

POJETÍ MOCI U AUGUSTINA¹

Jakub S. Trojan

Na cestě zkoumání problémů moci se nelze vyhnout postavě, která v mnoha směrech hluboce poznamenala evropské myšlení, Aureliu Augustinovi. Soustředím se na dva okruhy problémů. V prvním půjde o augustinovské pojetí Boha a jeho moci, v druhém o moc v kontextu, jak jí rozumí ve spojení s dvojstrukturou pozemské a nebeské obce v rámci všeobecných dějin.

Jak známo, Augustinovo myšlení procházelo v průběhu řady desetiletí, kdy se zabývá literární produkcí (od r. 386-430), značnými proměnami.² To platí také o obou našich vytčených tématech. Nicméně lze vystopovat při všech nových důrazech či přesunech v jeho uvažování určitou kontinuitu, která umožňuje vyložit jeho hlediska, navzdory vnitřní krizi a dynamice, přece jen v jednotném rámci.

V rozhovoru s intelektuálním okolím své doby, se Augustin jako křesťanský apologet pokoušel interpretovat Boha a jeho podstatu a charakteristiky pomocí kategorií, které mu nabízela klasická i pozdější řecká filosofie. Je samozřejmé, že zde musel jít cestou výběru. Nemohl použít pojmosloví kteréhokoliv raně či pozdně antického filosofického směru. Nejvíce mu, jak známo, imponovala filosofie platónská a novoplatónská. V jejím duchu chápe Boha jako nejvyšší jsoucno, jednoduché, neměnné. Pro Augustina je samozřejmé, že Bůh je vševědoucí a všemohoucí. Tyto predikáty filosofické ražby, obecné a nadčasové, se snaží spojit s Bohem, jak ho poznává studiem Písma, Starého a Nového zákona. Nevidí mezi oběma rovinami, tradicí filosofickou a tradicí víry, theologii, vposledu žádný rozpor. Obě stojí v hlubinné korespondenci. To, co je v pojmosloví filosofie vyjádřeno obecně, je exemplifikováno

1 Kapitola z připravované knihy J. S. Trojana *O moci*.

2 Hovoří se o raném období, kdy podléhal manichejství, nebo o období, v němž vycházel z ideí platónských a novoplatónských, později o fázi, kdy se orientoval vůči těmto směrům kriticky a zdůrazňoval ústřední roli Boží milosti a predestinace.

v dějinách spásy; Bůh jako všemohoucí stvořitel nebe i země určuje průběh všech dějů, procesů v přírodním i dějinném životě.

Křesťanská teologie pozdějších století a zejména v novověku však v tomto spojení rozpor či napětí shledávala. Zvláště zřetelné je to v otázce zla v rámci tzv. theodiceje.³ V odporu proti manichejskému pojetí, jemuž Augustin podléhal v raném údobí, chápajícímu veškerou skutečnost pod vládou dvou principů dobra a zla, zdůrazňuje křesťanstvím zaujatý bohoslovec Augustin z monotheistické pozice, že všemohoucnost patří k podstatě božství stejně jako vševědoucnost.⁴ Tím chce zajistit jednotnou aktivní vůli božství, která proniká veškerou stavbou univerza. Na druhé straně právě jako myslitel, který poznává z Písma Boha v jeho aktech stvoření, tedy v díle, které má vůči němu určitou samostatnost, přisuzuje i člověku, jako bytosti stojící na středním stupni tohoto díla svobodnou vůli.⁵ Bez ní nelze vysvětlit temný stín, který padá na celé stvoření lidským pádem, vzpourou proti dobrému Božímú řádu. Augustin soudí, že svobodná vůle ke zlému je to jediné v univerzu, co není dílem Božím. Tato zlá vůle není ovšem působící příčinou, nýbrž pouze deficientní příčinou,⁶ tedy odpadnutím od dobra. K tomuto náhledu se přibližuje po sporu s pelagiánstvím (kolem r. 400), které zdůrazňovalo na straně člověka plnou svobodu, jak k dobrému tak k zlému.⁷ V tom rozpoznával Augustin nebezpečí jakéhosi tlumeného či miniaturního manichejství – princip zlého, na Bohu nezávislého rozhodnutí, který přechází z makrokosmu do mikrokosmu lidského světa. Proto může překvapit tím, že člověka jakoby přikovává ke zlému (*non posse non peccare*), jakoby tento mikromanicheismus zdánlivě sdílel. Je tu však podstatný rozdíl: spád ke zlému na straně člověka, který současně vyvazuje Boha z morálního a duchovního zla ve světě, je u něho zasazen do metafyzicky pojaté Boží všemohoucnosti a vševědoucnosti; tím je Augustin donucen postulovat, že i když hřích a zlo je lidským činem, je předurčen Božím předzvěděním a v tomto smyslu nejen „povoleno“, nýbrž ve spojení

3 Zde odkazují na podnětnou studii D. R. Griffina, *God, Power and Evil: A Process Theology*, str. 55 n.

4 *Enchiridion* XIV,96; *Civ.* X,14, kde se odvolává na Plótina a jeho pojetí prozřetelnosti. (Srv. *Enn.* III,2,13.)

5 Ponechávám zde stranou Augustinovu představu, že v hierarchii živých bytostí je třeba počítat ještě s anděly, dobrými i zlými duchy.

6 Srv. *Civ.* XII,6,7.

7 Srv. A. Harnack, *Dogmengeschichte*, Der pelagianische Kampf (§ 53).

s Boží všemohoucností, důsledně domyšlen, aktualizován takovým způsobem, že Bůh nemůže být vyvázán z odpovědnosti za jeho uskutečnění. To je onen rozpor či přinejmenším napětí, do kterého je Augustin vehnán právě v důsledku toho, že použije obecné filosofické kategorie k vyjádření Božích charakteristik a predikátů, jež se na půdě biblických dějů jeví jako nepřipadné a nepřiměřené. Filosofické pojmosloví má svou tvrdou logiku a vynucuje si určitý koncept, který lze jen stěží harmonizovat s biblickým pojetím. Filosof Augustin stojí v myšlenkové při s Augustinem theologem, který se křečovitě snaží doložit biblickým materiálem to, do čeho byl vtačen pojmovými výtvory.

Čistě neresponzivní pojetí Boží moci, která má téměř determinující rys, je spojeno s dalším filosofickým konceptem absolutního dobra, jímž je opět Bůh sám. I jemu přísluší charakteristika neproměnnosti a věčnosti. Bůh je *summum bonum eternum*. Stvořitelská Boží moc, která kotví v Božím věčném úradku – v tomto smyslu je veškeré stvoření prescientně dáno, jak ve svém úhrnu, tak i v detailech – tvoří z ničeho. Proto vše, co vychází z Boží ruky jako dílo jeho stvoření, patří kategoriálně mezi nižší jsoucna. Od Boha směrem dolů jdeme po stupních, na nichž dobra ubývá, i když si všechna zachovávají svou Bohem ustanovenou přirozenost. Čím níže, tím více proměnlivosti, méně soběstačnosti, nezávislosti. Na opačném konci spektra bytí je naopak Bůh, jako naprosto neměnný, absolutně soběstačný, nezávislý a veskrze jednoduchý.⁸ Na jednom konci je plnost bytí, na druhém stojíme tvář v tvář nicotě. Tato hierarchie jsoucen umožňuje Augustinovi pojmout zlo jako něco, co se sice děje, ale vposledu není plnou realitou. Naznačená stupnice, podle níž jsou jsoucna a s nimi spojená dobra řazena, není jen neutrálním strukturálním popisem. Je s ní spojeno hodnotící měřítko.⁹ Čím výše po stupnici stoupáme, tím blíže jsme nejvyššímu dobru – Bohu. Bytostí, obdařených rozumem a vůlí, mají usilovat o tento vzlínavý pohyb vzhůru. Jsou povolány k dokonalosti, mají se unášet ve svém duchovním a mravním úsilí k poslednímu cíli, kterým je Bůh sám. Jestliže dochází k opačnému pohybu, jestliže člověk obrátí svou žádost k nižšímu jsoucnu, umožní vstup zlému do skutečnosti. Například služba tělesnému zdraví jako taková je dobrá, protože být zdravý je přirozeným darem Božím. Ale výlučné zaměření

8 Podobné struktury najdeme u Plótina, zvláště jeho důraz na nejvyšší Jedno.

9 Nejnižším prvkem bytí, k němuž veškeré tíhnutí znamená zlo, je bytí téměř za hranicí nicoty. Jako takové jest přirozeností (creatura) a v tomto smyslu *dobré*; ale usiluje-li o ni jsoucno stojící v řadě bytí výše, dopouští se zla. (Srv. *Civ.* XIV,13.)

