Vybrané postavy stredovekej filozofie

Anton Vydra



Vysokoškolská učebnica


FACULTAS PHILOSOPHICA UNIVERSITATIS PANNONIAE
AB IGNE IGNEM

Anton Vydra

Vybrané postavy stredovekej filozofie

Kontexty a interpretácie

Trnava 2024

Recenzenti
prof. Michal Chabada, PhD.
prof. PhDr. Matúš Porubjak, PhD.

© Anton Vydra, 2024
Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

ISBN 978-80-568-0633-3

Obsah

Úvod 7

Augustin Aurelius 11
Anicius Manlius Severinus Boëthius 27
Ján Scotus Eriugena 43
Peter Abélard 61
Hugo zo sv. Viktora 79
Tomáš Akvinský 93

Záver 111
Použitá literatúra 113

Úvod

Veľa kníh o stredoveku sa začína úvahou autorov o tom, že stredovek sa omylom a nekorektne nazýva obdobím temna. Autori sa pokúšajú rôznymi argumentmi ukázať, že tento prívlastok je neadekvátny a hanlivý, keďže každý, kto sa stredovekom zaoberal hlbšie, vie, že sa v niektorých veciach až tak nelíši od postojov, ktoré ľudia zvyknú zaujímať aj v dnešných časoch. Slovami Martina Nodla, autora knihy *Stredovek v nás*, je mentalita stredoveku v nás prítomná naďalej: „naše každodenné konanie sa v niektorých aspektoch od onoho stredovekého až tak nelíši“ (Nodl 2015, 34).

Našim cieľom tu však nebude zaoberať sa dejinami stredoveku tak, ako to robia historici, ale zoznámiť sa so šiestimi postavami, ktoré ovplyvnili myslenie stredovekého človeka a ktoré v mnohom stoja aj za našimi presvedčeniami, a to bez toho, či si to uvedomujeme alebo neuvedomujeme.

Vybraní šiesti autori sú len malá vzorka v takom rozsiahlom období, akým je tisíc rokov stredovekého myslenia. Augustin Aurelius dokonca býva niektorými zaraďovaný – a právom – skôr do neskoroantickej tradície. No zároveň platí, že jeho meno sa vinie stredovekým filozofickým a teologickým myslením na-

prieč storočiami. Objavuje sa napokon viac alebo menej priamo aj v textoch ostatných piatich autorov.

Osobnosti zaradené do tohto zväzku sú väčšinou profesiou teológovia, ktorí používajú filozofický aparát na objasnenie otázok, spojených neraz s ich náboženským presvedčením. Ak sa na témy týkajúce sa Boha a určenia jeho podstaty, prípadne na témy odlíšenia božského od ľudského nebudeme pozerať ako na dogmatické texty, rýchlo postrehneme, že práve vymedzením božského od ľudského získavajú tieto ich reflexie jasne antropologický charakter: vymedzujú totiž hranice ľudského sveta.

Mohli by sme si položiť otázku, prečo práve tento, a nie iný výber. Iste, mohli by sme tu rovnako zaradiť aj ďalšie výrazné osobnosti: Dionýzia Areopagitu, Alkuína z Yorku, Anzelma z Canterbury, Rogera Bacona, Jána Dunsa Scota alebo Williama Ockhama, prípadne ďalších. Mnohí z nich sa v tomto výbere občasne ukážu. Tento učebný text je totiž už podľa podnadpisu koncipovaný ako návod na interpretáciu a porozumenie kontextu. A kontextom sa dá rozumieť práve na základe vzorca figúry a pozadia, konkrétnej postavy a historického či kultúrneho rámca.

V tomto zmysle je táto kniha koncipovaná v nasledujúcej štruktúre. Po krátkom biografickom úvode, ktorý je stručným vovedením do životných okolností jednotlivých postáv, nasleduje rovnako stručný opis ich základných diel alebo učenia.

Ďalším bodom v tomto postupe je zhrnutie hlavných bodov vybraného diela, po ktorom je z neho uvedený vždy aj krátky úryvok. Ten je potom predmetom nasledujúcej interpretácie alebo analýzy vo forme komentára. Táto štruktúra je aplikovaná na

každého zo šiestich autorov, čím sa stáva text prehľadnejší a ľahšie zrozumiteľný pre študentov.

Dôvodom stručnosti životopisných informácií a údajov o základných bodoch učenia jednotlivých postáv je jednoduchý fakt, že sú už obšírnejšie a hlbšie rozvinuté v mnohých dielach venujúcich sa buď všeobecnejšie viacerým osobnostiam z dejín filozofie, alebo konkrétnym autorom a ich dielu. Mnohé z týchto textov sú uvedené v zozname použitej literatúry na konci zväzku alebo v odporúčanom čítaní na konci každej kapitoly.

Verím, že takto koncipovaná učebnica pomôže študentom vstupovať do vlastných dobrodružstiev pri interpretácii starých textov a pri odomykaní prístupu k mysleniu tých, ktorí zakladali európske vzdelanie a jeho prvotné normy.

Augustin
Aurelius

354 – 430

Augustin sa narodil 13. novembra 354 v severoafrickom Tagaste. Jeho prvotné vzdelanie je čisto literárne, kde prím hrajú latinská gramatika a na ňu nadväzujúca rétorika. Z filozofie a prírodných vied vie najprv len málo. O gréčtine neskôr povie, že ho príliš nebavila, hoci v neskoršom veku sa ňou musel chtiac-nechtiac prehrýzť pri čítaní Písma v gréckej Septuaginte, keďže latinské preklady ešte len vznikali, medzi nimi aj preklad jeho súčasníka a priateľa Hieronyma zo Stridonu (poznáme ho pod pomenovaním *Vulgáta,* čo sa odvodzovalo od latinského *vulgus*, ľud, a znamenalo to teda, že išlo o preklad do ľudovej, bežnej reči). Peter Brown povie, že ide o hendikep, pretože Augustin bude „jediný antický latinský filozof, ktorý skoro vôbec nevie po grécky" (Brown 2020, 29).

Augustinovým raným vzdelaním však ešte nie je hebrejská, grécka ani latinská Biblia, ale Vergílius, Cicero, Sallustius alebo Terencius. Učil sa v podstate byť rétorom, ktorý vedel týchto autorov recitovať a citovať napríklad s moduláciami hlasu a celkového telesného prejavu podľa toho, čo zamýšľali povedať. Neskôr mu to pomohlo stať sa vplyvným kazateľom.

V roku 371 odchádza do Kartága, kde je najprv šokovaný uvoľnenými mravmi medzi študentmi, no čoskoro sa zaradí do tohto štýlu života aj on, nájde si konkubínu a z tohto partnerstva sa narodí ich syn Adeodatus. Je to čas, kedy sa dostáva prvýkrát aj k filozofii čítaním Cicerónovho spisu *Hortensius*, ktorý ho privedie k tomu, aby sa viac zameriaval na zmysel slov, než na samotné slová. To je jeho prvé filozofické vzplanutie v školách akademikov. No zároveň sa v tomto období stretáva aj s novým nábožensko-filozofickým prúdom, ktorý získava na popularite

v severoafrických mestách: s manicheizmom a jeho chápaním duality medzi dobrým princípom Svetla a duchovnosti a zlým princípom Tmy a telesnosti. Náš svet je bojiskom týchto síl a podľa manicheizmu je našim poslaním stáť na strane Svetla, hoci niekedy konáme aj zlo. Za to však nijako nemôžeme, lebo zlo v nás spôsobuje iba ten zlý princíp. Na konci vekov však, ak vytrváme pri Dobre a Svetle, budeme zbavení okov Zla. Boh manicheizmu je teda Boh láskavý a dobrý, nikdy nie trestajúci. Augustinovi takéto náboženstvo imponovalo a stal sa na určitý čas jeho vyznávačom.

Keď sa v roku 375 vráti do Tagaste, jeho matka Monika ho vyženie z domu po tom, ako zistí, že sa jej syn stal manichejcom. V nasledujúcich rokoch učí rétoriku v Kartágu, je sklamaný z nízkej mzdy. Šťastie hľadá u rímskych študentov, no tam je to ešte horšie, pretože niekedy mu za učenie nezaplatia vôbec. Nakoniec sa v roku 384 vyberie do Milána, kde sa dostane do okruhu intelektuálov okolo vzdelaného milánskeho biskupa Ambróza. Práve tu sa zoznamuje s novoplatonizmom, ktorý ho presvedčí o tom, že manichejský dualizmus nebola najlepšia cesta. Novoplatonizmus totiž nezatracuje prírodu, hmotu a telesnosť, ale robí ju súčasťou emanačného pohybu. Je možné, že sa v tom čase dostáva k čítaniu Victorinovho prekladu Plótina a tiež k čítaniu Porfýria. V spise *Contra academicos* (XIX, 42) dokonca povie, že Platónova tvár zažiarila z mračien omylu najmä v Plótinovi.

V tomto období navštevuje aj kázne biskupa Ambróza a začne čítať listy apoštola Pavla. Tu dochádza k jeho návratu ku kresťanstvu, ku ktorému ho priviedol novoplatonizmus. V roku

386 odchádza žiť – ako sa nazdáva – blažený kresťanský život do odľahlého Cassiciaku. Veci sa však neskôr skomplikujú, zomiera jeho matka, neskôr jeho priateľ Nebridius, za ktorým odchádza do Hippo a táto cesta obráti naruby jeho doterajší život, pretože kresťanskej komunite v Hippo chýbajú kňazi a tak sa obrátia naňho, aby sa stal on ich kňazom. Nesúhlasí s tým podobne ako kedysi jeho učiteľ Ambróz, no nevyhne sa napokon kňazskej vysviacke a v roku 395 sa z neho stane dokonca biskup. Tým sa začína jeho cirkevná kariéra.

Vznikajú spisy *De doctrina christiana* (počnúc rokom 396, hoci poslednú časť knihy dokončí až neskôr), v roku 399 začne písať veľké dielo *O Trojici* (dokončí ho v roku 421), okolo roku 400 vznikajú aj *Vyznania*, o pätnásť rokov neskôr píše *De civitate Dei*, a na sklonku života dáva dokopy svoje úvahy nazvané *Retractiones*. Jeho biskupský život prináša aj množstvo ďalších textov, polemiky s manichejcami, donatistami, pelagiánmi, vymieňa si množstvo listov s rôznymi členmi kresťanských a intelektuálnych komunít. Keď v roku 429 vniknú kmene Vandalov do Numídie a v zime toho roku aj do Hippo, starý latinský svet sa zdá byť stratený. Augustin však 28. augusta 430 zomiera v nádeji, že kresťanstvo, ktorému obetoval svoj neskorší život, prežije akékoľvek politické kataklizmy.

Základné filozofické témy

Ak máme v stručnosti opísať základné body Augustinovho učenia, môžeme sa ocitnúť v neľahkej situácii, pretože korpus jeho diela je priveľký na to, aby sme mohli šírku tém, ktorými sa zaoberal, vtesnať do úzkeho priestoru jedinej stránky. V prvom rade však treba povedať, že Augustin bol najprv učiteľom rečníctva, ktorý sa po svojej konverzii a vysviacke na biskupa v Hippo stáva najmä teológom. Jeho príspevok pre filozofiu je zaujímavý skôr tým, že jeho základné životné profesie sprevádzajú filozofické reflexie, do ktorých sa s vervou púšťal buď argumentačne v zápase so svojimi názorovými oponentmi, alebo cez osobné kontemplácie o sebe samom, ľudstve a dejinách či Bohu.

Už sme sa dotkli jeho vzdelávania sa v školách akademikov, stoikov a skeptikov, manichejcov a novoplatonikov, a napokon v kresťanskom učení, ktoré chápal ako svojho druhu filozofiu, keď o kresťanstve hovoril, že ide o pravú filozofiu a pravé náboženstvo (*vera religio – vera philosophia*).

Filozofický charakter jeho myslenia však nespočíva len v tom, že sa stretával s ľuďmi z týchto názorových skupín, počúval ich prednášky a čítal knihy, ktoré čítali oni, ale aj v jeho neskorších polemikách s nimi, v argumentácii, ktorou kontroval skeptikom, ktorí sa nazdávali, že o všetkom sa má pochybovať, no neuvedomili si, že pritom nemožno spochybniť prostý fakt, že v tom istom čase som s úplnou istotou a bez pochybovania pochybujúcou bytosťou (čo neskôr po ňom zopakuje ako svoj prvý metodický krok aj René Descartes).

Podobne to bolo s jeho teologickými spormi, v ktorých využíval filozofické argumentácie v ostrých polemikách s manicheizmom alebo pelagiánmi. Dokonca v jeho osobných reflexiách svojho vlastného života nájdeme krásne filozofické pasáže opísané vo *Vyznaniach*, napríklad o priateľstve a jeho zmysle, o smrti, alebo o čase, okamihu a večnosti. Zvláštne filozofické podnety zas Augustin ponúkol čitateľom svojho *Božieho štátu*, kde sa vyrovnáva jednak s germanizáciou latinského sveta a dejinami spásy, ktoré vedú aj cez tieto politické turbulencie, ktoré ich nemôžu rozvrátiť, ako aj s predstavami o oddelení dvoch obcí – pozemskej a ľudskej –, o ktorých povie, že v tomto živote nie sú nikdy celkom oddelené, ale zmiešané (*mixtæ*).

Rétorické zručnosti, ktoré získal v mladosti, sa zas stali predmetom jeho spisu *De doctrina christiana*, kde sa okrem iného viackrát zaoberá práve spôsobmi, ako majú interpretátori biblických textov správne postupovať pri výklade a ako o tom majú prednášať alebo kázať iným. Medzi všetkými týmito spismi má zvláštne miesto jeho ešte výrazne novoplatónsky text *O blaženom živote* (*De beata vita*), ktorý bude predmetom ďalšej časti tohto textu.

K spisu *O blaženom živote* (*De beata vita*)

Augustinov spis *De beata vita* vznikol v ranom období Augustinovej tvorby, v čase, keď konvertoval ku kresťanstvu, ktoré kedysi opustil. Spolu so svojou matkou, synom, príbuznými a priateľmi sa uchyľuje do Cassiciaka, do malebného prostredia hájikov,

fontán a najmä všadeprítomného pokoja. Jeho kresťanstvo je tu kresťanstvom príjemnosti, oddychu, kontemplácií a hĺbavých rozhovorov v kruhu rodiny a priateľov. Takéto rozhovory sa vedú aj v tomto spise, ktorý sa tak radí do žánru dialógov a miestami pripomína akúsi kresťanskú podobu Platónovho *Symposionu*.

Po úvodnom dedikačnom predhovore, ktorého sa ešte bližšie dotkneme, sa odohrá séria ranných rozhovorov tejto družiny v kúpeli, kde sa témou debát stáva pokrm pre dušu, ktorým je uvažovanie a spoznanie toho, čo znamená blaženosť a blažený život. Má ho ten, kto po ňom iba túži, alebo ten, kto ho už žije? A v pozadí tejto platónskej otázky stojí iná: Je blažený ten, kto má potrebu, ktorú chce naplniť, alebo ten, kto je zbavený potrieb, pretože sa cíti byť naplnený? Je zrejmé, aká asi bude Augustinova odpoveď, no už menej zrejmé sú argumenty, ktoré používa v dialógu so svojimi spolubesedníkmi.

Celý dialóg pretkávajú obrazy duchovného pohostenia, pokrmov pre dušu či pochúťok z vyberaného „školského medu“, čo bolo typickým príkladom využívania alimentačných obrazov aplikovaných na vzdelávanie.

Spis je svedectvom o jednej etape Augustinovho života, o jeho chápaní kresťanského novoplatonizmu a je tiež ukážkou, ako zmýšľal nielen Augustin, ale aj členovia (najmä milánskeho) kresťanského spoločenstva o svojom katolicizme, resp. ako odpovedali na otázku, ktorú kladie Robert A. Markus (1997, 19) na začiatku svojej knihy *The End of Ancient Christianity* v kapitole nazvanej príznačne „Kríza identity“: *Quid sit christianum esse?* – Čo to vlastne znamená byť kresťanom?

O blaženom živote I, 2 – 3 (úryvok)

Tak sa vidí, že by sa dali rozlišovať tri kategórie plavcov, ktorých by filozofia mohla prijať. Jednu z nich tvoria ľudia, ktorí len čo sa dostanú do rozumného veku, už pri slabom údere a náraze vesiel zutekajú z najbližšieho miesta a skryjú sa v bezpečnom zátiší, odkiaľ ostatným cestujúcim ukazujú žiarivé znamenie nejakého svojho diela, ktoré by ich nabádalo dostať sa k nim.

Druhú skupinu – na rozdiel od prvej – tvoria takí, čo sa dajú oklamať lákavým vzhľadom mora, rozhodnú sa zájsť doprostred a odvažujú sa blúdiť ďaleko od svojej vlasti, často na ňu aj zabudnúc. Keby ich odzadu poháňal nejaký priaznivý vietor, s nadšením a radosťou by prenikli do najväčších bied, pretože sa im zo všetkých strán zalieča strašne klamný jas rozkoší a pôct. Čože iné im možno želať ako neúspech v tom, do čoho sa vrhajú a čo sa ich zmocňuje, a ak je to málo, tak priam silnú búrku a protivný vietor, ktorý by ich zaviedol do istých a stálych radostí, aj keby pritom plakali a stonali. No ľudia tejto kategórie sa väčšinou ešte ani ďaleko nezatúlajú a už sa vracajú, len čo sa vyskytnú nejaké, hoci nepatrné ťažkosti. Sú to ľudia, ktorí – len čo ich žalostné tragédie vlastného osudu alebo mučivé problémy márneho lopotenia vženú do kníh učených mudrcov, akoby nič iné nemali na starosti – prebudia sa priam v prístave, odkiaľ ich už nedostanú nijaké lákadlá falošne sa usmievajúceho mora.

Okrem týchto dvoch jestvuje ešte tretia skupina – tí či už na prahu mladosti a či po dlhých a mnohých súženiach predsa zazrú nejaké znamenia a rozpomenú sa na svoju drahú vlasť hoci aj uprostred vlnobitia, alebo sa priamo a úprimne bez meškania

vracajú do nej, alebo aj dosť často poblúdia v búrkach, alebo pozorujú zapadajúce hviezdy, alebo sa dajú zdržať nejakými lákadlami, odkladajú čas dobrej plavby a často im priam hrozia nebezpečenstvá. Zavše ich aj nejaká náhoda v nestálom šťastí akoby búrka mariaca ich úsilie zaženie do vytúženej a pokojnej vlasti.

No všetkým tým, čo sú akýmkoľvek spôsobom unášaní do krajiny blaženého života, veľa starostí spôsobuje pri príchode ohromný vrch, ktorého sa treba veľmi obávať a ktorému sa treba vyhýbať. Lebo tak sa skvie, tak sa zahaľuje do toho klamného svetla, že nielen prichádzajúcim sa ponúka na bývanie, a hoci ešte ani nevošli, už sľubuje splniť túžbu po samej blaženej krajine, ale už v prístave láka k sebe ľudí, zdržiava ich očarených už samou svojou výškou, odkiaľ by sa mohli na ostatných zvysoka pozerať. Tí však napomínajú prichádzajúcich, aby sa nedali oklamať skrytými skaliskami, alebo aby si nemysleli, že sa naň dá ľahko vystúpiť, a ochotne ich poúčajú, kade sa dá – vzhľadom na blízkosť tej krajiny – najbezpečnejšie vojsť. A tak, hoci im závidia márnu slávu, predsa im ukazujú bezpečné miesto. Veď akéhože iného vrchu sa treba podľa rozumného vysvetlenia obávať tým, čo sa približujú k filozofii alebo už aj prekročili jej prah, ako pyšnej snahy po celkom márnej sláve, ktorá nemá v sebe nič dokonalé a pevné, ktorá je čímsi natoľko prázdnym a slabým, že nafúkancov, čo po nej kráčajú, pochová a pohltí do zeme, čo sa im na každom kroku zosúva pod nohami, čo ich vrhá do tmy a oberá o skvelý dom, ktorý už takmer zazreli.

Augustinus Aurelius: O blaženom živote. In: *Antológia z diel filozofov – Patristika a scholastika*. Bratislava: Pravda, 1975, s. 93 – 94.

