že člověk a společnost je schopna dosáhnout blahobytu uvnitř sebe sama. Augustin naopak, viděl dějiny nikoliv jako věčně uzavřený cyklus zrození a smrti, ale skutečné dějiny chápal jako pohyb směrem k cíli, který nezáleží v pozemských hodnotách.

Augustin tak propůjčuje veškerému pozemskému dění smysl skrze cíl spásy člověka jako nadpřirozeného cíle, ke kterému povolává Bůh každého, a pomáhá mu při tom svou darovanou milostí. Augustinova myšlenková vize je oproti pohanskému pesimistickému a převážně osudovému pojetí dějin, výrazně optimistická, protože realita lidských dějin má své kořeny v nadpřirozeném cíli, jenž lidskou duši osvobozuje od otroctví pozemských dober. Tato dobra mohou totiž za určitých okolností zničit nejen člověka samotného, ale i lidstvo jako celek. Dějiny jsou z tohoto pohledu pro Augustina rozumově neuchopitelné a představují neproniknutelné tajemství. Teprve při druhém příchodu Krista se smysl dějin stane naprosto zjevným a jasným.

1. 4. 2 Problém Augustinovy teorie predestinace

V závěru pojednání o Augustinovi bych se chtěl ještě zamyslet nad těmi jeho tezemi, jež vyvolávají určité rozpaky. Je to především jeho myšlenka predestinace zahrnující Boží předvzděání o činech a skutcích každého člověka, a stejně tak o předvzděání toho, zda bude ten který člověk na základě svých skutků spasen anebo dojde k zatracení.

Již v předchozím textu jsem také avizoval možnost, že v rámci filosoficko-teologického řešení složité lidské situace v tomto světě, a to především ve vztahu k nepochopitelnému Božímu úradku, mohlo dojít k nesprávnému uchopení méně srozumitelných Augustinových myšlenek. Vzniklá situace se následně stala impulsem pro vznik více interpretačních linií a současně se stala zdrojem nejednoznačnosti a možného deterministického chápání. Z textů týkajících se predestinační teorie dominují především ty, které se zabývají vztahem svobodné lidské vůle a Boží milosti, protože právě tento vztah je klíčovým bodem, k němuž vedou téměř všechny polemiky o predestinaci.

Abychom se mohli vyjádřit k výše uvedenému problému predestinační teorie, nejdřív bude třeba srovnat výroky některých autorů z jejich děl, tyto výroky seřadit do volného pořadí a následně určit, co je všechny spojuje a také, kde se nejvíce od sebe odlišují. V závěrečné části těchto srovnání bude následovat mé stanovisko, jak jsem uvedený problém pochopil já.

Výrok č. 1: *Augustinovo přesvědčení, že božská vůle, také vůle týkající se lidské spásy, nesmí ve svém naplnění záviset na člověku, však vhání úvahy do nešťastné pasti dvojího předurčení a děděné viny. Bůh, který sám daruje vůli, na níž závisí lidská spása (tj. vůli ve smyslu aktuálního chtění, nikoliv jen přirozené vlohy), vlastně musí o spáse jednotlivých lidí rozhodovat sám a to buď univerzální záchranou všech (toto řešení Augustin odmítá jako Origenův omyl) nebo racionálně nevysvětlitelným rozdělením lidí do dvou skupin určených ke spáse a k záhubě*⁹³

Výrok č. 2: *Jak jsme již viděli výše, Augustinův důraz na superioritu Boží milosti a Boží vůle ho postavil před otázku zavržení. Pokud je Bůh natolik svrchovaný, že svými podněty dokáže vést svobodnou vůli člověka neomylně k cíli, jak je možné, že někteří lidé, kteří nedojdou spásy, ale ztraceni? V tomto bodě je učení hipponského biskupa opět problematické. Aby zachoval Boží spravedlnost a zároveň Boží milosrdenství, učil, že z hříšného lidstva, které si plně zaslouží zavržení, Bůh vyvolil a předurčil ke spáse pouze některé*⁹⁴

Výrok č. 3: *Podle Augustina je stav milostiplného poznání, věčné blaženosti pro duši přirozený jen potud, pokud vytváří její poslední určení - nakolik podstata duše spočívá v jejím zaměření, v jejím toužebném úsilí o dosažení tohoto určení, a proto musí být jistá účast na něm založená už v její přirozenosti, i když jej může dosáhnout jen s Boží pomocí a skrze lásku k Bohu, která v duši vzniká působením milosti.... obrácení vůle k Bohu není jen podmínkou účasti na božství, obrácení vůle k Bohu je přímo jeho podstatou, podstatou samotného tohoto příjemce určeného k účasti (přestože toto přijímání je účinkem milosti; neboť je umožněno sdílením toho, o čem člověk usiluje;), který se vždy na základě této své vlastní podstaty uskutečňuje - nebo se zvrhává v její znetvoření*⁹⁵

⁹³ KARFÍKOVÁ Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, str. 319-320.

⁹⁴ Srov. MACHULA T. *Augustinus Aurelius, teolog Boží milosti*, str. 17.

⁹⁵ ENDRE von Ivánka. *Plato Christianu*, str. 220-221.

Výrok č. 4: *Otázka předurčení stále zůstává tajemstvím. Těm, kteří chtějí pochopit Augustinův názor na toto tajemství, dovoluji si nabídnout následující shrnutí jeho myšlenek; Bůh nabízí své milosrdenství těm, kteří si ho nezaslouží, aby mohli být spaseni. Musí se sami přičinit, aby ho přijali, a spolupracovat s milostí, následujíc evangelium. Bůh nezpůsobuje, že lidé budou zatraceni. Jeho milosrdenství je nekonečné, ale existuje spolu s jeho spravedlností. Augustin se často modlí za své nepřátele, za ty, kteří jsou zřejmě zatraceni, a má hluboký zájem o nemluvňata a děti, zvláště o nevinné oběti krutostí a války a o ty, jež umírají bez křtu*⁹⁶.

*„...Jenomže nezachovával jsem cestu přátelství, která vede od duše k duši, ale výpary vystupovali z bahna mé tělesné žádostivosti a z pramene mužství a zatemňovali mé srdce, aby se slunečný jas lásky nedal rozpoznat od temnoty vášně. Obojí to ve mně vřelo a strhlo mou slabou mladost na zlou cestu žádostivosti a vnořilo ji do víru hanebnosti. Byl jsem ohlušen řinčením řetězů své tělesnosti za trest pýchy své duše a vzdaloval jsem se od tebe.*⁹⁷

Výrok č. 5: *V důsledku hříchu a tím, že se duše ztrácí v tom, co je smyslové, a v nižších vášních, se tento obraz deformuje, ale nemůže se přesto úplně ztratit, protože je Božím obrazem. Duše sice nepřestává být duší, ale tím, že ztrácí své nadšení pro Boha, ztrácí pravé poznání sebe, které je spjato se samotnou podstatou ducha. Navíc ztrácí svá privilegia, ale také něco ze své podoby. Sama od sebe se racionální duše nemůže obrátit k Bohu jako se sama nemohla stvořit. Boží obraz v ní, který má být obnoven podle Boha, může obnovit jenom Bůh. Člověk ho sice dokázal poškodit (deformare), ale není ho schopen opět vytvořit (reformare). Boží obraz poškozený lidským hříchem je obnoven až obrácením mysli k Bohu. Právě v tomto hnutí obratu začíná být zdeformovaný obraz napraven tím, kdo ho stvořil*⁹⁸

Výrok č. 6: *Problematickou a také církví nepřijatou se stává augustinovská theologie milosti tam, kde boží milosti přisuzuje neodolatelnost a spásu jednotlivého člověka činí zcela závislou na božím předurčení tím, že Bůh zdánlivě libovolně uděluje, nebo odpírá milost, i když si na ni nikdo nemůže činit nárok. Toto učení o predestinaci a rovněž předávání dědičného hříchu prostřednictvím concupiscentia aktu plození vyvolaly obě následující fáze pelagiánského sporu, resp. představovaly jejich ústřední témata*⁹⁹

⁹⁶ GROESCHEL J. Benedikt. *Augustin filosof, teolog, mystik*, str. 75.

⁹⁷ Srov. tamtéž, str. 27. (druhá kniha-Nepokoj dospívání)

⁹⁸ ANDOKOVÁ M. Aurelius Augustinus. Myseľ jako boží obraz podľa *De Trinitate* XIV, In Antológia, patristika a scholastika, str. 50-51.

⁹⁹ DROBNER R. Hubertus. *Patrologie: Úvod do studia křesťanské literatury*, str. 523.

Výrok č. 7: *Augustin se nedomníval, že by tato svoboda lidského jednání byla neslučitelná s Božím spolehlivým před-věděním všech činů, událostí a jejich důsledků. Je sice nutně pravda, že cokoliv Bůh předvídá, to se i stane, ale z toho neplyne, že cokoli předvídá, stane se nutně, tj. způsobem, který vylučuje svobodnou volbu. Bůh je schopen předvídat činy vykonané pod tlakem nutnosti, stejně jako činy založené na rozhodnutí. Celá augustinská teorie predestinace, jež později vyvolala tolik sporů, závisí na tomto argumentu.*¹⁰⁰

Srovnáme-li výše uvedené citace sedmi děl, od sedmi různých autorů, jenž zpracovávali život a dílo Augustinovo, můžeme zjistit, že nejradikálněji znějí slova o predestinační teorii v prvních dvou výrocích. Od třetího k sedmému výroku je interpretace predestinační nauky mírnější a je sdělována subtilnější myšlenkovou strukturou, pojímající do své argumentace složitý psychologický algoritmus vnitřní transformace duše, jež se obrací uvnitř k sobě samé v pozitivním slova smyslu, a pak následuje obrácení k Bohu, tedy realizuje se stav původní přirozené podstaty duše, jaká byla před deformací hříchem.

Tento proces popisuje Augustin jako kaskádu postupných stavů, jež v kontinuálním sledu představují mravní jednání věřícího člověka, který nakonec dospívá k podobnosti s Bohem, skrze lásku k Bohu. Aby byl tento proces realizován, předpokládá Augustin především nutnost daru Boží milosti, daru, který sice člověk dostává zdarma, ale nemá v podstatě na něho žádný nárok, nepřísluší mu na základě žádných lidských zásluh.

Otázka vztahu milosti a svobodného jednání člověka je tedy základním vztahem, který je obsažen ve všech sedmi výše uvedených výrocích a je současně jejich společným pojítkem. Naproti tomu se výroky liší v radikalizaci Augustinových vyjádření ohledně predestinace.

V konečné části úvahy bych tedy věnoval pozornost predestinační teorii ve smyslu, jak jsem ji pochopil z tezí Augustina a jím popsaného složitého procesu transformace duše uvnitř sama sebe a následně její obrácení k Bohu.

Celý problém lze rozdělit do dvou rovin. Roviny filosofické, kde se pokusím zhodnotit pravdivostní hodnotu tvrzení zastanců preferujících prioritu lidské svobodné vůle ve spáse člověka na straně jedné a Augustinovo tvrzení, jež přesouvá prioritu spásy člověka ve vztahu svobodné lidské vůle a Boží milosti do oblasti darované milosti, čímž zpochybňuje hodnotu lidské vůle, na straně druhé.

¹⁰⁰ ARMSTRONG A. H. *Filosofie pozdní antiky*, str. 430-431.

Druhá rovina, rovina teologická by měla pomoci k objasnění statutu Boží vševedoucnosti, transcendentní svobody Boha vůči světu a exkluzivitu výsadného privilegia svobodného rozhodování Ducha svatého, jenž uděluje lidem milost na jejich cestě ke spáse. Správné uchopení této druhé roviny by mělo být nápomocné snaze, pochopit myšlenkové směřování Augustinovy predestinační nauky.

Hodnotíme-li vztah Augustinova výroku o významné prioritě Boží milosti a nevýznamného působení svobodné lidské vůle v procesu spásy v protívě pelagiánského názoru, stavějícího lidskou vůli na první místo a teprve až na místě druhém reflektující důležitost Boží milosti na cestě ke spáse, jako vztah logický, je tento vzájemný vztah výroků v kontrárním postavení. Tedy, je-li platný Augustinův soud, je neplatný soud pelagiánský o prioritě lidské vůle, ale možná pravdivost výroků u obou soudů platí i recipročně. Je-li tedy naopak platný soud pelagiánů, neplatí výrok Augustinův. Docházíme tímto k závěru, že platný může být jenom jeden z obou soudů. Princip sporu totiž vylučuje jejich současnou platnost. Na straně druhé, výroky pelagiánů a Augustina sice nemohou mít současnou platnost, ale oba mohou být současně neplatné. Nicméně je nutné upozornit na skutečnost, že řešení problému vztahu a poměru mezi darovanou Boží milostí a jednáním svobodné lidské bytosti, nelze postulovat pouze na principu sporu, či v rámci logického vztahu.

V rámci jen částečného pohledu, se můžeme více přiklánět k názoru, že lze za pravděpodobnější pokládat názor, který říká, že na cestě člověka ke spáse bude třeba jak darované Boží milosti, tak motivované lidské vůle, ale jen za podmínky, že nebude nikdy možné kvantitativně zhodnotit vzájemný poměr darované milosti a svobodné vůle na cestě ke spáse.

Tento předpoklad by měl být přijatelný také z toho důvodu, že jak Augustinova, tak pelagiánska teze jsou ve své podstatě neprokazatelné. Dalším důvodem je skutečnost, že pokud by byla v plné míře platná Augustinova teze, naděje člověka na spásu by se mohla zhroutit a člověk by podléhal pokušení úplné beznaděje. Ve svém důsledku by to také vedlo ke ztrátě motivace svobodně se rozhodovat pro dobro z důvodu možného nabytí přesvědčení, že je to právě „on“, který je z plánu Boží spásy vyloučen. Takové pocity by mohl člověk velice lehce nabýt, především v těžkých životních situacích, kdy je naopak potřeba nejvíce Bohu důvěřovat, potřebou naprosto zásadní.

Platila-li by ale v plné platnosti pelagiánská teze, člověk by se mohl stát domýšlivým, nepokorným, spoléhal by jen sám na sebe a Boží milost by byla chápána spíše okrajově. Navíc, vyžaduje-li tedy pelagianismus asketický způsob života a přísný životní styl, aby dospěl člověk ke spáse, mohlo by se dosáhnout právě opačného výsledku. Z vlastních

životních zkušeností dobře víme, jak málo lidí by bylo schopno a ochotno tuto oběť pro svoji spásu přinést. V tomto smyslu si paradoxně můžeme položit otázku, která z forem predestinace je pro člověka větší překážkou? Ta augustinovská přímá, závislá na Boží vůli, kde alespoň někteří vyvolení mohou dojít spásy, anebo ta nepřímá, pelagiánská, která je závislá na přísné askezi a pevné lidské vůli, tedy mravních kvalitách kladoucích na běžného člověka téměř nespílitelné nároky, které je navíc schopen podstoupit jen málokdo? Odpověď na tuto otázku bude nejlépe ponechat otevřenou.

Ve druhé rovině, tedy rovině teologické, bych se věnoval Boží vševědouce a všemohoucnosti, svobodě Boha a svobodě. Ducha svatého, jenž posvěcuje milostí, koho chce a kdy chce. Všichni se určitě shodují v tom, že Bůh je vševědoucí a všemohoucí v totálním slova smyslu. Neexistuje nic, co by Bůh neměl, ale také měl, ale již by to ztratil, ale také co nemá anebo co ještě nemá, ale mít v budoucnu bude. Jakákoliv teze popírající Bohu cokoli i v tom nejmenším, by ho zbavovala všemohoucí a vševědoucí totálnosti a implicitně by nastolila otázku, zda je Bůh skutečně Bohem ve smyslu jeho obecného pojmání. Proto lze Augustina v plné míře podpořit na místě, kde probírá otázku Božího předvedění. Boží imanentní přítomnost v tomto světě, ale také jeho současná transcendentnost vůči tomuto světu, umožňuje Bohu dokonalé předvedění. Navíc předvedění¹⁰¹ není žádnou formou protekcionismu pro jedny na straně jedné a odepřením pomoci jiným na straně druhé. Je to prostě předvedění.

Svoboda působnosti Ducha svatého, který dává milost, komu chce, kdy chce a jakou formou chce, je skutečnost stejně nepopíratelná jako totálnost všemohoucnosti a vševědouce Boží.

