

III. Pozdní antika a raný středověk

Do této kapitoly bych rád zařadil tři „poslední Římány a první scholastiky“, kteří jsou rozkročení svou filosofií do obou velkých duchovně-historických etap vývoje západního filosofování, resp. ontologizující tradice: **Augustina Aurelia, Boethia a Pseudodionýsia Areopagitu**. Všem je společná zakotvenost v antické filosofické tradici, kterou přenášeni do doby nové a stávají se pro ni zásadními autoritami.

A. Augustinus Aurelius¹

Pro období evropského středověku (a zejména jeho ranou fází) je příznačná enormní snaha „zmocnit se“ (ve smyslu duchovního osvojení) řeckého či vůbec antického úkolem myšlení duchovního v rámci křesťanstvím určovaného rozumění světa. Dějinným úkolem duchovního života v nastupujícím středověku bylo „naučit se myslet“, osvojit dědictví.² To představovalo neobyčejně náročný úkol, jehož zvládnutí si vyžádalo usilovnou práci desítek a desítek generací středověkých myslitelů. Právě jeho realizace založila onu podivuhodnou kontinuitu evropského duchovního života a v něm i kontinuitu pohybu filosofického myšlení včetně jeho ontologických základů.

Je třeba předeslat, že bohužel doposud leckde převládá zjednodušená a zkreslující představa o tom, že se křesťansky orientované myšlení zmocňovalo antického dědictví jaksí násilně a předpojatě. Jistě, ani takové excesy nechyběly, avšak celkově vzato byla situace podstatně odlišná. v Zvláště to platí o té oblasti, kterou se zabýváme v našem výkladu, tj. oblasti ontologických základů. filosofického myšlení. Některé motivy totiž mohly být středověkým myšlením převzaty a osvojeny zcela nenásilně a bez hluboce zasahujících úprav. V našich předchozích výkladech jsme se o těchto motivech nezmínili, nyní je k tomu příhodný čas.

Kromě toho, že řecké ontologizující myšlení tematizovalo především nejobecnější rysy jsooucího (viz například téma bytí jako společenství - KOINON), byly v jeho rámci vypracovány i jiné tematizace, v nichž se začasté objevoval motiv bytí jako nejvyššího, tj. božského jsooucího, pro které byl používán termín THEOS (řec. Bůh).³ Pro nedostatek prostoru se nebudeme blíže takovými motivy řeckého myšlení zabývat⁴, pouze poznamenáme, že tato dvojitá tematizace bytí se ukázala být pro středověk velmi dobře využitelná. „Metafyzika, protože přivádí jsooucí jakožto jsooucí k představě, je v sobě dvojjediným způsobem pravdou jsooucího ve smyslu

¹ **Sv. Augustin již v souboru Středověk 1.**

² K tomu srovn. J. Pieper: *Scholastika*, Vyšehrad Praha 1993, str. 20 a násl.

³ K tomu srovn. M. Heidegger: Úvod k přednášce: *Co je metafyzika?* (Sestup k základu metafyziky), in: M. Heidegger: *Konec filosofie a úkol myšlení* (sborník překladů), Praha-London 1984, str. 48

⁴ Jako typický příklad určité paralelní existence těchto dvou tematizací lze uvést Aristotelovu filosofii. V příslušné kapitole (viz kapitola II.C) jsme pojednali aristotelské pojetí první filosofie jako vědění o jsooucího jako jsooucího a o tom, co mu o sobě náleží. V Metafyzikách však nalezneme též pasáže, v nichž je upřednostněna (jako první) nauka o nejvyšším, odloučeném a nehybném jsooucího (podstatě), které Aristoteles nazývá bohem (THEOS). „A jestliže skutečně jest v jsooucího taková prapodstata, musí tu zajisté být také něco božského, a to musí být první a nejvyšším počátkem.“ (Aristoteles: *Metafyzika*, 1064 ab, čes.př., str. 283) Podobná místa lze nalézt nejen v jedenácté, ale i ve čtvrté a šesté knize Metafyzik.

všeobecného a nejvyššího. Ve svém bytostném jádře je zároveň ontologií v užším smyslu a teologií. Toto onto-teologické bytostné jádro filosofie ve vlastním slova smyslu (PROTE FILOSOFIA) musí být ovšem zakotveno ve způsobu, jakým se jí ON, totiž jako ON, dostavuje do otevřeného pole.”⁵ Onto-teologické jádro filosofie se ve své dvojitosti stalo tím, co křesťansky orientované myšlení bytostně využilo a na co se také hlavně zaměřilo. Rozhodující ontologická témata - jsoucí, jsoucno, bytí – byla zkoumána ve vztahu k nejvyššímu jsoucnu - Bohu.