Obraz plavcov na mori nie je nový. Filozofom často ponúkal podnety na premýšľanie cez metafory búrky, plavby, cez odhodlanie námorníkov, cez témy pevniny a rozbúreného mora, hraníc známeho sveta, odyseovského vzdialenia sa od domova a návratu do vlasti, alebo cez obraz slávnej Tézeovej lode, ktorú vraj Aténčania uchovali po celé roky tým, že na nej postupne vymieňali dosku za doskou, až ich vymenili úplne všetky, čo sofistov viedlo k otázkam o identite, resp. o tom, či je to stále tá istá alebo už celkom iná loď.

Augustin však obraz mora a plavcov používa predsa len trochu inak. Existujú, vraví, tri druhy plavcov, a my vieme, že má na mysli tri druhy filozofov. Už samo pripodobnenie filozofov k plavcom, alebo presnejšie k námorníkom či tým, ktorí cestujú na lodi (*navigantes*), je tu určujúce. Sú to ľudia na cestách, ktorí sa nepohybujú len v hraniciach známeho sveta (ktorý Gréci nazývali *oikós*), ale trúfajú si prekročiť ich, vstúpiť do neznáma, do rizika, do nebezpečných vôd, z ktorých nemusí byť návratu.

Prvá skupina hovorí o týchto filozofických cestovateľoch iba toľko, že sa do štúdia pustili už v mladom veku, no len čo dospejú, stanú sa z nich akísi „praktickí racionalisti“, ktorí sa s veľkou opatrnosťou usilujú vystríhať pred všetkým riskantným. Takže stačí aj malý úder či náraz vesiel, hocijaká nepríjemnosť či vyrušujúca okolnosť, niečo cudzie, iné, rušivé, a strach im nedovolí plaviť sa ďalej. Ich heslom je *in fuga salus*, preto rýchlo zutekajú a uchýlia sa na nejakom pokojnom miestečku. A odtiaľ vysielajú svetelné signály pre ostatných, aby ich upovedomili

o svojej práci. Sú to filozofi, ktorí už nechcú riskovať a ich filozofia nikdy nevybočuje z bezpečných koľají. Sú to majstri tautológií, ktoré nepovedia nič nové, no pôsobia ako tie svetelné, žiarivé signály, ktoré oslepujú ostatných.

Druhá skupina filozofov-námorníkov je celkom opačná: zlákalo ich more, no až tak, že svoje lode navigovali priďaleko od pevniny a strávili na mori toľko času, že na svoju vlasť už neraz aj zabudli. Nestoja teda na ničom pevnom, sú premenliví v názoroch, no ich živelná povaha ich ako priaznivý vietor núti púšťať sa do ďalších a ďalších neistých avantúr. Majú pocit, že toto je ich jedinou rozkošou a že im patria pocty skutočných námorníkov, ktorí sa neboja nástrah a ktorí dokážu prežiť celý život na mori bez toho, aby museli ukotviť svoju loď v nejakom prístave. Augustin by im rád doprial zúrivú búrku a opačný vietor, ktorý ich privedie späť k pevnine, čiže k istotám a pevným presvedčeniam, hoci by ich to stálo veľa plaču a náreku. Problémom tohto typu námorníkov je to, že sa skôr či neskôr vyčerpajú, znavia ich aj tie najmenšie ťažkosti, pretože im chýba niečo, o čo by sa mohli oprieť. Deprimovaní sa nevedno ako ocitajú v prístave, zobudia sa tam akoby z dlhého spánku a celú svoju energiu vložia do čítania starých učených kníh, schovajú sa do svojich knižníc, prestanú komunikovať so svetom a z tejto ich samoty ich už nedokáže vyrvať nikto a nič, dokonca ani to falošne sa usmievajúce more, táto siréna ich predošlého života. Z najväčších dobrodruhov a hazardérov sa stávajú osamelí mizantropi, utopení v depresiách, frustrácii a neužitočnom čítaní, ktorí sa prestali venovať akejkoľvek práci pre dobro ostatných.

A potom je tu tretia skupina filozofov: aj oni sa v mladosti vrhli na dobrodružné výpravy po mori, do ďalekého neznáma, borili sa s počasím a nepríjemnosťami, no na rozdiel od druhej skupiny, vždy obracali svoj zrak k nejakým znameniam (*signa*), ktoré im pripomínajú ich vlasť. S otvorenými očami a mysľou pozorujú celý ten úchvatný krásny nový svet, spoznávajú neznáme oblasti, rozširujú si horizonty, zláka ich pohľad na hviezdy na oblohe, bojujú s morom a živlami alebo sa vyrovnávajú s nebezpečnými situáciami, no nakoniec príde ako znamenie nejaká búrka alebo iná kalamita a tie ich privedú na cestu domov k vytúženému a pokojnému životu.

A keď tieto slová čítame, ihneď nám v ušiach znejú Augustinove slávne slová z *Vyznaní* o nepokojnom srdci, ktoré je takým dovtedy, kým nenájde pokoj u Boha (*Conf.* I, 1). Lebo tento tretí typ morských vlkov opisuje filozofov jeho strihu: odhodlaných pustiť sa do neznáma, no hľadajúcich po mnohých útrapách aj pokoj domova. Augustinovo námorníctvo je odyseovskou výpravou, ktorá ho priviedla k manichejcom, akademikom, k milenke, ktorej meno ani nepoznáme, lebo ho Augustin nikdy nespomenie, k ctižiadostivosti, k novoplatonizmu a takto o sebe neskôr hovorí ako o kormidelníkovi, ktorý chcel nakoniec doviesť svoju loďku do prístavu, hoci dokmásanú a dolámanú. Theodorovi, ktorému je spis venovaný, píše, že do cieľa ešte nedorazil a že ním stále lomcujú rušivé poryvy vetra.

Námorníci z ktorejkoľvek skupiny, nech sa už vracajú domov z vlastnej vôle alebo vinou náhody, sú hnaní smerom k domovine blízko hrozivej hory, ktorá sa vypína pred samotným prístavom. Ak neudržia správny kurz, roztrieštia sa na jej bralách

alebo uviaznu na jej plytčinách. Je to navyše hora, ktorá žiari takým oslepujúcim jasom, že všetkých zvádza, aby si na nej našli útočisko a domov. Vábi dokonca aj tých, ktorí sú ešte len v prístave a jej výška im sľubuje pohľad zvrchu na všetkých ostatných. Je to hora pýchy, moci a slávy a my musíme mať na pamäti, že námorníci sú tu obrazom filozofov, takže pokušenie, o ktoré tu ide, sa týka prísľubov, ktorým môžu prepadnúť filozofi, ktorí uveria chiméram zvodnej *Hybris* (Pýchy, Spupnosti), že ich poznanie znamená zároveň aj moc. Iste, toto spojenie moci a poznania vyzdvihol neskoršie Francis Bacon v *Novom organone*, no nie v zmysle získania mocenského vplyvu nad ostatnými, ale skôr v zmysle tej moci vyplývajúcej z poznania vecí, ktorá bola charakteristikou Prospera zo Shakespearovej *Búrky*.

Práve títo bezmocní, najnižší, na ktorých hora sľubuje pozerať sa zvysoka, sú pre ostatných apelom, že vábenie hory je len zdanlivé a že dostať sa na jej štíty nie je zas až také ľahké. Aj oni závidia tým, ktorí pri výstupe na horu napokon nejakú slávu získajú, no práve svojim moralizovaním a odhováraním im sami ukázali bezpečné miesto, ako dosiahnuť vrchol. Keď sa napriek tomu odhodlajú na tento výstup, nečaká ich tam nijaká zasľúbená zem, nijaká blaženosť, nijaké pohodlie, len strmé štíty, bralá, útesy, neistota, ktorá sa pre týchto nafúkancov (*inflatos*) napokon stane hrobom, ktorý ich pohltí. Boli tak blízko, boli už takmer doma, no posledná etapa ich návratu stroskotala na ich pýche a túžbe po sláve!

Augustin nám tu ponúkol úchvatný obraz dramatického návratu námorníkov do svojej vlasti. Títo filozofickí dobrodruhovia buď cielene a vedome, alebo len šťastnou náhodou mierili

k pravde a k istému poznaniu, po ktorom sám Augustin tak veľmi túžil, no posledná prekážka ich plavby je rozhodujúcim momentom, ktorý preverí ich povahy. Filozofa teda nezachráni jeho vznešená profesia, ale to, akým je človekom, aké sú jeho cnosti. Môže skončiť ako vystrašený racionalista prvej skupiny, ktorý sedí kdesi na bezpečnom mieste a čaká, že ho niekto príde rovnako bezpečne prepraviť do domoviny, no pri tejto ceste sa bude musieť aj on vyrovnať s lákadlami hory. Alebo môže byť tým, ktorý sa vrhal do nebezpečenstiev a zabudol na svoju vlasť, no náhoda ho priveje späť – avšak kým dosiahne prístav, aj jeho čaká hora. Alebo je to ten tretí typ filozofa, ktorý mal odvahu aj sa plaviť do neznáma, aj neustále sledoval hviezdy a znamenia, aby sa príliš nestratil v neistotách a mohol doplávať zakaždým domov – a aj on musel nakoniec stáť pred pokušením hory.

Hybris, *superbia*, pýcha je u Augustina suverénne najhoršou neresťou, čo vieme aj z iných jeho textov. V *Enerrationes in Psalmos* (XCIII, 5) sa trikrát pýta na to, kto je pyšný človek, aby nakoniec vyhlásil, že ten, kto síce aj koná dobro a pripisuje to dokonca Bohu, no povyšuje sa nad tých, ktorí dobro z akýchkoľvek pohnútok nekonajú. Práve toto vyvyšovanie sa, arogantná povýšenosť je etymologickým vyjadrením latinského slova *superbia* a Augustin dobre vedel, že je problémom práve vzdelaných ľudí, ktorí sa nazdávali, že vedia viac než tí ostatní.

Ako celá úvodná scéna o námorníkoch a hore nadutosti súvisí s celkom spisu *De beata vita*? Formálne ako predhovor k spisu, obsahom však ako tematické naladenie, pretože pod cieľom a prístavom tu Augustin nemá na mysli nič menšie než práve blažený život, ku ktorému ho pohýna novoplatónska filozofia. Iróniou

osudu by však bolo, keby sa potvrdila veľakrát citovaná hypotéza francúzskeho historika Pierra Courcella (1968, 153 – 155), podľa ktorého je Theodorus, pre ktorého Augustin toto všetko píše, identickou postavou s Malliom (alebo Manliom) Theodorom, katolíckym novoplatonikom z okruhu milánskych prívržencov biskupa Ambróza, ku ktorému patril aj Augustin. Tento Theodorus podľa Courcellovej interpretácie oboznámil v mladosti Augustina s Plótinovými a zrejme aj Porfýriovými spismi. Ako sa ďalej nazdáva, ten istý Theodorus je identický aj s mužom, na ktorého neskôr Augustin vo *Vyznaniach* zmenil názor a hovoril o ňom ako o človeku „nadutom obludnou pýchou“ (*Conf.* VII, 9). Theodorus by sa tak stal nechcene exemplárnym výkričníkom, ktorému sa prihodilo presne to, na čo Augustin narážal na začiatku: Theodora by totiž podľa tejto interpretácie na jeho ceste do novoplatónskeho prístavu blaženosti zvábila tá nešťastná, desivá a obludná hora.

A nám by neostávalo iné, než sa opýtať, ako sa má k tomu postaviť človek, ktorý sa nechce povyšovať nad tými, ktorí pred vábivou mocou onej hory zlyhali. No zároveň treba dodať, že Courcellov argument je síce v mnohom zaujímavý, ale mnohí ďalší interpretátori Augustinovho myslenia s ním vôbec nesúhlasia a pokladajú ho za nepodložený. Muž nadutý obludnou pýchou mohol byť totiž ktokoľvek.

Čo čítať ďalej?

Aurelius Augustinus: *Vyznání I–IX*. Preložil Jiří Šubrt. Praha: Oikoymenh, 2019.

Peter Brown: *Augustin z Hipponu*. Preložil Marin Pokorný. Praha: Argo, 2020.

Radislav Hošek: *Aurelius Augustinus: Říman – člověk – světec*. Praha: Vyšehrad, 2000 (kniha obsahuje aj výber niekoľkých prekladov Augustinových textov).

Lenka Karfíková: *Umění, svoboda, láska podle Augustina*. Praha: Karolinum, 2023.

Lenka Karfíková: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: Oikoymenh, 2006.

David Vincent Meconi, Eleonore Stump (eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Anicius Manlius Severinus Boëthius

cca 480 – cca 526

Boëthius patrí nepochybne k tým pozoruhodným filozofom, ktorých životopis nie je len sprievodným textom popri ich učení, ale tvorí zároveň aj dôležitý kontext pre správnu interpretáciu jeho textov.

Tento kresťanský aristokrat žije v období, keď nad latinským svetom a Ilýriou už vládne ostrogótsky kráľ Theodorich Veľký, ktorý v Ríme zbavil moci skírskeho kráľa Flavia Odoakera. V západnejšej časti Európy ovláda franské a germánske územia Chlodovik I., ktorý prijal katolícke kresťanstvo (skôr z politických dôvodov, alebo aj z presvedčenia, že nový kresťanský Boh mu pomôže víťaziť nad ostatnými germánskymi kmeňmi). Medzi Theodorichom a Chlodovikom tak ostali viac alebo menej tolerujúce vzťahy.

Boëthius ako Riman patril pod Theodorichovu vládu a voči svojmu panovníkovi prejavoval on i jeho rodina vysokú mieru lojality. Podobne to bolo s iným kresťanským intelektuálom, pôvodom z Kalábrie, Cassiodorom Senatorom, ktorý takisto pôsobil v Theodorichových vysokých politických službách, hoci ich neskôr opustil, stiahol sa do ústrania a vrátil sa do Kalábrie, kde založil slávny kláštor Vivarium, v ktorom sa venoval vyučovaniu mníchov a tým položil základy mníšskych škôl a spôsobu ich vzdelávania. Zatiaľ čo sa Cassiodorus dožil vysokého veku, Boëthius také šťastie nemal.

Theodorich, na dvore ktorého Boëthius pracoval (rovnako ako Cassiodorus) ako *minister officiorum*, sa síce takisto hlásil ku kresťanstvu, no k jeho ariánskej vetve. To samo osebe nemalo vplyv ani na Boëthia, ani na Cassiodora. V tom čase je spolužitie rímskych katolíkov a germánskych ariánov v podstate bezproblémové. Ostrogótsky panovník rád využíval služby vzdelaných rímskych občanov, a to aj pre ich znalosť jazykov, vďaka čomu mohol udržiavať kontakty a kontrolovať diplomatické vzťahy s inými územnými celkami a ich vladármi. Boëthius bol práve tento typ vzdelanca. Ako znalec gréčtiny popritom nielenže preložil do latinčiny antické grécke texty, ktoré pre latinsky hovoriace publikum neboli dovtedy známe, ale zároveň tým založil prekladateľský úzus pri preklade viacerých filozofických termínov, keď napríklad grécke *arché* preložil ako *principium* (Pieper 1993).

Boëthiov život však vyhasol predčasne, keď ho niekoľkí neprajníci z blízkeho okruhu kráľa Theodoricha ohovorili a obvinili z nevernosti starnúcemu panovníkovi. Ten dal Boëthia zavrieť do väzenia a neskôr sťať, čo sa udialo niekedy v období medzi rokmi 524 až 526. V roku 526 zomiera aj Theodorich Veľký a s ním sa postupne rozpadá aj ostrogótska vláda nad európskymi územiami, ktoré spravoval.

Základné filozofické témy

Keď historik stredovekej filozofie John Marenbon (2010, 35) hodnotí Boëthiov prínos pre filozofiu, hovorí najmä o troch oblastiach: preniesol do latinského sveta antickú logiku; takpovediac nastavil hľadisko, z ktorého sa pozeralo na grécku filozofiu, a to nielen v jeho časoch, ale aj v neskoršej gréckej, židovskej a islamskej filozofii; a napokon je dôležitý pre jeho teologické spisy pre ich vplyv a inovatívnosť, vrátane *Útechy filozofie*, ktorá

sa stala jedným z najčítanejších textov stredoveku. Marenbonov výťah troch kľúčových tém je zaiste výpovedný a možno s ním bez problémov súhlasiť, lebo práve výber toho, čo Boëthius prevzal z gréckej antiky, určoval aj to, čo sa z nej v ranom stredoveku najviac študovalo.

Prekladá Aristotelove *Kategórie*, *De interpretatione*, *Prvé analytiky*, *Topiky*, spis *O sofistických dôkazoch* a okrem prekladu k ním píše neraz aj vlastné komentáre. Z novoplatonizmu komentuje Porfýria a jeho *Eisagogé*. Sám píše vlastné texty o logike, najmä *De syllogismo hypothetico*, kde sa venuje vetám o budúcich udalostiach, ktoré možno nastanú alebo nenastanú. Zaujíma sa o vyvrátenie stoického determinizmu, ako aj o otázku, ako zdôvodniť ľudskú slobodu.

No patrí tu toho zaiste viac: od Martiana Capellu, Augustinovho kartáginského súčasníka, číta jeho slávne dielo *De nuptiis Philologiæ et Mercurii*, a preberá od neho opis siedmich slobodných umení. Boëthius tak upevňuje základy pre neskorší edukačný model *trivia* a *quadrivia*. No nielen to, prevezme od neho aj skladbu textu, ktorú sám použije v *Úteche filozofie*, a skomponuje ju podobne ako Capella: próza sa bude striedať s poéziou.

Okrem toho sa sám zaoberá jednotlivými oblasťami slobodných umení, dokonca aj hudbou, ktorú chápe ako vedeckú disciplínu o číselných pomeroch a vzťahoch a rozlišuje tri typy hudby: *musica mundana*, *musica humana* a *musica instrumentalis*. Prvá sa týka akejsi kozmickej hudby alebo harmonického vzťahu medzi nebeskými telesami, druhá je zrkadlovým obrazom tejto harmónie v ľudskom tele (ak je, samozrejme, zdravé), a tretia sa týka vzťahu tónov, ktoré sa vyludzujú na hudobných nástrojoch,

pričom Boëthia nezaujíma vyučovanie hry na hudobnom nástroji, ale číselné pomery.

Netreba však zabúdať ani na Boëthiove teologické texty známe ako *Opuscula sacra*, v ktorých sa venuje zdôvodňovaniu hodnoty kresťanského života.

K spisu *Útecha filozofie* (*Consolatio philosophiæ*)

Keď nechal Theodorich uväzniť Boëthia na základe falošných obvinení, filozof sa ocitol zdrvený a v tejto nešťastnej situácii si v rámci autoterapie predstavoval, ako mu na pomoc prichádza vznešená dáma, samotná Filozofia. Jeho personifikačný opis Filozofie sa stal nadlho podkladom pre mnohé zobrazenia Filozofie v stredovekých iluminovaných rukopisoch. Je to žena s prenikavým zrakom; zdá sa byť už zrelou ženou, no nie ženou našej doby; raz má výšku bežného človeka, inokedy sa zväčší do takých rozmerov, že sa temenom hlavy priam dotýka oblohy; jej šaty sú z jemnej látky, no majú podobu akejsi hmloviny a „zanedbanej starožitnosti“ alebo patiny; do rúcha sú votkané písmena *pí* a *théta*, ktoré symbolizujú praktickú a teoretickú filozofiu; spolu s písmenami sú tu naznačené stupne alebo schody, ktoré spájajú základy a najvyššie úrovne týchto vied; rúcho je však ošklbané rukami nejakých násilníkov, z ktorých si každý urval niečo pre seba (čiže filozofickými školami, ktoré pokladali za jedinú pravú filozofiu, samozrejme, len tú svoju); napokon je tu ešte posledný symbol, žena drží v jednej ruke knihu, v druhej žezlo ako odkaz

na to, že filozofia je spojením tak súkromného teoretizovania, ako aj verejného života.