Z pozice Boží totality je potřeba se vyvarovat příliš častých antropomorfizmů jako: Bůh chce, přeje si a podobné kvalifikace, kterými se často o Bohu vypovídá. Jistěže Bůh jako dokonalá Láska nikoho nikdy neodmítá, jako Láska přeje všechno to, co je obsahem lásky, tedy dobro

¹⁰¹ Předvedění jak Augustin správně poznamenává, neoslabuje svobodnou lidskou vůli v žádném ohledu. Např. léčí-li lékař deset pacientů závislých na alkoholu, ví přesně, podle vývoje jejich zdravotního stavu jakým způsobem zemřou a může dokonce při velké zkušenosti odhadnout i přibližnou dobu jejich smrti vlivem alkoholismu. Tímto věděním lékař, ale neovlivňuje svobodné rozhodnutí každého z pacientů, aby se na základě své vůle svobodně rozhodoval, zda bude léčebný režim, který mu lékař doporučí dodržovat, a tak se vyhnout v blízké době tomu nejhoršímu anebo bude lékařovo doporučení ignorovat a tak blížící se konec jen uspíší. Lékař je ochoten každému z nich pomoci stejnou mírou a to bez jakékoliv protekce. Záleží jen na pacientovi jak se bude rozhodovat. Bez jeho svobodného rozhodnutí podstoupit léčbu je jakákoliv další intervence předem odsouzena k neúspěchu. Samozřejmě, otázka obtížnosti svobodného rozhodnutí a jeho podmínek za tohoto stavu je skutečností zasahující již do jiné roviny problému. V tomto směru bych rád poznamenal, že příklad je uváděn pouze v analogickém vztahu k Božimu předvedění a k jeho snadnějšímu pochopení, protože nelze vůbec srovnávat Boží předvedění, které přesahuje naše představy, s lidskou zkušeností. Z pozice teologicko-dogmatické reflexe se pohybuje Boží předvedění na úrovni via eminentia, tedy v rovině nejvyšší, neuchopitelné, zatímco uvedený příklad reflektuje první rovinu, via affirmationis, tedy pouze rovinu lidského tvrzení.

a blaho, každému stvoření. Z tohoto důvodu může být udělování Boží milosti pro nás nepochopitelné a může se také v některých případech více blížit názoru Augustina¹⁰².

Z roviny příliš častých antropomorfních kvalifikací rezultují totiž závažná negativa ve formě různých lidských soudů nad Božími činy, a to ve smyslu: jak to Bůh může dopustit? atp. , aniž si člověk uvědomuje, že není vlastně trestán Bohem v úzkém slova smyslu. Tento trest si působí sám tím, že odmítá nabízenou univerzální Boží milost, a v nepokoře spoléhá sám na sebe. Bůh toto svobodné odmítnutí člověkem plně respektuje. Je-li tedy člověk v neshodách z důvodu odmítnutí Boha, trestá sám sebe, ale i přesto není Bohem odmítán. Utrpení v lidském životě představuje totiž prostředek, který může člověku pomoci pochopit skutečné hodnoty lidského života a pomoci mu najít opět cestu zpět k Bohu.

Shrneme-li tedy Augustinův pohled na vztah svobodného lidského rozhodování k Boží milosti a svobodě Ducha svatého, lze ho chápat následovně:

Augustin preferuje působení Boží milosti na svobodné lidské rozhodování způsobem, který vzbuzuje dojem, že lidská vůle je na cestě ke spáse člověka naprosto okrajová. Takto vyznívá jeho resumé v polemice s pelagiány, kde zdůrazňuje také, že milost, která pomáhá obrátit vůli člověka uvnitř sebe sama, je nezaslouženým darem Božím a nepředchází jí žádné dobré skutky, jež by podmiňovaly stav zásluhy.

Zdůrazňuje-li tedy Augustin působení Boží milosti jako dominantní složky při realizaci lidské spásy, nepopírá automaticky důležitost a přínos vůle člověka pro jeho mravní život, ale lidské vůli věří méně než jeho oponenti na pozici pelagiánů. Navíc Augustin pravděpodobně svoji přísnou pozici obhajuje především z opodstatněné obavy před lidskou nepokorou a povýšeností, k níž člověk za určitých okolností značně inklinuje. Je také možné, že ve svých úvahách vědomě připustil oslabení hodnoty lidské vůle, protože to považoval za méně rizikové, než možné riziko resultující z oslabení hodnoty daru Boží milosti.

Augustin si byl velice dobře vědom složitého procesu uvnitř lidské duše, jejíž přirozenost spatřoval v její podstatě. Dosažení této podstaty vysvětlil aktem vnitřní konverze k sobě samému. Poznání sebe sama vede k následnému přiblížení a připodobnění se Bohu skrze lásku k Bohu. Tento vývoj chápal Augustin nikoliv jako jednoduchý akt, ale postupné vystupování usměrněné lidské duše po jednotlivých stupních mravního růstu až na samý vrchol možného zdokonalení, samozřejmě za nutné přítomnosti daru Boží milosti.

¹⁰² V případě některých světců např. sv. apoštola Pavla, ale i samotného Augustina či svatého Františka z Assisi je dosti problematické tvrdit, že jejich vnitřní konverze byla způsobena dominantně rozhodnutím svobodné vůle tak , jak je to běžně chápáno. Jak u apoštola Pavla tak u sv. Františka to byla rozhodnutí učiněná v průběhu krátké doby. Lze proto vyvodit, že působení milosti zde mělo zvláštní Boží důvod, jenž přesahuje jakékoliv naše chápání. A podobných případů může být celá řada, o nichž nám není vůbec nic známo.

Pelagiánští oponenti Augustinových tezí naopak zdůrazňovali prioritu schopnosti lidské vůle na cestě ke spáse, vůli, které věřili podstatně více než Augustin. Stejně tak jako u Augustina, nelze dělat závěry, že by zdůrazněním důležitosti lidské vůle, pelagiáni automaticky popírali potřebu Boží milosti. Jen ji nechápali v tom kontextu a takovým způsobem jako ji chápal Augustin.

Pelagiáni svým zdůrazněním asketického a spořádaného života, jenž stavěli na pevné lidské vůli, se pravděpodobně snažili povzbudit nerozhodné a pochybující o tom, že člověk je skutečně schopen řádného křesťanského života podle evangelia i s přispěním své vlastní vůle (sami byli příkladem), ale na straně druhé, přísně hodnotili také ty, kteří ač křesťané, nežili životem, který se od nich jako křesťanů očekával.

Posoudíme-li názory Augustina a pelagiánů, lze dospět k přijatelnějšímu závěru. Nutným předpokladem u člověka na cestě ke spáse je jak dar Boží milosti, tak i spolupracující svobodná lidská vůle, ale za podmínky, že nikdy nelze stanovit či jinak kvantifikovat poměr vůle a milosti v daném konkrétním případě.

Věřící křesťan by měl proto spoléhat nejen na pomoc daru Boží milosti, kterou nesporně potřebuje ve svém životě, ale současně by si měl být vědom, že bez vlastní námahy a obětování se pro dobro, jež závisí také na jeho svobodném rozhodnutí, nelze dosáhnout konečného cíle, tedy spásy vlastní duše.

Spor pelagiánů a Augustina také poukázal na problematičnost a nesmírnou hloubku duchovní proměny v každém člověku překonávajícím vnitřní konverzi a směřující k přirozené podstatě své duše a návratu k obrazu Božímu.

Tato hloubka proměn plně koresponduje především v procesu rekonsolidace, jež upozorňuje na to, že cesta každého křesťana ke spáse není jen prostou volbou -ano a ne- ve smyslu jednoduchého binárního rozhodování lidské vůle. Je to složitý komplex aktů ve vzájemné vazbě a ve vzájemné závislosti, ovlivňován navíc řadou vnitřních i vnějších skutečností jejichž nepochopitelnost a neuchopitelnost nás může často svést k četným omylům.

II. Kapitola

2.0 Ó r i g e n é s

Órigenés a jeho dílo je situováno do období 3. století po Kr., tedy do období, kdy bylo mladé křesťanství a jeho tradice konfrontováno s řeckou filosofií a to především platónského směru. Nicméně nechyběly v této době ani směry s různými gnostickými systémy myšlení a lze sem také situovat i středoplatónskou filosofickou nauku, představující určitou formu kompilace myšlenek platonismu, stoicismu a aristotelismu.

Ačkoliv se spekulativní uvažování opíralo především o materiální svět a jeho podstatu, pronikáním křesťanství do tohoto myšlenkového směru přináší sebou nový aspekt, aspekt jasného vymezení transcendence Boží vůči stvořenému světu. Jako nový ho lze kvalifikovat proto, že tradiční filosofie ve svých teologických úvahách tento pohled transcendentního Boha vůči stvořenému neuplatňovala¹⁰³.

Křesťanství nevedlo konfrontaci jen na poli intelektuálním, ale bylo také vystaveno i politické represi ze strany římské mocenské administrativy jako religio illicita. Mnoho křesťanů bylo souzeno, popraveno anebo muselo odejít do vyhnanství. Je to období, jež bylo bezprostřední velikému křesťanskému mysliteli Órigenovi, křesťanskému apologetovi a také biblickému exegetovi. Órigenés je mimo jiné považován i za autora některých kontroverzních myšlenek. Sám podstoupil za svého života mnoho utrpení, byl i vězněn a za vlády římského císaře Decia v r. 254 umírá na následky nelidského zacházení.

Říká se, že vedle Augustina, s nímž sdílí některé charakteristické rysy a životní zkušenosti, je Órigenés nejplodnějším spisovatelem starověké církve. Vzhledem k pozdějším sporům kolem jeho osoby, se mnohá Órigenova díla v řečtině ztratila a zachovala se jen ve fragmentech. Přesto se zachovalo i dost jeho spisů a zlomků, jež se nacházejí v katénách, ve *Filokalii*, ve

¹⁰³ Mohli bychom sice namítnout, že i Platónovy ideje reprezentují transcendentní realitu, stejně jako je to v křesťanství. Nicméně Platón na rozdíl od křesťanského myšlení pojímá lidskou duši jako součást Jedna, duši, jež se teprve po pádu z Jedna vyčleňuje do pozemské skutečnosti se všemi omezeními, která lidská duše v tomto světě má. Přesto ale nepřestává být ani padlá lidská duše součástí Jedna. V novoplatonismu není tedy transcendentnost vymezena způsobem, jak ji známe např. u sv. Augustina, který ač také užívá novoplatónského myšlení ve své teologii, přesto jasně odděluje transcendentního Boha od konečného stvoření a tím naprosto jasně diferencuje mezi transcendentním a netranscendentním, poukazujíc na propast, která mezi nimi existuje. V novoplatonismu takto jasně vymezení transcendence, tedy pomíjivého od nepomíjivého, nenacházíme, a proto by použití jeho filosofie v plném rozsahu působilo značné problémy při teologické interpretaci vtělení Slova, jeho pozemského života a následný návrat do transcendentního stavu, který je klíčovým momentem pro spásu každé lidské duše obsažené v křesťanské naukové tradici. Myslíme-li tedy transcendenci jako nový prvek, jenž křesťanská filosofie přináší, je to myšleno především v této rovině chápání transcendentního, tedy vymezení pravé Boží transcendence vůči stvořenosti.

sbírce dogmatických pasáží, kterou uspořádali jeho přátelé Basil Veliký a Řehoř z Nazianu asi kolem r. 360. Další texty se zachovaly v *Apologii Órigena* od Pamfila z Caesareje a v mnoha dalších dílech jeho přátel i odpůrců. Jeronýmovy exegetické spisy jsou také inspirovány Órigenem. Pozdější Rufinovy latinské překlady Órigenových textů se doporučují používat jen s opatrností, protože Rufinus problematická místa origenovské teologie pozměnil v pro-origenosvském duchu¹⁰⁴ 4. století.

Převážná část Origenových děl komentuje biblické texty, přičemž vychází z trojího smyslu Písma. Jednak z doslovného, tedy tělesného, morálně-psychologického, ale také i duchovně-mystického.

Hlavním dílem Órigenova teologického myšlení je dílo *De principiis*, jež představuje soubor čtyř knih, kde se kromě teologie stvoření, Trojiční teologie a teologie stvoření andělů, vypovídá ve třetí knize také o svobodné vůli člověka, hříchu, pokušení a eschatologickém obnovení všech věcí v procesu apokatastaze. Órigenés v době své literární činnosti vystupuje také jako apologeta křesťanské víry proti heretikům působícím v době jeho aktivní činnosti. Byli to především valentinovci, zastánci Markiona, modalisté a představitelé adopcionismu. Příčinou sporů kolem Órigena se stalo jeho učení o preexistenci duší, které podle něho existovaly již před stvořením světa, ale pro svoje odpadnutí od Boha, spolu s některými anděly, stalo se jejich příbytkem tělo. Sporné místo Órigenovy nauky představuje také myšlenka, podle které se vztahuje vykupitelské dílo Syna Božího i na samotného Satana.

Dílo *De principiis* se zachovalo v latinském překladu celé a z několika řeckých zlomků se také zachovala právě třetí část Órigenova spisu pojednávající o svobodě vůle. Rufinův latinský překlad, který je datován do období kolem roku r. 397, tedy do období počátečních sporů kolem Órigena, byl důvodem, proč byla některá pohoršlivá místa Rufinem v jeho překladu zahalena.

Vrcholným obdobím sporů kolem Órigenovy osoby bylo 6. století, kdy se kvůli jeho teologii rozdělili také mniši na Sinaji a v r. 543 byl vydán císařem Iustinianem protiorigenovský edikt¹⁰⁵, proti němuž neprotestoval ani papež, ani patriarchové. Přestože na 2. Konstantinopolském koncilu (v r. 553) byl zařazen do kánonu mezi heretiky, nebylo jeho jméno nakonec uvedeno ani v císařském návrhu textu, ani v listu papeže Vigilia¹⁰⁶, kterým papež koncil schválil. To by mělo být také důvodem, proč se dívat na Órigena ve smyslu, že

¹⁰⁴ DROBNER R. Hubertus. *Patrologie: Úvod do studia křesťanské literatury*, 1. vyd. Přel. Recinová Monika, Praha: OIKOYMENH 2011. str. 185.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, str. 198.

¹⁰⁶ Srov. tamtéž, str. 198.

druhý Konstantinopolský koncil nejenže Órigena neodsoudil, ale ani neoznačil jeho teologii za heretickou.

2.1 Órigenova filosofie jako základ jeho teologického myšlení

Autor Endre von Ivánka ve své knize *Plato Christianus* vyjadřuje názor, že pod pojmem órigenovského systému¹⁰⁷ je potřeba chápat myšlenkovou syntézu mezi křesťanskou tradicí a platónskou filosofií, v níž byl helénský moment silnější, než je možné akceptovat z hlediska křesťanské tradice. Taktéž dodává, že vývoj Órigenova myšlení byl významně ovlivněn filosofií Klémenta Alexandrijského, jehož filosoficko-teologické úvahy směřovaly k určité formě harmonizace platonismu a stoicismu s křesťanstvím.

Órigenova nauka o preexistenci duše a stvoření viditelného světa jako důsledku pádu těchto duší, a tedy o věčném koloběhu návratu duší do jejich původní jednoty s Absolutnem, by mohla vést k mylnému chápání soteriologické pravdy o prvotním pádu a vykoupení, jak je křesťanskou tradicí vsutku chápána. Protože je zde jeho teze situována již do ontologické roviny, může křesťanská pravda o prvním pádu a vykoupení v tomto kontextu nabýt představy určité formy cyklického vyčleňování pomíjivého bytí do stvořené mnohosti, ačkoliv to jednoznačně z Órigenových úvah nevyplývá. Z toho ale na druhé straně vyplývá i potřeba určité zdrženlivosti a opatrnosti při hodnocení této části jeho úvah.

V uvedené konsekvenci může ale také dojít ke změně v procesu vycházení bytí z Boha a jeho návratu k Bohu prostřednictvím vycházejícího Slova a Ducha Božího, jakožto vlastního božského pramene bytí. Změnou spočívající především v možnosti, jež Órigenova nauka nabízí, je, aby stvořené bytí při návratu k Bohu ignorovalo podmínku nutného zprostředkování Logem a navrátilo se k jednotě s Bohem mimo Logos. Jak Endre von Ivánka poznamenává: „Slovo a Duch nabývají za této podmínky jen významu bytostného momentu v rámci tohoto koloběhu vycházení bytí z Boha a návratu k Němu, nikoliv vlastní transcendentní platnosti“¹⁰⁸

Lze proto říci, že Órigenův pohled na vycházení bytí a jeho návratu k Absolutnu koresponduje s obrazem světa reprezentujícího filosofické období pozdního platonismu. Jedná se o představu stvoření, vzniklého odpadnutím duchovního principu a tím následnou ztrátu blízkosti Boha. Chápeme-li tedy origenismus ve zjednodušené představě, lze ho interpretovat jako cyklické vycházení mnohosti ze stvořitelského prazákladu (počáteční

¹⁰⁷ ENDRE von Ivánka. *Plato Christianus*, str. 107.

¹⁰⁸ Srov. tamtéž, str. 108.

jednoty), přivádějícího zpět jednotlivé bytosti z mnohosti do původní jednoty, od které unikly odcizením se svému Počátku.

Órigenovská filosoficko-teologická koncepce křesťanské nauky je silně ovlivněna helénskou filosofií tohoto období, a navíc zasazení křesťanské věrouky do tehdy převládající antické filosofie přináší i určité interpretační nesnáze.

Cyklicky se opakující proces věčného návratu, charakterický znak helénské nauky, zbavuje křesťanské učení jeho základu. Jde především o jedinečné a definitivní rozhodnutí se člověka pro Boha anebo proti Němu, rozhodnutí, které již nelze odvolat, jakmile blažená věčnost vstoupí na místo proměnlivé časnosti.