člověka na toto dobro, místo aby současně usiloval o povznesení mysli a ducha k dobru vyššímu, jímž je poslušnost Boha, je zlé. Je nepravostí, sesunem na nižší rovinu, blíže k nicotě a duchovní záhubě.

Zdá se, že tímto pojetím je Bůh vyvázán naprosto jednoznačně z existence zla ve světě. Vždyť k zlu dochází vlastně jen tak, že odpovědná bytost (člověk, duch) zůstává buď Ipět na dosažené úrovni dobra, ač by mohl stoupat výše, anebo se rozhodne k sesunu na nižší příčku – z vlastního rozhodnutí.¹⁰ Jenže Augustin jako biblický theolog chce do své koncepce zapracovat i svědectví Písem, kde je možno číst, že Hospodin zatvrdil srdce faraónovo (Ex 4. kap.), že činí dobré i zlé (Iz 45,7). Je dalek toho přisoudit Bohu ve svém pojetí čistě deistickou roli, tj. chápat ho jako svořitele všech strukturně pojatých přirozených entit, který se už dále ve své soběstačnosti o stvoření nestará. Bůh podle něho nestojí lhostejně vedle světa, nýbrž projevuje o něj providenční starost a chce přivést stvoření a zejména člověka v něm k věčné blaženosti.

Nemůže však připustit, že k tomuto cíli Bůh své stvoření jen přemlouvá a vábí – v tomto bodě platónik Augustin opouští svého učitele. Na druhé straně se k němu cele připojil v myšlence, že božstvo pro svou dokonalost nemůže procházet žádnou změnou.¹¹ Jakákoliv změna by totiž mohla být jen změnou k horšímu, a to se vylučuje. Důsledek? Bůh je dokonale neproměnný. Spojením s vševědčností nabývá tato idea vůči stvoření nutně deterministický charakter: Boží svrchované a dokonalé předzvědění nechápe Augustin jako sumu přesných informací, kterými Bůh doplňuje dokonalou sebeznalost; tím by jeho pojetí Boha v tomto bodě neproniklo k biblickému svědectví o Bohu zasahujícím do světa, jenž povolal svými stvořitelstvími akty bytí, providenčními akty je udržuje a milostí je přivádí vposledu k jeho dovršení. Vševědčnost se aktualizuje v dění světa, v něm se prokazuje jako jeho dokonalá znalost všech činů, jejich motivů a příčin; jakmile totiž je tato dokonalá znalost sebe sama, kterou postuluje filosofické pojmosloví metafyziky (Aristotelés), přenesena na dokonalou prescientní znalost světa – a tento krok je nevyhnutelný pro theologa, který chce respektovat biblickou zprávu o stvoření, a zároveň držet Boží vševědčnost, nezbyvá než tvrdit, že všechno, co se v kosmu děje, ať na přírodní nebo dějinné úrovni, je nejen předzvěděno, nýbrž také předurčeno a důsledně

10 Též Aristotelés chápe Boha jako soběstačné a sebe dokonale znající (nazírající) jsoucnou. (*Phys* VIII,5)

11 Na tuto myšlenku, zdá se mi, navazuje Whitehead viz jeho pojetí uspokojení (satisfactionis) v knize *Process and Reality* (srv. pojem enjoyment).

vzato také Bohem provedeno.¹² Transpozicí dokonalé sebeznalosti Boha na svět, k čemuž tihne biblické svědectví a zároveň podtržením jeho omnipotence, která nenechává žádný prostor pro aktivity zdola, – důsledek plynoucí z aplikace filosofického pojmu, mizí z obzoru dějin světa jakákoliv událost či dění kontingentní povahy. Jsme v říši absolutní nutnosti spojené s Božím jménem. Tuto providenční nutnost se Augustin snaží změkčit poukazem na Boží milost, která z nutného spádu věcí a událostí některé lidi vyjímá a zachraňuje k věčnému životu. Ale i tato milost je strukturálně spojena s Boží všemohoucností a providencí. Je Boží aktivitou, která znemožňuje, aby se hřích a zlo staly překážkou Božích záměrů, i když totiž člověk postupuje proti Božím příkazům a hřeší, vposledu tím přesto naplňuje Boží věčnou vůli. Zlo má tak vposledu instrumentální charakter a jako kontrastní složka bytí jen zvyšuje celkovou harmonii.

Ukazuje se, že Augustinova theologie spojuje v sobě protikladné momenty.¹³ Nemůže plně uspokojit ani čistě biblicky orientovaného ani filosofujícího bohoslovce. Ale snad právě proto zůstává trvale inspirující: umožňuje totiž navázat hned na tu či onu linii a těžít tak z vnitřní dynamiky Augustinova myšlení.¹⁴

Můžeme uzavřít tento oddíl zjištěním, že Augustin se cítil natolik zavázán svému okolí, jemuž chtěl zprostředkovat křesťanskou zvěst, že se nechal spoutat filosofickými kategoriemi určité ražby nad únosnou míru. V jeho světle interpretoval i ty výpovědi o Bohu, které v narativním kontextu Písem a s důrazy, podtrhujícími Boží „bezbrannost“, by ukazovaly jiným směrem. Sem by především vedla přísná christologická linie, věrnost onomu obrazu Boha neviditelného, kterým je pro apoštola Pavla Ježíš Kristus. (Kol 1,15)

Pro Augustina je však Kristus především Prostředník mezi lidmi a Bohem v jeho díle, které navazuje obnovně na Adamův pád a vrcholí ve věčné blaženosti vykoupených. Tento soteriologický rámeček, v němž si Bůh udržuje plnou iniciativu, přesunuje Krista a jeho působení do

12 Proto hříšníci ani andělé ani lidé nedělají nic, čím by bránili „velikým Hospodinovým dílům dokonalým podle všech jeho plánů (Ž 110,2), ani ten, který prozřetelně a všemocně dal každému, co jeho jest, není dobře užívat nejen dobrých, ale i zlých.“ (Civ. XIV,27,63) Srv. podobné myšlenky v poslední XXII knize, 1, 2.

13 S protikladností v základním pojetí Boha jako všemohoucího subjektu se setkáme i u daleko méně filosoficky orientovaného myslitele české reformace.

14 Srv. K. Flasch, *Augustin, Einführung in sein Denken*, str. 403: „Das Denken Augustins ist ein Nest von Widersprüchen.“ Podobně soudí i J. L. Hromádka, *Křesťanství v myšlení a životě*, str. 320 n.

značné míry na Boží stranu, vybavuje Syna obdobnými predikáty, jež charakterizují Otce. Kristus je *Pantokrator*, jeho božství zastihuje lidství. Mocenské atributy nabývají převahy. Ty stránky jeho existence, přibližující v novozákonních textech Ježíšovo plné lidství, jsou pojaty po způsobu abstraktního theismu jako přechodné znaky božství, které je vposledu uchráněno utrpení, vydanosti a zmaru. Setrvačnost filosofického konceptu dokonalého a věčného božství nemůže připustit, aby trhliny a propasti, v nichž by se mohlo na své dějinné pouti octnout, byly vskutku reálné a zanechaly trvalé stopy a vynucovaly si tak zásadní pojmovou revizi. K tomu přispívá již zmíněné hierarchické pojetí dobra. To umožňuje, aby pro Boha byla všechna dějství na dolní úvratí bytí, pohybující se poblíž zóny nicoty, vzhledem k vrcholnému dobru, jímž zůstává i zde (!) Bůh sám, čímsi zanedbatelným. Proto i cesta údolím stínu smrti, jíž prochází Ježíš z Nazareta jako vyvolený a soupodstatný s Bohem – Athanasius v západní církvi zvítězil – nabývá charakteru čehosi přechodného. Božským zásahem dochází k nutné a v zásadě možné rekonvalescenci, k božskému transferu z nicoty až k vrcholu věčného bytí.