Ďalšie časti *Útechy* sa zakladajú na zlom položení, v ktorom sa neprávom obvinený, uväznený a na smrť odsúdený Boëthius ocitol. Filozofia ho v ich vzájomnom dialógu sprevádza myšlienkovými pochodmi, ktoré v ňom postupne vytvárajú stav pokoja, hovoria spolu o osude a jeho odmietnutí, o dobre a zle, o slobode a božskej Prozreteľnosti. Výsledkom tohto pojednania má byť upokojenie mysle v prípade intelektuála, ktorý čaká na vykonanie rozsudku smrti. Pre svoj terapeutický ráz, ale aj teologické úvahy sa kniha stala vyhľadávaným textom počas celého stredoveku. Je však zaujímavé, že v tomto dielku, ktoré je síce spisom kresťana a pojednáva dokonca o kresťanských témach, sa slovo kresťanstvo ani raz nespomína. A nie sú tu ani nijaké odkazy na cirkevných otcov či na Bibliu.

Útecha filozofie V, 6 (úryvok)

Keďže teda, ako bolo krátko predtým dokázané, všetko, čo sa pozná, nepoznáva sa podľa svojej podstaty, ale len podľa spôsobilosti poznávajúcich ľudí, uvažujme teraz, ak je to dovolené, o Božej podstate, aby sme mohli zistiť, aké asi je božské vedenie. Všeobecná viera všetkých rozumných bytostí je, že Boh je večný. Uvažujme teda, čo je večnosť: lebo pojem večnosti nám zároveň odhalí aj božskú prirodzenosť a božské vedenie.

Večnosť je teda neobmedzené držanie života, súčasné a zároveň dokonalé, čo sa jasnejšie ukáže z porovnania s časnými vecami. Lebo všetko, čo žije do času, to v prítomnosti postupuje od minulosti do budúcnosti a neexistuje nič časné, čo by mohlo zároveň obsiahnuť všetku dobu svojho života; zajtrajšok totiž ešte nepostihuje, včerajšok však už stratilo. Ani v dnešnom živote nežijete viac než jeden jediný prchavý a pomíňajúci okamih. Čo je teda podrobené času – aj keby to, ako tvrdil Aristotelés, nikdy nemalo prestať existovať, aj keby sa jeho život predlžoval s časovou nekonečnosťou – predsa nikdy nie je a nebude také, aby sa právom mohlo pokladať za večné. Lebo hoci by jeho život nemal konca, nepostihuje predsa a neobsahuje celý jeho rozsah naraz, lebo budúcnosť ešte v sebe nemá prežitú. Čo však obsahuje a má naraz neskrátenú plnosť nekonečného života, ktorému nechýba ani nič z budúcnosti, ani mu nič neuniklo z minulosti, to sa právom pokladá za večné. Taká bytosť musí mať stále kontrolu sama nad sebou, byť si neprestajne vedomá seba samej, sebe prítomná, byť stále so sebou a nekonečne plynúci čas musí jej byť neustálou prítomnosťou.

Nemajú teda pravdu niektorí, ktorí počujúc Platónovu mienku, že tento svet ani nikdy nemal počiatok, ani nikdy nebude mať koniec, tvrdia, že vraj je teda tento stvorený svet taký večný ako jeho stvoriteľ. Iné je totiž žiť život nekonečný, čo Platón prisúdil svetu, a iné je mať plný rozsah nekonečného života a stále ho v prítomnosti prežívať, čo, samozrejme, prináleží iba božskému duchu. Nesmieme si myslieť, že Boh je starší než stvorený svet mnohosťou času, ale skôr, pre jednoduchosť svojej prirodzenosti.

Tento stále prítomný stav stáleho života je napodobňovaný oným pohybom časných vecí, a keď sa mu nemôže vyrovnať ani

ich vytvoriť, z nehybnosti sa rozpadá v nekonečnú minulosť a nekonečnú budúcnosť. A keďže to, čo je pozemské, nemôže mať naraz celú plnosť neskráteného života, práve tým, že samo akosi tiež nikdy neprestáva žiť, ako sa zdá, do istej miery napodobňuje to, čo v úplnosti vytvoriť nedokáže, primyká sa k akejkoľvek prítomnosti tohto nepatrného a pomíňajúceho okamihu, a keďže sa trochu podobá onej stálej prítomnosti, dodáva veciam, ktorým sa jej dostalo, zdanie skutočnosti. Keďže však pozemské veci nemohli trvale obstáť, vydali sa na nekonečnú púť; a tak sa stalo, že na tej púti prežívajú nepretržitý život, ktorého plnosť nemohli naraz obsiahnuť trvalým spôsobom. Ak teda chceme dávať veciam správne označenia, musíme podľa Platóna povedať, že Boh je večný, ale svet trvalý.

Keďže teda každá súdna bytosť chápe veci jej súdu podrobené podľa svojej prirodzenosti, Boh potom je stále večný a stále prítomný, a tiež jeho vedenie, povýšené nad všetok plynúci čas, trvá v jednoduchosti svojej prítomnosti, a zahŕňajúc nekonečnú minulosť, aj budúcnosť, vo svojom jednoduchom poznaní vidí všetko, akoby sa to práve udialo v prítomnosti. Ak teda chceš správne zvážiť túto prítomnosť, ktorá všetko poznáva, najlepšie ju odhadneš tak, že to nie je akosi predvedenie budúcnosti, ale skôr vedenie prítomnosti, ktorá nikdy nepomíňa. Preto sa skôr hovorí prozreteľnosť než predvídanie, lebo súc omnoho povznesenejšia nad nízkosť, pozerá na všetko akoby z najvyššej hory sveta.

Anicius Manlius Severinus Boëthius: *Filosofie utěšitelka*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 206 – 209 (*upravené*).

Komentár

Sledovali sme už Augustinove úvahy o hore pýchy a povýšenosti. Tentoraz je reč síce takisto o pohľade zhora, dokonca takisto z hory, no namiesto povýšenosti sa tu hovorí o povznesenosti alebo vznešenosti. Kým sa však k tomu dostaneme, sledujme Boëthiov text.

Veci, píše, sa spoznávajú podľa spôsobilosti poznávajúcich (*ex comprehendentium natura cognoscitur*), a nie podľa podstaty poznávanej veci (*ex sua*). Ak mi to danosti mojej telesnosti alebo limity mojich intelektuálnych schopností nedovoľujú, nedokážem vlastnými silami uchopiť to, čo ma presahuje, alebo čo uniká možnostiam môjho poznania – či už je to nesmierne veľké a neobsiahnuteľné, alebo také malé, že moje oko nie je uspôsobené postrehnúť to. Samozrejme, pokiaľ ide o podstatu Boha, je celý problém ešte zložitejší, pretože Boh je vnímaný ako absolútna transcendencia. Čo môže taká bytosť, ako je malý človek, chápať z podstaty Boha a ako môže niečo vedieť o tom, akým spôsobom poznáva veci Boh? Mikuláš Kuzánsky bude na sklonku stredovekého myslenia vyzývať na to, aby si človek dokázal sokratovsky pripustiť, že vlastne nič nevie, že jeho jediným poznaním je akési nejasné tušenie a siahanie po pravde letmým dotykom. Boëthius pri zrode stredovekého myslenia uvažuje inak a kladie základy, na ktorých budú ostatní stredovekí autori stavať chrámy svojej múdrosti.

To, že sa Boh chápe ako večný, sa zdá byť Boëthiovi nespochybniteľným faktom, priam axiomatickým základom, ktorý sa berie za všeobecne platný. Ak večnosť patrí k podstate Boha

a ak platí prvá premisa, ktorú tu Boëthius vyslovil (tá o poznávaní vecí podľa spôsobilosti poznávajúcich), mohli by sme namietať, že v takom prípade aj veta, že Boh je večný, nie je poznaním podľa podstaty Boha, ale takpovediac podľa nášho spôsobu, ako mu rozumieme. Je možné, že by to Boëthius ani nebral ako námietku, ale súhlasil by. Tým môže prejsť k definícii večnosti, aby sme boli zajedno v tom, o čom tu vlastne hovoríme. A navyše je preňho táto definícia osvetlením toho, čo je Boh a ako poznáva všetko, čo je mimo neho.

Z hľadiska našich možnosti chápania je teda podľa Boëthia večnosť – a je to jedna zo slávnych definícií, ktorá sa dlho vyučovala na filozofických a teologických fakultách – „neobmedzené držanie života, súčasné a zároveň dokonalé" (*æternitas igitur est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*). *Interminabilis possessio* označuje skutočne bezmedzné, neohraničené vlastnenie alebo držanie nejakej veci. Aby sme rozumeli, čo znamená držať niečo takýmto spôsobom, mohli by sme otestovať zmysel tohto zvratu jeho negáciou: držať niečo obmedzene by znamenalo nielen nebyť majiteľom danej veci (to už skôr jej dočasným správcom), ale takisto neschopnosť udržať vec pod kontrolou ako celok, bez akýchkoľvek limitovaných možností. Lenže keď sa to povie takto, rýchlo postrehneme, že to súvisí s tým, s čím sme začali: človek uchopuje (*comprehensio* znamená presne toto) veci iba v rámci svojich ľudských, obmedzených možností, Boh ich však drží a má pod kontrolou bez týchto obmedzení. Vec, o ktorú tu navyše ide, je život so svojou minulosťou, prítomnosťou a budúcnosťou. Človeku čas uteká pomedzi prsty, prítomnosť sa v okamihu mení na minulosť, tratí sa v dejinách a nad svojou

budúcnosťou nemáme nijakú moc. Boëthiovo chápanie Boha a večnosti však mieria presne na túto schopnosť, mať v moci život ako celok, tri aspekty času akoby tu boli všetky súčasne (*tota simul*) a zároveň dokonalé alebo ukončené (*perfecta*). Toto odlišovanie božského od ľudského má byť cestou k odlíšeniu božskej podstaty a jeho vedenia oproti ľudskej podstate a nášmu spôsobu poznávania vecí. Ale to už predsa, ak sme ochotní súhlasiť s Boëthiovými premisami, vieme.

Sledujme však ďalej jeho výklad. Aj on proti takto definovanej večnosti kladie jej negáciu: dočasnosť alebo časovosť. Sú to práve tie aspekty času, o ktorých sme sa už zmienili a ktoré nám môžu veľmi pripomínať slávne pasáže z Augustinových *Vyznaní*, kde hovorí o čase, o minulosti, prítomnosti a budúcnosti, o okamihu, ktorý nemá nijaký rozmer (*spatium*) a takisto o večnosti, ktorá sa človeku odhaľuje práve v efemérnosti okamihu – *Conf.* XI, 14 – 28. Takto uvažuje o ľudskej skúsenosti aj Boëthius: neexistuje tu nič, čo by obsiahlo celý priestor jeho života (*totum vitæ suæ spatium pariter possit amplecti*). Náš život (jeho rozmer, jeho *spatium*, čiže jeho dĺžku, šírku a hĺbku) nemáme pevne v rukách, skôr nami preteká, uteká nám, nedokážeme ho objať rovnako, ako si nedokážeme privlastniť ani jediný pohyblivý a prchavý okamih. Sloveso *amplector* tu nie je nadarmo: označuje práve toto objatie, držanie, obklopenie, amplitúdu, ktorej človek nie je schopný.

Boëthius pokračuje, že aj keby platilo to, čo Aristotelés a Platón vyslovili o svete (univerze), že nikdy nevznikol a nikdy nezanikne, dokonca ani keby sme mali drakulovskú nesmrteľnosť, prolongovaný život bez konca, ani to by neznamenalo, že

vieme uchopiť celé toto časové pole naraz a ako jeden celok. Povedané obrazne, ani nesmrteľný Drakula by nevedel, čo ho čaká na druhý deň.

Na rozdiel od toho pojem Boha obsahuje takéto uchopenie celého časového poľa. Božská bytosť žije v neprestajnej prítomnosti. Človek nie, ten v podstate prítomnosť nepozná a zrejme aj preto v prípade ľudského pojmu času Boëthius nehovorí o prítomnosti (*præsentia*), ale o dnešku (*hodiernus*). Aj keby sme žili nekonečne dlhý život, to, čo nám bude vždy chýbať, je schopnosť žiť túto nekonečnosť ako nemeniacu sa prítomnosť. Sme pohybujúce sa bytosti, premenlivé, a práve v tom odlišné od Boëthiovho Boha.

To, že je tu Boh dlhšie než my, z neho nerobí niekoho staršieho len preto, že žije dlhšie než celý tento svet. Staroba a mladosť sú aspektmi ľudského času a s Bohom nemajú nič spoločné a ani nemôžu vystupovať ako jeho atribúty. A ak aj áno, tak len ako obrazné pomenovanie jeho jednoduchosti, ktorá predchádza každú stvorenú mnohosť. Mimochodom, podobne hovorí Boëthius na začiatku *Útechy* o vznešenej dáme Filozofii, že jej vek sa nedá určiť.

Jediný spôsob, akým ľudské bytosti môžu ako-tak napodobniť božské chápanie večnosti, je podľa Boëthia prežívanie okamihu, ktoré je aspoň vzdialeným obrazom skutočnej simultánnej prítomnosti. U Augustina by sme našli podobné tvrdenie, totiž že keby bola prítomnosť prítomnou vždy a neprechádzala by teda do minulosti, ale trvala by, nebola by už časom, ale večnosťou (*Conf.* XI, 14).

Boëthius teda, odvolávajúc sa na Platóna, pripisuje skutočnú večnosť (*æternitas*) iba Bohu, zatiaľ čo stav, ktorý človek prežíva, keď svoj život chápe nielen ako konečnú existenciu uzatvárajúcu sa smrťou, ale trebárs aj ako nekonečnú cestu, pokračujúcu ďalej po smrti, nemôže nazvať inak ako pretrvávaním alebo trvalým bytím (*esse perpetuum*). Neskôr, ako uvidíme u Huga zo sv. Viktora, sa tento stav trvalosti pripisoval skôr primordiálnym príčinám alebo esenciám vecí, no nie ľudským bytostiam v pozemskom svete.

Záver úryvku je návratom na jeho začiatok. Každá bytosť chápe veci z hľadiska svojich schopností. Boëthiov pojem Boha zahŕňa ako jeho podstatnú črtu práve večnosť, ktorá je simultaneitou všetkých okamihov, ktoré kedy nastali, ktoré sa dejú v tomto konkrétnom okamihu a ktoré sa odohrajú v blízkej alebo ďalekej budúcnosti. Je to jeho spôsob poznania vecí, jeho schopnosť, ktoré nie sú naším spôsobom a schopnosťou. To robí Boha a jeho poznanie vyvýšeným (nie však v povýšeneckom zmysle) nad všetky ostatné bytosti, lebo na všetko pozerá akoby z najvyššej hory sveta. A preto ho Boëthius nazve Prozreteľnosťou (*providentia*), a nie Predvídavosťou (*prævidentia*), lebo jediným pohľadom vo svojej prítomnosti prezerá všetok časový rozvrh od počiatkov vecí po ich konečný cieľ. Predvídavosť znamená len to, že niekto vidí niečo akoby dopredu, ešte predtým, ako sa to stane. To nie je nevyhnutne božská vlastnosť, lebo takto dokáže vidieť aj človek, ktorý predvída nejaké budúce deje alebo situácie, čo bežne robíme, keď predvídame, že nejaká príčina vyvolá ako svoj následok nejaký účinok, že každý antecedent má svoj konzekvent. Predvídanie je možné len v rámci časového rozvrhu,

vnútri časového diania. Tomu zodpovedá aj predpona „*præ*-“, ktorá je dokonca predponou samotného slova „predpona“. Inak je to s druhou predponou „*pro*-“, ktorú tu Boëthius celkom jasne a zámerne používa ako výraz zaujatia postoja vo vzťahu k celku času, ako keď niekto stojí pred celým časovým rozvrhom a teda mimo neho, takže ho má pred sebou ako na dlani. Prozreteľnosť nemožno nikdy predikovať o človeku, ale len o bytosti, ktorá stojí mimo času, teda vo večnosti.

Cicero v *De natura deorum* (I, 18) preložil latinským slovom *providentia* grécky výraz *pronoia*, ktorý stoici pripisovali bezčasovému Logu, ktorý riadi všetko časové vo vesmíre. Tento Logos má, samozrejme, božskú povahu, a u stoikov nejde o osobného Boha, ale o kozmický Zákon, ktorý má večnú platnosť, lebo platí pre všetky prípady, ktoré sa stali, dejú sa alebo ešte len nastanú.

Koncept Boha ako Prozreteľnosti sa stal dlhodobou súčasťou teologických a filozofických názorov založených na dômyselnom pláne (dizajne), ktorým Boh vopred naplánoval všetko, a stvorené bytosti tento plán iba napĺňajú. To, samozrejme, viedlo k deterministickému výkladu svetového diania, v ktorom sloboda človeka je len prázdnym slovom: ak je raz všetko vopred naplánované, čo potom znamená slobodné rozhodovanie, keď Boh vopred vie, čo urobím? Ak je zlé konanie určené vopred, prečo potom dobrých odmeňujeme a zlých trestáme, keď za to vlastne nemôžu? A prečo sa vôbec modliť a dúfať v nejakú zmenu k lepšiemu, keď je všetko zinscenované dávno predtým, než sa to stane? Takéto otázky si Boëthius kladie a zo všetkých síl sa usiluje zachrániť slobodu tým, že o Bohu hovorí, že síce vidí veci, pre ktoré sme sa raz rozhodli, ako veci, ktoré sa dejú nevyhnutne,

no práve ten aspekt osobného rozhodnutia ostáva naďalej v platnosti, ak už pre nič iné, tak aspoň preto, lebo je súčasťou onoho Božieho plánu so svetom.

Taká bola teda Boëthiova metafyzika času a večnosti, ľudského a božského, prozreteľnosti a predvídania a z toho vyplývajúcej slobody a nevyhnutnosti.

Čo čítať ďalej?

Václav Bahník (ed.): *Boëthius. Poslední Říman*. Praha: Vyšehrad, 1982 (kniha je zároveň výberom z diela).

Frederick Copleston: *Dějiny filosofie II. Od Augustina ke Scotovi*. Preložila Jana Odehnalová. Olomouc: Refugium, 2016, s. 133 – 142.

Alain de Libera: *Středověká filosofie*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 248 – 260.

John Marenbon (ed.): *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

John Marenbon: Boethius: from antiquity to the Middle Ages. In: John Marenbon (ed.): *Medieval Philosophy*. London and New York: Routledge, 2006, s. 11 – 28.

Ján Scotus
Eriugena

810/15 – 877

Karolínska renesancia je obdobím nebývalého rozkvetu filozofie v samotnom strede stredovekého myslenia. Po Boëthiovi a Cassiodorovi, ktorí zomierajú v 6. storočí sa filozofia udrží v západnom myslení najprv iba ako okrajové učenie v mníšskych školách. Občas sa objaví ako súčasť textov pápeža Gregora Veľkého, v 7. storočí ako súčasť encyklopedickej práce Izidora zo Sevilly, a do 8. storočia ju prevedie rovnako ako súčasť historických a pedagogických spisov Béda Ctihodný v Anglicku. Zaiste, je tu aj viacero ďalších autorov, no nijaký z nich nerezonuje do takej miery, aby sa tu dalo hovoriť o inovatívnom rozvoji filozofických myšlienok. To sa začne diať až na prelome 8. a 9. storočia, keď na scénu prichádza spolu s Karolom Veľkým aj slávny northumbrijský diakon Alkuín z Yorku, ktorý vzdeláva nielen cisára, ale zároveň aj jeho dvor v takzvanej palácovej škole na Karolovom dvore v Aachene. Alkuín by si tu azda zaslúžil aj osobitnú kapitolu, no nateraz postačí, ak povieme, že je to práve on, kto otvoril dvere novému rozvoju filozofie v západnej Európe, keď odovzdal učenie Bédu Ctihodného a ďalších autorov svojim pokračovateľom a súčasníkom, napríklad Hrabanovi Maurovi.

Po smrti Karola Veľkého jeho ríša ako celok nevydržala a postupne sa rozdelila na tri celky, pričom jednej z nich vládol Karol Holý. Práve ten si vyžiadal, aby na jeho dvor prišiel nejaký vzdelaný muž, ktorý ovláda grécky jazyk, a tým vzdelancom bol írsky filozof Ján, ktorý až neskôr získal prímenia Scotus a Eriugena, ktoré obe označovali to, že je pôvodom z Írska. Motívy tohto pobytu preberieme nižšie.