Kromě této nesnáze se zde objevuje i další, a možná mnohem závažnější z hlediska křesťanské nauky a křesťanské tradice. Podle Órigena má být veškeré bytí včetně ontologického přidělení stupně bytí náležející stvořené bytosti určeno svobodným rozhodnutím její vůle. Tato představa však koliduje s posledním rozhodnutím se pro dobro nebo zlo. Není-li totiž rozhodnutí pro zlo rozhodnutím posledním, ale může se úsilí vůle opět rozhodnout pro dobro v nekonečném cyklu odpadnutí od Absolutna a návratu k Němu, znamená to v interpretačním pohledu Órigenově, že setrvání v dobru anebo zlu není stavem posledním, což představuje ohrožení závazného a definitivního rozhodnutí stvořené bytosti pro mravný život a pro Boha. Tato představa, jakéhosi oscilujícího rozhodování se pro hřích a následné vykoupení, implikuje představu nekonečného kyvadlového pohybu charakteristického pro přírodní síly světového pohybu.¹⁰⁹

Křesťanské učení vyznávající bytostní rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením, jež je milostí povýšeno k účasti na božství Stvořitele, je vzdáleno Órigenově představě světa stejně věčného jako Bůh, který v něm vyznačuje jednotu své podstaty do stvořené mnohosti.

Novoplatonik Porfyrios se údajně kdysi o Órigenovi vyslovil, že navzdory křesťanským prvkům své nauky, Órigenés myslel v podstatě helénsky.¹¹⁰

¹⁰⁹ Lze namítnout, že definitivní rozhodnutí v průběhu své existence platí spíše pro anděly, ale člověk se za svého života může k Bohu opakovaně obrátit a následně odpadnout od Něho, a přesto se před odchodem z tohoto světa definitivně rozhoduje, což odporuje myšlence, že člověk se u Órigena nerozhoduje pro Boha definitivně. Je ale tedy otázkou jak to skutečně míní, když vysvětluje význam časného trestu za hřích na biblickém příkladu bratrů Ezaua a Jáкова. Zde Órigenés uvádí, že lidský trest navazuje na hříchy vykonané svobodným jednáním ve stavu preexistence lidské duše, jak bude uvedeno v poslední části této práce.

¹¹⁰ENDRE von Ivánka. *Plato christianus*, str. 133.

2.2 Svobodné lidské jednání, jak ho vidí Órigenés

Órigenés staví na jednotícím principu, který lze interpretovat tak, že *Bůh je dobrý, člověk je svobodný*.¹¹¹ Diference ve výroku, zde implicitně obsažena, vyjadřuje rozdíl mezi člověkem a Bohem. Tento rozdíl je v zásadě rozdílem určeným ontologickým statutem.

Bůh, jehož základem je věčná jednota, a proto mu náleží predikát dobrý, se liší od svého lidského stvoření. Stvořený člověk předpokládá přechod z nebytí do bytí, čímž je dána nestabilita a proměnlivost, která je současně zdrojem jeho ambivalentního vztahu k dobru. Tato ambivalence je také základem svobodné volby mezi dobrem a zlem.

Órigenova nauka je v této části zaměřena na objasnění pojmu svobodné volby a na vztah Boží prozřetelnosti k lidské svobodě. Pojednání o vztahu mezi Boží prozřetelností a lidskou svobodou staví především na citátech z Písma, jakožto bohatém zdroji námětů a skutečných příběhů. Sám Órigenés vyjadřuje vztah mezi Boží prozřetelností a svobodnou lidskou vůlí v následné myšlence: *Církevní zvěstování obsahuje také víru v budoucí Boží soud. Důvěra v tento soud vybízí a přesvědčuje lidi, aby žili dobře a šťastně a každým způsobem se vyhýbali hříchu. To nepochybně znamená, že je v naší moci vést život buď chvályhodný, nebo trestuhodný život. Abychom snáze pochopili, co je svoboda volby, zkoumejme, jaká je přirozenost vůle a volby samotné.* .¹¹² Aby své teze o svobodě volby lépe zpřístupnil k pochopení, začíná svůj výklad základní kategorizací stvořeného. Obecně dělí stvoření do čtyř kategorií¹¹³, přičemž základem této kategorizace je vztah stvoření k pohybu. *Vše, co se pohybuje, chová buď příčiny vlastního pohybu v sobě, nebo je přijímá zvnějšku.*¹¹⁴

První skupinu stvoření definuje jako přijímatele pohybu zvenčí (např. kámen, dřevo), tedy samy nejsou zdrojem pohybu, pouze pohyb recipují. Nejsou nositelé pohybu v sobě, a proto reprezentují neživou přírodu - věci.

Do druhé skupiny řadí Órigenés živé organizmy, které mají pohyb samy v sobě. Tuto skupinu dále dělí podle kategorie oduševnělosti, na část rostlinných organizmů, disponujících soudržností na základě své přirozenosti, ale nedisponujících oduševnělostí (jejichž pohyb vychází ze sebe) a skupinu oduševnělých organizmů. Dalším Órigenovým krokem bylo rozdělení této skupiny oduševnělých organizmů, na oduševnělé živočichy, pohybující se

¹¹¹ Srov. NAVRÁTIL. M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 57.

¹¹² ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 1. vyd. Přel. Navrátil Martin, Olomouc CMTF: 2007. 1, str. 123-125. (Text překladu části spisu *O počátcích*, dochované ve *Filokalii* a v latinském překladu Turannia Rufina)

¹¹³ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 60.

¹¹⁴ ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 2, 125.

samy ze sebe na základě pudových podnětů jako impulzů (jejichž zdrojem jsou vnější představy) pohybu, a na poslední místo zařadil živočichy inteligentní, jejichž pohyb je ovlivněn rozumem, na tomto pohybu se spolupodílejí. *Rozumný živočich v sobě má tyto přirozené pohyby, oproti jiným živočichům je však zároveň nadán silou rozumu, jímž může přirozené pohyby posuzovat a rozlišovat. Může tedy jedny zavrhnout a odmítnout, jiné schvalovat a přijímat...přirozenost lidského rozumu má tedy sílu rozeznat dobro a zlo a rovněž schopnost následně zvolit, co z obojího uznala za správné.*¹¹⁵

Zdrojem jednoty každé z výše uvedených skupin jsoucna je podle alexandrijského teologa Pneuma, které zároveň funguje jako princip a garant této jednoty. Uvedená typologie totiž navazuje na Órigenovu představu realizace svobodné volby, a proto ji bylo nezbytné uvést pro lepší pochopení následujícího textu. Svobodnou volbu chápe tedy Órigenés jako určitý pohyb v rozhodovacím procesu, jehož výsledkem je lidský skutek podléhající obecné mravní kvalifikaci.

Mravní jednání není přitom podle jeho představ obsaženo pouze v pohybovém momentu, ale je ještě navíc integrováno do systému dalších navazujících okolností, jež pohyb doprovázejí.

Rozdílnost v mechanismu, jehož prostřednictvím se pohyb zprostředkuje, je v korelaci s postavením jsoucna v ontologické hierarchii. Čím výše je postavení jsoucna v ontologickém řádu, tím vyšší je podíl jeho vlastní vnitřní konstituce na pohybu ze sebe. Lidský skutek je podle této představy výsledkem synergie dvou různých příčin: jednak vnějšího podnětu (jenž není podnětem stěžejným) a jednak podnětu rozumového, který má v jednání dominující postavení. V této vazbě má pohyb roli jakéhosi impulzu, stojícího na počátku jako představa, ale má současně také roli stimulu rozumového úkonu, navazujícího na svobodnou volbu a výběr mezi danými možnostmi.

Podle Órigena zahrnuje přirozenost rozumu rozlišování mezi dobrem a zlem, na základě čehož je schopen rozhodnout se svobodně. Následuje-li volba mezi zlem a dobrem po nahlédnutí, rozum zlo zamítá a volí dobro. Disjunkce obsažena v tomto algoritmu, vylučuje přítomnost „třetí alternativy“ mezi konáním dobra a konáním zla. Z tohoto pohledu je mezi schopností porozumět a možností volby přímý kauzální vztah. Je také třeba poukázat na pozoruhodný Órigenův výklad časového aspektu stavějícího člověka do plné odpovědnosti za své mravní jednání. Órigenés si klade otázku: *. Kdo umí vyložit, do které až doby byl člověk bez hříchu a ve kterém věku za něj začal být odpovědný?*¹¹⁶ Také se snažil vyjasnit, v jakém smyslu lze chápat lidskou hříšnost související s účastí na Slově či Rozumu. Podle Órigenova

¹¹⁵ ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 3, str. 129.

¹¹⁶ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, *O svobodě volby*, str. 66.

výkladu jsou lidé za své skutky odpovědní od okamžiku, kdy se stali schopnými porozumět a vědět, co je dobro a co je zlo, skrze rozum vložený do jejich nitra. Chápáním dobra a zla převzaly současně i osobní odpovědnost za své hříchy.

Význam věty: Neznají lidé výmluvu pro svůj hřích, vysvětluje Órigenés následovně: *Od určité chvíle začalo božské Slovo (či Rozum) v jejich srdci ukazovat rozdíl mezi dobrem a zlem, aby se tak museli zlu vyhnout a mít se před ním na pozoru*¹¹⁷. Následně dokládá svoji tezi citátem z listu Jakubova: „*Kdo ví, co je dobré, a nečiní to, hřeší*“ (Jk. 4, 17).

Órigenés tedy poukazuje na skutečnost, že rozeznávání dobra a zla rozumem člověka není procesem v čase, kdy člověk teprve začne poznávat dvojí kvalitu svých mravních skutků, ale toto poznání a rozlišování dobra a zla má svůj původ v racionalitě lidského subjektu¹¹⁸. Racionalitu přitom nepovažuje za izolovanou realitu, považuje ji za realitu, jež má podíl v účasti na Božím Synu.

S myšlenkou účasti ozřejmuje Órigenés i způsob této účasti na Božím Logu. Jeho představa tkví především v tom, že všechny rozumové bytosti mají určitý podíl na Rozumu a to bez ohledu na svoji hříšnost či na svoje zásluhy. Konsekvencí Órigenova rezultátu je přesvědčení, že závaznost k odpovědnosti za své morální jednání je obecným principem platným pro všechny.

Órigenés je přesvědčen, že lidská přirozenost se bez cílené péče sama otevře podnětům, které směřují k uspokojování potřeb. Tato představa se stává také důvodem, který ho vede k závěru, že se duše musí vždy pohybovat buď směrem k dobru, anebo ke zlu, přičemž současně podřizuje každou učiněnou volbu člověka jedné ze dvou orientací. Podle Órigena je výsledkem tohoto procesu směřování člověka buď ke svatosti, anebo jeho pokračující upadání do hříšnosti. Setrvávání na jednom místě za stávajících podmínek volitelnosti mezi dobrým a zlým, není podle něho vůbec možné. Konání dobra rozhodnutím svobodné vůle tedy znamená obracet se k Bohu a orientovat svůj život směrem k duchovnímu člověku. Je-li tedy Bůh duchovní bytostí, musí se celý život člověka stát taktéž duchovním, bude-li Boha

¹¹⁷ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 66.

¹¹⁸ Je zde zajímavý rozdíl mezi Órigenem a Augustinem. Augustinovo přesvědčení o poznání zla, má ryzejší aspekt teologický, protože momentem poznávání hříchů je zjevení Zákona skrze Mojžíše a následně skrze Syna Božího. Je zde implicitně uchován i přesnější časový moment kdy. Órigenés naproti tomu stejný problém řeší spíše filosoficko-psychologicky a teologická reflexe má oslabenější pozici, i když v dalším poukazuje na Syna Božího. Časový aspekt poznání hříchu je u Augustina chápán v kontextu Zjevení a dějin spásy, ale u Órigena je vymezen hlavně na poznávajícím a vědoucím subjektu mravního jednání. U Órigena jde spíše o zasazení křesťanské nauky do určité filosofické struktury a nikoliv o využití filosofie k teologické interpretaci křesťanské nauky, jak je to zřejmé u Augustina. U Órigena je zajímavá také určitá podobnost jeho úvah o racionalitě při poznávání hříchu s Kantovým kategorickým imperativem.

následovat. Na základě těchto premis vyvozuje Órigenés rezultát, že *křesťanství nás povolává k duchovnosti*¹¹⁹.

Nicméně si také uvědomuje rozporuplnost situace, v níž se člověk nachází v tomto životě. Aby se stal člověk duchovním, vyžaduje se od něho na straně jedné přísný asketický způsob života, ale na straně druhé je jeho existence situovaná do prostředí hmotného světa, v němž musí neustále bojovat s pokušením. Tím je člověk trvale vystaven napětí, jež je udržováno pokušením v blízkosti hříchu.

Rozporuplnost mezi výzvou k asketickému způsobu života a pokušením materiálního světa argumentuje Órigenés na příkladu manželského způsobu života. Je prostředím, kde toto napětí mezi antagonistickými požadavky dosahuje značné síly, ale přesto na otázku, zda by křesťan měl či neměl vstupovat do manželského svazku, odpovídá jednoznačně pozitivně. Podle Órigena není manželství pro křesťana zapovězeným spojením, ale naopak v něm vidí posvěcený svazek sloužící nejen Bohu, ale vytvářející také prostředí pro uskutečňování ekonomie spásy¹²⁰.

V materiálním světě je podle Órigena spatřován především prostor k uskutečňování procesu vnitřního kněžství¹²¹ křesťana, volícího mezi dobrem a zlem a směřujícího svou duši k duchovnímu způsobu života. Podle Órigena nám Logos¹²² propůjčuje svobodu tím, že jako transcendentní princip vstupuje do řádu světové kauzality a dovoluje nám volit mezi světskými cíli, které jsou světové kauzalitě podřízeny, ale samotná světová kauzalita je podřízena Bohu.

Volba mezi zlem a dobrem se realizuje na dvou úrovních: jednak na úrovni intelektuální, garantující nám schopnost diference mezi dvěma možnostmi (diference zla a dobra) a jednak na úrovni volní pomoci, která se stává momentem naší volby. Vztah mezi intelektuální a volní částí rozhodovacího procesu nabízí i možnost reálné distinkce, jež dovoluje v morálním jednání obě tyto části od sebe oddělit.

V konsekvenci možnosti oddělit intelektuální a rozhodovací moment v procesu mravního jednání nastává situace, kdy člověk na intelektuální úrovni jasně poznává diferencii zla a dobra, je si vědom mravní povinnosti směřovat k volbě dobra, ale přesto volí za určité situace vědomě zlo.

¹¹⁹ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 67.

¹²⁰ Zde se Órigenův názor shoduje s názorem sv. Augustina ohledně přítomnosti hříchu v manželském soužití, ale liší se podstatně od sv. Augustina v názoru na instituci manželství v obecném pohledu. Sv. Augustin svoji názorovou radikálnost na instituci manželství vyjádřil především v polemice s biskupem Juliánem z Aeclana. Později však svoji kritiku manželského svazku ve svých úvahách zmínil.

¹²¹ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 68.

¹²² Srov. tamtéž, str. 68.

Órigenés tak poukazuje na vztah mezi intelektuální a volní stránkou našeho jednání, v němž spatřuje základ dialektické jednoty mezi člověkem a jeho svobodnou volbou na straně jedné a mezi člověkem, jeho svobodnou volbou a Boží milostí na straně druhé.

Lidská svoboda, která nám umožňuje stávat se hodnými chvály, ale také hodnými hany, je momentem, jehož prostřednictvím vstupujeme do osobního dialogu s Bohem. A zde se právě nachází prostor pro realizaci naší spásy skrze dialog s Bohem, prostor, v němž následně člověk směřuje ke spravedlivému soudu.

Charakteristickým rysem Órigenova myšlenkového směřování v rovině volného rozhodování a mohutností duše je, že oba tyto aspekty sjednocuje v jeden, a zároveň ho přisuzuje jedinému logu¹²³. Logos přitom chápe jako jednu výkonnou část lidské duše reprezentující naše Já. Tak se u Órigena svoboda volby člověka spojuje se světovým děním reprezentujícím její nutnou podmínku.

2.3 Světové dění , nutný předpoklad svobodné volby člověka mezi dobrem a zlem

V období, ve kterém Órigenés žil a pracoval, byl poměrně široce akceptován názor, že dění ve světě včetně lidského osudu je podřízeno nutnosti. Toto názorové prostředí bylo samozřejmě živnou půdou pro věšteckou praxi, astrální předpovědi o osudovém naplnění, ale především se dařilo astrologii, jež měla své vykladače a znalce sloužící i na nejvyšších úrovních mocenské hierarchie. Lze navíc konstatovat, že těmto široce přijímaným společenským názorům příliš neodporovala ani dobově dominující filosofie stoiků, která naopak fatalistické myšlenky v mnoha směrech ještě podporovala.

Órigenés s těmito obecně přijímanými názory nesouhlasil a s protagonisty *fatalismu*¹²⁴ vedl polemiku v intelektuální rovině. Především argumentoval proti astrálním naukám, tyto diskusní statě proti všem formám fatalismu soustředil do komentářů své třetí knihy: *Komentářů ke Genesis*¹²⁵. Jeho hlavním argumentem proti zmíněným naukám byl poukaz na nesmyslnost vztahu lidského života limitovaného osudovým předurčením a skutečností lidské svobody. Za takto platných podmínek by totiž víra a dílo spásy pro člověka ztratily své náboženské opodstatnění.

¹²³ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 69.

¹²⁴ Srov. tamtéž, str. 71.

¹²⁵ Srov. tamtéž, str. 72.

Órigenés popírá nejen, že by mohly hvězdy určovat cestu životní náplně každého člověka a celých společenství, ale popírá také, že by hvězdy byly původcem nutnosti jako podmínky pro veškeré dění ve světě.