Augustinovo mocenské pojetí Boha i Krista a v důsledku toho i Boží obce (*civitas Dei*), jak ještě ukáží, hluboce ovlivnilo dějiny křesťanstva. Bylo v pozdější tradici využíváno v zápasech o nadvládu církve nad státem, stalo se základem pro papežský nárok svrchované moci *urbi et orbi*.¹⁵

Přecházím k druhému velkému tématu Augustinovy teologie. Zde se budeme orientovat takřka výlučně na jeho stěžejním díle, *Civitas Dei*. Už v samotném názvu je skryta základní koncepce: ačkoliv v 22 knihách tohoto rozsáhlého spisu (spis je psán v letech 413–426) pojednává vyzrálý bohoslovec o vzniku, vývoji a konci dvou říší, pozemské a nebeské, *civitas terrena a civitas Dei*, v titulu je jmenována jen jedna

15 Srv. J. L. Hromádka, cit. d., str. 327–8, kde odkazuje na papežské nároky nadřazenosti nad státními a kulturními řádů, jak je ztělesnil papež Mikuláš I. (858–867), Řehoř VII. (1073–1085) a Bonifác VIII. (1294–1303) – především to, že papež vládne oběma meči – duchovním i světským. Theokratický ideál rozvíjející se zejména kolem roku 350 (Ariánský spor) je theologicky legitimní univerzální koncepcí Boží mocenské vlády. Augustín ovlivnil značně vývoj rané církve k netolerantnosti zásadou, kterou začal razit ve sporu s donatisty. Problém údajně není nátlak a násilí samo o sobě, nýbrž to, k čemu je použito. Je-li to k dobrému cíli, pak je na místě. Viz *Dopis donatistickému biskupu Vincentiovi*, str. 193. Argumentem je pro Augustína okolnost, že i Bůh používá násilí a ukládá i lidské vrchnosti, aby použila právo meče v duchovních záležitostech. Srv. H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*, str. 118–119.

z nich. Tím má být naznačena její svrchovanost a nadřazenost. Boží obec, nebeský Jeruzalém přesahuje obec Adamovu, společnost ďáblůvu, je jejím protikladem, pravým duchovním domovem všech, kteří jsou vírou a milostí spojeni s Bohem.

Obě obce mají řadu paralel, ale také se významně odlišují.¹⁶ To se týká i mocenských zřetelů, které nás přednostně zajímají. V pozemské obci,¹⁷ která má svůj původ v Kainovi, je moc nejvnitřnějším sebeúčelem. Jeho bratrovražedný čin, násilí v samotném počátku jeho dějinné existence a úzce spjaté se založením obce (Gn 4. kap.), vypovídá o tom, že moc má v kainovské pospolitosti sebestvrzující intenci. Všichni členové tohoto společenství, ať už je rozptýleno do početných státních útvarů kdekoliv na zemi, anebo čas od času centralizováno, jak k tomu dochází v asyrském a později v římském impériu (obě slouží jako prototyp pozemské říše), jsou udržováni v soudržnosti vnější mocí. Pokud se v pozemské obci podaří dosáhnout míru, je to většinou důsledkem podmanění slabších silnějšími. Jde však vždy o mír, který musí být obhajován silou, protože mu chybí vnitřní soudržnost a trvalost. Nemůže tomu ani být jinak, protože údové pozemské říše jsou k sobě vázání jen vnějšně podle pravidel konkurence. Všichni touží po časných a prchavých věcech, jsou plni žádostivosti po pozemských statcích, oddání modloslužbě a propadlí hříchu. Vládne jim nezkratitelná touha po moci, která se stává cílem sama o sobě, protože přináší rozkoš a uspokojení právě tím, že umožňuje ovládat druhé.¹⁸

Naproti tomu ti, kdo patří do nebeské obce, mají za svého dějinného otce Abela. Ten byl cizincem na zemi, putující nomád, *peregrinus*. Nezaložil viditelnou obec, v níž by se usadil, ale směřoval k té, která je za horizontem pozemského – k nebeské obci Boží. Ve jménech zakladatelů této dvojí obce je vlastně zapsán i jejich „program“. Kain = držba, majetek. Abel = mlha, pára, nebytí, pomíjející nicota. Tím je charakterizován základní dějinný status obou obcí i jejich pohyb. Kainovská je zaměřena k tomu, aby uchovala a zajistila to, čeho nabyla z pozemských statků a pozic. Vládne v ní duch vnější expanze, ovládnutí a křečovitá snaha udržet to, co bylo výbojem dosaženo. Je vázána na

16 Obě užívají časných statků, stejně trpí časnými zly, majíce nestejnou víru, nestejnou naději. Civ. XVIII, 54, str. 371.

17 Podobně analyzuje *mesto* jako znak a podstatu P. Chelčický ve stěžejním díle *Síl víry*, str. 216 n.

18 Pozemské statky jsou omezené, nejsou v dostatku pro všechny a je tudíž možno i nutno zmocnit se jich listivě, mocensky na úkor druhých. (Civ. XVIII, 2, str. 275.)

věci, statky, krátkodobé a prchavé cíle. Naproti tomu abelovská obec je svobodná od toho, co se jí nabízí v předmětech časné držby. Prochází dějinami jako poutnice, je duchovně přespolní, cítí se občansky doma až v nebeské obci. Jestliže v *civitas terrena* vládne sebeláska „až k zhrzení Boha“, „v nebeské pak láska k Bohu až k zhrzení sebe... první se chlubí sebou, druhá Pánem“.¹⁹

Na počátku říše pozemské stojí Kainova bratrovražda jako násilný akt. Moc se tak stává základním principem této říše. Není tomu jinak ani v jejím budoucím dějinném průběhu. Asyrská despotie, i římské imperium vstupují na scénu podobně.²⁰ Ideály, jimiž se zakládají pozemské obce i v historickém spektru jsou: závist, mocichtivost. Naproti tomu v obci Kristově²¹ nevládne Duch „podle člověka, ale podle Boha“.²² To je patrné na tom, že hodnoty, pro něž mám totožné jméno, jako jsou např. láska, moc, naděje, jsou uvolněny ze soběstředného pouta a zaměřeny zcela rozdílně. Na místo lásky k sobě je tu láska k Bohu a bližnímu. Moc v nebeské obci neslouží k ovládnutí druhých, ale k zrocení bezuzdných vášní, k sebekázni. Jen v krajním případě je moc začleněna do péče a vlády, např. do řádu správy v domě, rodině; pomocí trestů i domlouvami přivádí v kázeň ty, kdo takový řád překračují. Nemá za cíl působit zlé, ale odvádět druhé od hříchu. Také naděje obou obcí je naprosto rozdílná. Zatímco v kainovské pospolitosti je zaměřena na pozemské statky a blaho, které je s jejich nabytím a udržetím spojené, naděje v obci nebeské očekává konečnou spásu a blaženost²³, vrcholící v pospolitosti osvobozené duše s Bohem.

Formulace na předcházejících stránkách mohou vyvolávat dojem, že obě obce stojí vůči sobě v naprostém protikladu, a jsou od sebe i zmapovatelně odděleny. Augustin však navzdory mnohým rozdílům, které mezi nimi existují, zjišťuje i celou řadu společných momentů. Upozorňuje na to, že obě obce nejsou vůči sobě navzájem ostře ohraničeny. Prolínají se. Jde o smíšeninu, (*corpus mixtum*),²⁴ která uniká lidským

19 Civ. XIV,28, str. 64.

20 Asyrská expanzí, Řím bratrovraždou: Romulus zabíjí Réma.

21 Augustin užívá celou řadu názvů pro obě obce, které se zde snažím postupně uvádět.

22 Civ. XV,1, str. 66.

23 Zde se Augustin odvolává, podobně jako i na dalších místech, na biblický oddíl z Ř 8,24 n. – Civ. XIX,4, str. 391.

24 Augustin tím polemizuje s názorem, že státy vděčí za svůj vznik osudu, hvězdné konstelaci nebo řetězci příčin, „jž se děje všechno dění“. Civ. V,1,8, str. 283.

měřítčům rozsuzování. Kdo patří do obce ďáblovy, kdo do obce Kristovy, ví jenom Bůh. Bude to zjeveno až na konci časů, jemuž jdou obě obce vstříc. Mezi *civitas Dei* je třeba zahrnout církev. Ale i zde jsou nerozlišitelně přítomni synové světla i synové tmy. Dítka církve jsou skryta mezi bezbožníky a naopak. Obě obce se *dějí*, nejsou staticky ustálenými veličinami, o nichž by bylo možné v každé generaci vypracovat neselhávající bilanční přehled. Dějí se nejen každá zvlášť, ale probíhá mezi nimi směšovací pohyb, neustálá konverze.