O bližších podrobnostiach Eriugenovho života a smrti nevieme síce veľa a mnohé sa stalo predmetom legiend, napríklad

to, že ho stylusmi dobodali jeho vlastní žiaci. Správa je skôr podvrhom alebo hovorí o nejakom inom Jánovi. No z filozofického hľadiska je pre nás podstatnejšie to, čo ostalo zachované v jeho textoch, ktoré do množstva neveľmi originálnych zmienok o filozofii vniesli po dlhom čase nový pohľad a svojrázny prístup.

Základné filozofické témy

Eriugenov príchod na dvor a do služieb Karola Holého mal teda dvojaký motív:

Prvý sa týkal mnícha Gotšalka z Orbais, ktorý razil tézu o dvojitej predestinácii, čiže učenie o tom, že ľudstvo je spolovice vopred určené na večnú slávu, zatiaľ čo druhá polovica je určená na večné zatratenie. Či patríme do správnej polovice, sa však dozvieme až po poslednom súde na základe toho, či nám bola daná milosť patriť k vyvoleným. Téza sa zakladala na Augustinovej teológii Božej milosti. Eriugena bol jedným z tých, čo sa ju pokúsili vyvrátiť (v diele *De prædestinatione*), no skončilo sa to vo veľkých rozpakoch – pretože jeho logické zdôvodňovanie ostalo na kontinente nepochopené a nazývalo sa podľa jeho pôvodu „írskou kašou“ (Karfíková 2003, 150). Navyše sa Eriugena pokúšal ukázať, že Boh nemôže byť Bohom trestajúcim, ale zásadne milosrdným, čo ho viedlo k jeho presvedčeniu, že tresty za hriechy nepochádzajú od Boha, ale spôsobujeme si ich sami svojím neadekvátnym životom.

Druhý motív Eriugenovho pobytu na dvore Karola Holého súvisel s prekladom textov grécky píšucich autorov, predovšet-

kým spisov Dionýzia Areopagitu. Eriugena preklad nielenže pripravil, ale zároveň sa stal popularizátorom dionýziovského novoplatonizmu, ktorý spojil s učením Aurelia Augustina, Gregora z Nyssy či Maxima Vyznávača a jeho spisu *Ambigua*. Eriugenov základný filozofický odkaz tak ostáva spojený práve s dielom *Perifyseon* alebo v latinskom názve *De divisione naturæ* (O rozdelení prírody), v ktorom svoj invenčný potenciál naplno rozvinul v originálnom pohľade na prírodu.

K spisu *Perifyseon* (*De divisione naturæ*)

Práve z diela *Ambigua* (41) od Maxima Vyznávača si Eriugena vypožičal koncepciu delenia prírody, ktorú Maxim nazýva po grécky *diairesis*. Maxim píše toto:

> Svätí, ktorí prijali väčšiu časť božských tajomstiev odovzdaných im postupne od tých, ktorí boli pred nimi nasledovníkmi a služobníkmi Slova, a boli priamo zasvätení do poznania bytostí prostredníctvom týchto tajomstiev, hovoria, že existencia všetkých vecí, ktoré vznikli, sa vyznačuje piatimi rozdeleniami. Prvé z nich, ako vravia, je to, ktoré oddeľuje nestvorenú prirodzenosť od celej stvorenej prirodzenosti, ktorá dostala svoje bytie v procese stávania sa. Hovoria totiž, že zatiaľ čo Boh vo svojej dobrote stvoril nádherné usporiadanie všetkých bytostí, tomuto usporiadaniu nie je bezprostredne zrejmé, kto a čo je Boh, a tak „rozdelením" nazývajú nevedomosť o tom, čo je to, čo odlišuje stvorenie od Boha.

S pojmom rozdelenia však Eriugena pracuje predsa len trochu inak. *Perifyseon* je spis rozdelený do piatich kníh, pričom v prvej je zadefinovaný základný problém rozdelenia prírody a následne sú štyri stupne tohto členenia vysvetľované obšírnymi výkladmi.

Dielo je napísané formou dialógu, no zároveň treba povedať, že dialogická forma je tu trochu umelá a chýba jej konverzačný ráz sokratovských dialógov. Eriugena tento model pravdepodobne prevzal od Alkuína z Yorku, ktorého dialogické spisy, napríklad *Pippini Regalis et Nobilissimi Juvenis Disputatio cum Albino Scholastico,* sú základom toho, čo by sme mohli nazvať didaktickým dialógom. Ide o to, že rozhovor v oboch prípadoch vedú učiteľ a žiak, kde žiak sa buď pýta, alebo v zásade vždy správne odpovedá na položené otázky. Zatiaľ čo u Alkuína ešte občas zohrávajú rolu aj vtipné poznámky v duchu *joca monacorum* (mníšskeho humoru), u Eriugenu by sme vtip alebo iróniu hľadali márne. Dialóg je vážny a naozaj skôr len didakticky využíva formu rozhovoru na to, aby sa prebral daný predmet výkladu.

Učiteľ sa v duchu dobovej tradície nazýva *nutritor* (vyživujúci), žiak sa nazýva *alumnus* (vyživovaný), čo nám môže pripomenúť Augustinovo pripodobnenie jediacich a učiacich sa, alebo pasáže o duchovom kŕmení a potrave v ranokresťanskom *Vychovávateľovi* od Klementa Alexandrijského.

Základný model spisu sleduje novoplatónsku schému vychádzania všetkého z Boha a návratu všetkého späť k zjednoteniu s Bohom. No Eriugenov výklad tejto schémy je predsa len odlišný od bežného novoplatonizmu a bližšie sa ukáže po nasledujúcom úryvku.

Perifyseon V, 1019A – 1019D (úryvok)

Učiteľ: Prírodu, ktorá zahŕňa Boha a jeho stvorenie, sme rozdelili na štyri časti. Prvý druh pozostáva z Prírody, ktorú možno definovať ako tú, čo tvorí a nie je stvorená; druhý ako Prírodu, ktorá je stvorená a tvorí, tretí ako tú, ktorá je stvorená, ale sama netvorí, štvrtý ako Prírodu, ktorá nie je ani stvorená a ani netvorí.

Prvú a štvrtú Prírodu možno predikovať len o Bohu: nieže by sa jeho prirodzenosť dala rozdeliť, veď je jednoduchá, ba viac než jednoduchá, ale možno sa k nej priblížiť dvoma spôsobmi kontemplácie. Keď o ňom uvažujem ako o Princípe a Príčine všetkých vecí, rozum ma presviedča, že božskú Bytnosť, alebo Podstatu, Dobrotu, Cnosť, Múdrosť či čokoľvek iné, čo možno predikovať o Bohu, nikto nestvoril, lebo nič väčšie nepredchádza tejto božskej prirodzenosti, ale všetky veci, aj tie, ktoré sú, aj tie, ktoré [*už alebo ešte*] nie sú, sú stvorené Ním, skrze Neho, v Ňom a pre Neho.

Na druhej strane, keď tú istú Prírodu pokladám za cieľ všetkých vecí a konečné zavŕšenie, ku ktorému všetky veci smerujú a v ktorom je stanovená hranica ich prirodzeného pohybu, zisťujem, že nie je ani stvorená, ani tvoriaca. Lebo tak ako Príroda, ktorá je zo seba samej, nemôže byť z nikoho stvorená, tak táto zas nič netvorí. Keď sa totiž všetky veci, ktoré z nej vyšli buď prostredníctvom rozumového, alebo zmyslového vznikania, zázračným a nevýslovným znovuzrodením opäť vrátia do nej, keď v nej všetky veci nájdu svoj odpočinok, keď z nej už nič nebude vychádzať do vznikania, tak už o nej nebude možné

povedať, že niečo vytvára. Veď čo by mala tvoriť, keď sama bude všetkým vo všetkom a neprejaví sa v ničom inom než v sebe?

O dvoch prostredných druhoch bolo v predchádzajúcich knihách povedané dosť a každý, kto ich pozorne študuje, ich môže jasne pochopiť. Jeden je rozpoznaný v prvotných príčinách, druhý v ich účinkoch. Ten druh Prírody, ktorý spočíva v Príčinách, je na jednej strane stvorený v jednorodenom Božom Synovi, v ktorom a skrze ktorého je všetko stvorené, a na druhej strane vytvára všetky veci, ktoré z neho vychádzajú, teda všetky jeho účinky, či už rozumové alebo zmyslové.

Avšak tá príroda, ktorá je utvorená ako účinok Príčin, je vytvorená len svojimi vlastnými príčinami, no sama netvorí, lebo v Prírode už nie je nič ďalšie, čo by prišlo po nej. A preto ju z väčšej časti možno nájsť medzi zmyslovými vecami. Neprotirečí tomu ani to, že anjeli a ľudia, či už dobrí, alebo zlí, sa niekedy domnievajú, že tvoria nejakú novú vec, ktorú predtým na tomto svete ľudská skúsenosť nepoznala, lebo v skutočnosti netvoria nič, ale z hmotného stvorenia vyrábajú niečo, čo už bolo stvorené Bohom v jeho účinkoch prostredníctvom jeho Príčin. Ak sú dobrí, robia to v súlade s Božími zákonmi a predpismi; ak sú zlí, tak pod vplyvom klamného popudu a ľstivých úkladov diablovej rafinovanosti. No všetky veci sú Božou Prozreteľnosťou usporiadané tak, že v prírode v podstate neexistuje zlo ani nič, čo by mohlo rozvrátiť Božie mesto a jeho poriadok.

Ján Scotus Eriugena: *De divisione naturæ*, z edície J.-P. Migne: *Patrologia latina* 122.

Máme pred sebou jednu zo záverečných pasáži *Perifyseonu*. Učiteľ sumarizuje žiakovi základné body svojho učenia. V tomto zmysle tu máme v skratke povedané všetko podstatné o Eriugenovej filozofii.

Najprv nám zopakuje to, čo už vieme, že na pochopenie toho, čo je vlastne Príroda, sme ju takmer metodologicky rozdelili na štyri druhy alebo na štyri spôsoby, akými sa prejavuje. Prvý a štvrtý typ označujú Boha: raz ako Princíp, Pôvod alebo Príčinu všetkých vecí, raz ako ich konečný Cieľ. Boh tu ešte nie je Príroda v takej identite, akú im v 17. storočí pripíše Baruch Spinoza, ale aj Eriugenovo povýšenie *fysis* až na božskú úroveň bolo už pre jeho súčasníkov opovážlivým a riskantným krokom. A, samozrejme, originálnym, keďže takto o *fysis* nezmýšľal ani Plótinós.

No hneď na tomto mieste Eriugena napíše, že vo vlastnom zmysle slova sa Boha síce rozdeliť nedá, pretože jeho prirodzenosť je nielenže jednoduchá, ale povedané takmer svorne s Dionýziom Areopagitom, je dokonca viac než jednoduchá. Naše štvoraké delenie sa až tu ukazuje ako ľudská záležitosť, ako metodologický postup pri tejto novoplatónskej kontemplácii. O tú práve ide a rovnako aj o spôsob, ako a akým smerom ju správne viesť.

A tak sa Eriugena púšťa do svojej úvahy: Boh ako príčina všetkého nemôže mať ontologicky pred sebou nič, čo by mu predchádzalo. Všetko to, čo existuje teraz, v prítomnosti, aj všetko čo upadlo do minulosti, ale bolo, prípadne čo zatiaľ nie je, ale

raz bude, je výsledkom jeho tvorivej aktivity, no on sám nemá nijakého predchodcu. Nasledujúce tvrdenie, že všetko bolo stvorené ním, cez neho, v ňom a preňho znie síce trochu ako liturgická formulka, no u Eriugenu je významotvorná, pretože každá časť je odkazom na štvoraké delenie Prírody: všetko je stvorené ním ako pôvodcom, cez neho ako cez primordiálne príčiny, v ňom ako v stvorenstve, v ktorom je všadeprítomný a ktorým skrz-naskrz prestupuje a preňho ako pre konečný cieľ všetkého pri finálnom návrate doňho. Práve tento cieľ všetkého je druhým spôsobom, ako chce Eriugena kontemplovať Boha: ako hranicu prirodzeného pohybu všetkých stvorených vecí. Tam, kde sa emanačný pohyb začal, tam sa má aj zavŕšiť, zastaviť, čo však neznamená, že výsledkom má byť mŕtva nehybnosť, ale konečné zavŕšenie emanačného *creatio continua*. Boh ako cieľ však nie je etapou emanačného vyvierania smerom od zdroja, ale je návratom a splynutím so zdrojom; preto môže Eriugena tvrdiť, že z tohto hľadiska Boh ostáva naďalej nestvorený, no tentoraz už aj netvoriaci, lebo na konci celej tejto kozmickej drámy už nebude mať zmysel začínať ju odznova: už bude len odpočinok bez vznikania a zanikania, už bude len oddych čistého jestvovania a radostného zjednotenia všetkého v Jednom. To je Eriugenova vízia, jeho predstava konca vekov. No to nie je všetko.

Je zaujímavé, že keď hovorí o návrate, rozlišuje medzi stvoreniami zmyslovými a rozumovými, medzi čisto telesnými a fyzickými stvoreniami a tými, ktoré majú rozum alebo inteligenciu, čo sú v jeho prípade aj anjeli ako čisto rozumové stvorenia, ktoré spolu s ľuďmi a vecami tohto sveta patria do spoločného tretieho druhu rozdelenia prírody, k účinkom. Sú tak ako my stvorení, no

netvoriaci – Eriugena ich nazýva „staršími bratmi ľudí“ (k tejto téme pozri Vydra 2023a, 154). Tiziana Suarez-Naniová hovorí o stredovekom chápaní anjelov ako o dobrom príklade stredovekej antropológie, pretože v týchto predstavách si ľudia do týchto bytostí projektovali ideálne ľudské vlastnosti, aké chceli pripísať sebe (Suarez-Naniová 2021, 13). Ešte sa k ním vrátime.

Druhý typ Prírody v Eriugenovom delení býva najzložitejší na vysvetlenie: primordiálne alebo prvotné príčiny alebo večné dôvody vecí. Tie majú dva aspekty: v prvom ide o to, že sú stvorené v jednorodenom Božom Synovi, povie Eriugena, a má pod tým na mysli to, že sú vložené ako *rationes seminales* do Krista ako kozmického Logu, Slova, do Vtelenia: nie celkom do historickej postavy Ježiša z Nazaretu, ale do Slova, ktoré vyslovil Boh pri stvorení, keď hovoril buď toto a buď tamto a z tohto slova povstalo všetko. To je práve ten druhý aspekt, že *Logos*, Zmysel je tu prv, než na základe jeho foriem vznikli veci – rozumné alebo zmyslové –, ktoré tieto prvotné formy prijali, alebo podľa ktorých sa utvorili.

Toto je ten tretí typ javenia sa Prírody: stvorené bytosti, najmä anjeli a ľudia, ktorí už nie sú príčinou ničoho ďalšieho, lebo ďalšia etapa je už návratom. Tieto bytosti sa občas nazdávajú (Eriugena tu hovorí aj o anjeloch), že tvoria veci, o ktorých sa iným ani nesnívalo, že by sa raz mohli stať, no v skutočnosti iba formujú alebo preusporadúvajú už stvorenú matériu, lebo nijaká „súčiastka“ či „ingrediencia“ nie je ich vlastným stvorením, ale bola už stvorená vopred cez prvotné príčiny. Akýkoľvek syntetický výrobok sa skladá z už vopred stvorených vecí. Ba čo viac, nejde len o materiálne výtvory, ale takpovediac aj

o duchovné produkty (veľkolepé filozofické myšlienky, teologizujúce obrazy, vrátane tých Eriugenových, písané literárne diela alebo rétoricky vyslovené reči, vedecké objavy a podobne) a patria sem, samozrejme, aj všetko konanie, o ktorom sa človek nazdáva, že je originálnym a novým výkonom, aký tu doteraz nikdy nebol. Eriugena moralisticky pripomína, že také uvažovanie je nerozumné, pretože ani v týchto posledných prípadoch nejde o stvorenie nových vecí, ale len o reorganizáciu a modifikovanie vecí už existujúcich.

Tu vstupuje na scénu aj diabol ako špecifická rozumná bytosť, ktorý rafinované zavádza ľudí a odrádza ich od návratu všetkého k veľkému zjednocujúcemu finále. Lenže diabolské bytosti, ktoré takto pôsobia na iných, nemusia byť len padlí anjeli, ale aj tí, ktorí sťažujú cestu k návratu vinou vlastnej *perverzie*, čo u Eriugenu označuje „opačný pohyb“, zvrátenosť v zmysle otočeného smeru kontemplácie, kde sa namiesto prvej príčiny kontemplujú účinky. Dobrými ľuďmi nazýva Eriugena tých, ktorých pohyb je „v súlade s Božími predpismi a zákonmi“, no ako vieme, týmto zákonom nie je nič iné ako koncepcia vychádzania a návratu (*proodos* a *epistrofé*).

Zlými sú tí, ktorí chcú vlastnou neznalosťou tento kurz zmeniť. To sa im však podľa Eriugenu nielenže nemôže podariť, ale aj sami budú nakoniec vrátení „do správnych koľají“ a pochopia svoj omyl. A všetko sa tak napokon vráti do Boha ako cieľa, lebo – a toto je najzarážajúcejšia časť Eriugenovej filozofickej teológie – zlo v podstate vo svete ani neexistuje. Toto tvrdenie zároveň znamená, že Eriugena neverí v nijaké večné peklo, kde by hriešnici naveky trpeli. Nič také, všetko sa skončí záverečným

epochálnym happyendom v nebeskom zjednotení. Diabli, neprajníci, perverzné bytosti – to všetko prejde nápravou a vráti sa na správnu cestu spolu s ostatnými, ktorí sa o dobré smerovanie svojich životov usilovali aj predtým. Nie je v tom nijaká nespravodlivosť, ale je to eriugenovsky pochopený plán Boha, ktorý sa rozhodol pre toto emanačné dobrodružstvo, ktorého cieľom je rozmnoženie tých, ktorí budú mať účasť na jeho božskosti v jednote s ním.

Ak sa to dnešnému človeku zdá byť nepochopiteľnou víziou, ktorá sa opája nadprirodzenými obrazmi, nech zváži tento príklad: Vezmime si bohatého človeka, ktorý je veľkým dobrákom a chcel by, aby z jeho majetku mali osoh aj iní. Založí si teda firmu, vypracuje stanovy, etický kódex, pravidlá, rozvrhne funkčné zaradenia. Potom pozve ľudí, ktorí by chceli preňho pracovať, nakúpi pre nich všetko, čo potrebujú pre svoju prácu a vie, že účasťou na tomto biznise jeho vlastný majetok môže iba narásť, hoci toto všetko skutočne nezištne a filantropicky robí pre ľudí, ktorých zamestnal. Jediným jeho cieľom je, aby po tom, ako si budú užívať benefity svojho zamestnania, obrátili svoju pozornosť aj na spravovanie firmy tak, ako to od začiatku robil on. Niektorí sa však zahľadia viac do svojich platov a do možností, ako získať moc nad inými a budú ich zvádzať na iné cesty. Lenže premýšľavý šéf s tým vopred počítal a povie, že sa tým potrestajú sami, no napokon všetkých privedie k tomu, aby pre nich komunita firmy bola viac než platy a dobrá, ktoré z toho vyplývajú pre nich samých.

Iste, je to idealizovaný obraz firemného prostredia, no azda nám môže byť aj bližší. A možno vďaka nemu lepšie rozumieme

Eriugenovým postojom. Nepochybujem o tom, že takto si predstavoval kráľa, kráľovstvo, poddaných a celé spoločenstvo, ktoré raz dosiahne to, čo Kant nazval večný mierom. V 17. storočí bude o Bohu ako o takomto dômyselnom kráľovi, ktorý správne vzdelal svoj ľud, a to až tak, že ho nemusí každú chvíľu napráva ť, uvažovať Gottfried Wilhelm Leibniz.