V předvedění má podle Órigena výsadné postavení pouze Bůh-Stvořitel, jenž má jediný schopnost předvedět chování a směřování každého člověka, ale současně ponechává každému prostor ke svobodnému rozhodnutí vůle, aby tak směřoval podle svých mravních habitů k dobru anebo se od Boha odvrátil ke zlu.

Ve vztahu astrálních nauk k podstatě mravního jednání spatřuje Órigenés zásadní rozpor, neslučitelný s realitou svobodné lidské vůle. Správnost nauk fatalistického zaměření by ve svých důsledcích vedla přímo ke zrušení svobodné vůle člověka jako jednoho z klíčových aspektů stvořené lidské přirozenosti. Proto Órigenés na základě polemiky s astrálními protagonisty dochází k závěru, že pokud jsou hvězdy přece jen nositeli nějakých znamení, nejsou to znamení určená pro člověka, ale pro duchovní bytosti.

Tak popírá pravdivost astrálních nauk pro život a jednání lidí, ale nevylučuje možnost tzv. andělské astrologie¹²⁶, která lidem není určena.

Jeho uvažování směřuje také k funkci andělů, jako pomocníků člověka na cestě k dobru nebo na cestě ke zlu. Člověk svým rozhodováním volí mezi zlem a dobrem a podle svého svobodného jednání se dostává buď do područí dobrých, anebo zlých andělů, kteří samozřejmě následně nad ním získávají určitou míru vlivu a doprovází člověka v jeho dalším životním úsilí. Ústředním záměrem zlých andělů je působení skrze pokušení v prostoru běžných lidských potřeb ať už vyživovacích a sexuálních, tak v emotivních stavech.

Pokušení je jejich zbraní, využívají ji proti nám a snaží se v nás vyvolat nevyváženost. Konečným záměrem jejich působení je vnitřní nestabilita lidské duše, neúměrnost a nezvladatelnost jejího chtíče, projevujícího se v nahromadění osobních zájmů a nadbytečných potřeb, které ji nakonec přivedou k trvalé hříšnosti.

Đábel sice není odpovědný za naše rozhodování, ale pokud se již jednou člověk rozhodl páchat hřích, rozšiřuje hřichem další prostor pro nepřátelskou sílu. Tato nepřátelská síla nás v našem nesprávném jednání neustále podporuje, a stav mravní desintegrace se tak prohlubuje.

Na vrcholu spirály hříšných skutků již nejsme podle Órigena schopni čelit téměř žádnému zlu. Přes všechny uvedené nesnáze, stojící jako překážky v životním úsilí každého člověka, přece jen přichází Órigenés hříšníkovi na pomoc s představou, že žádný člověk nemusí nést

¹²⁶ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 83.

břímě hříchu větší, než je schopen unést, protože Bůh každého člověka vybavil takovou mírou odolnosti vůle vůči hříchu, která mu přes všechny překážky dává možnost obstát v každé situaci. Tato pomoc, jak Órigenés podotýká, není jednoznačnou zárukou našeho úspěchu v konfrontaci s pokušením, ale poskytuje člověku naději, aby byl schopen odolávat životním nástrahám.

Ve finální fázi aktu jednání pokládá Órigenés svobodnou vůli člověka za rozhodující moment, jak s nabídnutou Boží pomocí naložit.

Polemické úvahy o lidské svobodě, hříchu a Boží pomoci jsou výsledkem jeho proti astrální argumentace, ale mají také svůj hlubší důvod, který se dotýká bezprostředně i problému světového dění a schopnosti člověka se v tomto prostoru svobodně rozhodovat a směřovat k duchovnímu životu.

Órigenova argumentace je proto namířená především do vztahu astrálních předpovědí a svobodné lidské vůle. Za takových kosmologických podmínek, které determinují nutný vývoj všech událostí, shledává Órigenés svobodnou vůli člověka jako skutečnost postrádající podstatný smysl.

Proto si klade následnou otázku. Lze vůbec vyžadovat od lidské bytosti odpovědnost za své mravní skutky, jestliže osud vepsaný do hvězd, již dávno předvěděl, co se stane nutně? Órigenés sděluje, že za těchto okolností by Boží soud, tresty pro hříšníky a sliby svatým, stejně jako víra nabyly nicotnosti. To je také důvodem, na základě kterého vylučuje Órigenés jakoukoliv pravdivost myšlenek, že by hvězdy byly původcem nutnosti ve světě.

Na straně druhé, ale vyvstává podobná otázka ze strany jeho protivníků. Není příčinou nutného zřetězení událostí ve světě sám Bůh? Nenachází se tatáž svoboda v rozhodování člověka ve stejném problému jaký vyvstal z astrálních nauk?

Órigenova odpověď na otázku protivníků je následující: *Je-li třeba to vyslovit, řekneme to: Předvědění není příčina událostí, neboť Bůh, i když ví, že člověk bude hřešit, nijak se jej ve chvíli, kdy hřeší, nedotýká. Právě naopak, a co řekneme je pravdivé, byť to zní paradoxně: Budoucí událost je příčinou předvědění, která se na ní vztahuje. Událost nenastává, protože byla známá, nýbrž byla známá, protože měla nastat¹²⁷.*

Podle Órigena se všechno, co se stalo, mohlo stát i jinak. Zmíněné Boží předvědění dále argumentuje na případu Jidášovy zrady. Pokud Ježíš věděl o Jidášově zradě, nebyl to důvod pro to, aby se Jidáš zachoval i jinak, než se zachoval. V Božím předvědění jsou podle Órigena zakomponovány tři skutečnosti korelující s budoucí událostí. V první skutečnosti je

¹²⁷ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 75.

možnost Jidášovy zrady, ve druhé skutečnosti je možnost, že Jidáš zůstane Pánu věrný, a třetí skutečnost obsahuje neomylný výsledek volby, tj. Jidášovu zradu. Boží předvědění Órigenés chápe v širším kontextu, protože zahrnuje i události a různé možnosti, které se nenaplní.

Říká-li někdo, že co Bůh předvědl, stane se v každém případě¹²⁸, mluví pravdu, ale v tom smyslu by se zmíněný výrok neměl chápat jako nutná událost. Spíš ho lze pochopit tak, že se událost stane, ale je možnost, že by se mohla stát i jiným způsobem. *Boží vědění totiž nepředurčuje, která z možností nastane, nýbrž se nemýlí v tom, která bude vybrána.*¹²⁹

Órigenés si klade ještě další otázku v souvislosti s Božím předvěděním. Proč Bůh k jehož působnosti patří znalost budoucnosti, neposkytnul tyto znalosti také člověku, ale naopak způsobil, že je člověk oslepen?

Jako možnou odpověď vidí Órigenés především v cestě ke spáse. Znalost budoucnosti by podle něho představovala překážku na této cestě, protože by člověk při vědomí výsledku svého morálního zápasu ztrácel motivaci a osobní úsilí náročné zkoušky podstoupit. Podle jeho úvahy, vztah mezi podstatou mravního jednání a znalostí budoucnosti, je vztahem rozporným, protože podstata mravního jednání je založena na schopnosti správné volby, zatímco znalost budoucnosti a budoucího výsledku, činí proces mravního jednání zbytečným. Vrací-li se tedy Órigenés k argumentaci vůči zastáncům astrálních nauk, přiznává poznání nebeských znamení pouze bytostem převyšujícím lidskou přirozenost.¹³⁰

Mezi vyšší bytosti Órigenés řadí také svaté duše osvobozené z nynějšího pouta, mající přímé poznání na základě zkušenosti¹³¹ z Božího předvědění.

Chceme-li tedy blíže pochopit Órigenovo učení a srovnat je s naukou Augustinovou, bude důležité upozornit na dvě roviny jeho názorů:

- 1) Órigenés rozlišuje 3 typy stvořených bytostí¹³²: bytosti nebeské, bytosti nepřátelské a lidské duše. Jejich společným jmenovatelem je možnost svobodně jednat, čímž Órigenés myslí, že všechny tyto bytosti mají stejnou podstatu. Jejich vztah k dobrému a zlému chápe jako vztah akcidentální. Órigenova třístupňová stratifikace stvořených bytostí je vyjádřením jejich vztahu k Bohu. Bytosti nebeské jsou k Bohu nejbližší, protože Boha nezdaly, a mají různé funkce v Boží vládě. Do druhého řádu patří bytosti mravně zlé, které se od Boha odvrátily a nemají motivaci sjednat nápravu, v konečném důsledku to ani nechťejí, a i přes tuto skutečnost svou podstatou zůstávají

¹²⁸ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 76.

¹²⁹ Srov. tamtéž, str. 76.

¹³⁰ Srov. tamtéž, str. 80.

¹³¹ Srov. tamtéž, str. 81.

¹³² Srov. tamtéž, str. 80. č. 293

svobodné volbou. Lidské duše jako třetí typ stvoření jsou sice bytosti padlé, ale jejich hříšnost jim nebrání k možnému návratu k Bohu.

- 2) Druhá názorová rovina se dotýká člověka jako bytosti stvořené k obrazu a k podobnosti Bohu. V tomto dvojím vztahu člověka k Bohu spatřuje Órigenés klíčový moment, který vyjadřuje následným způsobem: *Člověk přijal důstojnost obrazu při prvním stvoření, ale dokonalost podobnosti mu byla vyhrazena pro konečné dovršení*¹³³. Boží obraz jsme obdrželi na počátku v procesu stvoření, Órigenés ho chápe jako určitou lidskou dispozici stát se podobným Bohu, zatímco podobnost chápe jako stav na konci věků. Boží obraz jako dar dispozice, který člověk v sobě má, mu umožňuje skrze vlastní zásluhy a pouze vlastním úsilím stát se podobným Bohu. Zkráceně vyjádřeno, stát se Bohu podobným předpokládá trvale Boha napodobovat.

Důležitý prostor je Órigeném vymezen v otázce vztahu lidské svobody a světové kauzality, limitující svobodné rozhodování natolik, nakolik uskutečňuje člověk *volbu svého morálního jednání*¹³⁴. Mimo mravní rovinu je člověk vázán přírodně-společenskými zákonitostmi. Je tím vyjádřeno jeho omezení v oblasti přírodně-společenské reality, kde akt svobodné volby nelze plně uplatnit anebo ho nelze uplatnit vůbec (přírodní zákony, společenské vztahy).

Naproti tomu je akt svobodné volby mezi dobrem a zlem v rukou jednajícího subjektu, jenž za své rozhodnutí nese plnou osobní odpovědnost, jak to Órigenés následně komentuje: *Ale potvrďme také autoritou Svatých Písem, co ukazují závěry úvahy, totiž, že je naším úkolem dobře či méně dobře žít a že o způsobu našeho života nerozhodují vnější podněty či, jak se někteří domnívají, nátlak osudu.*¹³⁵ Následně to ještě argumentuje slovy nacházejícími se ve výrocích proroka Micheáše, sloužící mu jako svědectví Písma: „*Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré či co od tebe Hospodin žádá: Pouze abys vykonával právo, miloval milosrdenství a byl připraven chodit se svým Pánem Bohem*“¹³⁶ (Mi 6, 8).

Současné dualistické postavení člověka v tomto světě chápe jako situaci vytvářející prostředí, v němž člověk musí žít a také se rozhodovat, a popírá, že by člověk mohl jednat úplně nezávisle: *Někdo snad žádá, aby to, co je v naší moci, bylo naprosto nezávislé na všech okolnostech. Takový člověk ovšem zapomíná, že je součástí světa a že je obklopen pospolitostí lidí a věcí, které vytváří jeho prostředí*¹³⁷.

¹³³ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In. Órigenés, O svobodě volby, str. 116. č. 477

¹³⁴ Srov. tamtéž, str. 86.

¹³⁵ ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 6, str. 139-141.

¹³⁶ ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 6, str. 141.

¹³⁷ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In. Órigenés, O svobodě volby, str. 86.

Chápeme-li Órigenovu koncepci správně, nelze jeho dualistické postavení člověka ve světových dějinách interpretovat tak, že by svobodné rozhodování relativizoval. Órigenés jen upozorňuje na skutečnost, že přírodní zákonitosti a společenské tlaky vytvářejí podmínky, v nichž se uplatňuje mravní profil každého jedince. Tyto podmínky prostředí představují zkušební prostor pro každého a často je jejich přítomnost nezávislá na lidské vůli. Světová kauzalita ve smyslu přírodních zákonů a společenských situací vytvářejících obecné životní prostředí nutí totiž každého člověka k mravní volbě.

Podle Órigena i to, co není v naší moci ovlivnit, má pro nás význam, protože každá i zdánlivě náhodná skutečnost umožňuje nápravu konkrétního člověka.

Órigenés v souvislosti s připodobňováním se Bohu nastiňuje myšlenku vztahu milosti a lidských zásluh. Abychom se tedy na naší životní cestě přibližovali co nejvíce podobnosti Bohu, potřebujeme dle Órigena duchovní poznání. Duchovním poznáním je u něho míněn zdroj potřebné milosti, kterou si svým jednáním zasluhujeme. Alexandrijským teologem je spatřován ve vztahu duchovního poznání a lidských zásluh dynamický princip představující se jako vztah vzájemné podmíněnosti. Naše mravní skutky jsou tak odměňovány milostí Boží, jež člověka upevňuje v jeho snaze hledat a konat dobro, tedy procesem Órigenem kvalifikovaným jako svobodné obrácení se k dobru¹³⁸. Cesta od hříchu ke svatosti vede mnoha mezistupni a skrze následování Krista se tak člověk připodobňuje Bohu a prohlubuje svou účast na božství. Tento vývoj podle Órigena nejen přispívá k spoluúčasti na božství, ale také člověk upevňuje své bytí.¹³⁹

Svoboda volby a konání mravních skutků je ve výše uvedeném kontextu chápána jako permanentní rozhodování mezi dobrem a zlem. Je ale také třeba upozornit na skutečnost, že Órigenés na více místech svých pojednání zdůrazňuje především význam Boží milosti, bez které se člověk k mravnímu dobru nemůže svobodně rozhodovat a nemůže být ani spasen. Podle něho: *Samotná lidská vůle nestačí k naplnění spásy a smrtelný běh není schopen sám dosáhnout nebeských skutečností...*¹⁴⁰ A aby posílil myšlenku závislosti svobodného lidského jednání na Boží milosti, pokračuje dále slovy: *Proto apoštol naprosto logicky říká: nezáleží na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se za tím žene, ale na Bohu, který se smilovává.*¹⁴¹

Každá volba je podle něho představována jako pohyb k jednomu z mravních pólů, jenž nakonec určuje životní zacílení konajícího lidského subjektu. Svoboda volby v Órigenově

¹³⁸ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodné vůli, str. 117.

¹³⁹ Srov. tamtéž, str. 117.

¹⁴⁰ ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 19, str. 225.

¹⁴¹ Srov. tamtéž, 19, str. 225.

pojetí není možná bez vedení. Nespočívá tedy v absenci vedení, ale je situována do možnosti výběru vedení, které považujeme za správné.

V závěru pojednání o vztahu lidské svobody a Boží milosti na pozadí světové kauzality lze jeho představu vyjádřit následovně:

Órigenés nepřemýšlí jen o samotném svobodném subjektu realizujícím se skrze svou vůli, ale přemýšlí také o svobodném subjektu jako součásti světového řádu, jenž je vyjádřen vztahem mezi svobodou jednajícího a světovou kauzalitou.

Světová kauzalita, představována přírodními zákony a společenskými tlaky vyvíjenými na jedince, které jednající lidský subjekt nemůže zásadněji ovlivnit (nejsou v jeho moci), jsou prostorem umožňujícím prokázat mu jeho mravní kvality.

V tomto ohledu není žádný člověk osamocen, ale může být veden Boží milostí (duchovním poznáním) a Božím slovem k pravdě a porozumění dobru. Volbou dobra si člověk postupně upevňuje schopnost dobro poznávat a pro dobro se rozhodovat. Skrze osvobozující Boží světlo dobroty se naše schopnost správné volby naplňuje a posiluje, a to nikoliv z důvodu, že bychom nemohli volit jinak, ale proto že dobru lépe rozumíme. Zesilováním a upevňováním vztahu k dobru se naše vědění a bytí více přibližuje k božské podstatě, abychom v konečném důsledku na této podstatě participovali. Finalitou a žádoucím výsledkem uvedeného procesu je dosažení nejosobitějšího a nejvznešenějšího projevu naší přirozenosti.¹⁴²

V tomto smyslu lze tedy chápat mravní jednání jednajícího subjektu jako pohyb v reálném světě, světě, jenž je reprezentován přírodním řádem a společenskými danostmi současně, vytvářející tak prostor pro naši mravní orientaci.

Podle Órigena je tak vytvořena složitá struktura vztahů a následků jednání, v níž se realizuje nejen prostor pro mravní orientaci, ale i prostor pro nápravu konkrétního člověka, jak již bylo uvedeno v předchozím textu. Z toho důvodu je uskutečňování mravního života výsledkem, nejen téměř nepřehledného algoritmu řady příčin mnoha našich činů, jež máme v moci, ale, podle Órigena sem náleží i události, které v naší moci nemáme. Nicméně některé z událostí, které v naší moci jsou, se uskutečňují jako důsledky předešlých událostí, které zase v naší moci nejsou.