Civitas Dei žije a vyvíjí se v pozemských poměrech, v hranicích států. Ty jsou zde ustanoveny božskou providenční péčí,²⁵ jejímž konečným smyslem je vydělit z tohoto smíšeného útvaru svatě a k blaženosti předurčené. Jakožto dějinný rámec, v němž se odvíjí život obou obcí, má pozemský stát svou důstojnost. To zejména platí, je-li stát založen na spravedlnosti. „Odstraníme-li spravedlnost, co zůstane z vlád, ne-li loupežnické podniky?“²⁶ ptá se Augustin v IV. knize své *Obce a o něco dále v 24. kapitole V. knihy formuluje pozitivně kodex křesťanského panovníka: spravedlivá vláda, skromnost, lidskost, služebné užívání moci, aby se co nejvíce rozšířila úcta k Boží velebnosti. Jsou na správné cestě ti, kdož „milují více ono království, v němž se nemusí obávat spoluvládci“ (patrně názvuk onoho věčného království, jehož je spravedlivé království zde na zemi předobrazem). Augustin chválí vládce, kteří pomalu trestají a ochotně odpouštějí, trestní pravomoci užívají jen pro nutnou správu a ochranu státu, ne pro ukojení zášti k osobním nepřátelům. I akt milosti, laskavého milosrdenství a štedré dobrodiní patří mezi prvky moudře aplikované vlády. A samozřejmě i osobní mravní kázeň, „když je jim milejší vláda nad špatnými vlastnostmi než nad nevím jakými národy, a když to všechno činí ne z horlivosti pro lichou slávu, ale z lásky k věčné blaženosti. A když neustávají za svoje hříchy obětovati svému pravému Bohu žertvu pokory, milosrdenství a modlitby.“²⁷*

Stát spravovaný takovým panovníkem spojuje v sobě ovšem jak přirozené tak i nadpřirozené stránky. Ale i pohanský stát se podle Augustina stará o přirozený Boží řád, jestliže usiluje o pozemský mír a vnitřní svornost občanů. Už tím je předobrazem eschatologické sku-

25 „... v tomto věku, jak jsme řekli, jsou (obě obce, JST) navzájem prostoupeny a promíšeny.“ Civ. X,32, str. 539 a XI,1, str. 541.

26 „Ve středu našich nejzjevnějších protivníků se skrývají naši nejvěrnější soudruzi.“ Civ. I,35, str. 73.

27 Civ. V,24, str. 286.

tečnosti Boží vlády, byť jen v chatrné a časné podobě. Zde na poli theologie dějin se Augustin opírá o svou metafyzicky zdůvodňovanou doktrínu stupnice přirozených dober, mezi něž patří i stát, jako výtvar pozemské obce. Jemu jsou i občané nebeské obce povinni zde na zemi úctou a loyaltitou. Augustin domýšlí theologicky skutečnost, že pohanský stát, konkrétně ztělesněný v římské říši je oblastí,²⁸ v níž se Bohu zlíbilo podrobit svět, sjednotit jej na společném, právním principu a dát mu mír (*pax romana*), který umožňuje nebeské obci, aby za klidných vnějších podmínek mohla vést intenzivní, vnitřní duchovní boj a rostla tak v onen věčný pokoj, který je jí zaslíben. Proto i jí musí záležet na zdaru pozemské obce, jen tak mohou všichni pokojně užívat přirozených darů, které Bůh lidem světuje.

Aby tato spořádanost v obci i její pokojný život byly zachovány, záleží i na odpovědném jednání křesťanů. Právě proto, že pozemský mír je předobrazem míru nebeského, je nutno se starat o pravidla vezdejšího soužití a zachovávat i pozemské zákony navzdory tomu, že základní loyaltita křesťanů patří neviditelné obci.²⁹ Za pád Říma činí odpovědnými nejen jeho pohanské vládcy, rozpad jeho politických tradic a modloslužbu pohanským bohům, ale i křesťany, kteří se ochotně přizpůsobovali poměrům, propadli touze po pozemských statcích a nebyli kriticky bdělí proti rozmáhajícím se zlořádům. I mniši, namísto aby sloužili obci, starali se spíše o svou bezúhonnost a stáhli se do ústraní.³⁰ Jenže: „nikdo nemá žít v ústraní tak, aby v tom soukromí nemyslel na prospěch bližního“.³¹ Augustin zdůrazňuje vzájemnou propojenost a jednotu života osobního i veřejného, i když z jeho koncepce by bylo možno patrně jednoznačně určit, že je mu veřejný život jen „drobnější částkou života osobního“.³² Pak je možno v opačném směru dořici to, co bylo vysloveno citátem v předcházejících řádcích: „nikdo se nemá věnovat veřejnosti, aby netoužil vhroutit se v Boha“. A tak platí obojí: „v ústraní nemá člověk blažit nečinná prázdeň, nýbrž hledání a nalézání pravdy, aby v ní činil pokroky a neskrýval svoje objevy před

28 Civ. XVII,22.

29 „Dokud Boží obec tady ve víře putuje, má tento mír a z té víry spravedlivě žije, nacilující na dosažení onoho míru každý dobrý skutek, který vykoná vůči Bohu i bližnímu...“ Civ. XIX,17, str. 418.

30 Civ. I,9, str. 34.

31 Civ. XIX,17, str. 419.

32 Nejsme tu na stejné linii, jakou zastával Masaryk, že státní a politický život je jen skromnější částí duchovního? Srv. *Česká otázka*, ČIN, Praha 1948, str. 124.

druhými. V životě veřejném nemá zase toužit po hodnosti nebo moci, protože všechno pod sluncem je marnost, ale má toužit po tom díle, jež tato hodnost a moc umožňuje, koná-li se správně a s užitkem, tj. tak, aby vedlo k blahu podřízených ve smyslu vůle Boží.³³ I na pozadí těchto myšlenek musíme konstatovat, že Augustin působil v dalších dějinách rozporně. Podněcoval jak k zcela únikovým tendencím a k odvratu od světských záležitostí – „protože všechno pod sluncem je marnost“ – a zase naopak k promyšleným postojům vůči společenské problematice, protože „koná-li se dílo (doplňme: správy veřejných věcí) správně a s užitkem, tj. tak, aby vedlo k blahu podřízených ve smyslu vůle Boží“ – je naše odpovědnost za veřejné věci jednak přípravou na ono společenství, které je spojeno s věčným královstvím Božím, jednak již v dimenzi naší dějinné zkušenosti, jeho prožívanou předjímku.

Všude tam, kde Augustin promýšlí dějinné proměny obou obcí, má před sebou světodějnou událost rozpadu římského impéria, jak ji prožívá jeho generace. Jeho koncepční myšlení se spojuje s pastorační účastí a touhou pomoci těm, kdo byli jakkoli postiženi tímto zlomem epoch. Snaží se odpovídat na bolestné otázky, které se na všech stranách vynořují, zejména po příčinách rozpadu tak mimořádně zdatného a po dlouhá staletí prosperujícího civilizačního útvaru. Je mu vzdálená akademicky chladná spekulace nad problémem. Některé polohy jeho výpovědi nabývají až prorocké dimenze. Snaží se ukázat, že pád Říma a jeho společenských a duchovních struktur není v žádném případě pádem křesťanství. V rozhovoru se svým intelektuálním prostředím, ještě do značné míry pohanským, ukazuje, že římský stát zdaleka nesplňoval maximy, které je třeba klást z výšin křesťansky koncipované obce. Proviňoval se zejména tím, že se vydával za spravedlivý stát, ale právě ve smyslu Ciceronova výměru spravedlnosti – *suum cuique* – zdaleka neposkytoval svým občanům to, k čemu spravedlnost zavazuje. Především bránil po dlouhá desetiletí krutým pronásledováním službě pravému Bohu. Jemu jedinému přece náležela úcta a chvála; pravá bohoslužba je výrazem oné spravedlnosti, v níž dává člověk Bohu to, co jeho jest. Již tady, z půdorysu říšské ideologie *do ut des* se provinil Řím nejzřetelněji. Kamufloval modloslužbou bohům, jimž chtěl být v intenci své ideové normy práv oficiálně podporovaným kultem, pravý stát, v němž by přebývala spravedlnost. K tomuto ideologickému zastření sahál Řím proto, aby odvedl národy i jednotlivce od pravého základu osobního i veřejného života.