První epochální (je-li možno takto vznešeně znějící označení použít s odvoláním na jeho původní význam odvozený od slova „epocha“) kontakt mezi řeckými ontologickými spekulacemi a křesťanskou náboženskou vírou odehrávající se v jedné konkrétní lidské mysli spadá, podle výkladu E.Gilsona, v jedno. s tím, když začal mladý křesťanský konvertita Augustin číst Plótinovy *Enneady*.⁶ Tyto hutné filosofické spekulace (v nichž se prolínaly vlivy platónské a stoické s mnoha jinými, neřeckými) se mu promísily s křesťanskými idejemi, jak jsou vyjádřeny zejména v *Evangelium sv.Jana*. Jedním z cílů jeho následujících filosofujících úvah bylo vysvětlení slov tohoto evangelia: „Na počátku bylo Slovo, a to Slovo bylo u Boha, a to Slovo byl Bůh.”⁷

Sv. Augustin se narodil roku 354 v Thagasté v dnešním Alžírsku. Nejdříve studoval v svém rodném městě a později v Madauře a Kartágu rétoriku, a později pak filosofii. Zde se poprvé setkává s křesťanstvím, které v něm nezanechá žádné stopy, naopak stává se horlivým stoupencem manicheismu. Od r. 375 vyučuje rétoriku v Thagasté v Římě a v Miláně. Obrat v jeho životě je r. 387, kdy přijímá křest. V r. 391 zakládá v Hippo Regiu klášter, téhož roku je zde vysvěcen na kněze a roku 396 se stává v Hipponu biskupem. Zde proslul jako velký organizátor života církve, a především jako velký apologetik a bojovník proti herezím⁸. V této době také vznikají Augustinova nejvýznamnější pojednání, zároveň zde zažívá Augustin počátek konce římského, resp. západořímského impéria. Umírá symbolicky v Hipponu obleženém Vandaly v r. 430.

Ze sta titulů, nepočítaje korespondenci, (sebraných v J. P. Migne: *Patrologiae Cursus Completus* (Paříž 1861/62)) uvedeme alespoň některé: 1. Před konversí (386-387): *Proti akademikům, O blaženém životě, O řádu, Samomluvy*. 2. Po konversí (387-430): *O kvalitě duše, O nesmrtelnosti duše, O učitelích, O genezi proti manichejcům, O pravém náboženství, O víře a symbolu, O svobodné vůli, Vyznání, O jediné církvi, O Trojici, O přirozenosti a milosti, O duši a jejím původu, O milosti a svobodné vůli, O obci boží, Zpětné úvahy*.

Samozřejmě, že sledoval ve svém filosofickém snažení i jiné cíle, nicméně jeho myšlenky se vždy při zkoumání a uvažování o světě, člověku, o všem, co jest, soustřeďovaly k Bohu jako svému středobodu. Samotné slovo Bůh se stává tím, co nesmírně irituje jeho mysl. „Vyslovím slovo "Bůh". Jak je krátké, co jsem vyslovil: tři písmena, jedna slabika. Jak je prosté. Zdaž je také tak milé to, co ta tři písmena obsahují? Co se stalo v mém srdci, když jsem vyslovoval slovo „Bůh“?”⁹

⁵ M.Heidegger: cit.dílo, str. 49

⁶ E.Gilson: *Bůh a filosofie*, cit.vyd., str. 32

⁷ *Evangelium sv.Jana* 1,1, cit.dle kralického vydání Bible z roku 1613

⁸ Často je označován jako „první inkvizitor“ či „kladivo na hereze“.

⁹ Sv.Augustin: *Výklad Janova evangelia*, I.traktát, in: J.J.Novák: *Patristická čítanka*, Praha 1988, str. 90

V Augustinově pohledu se má věc tak, že má-li být smysluplně promyšlen problém toho, co jest, musí se začít tam, kde je skutečný počátek všeho - totiž u Boha. Zde je patrně přítomna ontoteologická povaha takového přístupu a onomu „jest“ všeho jsoucího (pokud to předběžně zformulujeme) je rozuměno jako něčemu, co se odkrývá (je pravdivé) ve své závislosti na odkrývajícím „jest“ nejvyšším, tvořícím - totiž na „jest“ Boha. Proto musí být nejprve do otevřeného pole filosofického zkoumání postaveno právě toto božské „jest“. Jiné představy nikam nevedou.

Je-li Augustinovo filosofování zaměřeno tímto směrem a je-li zároveň pro něj absolutní duchovní autoritou Písmo svaté, není obtížné pochopit, proč bylo do pozice základního východiska, vodítka i interpretačního pole takových úvah postaveno vyjádření poměru Boha a bytí, jak je podáno ve Starém zákonu: „I řekl Mojžíš Bohu: Aj, já půjdu k synům Izraelským a dím jim: Bůh otců vašich poslal mne k vám. Řeknou mi: Které jest jméno jeho? Co jim odpovím? I řekl Bůh Mojžíšovi: Jsem, kterýž jsem. Řekl dále: Takto díš synům Izraelským: Hospodin, Bůh otců vašich, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jakobův poslal mne k vám: toť jest jméno mé na věčnost a tat jest památka má po všechny věky.“¹⁰ Toto místo má pro sv. Augustina (a nejen pro něj) klíčový význam. Poměr bytí a Boha vyjádřený „božím jménem“ (*nomen divinum*) „Jsem, který jsem“ (EGO EIMI HO ON, *Ego sum qui sum*¹¹) - to je to, co je nutno promyslet do nejzazších důsledků a nejtajuplnějších zákoutí smyslu a významu.¹²

V oné pasáži z druhé Mojžíšovy knihy Exodus se setkáváme s „božím jménem“, které mu náleží navěky. Tímto jménem je „Jsem“, tedy býti-bytí. Je-li „býti“ jménem Boha, označuje něco, co ho navěky pojmenovává ve smyslu označení toho, co ho ozvláštňuje, co náleží pouze a výhradně jemu.

Připomeňme, že již od platónských dob se traduje užití slova USIA (bytnost, jsoucnost) pro to, co je „znakem“, „označením“ pravosti, ryzosti. USIA je slovem označujícím znak pravého jsoucná. Aristoteles později začne užívat slovo USIA ve smyslu „podstaty“. V pojetí sv. Augustina se tyto tradiční významy propojily. USIA, která byla přeložena do latiny slovem „*essentia*“, je totožná s podstatou (lat. *substantia*¹³) a tedy ono „Jsem“ (býti-bytí) je totéž co podstata Boha.