Órigenés tak ve své nauce vytváří prostor možností, ve kterém se duše realizuje procesem svobodného rozhodování. Podle něho i to, co v naší moci není, má pro náš mravní život určitou hodnotu, protože i zdánlivě nahodilá událost může být rámcem nabízejícím člověku

¹⁴² Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 120.

možnost nápravy. Světová kauzalita, společenské vztahy, lidská svoboda a Boží milost vytvářejí v myšlenkovém světě Órigena jakýsi integrovaný systém, jehož jednotlivé složky jsou ve vzájemném vztahu a podmíněnosti, vytvářejíc tak prostor našeho mravního růstu anebo našeho mravního pádu.

2.4 Svobodné lidské rozhodování a Boží vůle

Vztah mezi světovou kauzalitou a svobodnou vůlí člověka je jen částí celého problému týkajícího se otázky svobodného rozhodování a okolností, jež tento proces doprovázejí. Člověk má možnost pokaždé směřovat jak k dobru, tak ke zlu. Přesto se nabízí otázka, zda je možné, abychom měli v moci dobro, a je otázkou naprosto legitimní. Odpověď převládající ve stoické filosofii té doby, by byla následná: ctnostné jednání jakožto cesta člověka k dokonalosti, je cílem sám o sobě.

Z pohledu křesťanského filosofa je samostatné lidské úsilí o dosažení nejvyššího dobra do značné míry problematické a to v tom smyslu, že směřuje-li člověk k naplnění svého životního smyslu, tedy k Bohu, neobejde se bez jeho pomoci. To také Órigenés ve svých textech následně vyjadřuje: *Nemůžeme si myslet, že to, co je v naší moci, lze uskutečnit bez Božího přispění, ani že to, co spočívá v Božích rukou, bude naplněno stranou našich činů, našich snah či záměrů. Vždyť nemáme ve své moci něco chtít nebo vykonat, aniž bychom k tomu potřebovali vědět, že tuto samotnou naši schopnost chtění a konání nám propůjčil Bůh.*¹⁴³ Biblické výroky se interpretačně stávají ještě obtížnější, má-li se vysvětlit dobrota Boží a lidská svoboda, tedy vztah, který se musí zbavit všech forem determinismu, aby pojem lidské svobody nepostrádal smysluplnost. Je také samozřejmé, že v řadě dalších otázek a odpovědí, by neměla chybět ani otázka Božího působení ve světě

V této rovině kladených otázek a očekávaných odpovědí se rýsuje prostor pro pochopení problému zla tak, jak se s ním každý člověk setkává v různých životních situacích a v různých formách. Ptáme-li se z mravního hlediska na povahu zla v tomto světě, kde jsou jeho příčiny a uvážíme-li skutečnost, že Bůh je dobrý, musíme dospět k závěru, že zlo je produktem stvořených svobodných bytostí.¹⁴⁴

V Órigenově koncepci se objevují dvě formy zla: jedna forma je produktem racionálních bytostí, pro niž v běžném smyslu užíváme pojmů nemravného jednání nebo špatnosti,

¹⁴³ ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 24, str. 255.

¹⁴⁴ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, *O svobodě volby*, str. 92.

a druhá forma, kterou běžně označujeme jako neštěstí, jež bývá často důsledkem lidského nemravného života. Tento vztah se v životě mnoha lidí ukazuje povětšinou jako pravdivý a lze ho také chápat jako časný trest za zlo, které lidé páchají.

Ve výkladu zla je Órigenem uváděn příklad egyptského faraóna, který škodil Mojžíšovu lidu, za což na sebe přivolával jednu pohromu za druhou, až nakonec jeho život skončil utonutím v moři¹⁴⁵. Takovým způsobem si tedy faraón připravil odplatu za své četné nepravosti, kterých se dopouštěl, a následující neštěstí se stalo jakousi mzdou za veškerou nespravedlnost.

Z hlediska křesťanského pohledu se můžeme také setkat s neštěstím, kdy si nejsme dostatečně jisti, zda je důsledkem nespravedlivého jednání či je skutečně jen prostým neštěstím. Aby se zachovala názorová koherence, vyslovuje Órigenés myšlenku, že ani za takových situací často člověk není mimo prostor zlého jednání, ale utrpení jako důsledek svých činů je sklizní za nějaké starší příčiny¹⁴⁶. Za veškeré zlo může tedy člověk, protože Bůh zlo nenávidí, a třetí možnost je vyloučena.

Jako příklad této situace je Órigenem uváděn vztah bratrů Ezaua a Jáкова: *Byl Jákob milován ještě dříve, než se narodil do tohoto světa, a Ezau nenáviděn, už když byl v matčině lůně.*¹⁴⁷

Výklad alexandrijského teologa je na tomto místě postaven na kontroverzní myšlence preexistence stavu¹⁴⁸ interpretovanou Órigenem jako existencí před¹⁴⁹. V časové dimenzi to znamená stav před jejich narozením, stejně jako je to v případě všech ostatních lidí. Jejich svobodné jednání v preexistenci je jednáním přivádějícím je do situace, v níž se po narození nacházejí. Pokud by vznikla pochybnost o tom, jak to bylo ve skutečnosti myšleno, lze uvést ještě další Órigenovu interpretaci, která tuto názorovou rozporuplnost jen potvrzuje. Je obsažena v jeho výroku: *Mnohokrát jsme již řekli, že duše je nesmrtelná a věčná. Domníváme se proto, že je možné, aby v četných, nekonečných periodách napříč rozličnými a nezměrnými věky buď sestupovala od nejvyššího dobra ke krajnímu zlu, nebo aby znovu vydobývala své místo na cestě od krajních stupňů zla až k nejvyššímu dobru.*¹⁵⁰ V dynamickém vztahu mezi věčností duše a nekonečnými periodami věků, jak je zde uvedeno, nelze nepostřehnout implicitně obsaženou myšlenku věčného a cyklicky se opakujícího pádu a návratu věčné lidské duše k Absolutnu. Tak Órigenovu filosofickou koncepci koneckonců vnímá ve své knize *Plato christianus* také i Endre von Ivánka. Pomineme-li výše komentovanou úvahu, lze

¹⁴⁵ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 92.

¹⁴⁶ Srov. tamtéž, str. 92.

¹⁴⁷ ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 22, str. 243.

¹⁴⁸ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 93.

¹⁴⁹ Srov. tamtéž, str. 93.

¹⁵⁰ ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 23, str. 253.

tedy říct, že pro Órigena je to především nestálost a proměnlivost racionálních bytostí v podmínkách svobodného rozhodování, jež představuje skutečný zdroj zla ve světě.

Důležitou konsekvencí Órigenovy úvahy je také obraz morálního upřádání tohoto světa, který neodpovídá původnímu stavu, ale je zobrazením odpovídajícím vztahu racionálních bytostí k dobru v době jejich preexistence. Naše reálná situace ve světě není přesto překážkou lidské svobodě, nýbrž je určitým předpokladem mravního růstu. Órigenés tento vývoj interpretuje pomocí svobodných pohybů¹⁵¹. Pohyby racionálních bytostí jsou podle něho různorodé, jejich orientace vykazují značnou nejednotnost, ale přesto tvoří harmonický celek světa podle vůle Stvořitelovy. Tento, na první pohled různorodý, svět je přesto orientován do jediného cíle, cíle jehož stav bude podobný počátečnímu stavu¹⁵².

Z Órigenových tezí také vyplývá, že jednota cíle a počátku má hlubší vztah než jednota celku světa, ve kterém žijeme. V uvedeném kontextu to neznamena nic jiného než skutečnost, že současný svět, ač harmonický, ale přesto pln rozporů a protichůdností, je odlišný od konečného cíle, vylučujícího a postrádajícího jakýkoliv rozpor či protichůdnost.

Další důležitou konsekvencí Órigenových představ je, že morální volba racionálních bytostí není obrazem jejich plné kontroly nad svobodným rozhodováním, ale jejich svobodné rozhodování je samo o sobě jen jednou z částí celého rozhodovacího procesu bezpodmínečně potřebného k dosažení mravní finality. Zkráceně to lze interpretovat tak, že svoboda volby vyvážaná z kauzálního vztahu světového dění by bez Boží vůle, jež stvořila tento svět i nás samých, byla představou skutečně jen iluzorní.

2.5 Órigenés myslitel a teolog - závěrečné pojednání

Zamyslíme-li se nad dílem a myšlenkovou strukturou alexandrijského teologa Órigena, nelze nemít hluboký respekt před tímto křesťanským velikánem. Žil v poměrně bouřlivém období a sám pronásledován nakonec umírá na následky úřední represe. Jeho nauka o svobodné lidské vůli je velice inspirativní a lze ji charakterizovat v porovnání s Augustinem jako nauku, která podstatně více důvěřuje schopnostem lidského jedince žít život v mravní bezúhonnosti. Na straně druhé ale nelze tvrdit, že by Boží milost v jeho myšlenkách zaujímal nevýznamnou pozici. Naopak, poukazuje na její nepostradatelnost a vyjadřuje to i názorem, že se člověk nemůže spoléhat jen sám na sebe a myslet si, že co činí, může činit bez Božího přispění.

¹⁵¹ Srov. NAVRÁTIL M. *Úvodní studie*, In Órigenés, O svobodě volby, str. 94.

¹⁵² Srov. tamtéž, str. 95.

Významný díl jeho práce spadá především do oblasti alegoricko-anagogické biblické exegeze¹⁵³, nicméně se taktéž významným způsobem zasloužil o obranu křesťanské nauky proti dobovým gnostickým naukám, jež představovaly pro nově se rozvíjející křesťanství velké nebezpečí. V jeho chápání lidské přirozenosti, vztahu k milosti, vztahu Boží vůle a světové kauzality jako základního algoritmu, kde dochází k charakterové profilaci každého člověka, je možné najít i názory, se kterými lze do značné míry polemizovat anebo je úplně odmítnout.

Kontroverzní názory ale mají v jeho díle i pozitivní roli, protože poukazují na problémy, se kterými se relativně mladé křesťanství setkávalo, dávajíc tak podnět k následnému hledání pravdy a jiných cest, jak se s poznányi nesnázemi vyrovnat.

Z Órigenových názorů, jak již bylo uvedeno, nejvíce vystupuje do popředí problém preexistence stavu každé duše, která bezprostředně po zrození na tento svět, sklízí odměnu za své činy vykonané právě ve stavu před existenčním. Órigenés dokládá svůj názor biblickým textem o příběhu bratrů Ezaua a Jákoba. (jak bylo výše uvedeno)

Existence duší -před-, je stavem, který předchází jejich uskutečnění v tomto světě. Z Órigenovy následné teologicko-filosofické reflexe totiž vyplývá, že stvořené bytí je v pozemském prostředí modifikováno do stavu, který je výsledkem jeho postižení za odpadnutí od Prvního principu. To je také způsob, jakým je rozumové stvoření situováno do světové kauzality tak, aby se skrze své rozhodování k dobru anebo ke zlu pohybovalo směrem k záhubě anebo ke spáse. Právě zde se ale nachází zásadní interpretační problém Órigenovy představy, z křesťanského hlediska nepřijatelný. Konečná jsoucnost stvoření je totiž z jeho pohledu identická s věčnou božskou podstatou, ze které emanuje, a přijímá tak život pozemský. Tato absence transcendence Stvořitele vůči stvořenému světu znemožňuje pochopení křesťanského Zjevení v dějinách spásy, protože má-li být pochopena ekonomie spásy správně, je to podmíněno skutečností Boží transcendence vůči světu, aby nebyla dotčena Boží svoboda, ale současně jeho imanentní přítomnost v dějinách spásy, aby se zachoval osobní vztah stvoření vůči Bohu a tím také i odpovědnost každého za svůj morální život.¹⁵⁴

¹⁵³ ENDRE von Ivánka. *Plato christianus*, str. 110.

¹⁵⁴ Ačkoliv samozřejmě Órigenés nepopírá imanentní přítomnost Stvořitele v tomto světě, což také vyplývá z jeho nauky o světové kauzalitě ve vztahu k lidskému jednání a Božím podílu na něm, no nelze dosti jasně chápat transcendenci Boží vůči světu, je-li lidská duše na tomto světě přítomna skrze vyčleňování se z Prvního principu jak vyplývá z některých jeho úvah. Za tohoto stavu může hodnocení jeho názoru spíše inklinovat k platónské představě a k vymezení transcendence, jak to tato nauka prezentuje. Pro křesťanskou teologickou reflexi je představa stvořeného po způsobu emanace z Prvního principu neakceptovatelná. To je také důvodem proč není plná korespondence představy o transcendenci, jež zaručuje Boží svobodu vůči stvořenému světu mezi Órigenovou představou a představou v křesťanském chápání, možná.

Ačkoliv by se mohlo zdát, že Órigenés primárně neklade důraz na potřebu Boží milosti, kterou tituluje ve svých úvahách pojmem Duchovního poznání, přesto je možné konstatovat, že klade lidský skutek a Boží milost, kterou si svým jednáním zasluhujeme do pozice nutnosti obojího. Tedy podle Órigena není možný mravní život a spása člověka, která by postrádala Boží milost anebo svobodnou lidskou vůli. Abychom nevytvářeli nevyvážený názor na Órigenovy představy, je opět nutné zdůraznit, že Boží milost má v jeho pojetí pro lidskou spásu zásadní význam, i když jeho vyjádření neobsahují tak silný aspekt důležitosti, jako to vidíme u sv. Augustina. Je ale také možné, že považoval přítomnost Boží milosti za tak samozřejmou, že nespatořoval potřebu tuto principiální skutečnost křesťanské obci zvláště zdůrazňovat. V jeho interpretaci tak vzniká mezi Boží milostí a lidskou svobodnou vůlí vzájemně se podmiňující stav, bez kterého nelze spásy dosáhnout. Nelze proto vyloučit, že to je také jeden z důvodů, proč nikde v jeho výrociích není explicitně vyjádřena dominance milosti nad svobodným lidským rozhodováním a proč jeho názory vztahující se k lidskému skutku a darované Boží milosti do jisté míry více rezonují s názory pelagiánského učení, které stálo v opozici názorům sv. Augustina.

Órigenés ve svých tezích vyjadřuje v jiné rovině i stav poznání hříchu, než jak je vyjádřen hřích a jeho poznání u sv. Augustina. Na rozdíl od sv. Augustina, který poznání hříchu chápe spíše v rovině čistě teologické a příklady široce komentuje texty z Písma, ze Starého i z Nového zákona, je interpretační moment poznání hříchu situován u Órigena spíše do oblasti filosofické. Poznání hříchu je podle něho výsledkem lidské racionality, která poznává dobro a zlo a rozhoduje se pro jednu ze dvou možností, nepřipouštějíc přitom, že by člověk dobro a zlo poznával v nějakém poznávacím procesu.

I přes některé nejednoznačnosti či rozporuplnosti v Órigenově nauce, lze vysoce hodnotit jeho nauku vyjádřenou v tezi o Božím předvzděání, kterou překonává i Augustinovu úvahu o stejném problému. Zatímco se Augustin spokojí s pouhým konstatováním, že Boží předvzděání neodporuje lidské svobodě, Órigenés jde ještě dál. Stav bezrozpornosti lidské svobody a Božího předvzděání pregnantně komentuje na příkladu rozhodnutí Jidáše. Jidáš měl dvě možnosti v rozhodování. Podle alexandrijského učitele, mohl Ježíše buď zradit, anebo se zachovat jinak. Bůh předvzděl toto Jidášovo rozhodnutí nikoliv proto, že Jidáše ovlivnil v rozhodování, ale proto, že věděl, jak se Jidáš rozhodne. Órigenés tak v situaci, kdy se svobodný lidský subjekt konkrétně rozhoduje, zachoval pohyb v mravním životě člověka na jeho vlastní vůli, ale současně nenarušil Boží všemohoucnost, protože předvzděání není predestinací či jinou formou protekcionismu.

Závěrem lze konstatovat, že Órigenés byl velikánem své doby a jeho dílo, které nám zanechal, lze považovat za vzácný odkaz pro další generace křesťanů. To je také důvodem, proč by měl zůstat i příkladem odhodlanosti bránit křesťanskou víru a to, co nám Boží Syn a prvotní církve odkázaly. Vyslovujeme-li určité kritické stanovisko k některým jeho úvahám, je povinností každého zachovat patřičný respekt k jeho osobě a především to dělat v porozumění a hluboké pokoře.

III. Kapitola

3.0 Stoicismus jako filosofický směr

Stoicismus se v obecné rovině řadí mezi filosofické systémy helénského myšlení a v době literární a teologické angažovanosti církevních otců byl v intelektuálních kruzích široce akceptován.

Za zakladatele stoické filosofie je považován Zenón z Kitia¹⁵⁵ kolem r. 301-300 př. Kr., který začal přednášet své myšlenky v Athénách na veřejných místech a také na Akropoli.

Kosmologická představa stoiků byla postavena na přesvědčení, že vesmír jako celek je přístupný racionálnímu vysvětlení a že sám je racionálně uspořádanou strukturou.

Člověka v rámci této kosmologické koncepce reflektovali jako subjekt mající v jádře své přirozenosti obsažený podíl na vlastnosti náležející přírodě v kosmickém smyslu. Tímto podílem obsaženým, či lépe řečeno, vtěleným do vesmírného celku je logos¹⁵⁶ představující lidskou schopnost myšlení, plánování a mluvení ve své jednotě.