33 Civ. XIX,17, str. 419.

Ten spatřuje Augustin v jednotě spravedlnosti osobního života, kdy se člověk svou duší i rozumem podřizuje Božím příkazům, tj. dává Bohu, což jeho jest (*suum cuique*) a života pospolitého, kde se tento princip spravedlnosti stává obecnou normou. Tak jako duch má ovládat tělo, má duch lidský být ovládán duchem Božím. Jen v procesu této sebevlády a poslušnosti vyššímu řádu, jež má individuální i společenský charakter, aktualizuje se spravedlnost jako základ obce. Augustin tím vysoce vyzvedá mravní a duchovní principy v jejich konstitutivním významu jak pro život individuální tak i pospolitý.³⁴

Augustin ovšem ví, že po Adamově pádu a bratrovraždě se tyto principy prosazují v dějinách jen zčásti a vždy ve sváru. Ani v nebeské obci, která sdílí společně s pozemskou smrtelné místo přebývání, není spravedlnost a vláda nad neřestmi a vášněmi dokonalá.³⁵ Tento svár a úzkost, s níž je provázen, v budoucím věku odpadne. I když je *civitas Dei* královstvím Božím ve válečném stavu s ďáblou říší a navíc rozdrána ještě i vnitřními rozbroji a zápasy – vždyť linie dotyku mezi oběma je neustále překračována odpadlíky z obou stran – synové světla jdou vstříc nejprve tisícileté vládě Kristově a posléze oné chvíli, kdy Bůh bude všechno ve všem (1Kor 15,28). Tento eschatologický výhled konečného vítězství vnáší i do rozjitřené obce svatých v soutěskách a tísních klid a jas. Ví o tom, že je vposledu nesena milostí a po ztrátách v časném životě, jí bude darována skrze umění dobře žít zde na zemi věčná blaženost u Boha.

Jestliže rozpory v sobě nese po celou dobu dějinné existence *civitas Dei*, tím spíše ovšem *civitas terrena*. Ta je ohrožena rozkladem na všech stranách. Je to samo v sobě rozdělené království zmítané protiklady, jež se daří překonávat jen na čas. Chybí jí pravý sjednocující cíl, který by překlenul dezintegrující síly. Navíc i tehdy, dosahuje-li relativního míru a vnitřní sjednocenosti, děje se tak na pokleslé rovině uspokojování čistě tělesných potřeb a prchavé prosperity. Víme, že podle Augustina jsou tyto přirozené dary samy o sobě dobré, ale člověk sám i celé lidské společenství je povoláno k vyššímu poslání. K němu se ovšem z roviny přirozeného zákona (*lex natura*) nedostává duchovních sil a vzepětí. Synové světa žijí v něm v ponoření, které je nutí sledovat jen povrchní

³⁴ Civ. XIX,25, str. 434 a 437.

³⁵ „Rozum totiž, i když je poddán Bohu, přece v tomto smrtelném stavu a v porušitelném těle, zatěžující duši, nevládne nad vášněmi dokonale.... nevládne se jim nikterak bez pátky..., ty, které se bouří, zdolává člověk nebezpečným bojem, a ty, které jsou přemoženy, nad těmi ještě v míru a bezpečí netriumfuje, nýbrž tiskne je pode jho, pln úzkostí.“ Civ. XIX,27, str. 436.

a k sobeckému sebeuspokojení směřující účele. To je ovšem vina: a tak, zatímco obec pozemská se unáší k statkům pozemským a jde za výhodami časného života, obec nebeská vzhlíží k věčným zaslíbením pro život budoucí. Statků pozemských a časných užívá jako cizinka, a nespoutaná jimi jde za svým cílem, který všechny roviny legis naturae přesahuje. Děje se tak úsilím o duchovní dokonalost, vrcholící v blaženosti, jak ji připravil Bůh všem věrným na konci věků. A tak věčný soud i věčná milost tvoří alternativy postojů a rozhodování v rovině vyměřeného času pro členy obou obcí, jež tu na zemi žijí pospolu a v promíšení.

*

V *Civitas Dei* máme před sebou dílo nesmírné rozlohy. Augustin se v něm zabývá vedle nejzákladnějších otázek i věcmi podružnými, vyvolanými dobovou nouzí i tehdejšími představami. Je rozsáhlé v detailech i v základním rozvrhu, do něhož patří vskutku podstatná témata dějin, času a lidské existence. Pokouším-li se nyní v závěru svých výkladů o zaujetí stanoviska, přejde o doplnění případně rozvedení toho, co bylo již kriticky naznačeno. Neobjedeme se však přitom bez zmínky o problémech, které zůstaly zatím stranou, ale tvoří osnovnou část Augustinovy Obce, a jsou i pro naše zaměření podstatné. Mám na mysli mj. jeho pojetí času a kritiku cyklického modelu dějin.

Začneme však Augustinovým zjištěním, že obě obce jsou na své dějinné pouti zmítány vnitřními i vnějšími rozpory. Z jeho charakteristik vystupuje nepochybně kvalitativní rozdíl mezi oběma obcemi i v tomto bodě: zatímco u synů tmy jde o „nemoc k smrti“, strážně a úzkostí jimiž procházejí synové světla, slouží k prohloubení jejich víry, k duchovnímu růstu. Těžkosti a nesnáze v ní vznikají buď důsledkem vnější nepřízně a tlaku anebo plynou z nedostatečnosti vlastní víry. I když tato vnitřní napětí nemohou vposledu ohrozit poutí nebeské obce k Bohu, patří k negativním stránkám a jsou na linii onoho Augustinova slavného výroku, že „neklidné je srdce naše, dokud nespočine v Tobě, Pane“ (*Inquietum est cors nostrum, donec requiescat in Te, Domine*).³⁶ Neklid a úzkost provázejí člověka v oné mezeře, v níž správně rozpoznává, že vyšších cílů života zatím nedosáhl a současně je tažen dolů k poutům a hranicím, jimž hleděl v duchovním vzmachu uniknout. Nejistota, neklid a řečneme našim jazykem: život v alternativách, napětích a nutnosti nesčetných opcí, je pro Augustina znamením

³⁶ Augustin, Vyznání, I. kap.

nevykoupeného věku. Blaženost, ke které se v soutěskách svíravých protikladů vzpíná toužící duše, přináší věčný mír. Ten je pravým cílem jednotlivce i lidstva v jeho vykoupené části.

Odtud, z eschatologického vrcholu jeho theologie dějin, padá na vše v lidských dějinách, co není jednoznačně harmonizovatelné s tímto vrcholem, stín Augustinova odsudku. Vytýká pozemské obci, že v ní panuje množství protichůdných názorů, správných i nesprávných, že připouští tolik rozporů názorových, týkajících se nejen partikulárních otázek „domů či jakékoli hodnoty hmotné“, ale i otázek životní orientace občanů,³⁷ a chválí naopak obec Izraelskou, která nepřipustila smíšení lži proroků s proroky pravými, zachovávala jednotu a v ničem se nerozházela s pravdomluvnými pisateli Písem.