Než postoupíme V naší expozici augustinovské ontologie dále, musíme si uspořádat a vyjasnit v nezbytné míře nově zavedenou terminologii. Jak je třeba rozumět tomu, že „býti“ je podstatou Boha? Vyjděmež ze slov samotného sv. Augustina: „Bůh je opravdu ve vlastním slova smyslu bytím. Opravdu pouze On je bytím, poněvadž je neměnný.“¹⁴ Podstatou Boha (ve smyslu USIA) je trvajícím, neměnné „býti“ (bytí), které jest věčné. „A věčnost sama je sama Boží substance a na té není nic proměnlivého. Není tam nic minulého, jako by to již nebylo. Není tam nic budoucího, jako by to ještě nebylo. Není tam nic jiného než Jest. Není tam Bylo a Bude, protože to, co bylo, už není, a to, co bude, ještě není, zatímco všechno, co je tam, pouze jest.“¹⁵ Když se tedy pokusíme, stejně jako sv. Augustin, porozumět biblickému jménu Boha, dospějeme až k závěru, že toto jméno zachycuje na první pohled prostou, avšak ve skutečnosti nesmírně hlubokou a složitou záležitost, totiž že v Bohu není nic jiného než „jest“. Sv. Augustin

¹⁰ Ex. 3,13-15, cit.opět dle kralického vydání z roku 1613

¹¹ hebr. Ehje ašer ehje Odtud pak Jméno boží JVHV (hospodin)

¹² W.Beierwaltes: cit. dílo, str. 35

¹³ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, in: Patristická čítanka, cit.vyd., str. 95

¹⁴ tamtéž, str. 98

¹⁵ Sv. Augustin: *Enarrationes in Psalmos*, překl.cit.dle Beierwaltes: cit. dílo, str. 37

to vyjádřil poněkud pateticky: „Hle, veliké JEST; veliké JEST!”¹⁶ To ovšem znamená, že klíčem k porozumění všemu je porozumění onomu božímu „JEST“. K němu je potřebné napřít svou pozornost.

Velikost velikého JEST tkví v jeho neměnnosti (*stabilitas*). Toto „veliké JEST“ je bezčasovou (tj. času se naprosto vymykající) přítomností¹⁷, stojící věčně „ted“, které je „vždy“ (ode vždy do vždy) sebe-totožností.¹⁸ Jest, čím jest, a ničím jiným, není v něm různosti, jinosti, negativity, žádného úbytku, neboť nikdy neubývá - jest trvale.¹⁹

Taková vyjádření povahy „velikého JEST“ ukazují, že jakékoli jiné (oslabenější, ne-trvalé, proměnlivé) „jest“ může být jen jako povstale, a proto i udržované tímto „velikým JEST“. Augustin se táže: „Jmenoval by ses Bytí samo, kdyby cokoli jiného, co je, nebylo ve srovnání s tebou shledáno jako nikoli doopravdy jsoucí?”²⁰

„Být“ (*esse*) je tedy věčné jméno (*nomen aeternitatis*) Boha. Toto „být“ („jsem“) je boží bytností (*essentia*) a podstatou (*substantia*). Bůh je v tom, čím jest, samotným bytím (*ipsum esse*). Uvedené tvrzení má z logického hlediska povahu soudu: Bůh je bytí. Je to zvláštní soud. Subjektem je Bůh, predikátem je bytí. Bytí je však výjimečný, absolutní predikát, který může být vypovídán smysluplně pouze sám o sobě.²¹ Soud: „Bůh je bytí.“ tak vlastně musí být pochopen jako smysluplný jedině tehdy, znamená-li totéž co „bytí je bytí“ či „bytí je ono samo“. Ač by mohl na první pohled vzbuzovat dojem absolutně abstraktního a tedy jaksi „vyprázdněného“ soudu, není takovou „nic neříkající prázdnotou“. Naopak! V Augustinově pojetí je bytí jako bytnost a podstata Boha vyznačeno „jednoduchou mnohostí či mnohonásobnou jednoduchostí.“²²

„Mnohonásobná jednoduchost“ v sobě skrývá bohatství různých aspektů, které Augustin vyjadřuje ve formulačních variacích původního soudu „Bůh je bytí“. Bytí samo, božské bytí je podle jeho názoru bytí nejvyšší (*esse maxime, esse summe*), bytí čisté, v sobě samém se zakládající (*esse germanum*), bytí pravé, sebe sama ověřující (*esse verum*), bytí jednoduché nebo bezrozdílné (*esse simplex vel sincerum*)²³. Nesmíme však nikdy pustit ze zřetele, že je v těchto variačních formulacích formulováno stále totéž!

„Mnohonásobná jednoduchost“ je dále pochopitelná i z toho, že pro sv. Augustina „toto bytí znamená totéž co být velký, dobrý, moudrý a ostatní ...“²⁴ Bůh je pro něj „velký, dobrý, moudrý, svatý, pravdivý a je vším, co je vznešené U Boha není něco jiného svatost a něco jiného velikost, moudrost, spravedlnost, dobro nebo vůbec samo jeho bytí.“²⁵

Tolik snad zatím ve stručnosti k Augustinově výkladu božího jména. Přistupme nyní k otázce, jaký je vzájemný poměr tohoto „velikého JEST“ (tohoto „samotného bytí“) k „jest“, které náleží nějak jsoucňům veškerého světa. Otázka sama stáčí filosofování směrem, ve kterém je třeba učinit neobyčejně významný krok, a to krok, kterým se filosofující 'mysl přesune ze sfér

¹⁶ tamtéž, str. 37

¹⁷ Je to ona zakládající (pravdicí) přítomnost.