Zajímavým se z tohoto pohledu jeví také jejich představa, že člověk je nedílnou součástí přírody a celého kosmu, a proto kosmické události a lidské činy nejsou děje dvou rozdílných systémů, ale obojí jsou důsledky jednoho logu¹⁵⁷.

Ve stoické interpretaci není logos ničím jiným než bůh čili kosmická příroda¹⁵⁸. Následně stoická nauka vysvětluje vztah mezi lidskou rozumovou bytostí a kosmickou přírodou jako vzájemné vztažení dvou inteligentních činitelů.¹⁵⁹

Konsekvencí již zmíněného vztahu je, že pozná-li člověk skutečný dosah vzájemného propojení člověka a božského kosmu, dospěje na vrchol lidské racionality, přičemž její dokonalost je zaručena právě dobrovolnou shodou člověka s přírodou.

Koherence stoického učení je tedy založena na přesvědčení vzájemné koincidence mezi způsobem návaznosti přírodních událostí a racionality lidského myšlení, které se stává základnou pro vyvozování soudů dovolujících člověku rozvrhnout svůj život v souladu s bohem-přírodou. Stoikové dělili filosofii na logiku, fyziku a etiku. Logika pro ně znamenala

¹⁵⁵ LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie*, 1. vyd. Přel. Kolev Petr, Praha: OIKOYMENH 2003. str. 142.

¹⁵⁶ Srov. tamtéž, str. 141

¹⁵⁷ Srov. tamtéž, str. 141

¹⁵⁸ Srov. tamtéž, str. 141

¹⁵⁹ V tomto kontextu si nelze nevíšimnout stoickou představu vztahu kosmu-boha a lidských skutků, které vyjadřuje Órigenés téměř identicky ve své nauce o lidském jednání v rámci kauzality světového řádu, jež je výsledkem Stvořitelovy tvořivé činnosti.

zdroj poznání a schopnost pochopit sémantiku, gramatiku a stylistiku, přičemž uvedené oblasti poznání spojovali do jediného předmětu: logu¹⁶⁰. Z pohledu lidské racionality a komunikace znamená logos řeč i rozum, protože řeč lze zkoumat z hlediska fonetického i sémantického. Nelze přitom toto dělení chápat ve smyslu tří samostatných oddílů stoické nauky, ale jako metodologickou zásadu. Stoikové považují předmět logiky, etiky a fyziky za jeden, protože svět je jenom jeden, ale skrze uvedené oddíly je viděn z odlišných úhlů pohledu vzájemně tvořící konzistentní hlediska.

V obecnosti, lze konstatovat, že účelem vyjádřeným v základních pojmech stoicismu: *logos* (rozum) a *fysis* (příroda)¹⁶¹, je především snaha o sjednocení filosofického myšlení do koherentního celku z důvodu, že rozum, ve smyslu logos, vytváří přírodu jako harmonický celek. Z tohoto pohledu vychází pro stoiky nutnost sjednotit lidský jazyk a jednání se sledem přírodních dějů, tato snaha je vyjádřena v Chrysippově prohlášení, že: *cílem člověka je žít ve shodě se zkušeností o přírodních dějích*¹⁶². Chrysippos tím potvrzuje svoji představu o etice, která je podle něho závislá na poznání přírody a to v nejširším slova smyslu.

Ostatně, otázka etiky byla vždy klíčovým momentem celého historického období stoické filosofie, a to jak v jejím ranním stadiu, tak i v pozdější době, kdy stoicismus pronikl i do římského intelektuálního světa a stal se převládající filosofií. Jedním z jejich největších a nejvlivnějších představitelů byl římský senátor a filosof Seneca, který byl přesvědčen o úloze filosofů jako vychovatelů lidstva¹⁶³.

To, že stoicismus nebyl pouze izolovanou naukou o lidském jednání, ale ve smyslu správného lidského života byl v něm obsažen i důležitý aspekt směřující k bohu, je vyjádřeno tímto Senecou, nepochybujícím o boží dobrotivosti a o tom, že bůh má osobní zájem o lidstvo. Vyplývá to i z jeho prohlášení: *I božstvo přichází k lidem, ba co víc, vstupuje do lidí. Žádná dobrá mysl není bez božstva. Do lidských těl jsou zasetá božská semena.*¹⁶⁴

Období stoické filosofie dle oficiálních zdrojů trvalo do roku 529 po Kr.¹⁶⁵, tedy do doby, než byly ediktem císaře Justiniána uzavřeny všechny nekřesťanské filosofické školy.

Nicméně stoická filosofie ve skutečnosti začala ustupovat do pozadí již v době nástupu křesťanství a obnovení platónské nauky v novoplatonismu na počátku 3. století po Kr. Novoplatonismus Plótínův asimiloval do sebe jak myšlenky aristotelské, tak i stoické tradice a ve 4. stol. po Kr. se stal hlavním konkurentem křesťanství.

¹⁶⁰ LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie*, str. 152

¹⁶¹ Srov. tamtéž, str. 154

¹⁶² Srov. tamtéž, str. 154, č. 11

¹⁶³ Srov. tamtéž, str. 281

¹⁶⁴ Srov. tamtéž, str. 283

¹⁶⁵ Srov. tamtéž, str. 283

3.1 Lidská přirozenost a přirozenost lidského rozumu v představě stoiků

Stoikové ve své nauce vycházejí z nejobecnějšího určení, jež je spojováno především s určením člověka. Člověk je vrcholem hierarchického uspořádání, skrze něho je vyjádřena pluralita vztahů kosmického organizačního principu a základních forem jsočnosti.

Stoikové na vyjádření těchto základních forem jsočnosti používají schéma tzv. *scala naturae* řadící jsočna podle jejich pneumatického aspektu.

Fysis (příroda) spravuje rostliny, jež nevlastní pudy a smyslové vnímání, živočichům se přiděluje pud a rozumovým živočichům kromě pudů i rozum.

Stoikové chápou v těchto intencích jednotu světa majícího oporu v základních modalitách pneumatu formujícího látku a tvořícího celý kosmos. Výsledkem jejich chápání reality je obraz člověka, který jako součást hierarchického uspořádání *scala naturae* je přirozeným pokračováním nižších forem jsočnosti a kterému se jen zásluhou svého pneumatu dostává výjimečnosti v řádu vývojové kontinuity a staví před něj nároky, které formy na nižších stupních vývoje mít nemohou.

Být „rozumový“ znamená u stoiků mít schopnost artikulovaného mluvení, tedy užívání jazyka. Přesto, že samotná schopnost artikulovaného mluvení není jedinou skutečností v lidské racionalitě, protože racionalita má ve stoickém chápání poměrně širší smysl, v případě rozumnosti se jedná o spojení dvou důležitých aspektů racionality. Je to spojení mluvení a myšlení vytvářející jednotný proces, který stoikové označují artikulovaným myšlením.¹⁶⁶ Tento vztah mezi představou a artikulovaným myšlením vyjádřil ve své nauce celkem jasně Diogenes Laertios: „*Na prvním místě je představa, potom následuje myšlení, vybavené vyjadřovací schopností, které pronáší řečí to, co od představy zakouší*“¹⁶⁷ (DL VII, 49). V jeho výpovědi lze spatřit vztah mezi stavem pasivního vědomí o něčem a stavem aktivním, jež je reprezentován schopností interpretovat představu prostřednictvím artikulovaného myšlení, jak bylo zmíněno již výše.

Chápání pozice lidského rozumu ve stoické interpretaci může být i přes jejich snahy trochu problematické, protože odpověď na otázku, jaký význam má rozum v přirozené realitě člověka jako rozumové bytnosti, stoikové jednoznačně neformulují. Z dostupných zdrojů vyplývá, že stoickou interpretaci funkce lidského rozumu lze vyjádřit ve třech úrovních:

¹⁶⁶ LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie*, str. 159.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, str. 159

1. rozum jako pojmový systém
2. rozum jako řeč
3. rozum jako struktura jednání

1. Představa rozumu jako systému pojmů, kterým je rozum ve stoicismu uchopován, se zakládá na přesvědčení, že člověk do světa proniká a v rámci této postupné asimilace přijímá ze světa vše, co potřebuje, aby dosáhl dokonalosti ve ctnostném životě. Konsekvencí tohoto procesu je postupné vznikání rozumné duše, která z představ získaných prostřednictvím smyslově-zkušenostní reality buduje pojmový rozumový systém garantovaný úkony paměti.
2. Tak přijímá rozumová duše pojmy, jež jsou výsledkem její smyslově-zkušenostní reflexe, pojmy, které se nakonec stávají pojitkem k uchopování všech věcí.
3. Představa rozumu jako schopnosti řečové komunikace je u stoiků nejednoznačná. Diogenés Laertius představuje řeč jako prostředek, skrze nějž rozum v řečovém vyjádření uchopuje to, co v myšlení rozum zakouší jako představy. Přesto nelze z této myšlenkové koncepce jednoznačně vyčíst, zda je rozum možné ztotožnit s řečí nebo zda je řeč jen nástrojem rozumové schopnosti.

Nicméně pro možnost chápat rozum jako řeč svědčí Galén, který upřesňuje, že stoikové rozlišují tzv. vnější řeč¹⁶⁸, jež odpovídá hlasovému logu, zatímco tzv. vnitřní řeč¹⁶⁹ chápou jako samotnou mysl, tedy rozum. V kompetenci vnitřního logu je provádění pojmových analýz, důkazů a myšlenkových úkonů.

K podpoře koncepce hlasového loga a logu vnitřní řeči jako odlišení rozumového myšlení a řečové exprese přispívají vyjádření i jiných stoiků (např. Sextos Emperikos), jenž poukazuje na to, že člověk se od zvířat neliší vnější řečí a to z důvodu, že i zvířata mají vnější hlasovou komunikaci, ale člověk je navíc obdařen komunikací vnitřní řečí a ta je původcem difference mezi člověkem a zvířetem.

¹⁶⁸ MIKEŠ, Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem přitakání. In *Reflexe* 34/2008. str. 9.

¹⁶⁹ Srov. tamtéž. str. 9.

Lze tedy nakonec dospět k závěru, že stoikové skutečně považují vnitřní řeč za samotný rozum. Tento předpoklad lze ještě také dokumentovat jejich pojmem *lectonu*¹⁷⁰, jež představuje to, co je řečí vyjádřitelné.

Základním pojmem stoické sémantické teorie je tedy *lecton*¹⁷¹, termín v jejich terminologii chápán ve významu „co jest řečeno, či řečeno může být“ a lze ho významově vyjádřit i jako „stav věci“. Stoikové rozlišovali dva druhy *lectonu*. Jeden druh *lectonu* představující formu neúplnou¹⁷², odpovídající slovesu postrádajícího větný podmět, např. „píše“ nebo „hledí“, a druhou formu úplnou¹⁷³, představující vyjádření např. „Seneca sedí“. Stoikové považují pouze plnou formu *lectonu* za něco, co může vyjadřovat pravdivý či nepravdivý soud. Úplný *lecton* má přitom dvě složky. Složku predikativní např. „sedí“ a složku označenou termínem *ptósis*¹⁷⁴ (DL VII, 64), jež lze překládat jako „subjekt“, ale přesnějším významem ho lze chápat i jako „gramatický pád“. Ve stoické nauce může být i vyjádřením obecné či jednotlivé kvality, *Lecton* podle nich subsistuje na představách, které formuje jednoznačně do představ lidských, což znamená, že lidské představy mají zásluhou *lectonu* predikativní strukturu a *lecton* tak nabývá vyjádřitelnost, myslitelnost a je charakterizován strukturací výpovědi něčeho o něčem.

V návaznosti na výše uvedené stoické představy se objevují interpretace, jež se snaží prokázat korelaci mezi stoiky a Platónovým uchopením myšlení jako vnitřní řeči.

Vycházejí z předpokladu, že když Platón mluví o predikativní struktuře myšlení a ztotožňuje myšlení s vnitřním rozhovorem, je pro něj myšlení vnitřní řečí představující širší určení. V tomto bodě ale není interpretace plně korespondující se stoickou představou o řeči, protože stoikové odlišují vnitřní rozhovor od myšlení. Myšlení je u nich chápáno jako proces mlčení. Jako další lze uvést argument, že pro Platóna je vnitřní řeč netělesná, zatímco u stoiků se na tomto místě objevuje dichotomie představující snahu oddělit od ní svůj kosmos. Pro stoiky znamená *Lecton* jeden ze čtyř netělesných entit (kromě místa, prostoru a času), která na představách jen subsistuje, ale jejich vnitřní řeč je řečí tělesnou, pokud znamená myšlení.

Z uvedeného lze tedy vyvodit otázku: Jaký je u stoiků vlastně vztah mezi *lecty* a vnitřní řečí?. Nelze vyloučit ani snahu stoiků řešit tento problém mezi tělesným a netělesným, co lze dokumentovat na jedné ze Senecových pasáží: *Existují tělesné přirozenosti, jako například*

¹⁷⁰ MIKEŠ, Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem přitakání, In *Reflexe*, 34/2008. str. 9

¹⁷¹ LONG A. Antony. *Helénistická filosofie*, str. 171

¹⁷² Srov. tamtéž, str. 171

¹⁷³ Srov. tamtéž, str. 171

¹⁷⁴ Srov. tamtéž, str. 171

tento člověk, tento kůň: ty jsou sledovány pohyby myšlení, které o nich mohou vypovídat. Tyto pohyby mají v sobě cosi vlastního od těles odlišného. Vidím, například, Catona procházet se; vyjevuje mi to zrak a mysl tomu věří. To, co vidím, je těleso, k němu upírám oči a mysl. Vzápětí řeknu: To, co vidím je těleso, k němuž upírám oči a mysl. Vzápětí řeknu: “Cato se prochází“. To, co říkám, není těleso, nýbrž jisté tvrzení o tělese...¹⁷⁵.

Lecton jako substistující netělesná entita na představách nemůže být konstitutivním prvkem spolu s vnitřní řečí na stejné věci a to i přesto, že přece jen nějaký parciální vzájemný vztah mezi nimi je. U stoiků tak myšlení a řeč jako tělesný dynamismus představují stavy pneumatu.

Přesto zůstává problémem určit, co myšlení myslí a vyjadřuje vzhledem k tomu, že je netělesné. Zdá se, že pro stoiky znamená Lecton jako netělesná entita způsob uchopení tělesného myšlení, jež považují za predikaci, kterou lze uchopit pouze tím, co je jiného řádu než tělesného a není ani součástí myšlení samotného.

Struktura rozumu jako duševního jednání je třetím bodem úvah stoiků o povaze lidského rozumu. Aby bylo možno pohlédnout na jejich představu v tomto bodě, bude prospěšné navázat na *scalu naturae*¹⁷⁶, o které byla zmínka již v předchozích částech tohoto pojednání. V jejím obsahu lze rozpoznat čtyři stupně přírody:

- hexis, jejímž příkladem je např. dřevo nebo kamení
- fysis, jež je pohybující se hexis
- duši, jež je fysis, k níž se pojí představa a popud
- a lidskou duši, jež je duší nabývající rozum

Duše zde reprezentuje pohyb mající určitou strukturu a rozum je vymezujícím aspektem, jež přetváří kvalitu pohybu duše a činí z ní duši lidskou. Je ale nutné chápat, že rozum v představě stoiků není něčím, co by k duši přistupovalo jaksi zvenčí, aby ji následně řídilo. Naopak, rozum se sám stává kvalitativním určením lidské duše.

Přítomnost rozumu je tedy garantem, že představy se stávají představami racionálními a také popudy se stávají popudy racionálními. Právě rozum je tím specifikujícím prvkem, který umožňuje lidské duši přitakat (*synkatathesis*). Přitakání racionální představě se stává

¹⁷⁵ LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie*, str. 161

¹⁷⁶ MIKEŠ, Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem přitakání, In *Reflexe* 34/ 2008. str. 11.

podnětem pro racionální popud a konsekvencí tohoto kausálního vztahu je další stav či proměna, kterou může být konkrétní jednání či tělesný pohyb.

Vzájemný vztah mezi přitakáním, představou, a popudem se tak stává základním algoritmem pro stoickou psychologii jednání. Vzhledem k tomu, že představa a popud jsou již konstitutivním prvkem u zvířat, je přitakání novou kvalitou, charakteristickou pro lidskou duši. Prioritní funkcí rozumu je tedy udělování přitakání.

Ve stoickém pojetí jsou tři různé perspektivy určení rozumu, které je třeba spojit, aby bylo možné přistupovat k ostatním problematickým bodům jejich nauky. Toto spojení lze provést na dvou úrovních.

V první rovině jde o funkci rozumu, jež je spojena se schopností uchopovat jednotlivé představy a identifikovat je na pozadí množiny pojmů v duši. Na této rovině je to lecton, pomocí něhož je toto uchopení možné.

Druhá rovina představuje uchopení představy lectonem a následné přitakání představě. Lze tedy říct, že na první úrovni dochází ke spojení rozumu jako systému pojmů a rozumu jako řeči, přičemž rozum jako systém pojmů je projevem vnitřní řeči. Konstituce řeči se rozvíjí v distanci mezi jednotlivou představou a jí odpovídajícím pojmem, skrze který je následně představa uchopena. Na první rovině se zásadnější problém neobjevuje, ale určitý problém se objevuje až ve druhé rovině, kde dochází k vymezení úkonu přitakání.