Ponechme stranou poněkud zjednodušující pohled na vnitřní jednotu Písma. Zůstává skutečností, že pro Augustina je názorová pestrost, dialektická struktura společenského života, alternativní rozhodování spojené s rizikem, něčím hluboce problematickým. Je přímým projevem hříchu, ve kterém tone pozemská obec, protože u ní jde o trvalý stav zhoubného neklidu a proměnlivosti. O ní už víme, že jí přibývá směrem k nižším příčkám bytí a nejvíce je kumulována v bezprostřední blízkosti nicoty, za jejímž prahem se rozvírá neuspořádanost, prudká změna podmínek, pomíjivost a chaotický vír. Toto ontologické hledisko přenáší Augustin na pole dějin. Proto není divu, že v oblasti vyšších jsoucenců, v onom řádu bytí, který má nejbližší k věčnosti a neproměnnosti ustává pohyb, změní protikladů se vyčeřuje a „vlnobytí“ přechází v mír zklidněné hladiny.

Chci v této souvislosti položit několik otázek. Nebude moc a její použití na pozadí této ontologie dějin v stálém pokušení předzjednat harmonii v oné netrpělivosti, již se jen stěží brání ti, kdo mají před očima ideál jednoty, míru a svornosti? Nestalo se právě v theokratickém modelu správy lidských věcí, který nabyl vlivem Augustinovým domovského práva v křesťanské ideologii i v politických snahách církve, usilování o vnější jednotu, v níž utichá diskuse a svár názorů, přednostně voleným cílem? Nečerpala se i odtud inspirace pro pozdější boje o investituru a nelze i odtud vyložit násilné počiny protireformační? Je Bůh vskutku nerozlišené, jednoduché bytí, které proto nemiluje mnohé, rozdílné, protikladné? Lze si oprávněně představovat konec dějin jako utišení hladiny, blaženost a pokoj, které navždy zapudí neklid hledání a rozhodování? I v biblickém svědectví, pokud mu rozu-

37 Civ. XVIII,41, str. 341–2.

míme po způsobu polyfonní skladby a nikoli monotonního hlasu, lze nalézt oporu pro představu, že cíl dějin je spojen se stvořením nové země a nového nebe, s výstavbou nového Jeruzaléma a tedy s příchodem nových alternativ a možností nad naše pomyšlení. Nejsou pak různé pohledy a postoje, napětí a protiklady v dějinách onou pružinou, která má svůj počátek v samotném jejich dovršení? A nebude v tomto kontextu i postavení úloha moci ve společnosti odlišná? Soudím, že namísto aby potlačovala rozpory a nastolovala vnější jednotu, je jí svěřen úkol umožňovat, aby různost přerůstala v společenský dialog, a protiklady, jež přináší život, byly veřejně artikulovány i kultivovány.³⁸

Theokratický ideál, jak byl vypracován bohosloveckým myšlením i církevně politickými zápasy zejména v druhé polovině čtvrtého století byl zbraní,³⁹ kterou si tehdy církve již v generaci mladého Augustina uhájila svobodný prostor pro rozvoj a nezávislost na císaři. Jde o významný úspěch, kterého docílila v západní části Evropy, zatímco na Východě, jak víme, se prosadil byzantinismus vedoucí k úzkému sepětí církve s císařskou mocí. Západ však ve světle theokratické ideje chápe všechny složky společenského i osobního života od shora dolů jako oblasti Boží vlády. Pozitivní stránka tohoto modelu spočívá v tom, že všechny prvky společenské soustavy včetně její nejvyšší viditelné složky – císaře, jsou odbožštěny – pro milánského biskupa Ambrože, učitele Augustinova, je císař Konstantin laikem, a jako takový podřízen církvi – a držitelé světské moci nejsou oprávněni zasahovat do záležitostí církve, ať už věroučných či kultických. Už v tomto bodě se zřetelně rýsuje rozdíl mezi Západem a Východem. Tam byl pozemský císař odleskem Nejvyššího, což vedlo nutně k submisivnímu postoji církve a k zatlačení všech prorockých dimenzí Evangelia. Tím se stává stát zbožštěným sebeúčelem, jeho uchování a růst nejvyšší normou pospolitého i osobního života.⁴⁰ Nad tímto viditelným státem už není žádná obec Boží jako svrchovaný cíl, který by měl funkci kritéria všeho, co stát podniká. Na Západě šel vývoj jinudy: stát se stává, také díky Augustinově theologii dějin, čistě relativním pozemským dobrem. Má mimo jiné sloužit k tomu, aby ty, kdo jsou na cestě k obci Boží, ochránil

38 Srv. protiklad Rudolfova mejestátu a Ferdinandova protireformačního patentu.

39 Zde odkazuji na podnětnou studii H. Berkhofa, *Kirche und Kaiser*, jež se touto problematikou zabývá.

40 Srv. Machiavelliho a Hegela. Odkazuji zde na další studie o problematice moci ve své knize.

a v jejich úsilí podpořil. Pozemská vláda a moc jsou tak vázány do služby vládě a moci nebeské, Boží.

Ruku v ruce s pozitivními stránkami, které byly naznačeny, nesmíme ovšem zavírat oči před nebezpečím, jež má v sobě theokratický ideál státu. Patří k jeho stínům, že je laděn absolutisticky, že v něm není zabudován dostatek vnitřních zábran proti zneužití moci.⁴¹ Historicky se ukázalo, že v úsilí o jeho realizaci v dějinách docházelo často ke klerikalizaci poměrů, kdy mezi společenskými faktory, jinak sekulárně pojímanými, byly přece jen některé z nich privilegovány jako bezprostřední nositelé božských atributů. Sem patří pochopitelně na prvním místě církve a zejména její hierarchie. Nechuť přijímat ostatní partnery společenského života jako rovnocenné, ideologický nárok, že nominální představitelé Boží věci mají také výlučné právo ji v dějinách zastávat, patří k neodstranitelným vadám theokratického modelu. Tomu se nevyhnul ani model, který koncipuje Augustin.⁴²

Pro pochopení struktury dějin a otázky moci, je důležité Augustinovo pojetí času. Zde jsou jeho úvahy neobyčejně významné a ovlivnily bezpochyby myšlení na dlouhá staletí až po dnešek. V *Civitas Dei* reflektuje historickou proměnu své doby, kdy Řím klesá pod náporom Alarichových vojsk. Před očima současníků se hroutí říše, která přes tisíc let formovala vnější poměry i vnitřní osnovu evropského života. Značnou část svého díla věnuje Augustin analýzám příčin tohoto pádu.⁴³ Bezpochyby okolnost, že z dějinné scény mizí útvar, který s ním byl intenzivně spjat, ano, podílel se na její formě i obsahu, a je vystřídán útvarem, o němž evropský člověk, utvářený římským duchem a jeho kulturou, nemá takřka ponětí – objektivně vzato byly germánské kmeny hluboko pod úrovní toho, co Řím reprezentoval –, musela všemi hluboce otřást. Byl to zcela nový, neznámý fenomén, který se zadíral do každodenního života obyvatel a přemýšlivější nutil k nejzákladnějším otázkám. O povaze dějin, o zjevných i skrytých příčinách jejich pohybu, o tom, co v nich přichází jako nové a současně v nich trvá z minulosti.

Z Augustinových filosofických předpokladů by byla spíše pochopitelná představa, že i tak jedinečný a mohutný zlom, jaký byl spojen s pádem římské éry a s příchodem barbarů do věčného města, je vlastně

41 Tuto negativní úlohu vrchnosti jasnozřivě rozpoznal P. Chelčický.

42 Srv. J. L. Hromádka, cit. d., v němž je uvedeno, jak Augustin ovlivnil pozdější tradici církve v jejím nároku na vůči postavení ve světě.

43 Srv. první knihu *Civitas Dei*.

čímsi marginálním. Jeho filosofické pojetí bytí a božství mu umožňovalo vyložit jej jako děj, k němuž zákonitě dochází v okrajovém lemu veškerého bytí, kde je třeba počítat s neustálým vlněním a proměnami. Vždyť tam se ocitáme nejbližší zóny chaosu, která je oddělena jen nejtěsněji od úplné nicoty. Zajisté to platí o bytí na jeho nejspodnější hranici, tedy v oblasti hmotných jsoucen, ale Augustin je přesvědčen, že onen těkavý, proměnlivý pohyb lze rozpoznat i na vyšších etážích v oblasti „jsoucen“ dějinné povahy. Vždyť to je pro něho myslitelským důvodem pro rozdíl mezi obcí pozemskou a Boží; první z nich, ač je svým dějinným projevem bezpochyby vzdálena jsoucnům povýtce hmotným, přece v sobě rekapituluje osnovný prvek, který platí o bytí veškerém. Vztahuje se totiž k pozemským statkům žádostivosti, která ji odvádí od cíle, jež si vytkla obec nebeská. A pro toto směřování níže je strhována do kolísání a proměn, které jsou nevyhnutelné tam, kde se lidská duše vzdá pohybu vzhůru k dokonalému bytí.