¹⁸ Připomeňme motivy sebe-totožnosti pojednávané u Platóna i Plotína.

¹⁹ W.Beierwaltes: cit.dílo, str. 41

²⁰ Sv. Augustin: *Enarrationes in Psalms*, cit.čes.překl., str. 41

²¹ Připomeňme naše úvahy o ontologických aspektech podobného soudu v Plotínově ontologii. (Viz kapitolu III.A)

²² Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit.vyd., str. 97

²³ W.Beierwaltes: cit.dílo, str. 42

²⁴ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit.vyd., str. 98

²⁵ tamtéž, str. 97

spekulací o „věčném jménu“ či „jménu věčnosti“ (*nomen aeternitatis*) do oblasti, která je podle Augustina vyznačena zejména „jménem milosrdenství“ (*nomen misericordiae*). A ovšem je to také přesun z oblasti dostupné ryzím ontologizujícím spekulacím do oblasti, jež je sférou v kompetenci křesťanské religiozity. Význam takového kroku proto tkví i v tom, jak demonstruje mísení rozumu a víry, které je tak typické pro středověké filosofování.

Sv. Augustin říká: „Věř evangelistovi. Mohl totiž říci: Na počátku Bůh stvořil Slovo, jak řekl Mojžíš: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ a k tomu pak dodal: Řekl Bůh: Staň se a stalo se.“ (*Gn 1*) Jestliže řekl - kdo to řekl? Ovšemže Bůh. A co bylo učiněno? Nějaké stvořené bytosti. Mezi mluvícím Bohem a učiněným stvořením, co je, skrze něž to povstalo, ne-li Slovo? Řekl Bůh „Staň se“ a stalo se. Toto Slovo je neproměnné. Ač skrze Slovo vznikají proměnlivé bytosti, Slovo je neproměnné.“²⁶ Ve Slově jakožto počátku (*in principio*), tj. skrze slovo či slovem se tvoří jsoucnost.²⁷ Zde jsme se ocitli u ontologicky závažného momentu. Vyslovením Slova Bůh prolamuje svou věčnost, své sebetotožné bytí a stává se Slovem a Duchem. Je potřebné si přitom uvědomit další souvislosti vyjádřené v textu biblické knihy *Exodus*. Zde Bůh vyslovuje své jméno nejen jako své pojmenování (Jsem, kterýž jsem), ale zároveň to vyslovuje vůči někomu jako poselství svého zaslíbení. Vyslovuje ho jako poselství vůči konečnému časovému bytí (Izraelitům) ve významu naděje na podíl na bytí plném a věčném. To je skutečný smysl Slova (i Božího jména) a tedy také smysl aktu stvoření.

Ve svých slavných *Vyznáních* (*Confessiones*) klade sv. Augustin otázku: „Ale jak je tvoříš? Jak jsi, Bože, stvořil nebe a zemi?“ a odpovídá: „Co tedy jest, jedině proto jest, že jsi Ty. Ty jsi tedy řekl a všechno tu bylo a učinil jsi to slovem svým.“²⁸ Formulace: „vše, co jest, jest proto, že jest Bůh“ by mohla lehce svádět k závěru, že „jest“ všeho je totožné s „jest“ Boha. To by byla hrubá nepřesnost. Vždyť přece z předcházejících expoze augustinovských myšlenek víme, že „jest“ Boha je samo sebou, totožné a neubývající, naproti tomu „jest“ všeho ostatního je deficientní, neúplné, protože je zasaženo nicotou. Všimněme si této zásadní difference, v níž, zdá se, se tají původní difference ontologická. Jak je však pochopitelný a vysvětlitelný vztah těchto dvou „jest“? Augustinovské vysvětlení je inspirováno křesťanskou teologií, a to zvláště teologií Svaté Trojice.

Z hlediska této teologické koncepce je „Boží Slovo“ právem nazýváno Synem, neboť se zrodilo z Boha Otce.²⁹ Skrze toto „Boží Slovo“ (Krista) se „bytí samo“, zůstávajíc samo sebou, obrátilo k „bytí časovému“, k „jest“, které je zasaženo nicotou. V tomto obrácení či přivrácení k časnosti je přítomen příslib časovému „jest“ - příslib spásy a podílu na sobě samém, na věčném bytí.³⁰ Kristus - Boží Slovo tak propojuje a překonává „propast nepodobnosti“ mezi „velikým JEST“ a „jest“ vezdejší.³¹ Kristus překonává „moře tohoto světa“.³²

O augustinovském „velikém JEST“ jsme již alespoň stručně pojednali. Totéž je nutné učiniti i ve věci onto-teologie vezdejších jsoucností. Jaké je „jest“ tohoto světa a ve jsoucnostech, které v něm jsou? Základní charakteristiku podává sv. Augustin ve svých *Vyznáních*: „Pozoroval jsem ostatní věci, které jsou pod Tebou, a shledal jsem, že nemají ani naprostého bytí, ani naprostého

²⁶ Sv. Augustin: *Výklad Janova evangelia*, cit. vyd., str. 91

²⁷ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 42

²⁸ Sv. Augustin: *Vyznání XI, V*, čes. překl. M. Levý, Kalich Praha 1990 (reprint vydání L. Kuncíře z roku 1926), str. 381