No sledujme ešte nachvíľu Eriugenovu úvahu, lebo Učiteľ v *Perifyseone* svoju reč ešte neskončil a pokračuje aj nad rámec nášho úryvku. Hovorí v nej, že keď sme sa už podujali na túto štvorakú kontempláciu Prírody, chce ešte pridať niekoľko teoretických záverov o povahe návratu k veľkému zjednoteniu všetkého s Bohom. Konečný návrat má podľa Eriugenu tri teoretické aspekty, pričom pod teóriou je tu treba chápať skôr mystickú víziu, než teóriu v dnešnom zmysle slova:

1. Všeobecný alebo univerzálny návrat, ktorý bude premenou celého zmyslového sveta, zmyslami nevnímateľného sveta, skrátka všetkého stvoreného späť k svojim primordiálnym príčinám a dôvodom svojej existencie, čiže k zmyslu, a cez to k Cieľu všetkého.

2. Všeobecný návrat ľudskej prirodzenosti do jej pôvodného stavu, v ktorom bola stvorená ako *imago Dei*, čiže do pôvodného Raja, ktorý opustila a musela sa ďalej množiť hanebným spôsobom, ako to robia zvieratá (taký je Eriugenov pohľad na rozmnožovanie človeka). Človek teda po smrti opustí toto „nepravé“ telo a získa telo skutočné, ktoré mu bolo určené od počiatku a ktoré je neporušiteľné. Bez ohľadu na to, či človek žil počas svojho života dobre alebo zle, po všetkých peripetiách a útrapách, ktoré z toho preňho vyplynú, dostane každý vstupenku

do spoločného božského bytia. Eriugenov Boh nie je trestajúcim Bohom, ale dobrým a veľkodušným, tresty za hriechy nie sú jeho dielom, ale dôsledkom ľudskej či anjelskej *perverzie*. Boh v tejto vízii nechystá pre svoje stvorenia peklo, naplánoval im naopak nebo a na tom trvá.

3. Tretia teória návratu sa týka výnimočných jedincov, ktorí už počas života dosiahli vrchol svojej prirodzenosti a žili, konali a mysleli v súlade so zmyslom, pre ktorý boli stvorení. Títo – hovorí Eriugena – prekročia všetky zákony a obmedzenia prirodzenosti človeka a mysticky sa premenia na samého Boha, resp. vstúpia do jednoty s ním. Táto špeciálna, mystická cesta návratu má tajomný číselný výklad, lebo vedie po siedmich stupňoch: z pozemských telies sa najprv premenia na vitálny pohyb (*in motum vitalem*), ten sa zmení na zmyslovosť (*in sensum*), od zmyslov postúpi k rozumu (*in rationem* – rozum chápal Eriugena ako typickú ľudskú vlastnosť telesnej existencie) a ten sa premení na inteligenciu, resp. duchovnú bytosť (*in animum* – podľa Eriugenu bol intelekt bez telesnosti stvorený primárne pre anjelské bytosti). Tu sa všetky tieto etapy či prirodzenosti stanú jedným a takto zjednotená, nerozdelená a integrovaná bytosť sa môže vydať na ďalší výstup. Duša sa premení na poznanie všetkého (*in scientiam omnium*). Poznanie sa zmení na múdrosť (*in sapientiam*), čiže na kontemplovanie najintímnejšej Pravdy, akého sú stvorenia schopné. Nakoniec takto premenené a očistené bytosti vstúpia do jednoty s Bohom (*in ipsum Deum*), alebo ako vraví Eriugena, „do temnoty nepochopiteľného a neprístupného Svetla“, kde bude noc žiariť ako deň – a to bude ono slávne *visio beatifica*, blažené nazeranie najskrytejších tajomstiev Boha.

Tu príde Eriugena so zvláštnym obrazom. Pri zjednotení sa vraj dosiahne dokonalá pevnosť nadprirodzenej kocky (*supernaturalis cubi perfectissima soliditas*) zloženej z čísla osem. O čo tu ide?

Po prvé, Eriugena je platonik: pevné tvary opísané v Platónovom *Timaiovi* sú geometrickým vyjadrením primordiálnych príčin všetkých vecí a kocka je tu geometrickým tvarom Zeme.

Po druhé, Eriugena nie je jediný, kto takto uvažuje. Kvadratické chápanie univerza a človeka (či už s použitím štvorcov, alebo kociek) nájdeme aj u iných autorov. Napríklad u Hrabana Maura v *De laudibus sanctæ crucis*, kde dáva do súvisu meno ADAM, štyri ramená Kristovho kríža a prvé písmena štyroch svetových strán – východ (*A*natole), západ (*D*isis), sever (*A*rcton), juh (*M*esembrios). Stredovekí autori to spájali aj so štyrmi zmyslami, štyrmi zmyslovými kvalitami a štyrmi vekmi človeka (Lindberg, Shank 2015, 298 – 299). Okolnosti kvadratického chápania sveta zdokumentovala aj Marie-Madeleine Davy. V knihe *Románska symbolika* poukazuje na záľubu stredovekých autorov v kvadratických antropológiách a takisto v chrámovej architektúre *ad quadratum* objavujúcej sa čoraz viac od 11. storočia (Davy 2014, 212 – 216).

Po tretie, pre Eriugenu má kvadratický model aj numerologicko-hermeneutický význam, keď odkazuje na titul šiesteho žalmu: „Dávidov žalm na oktávu“, resp. na osemstrunový nástroj. Osem rohov kocky a osem strún Dávidovej lutny prepája s Novým zákonom a vzkriesením Krista na ôsmy deň, čo chápe ako mystické vyjadrenie toho, čo príde po sedemnásobnom behu sveta (sedem dní stvorenia, vrátane dňa odpočinku) alebo po siedmich vekoch, ktoré zodpovedajú uvedeným siedmim premenám vedúcim k zjednoteniu všetkého so svojim Princí-

pom na ôsmy deň. Vtedy ľudská pätica (telo, vitálny pohyb, zmyslovosť, rozum a duša-inteligencia) – pričom dodajme, že jeho kniha sa skladá takisto a nie náhodou z piatich kníh – dosiahne svoju prirodzenú hranicu a spojí sa s božskou trojicou (poznanie, múdrosť a sám Boh), ktorá je, samozrejme, odkazom na Trojicu božských osôb (tu v poradí Duch Svätý, Syn a Otec).

Nasledujúce slová patria k záveru Eriugenovho spisu a sú dobrým svedectvom o motívoch, ktoré ho viedli k takémuto uvažovaniu o Prírode – *Perifyseon* V, 1021B – 1021C:

> Tu teda končíme toto dielo rozdelené do piatich kníh. A ak niekto zistí, že som v ňom napísal niečo neprijateľné alebo zbytočné, nech za to viní moju nerozvážnosť a nedbalosť, ale v pokornej kontemplácii nech s veľkorysým srdcom odpustí ľudskej inteligencii, ktorá je ešte stále zaťažená putami tela, ktoré zatiaľ obýva. Myslím si totiž, že kým sme ešte v tomto hmlistom živote, nijaká časť nášho štúdia nemôže byť dokonalá alebo úplne bez omylov: ani spravodliví, kým žijú, sa nenazývajú spravodlivými preto, lebo takí sú, ale preto, lebo takí chcú byť a túžia po dokonalej spravodlivosti, ktorá má nastať, takže svoje meno odvodzujú od náklonnosti svojej mysle. Neverím totiž, že by niekto v čase, keď je ešte zaťažený svojimi smrteľnými údmi a telesnými zmyslami, s výnimkou samého Krista, mohol dosiahnuť dokonalý stav cnosti alebo výšiny kontemplácie Pravdy, čo dosvedčuje aj Ján Evanjelista: „Ak hovoríme, že nemáme hriech, klameme sami seba a nie je v nás pravda." A apoštol [*Pavol*] zas hovorí: „Teraz vidíme len nejasne, akoby v zrkadle," a krátko predtým píše: „Lebo poznávame len sčasti a len sčasti prorokujeme."

Čo čítať ďalej?

Deirdre Carabine: *John Scottus Eriugena*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2000.

Jan Scotus Eriugena: *Homilie a Komentář k Janovmu evangeliu*. Preložila Irena Zachová. Praha: Vyšehrad, 2005.

Pavel Floss: *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 79 – 100.

Lenka Karfíková: *Studie z patristiky a scholastiky II*. Praha: Oikoymenh, 2023, s. 147 – 174.

Dermot Moran: John Scottus Eriugena. In: Rik van Nieuwenhove (ed.): *An Introduction to Medieval Theology*. Cambridge: Cambridge University Press 2012, s. 56 – 73.

Dermot Moran: *The philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Paul Rorem: *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005.

Peter
Abélard

1079 – 1142

Ak existujú filozofi, ktorí prežili ukrutný život, tak Peter Abélard by patril zaiste na popredné miesto. A nebolo by to len tragickými udalosťami okolo jeho vzťahu s Heloisou, ale aj dôsledkami, ktoré z toho preňho vyplynuli neskôr.

Svoju filozofickú kariéru začína veľmi asertívne (až arogantne) na vŕšku St. Geneviève v Paríži, kde vyučuje dialektiku študentom, ktorých neraz preberá iným učiteľom. Logik, ktorý prešiel tak nominalistickou (Ján Roscellinus), ako aj realistickou formáciou (Viliam zo Champeaux) si našiel svoju vlastnú odpoveď na veľký stredoveký spor o univerzálie.

Keď má 34 rokov, presvedčil istého Fulberta, že jeho neter Heloisa by mala dostať tú najlepšiu výchovu a tak sa stal jej osobným učiteľom. Od učenia však nebolo ďaleko k mileneckému vzťahu a tu sa začali aj Abélardove problémy. Zo vzťahu prišlo na svet dieťa, ktoré dostalo meno Astraláb a Abélard chcel situáciu vyriešiť svadbou, čo však Heloisa najprv odmietala a potom súhlasila s tajným sobášom. No keďže svadba bola utajená, chcel Abélard umlčať ohováračov a poslal Heloisu i s dieťaťom do vzdialenejšieho kláštora. Jej strýko Fulbert vec vyhodnotil inak a Abélarda obvinil, že sa chce Heloisy zbaviť. Najal si komplicov, vtrhol do jeho domu a nechal ho vykastrovať. V autobiografii *Historia calamitatum meum* (1132) – jej autenticita bola predmetom mnohých diskusií – Abélard spomína, že sa tým dostal na úroveň vymiškovaných zvierat, ktoré sa nesmeli použiť ani len na obetovanie v chráme. Celá vec skončila tým, že tak Abélard, ako aj Heloisa si obliekajú mníšsky habit a vstupujú do kláštora. Abélard vo svojich spomienkach povie, že keď ho chcel

osud zosadiť z jeho nadutého trónu, neposlal za ním ľahké ženy, ale inteligentné dievča.

Kláštorný život Abélarda zmenil, listy, ktoré si vymieňa s Heloisou, majú občasné milenecké prejavy čoraz častejšie len na jej strane. Z neho sa stáva teológ poučujúci Heloisu ako predstavenú kláštora o tom, ako majú sestry viesť zbožný život. Aj báseň, ktorú napíše pre svojho syna Astralába, je mentorské poúčanie o cnostnom živote. Navyše sa dostáva do problémov so svojimi spolubratmi, ktorí sa ho niekoľkokrát pokúšajú otráviť. Spory s niektorými inými učencami, najmä s Bernardom z Clairvaux, ktoré sa začali v roku 1131 pri Abélardovej žiadosti o potvrdenie vzniku Heloisinho kláštora Paraklétos (Nejeschleba, Kucsa 2020, 42), vedú k odsúdeniu jeho kníh na koncile v Sens v roku 1140 (pričom podobné odsúdenie už zažil na koncile v Soissons v roku 1121). V roku 1141 je Abélard dokonca exkomunikovaný za svoje názory, ale na príhovor opáta Petra Ctihodného je rakovinou zoslabenému filozofovi umožnené dožiť v jeho kláštore. V roku 1142 zomiera v Cluny. Heloisa ho prežije ešte o vyše 20 rokov.

Základné filozofické témy

Pre Abélarda je filozofia spojením gramatiky, rétoriky a logiky, v ktorej vynikal a ktorú preferoval ako základnú metódu aj pri riešení teologických otázok. K problému univerzálií zaujíma Abélard originálne stanovisko, ktoré spor rieši koncepciou *statusu*. Spor sa týkal ontologickej podstaty všeobecných pojmov.

Stredoveká epistemológia väčšinovo uznáva, že ak existuje nejaký pojem v mysli, musí byť pojmom niečo existujúceho v realite. V prípade individuálnych, konkrétnych vecí na nich vieme ukázať a povedať: „Toto tu mám na mysli“. V prípade všeobecných pojmov (univerzálií), ako napríklad človek ako taký alebo zviera ako také, sa to však ukazuje ako problém, lebo prstom neviem ukázať na všeobecninu. Abélardovo riešenie spočívalo v tom, že všeobecninám síce prisúdil existenciu, ale iba existenciu v individuálnych predmetoch (*in re*), len v nich majú svoj spôsob (alebo *status*) existencie. Neexistujú však nikdy celkom samostatne (*ante rem* – čiže akoby pred tým, mimo toho alebo nezávisle od toho, ako existuje konkrétna vec).

Pokiaľ ide o Abélardovu etiku, tá sa zakladá na priorite úmyslu pred samotným činom, takže rozhodujúcim by nemalo byť to, že niekto vykonal hriešny čin, ale za závažnejší sa má pokladať úmysel prehrešiť sa, ktorý sa naplní výkonom. Vonkajšie skutky ako také sú preňho hodnotovo indiferentné a úmysel je tak posledným kritériom (Chabada 2015, 71).

Navyše, Abélardova etika sa viaže na otázky svedomia, takže ak človek poslúcha svoje svedomie, vtedy koná v najlepšom možnom zámere, lebo svedomie nikdy nenavádza na hriech. No len čo koná v rozpore s ním, jeho konanie sa stáva hriešnym, čo v texte *Scito te ipsum* (*Poznaj sám seba*) vysvetľuje nasledujúcimi slovami: „Tvrdím preto, že tí, ktorí prenasledovali Krista alebo jeho stúpencov, keďže tak podľa svojho presvedčenia konať museli, síce navonok zhrešili, no previnili by sa v ešte väčšej miere, keby prenasledovaných proti svojmu svedomiu chránili“ (pozri Kobusch 2013, 64).

K spisu *Áno a nie* (*Sic et non*)

Zvláštne miesto má v Abélardovej spisbe dielo *Sic et non* (Áno a nie), ktoré vzniklo po roku 1121. V tejto knihe si kladie 158 otázok, na ktoré existujú v dejinách cirkvi často rozporuplné odpovede. Význam tohto spisu spočíva v tom, že sa na ňom zakladá scholastická metóda dišputačných otázok, na ktoré museli dokázať vypracovať odpovede kandidáti na profesorský titul v teológii.

Dodajme takisto, že Abélardova kniha mala vplyv na jeho žiaka Petra Lombardského, ktorého *Sentencie* boli koncipované podobným spôsobom a ich komentovanie sa používalo práve na overenie schopností profesorských kandidátov. V mnohých prípadoch sa dá pomocou dialektiky jednotlivé rozpory vyriešiť (napríklad poukazom na to, že to isté slovo sa používa v dvoch odlišných významoch, ako uvidíme aj v úryvku z predhovoru k tejto knihe).

Sú však aj prípady, v ktorých ostáva vec nerozhodnutá a dialektik nemusí vedieť za daného stavu poznania povedať, na ktorú stranu sa prikloniť. Kniha sa tak stala akousi školskou učebnicou, na základe ktorej si mohli študenti vyskúšať možnosti dialektickej metódy pri posudzovaní rozporných tvrdení. Vzhľadom na to, že išlo o problematiku výrazne teologickú, však zároveň išlo aj o otvorenie neľahkých otázok, ktoré nemohli mať len čisto cvičebný ráz, keďže od nich záviselo náboženské presvedčenie tých, pred ktorých boli predložené.

Ako píše Michal Chabada k Abélardovmu dielu: „Pochybnosti sú prostriedkom na dosiahnutie pravdy. V tomto aspekte

je Abælardovo umenie výkladu v súlade s jeho etickými názormi, v ktorých zdôrazňuje úlohu úmyslu. Abælardova hermeneutika má aj pedagogický cieľ: zbierka zdanlivo protirečiacich výrokov mala pre študentov fungovať ako podnet na vlastné a slobodné kritické premýšľanie a kladenie otázok, ktoré, keď ich zvládneme zodpovedať, nás privádzajú k múdrosti“ (Chabada 2015, 74).

Áno a nie, predhovor (úryvok)

Aj keď sa pri takom množstve slov niektoré výroky svätých zdajú nielen navzájom odlišnými, ale priam protikladnými, predsa by sme nemali nerozvážne súdiť o tých, ktorí majú súdiť svet, ako je napísané: „Svätí budú súdiť svet“ (1 Kor 6, 2) a zase: „aj vy, čo ste išli za mnou, zasadnete na dvanásť trónov a budete súdiť dvanásť kmeňov Izraela“ (Mt 19, 28). Ani sa neodvážme obviňovať zo lži alebo bludu tých, ktorým Pán povedal: „Kto vás počúva, mňa počúva, kto vami pohŕda, mnou pohŕda“ (Lk 10, 16). Radšej verme, odvolávajúc sa na svoju slabosť, že skôr nám chýba milosť pri chápaní, ako im chýbala pri písaní, veď sama Pravda im povedala: „Veď to už nie vy budete hovoriť; ale Duch vášho Otca bude hovoriť vo vás“ (Mt 10, 20).

Nie je teda vôbec čudné, že sme neschopní pochopiť spomenuté výroky, veď nám chýba duch, pôsobením ktorého boli napísané a povedané a ktorý ich autorom aj vnukol. Pochopiť ich nám najväčšmi bráni neobvyklý spôsob vyjadrovania a zvyčajne aj mnohoraký význam tých istých slov, lebo to isté slovo sa raz používa v tom, inokedy zasa v inom význame.

Koľkými kto disponuje zmyslami, toľkými sa vyjadruje aj slovami. A keďže podľa Tullia jednotvárnosť vo všetkom je matkou presýtenia a vyvoláva odpor, treba aj pri tej istej téme striedať slová a nezaodievať všetko iba do všedných a ošúchaných výrazov. Toto sa podľa slov svätého Augustina preto skrýva, aby nezovšednelo, a je tým milšie, čím väčším úsilím sa skúmalo a namáhavejšie získavalo. Často tiež treba meniť výrazy podľa povahy poslucháčov, lebo sa mnoho ráz stáva, že niektorým je vlastný význam slov neznámy alebo nezvyklý. Ak im totiž chceme hovoriť pre poučenie, väčšmi musíme rešpektovať ich zvyklosti než vlastnosti nášho prejavu, ako učí jeden z popredných gramatikov a učiteľ rétoriky Priscianus.

Týmito zásadami sa riadil aj najctihodnejší učiteľ cirkvi svätý Augustin, upozorňujúc vo štvrtej knihe *De doctrina christiana* cirkevných učiteľov, aby prestali používať všetko, čo sťažuje poslucháčom pochopenie a nekládli dôraz na rečnícke ozdoby a jazykové zvláštnosti, ak bez nich môžu uľahčiť pochopenie. Ten, kto poúča, podľa jeho slov, nestará sa o to, akou výrečnosťou poúča, ale akou názornosťou. Úzkostlivá túžba nedbá zavše na príliš vyberané slová. Preto ktosi, keď preberal takýto spôsob vyjadrovania, povedal, že je v tom akási obozretná nedbalosť.