3.2 Stoická nauka o přirozenosti přitakání

Ohledně představy o přirozenosti přitakání, jímž se myslí souhlas svobodné lidské vůle udělené volbě nějaké možnosti, skrze kterou si člověk něco přivlastňuje nebo něco zamítá, vyvstává ve stoické představě určitá nejednoznačnost.

Stoikové v některých svých naukách o přitakání přisuzují akt přitakání představě, ale na některých jiných místech jejich prací (např. Stobaios) uvádějí, že přitakání je udělováno lectu. Ale pro některé jiné stoiky se přitakáním rozumí také všechny popudy, přičemž praktické popudy podle nich v sobě navíc obsahují také i hybný moment.

U Stobaia se navíc nachází také myšlenka, že přitakání je udělováno i něčemu jinému než popudu. Popudy jsou podle něho vázány na predikáty, ale přitakání se uděluje propozicím, jejichž obsahem jsou predikáty, kterým se v propozicích přitakává.

Lze tedy říct, že stoikové mluvily o přitakání představě, kterou vztahovali k materiálnosti duševního procesu na straně jedné, ale na straně druhé považovali lecton za netělesné vyjádření tělesné představy, jež odhaluje její predikativní strukturu.

Co se týče základní stoické nauky, je v ní mimo jiné obsažena i *distinkce mezi netělesným a tělesným*¹⁷⁷ obsahující přesvědčení, jako součást jejich metafyziky, že tělesa jsou jediné věci, o kterých lze v přísném slova smyslu říct, že existují. Podle nich je tato skutečnost založena na splnění podmínky, že jediné existující tělesa mají schopnost působit a taktéž podléhají změnám (podléhají působení). Chceme-li vyslovit něco smysluplného, je potřeba splnění určitých materiálních předpokladů: *musí být v příslušném pořadí pronesena slova příslušného druhu, a to předpokládá existenci racionální bytosti.*¹⁷⁸

Myslí-li racionální bytost anebo mluví-li něco artikulovaným způsobem, něco smysluplného subsistuje¹⁷⁹ ve shodě s jejím myšlením. Tento význam ale nemá nezávislou existenci, protože sám o sobě nepůsobí a také sám působení nepodléhá, což mu uděluje význam něčeho netělesného. Je-li „něco řečeno“ nějakou větou, je to podle stoiků lecton¹⁸⁰, jako něco netělesného, potřebujícího pro své vyjádření slova, která lze pružně používat a pořádat určitým směrem.

Určité problémy se také nacházejí i v určování pořadí duševních pohybů. Mají-li se uplatnit v jednání popudy, je třeba přitakat lectu, ale existují i stoické představy stavějící popud před přitakání.

Tato nesrovnalost se vysvětluje argumentem, že původní stoická psychologie jednání obsahovala dvojici popudů před vlastním aktem přitakání. Jeden popud předcházel bezprostředně aktu přitakání, a byl tak vyjádřením přirozené reakce na představu, zatímco druhý popud následoval až po přitakání a byl přímým podnětem k tělesnému pohybu či jinému stavu.

Ve Stobaiových spisech jsou, ale pokládány všechny popudy za přitakání, což podle něho znamená, že je-li člověk veden popudem k něčemu, přitakává nějaké partikulární představě, jejíž prostřednictvím se současně vyjadřuje o partikulární části světa ve formě partikulární interpretace o témže světě. V tomto pojetí se tedy přitakání u stoiků nejeví jako akt vědomého souhlasu prostřednictvím rozumu, nýbrž je aktem implicitním, který lze reflektovat až zpětně. Stoikové chápou vnímání, mínění nebo evidenci jako přitakání určitému typu představy.

¹⁷⁷ LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie*, str. 168

¹⁷⁸ Srov. tamtéž, str. 168

¹⁷⁹ Srov. tamtéž, str. 168

¹⁸⁰ Srov. tamtéž, str. 172

Přítom považují tento implicitní akt za nevědomý akt duše, představující jednu ze stoické interpretace aktu přitakání. Existuje ale přítom i pohled jiný, ve kterém je akt přitakání chápán jako schopnost člověka přitakat či nepřitakat, pokud se rozhoduje mezi pravdivostí či nepravdivostí.

Tato představa související s pravdivostí či nepravdivostí, je také chápána v kontextu lidského soudu, jež volí mezi pravdou či nepravdou, a z toho důvodu nelze ztotožňovat akt přitakání s implicitním aktem, protože je zde jasná oddělenost od fáze duševního pohybu.

Zamyslíme-li se nad výše uvedenými tezemi, nemůžeme přehlédnout určitý názorový paradox ve stoické nauce. Tento paradox spočívá na jedné straně v tom, že přiděluje úkon přitakání či nepřitakání vědomému aktu rozumové činnosti, ale v pozici opačné, přiděluje tento akt implicitnímu aktu přitakání či nepřitakání, jež nevychází z vědomé činnosti rozumu, ale z popudu.

Abychom se vyhnuli určitému názorovému nedorozumění, či dokonce omylu, je důležité si uvědomit, že v tomto případě se stoický akt přitakání nevztahuje k psychologii jednání, ale je ho nutno chápat v kontextu normativní řeči, pokládanou za instrukci toho, jak by člověk měl či neměl jednat. To je také důvodem, proč nelze přenášet význam určení aktu přitakání do analýzy jednání, ale lze spíše tuto situaci chápat jako dvojí pohled na tutéž skutečnost.

3.3 Otázka k aktu přitakání: Je úkonem svobodného rozhodnutí anebo je úkonem limitovaným determinací ?

Vycházejí-li stoikové ve svých tezích z kosmologických představ a je-li kosmos určující a všeobecnou veličinou, mělo by také platit, že akt přitakání lidského jedince se musí této objektivní síle přizpůsobit. Z toho následně vyplývá, že jeho svobodné rozhodování, vyjádřené aktem přitakání či nepřitakání, je značně omezeno, či spíše determinováno osudem, jehož je rozhodující se subjekt součástí.

Je to jeden z problémů, kterému stoikové museli ze strany svých kritiků čelit. Jejich nauka byla kritiky chápána jako popírání možnosti svobodného lidského jednání.

Jedněmi z těchto kritiků byly Cicero a také Órigenés. Oba vytýkali stoické nauce popírání svobodného lidského jednání, protože situuje člověka do prostoru osudu. Osud svým předem

daným určením příčin a následků limituje lidskou mravní motivaci a jakékoliv lidské snažení ruší.

Následnou odpovědí stoiků bylo, že každé lidské úsilí je součástí osudu a osud s ním počítá při realizaci svých cílů. Dále ale tentýž Cicero zase uvádí argument stoického rozlišení různých druhů příčin na psychologii jednání, poukazujíc přitom na přitakání, jako na akt determinace, jenž se uplatňuje odlišným způsobem než u jiných věcí. Ostatní kritikové, jako např. Alexander z Afrodisiady¹⁸¹ zase kritizuje stoickou teorii, protože nedokáže dost jasně rozlišit mezi determinovaným pohybem věcí neživých a pohybem člověka.

Na všechny tyto kritické připomínky nakonec Chrysippos odpovídá poukazem na to, že všeobecný determinismus nevyklučuje lidskou aktivitu¹⁸² jakou je např. odpovědnost, a naopak lidská aktivita nevyklučuje determinismus.

V jiných argumentech stoiků se zase objevuje názor, že existují různé druhy příčin, a ty se pak následně vztahují k podstatě determinismu. Také ve svých počátcích učí o aktivní příčině (kosmos-bůh) pořádající látku zevnitř a to tak, že jí plně proniká a stává se příčinou jejího formování a pohybu.

Následně je pak tato teze Chrysippem upřesňována a doplňována o podobu osudu jako všeobecného kausálního determinismu. Je to představa jakéhosi osudového univerzalizmu majícího ve svém obsahu řetězení příčin a následků, jejichž přerušení by mělo za následek zhroucení celého kosmu.

A byla to právě tato představa osudu, reprezentujícího universálně determinující faktor, usměrňující a ovlivňující veškeré dění, která byla kritizována za svůj negativní důsledek ve vztahu k lidskému svobodnému jednání.

Vysvětlení do tohoto Chrysippova postoje se snažil vnést Cicero. Cicero poukazyval na to, že stoikové rozlišovali dva základní druhy příčin: první skupinou byly příčiny úplné a hlavní, a druhou skupinou byly příčiny pomocné a nejbližší. Pak následovalo ztotožnění osudu s dvojicí příčin pomocných a nejbližších.

Obecně vzato, stoikové vážou svoji argumentaci psychického pohybu jednání na dva faktory. Jeden faktor je chápán jako faktor vnější a druhý je chápán jako faktor vnitřní. Oba tyto faktory reprezentují podmínku (příčinu) pro jednání, ale ačkoliv je vnější faktor spjat s osudem, nedeterminuje faktor vnitřní.

¹⁸¹ MIKEŠ, Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem přitakání, In *Reflexe* 34 / 2008. str. 18.

¹⁸² Srov. tamtéž. str. 18.

Přítakání se tedy nerealizuje vlastní silou a přirozeností, ale přirozeností myslí. Vystává tak kauzální model psychologie pohybu jednání, ve kterém je přítakání důsledkem působení dvou příčin. Jednu příčinu má přítakání v představě spojené s vnímanou věcí (představuje vnější kauzální faktor) a druhá příčina přítakání spočívá v přirozené dispozici duše jednatelova člověka, která vyjadřuje vnitřní kauzální faktor.

Lze tedy uzavřít, že první příčina je vnějším impulsem pro přítakání a vnitřním impulsem pro pohyb duše ve směru přirozené dispozice k jednání je samotný akt přítakání.

Tento kauzální model psychologického pohybu jednání je ve svém důsledku deterministickou dispozicí, protože přítakání spočívá v determinované dispozici duše, která je následně zase determinována zkušenostmi konstituujícími individuální život člověka a ovlivněna návyky a zvyky získanými výchovou v dětství.

Přes všechnu tíhu svých deterministických úvah stoikové připisují člověku veškerou odpovědnost za vše, co dělá. Člověk nemá svobodu přítakat všemu, ale bude postačující, je-li jeho přítakání determinováno jeho vlastní přirozeností.

Z celkového názorového postoje stoiků v rovině psychologie jednání a aktu přítakání, a to i přes argumenty Chrysippovy (o možnosti vztahu osudu a lidského jednání), vyplývá i nadále problém determinismu, překážející v procesu posuzování lidských skutků a odpovědnosti člověka za ně.

3.4 Dvojitá vazba přítakání a rozumu a její vztah k lidské svobodě

U stoiků má pojem synkatathesis ambivalentní význam. Jejich teorii o aktu přítakání lze rozumět ve dvou rovinách. V první rovině je projevem rozumu vyjadřujícím distanci, ale v rovině druhé je tentýž akt distance popírán, v čemž tkví podstata determinovanosti.

V základním pohledu stoiků funguje rozum jako *identifikátor představ na pozadí souboru pojmů*¹⁸³. Toto uchopení představ rozumem má predikativní strukturu, jež je ukotvena v netělesném lectu. Lecten tak vytváří důvod, proč se rozum za těchto podmínek uplatňuje nejen jako soubor pojmů, ale i jako řeč. Stoický akt přítakání lze následně chápat z dvojího úhlu: První úhel - rozum je jako soubor pojmů určen svojí historií, která má své místo v řádu osudu a při kontaktu s konkrétním podnětem se rozum projeví aktem přítakání či nepřítakání.

¹⁸³ MIKEŠ Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem přítakání, In *Reflexe* 34 / 2008. str. 25.

Akt přitakání tak zůstává v závislosti na tom, zda se daná představa do struktury pojmů zařadí anebo nezařadí. V konečné fázi tohoto pohybu se akt přitakání stává výsledkem rozumu jako pojmového prizmatu. Přesto zde mezi přitakáním a rozumem není přímá kauzalita, jak by se mohlo zdát, protože vzdálenost mezi rozumem a přitakáním neumožňuje realizaci příčiny a následku přímo.

Druhý úhel pohledu na akt přitakání poukazuje na to, že přitakání je současně založeno v určité distanci a samo tuto distanci také ustavuje. V tomto případě způsob přitakání sice splňuje požadované kritérium, ale jen za podmínky, že přitakání se neuděluje představě samotné, ale lectu, který na představě subsistuje (viz výše str. 57 a str. 58).

Podle stoické představy je lecton v psychickém pohybu sám interpretací představy ze strany rozumu a to na pozadí souboru pojmů, jež je současně také i propozicí vyjadřující „něco“ jako „něco“. Lecton je tedy faktorem zvětšujícím distanci uvnitř rozumu, ale rozum je sjednotitelem této distance skrze akt přitakání. Vztahujeme-li tedy akt přitakání k rozumu, jako souboru pojmů v distanci, je to právě tato distance, která ustavuje nejen autonomii samotného rozumu, ale i autonomii samotného aktu přitakání.

Autonomie rozumu garantující přitakání jako výsledek pohybu, tj. ve smyslu tohoto rozumu obracejícího se v aktu přitakání k sobě samému, je stoickou odpovědí na kritiku jejich determinismu.

Z výše uvedené stoické interpretace o přitakání, lectonech a funkci autonomního rozumu v procesu volného jednání, lze vyrozumět, že přitakání je vlastně tím momentem, který je rozhodující v procesu svobodného jednání každé rozumové bytosti.

Dá-li se to takt říct, ve skutečnosti je akt přitakání stoiky chápán jako výraz *sebe vztahu rozumu k sebe samému*¹⁸⁴, jež je vlastní každému člověku.

Svobodné lidské jednání zůstává naproti tomu v souladu s osudem, skrze nějž se uskutečňuje dokonalost člověka vlastní jen nemnohým¹⁸⁵. Lze to dokumentovat i slovy samotného Chrysippa: *Ten, kdo se blíží k vrcholu, plní důkladně všechny náležitě činy a neopomene ani jeden; jeho život však není dosud blažený. Blaženost se dostavuje teprve tehdy, když tyto střední činy nabudou na pevnosti, soudržnosti a jakési vlastní vzájemné spojitosti.*¹⁸⁶

¹⁸⁴ MIKEŠ Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem přitakání, In *Reflexe* 34 / 2008. str. 26.

¹⁸⁵ V tomto směru si nelze nevšimnout určitou analogii tzv. nepřímé predestinace u pelagiánů (bylo pojednáno výše v textu o Augustinovi), kteří kladou důraz na přísnou askezi, jako cestu umožňující dosáhnout nejvyšší životní dokonalosti a cesty ke spáse Boží, zatímco stoikové tuto dokonalost harmonizace člověka s bohem-přírodou, spatřují v dokonalosti vědění a chápání-v racionálním rozumu, jako jediné cestě. Jsou taktéž přesvědčeni, že tento cíl může dosáhnout jen málokdo, pokud vůbec někdo. V obou případech, a to jak u pelagiánů tak i u stoiků je životní cíl postaven tak vysoko a klade na člověka takové nároky, že jeho dosažení je nesmírně obtížné, ne-li přímo nemožné.

¹⁸⁶ LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie*, str. 248.

Anthony Long ve své knize *Helénistická filosofie* také uvádí, že i sám Chrysippos si byl vědom veliké propasti, jež zeje mezi stoickou teorií a jejím skutečným praktickým naplňováním.

V závěru lze též podotknout, že u stoiků není přitakání plně vázáno jen ke svobodnému jednání lidí, ale navíc se v něm uplatňuje i odlišnost od stoického významu svobody.

Psychologická analýza, kterou stoikové propracovali, velice pregnantně a v mnoha ohledech i se složitostí, která ne vždy může vést k plnému pochopení problému, který sledují, zaslouží ten nejvyšší respekt. Nelze se proto divit, že mnohé stoické psychologické teze a postřehy v oblasti etického jednání lidí jsou využívány anebo zakomponovány do nauk či filosofických systémů zabývajících se podobnou problematikou.

3. 5 Stoická nauka, závěrečné pojednání

Na počátky stoické filosofie měly vliv kynické představy, protože hlavním zájmem kyniků byla etika¹⁸⁷. Zénon, jako zakladatel stoického myšlení, od nich také přejal ústřední myšlenku, na které později stoikové stavěli. Byla to klíčová myšlenka, že *pravá přirozenost čili fysis člověka spočívá v jeho racionalitě*.¹⁸⁸ I následné směřování stoické filosofie navazovalo na tuto ústřední myšlenku, protože skutečným cílem stoického filosofování byla etika a s ní spojené všechny otázky ohledně toho jak žít.¹⁸⁹

Stoikové viděli člověka jako subjekt a současně i součást universálního řádu, v němž nachází své poslání, smysl svého bytí a směřuje k určitému cíli, který se pro něho stává v konečné fázi jeho života vrcholným naplněním.

Ve stoickém myšlení byl jedním z klíčových problémů, který byl často kritizován jejich odpůrci, právě problém osudu jako inherentní složky universa vytvářejícího prostor pro lidské jednání. Člověk jako součást světového universa, prostoupeného pneumatem, jež je také určujícím principem všeho dění (je i v pozadí osudu), je podle hlasu kritiků, omezován ve výkonu svobodné lidské vůle. Ačkoliv se snažil stoik Chrysippos čelit oponentům svou argumentací, otázka problému kolem vztahu osudu a svobodného lidského jednání zůstala i nadále nezodpovězenou.

¹⁸⁷ LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie*, str. 143.