²⁹ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit. vyd., str. 100

³⁰ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 44

³¹ Sv. Augustin: *Vyznání VII, XIV*, cit. vyd., str. 214

³² W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 45

nebytí. Jsou sice, poněvadž jsou od Tebe, nejsou však, poněvadž nejsou to, co jsi Ty. Neboť jen to opravdu jest, co jest nezměnitelné.“³³

Vezdejší světská jsoucna jsou v naprosté podřízenosti času, a proto proměnlivá. Je-li jim nějak příslušné „jest“, pak je jim příslušné jako „časové jméno“ (*nomen temporale*)³⁴, které vyjadřuje pomíjivost a zasažení nicotou. Na to je přirozeně vázána i prázdnota a marnost světských jsoucnen. Bez ukotvenosti v Bohu by tato marnost a prázdnota neměla vůbec žádný smysl a význam. K tomu podává sv. Augustin vysvětlení: „Po hlédli jsem na jiné věci a shledal, že Tobě vděčí za své bytí a že všechny v Tobě mají svůj konec, ne však jako v nějakém prostoru, nýbrž poněvadž Ty, Všemohoucí, je držíš svou pravdou, jako rukou, jež vše drží, a že všechny jsou pravdivé jen potud, pokud jsou a nic není nepravdivé, leč když se zdá býti tím, čím není.“³⁵

„Jest“ věcí nemá v žádném případě povahu pravého bytí, spíše je to „ne-bytí“ (*de-esse*), „bytí nic“ (*nihil esse*)³⁶. Onu nicotu však musíme správně pochopit.³⁷ To je důvod následujícího Augustinova naléhavého upozornění: „Bratři, pozorně sledujte i další!“ Všechno povstalo skrze něj a bez něho nepovstalo nic.“ Nemyslete si, že nic je také něco. Mnozí se totiž domnívají, protože špatně pochopili slova „Bez něho nepovstalo nic.“ (doslovně: bez něho bylo učiněno nic), že je nějaké nic.“³⁸ Z bytí nemůže povstat nicota, nýbrž pouze a zase jen bytí.³⁹ Stvořené bytí je bytí a ne bytí na způsob nicoty. Je dokonce tím, co může (díky příslibu „samého bytí“) doufat, co může se plnit nadějí na návrat z časovosti k trvajícím sebe-totožnosti, co se může nadívat eventualitou transcendence. To platí zejména o člověku, do jehož srdce se vylila boží láska.⁴⁰ Proto také může člověk jaksi dosáti tajemství božího „JEST“ (v míře, která je lidskému jsoucnu příslušná) tehdy, když se obrátí k sobě samému a ke svému základu, na němž spočívá jeho vlastní „býtí sám sebou“, jeho „totožnost“. V tom kotví možnost transcendence směrem k „velikému JEST“, možnost, která je možností filosofické spekulace a její smysluplnosti.

Církevní otec toto téma probírá i v rámci spekulací o Boží Trojici. Nabádá člověka, aby uvažoval o třech věcech: býti, znáti, chtíti. Každý člověk může říci: „Jsem totiž, poznávám a chci, jsem bytost, která zná a chce, znám, že jsem a chci, chci býti a znáti. Kdo může, ať pochopí, jak v tomto trojím jest nerozdílný život, jeden život, jedna mysl, jedna bytost a jak ony, ač skutečně jsou rozdílné, přece jsou nerozlučitelně rozdílné. To jest takřka před očima člověka.“⁴¹ Vstoupí-li člověk do sebe sama, do tajuplně rozdílného a nerozlučitelně spojeného, býti, znáti a chtíti, je schopen být účastí (ve smyslu pochopení) trojitosti v jednotě, která toto trojí transcenduje. Vstup do sebe sama je počátkem vši transcendence. Takto vyznívá i Augustinovo vyznání: „Povzbuzen touto četbou, abych se obíral sebou samým, vstoupil jsem Tebou veden do svého nitra, mohl jsem to učinit, poněvadž stal jsi se mým Pomocníkem. Vstoupil jsem tam tedy a okem ducha svého, ač zakaleným, viděl jsem nad tímtož duchovním okem svým a nad svým rozumem nezměnitelné oko Páně ...“⁴² „Bytí samo“ však

³³ Sv. Augustin: *Vyznání VII*, XI, cit. vyd., str. 209

³⁴ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 43

³⁵ Sv. Augustin: *Vyznání VII*, XV, cit. vyd., str. 213

³⁶ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 41

³⁷ Je patrné, že i sv. Augustin bere do úvahy starý, již řeckým myšlením tematizovaný problém nicoty. Již dříve jsme upozornili na jeho zásadní ontologický význam.

³⁸ Sv. Augustin: *Výklad Janova evangelia*, cit. vyd., str. 92

³⁹ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit. vyd., str. 99

⁴⁰ tamtéž, str. 100

⁴¹ Sv. Augustin: *Vyznání XIII*, XI, cit. vyd., str. 478

⁴² Sv. Augustin: *Vyznání XI*, X, cit. vyd., str. 207-208

není jen základem, v němž je vše ukotveno, je zároveň cílem všeho jsoucího, je „místem“, do něhož vše směřuje.