A podobne: Dobrý učiteľ má natoľko dbať o poučenie, že niektoré výrazy, aj keď nie sú v latinčine správne – pokiaľ nie sú nejasné a mnohoznačné –, ale v ľudovej reči sú bežné, má v záujme jasnosti a nedvojznačnosti používať skôr podľa ľudových zvyklostí než podľa učencov. Ak sa naši vykladači nehanbili použiť slovo krv v množnom čísle, pretože to pokladali za vhodné, hoci sa spomenuté slovo v latinčine používa len

v jednotnom čísle, prečo by malo učiteľa zbožnosti mrzieť použiť slovo kosť v nesprávnom tvare „ossum“ namiesto „os“, aby nevznikla – ak by šlo o ľudí bez príslušných znalostí – zámena so slovom „os“, v množnom čísle „ora“ – ústa. Veď čože osoží kultivovaná reč, ak sa neprispôsobí chápavosti poslucháčov, najmä ak vôbec niet dôvodu tak hovoriť, ak totiž tí, kvôli ktorým ich hovoríme, našim slovám nerozumejú. Teda ten, kto poúča, bude sa vyhýbať všetkým slovám, ktoré nedávajú poučenie. A podobne: Je znakom skvelého ducha milovať v slovách pravdu, a nie slová. Veď čože osoží zlatý kľúč, ak ním nemôžeme otvoriť, čo chceme, alebo prečo by nemohol byť aj drevený, ak by to ním šlo. My predsa nechceme nič iné, než len otvoriť, čo je zatvorené.

A ktože by nevedel, aké je tiež nerozvážne, keď niekto súdi o zmysle a chápaní druhého, hoci iba samému Bohu sú srdcia a mysle otvorené. Sám nás od toho odrádza slovami: Nesúďte a nebudete súdení (Lk 6, 37). A apoštol hovorí: nesúďte nič predčasne, kým nepríde Pán; On osvetlí, čo je skryté v tme, a vyjaví úmysly sŕdc (1 Kor 4, 5), ako keby chcel výslovne povedať: Jemu zverte súd v takých veciach, veď iba on všetko pozná a aj samy myšlienky rozlišuje; podľa toho je aj obrazne o jeho skrytých tajomstvách nad veľkonočným baránkom napísané: Ak niečo zvýši, musí sa úplne spáliť (Lv 8, 32). To znamená, ak jestvujú nejaké Božie tajomstvá, ktoré nie sme schopní pochopiť, dajme sa radšej poučiť duchom, ktorý to napísal, než by sme sa to sami pokúsili opovážlivo určovať.

Peter Abélard: Áno a nie. In: *Antológia z diel filozofov – Patristika a scholastika*. Bratislava: Pravda, 1975, s. 239 – 240 (*upravené*).

Komentár

Abélard začína svoje *Sic et non* uvedomením si bežného faktu: od dávnych čias až po tie jeho bolo napísaných priveľa slov – v rôznych časoch, v rôznych jazykoch, s rôznymi zámermi, s rôznou gramatikou. Priveľa slov vyslovili aj tí, ktorých cirkev nazvala svätými. A keď teraz tento veľký stredoveký dialektik prechádza týmito starými textami, zdajú sa mu byť mnohé nielenže navzájom odlišné (*diversa*), ale aj celkom protichodné (*adversa*), lebo kde jeden hovorí áno (*sic*), druhý hovorí nie (*non*). Zároveň však Abélard tvrdí, že by bolo opovážlivosťou posudzovať ich tak, že jedným dáme za pravdu a slová druhých odsúdime ako lož. Odkiaľ by sme si mali osobovať právo súdiť svätých? Nebola by to blasfémia, rúhanie? – tak by mohli znieť otázky, ktorými sa zaoberá. Abélard hľadá inú možnosť, chce držať v rukách odtrhnuté konce reťaze, ktoré akoby stratili spájajúce ohnivká, a on verí, že sa mu nejako ukážu, alebo že to, čo je rozporné, dokáže vyriešiť dialektické umenie.

Ak je teda pravda, že cez nich prehováral Duch Svätý, pokračuje Abélard, že boli ním inšpirovaní, tak by nás nemalo prekvapovať, že sa nám nedostáva porozumenia, keď sme o toľko nižší od nich, že nám nebola dopriata podobná inšpirácia týmto Duchom (a v stredoveku sa na to používal výraz *inspiratio divina* v protiklade k *inspiratio diabolica*). Môže teda neinšpirovaný človek porozumieť inšpirovaným slovám inou cestou, napríklad prirodzenou schopnosťou rozumu? To nebola len stredoveká otázka, ale aj antická, o čom svedčí Platónov dialóg *Ión*, v ktorom sa rapsód Ión chváli tým, že vie vykladať Homéra najlepšie zo

všetkých práve preto, lebo je inšpirovaný jeho daimónom. Sókratés mu nakoniec ukáže, že inšpirovaný síce možno je, no vykladačom, ktorý má aj vedomosť o tom, o čom hovorí, takým nie je v nijakom prípade. Iónovi totiž chýba kritická schopnosť posudzovať a rozlišovať, a preto je nekritickým obdivovateľom a vychvaľovačom svojho básnika, no o iných básnikoch nevie nič. Pripomínalo by to literárneho kritika, ktorý vie posúdiť len texty svojho obľúbeného autora a nemá od nich nijaký odstup, no keď dostane do rúk iné knihy od iných autorov, nevie k ich obsahu a forme povedať nič.

Inšpirácia daimónom alebo Duchom Svätým boli aj v stredoveku predmetom podobných polemík; na jednej strane sa oceňovali, na druhej v nich absentoval ľudský prvok, racionálna invencia, kritickosť a súdnosť. Abélard to takto, samozrejme, nemôže povedať, ale tušíme, že si to tak trochu aj myslí, keď priznáva, že jemu takáto inšpirácia chýba. No tému už ďalej nerozvíja a v tichosti ju opúšťa, aby prešiel na inú rovinu diskurzu.

Na celý problém sa nechce pozerať cez nejakú nadprirodzenú prizmu, ale celkom bežným, racionálnym spôsobom. Čo nám bráni rozumieť konfúznym rečiam svätcov, prorokov, biblických autorov a cirkevných autorít? Vo väčšine prípadov, odpovedá si, je to nezvyčajný spôsob hovorenia a neraz aj to, že rovnaké slová nesú celkom protichodné významy (*significatio diversa*). Takému jazykovému javu sa hovorí ekvivokácia a často to poznáme aj pod zjednodušeným výrazom „dvojzmysel“. Ekvivokácia patrila medzi bežné logické prehrešky (*logical fallacies*), keď sa v premisách a závere sylogizmu použilo to isté slovo, no raz v takom, inokedy v celkom odlišnom význame. Výsledkom bol sylogizmus, ktorý vyzeral byť v poriadku čo do formy, no nie pokiaľ išlo o platné vyvodzovanie.

Po týchto slovách nasleduje veta, ktorá sa zdá byť kľúčovým momentom Abélardovho predhovoru: „Koľkými kto disponuje zmyslami, toľkými sa vyjadruje aj slovami“ (*Quippe quemadmodum in sensu suo ita et in verbis suis unusquisque abundat*). A porovnajme si túto vetu s inou vetou od Jána Scota Eriugenu z *Perifyseonu* (IV, 816D), kde píše, že nám neprináleží súdiť rozporuplné výroky cirkevných otcov, keďže každý z nich oplýval vlastným zmyslom (*non est nostrum iudicare; unusquisque suo sensu abundet*).

Prečo je tá Abélardova veta dôležitá? Pre dve slová, ktoré sa v nej nachádzajú a sú tu použité celkom zámerne: *in sensu* a *in verbis*. Každý vzdelaný stredoveký čitateľ ich musel postrehnúť hneď v prvej chvíli, pretože mu pripomenuli neskoroantický translatologický problém, pred ktorým stál Marcus Tullius Cicero, ako aj ranokresťanskí interpretátori a prekladatelia Biblie. Má sa pri preklade pôvodného textu do iného jazyka postupovať doslovne *verbum e verbo*, alebo podľa zmyslu textu *sensus e senso*?

„Slovo“ a „zmysel“ sú tu kľúčová dvojica. Cicero sa priklonil k prekladu podľa zmyslu. Rovnako aj Hieronym zo Stridonu pri preklade biblických kníh do latinčiny. Je čudné, vraveli si títo a ďalší doboví intelektuáli, aby sme prekladali poéziu či krásnu literatúru, alebo aj biblické texty a biblickú poéziu (*Žalmy*, *Príslovia*, *Pieseň piesní)* doslovným spôsobom, v ktorom pôvodné slovo otrocky nahradíme jeho ekvivalentom v našom jazyku. Jednak im bolo jasné, že takýto preklad je nemožný, lebo slová v jednom jazyku môžu niesť významy, ktoré ten druhý jazyk nemá – a naopak. Ak preložíme obrazné vyjadrenia doslovne do

jazyka, ktoré takéto obrazné vyjadrenia nepozná, čo tým dosiahneme? Ako budú noví čitatelia rozumieť tomu, čo si práve prečítali? To je dôvod, pre ktorý volili radšej druhú cestu, totiž prekladať podľa zmyslu, a to aj za cenu toho, že sa pôvodné slová a ich významy, ba čo viac, ani pôvodné obrazy vôbec nepoužijú. Čitateľ si však užije preklad rovnako, ako si pôvodní čitatelia užívali originál. No také jednoduché to, samozrejme, nebolo, a spor o „slovo" a „zmysel" pretrval ešte dlho v diskusiách nielen o preklade, ale aj o výklade, exegéze, interpretácii a celkovom porozumení slovám druhého človeka. Keď totiž počúvame druhého človeka, často je jedna vec to, čo sa povedalo, a iná zas tá, čo sa povedaným mienilo.

No vráťme sa späť k Abélardovi. Koľkými všemožnými úrovňami zmyslu niekto oplýva, toľkými všemožnými spôsobmi sa vyjadruje cez slová. A rovnako to platí aj o tých, ktorí tie slová čítajú alebo počúvajú. Ak je náš vnútorný depozit významov slov chudobný, nebudeme schopní vnímať rôzne úrovne zmyslu, ktorými minulí autori doslova ošatili svoje texty. Ak totiž používam a poznám len jeden význam nejakého slova (takého, ktoré má významov viacero), potom, pochopiteľne, nebudem schopný čítať toto slovo vo vete inak, než iba s týmto jediným významom, a celá veta tak bude zaťažená len týmto jedným spôsobom výkladu daného slova. Dokonca by sme týmto spôsobom neboli schopní ani bežných konverzácií, lebo by sme nerozumeli náznakom, narážkam, metaforám, obrazom, irónii a podobne. V skutočnosti im teda vo väčšine prípadov rozumieme, no tí, ktorí ovládajú dobre svoj jazyk a takisto iné jazyky, žijú akoby v nadmiere slov a ich významových rovín. Preto patrila medzi

predmety *trivia* nielen rétorika a logika, ale aj gramatika, ktorá sa práve takými vecami zaoberala.

Abélard vo svojom predhovore pokračuje ďalej tým, že odcituje Cicerónove slová z jeho spisu *De inventione* (I, 76) o variovaní slov oproti jednotvárnosti (Abélard tu používa výraz *identitas*, zatiaľ čo Cicero *similitudo*), ktorá je podľa rímskeho filozofa „matkou presýtenia" a vyvoláva odpor. Aj preto zdatní autori striedajú výrazy, využívajú rôzne štýly hovorenia, obohacujú text metaforami a obrazmi. A čím vzdelanejší je potom čitateľ, tým väčší zážitok bude mať z čítania takých textov. Keby sme stále opakovali iba rovnaké slová a rovnakú skladbu viet, keby sme neozvláštňovali štylistiku našich textov a „zaodievali všetko iba do všedných a ošúchaných výrazov", stali by sa čoskoro nudnými a fádnymi. Riskujeme tým však, lebo nikdy nevieme odhadnúť, koľkí ľudia v našej súčasnosti budú rozumieť našim zvratom a metaforám, a už vôbec, či im budú schopní porozumieť tí z budúcnosti a z iných krajín, ktorí uvažujú v odlišných jazykových, obrazných alebo kultúrnych štruktúrach.

Slová o fádnosti však Abélard nemá z vlastnej hlavy a ani z tej Cicerónovej, ale preberá ich z čítania Augustinovho spisu *De doctrina christiana*, z ktorého tu bude – priznane – viackrát za sebou takmer doslovne citovať celé odseky. Ide o pasáže, v ktorých Augustin poúča exegétov Písma, ako majú ostatným vykladať biblické texty a používa na to práve Cicerónovu rétoriku, aj keď ho výslovne neveľmi spomína, čoho dôvodom je zrejme to, aby neidentifikoval činnosť kazateľa alebo vykladača Biblie s činnosťou antického rečníka, ktorého zámery sú odlišné.

Augustin to poznal zo svojej mladosti, keďže sám začínal ako rečník, ktorý sa chcel zaujímavým prednesom zapáčiť vplyvným ľuďom. Tento aspekt by teraz najradšej úplne potlačil, aby zmyslom vykladača Písma nebola jeho zručnosť prednášať, ale obsah toho, o čom je reč. Abélardovi sa tieto a ďalšie Augustinove slová zdajú byť vhodným momentom: po prvé, môže sa tak zaštítiť autoritou uznávaného cirkevného otca; po druhé, v pozadí Augustinových slov presvitá ako cez palimpsest Cicero; po tretie, vysvetľuje to jeho vlastnú pozíciu pri otázke porozumenia starých textov.

Augustin v *De doctrina christiana* skutočne hovoril o tom, že samo Písmo bolo dané ľuďom nie ako jednoznačný text, ale so skrytými významami, a to preto, aby sa nenudili a mohli dešifrovať tieto skryté významy a obrazy. Vykladač musí teda vynaložiť veľké úsilie, aby také záhady rozriešil, no o to väčším potešením bude preňho a jeho poslucháčov výsledok jeho práce. Keď sa na tieto slová odvoláva Abélard, robí tak preto, lebo to úplne jasne zapadá do jeho predstáv, že čitatelia starých textov (akýchkoľvek) alebo poslucháči slov iných ľudí musia mať na pamäti, že porozumenie druhým si vyžaduje námahu.

Ďalej, rečník, kazateľ alebo učiteľ má pri výklade meniť slová podľa povahy poslucháčov, lebo pre niektorých môžu byť významy určitých výrazov – napríklad biblických metafor alebo nejakej komplikovanej terminológie – neznáme a cudzie. Menej sa má vtedy sústreďovať na kvalitu svojho jazykového prejavu, na svoju rétorickú šikovnosť, a viac sa prispôsobovať chápavosti poslucháčov a ich jazykových zvyklostiam. Je to bežná pedagogická prax, keď by malo vysvetľovanie látky sledovať úroveň a

schopnosti žiakov pochopiť výklad. V inom prípade by nebolo vysvetľovaním, ale zatemňovaním. Tento aspekt preberá Abélard od gramatika Prisciana z Kaisereie, ktorého učenie spopularizoval na Západe Cassiodorus Senator, ktorý ho v druhej knihe svojich *Institutiones* nazval subtílnym gramatikom, ktorý veľmi jemne zaobchádzal s postavením slov vo vete a ich „cnosťami“, čiže silou, ktorú v sebe majú a pôsobia na poslucháčov.

Priscianove *Institutiones grammaticæ* sa stali populárnou učebnicou tohto obdobia, takže neprekvapuje, že sa tu na nich Abélard odvoláva. A neprekvapuje ani to, že rovnaký postoj pripisuje aj Augustinovi, ktorý nabádal učiteľov Písem, aby sa vyvarovali rečníckej pompy a kvetnatosti, ak by mala sťažiť porozumenie ich reči na strane ich recipientov. Namiesto výrečnosti (*eloquentia*) sa majú viac starať o názornosť, alebo presnejšie, o zrejmosť výkladu (*evidentia*). „Obozretná nedbalosť“, o ktorej je v tejto súvislosti reč, znamená to, že sa potlačí vyšperkovaná povaha reči, že sa ponechajú bokom zdvorilostné frázy a do popredia sa vysunie radšej zmysel, aj keby bol gramaticky nepresný. Inými slovami, nie vždy je v pedagogike výhodou priveľmi trvať na presnosti vyjadrovania, ak by dôsledkom bolo nepochopenie. Vtedy je lepšie ubrať z presnosti a viac pracovať s ozrejmovaním látky: preto Abéard používa príklady nesprávnych gramatických tvarov, ako plurál od slova krv, alebo nepresný tvar pre slovo kosť – *ossum*, hoci správne by bolo použiť slovo *os*, no to by si niekto nevzdelaný a nekontextový mohol vyložiť ako singulár latinského slova *ora*, ktorý má tiež podobu *os* (a označuje nielen ústa, ale aj vchody, priechody, ústia, ostia alebo dokonca vagíny). To by mohlo, samozrejme, viesť k interpretačným zmätkom. Zvážme

len – aj keď to Abélard vyslovene nespomína –, čo by vzniklo v takom prípade pri výklade Adamových slov o stvorení Evy z jeho rebra v knihe Genezis (2, 23): *Hoc nunc os ex ossibus meis* (Toto je teraz kosť z mojich kostí, čo by pri nesprávnom výklade mohlo byť dezinterpretované ako: toto je teraz otvor, zízajúce prázdne miesto tam, kde boli predtým moje kosti).

Taký je teda Abélardov aj Augustinov postoj k vyučovaniu, no pre Abélarda je dôležitý práve preto, aby ukázal, že s podobnou obozretnou nedbalosťou pracovali občas aj cirkevní otcovia a učitelia, a hoci im mohli ich súčasníci rozumieť, my ostatní už nemusíme, lebo ich výklad bol reakciou na zvyklosti ich poslucháčov, a nie na naše jazykové zvyklosti. Preto sa dobrý učiteľ bude vyhýbať slovám, ktoré by neboli poučením, ale viedli by naopak ku konfúziám. A keďže aj Augustin pripomínal, že je charakternejšie a pozoruhodnejšie milovať v slovách pravdu (*verum*) než samotné slová (*verba*), zdá sa aj Abélardovi rozumnejšie nepripisovať odlišnosti a protirečivosti slovných výrazov prílišnú váhu, ak zmysel a pravda za nimi by mohli byť spojité a pochopiteľné. Slová o zlatom kľúči, ktorým nie je možné otvoriť to, čo je zamknuté (čiže výrečnosť rétorov), a drevenom kľúči, ktorým sa to dá (umenie pedagógov), sú takisto prevzaté od Augustina z *De doctrina christiana* (IV, 11) a Abélard nimi sleduje stále tú istú tému. Neodcituje síce dve nasledujúce Augustinove vety, no keby tak urobil, ešte viac by upevnil svoj postoj.

Augustin totiž pokračuje tým, že vraví toto: Hoci je občas drevený kľúč lepší, ak chcem otvoriť zamknuté významy posvätných textov, predsa len sa niekedy učiaci ľudia ponášajú na ľudí jediacich, existuje medzi nimi akási podobnosť (*nonnullam similitudem vescentes atque discentes*). Je to tak podľa neho preto, lebo aj každodenné jedlá treba ochutiť alebo okoreniť, aby v jediacich nespôsobovali nechuť alebo fádnosť. Podobnosť s učiacimi sa je práve v tom, že keby dostávali učebnú látku (potravu ducha, ako o nej vraví v *De beata vita*) naservírovanú len nejakým nevábnym spôsobom, mohla by ich znechucovať a pripraviť o motiváciu ďalej študovať (čiže požívať ju).

A keď niekto nerozvážne alebo priam až bezohľadne (*temerarium*) vyvodzuje súdy (čím sa Abélard vracia na začiatok svojho textu) o zmysle a chápaní druhého človeka (*de sensu et intelligentia alterium*), tomu filozof kresťansky pripomína, že len Boh vidí do sŕdc a zmýšľania človeka. Nemáme teda súdiť o slovách druhých predčasne, s predsudkami, ale vyčkať, kým sa vec neobjasní, alebo, ak sa tak nestane, ponechať nerozhodnutú vec tak, prijať ju ako takú, alebo ju nechať na posúdenie samotnému Bohu. Abélard mal veľa osobných dôvodov uvažovať takto o porozumení zmýšľaniu druhého, resp. o tom, ako iní posudzovali jeho vlastné zámery. Jeho memento pre nás teda spočíva v postoji tohto typu: pozor na to, ako rozumiete slovám druhých, lebo zmysel, ktorý vyjadrujú, môže byť iný, než aký očakávate alebo im prisudzujete.

Čo čítať ďalej?

Jeffrey E. Brower a Kevin Guilfoy: *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Michal Chabada: *Kapitoly z dejín stredovekej filozofie II. Raná latinská scholastika*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2015, s. 62 – 76.