¹⁸⁸ Srov. tamtéž, str. 143

¹⁸⁹ PAPROTNY Thorsten. *Stručné dějiny antické filosofie*, 1. vyd. Přel. Pištorová Jana, Praha: Portál 2003. str. 149

Zajímavým je i názor stoiků o tom, že by se mudrcové měli aktivně účastnit politického života, čímž se podle některých považovali spíše za pokračování než odchýlení od platónské a aristotelské tradice.¹⁹⁰ Jako příklad stoického názoru se uvádějí tři jména významných osobností se stoickým myšlením, které vynikly i ve veřejném životě. Byli to především *Cato mladší, Seneca a Marcus Aurélius*.¹⁹¹

Kromě jiného je potřeba také upozornit na skutečnost, že chápání lidské přirozenosti ve vztahu k lidskému jednání představuje u stoiků složitý systém analýzy a syntézy lidské psychiky a vývoje lidského chování, které interpretují také na vývoji lidského jedince od dítěte až do dospělosti, a své teze doplňují navíc o analýzu jednání nerozumných stvoření. Oblast lidské přirozenosti chápou jako určitý vývoj od něčeho nerozumného a jakoby zvířecího ke struktuře, která je nakonec řízena vyspělým rozumem. Tato koncepce, zahrnující vývoj racionality¹⁹², je spojována kromě jiného i se změnou orientace v pudech. Je-li základní pudové jednání společné s bytostmi oduševněnými, ale nerozumnými, považují stoikové ctnosti za něco, co patří jen člověku, za něco, co je značně nadřazeno nad základními pudy, které pro člověka představují např. pudy potravinové, sexuální, pudy k bydlení atp.

Zjednodušeně lze stoickou představu o roli lidské přirozenosti ve smysluplnosti lidského života pochopit z Epiktétova následujícího textu: *Bůh povolal člověka k tomu, aby se stal pozorovatelem jeho samého, ale i jeho děl, a aby byl nejen pozorovatelem, ale také jejich vykladačem. Je tudíž hanebné, aby člověk začínal a končil tam, kde nerozumní tvorové; raději by měl začínat tam, kde oni, ale končit tam, kde skončila ve vztahu k nám příroda*¹⁹³. Stoikové chápou lidskou přirozenost v neempirické rovině, protože vášně, radost, spokojenost, zakoušení naděje a vůbec celý mravní život člověka není realitou, kterou lze reflektovat empiricky.

Stoikové také na straně jedné interpretují přirozenost jako soubor mentálně-rozumových schopností člověka odpovědných za lidské jednání ve věcném smyslu, ale na straně druhé stanovují správný způsob jednání pro každého, kdo chce dosáhnout nejvyššího stupně vnitřní blaženosti, kterou nelze sdílet bez správného uchopení účelu vytyčeného univerzálním principem, přírodou-bohem.

¹⁹⁰ LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie*, str. 146

¹⁹¹ Srov. tamtéž, str. 146

¹⁹² Srov. tamtéž, str. 214

¹⁹³ Srov. tamtéž, str. 215

V systému stoické nauky je pozoruhodný také jejich názor, že je-li příroda-bůh všeobjímající, každou událost přinášející utrpení je třeba chápat tak, že pokud by lidé byli dostatečně rozumní a moudří, rozpoznali by v tomto zlu dobro.¹⁹⁴

Podle stoiků je každé utrpení spíše konsekvencí nedostatku vědění a poznání, vycházející z nedokonalosti lidského jedince a nikoliv zla o sobě.

¹⁹⁴ LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie*, str. 210

IV. Kapitola

4.0 Závěr

Závěrem bych se rád vyjádřil k naukám sv. Augustina, Órigena a k filosofii stoiků, které jsou obsahem této práce. V první řadě bych chtěl upozornit na skutečnost, že ačkoliv tato práce pojednává o lidské přirozenosti završené vůlí u sv. Augustina a v učení Órigena, nelze ji chápat jako pojednání o jakési soutěži mezi dvěma velikány ve smyslu, který z nich má lepší názor na uvedenou problematiku. To by nebylo ani správné a ani možné. Cílem této práce bylo především poukázat na některé rozporuplnosti, které se u obou autorů nacházejí, a zamyslet se nad další možnou cestou jejich promýšlení, ale také poukázat na jejich zásadní myšlenky, jež byly přijaty křesťanskou obcí a staly se také součástí křesťanského myšlení až do dnešních dnů. V tomto směru vidím jako veliký přínos především jejich pohled na lidskou přirozenost završenou svobodnou vůlí, jejího vztahu k hříchu a Boží milosti.

Ve své podstatě se oba křesťanští protagonisté shodují v tom, že svobodným rozhodováním člověka mezi dobrem a zlem a následným pohybem k dobru se lidská duše uvnitř sebe sama obrací k Bohu na základě svého svobodného rozhodnutí vůle. Dalším společným bodem je skutečnost, že oba podmiňují mravné lidské jednání Boží milostí, která je pro lidské rozhodování zásadní, a shoda obou panuje také na skutečnosti Božího předvedění jako součásti Boží všemohoucnosti. Podstatná je také shoda v oblasti lidských dějin a jejich významu ve vztahu k lidskému svobodnému jednání. Augustin chápe dějiny nejen jako pozadí vytvářející prostor pro mravní jednání lidského jedince, ale chápe dějiny v komplexnějším pohledu i ve vztahu k lidstvu jako celku. Celek dějin, v nichž je lidstvo neodmyslitelnou realitou, tvoří v Augustinově koncepci dějin spásy důležitou jednotu.

Názorová rozdílnost obou představitelů se naproti tomu koncentruje především do dvou základních bodů. Jednak je svobodná vůle podle Augustina podřízena Boží milostí jako daru v tom smyslu, že milost jako dar předchází lidské skutky. Milost si tedy člověk podle Augustina nezasluhuje, ale dostává ji jako nezasloužený dar, který až následně uschopňuje člověka jednat v souladu s Boží vůlí. Zatímco Órigenův pohled je v tomto ohledu poněkud nejednoznačný. Milost považuje jako Boží pomoc, jež následuje dobré lidské skutky a sebeuvědomění si vlastní hříšnosti. Explicitně toto pořadí sice nevyjadřuje, ale v příkladech, které uvádí ve své knize *O svobodě volby*, je tato skutečnost obsažena spíše implicitně. Vždy

je to člověk, který si jako první uvědomuje svoji hříšnost a teprve po sebeuvědomění se mu dostává Boží milosti.

Na straně druhé je nesporné, že milost je sice i u Órigena chápána jako bezpodmínečná Boží pomoc, ale v poměru k lidské svobodné vůli nemá u něho tak silně vyjádřenou pozici, jako je to u Augustina (z důvodů uvedených v podkapitole závěrečného pojednání o Órigenovi). Druhým základním momentem, jež je vyjádřením rozdílného pohledu obou křesťanských protagonistů, je moment preexistence lidské duše, která se na rozdíl od Órigena u Augustina nevyskytuje.

V tomto směru je potřebné brát především ohled na dvě zásadní rozdílnosti, které mezi oběma teologickými velikány existují. Jednak je to rozdílná doba, ve které oba tvoří, a prostředí, ve kterém žijí, jednak jejich myšlenkové zaměření, které je poněkud rozdílné, i když se to na první pohled nemusí zdát. Órigenés vynikal především jako biblický exegeta, zatímco Augustin byl především teologem Boží milosti a Trinitárního tajemství. To byla také rovina, která vymezovala i zaměření a budoucí orientaci jejich myšlenkového vývoje a stala se pravděpodobně také důvodem, proč například Augustin podrobněji analyzoval psychologický aspekt lidského stvoření směrem ke spáse, Boží milosti a Bohu vůbec. Naproti tomu se Órigenés důsledněji zabýval vztahem světové kauzality jako Bohem dané reality a lidské pospolitosti, lidských činů v kontextu Božího jednání a Božího milosrdenství.

Na závěr mi dovoluť uvést vlastní názor na oba protagonisty, podložený analýzou jejich názorové odlišnosti. K lidské přirozenosti, završené svobodnou vůlí se staví Augustin výrazně kriticky. Nepřisuzuje jí nijak zvlášť významnou roli na cestě člověka ke spáse. Někdy lze dokonce s nadsázkou nabýt dojmu, že podíl a veškerá snaha lidské bytosti na cestě ke spáse je téměř nepotřebná. Původně dobrou lidskou přirozenost vidí jako deformovanou, či vyjádřeno jeho slovy, zastřenou, která se však nikdy nezbavila možnosti opětovné vnitřní konverze k Bohu, ale pouze a jen za podmínky pomoci Boží milosti, bez přispění vlastního snažení.

Tak také chápe Augustin ve svém pohledu dvojí aspekt aktuální lidské přirozenosti, jež na straně jedné koresponduje s člověkem pod zákonem, tedy člověkem s deformovanou lidskou přirozeností, který prozatím ještě pod milostí není, a na straně druhé koresponduje s člověkem, který již pod milostí je a jehož deformovaná přirozenost se částečně napravila vlivem milosti ke konání dobra. Podle Augustina totiž k plné rehabilitaci deformované lidské přirozenosti na původně dobrou lidskou přirozenost, dochází až při patření na Boha.

Další nesrovnalostí Augustinových výroků je problém dědičného hříchu, který přechází podle něho na další pokolení v kontinuální generační řadě. Zde bych upozornil na zásadní a velice důležitou skutečnost. Augustin ve svých tezích nerozlišuje mezi lidskou přirozeností jako obecnou a nutnou realitou každého člověka, již vlastní všichni jedinci celého lidského rodu bez rozdílu, a osobou, která je naprosto jedinečným a již nikdy neopakovatelným přesně identifikovatelným subjektem. To je podle mého mínění klíčem k problému Augustinovy teze o předávání dědičného hříchu. V osobě se při jejím zrodu na tento svět tajemným způsobem realizuje sjednocení přirozeností od jejich rodičů, ale sama přirozenost není identická s osobou. Osoba má bezprostřední vztah ke svému dárci života, ke svému Stvořiteli, a proto koná-li člověk dobrý či špatný skutek, jež je výsledkem imanentního kauzálního vztahu, jakožto svobodného rozhodnutí v rámci duchovně-duševního procesu každé osoby, (vykonaný skutek má charakter metafyzického jsoucna) stává se již tento skutek neoddělitelnou a jedinečnou součástí osoby, která ho zrealizovala. Z toho tedy rezultuje skutečnost, že jen a jen přesně adresná osoba je za vykonaný skutek plně odpovědná, a vykonaný skutek se tak zároveň stává jejím absolutním duchovním vlastnictvím, za který bude také buď odměněna, anebo trestána.

Je-li tedy vykonaný skutek neoddělitelnou součástí osoby, skutek jehož vlastnictvím se osoba postupně formuje v průběhu svého života do charakterově profilované osobnosti, je důvodem, proč nemůže být delegován žádný hřích na dalšího potomka. Exekuce za hřích je jedinečná, přísně adresná a definitivně po exekuci již uzavřena.

Nicméně hříšní rodiče mohou předat část své přirozenosti, která je zlem ovlivněna na své potomky, a získávající osoba (dítě) se tak může stát více či méně nakloněna k páchání nepravosti. Tento sklon, jako základ k páchání hříchu, se navíc upevňuje v prostředí špatného rodinného zázemí, vlivem bezprostředního okolí, ve kterém osoba žije a také v rámci celkové společensko - mravní situace ve vztahu ke konkrétnímu dějinnému průběhu.

Přesto nelze ani předání této zvýrazněné slabosti svobodné lidské vůle v rámci narušené lidské přirozenosti kvalifikovat jako předávání hříchu samotného, ale jen jako předávání dispozice s různě silným stupněm vyjádření sklonu k hříšnému jednání.

To je také důvodem, proč nesouhlasím s Augustinem v předávání hříchu, co by dříve vykonaného skutku z pokolení na pokolení, ale chápu ho jako předávání dispozice k hříšnému jednání v rámci narušené lidské přirozenosti.

Pohlédneme-li tedy na Órigena, je v tomto názorovém směru úplně na opačném pólu, než stojí svatý Augustin.

Výše uvedené úvahy mně také vedou k názoru, že nikdy nelze určit, kdy člověk milost jako příčinný aspekt mravního života přijímá¹⁹⁵ a jak veliký je pozitivní podíl člověka na cestě ke spáse. Ale ten nejzásadnější důvod, ve kterém spatřuji tuto nemožnost, vězí v tom, že udělování milosti a všechno, co s ní souvisí, je nutně spjato se životem imanentní Nejsvětější Trojice, o které ve skutečnosti nevíme téměř nic. Proto se nelze pohledem člověka s jeho analogickým vyvozováním závazně vyjadřovat ke skutečnostem, jež jsou mimo jeho dosah a jež se mohou stát významným zdrojem mnoha omylů a nepravd.

Dotkneme-li se závěrečného hodnocení stoické nauky o aktu přitakání v rámci svobodného lidského jednání, lze považovat stoickou filosofii za velice přínosnou část. Poukazuje především na hloubku a vážnost s jakou se filosofie vůbec ve všech dobách věnovala největšímu problému, který lidstvo znepokojuje od jeho prvopočátků, a to je mravní život člověka v kontextu jeho životního cíle, smysluplnosti jeho života a důvodu jeho bytí. Hodnocení stoické nauky ve vztahu k Augustinu či Órigenovi je v tomto směru obtížné, protože obsah práce obou autorů je promyšlen převážně v teologické rovině s četnými odvoláními na Písmo svaté, zatímco stoická teorie je v této části dominantně zaměřena na psychologicko-filosofický aspekt lidské mysli a lidského poznání jako základních momentů v procesu svobodného rozhodování, a je-li zde vůbec teologický aspekt vyjádřen, není vyjádřen ani způsobem, ani v míře, jak je to u svatého Augustina či u Órigena. Na úplný závěr lze už jenom připomenout, že i když stoická filosofie a její etické zaměření po nástupu křesťanského myšlení začala postupně ustupovat do pozadí, přesto nesmírným způsobem ovlivňovala filosofické myšlení mnoha staletí a zůstala svým způsobem aktuální až doposud.

¹⁹⁵ Samozřejmě mimo skutečnost přijímání svátostí. Myslím tím milost, jenž je člověku udělována na začátku jeho cesty Božího služebníka, tedy i všem těm, kdo jsou v určitou dobu těžce hříšní, ale následně se obrátí k životu s Bohem. Nelze nikdy určit, co je tím základním a prvotním momentem v jejich obrácení. Je to vnitřní lidská síla sebeuvědomění k následování dobra, či Boží milost, jež tento impuls navodí, jaký je vztah v případném vzájemném podmiňování, pokud takový existuje a proč tomu tak je.

Summary

The main issue of this work is human nature crowned by free will, interpreted by Augustinus Aurelius and Origenes.

Both protagonists studied the relationship of free will to sin and Law, established by God, but they studied also God's mercy, which helps to return humans from way of the evil to the way of the good and way to human salvation, appears in their work.

In these work I aimed at God's forethought, how Augustin and Origenes understand it, however, I also critically evaluate the theory of the original sin of Augustin and his controversy theory of the predestination.

The last part of this work is about stoic philosophy concerning with free human decision. Stoics deserve our attention not only for their sophisticated philosophy-psychological reflex of human free will, but also for the reason that stoic mental system was favourably accepted by wide intellectual community in the time of Augustin and Origenes. Stoic philosophy had a fixed place in the system of philosophic doctrine at that time and it is topical even in the contemporary time.

POUŽITÁ LITERATURA

Primární literatura

AUGUSTINUS svatý. *O milosti a svobodném rozhodování, Odpověď Simplicianovi*, 1. vyd. přel. Sousedík Stanislav, Praha: Krystal OP 2000.

AUGUSTINUS Aurelius. *De Trinitate X, XIV*, In Antológia, patristika a scholastika, přel. Andoková Marcela, Braunsteiner Gloria, Bratislava: Teologická fakulta Trnavské univerzity 2009.

ÓRIGENÉS. *O svobodě volby*, 1. vyd. přel. Navrátil Martin, Olomouc UP, 2007.

Sekundární literatura

DROBNER R. Hubertus. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, 1. vyd. přel. Recinová Monika, Praha: OIKOYMENH 2011.

ENDRE von Ivánka. *Plato christianus*, 1. vyd. přel. Václav Němec, Praha: OIKOYMENH 2003.

GROESCHEL J. Benedikt. *Augustin, teológ, mystik*, prel. Petřík Pavol, Bratislava: Rehoľa menších bratov- františkánov, 2005.

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

KRANZ Gisbert. *Augustin, život a působení*, přel. Hubková Jindra, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998.

LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie, stoikové, epikurejci, skeptikové*, 1. vyd. přel. Kolev Petr, Praha: OIKOYMENH 2003.

MIKEŠ, Vladimír. Stoická teorie jednání: pojem přitakání. In *Reflexe*. 34 / 2008, str. 3- 28.

MILKO Pavel. *Órigenés učitel*. Červený Kostelec: nakl. Pavel Mervart, 2008.

PAPROTNY Thorsten. *Stručné dějiny antické filosofie*, 1. vyd. přel. Pištorová Jana, Praha: Portál s r. o. 2005.

PUTNA C. Martin. *Órigenés z Alexandrie*, 1. vyd. přel. Pištorová Jana, Praha: Portál s r.o. 2005.