Pokusme se v samotném závěru o jakési souhrnnější zachycení augustinovské onto-teologie. E.Gilson soudí, že sv. Augustin dosáhl až na samu mez řecké ontologie.⁴³ Tuto mez tvoří velice důkladné promyšlení řeckého pojetí nosného tématu „jest-býti-bytí“. Aniž bychom chtěli blíže prověřovat oprávněnost Gilsonova stanoviska, řekněme si, že základní význam Augustinových ontoteologických spekulací lze spatřovat v traktaci božího „Jsem“ jako toho nejvyššího „Jest“, nad a mimo které již nic dalšího není. Toto boží „bytí samo“ je bytím inteligibilním v tom smyslu, že je poznatelné skrze Slovo - Syna (Krista): „Skrze Otce poznává všechno, co zná Otec, ale jeho poznání je z Otce také jako bytí. Znat a být je zde jedno a totéž.“⁴⁴ Nemůže tomu ostatně být jinak, neboť „vědění u Boha je totéž co moudrost a moudrost totéž co bytí či podstata, protože v obdivuhodné jednoduchosti Boží přirozenosti není něco jiného chápat a něco jiného být, neboť chápat znamená i být.“⁴⁵

Inteligibilita bytí samého je základem porozumění i jsoucen věcí vezdejších. Povaha jejich „jest“ se ozřejmuje v komparaci s plností bytí samého, s jeho absolutní pozitivitou, neutuchající přítomností. V jejím „světle“ vystoupí „býti věcí“ a ukazuje se tak, Čím věc jest. To, že věc jest, znamená, že je tím, čím jest - totiž oním zeslabeným, nicotou zasaženým „jest“ majícím povahu „ne-bytí“ (*de-esse*). Vездеjší věci jsou zapleteny do časnosti, do času. Jejich „jest“ je podřízeno proměnlivosti, vzniku a zániku. Jsoucnost či bytnost (*esencialita*) jejich „jest“ je vyměřována oslabením esence právě - to jest božího „bytí samého“ (*ipsum esse*). Sv. Augustin přímo tvrdí: „Měnlivé věci či jednoduché věci nelze nazvat ve vlastním smyslu podstatami.“⁴⁶ Ony jsou podstatami jen v jisté míře, a to takové, v jaké se jim dostává „býti“ skrze povstání z „bytí samého“, z esence neboli podstaty Boha.

Takto zakotvuje sv. Augustin ve svých ontoteologických úvahách zcela dominantní postavení „pravé esence“ (*essentia vera*) a v jistém smyslu dovršuje původní řecké esencialistické intence.

B. Anicius Manlius Severinus Boethius

Bude doplněno.

C. Pseudodionysios Areopagita

Tento anonymní autor vydávající se za velmi starého⁴⁷, ve skutečnosti novoplatonik, resp. novoplatonismem poučený křesťanský myslitel, svými pojednáními: *O nebeské hierarchii*, *O církevní hierarchii*, *O božích jménech*, *O mystické theologii*, která se objevila na Druhém konstantinopolském koncilu v r. 553, zásadním způsobem ovlivňuje křesťanské pojetí

⁴³ E.Gilson: *Bůh a filosofie*, cit.vyd., str. 40

⁴⁴ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit.vyd., str. 99-100

⁴⁵ tamtéž, str. 99

⁴⁶ tamtéž, str. 98

⁴⁷ Prohlašoval o sobě, že byl účastníkem slavné diskuse mezi sv. Pavlem a řeckými vzdělanci na aténském areopagu (*Skutky apoštolů*, 17.33), svědkem smrti Panny Marie atd.

společnosti. Jeho spisy jsou po celý středověk hojně komentovány a autor sám je považován za jednu z rozhodujících autorit⁴⁸.

Jen krátce k významu autora, ten můžeme shrnout de facto do tří témat: pojetí boha/božství (autor se dokonce vyhýbá označení bůh pro jeho přílišnou antropomorfnost), představa „cest k bohu“, resp. způsobů poznávání boha a konečně jeho představa hierarchičnosti uspořádání nebeské a pozemské skutečnosti, která nás zajímá především. Pokud jde o první dvě témata, Dionysios ve *Jménech božích* odmítá dosavadní způsoby pojmenování, resp. vymezení boha⁴⁹, jež spočívaly v tom, že bohu cosi predikujeme, přičemž ony predikáty abstrahujeme z tohoto světa⁵⁰. Říci, „bůh je ...“, tedy postupovat cestou tzv. afirmativní teologie tedy nelze, nabízí se možnost, která zdánlivě výše uvedený důvod obchází a říká, co bůh není – cesta tzv. negativní teologie. Negace je však popřením nějakého pozitivního výroku, a jsme tedy podle Areopagity de facto u téhož problému. Pojmenovat boha lze jen tak, že obě předešlé cesty překročíme k vyšší světelné, či mystické teologii. Ne třeba dodávat, jak inspirující pro celý středověk se tímto sv. Diviš stává⁵¹.