Theo Kobusch: *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Oikoymenh, 2013, s. 39 – 67.

Alain de Libera: *Středověká filosofie*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 319 – 324.

John Marenbon: *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*. London and New York: Routledge, 2010, s. 132 – 171.

John Marenbon: The twelfth century. In: John Marenbon (ed.): *Medieval Philosophy*. London and New York: Routledge, 2006, s. 150 – 187.

Hugo zo sv. Viktora

cca 1096 – 1141

Hugova životná dráha najmä v ranom období je takmer neznáma, nevieme dokonca ani určiť, odkiaľ presne pochádzal a historici vedú rôzne polemiky o jeho pôvode. Napokon aj dátum jeho narodenia je len približný a určuje sa podľa toho, že tradícia hovorí o tom, že zomrel vo veku 44 rokov (Rorem 2009, 11). Ani jeho život v opátstve svätého Viktora v Paríži, ktorého bol neskôr doživotným opátom, nepoznáme nejako bližšie, ale skôr cez jeho texty. Bol žiakom Viliama zo Champeaux podobne ako Abélard, okolo roku 1125 už prednáša a čoskoro patrí medzi kľúčové postavy takzvanej svätoviktorskej školy, nazvanej podľa spomenutého opátstva. Michal Chabada navyše hovorí o viacerých indíciách, na základe ktorých to bol práve on, kto radil Bernardovi z Clairvaux v jeho polemikách s Abélardom (Chabada 2015, 77). Tento príklon k Bernardovi oproti Abélardovi bol dôsledkom sporu medzi takzvanou „starou teológiou" zastúpenou Bernardom a tradičnou mníšskou kultúrou na jednej strane, a „novou teológiou", založenou na progresívnych prístupoch, logike a novoplatonizme, ktorú zastupoval Abélard a jeho žiaci (Rudolph 2014, 34).

Svätoviktorskú školu by sme teda mohli definovať ako primárne teologickú školu založenú na augustinovskej tradícii, kontemplácii a mystike, ale aj na záujme o filozofiu a prírodné vedy, ktoré sa niektorí autori usilovali zosúladiť so svojimi teologickými názormi a neuhýbali pritom ani pred výkladmi, ktoré nebývali až tak prijímané inými teológmi. O tom svedčí aj Hugova znalosť hermetických spisov a dokonca ich tvorivé a pokresťančené využívanie vo vlastných textoch.

Hugo patrí do línie, ktorú Alain de Libera vypočítava takto: Augustin, Cassiodorus, Izidor zo Sevilly a Alkuín z Yorku (de Libera 2001, 316). Jeho azda najznámejšími dielami sa stali *Didascalion de studio legendi*, ktoré je pedagogickým pojednaním o čítaní, ktoré bolo venované jeho žiakom. Dôležitými dielami sú aj *De arca Noe morali*, ktorá je morálnym výkladom biblického obrazu Noemovej archy, a *De arca Noe mystica,* kde sa venuje tomu istému obrazu, no tentoraz mystickým spôsobom.

Jeho diela a komentáre využívajú štyri typické stredoveké výkladové schémy, známe ako *quadriga*. Písmo sa dá čítať z hľadiska filozofie a doslovnosti, čiže *ad litteram* (kam patrí aj jeho záujem o významy slov), ďalej na základe morálneho (tropologického) zmyslu, potom alegorického zmyslu a napokon aj anagogického zmyslu (ktorý smeroval k eschatologickej budúcnosti na „druhom svete") a ktorý do exegézy priniesol ešte v 5. storočí Ján Kasián.

Mimochodom, ako upozorňuje Pavel Floss, Hugove názory o arche ako „spirituálnom mikrokozme dejín sveta, ľudstva a cirkvi rozvíjali a formovali predstavy o umeleckej výzdobe katedrál" (Floss 2004, 177; pozri takisto Duby 2022, 291).

Hugovo používanie rôznych výkladových rovín je napokon druhom „hermeneutického kruhu". Lenka Karfíková to vysvetľuje takto: „Doslovný význam ukazuje teda vec, mienenú v prvom pláne: no až vec sama môže potom otvoriť prenesený význam. Prenesený význam možno preto získať len prostredníctvom významu doslovného, totiž prostredníctvom označovanej veci. Až na základe skúsenosti či znalosti, čo je to lev a ako sa správa, možno pochopiť,

čo sa touto metaforou v Písme vypovedá o diablovi. Toto posolstvo pritom vzniká práve vďaka sémantickému rozdielu obidvoch slov“ (Karfíková 2003, 193).

K spisu *Didascalion de studio legendi*

Didascalion je didaktický text pre Hugových žiakov. Z tejto knihy pochádza aj obľúbená fráza, ktorá sa Hugovi pripisuje ako osobné heslo: *Omnia disce!* (Uč sa všetko!). V skutočnosti to však boli vety dve a dodnes pôsobia ako odkaz pre tých, ktorí by radi redukovali štúdium len na dnes prestížne alebo preferované disciplíny alebo na čisto utilitárne spôsoby vzdelávania. Hugo totiž píše toto: *Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est* – „Uč sa všetko. Neskôr uvidíš, že nič nie je zbytočné. Okliešténe vedomosti nie sú zaujímavé.“ Hugo týmito slovami reagoval na tých teológov, ktorí sa odmietali vzdelávať v takzvanom historickom výklade Písma, lebo ich mysle vzlietali ihneď k alegóriám, k morálnym výkladom a k mystike.

Historický výklad nebol len výklad doslovný, ale skôr filozofický, etymologický alebo prírodovedný, taký, ktorý sa zaujímal o dobové reálie, o otázky jazyka, gramatiky, štýlu a logiky, a tiež o vtedajšiu biológiu, zoológiu a medicínu. Ako vyložíte biblické podobenstvá o nejakých živých tvoroch, ak nepoznáte spôsoby ich existencie? Ako pochopíte spomínaného leva ako obraz, keď neviete ako žijú levy? A, mimochodom, ktorý kultúrny obraz leva máme na mysli? Biblického, grécko-rímskeho či „barbarského? – opýtal by sa azda Michel Pastoureau (2018, 53). Zásadu poznať re-

álie, o ktorých je v Biblii reč, odporúčal uplatňovať dávno predtým aj Augustin Aurelius, ktorý bol dôležitou autoritou svätoviktorskej školy. To všetko totiž predpokladalo štúdium rozmanitých vecí, ktoré vtedy nejeden teológ pokladal iba za povrchné bádanie.

Didascalion I, 6 – 8 (úryvok)

Šiesta kapitola: O troch „typoch“ vecí

Medzi vecami sú také, ktoré nemajú ani začiatok, ani koniec, a tie sa nazývajú večné (*æterna*); ďalšie sú také, ktoré majú začiatok, ale nemajú koniec, a tie sa nazývajú trvalé (*perpetua*); a sú ešte iné, ktoré majú začiatok aj koniec, a tie sú dočasné (*temporalia*).

Do prvej kategórie zaraďujeme to, v čom nie sú samotné bytie (*esse*) a to, čím je (*id quod est*), oddelené, čiže v čom sa príčina a účinok navzájom nelíšia a čo čerpá svoju existenciu nie z nejakého odlišného princípu, ale zo seba samého. Taký je iba Pôvodca a Tvorca prírody (*naturæ genitor et artifex*).

Ale ten typ veci, v ktorom sú samo bytie a to, čím je, oddelené, teda to, čo vzniklo z princípu, ktorý je od neho odlišný a ktorý na to, aby mohol začať jestvovať, prelial sa do aktu bytia z predchádzajúcej príčiny (*ex causa præcedente in actum profluxit*) – tento typ bytia je prírodou, ktorá zahŕňa celý svet a delí sa na dve časti: je to najprv to bytie, ktoré nadobudlo existenciu z prvotných príčin a nevstúpilo do aktu vďaka nejakému inému pohybu, ale výhradne z rozhodnutia božskej vôle, a keď už raz vzniklo, zostalo nemenné, slobodné od akéhokoľvek zničenia alebo zmeny. Tohto typu sú substancie vecí, ktoré Gréci nazývajú *úsiai*. No a potom sú to všet-

ky telesá supralunárneho sveta, ktoré sa na základe toho, že nepoznajú nijakú zmenu, takisto nazývajú božské.

Tretí typ vecí tvoria tie, ktoré majú začiatok aj koniec a ktoré nevznikli vlastnou silou, ale ako diela prírody (*opera naturæ*). Tie vznikajú na zemeguli v sublunárnom svete, poháňané tvorivým ohňom, ktorý zostupuje s určitou silou, aby splodil všetky zmyslové veci.

O druhom type sa hovorí „nič na svete nezanikne", lebo nijaká podstata netrpí zánikom. Totiž nie podstaty vecí, ale ich formy zanikajú. Keď sa hovorí, že forma zaniká, treba to chápať tak, že sa nepredpokladá, že by nejaká existujúca vec úplne zanikla a stratila svoju podstatu, ale skôr tak, že prešla zmenou, a to možno jedným z týchto spôsobov: že veci, ktoré boli kedysi spojené, sú teraz oddelené, alebo že veci, ktoré boli kedysi oddelené, sú teraz spojené; alebo že veci, ktoré kedysi stáli tu, sa teraz presunuli tam; alebo že veci, ktoré boli nejako teraz, budú inak existovať potom, pričom podstata týchto vecí neutrpí nijakú škodu. O treťom type sa zas hovorí: „Zahynie všetko, čo povstalo, a upadne všetko, čo vyrástlo." Lebo všetky diela prírody majú tak začiatok, ako aj koniec. O druhom type sa však hovorí: „Nič nevzniklo z ničoho, a nič sa tak nemôže vrátiť do ničoty." Z toho vyplýva, že celá príroda má prvotnú príčinu a večné trvanie. No o treťom type sa povedalo: „To, čo predtým bolo ničím, sa opäť vracia do ničoty." Tak ako totiž každé dielo prírody sa dočasne vlieva do aktu bytia zo svojej skrytej príčiny, tak sa to isté dielo po dočasnom zničení svojej existencie opäť vráti na miesto, z ktorého vyšlo.

Siedma kapitola: O supralunárnom a sublunárnom svete

Vzhľadom na tieto skutočnosti astronómovia (*mathematici*) rozdelili svet na dve časti: na tú, ktorá sa rozprestiera nad sférou Mesiaca, a na tú, ktorá leží pod ňou. Supralunárny svet, keďže v ňom všetky veci stoja pevne podľa prvotného zákona, nazvali „prírodou" (*natura*), zatiaľ čo sublunárny svet nazvali „dielom prírody" (*opus naturæ*), čiže dielom vyššieho sveta, lebo druhy všetkých živých bytostí, ktoré žijú dole vliatím životodarného ducha, prijímajú svoju vlievanú výživu prostredníctvom neviditeľných emanácií zhora, a to nielen preto, aby sa zrodením mohli rozvíjať, ale aj preto, aby sa živením mohli udržiavať v existencii. Podobne nazývali ten vyšší svet „časom" (*tempus*), lebo v ňom prebieha a pohybuje sa nebeské teleso, a nižší svet nazývali „časným" (*temporalis*), lebo sa pohybuje v súlade s pohybmi vyššieho sveta. Supralunárny svet zase na základe večného svetla a pokoja nazývali Elýzium, zatiaľ čo sublunárny svet z dôvodu jeho nestálosti a zmätku rozkolísaných vecí nazvali Podsvetím (*Infernum*).

K týmto veciam sme sa vyjadrili trochu obšírnejšie, aby sme vysvetlili, ako človek v tej svojej časti, v ktorej je premenlivým tvorom, podlieha nevyhnutnosti, zatiaľ čo v tej druhej, v ktorej je nesmrteľný, je spojený s božstvom. Z toho možno vyvodiť, ako už bolo povedané, že zámer všetkých ľudských činov vedie k spoločnému cieľu: buď v nás obnoviť podobu božského obrazu, alebo sa zamyslieť nad nevyhnutnosťou tohto života, ktorý čím ľahšie môže utrpieť škodu od vecí, ktoré pôsobia v jeho neprospech, tým viac si vyžaduje, aby bol chránený a udržiavaný.

Ôsma kapitola: V čom sa človek podobá Bohu

Sú dve veci, ktoré v človeku obnovujú podobnosť s Bohom, a to nahliadanie pravdy (*speculatio veritatis*) a praktizovanie cností. Človek sa totiž podobá Bohu v tom, že je múdry a spravodlivý – hoci, pravdaže, človek je taký len premenlivo, zatiaľ čo Boh je nepremenlivo múdry aj spravodlivý. Skutky, ktoré slúžia nevyhnutnosti tohto života, sú trojaké: po prvé, tie, ktoré sa starajú o výživu prírody; po druhé, tie, ktoré ju vyzbrojujú pred škodami, ktoré by mohli prísť zvonka; a po tretie, tie, ktoré poskytujú nápravu škôd, ktoré na ňu už doľahli. Keď sa navyše usilujeme napraviť našu prirodzenosť, vykonávame božskú činnosť, ale keď si zabezpečujeme potreby, ktoré si vyžaduje naša slabšia časť, ide o ľudskú činnosť. Každý čin je teda buď božský, alebo ľudský. Prvý typ, keďže pochádza zhora, nemôžeme nazvať inak než inteligenciou (*intelligentia*), zatiaľ čo druhý, keďže pochádza zdola a akoby si potreboval s niečím poradiť, sme nazvali „zručnosťou" (*scientia*).

Ak teda Múdrosť (*sapientia*), ako sme povedali vyššie, riadi (*moderatur*) všetko, čo sa vykonáva s rozumom, potom z toho vyplýva, že obsahuje dve časti: inteligenciu aj zručnosť. Inteligenciu, keďže pôsobí tak na skúmanie pravdy, ako aj na uvažovanie o mravoch, delíme ďalej na dva druhy – na teoretickú, čiže špekulatívnu, a potom na praktickú, čiže činorodú, ktorá sa nazýva aj etickou alebo morálnou. Zručnosť, keďže však sleduje ľudské diela, sa nazýva mechanickou, čiže nepravou/umelou (*mechanica, id est, adulterina vocatur*).

Hugh of St. Victor: *Didascalion*. New York/London: Columbia University Press, 1941, s. 52 – 55. Upravené podľa originálu.

Komentár

Tri práve odcitované kapitoly patria do prvej knihy *Didascalionu* a teda k prvým definíciám základných pojmov, na ktorých neskôr Hugo stavia svoje ďalšie tézy a rieši filozofické a teologické otázky. Z filozofického hľadiska prinášajú niekoľko zaujímavých podnetov pre uvažovanie o stredovekom myslení, no občas si vyžadujú odkázať na iné časti Hugovej knihy alebo na iné diela, ktoré jeho uvažovanie priamo alebo nepriamo ovplyvnili.

Hneď úvodné slová šiestej kapitoly nám môžu pripomínať Eriugenovo rozdelenie prírody, hoci Hugo ani jeho, ani jeho dielo výslovne nespomína. Napriek podobnosti však predsa len nejde o identický pohľad, lebo – ako uvidíme – Hugovo chápanie prírody sa líši od Eriugenovho.

V prvom rade podľa Huga existujú tri typy vecí, ak sa na nich pozeráme z časového hľadiska: Bohu ako príčine a cieľu všetkého pripisuje večné bytie, čiže také, ktoré ani nevzniklo, ani nezanikne; *prírode* v Hugovom zmysle (čiže esenciám a prapodstatám vecí) prislúcha trvalé alebo neprestajné bytie (síce kedysi vznikli, ale už nikdy nezaniknú), no a napokon dielam prírody prináleží temporálne bytie, ktoré jednak vzniká, jednak zaniká. Táto koncepcia sveta bude predmetom výkladu na nasledujúcich riadkoch.

V istom zmysle nemá Hugo s prvým typom „veci" – *res æterna*, čiže Boh – nijaký zásadnejší problém. Jeho bytie a jeho esencia (*eidos*; podstata; to, čím je) sú jedným a tým istým, nezakladá sa na nijakom inom bytí, ktoré by bolo jeho príčinou, ale on je príčinou všetkého ako ten, ktorý dal zrodiť sa prírode a ktorý ju vytvoril ako svoje dielo. Preto sa tu nazýva *Genitor* a *Artifex*.

Trochu komplikovanejšie je to s druhým typom „veci“, ktorá je síce takisto večná, no len akoby z jednej strany, z hľadiska svojej nikdy nekončiacej budúcnosti. V tejto veci nie sú jej bytie a esencia totožné, lebo ona sama nie je svojou príčinou, ale čerpá ju od iného, od svojho Pôvodcu a Tvorcu, o ktorom sme práve hovorili. Hugo až túto a len túto „vec“ nazýva v plnom zmysle prírodou a spája ju s gréckym pojmom *úsia*, podstata, substancia vecí. Sú to vlastne Eriugenove primordiálne príčiny, dôvody všetkých vecí, platónske idey, na základe ktorých vznikol celý materiálny svet, ako ho poznáme. Navyše ich Hugo podľa dobových predstáv situuje do supralunárneho, nadmesačného sveta nebeských, čiže v jeho ponímaní božských objektov, ktoré pretrvávajú v bytí od stvorenia sveta a budú tu podľa neho navždy.

Keby sme sledovali Hugov výklad o trochu ďalej, v desiatej kapitole prvej knihy by sme natrafili na otázku, čo je to vlastne príroda, a Hugo tu hovorí o trojakom chápaní tohto pojmu: po prvé, ľudia prírodou označovali archetypálny exemplár všetkých vecí v božskej mysli (čiže idey, podľa ktorých Boh tvorí alebo formuje mnohosť vecí) alebo primordiálnu (alebo eidetickú či formálnu) príčinu, na základe ktorej je niečo takou a takou vecou (*talis esse*); po druhé, prírodou sa označuje vlastný spôsob bytia nejakej veci (*proprium esse*), napríklad vlastnosťou ťažkých telies je podľa neho, že padajú na zem, ľahkých zas, že sa vznášajú nahor, vlastnosťou ohňa je, že horí, a vody, že zavlažuje; a po tretie, prírodou sa tu nazýva tvorivý oheň, obdarený akousi silou splodiť zmyslové veci, ako keď lekári hovoria o tom, že z tepla a vlhkosti sa tajuplne plodia nové živé veci.

Tieto posledné sú zároveň aj tretím typom vecí, ktoré nemôžu byť ani večné, ani trvalé, ale majú len dočasné, temporálne bytie, pretože svoje bytie i formu získavajú od primordiálnych príčin, resp. z prírody, ktorej sú dielami. Sú to veci nášho, sublunárneho sveta. Tieto veci, ktoré sú podľa Huga iba „formami“, a nie esenciami, vznikajú a zanikajú, čo znamená, že smrť človeka je zánikom iba formy, no nikdy nie podstaty, ktorá ostáva trvalá. Ak sa aj telo a duša smrťou odlúčia, podstaty tiel a duší ostávajú nemenné. Dielo prírody (*opus naturæ*) nie je trvalé, ale čaká ho úpadok, rozpad a návrat do ničoty, ktorou bolo predtým. Prírody samej (podstaty) sa však tento rozpad jej diela nijako nedotkne.

To vedie Huga k dominujúcej stredovekej kozmologickej predstave o svete nad Mesiacom a pod ním. Zopakuje tu síce to, čo už vieme, že nad Mesiacom sú sféry podstát a nebeských objektov, čiže Príroda, zatiaľ čo pod Mesiacom je koruptabilný svet, ktorý vznikol a raz zanikne, čiže Dielo prírody. No zároveň tu vstupuje do hry nový obraz, ktorý predtým Hugo nepoužil, no ktorý je bežným obrazom stredovekých metafyzických úvah: výživa. Všetky živé bytosti vznikajú vliatím životodarného ducha a udržiava ich pri živote práve výživa, ktorú im dodáva Príroda, o ktorej tu Hugo doteraz hovoril. A hoci tu Prírodu nenazýva matkou živiteľkou (*alma mater*), tušíme, že presne toto má na mysli. Vyživovanie je totiž v očiach stredovekého človeka prejavom edukácie, výchovy, je to *paideia*, preto sa slovom *nutritor* (odvodeným od *nutrix*, dojky) označoval učiteľ, ako sme to videli už u Eriugenu. Primordiálne príčiny, podstaty v supralunárnom svete nás teda nielen vyživujú, ale aj poúčajú, učia a privádzajú ako antický grécky *paidagogos* k jedinému *didaskalos* (Učiteľovi), ktorý inšpiroval Huga k názvu jeho knihy a ktorým

preňho nie je nik iný ako sám Boh. Napokon, celé dielo sa končí vetou prevzatou z hermetického spisu *Asklépios*, parafrázovanou na kresťanský spôsob, o tom, že Hugo dúfa, že jeho a jeho čitateľov raz *privedie* Múdrosť na svoju čistú a bezmäsitú hostinu, inými slovami, do svojej nebeskej školy (*Didascalion* VI, 13, 809C).