Augustin, opřen o tuto koncepci, mohl se stoickým klidem pozorovat rozpad *dominus terrae*, jež po dlouhé věky výboji a násilím podmaňovalo národy, strhovalo je do katastrof, a dalo jim tak okusit proměnlivost času až po okraj. A nyní, v duchu: nic nového pod sluncem, v důsledku této kruté hry sil, náhody i providence Boží, se octl v roli toho, kdo je stržen do nezhojitelného víru, dobyvatel sám. Augustin se však nedává ošálit touto dialektikou. Chce pomoci bezradným. Léčí raněné duše, které prošly katastrofou. Je veden pastýřským zájmem o ty, kteří se octli pod drtícími koly událostí. Nejen to. Jeho biblismus, v němž se naučil rozeznávat znamení času, osvojil si znalost Božích skutků a vypěstoval smysl pro jejich jedinečnost, mu zapovídá převést i tuto událost na společného jmenovatele, jímž by na pozadí jeho platonických a novoplatónských pojmů mohla být Fortuna dějin, pro niž jsou dějinné události malé i velké vskutku jen řetězcem nahodilosti a proměn.

V Augustinově dějinném myšlení jsme svědky pozoruhodné syntézy filosofické i biblické tradice. Z první přebírá ideu konečného cíle dějin, jímž je Bůh jako dokonalé bytí a nejvyšší dobro neproměnné a věčné. Z druhé pak rozpoznání, že vztah k takto pojatému Bohu má podobu *cesty*, na níž se jednotlivý poutník i celá obec setkávají se stále novými a originálními situacemi, v nichž musí vždy znovu vydávat počet ze své víry. Tato cesta vzhůru ke konečné blaženosti pokrývající veškerou časovou linku dějin je však jedinečná.⁴⁴ Má svůj počátek právě v oné

44 Pro pochopení Augustinovy myšlenky nového cituji následující pasáž: „Vždyť

postavě, která nese jméno pomíjivého nebytí (Abel). Pokračuje tak, že se přidávají noví svědkové víry a mnozí předjímající znamenají poslední skutečnosti: k nim patří království v Izraeli, hlasy proroků a posléze Kristova obec učedníků,⁴⁵ církev letnic i pozdějších mučedníků, jedním slovem zástupy těch, kdo mají účast na Božím dokonalém bytí již zde na zemi, byť v zlomkovité podobě, ale putující k nebeským výšinám; teprve tam se jim dostane plnosti Božího bytí. Na této cestě se podle Augustina neděje nic, co bychom znali již z předcházejících dějin a nelze ani na okamžik připustit, že se tento jedinečný děj bude jednou opakovat ve vzdálené budoucnosti. Bystrý argumentační um věnuje Augustin na celé řadě míst tomu, aby rozmetl cyklické pojetí času a událostí, jak je tradovala určitá linie antické filosofie. Všechno je naopak jedinečné, i když providenčně řízeno k vrcholnému cíli, jímž je – jak podivuhodná a ovšem vždy znovu napětí vyvolávající myšlenka – věčný a neproměnný Bůh.⁴⁶

Nicméně při vši přejné interpretaci Augustinova pojetí dějinného času nelze přehlédnout, že v závěrečné fázi, kdy vše dospívá k vrcholnému cíli, proud jedinečných aktivit slábne, dění ubývá, čas přechází v bezčasí. K tomuto závěru je Augustin přinucen svou základní koncepcí bytí, jež vykazuje rozličné stupně „sytosti“: víme, že

jak může být skutečnou ta blaženost, při níž není nikdy víry v její věčnost, když duše o svém příštím neštěstí buďto ve své neznalosti vpravdě neví, nebo v blaženosti se ho na neštěstí obává? Ale jestliže se už nikdy nemá do bída vrátit a stoupá z ní k blaženosti, děje se tedy v čase *něco nového*, co časové hranice nemá. Proč tedy ne i svět? Proč ne i člověk, ve světě stvořený? Tak by se pomocí správné nauky vyhnul přímou cestou těm záhadným bludným kruhům, které vynašly bloudící a oblužující mudrci.“ – Civ. XII, str. 619 a str. 636.

45 Myšlenku jedinečnosti podpírá Augustin i christologickým argumentem: „Kristus zemřel za naše hříchy jednou.“ (Ř 6,9) Civ. XII, str. 620 a na jiném místě: „proto sledujte pravou cestu, kterou je pro nás Kristus, odvráťme pod jeho spásným vedením mysl i směr víry od nicotného a nejapného kruhu bezbožných“.

46 Civ. XI,4–6, XII,14–18, str. 544–549, resp. 619–637. Napětí je dáno problémem: jak může neproměnný, věčný Bůh stvořit a řídit proměnlivá jsoucná a události. To patří ke klasickému problému řecké metafyziky: Unde NOVUM? Augustin sám klade si tuto otázku v následující formě: „Máme si snad myslet, že se Bohu znenadání zlíbilo stvořit člověka, kterého nikdy předtím v celé zpětné věčnosti nestvořil, když se s ním (rozumí se: s Bohem, JST) nemůže stát nic nového, ano v němž není nic proměnlivého? (XII,15, str. 621–2) Odpovídá si citací žalmu, z kterého předtím uvedl „anticyklický“ argument: „V kruhu budou chodit bezbožní, ... podle vznešenosti jsi rozmnožil syny lidské.“ (Ž 12,8) Tu, podle Augustina, nemůže „nikdo z lidí seznati“, patří k neproniknutelnému tajemství. To je ovšem závěr, který stěží může uspokojit. Problém naznačený v úvodu poznámky zůstává.

na dolní úvratí hmotných jsoucen je bytí pomíjivé, na horní pak, kde jde o „jsoucná“ duchovní povahy, bytí přibývá a Bůh sám je *summum esse* – bytí plné, jednoduché, věčné. To má své důsledky pro pojetí času. Čím je bytí méně, čím je „řidší“, o to je čas dynamičtější, proměnlivější. A naopak, s přibýváním bytí, čas se zklidňuje, přechází v trvání a posléze splývá s věčným, nehybným bytím. Absolutní bytí je spojeno s absolutním, neproměnným časem. Přesněji: čas končí, bytí zůstává. Augustin svým pojetím času může sice úspěšně čelit představě opakování v podstatě těchže dějů v nekonečných cyklech, známé myšlenky věčných návratů téhož, ale nespokojuje se vyrovnáním s námitkou, že jedinečný průběh dějinných událostí ústí do stavu, který událostnost ztrácí, protože v jeho konceptu čas přechází v monotónní věčnost, v bytí bez času. Avšak jestliže veškerý proud jedinečných událostí dějin vchází do bytí bez času, které od počátku bylo jako takové cílem, k němuž všechno směřuje, stává se toto bytí nejvyššího stupně (*summum bonum*) spíše než dovršením a konečným smyslem aktivit a daností veškerenstva, jejich protikladem. V něm se jejich jedinečnost vytrácí: suma bytí, které nakonec vše ovládne, je sumou jejich nebytí, anihilací toho, čím byly, je popřením jejich smyslu.