Mezi bohem a hierarchicky uspořádaným stvořením je nepřekonatelná propast, leč v duchu předchozí antické, in concreto alexandrijské⁵² tradice hledá i Diviš, jisté zprostředkování⁵³. Rozhodující roli tohoto prostředníka hrají tzv. **intelligence**⁵⁴, čímž se dostáváme k našemu tématu. Prostředníkem mezi Bohem a stvořeným světem je především tzv. **nebeská hierarchie**, in concreto uspořádaný svět andělů/prostředníků. Toto uspořádání má (novoplatonskou/Proklovu) podobu třech andělských triád: nejbliž Bohu jsou cherubové, serafové a trůny, další triádu tvoří: panstva, síly a mocnosti, a konečně třetí: principy, archandělé a andělé. Každá z těchto skupin má otevřený přístup k Bohu odpovídající jejímu postavení skrze stupně vyšší, a naopak každá triáda předává stupňům nižším podíl na božství⁵⁵. Uvedená hierarchizace přes některé opory úplně nesouhlasí s tím, co nám říká Starý zákon, přesto svou systematickostí středověk osloví⁵⁶. Lidský svět je podle Areopagity odrazem světa nebeského, pozemská/křesťanská/církevní hierarchie víceméně (spíše méně, jelikož jednu hierarchii vůbec neuvádí) odpovídá nebeské. První triádu tvoří arcibiskupové, resp. biskupové/hierarchové, kněží a diákoní, druhou pak řeholníky, prosté lidi a poté ty, kteří (v duchu poselství Kristova) potřebují pomoci (katechumeni, kající, posedlí aj.)⁵⁷

⁴⁸ Např. sv. Tomáš cituje Areopagitu/sv. Divíše více než na 1900 místech.

⁴⁹ To, co dekalog striktně zakazuje: „Nezobrazíš ..., Nevezmeš boží jméno nadarmo... (Ex 20, Dt 5)

⁵⁰ „Ale já nejsem z tohoto světa“ (J 8.23)

⁵¹ Vyjmenovat zde dlouhou řadu představitelů středověké mystiky by snad ani nebylo možné, vzpomeňme alespoň ta nejnámější jména: sv. Bernard, Hugo od sv. Viktora, sv. Bonaventura, Mistr Eckhart.

⁵² Často používaný titul, takže jen poznámku: jde o tradici sahající k Filónu Alexandrijskému, gnostikům Valentinovi a Basileidovi, Ammoniu Sakkásovi a jeho velkým žákům Origénovi a především Plótinovi a celému novoplatonismu, jehož posledním velkým představitelem je Proklos, s nímž má co do činění právě náš tajemný autor.

⁵³ Což již dobře věděli židovští učenci, propast je samozřejmě ontologické faktum (Mojžíš), leč takto „vzdálený a nepochopitelný Bůh je „neproduktivní“.

⁵⁴ Novoplatonský titul, který sehraje v dějinách středověké spirituality významnou roli.

⁵⁵ Z hlediska dalšího vývoje křesťanské/středověké obce důležitá okolnost!

⁵⁶ Ve Starém zákoně ostatně žádnou hierarchizaci nenajdeme, jediným náznakem je Kniha Danielova. O význačném postavení cherubů a serafů se lze dočíst u Ezechiela.

⁵⁷ O třetí, nejvyšší triádu obohatí v 11. stol. Nicetas Sthethatos ze slavného kláštera Studios, který doplní strukturu: patriarchy, metropolitů a arcibiskupy. Do jaké míry mělo toto doplnění odezvu na „vzdáleném Západě, není známo.

Opět lze nahlédnout, podobně jako u Augustina Aurelia, že jde o optiku křesťanského, resp. církevního, a to ještě relativně pozdějšího vidění⁵⁸ společenské struktury, který zohledňuje to podstatné: spásu skrze církev a následně eschatologickou perspektivu.

Středověk, resp. středověká filosofie patří bezesporu k významným etapám naší tematizace (oproti dřívějším hodnocením role středověku, zásadním průlomem v tomto hodnocení je vlastně až začátek 20. stol., kdy dochází k renesanci studia středověké filosofie, zejména ze strany novotomismu (v tomto směru vzpomeňme alespoň jedno jméno, na které se budeme hojně odkazovat, E. Gilson)).

Podíváme-li se na středověkou filosofii jako celek (6. – 15 stol.), lze vyjít z běžně užívané etapizace: raný a vrcholný středověk, přičemž oním bodem zlomu je polovina 11.stol.⁵⁹. „Vstupními“ mysliteli jsou „poslední Římané a první scholastikové“, jimiž jsme se zabývali v předchozí kapitole. Pokud jde o první etapu středověké filosofie, lze až na několik málo výjimek konstatovat že jde o období úpadku. Leč, uvedené konstatování platí pro západ, nikoli pro druhá dvě evropská, či spíše původně římská či středomořská teritoria: Byzanc kontinuálně naváže na dědictví Římské říše, a nový „svět islámu“ zaznamená v krátké době velmi rychlý duchovní rozvoj, který je zásadně podmíněn recepcí antické vzdělanosti, potažmo filosofie. Západ dosáhne první své renesance v 9. stol., jejímž filosofickým vyvrcholením je jednoznačně **Jan Scotus Eriugena**, o němž velmi krátce pojednáme.

Druhá etapa středověkého filosofování pak přichází v druhé polovině 11. stol., kdy dochází k novému kontaktu středověké spirituality s antickou tradicí, z valné části zprostředkované falsafou (islámskou filosofií) a objeví se myslitelé, kteří se stanou bezesporu otcí nové filosofie, scholastiky, označení „otec scholastiky“ je oprávněně připisováno **sv. Anselmovi**. Rozhodující úlohu pak sehraje 12. stol., které je označováno, právem, za středověkou renesanci, které je obdobím recepce (a překladů) celého předchozího filosofického vývoje, z něhož potom čerpá podněty pro první velké výboje. Celý tento vývoj pak vrcholí v 13.stol., století vrcholné scholastiky. S obecně filosofickým vývojem samozřejmě probíhá vývoj onto-theologické tematizace, který kromě celé řady jiných velkých myslitelů nachází svou personifikaci v **Tomáši Akvinském, Janu Duns Scotovi, Mistru Eckhartovi a Wiliamu Ockhamovi**, byť posledně jmenovaný bývá zpravidla řazen k tzv. pozdní scholastice. Pozdní scholastika je pak již chápána jako období stagnace, kdy dochází k konzervaci předchozích vrcholně scholastických přístupů a následně k jejich rozmělnění či dokonce k vzájemné kontaminaci

Vzhledem k tomu, že většina autorů této kapitoly spadá do zmíněného období vrcholné scholastiky, které můžeme jistě různými způsoby časově vymezovat, pokusme se shrnout základní předpoklady tohoto jevu, jimiž jsou zjednodušeně řečeno: návrat ke kořenům, tj. objevení antického dědictví (zejména Aristotela), jež se původně děje skrze falsafu (islámskou filosofii), vznik university, coby jedinečné vzdělávací instituce a půdy tříbení filosoficko-teologických postojů a v neposlední řadě vznik nových tzv. žebrevých řádů, jejichž zástupci se stávají pomyslnými tahouny filosofického vývoje a jejichž střet/polemika jsou centrem universitního života, kde záhy po svém založení získávají rozhodující pozice. Následující představovaní myslitelé jsou vesměs příslušníky buď dominikánské (sv. Tomáš, Mistr Eckhart) či františkánské řehole (J.D.Scotus, Ockham) - někdy toto kritérium je dokonce jakousi osou chápání vrcholně-středověké scholastiky, do něhož se promítá zásadní diskuse, jež stojí kdesi na počátku křesťanského filosofování, totiž vztah rozumu a víry (credo v. ratio), resp. primátu těchto

⁵⁸ Ona vertikální strukturace církve se explicitě fixuje až ve 4. stol.

⁵⁹ Významná pak událost: dobytí toledské knihovny v r. 1085 a otevření kontaktu s původní řeckou vzdělaností/filosofií, jehož efektem je pak velká renesance 12. stol.

postojů⁶⁰. Každý z těchto postojů má samozřejmě své representanty (františkáni v. dominikáni) a své „duchovní otce“. Ve chvíli přílišného racionalismu přichází reakce a vice versa. A konečně, mnozí historikové středověkého filosofování poukazují na to, že vrcholné scholastice lze rozumět skrze spor mezi tzv. realismem a nominalismem⁶¹, který měl ve svém důsledku zásadní ontologické a theologické konsekvence.

C. Jan Scotus Eriugena

O jeho životě toho příliš nevíme, narodil se kol r. 810 v Irsku (syn Eiry, možná byl Skotem z Irska). Víme rovněž, že po r. 840 přichází do Francie, kde se por. 851 stává profesorem na schole pallatinum při dvoře Karla Holého. Záhy vstupuje do významných dobových sporů, zejména kolem tématu predestinace. Sepisuje k této příležitosti jedno ze svých stěžejních děl *De praedestinatione*⁶². Z jeho francouzského pobytu pochází rovněž jeho překlady Dionysia Areopagity a rovněž jeho stěžejní dílo: O rozdělení přírody (Peri fyseón, *De divisione natura*). Jan umírá kol r. 877 (údajně za tragických okolností).

V době Janova života se západ seznamuje s naukou Pseudodionýsia, jehož první překlady jsou pořizovány od konce dvacátých let. Překladatelského úkolu se díky své jazykové vybavenosti úspěšně zhostí rovněž Jan, a lze říci, že právě areopagitovo dílo zásadním způsobem ovlivní jeho zasazení do jinak originální nauky. Stopy pozdně novoplatonského a potažmo Dionýského schématu: moné-proodos-epistroté, jsou v ontologické nauce jednoznačně přítomné, ale jsou zasazené do biblického rámce stvoření. Rovněž jeho systém je pochopen jako proces postupného vyjití/stvoření jednotlivých vrstev skutečnosti/přirozenosti a opětovného návratu k původnímu východisku, jímž jest Bůh.

Vše, co jest/bytí jsoucího, lze rozdělit do čtyřech vrstev/přirozeností: 1. **Přirozenost nestvořená a tvořící** (*natura non creata et creans*), 2. **Přirozenost stvořená a tvořící** (*natura creata et creans*), 3. **Přirozenost stvořená a netvořící** (*natura creata et non creans*) a 4. **Přirozenost nestvořená a netvořící** (*natura non creata et non creans*). Podívejme se na jednotlivé vrstvy skutečnosti/bytí podrobněji.

Bude doplněno.

⁶⁰ „*Credo ut intelligam*“ (dosl. věřím, abych rozuměl), stanovisko Augustinovo, Anselmovo a dalších, oproti tomu Petr Abelard přichází se zdůrazněním primátu rozumu, *intellectus praecit fidem*

⁶¹ Jde o spor o reálnou existenci obecných pojmů, tzv. univerzálií, který jakožto téma otevřel Pofyrios svým Úvodem (Eisagogé) k Aristotelovým Kategoriím, resp. Boethius svým překladem do latiny a jeho interpretací. Původně většinový realismus vycházející z platonismu a spíše odpovídající biblické koncepci stvoření skrze Slovo (Prolog k Janovi, ...), zastávající různé podoby názoru, že *universalia sunt realia*, je zpochybněn názorem, že obecné pojmy jsou pouhé jména/produkty našeho myšlení vycházející z poznání věcí, tedy *post res* čili formulí, že *universalia sunt nomina*

⁶² Již za jeho života je jeho koncepce odsouzena, podobně jako o 250 let později bude odsouzena jeho nauka onto-teologická



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



Národohospodářská fakulta VŠE v Praze



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.