K těmto důsledkům vede Augustina jeho nepřiměřená filosofická výzbroj, v níž figuruje na prvním místě kategorie nejvyššího bytí. Ta, jak víme, slouží i k vyjádření podstaty bytí Boha, z biblického půdorysu jsme však vedeni k odlišným charakteristikám Boha, než ke kterým tíhne z filosoficky pojaté ontologie Augustin. U něho se sice obě tradice, biblicky-narativní a filosoficko-spekulativní setkávají a vzájemně ovlivňují, výsledný kompromis jde však spíše v neprospěch biblického podání. Bůh jako nadčasové *summum esse*, přemáhá Hospodina smlouvy, sestupujícího do nižších úrovní bytí, a obohacujícího své „esse“ zkušeností dějinných setkání. Tato převaha ontologických výpovědí vrcholí v Augustinově pojetí konce dějin, kdy bytí zbažené vši efemérnosti prchavých jsoucen a událostí, charakterizujících předcházející časový tok, vládne jako nehybné a věčné. Nehledě na rozpor, který jsem předestřel, je toto pojetí neslučitelné s biblicky orientovaným pohledem. Tam je konec dějin zachycen v obrazu nového nebe a nové země, tedy jako překvapivý nový stvořitelství. V něm je i Boží přítomnost vyjádřením plnosti života, prostupující všechny aktéry v souměřitelnosti tvůrčí i dynamické, v oné bezprostřednosti komunikace, která je dnes ještě nedostupná.⁴⁷ (Kor 15,28)

47 Apoštolské slovo z 1Kor 15,28, které je tu míněno: „... a tak bude Bůh všechno

Vítězství ontologických kategorií, které jsou nepřiměřené Bohu dějinného zjevování, jak o něm vypráví Písmo, znamená též zrelativizování mravních a s nimi spojených duchovních stránek dějin. Párovým pojmem k absolutnímu bytí je totiž Augustinovi absolutní blaženost, onen stav „beztíže“, z něhož je událostní zřetel vymazán a nahrazen věčným zřením. V dnešní filosofické diskusi poukázal Lévinas na pováživý nedostatek ontologií⁴⁸ právě v tomto směru. Mají sklon převádět veškerá jsoucna a dění na ontickou rovinu, která je mimo dobro a zlo – prostě jest. Odtud lze jen velmi komplikovaným pochodem dorazit k oblasti mezilidských vztahů, v nichž je každý vázán k druhým řádově ještě jinak, než že společně s nimi participuje na „bytí“. Tato rovina mravních apelů, úkolů a závazků a s ní související vzájemné uznání všech za jejich odpovědné nositele, jde jakoby napříč vazbám vykazujícím pouhý ontický charakter. Tato rovina je také zřejmě primárnější než zpředměťující konstatování, že druzí „jsou“ stejně jako „já“ účastní na „bytí“.⁴⁹

Nás ovšem tato problematika zajímá především s ohledem na pojetí moci, mocenských struktur. V předcházejících výkladech jsem již zmínil instrumentální funkci moci, ať už ji používá *civitas terrena* nebo *civitas Dei*. První je charakterizována střetem různých zájmů a stále se projevujícími rozpory a sváry. Moc vrchnosti a státu usiluje o udržení pořádku a kázně, nutí k plnění občanských povinností, případně trestá, pokud dochází k přestoupení zákona. Bez této regulující funkce moci hrozí lidskému společenství totální rozklad a záhuba.⁵⁰ V nebeské obci, která na rozdíl od pozemské, není orientována na časné a pomíjivé hodnoty, nemá ovšem tato „přinucující moc“ místo. Jen vzdáleně ji připomíná hierarchie církevních úřadů či nabádavé příkazy domácí „tabule“ ctností, s jejichž pomocí má být podle Augustina zachováván řád bratrské spopolnosti.⁵¹ Augustin však neváhá přivolat na pomoc

ve všem“, je možno interpretovat buď filosoficky, jako plnost nerozlišeného bytí, které splývá v jedno se všemi partikulárními jsoucnými, anebo neontologicky jako komunikaci bohatého toku aktivit a událostí, na nichž je Bůh účasten s novým stvořením.

48 Srv. jeho kritiku Heideggerova konceptu „bytí“.

49 Srv. velice složitý myšlenkový pochod, jímž E. Husserl ve svých *Karteziánských meditacích* dospívá k postulování druhých jako nezávislých subjektů.

50 Podobně chápe sebezáchovnou funkci moci i P. Chelčický.

51 V augustinské éře hierarchické církevní struktury se teprve začínají prosazovat proti strukturám světské moci. Navíc nebeská obec v Augustinově pojetí nesplývá nikdy zcela s viditelnou církví.

světskou vládu s jejími mocenskými nástroji, pokud by byla víra a integrita Boží obce ohrožena zvnějšku i zevnitř. V tom se od něho výrazně odlišuje P. Chelčický, jak ještě uslyšíme. Činí tak bez vnitřních zábran zřejmě proto, že v rámci své hierarchické koncepce jsoucna, očekává po právu, že moc, ochraňující ve své doméně jen prchavé a krátkodobé cíle a hodnoty, přiskočí na pomoc ve chvíli, kdy jsoucna cennější – duchovní statky *civitas Dei* – jsou ohroženy. Jejich ochranou, i když dojde i k ztrátám na hmotných statcích či dokonce k úhoně na zdraví nebo ztrátě života, bude právě tato hierarchie jsoucna potvrzena. A tak výstavba nebeské obce, její vztlínavý pohyb vzhůru od zprostředkovanosti k bezprostřednímu zření Boha ve věčné blaženosti je po celé trase dějin doprovázena touto střežící a čas od času zasahující mocí, která je ospravedlňována právě tím, že slouží řádově vyšším jsoucnům, než je sama o sobě. Toto ospravedlnění moci se stalo v pozdější církvi, zejména v české a světové reformaci problémem, který nás provází po dnešek. Jak se zdá, právě proto, že obě obce jdou dějinami ruku v ruce (*corpus mixtum*), Augustin připouští, že by mohla donucující moc přestat vykonávat svou ochrannou funkci. Prosazuje se po celé dějinný čas jako nástroj Boží providenční péče. Avšak v nebeské obci pro její oddanost vyšším jsoucnům moci „ubývá“. Moc se stává okrajovým jevem, v časných dějinách nebeské obce ustupuje pokojnému obecenství Božího lidu, aby vposledu v „bezčase“ ustoupila docela. Avšak to jsme již na onom místě, kdy dochází ke skoku do říše čistého zření, zbavené autoritativních zřetelů, jež platily ještě o přičku níže, v oné chvíli, kdy i nejvyšší myslitelná jsoucna duchovní povahy z dějinného času jsou převýšena vrcholným bytím v Bohu, jež je nyní ve věčnosti nazíráno těmi, kdo došli spásy. Vidění tváří v tvář, zření toho, kdo je *summum bonum* a *summum esse* – to je nyní prvním bytím. A chcete-li: *contemplatio summa potestas est*. Z tohoto úhlu viděno směřovala providenční péče moci už v rámci dějin k vytváření příležitostí a struktur, v nichž kontemplace, usebrání ducha a nazírání božství, byl v zlomkovité podobě, bylo nejvyšší hodnotou a předjímku toho, co v plnosti přichází s jejich koncem. Nezbyvá než konstatovat, že tento koncept dějin a času, který moc instrumentalizuje pro uvedené cíle, lze těžko uvést v soulad s biblickou vírou. Pro ni není vrcholným cílem nazírání, nýbrž bohaté a vnitřně členité obecenství s Bohem a s bližními. Pro tuto okolnost je i moc ve společnosti podřazena hledisku, které má výrazné mravní komponenty. Její užití je obhajitelné jen tehdy, jestliže je tím podepřena komunikace mezi lidmi, posílen respekt vůči jejich právům, zabezpečen růst lidštějších vztahů a rozhojňena spravedlnost. Tím se, podle mého soudu, teprve překonává ontické pojetí

moci, která se vyvazuje z mravních měřítek a zakládá své oprávnění jen na okolnosti, zda přispívá k dosažení cíle ležícího mimo ni samu. Nám však jde o takové pojetí, v němž je v moci pro každý okamžik její aplikace zabudován mravní korektiv, který brání stát se čistě instrumentální veličinou fungující mimo dobro a zlo.

Zusammenfassung

Augustins Werk hatte außerordentliche Auswirkung auf philosophisches und theologisches Denken. Der Aufsatz von J. S. Trojan konzentriert sich auf die Erforschung des Zusammenhanges zwischen Augustins Grundauffassungen in *Civitas Dei* und den Problem der Macht und Gerechtigkeit.

Summary

Augustine's work had enormous impact not only on the subtle theological and philosophical analyses. The issue of Power and Justice and their intrinsic connection with the fundamental views of this Church Father, the author of *Civitas Dei* stand to examination too in J. S. Trojan's reflection.