Príroda je tu ďalej označená ako *tempus*, čas, zatiaľ čo jej dielo je *temporalis*, časné. Boh sa tu, samozrejme, nespomína, lebo je večnosťou, vecou mimo času, bezčasím. Príroda je časom aj preto, lebo obehy planét zakladali v ľudskom svete mieru, podľa ktorej človek meral svoj čas. No a potom je tu ešte aspekt nebeského svetla a akéhosi nedramatického pokoja, v ktorom sa svietiace nebeské objekty pohybujú bez toho, aby do seba narážali (čo bola, zaiste, bežná dobová predstava), zatiaľ čo náš svet neoplýva toľkým jasom a pohyby v ňom vyvolávajú konflikty, spory a nepokoje. Preto je Príroda Elýziom a podmesačný svet Infernom.

Zmyslom života ľudí je podľa Huga podobne ako u Eriugenu a iných stredovekých autorov návrat človeka k svojmu Pôvodcovi a život v jednote s ním, nech si už jednotliví autori predstavovali tento návrat a toto zjednotenie akokoľvek. Hugo hovorí, že táto cesta vedie najprv cez obnovenie podobnosti s Bohom, čiže cez návrat k svojej podstate ako obrazu Boha (*imago Dei*). To sa dá dosahovať jednak teoreticky, jednak prakticky. Teoretická cesta vedie cez kontempláciu alebo nahliadanie Pravdy, pričom Hugo tu používa slovo *speculatio*, ktoré označuje videnie a odkazuje na grécke sloveso *theorein*. Praktická cesta zas vedie cez cnostný život. Prvá cesta napodobňuje Boha v jeho Múdrosti, druhá zas v jeho Spravodlivosti.

Konverzia (obrat) k Pôvodcovi má potom tri aspekty: prvý sa týka starostlivosti o výživu (náuku), ktorú človeku dodáva Príroda; druhý sa stará o výzbroj pre zápasy so silami, ktoré človeku bránia v návrate; a tretí aspekt sa týka starosti o „medikamenty", ktoré môžu napraviť to, čo sa už na tejto ceste poškodilo alebo pokazilo. V skratke, tieto tri aspekty by sme mohli nazvať výživa/učenie, výzbroj a liek na nápravu. Každý z nich sa dá uplatniť božsky alebo ľudsky: božsky, keď si tieto tri veci obstarávame pre nápravu našej prirodzenosti, ľudsky zasa vtedy, keď ich používame na zabezpečenie našich telesných životov tu na zemi. Božský spôsob nazýva Hugo inteligenciou podľa rozumných a netelesných nebeských bytostí, ktoré sa týmto výrazom často označovali. Ľudský spôsob však nazýva *scientia*, čo by sme za bežných okolností preložili ako veda alebo vedenie, no tu má toto slovo nepochybne význam zručnosti, keďže Hugo sám k nemu pripája, že ide o činnosť, keď si s niečím potrebujeme poradiť. Napokon, zručný človek má predsa len aj nejakú vedomosť, vedu o tom, čo vie alebo dokáže spraviť.

Inteligencia aj zručnosť patria, pravdaže, najmä k vlastnostiam Boha, no v človeku ako jeho obraze sa prejavujú na ľudský spôsob. Prvá (inteligencia) spočíva v teoretickom skúmaní pravdy, čiže v onom *speculatio veritatis*, a takisto v etickej praxi alebo mravnom živote. Druhá zas (zručnosť) sa prejavuje tým, že človek, ktorý si potrebuje poradiť so zabezpečením potrieb svojho života, preukazuje nejakú mechanickú zručnosť, nejaké umenie, *techné* alebo *ars*, ktoré sa naučil ovládať a ktorým sa podobá na Boha ako Tvorcu (*Artifex*).

Dodajme ešte, že nasledujúce pasáže *Didascalionu* budú rozvinutím práve dvoch typov umení, ktoré zodpovedajú týmto dvom

činnostiam: *septem artes liberales* a ich náprotivkami *septem artes mechanicæ*. Zatiaľ čo prvé sú dobre známe a rozlíšené ako *trivium* a *quadrivium*, druhé sú menej známe, no u Huga sú podobne rozdelené. A dá sa takisto povedať, že tu uňho nachádzame veľmi originálny opis týchto mechanických umení, ktoré sú zároveň dobovým dokladom o stredovekých remeslách a o tom, čo všetko k nim patrilo.

Čo čítať ďalej?

Hugo zo sv. Viktora: *De tribus diebus – O třech dnech*. Preložila Lenka Karfíková. Praha: Oikoymenh, 1997.

Lenka Karfíková: *Studie z patristiky a scholastiky II*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 190 – 204.

Alain de Libera: *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 311 – 316.

Paul Rorem: *Hugh of Saint Victor*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Conrad Rudolph: *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelth Century*. Cambridge University Press, 2014.

Coolman Boyd Taylor: *The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Tomáš Akvinský

1225 – 1274

Pri osobnosti, akou je Tomáš Akvinský, kde existuje množstvo biografií a výkladov, sa zdá byť každý skratkovitý životopis iba kvapkou v mori. Napriek tomu povedzme k nemu aspoň niekoľko slov.

Narodil sa v roku 1225 na zámku Roccasecca ako šľachtické dieťa v rodine Landolfa z Akvinu. Rodina plánovala pre dieťa veľkú kariéru opáta, akým bol aj jeho strýko v Monte Cassine, kde vychodil školu, ale 18-ročný Tomáš sa rozhodol pre celkom inú životnú dráhu, pre život rehoľníka v novovzniknutom žobravom ráde dominikánov. Rodina bola šokovaná a snažila sa donútiť chlapca k zmene svojho rozhodnutia aj násilím, no ten stál skalopevne za svojou voľbou.

Rehoľa ho krátko na to posiela do Paríža, kde navštevuje prednášky Alberta Veľkého. Z oboch sa stanú čoskoro nielen bratia v rámci rehole, ale aj filozofickí priatelia. Oboch posielajú do Kolína nad Rýnom. John Inglis píše, že tam dorazili počas slávnosti kladenia základného kameňa gotickej katedrály a že „medzi stavebnými princípmi gotiky a stredovekými sumami Alberta Veľkého a Tomáša Akvinského existujú viaceré podobnosti“ (Inglis 2004, 11).

V roku 1252 sa vracia do Paríža, tu sa časom stáva magistrom teológie, prednáša o *Sentenciách* Petra Lombardského, zúčastňuje sa tradičných univerzitných dišpút. V tomto období začína písať svoju *Sumu proti pohanom* a o niekoľko rokov začne aj s *Teologickou sumou*, ktorá sa stane jeho najslávnejším dielom. Je poslaný do Ríma, kde zakladá teologickú školu, no v roku 1268 je späť v Paríži.

Ako predtým do Ríma, tak ho aj v roku 1272 vysielajú do Neapola v jeho rodnom kraji, aby aj tam založil teologickú školu, no tam prežije mystický zážitok, po ktorom je rozhodnutý už viac nič nenapísať. Sám dokonca nedokončí ani *Teologickú sumu*. Dostane pozvanie zúčastniť sa koncilu v Lyone v roku 1274, no s podlomeným zdravím cestu nezvláda a tak sa zastaví u cistreciátov v opátstve Fossanova, kde 7. marca 1274 zomiera. Po jeho smrti bude Albert Veľký po zvyšok svojho života brániť Tomášovo učenie pred jeho oponentmi.

Základné filozofické témy

Ak bol Tomášov život vyložený už veľakrát, ešte viac to platí o jeho teológii a filozofii. Tá je, samozrejme, založená najmä na Aristotelovi ako metodologickom nástroji, no bolo by omylom tvrdiť, že tu nenájdeme aj iné zdroje, napríklad novoplatonizmus. Už len to, že vo svojich textoch veľakrát cituje Augustina Aurelia, Dionýzia Areopagitu, cirkevných otcov, Boëthia, Gregora Veľkého, Jána Damaského a mnohých ďalších svedčí nielen o jeho erudícii, ale aj o tom, že sa nechal inšpirovať rôznymi filozofickými koncepciami a tradíciami, ktoré sa usiloval zosúladiť so svojou koncepciou alebo aspoň kriticky zhodnotiť ich prínos či omyly.

A tak uňho nachádzame problémy, ktoré sú aj predmetom pojednaní starších autorov, no tentoraz v systematickom a pedantnejšom rozpracovaní. Je tu ontologická otázka o bytí (*esse*)

a súcne (*id quod est*), učenie o akte a potencii, o jeho aristotelizmom ovplyvnenom hylemorfizme, čiže o látke a forme.

Veľkou témou je ďalej *analogia entis*, pri ktorej všetky výpovede o Bohu ako napríklad o dobrom, sú vysvetľované postupovaním takpovediac zdola nahor, k eminentnému Dobru, nad ktorým už nie je nič väčšie. Dobro človeka je na vyššej úrovni ako dobro kameňa alebo nástroja; a analogicky k tomu aj dobro Boha je väčšie než dobro stvorených vecí.

Pravdu definuje v zmysle korešpondenčnej teórie ako zhodu veci s rozumom; zlo vo svete vykladá podobne ako Augustin ako *privatio boni*; rozlišuje božský zákon (*lex divina*) a ľudský zákon (*lex humana*), ktorý sa ďalej člení na spravodlivý a nespravodlivý; Boh je preňho *actus purus*, čistý akt bytia.

Mohli by sme pokračovať ďalej a ďalej. Tomáš Akvinský otvoril také množstvo tém a teoretických problémov, že rôzne tomistické filozofie sú živé a aktívne dodnes. Napriek tomu mal aj problémy, ako keď niektoré jeho tézy odsúdil biskup Étienne Tempier v Paríži v roku 1277 (Speer 2001, 14).

K spisu *Teologická suma* (*Summa Theologiæ*)

Tomášova *Teologická suma* vznikala v rokoch 1265 až 1273. Ako už vieme, rok pred smrťou Tomáš zastavil práce na jej písaní. Ide však o mohutné dielo, ktoré je koncipované podľa nasledujúceho vzorca: Najprv sa položí otázka alebo kvestia (*quæstio*), na ktorú sa má odpovedať a ktorá pripomína – a nie náhodou – otázky v Abélardovom *Sic et non* alebo v *Sentenciách* Petra Lombardského. Otázka sa ešte rozčlení na súbor článkov alebo podotázok, ktoré sa nazývajú *articuli* (a.).

Potom sa téma rieši tak, že sa uvedú tvrdenia, ktoré sa zvyčajne používajú ako odpoveď a väčšinou sú v rozpore s Tomášovým vlastným riešením. Tieto tvrdenia sa tu nazývajú argumenty (uvádza sa skratkou arg.). Nasleduje protirečivý súd, ktorý sa uvádza slovami „Avšak proti tomu stojí to, čo hovorí ten a ten...“ – to je takzvané *sed contra* (s. c.). Ďalšia časť tvorí *corpus* (co.) odpovede na otázku, čo je vlastne jadro riešenia a Tomášova vlastná odpoveď. Záver tvoria zvyčajne komentáre k prvým argumentom (*ad argumentum*) alebo iné dodatky.

Dielo je zložené z troch častí, prvá (I – *Prima pars*) rieši otázky týkajúce sa Boha, má 119 kvestií a patria tu aj jeho slávne *quinquæ viæ*, päť ciest k dôkazu Božej existencie. Druhá časť je rozčlenená na dva ďalšie celky: prvý diel druhej časti (II-I – *Prima secundæ*) obsahuje 114 kvestií a druhý diel druhej časti (II-II – *Secunda secundæ*) má 189 kvestií. Táto časť sa venuje otázkam človeka a morálky. Tretia časť *Teologickej sumy* (*III – Tertia pars*) sa zaoberá Kristom a tvorí ju 99 kvestií.

Odkaz na konkrétne miesto potom vyzerá takto: *STh I q. 2 a. 3 arg. 1.* Tento zápis znamená, že ide o prvú časť *Teologickej sumy*, v rámci tejto časti o druhú otázku a tretí článok. Posledný bod hovorí o tom, že ide o prvý z uvedených argumentov. Tento konkrétny odkaz nasmeruje čitateľa na začiatok článku, ktorý sa zaoberá hľadaním ciest, ako je možné dokázať existenciu Boha piatimi spôsobmi: z pohybu, z účinnej príčiny, z možného a nevyhnutného, zo stupňov bytia a nakoniec z riadenia vecí. My sa však teraz dotkneme iného článku *Teologickej sumy* – o slove.

Teologická suma I q. 34 a. 1
Či je v Božstve Slovo osobným pomenovaním (úryvok)

I q. 34 a. 1 arg. 1

V prvej časti sa postupuje takto: Zdá sa, že v Božstve Slovo nie je osobným pomenovaním. Veď v Božstve sa v skutočnosti vyslovujú osobné mená ako Otec a Syn. No Slovo sa v Božstve vyslovuje metaforicky, ako hovorí Órigenés v Komentári k Jánovi. Teda slovo v Božstve nie je osobným pomenovaním.

I q. 34 a. 1 arg. 2

Okrem toho podľa Augustina v spise *O Trojici* „slovo je poznanie s láskou". A podľa Anzelma v *Monologione*, „v najvyššom duchu hovoriť neznamená nič iné než nazerať mysľou". Poznávanie, myslenie a nazeranie sa však v Božstve vyslovujú bytostne. Slovo v Božstve sa preto nevyslovuje osobne.

I q. 34 a. 1 arg. 3

Okrem toho spadá do pojmu slova to, aby bolo vyslovené. No podľa Anzelma, ak je Otec rozumejúci, Syn je rozumejúci aj Duch Svätý je rozumejúci, a tak je tiež Otec hovoriaci, Syn je hovoriaci i Duch Svätý je hovoriaci. A podobne je aj každý z nich rečou. Pomenovanie Slovo sa teda v Božstve vyslovuje bytostne, no nie osobne.

I q. 34 a. 1 arg. 4

Okrem toho ani jedna z božských osôb sa nestala skutkom. No Božie slovo je niečím, čo sa stalo skutkom; veď aj v Žalme 148, 8

sa hovorí: „Oheň, kamenec, sneh a dym, víchrica, čo jeho slovo poslúcha." Slovo sa teda v božstve nevyslovuje ako osobné pomenovanie.

I q. 34 a. 1 s. c.

Avšak proti tomu stojí to, čo hovorí Augustin v 7. knihe *O Trojici*: „Ako sa Syn vznáša k Otcovi, tak sa Slovo vznáša k tomu, koho je Slovom." Syn je, samozrejme, osobné pomenovanie, lebo sa vyslovuje vzťahovo. A také je aj Slovo.

I q. 34 a. 1 co.

Odpovedám: Treba povedať, že ak sa pomenovanie Slovo chápe v Božstve ako vlastné pomenovanie, je potom osobné a vôbec nie bytostne. Aby to bolo zrejmé, treba vziať do úvahy, že Slovo sa u nás používa trojako vlastným spôsobom a potom štvrtým spôsobom nevlastne alebo obrazne. Jasnejšie a všeobecnejšie nazývame slovom to, čo vyslovujú ústa. A to zasa vychádza dvojako zvnútra, čo sa prejavuje vo vonkajšom slove, pokiaľ ide o samotný hlas, a vo význame hlasu. Hlas totiž označuje pojem rozumu, ako uvádza Filozof v prvej knihe *O vyjadrovaní*.

A ďalej, hlas vychádza z obraznosti, ako sa hovorí v knihe *O duši*. Hlas, ktorý nič neoznačuje, však nemožno nazvať slovom. Preto sa slovom nazýva taký vonkajší hlas, ktorý označuje vnútorný pojem mysle. Slovom sa teda v prvom rade nazýva vnútorný pojem mysle, v druhom rade samotný hlas, ktorý označuje vnútorný pojem, v treťom rade sa slovom nazýva samotná obraznosť hlasu. A tieto tri spôsoby slova uvádza Ján Damaský v 1. knihe, 13. kapitole *De fide orthodoxa*, keď hovorí, že

„slovom“ sa nazýva „prirodzený pohyb rozumu, ktorý sa hýbe, chápe a myslí, ako svetlo a žiara“, čo sa týka prvého; ďalej slovom je to, čo sa neprenáša slovom samým, ale čo „sa ohlasuje srdcom“, čo sa týka tretieho spôsobu; „ďalej je aj slovo anjelom“, teda poslom „inteligencie“, čo sa týka druhého spôsobu.

Štvrtým spôsobom sa obrazne nazýva slovom to, čo sa označuje alebo vykonáva slovom, ako keď zvykneme povedať: „Toto je slovo, ktoré som ti prikázal“ alebo „ktoré nariadil kráľ“, čím sa odkazuje na nejaký čin, ktorý sa označuje slovom buď bežného hovoriaceho, alebo nadriadeného. V Bohu je teda slovo skutočne vyslovené, ak toto slovo označuje nejaký rozumový pojem. Preto hovorí Augustin v 15. knihe *O Trojici*: „Kto dokáže pochopiť slovo nielen skôr, ako zaznie, ale aj skôr, ako sa myšlienka zaoberá obrazmi jeho zvukov, ten už vidí nejakú podobu toho Slova, o ktorom bolo povedané: Na počiatku bolo Slovo.“ No sama predstava srdca obsahuje vo svojom pojme to, že vychádza z iného, a to z poznania chápajúceho.

Preto slovo, ak sa vysloví v Božstve vlastným spôsobom, znamená niečo, čo vychádza z iného; a to patrí do poriadku osobných mien v Božstve, lebo božské osoby sa rozlišujú podľa pôvodu, ako bolo povedané. Preto pomenovanie Slovo, ak sa berie v Božstve vlastným spôsobom, treba brať nie ako bytostné, ale výhradne osobne.

Komentár

V citovanom článku *Teologickej sumy* sa Tomáš Akvinský zaoberá v prvom rade tým, či je označenie Krista v Trojici ako Slova (*Logos*, *Verbum*) nielen náležitým pomenovaním, ktoré patrí k podstate Boha, ale či je zároveň aj pomenovaním osobným, či je zameniteľným s výrazom Syn. Úvaha patrí skôr do oblasti takzvanej trojičnej teológie, no zaujímavé sú tu filozofické momenty, ktoré sú typickým prejavom Tomášovho aristotelizmu.

Prvé štyri tvrdenia, ktoré budú podkladom Tomášovej ďalšej argumentácie, sa zakladajú na presvedčení, že slovo (alebo Slovo) neoznačuje v Bohu osobu, ale má len charakter vlastnosti Boha ako takého. Prvý argument je ariánsky a tvrdí, že Trojica má len tri mená: Otec, Syn a Duch Svätý. Všetko ostatné sa o týchto troch osobách Trojice hovorí len metaforicky, pričom Tomáš tu odkazuje na Órigenov Komentár k Jánovmu evanjeliu. No a keďže ide o metaforu, nemôže ísť o pomenovanie osobné, ale len sekundárne, doplňujúce, odvodené.

Druhý argument sa odvoláva na dve veľké autority stredoveku: na Augustina a Anzelma z Canterbury. Prvý slovo označuje za akési božské láskavé poznanie, druhý tvrdí, že v najvyššom zmysle nie je reč ničím iným než nazeraním v duchu, nazeraním mysľou. Máme tu teda tri aspekty božstva: láskavé poznávanie, myslenie, nazeranie; alebo inými slovami: Boh všetko pozná láskou, je myslením, ktoré nepotrebuje mozog, a všetko vidí bez toho, aby musel mať ľudské oči. Sú to všetko bytostné, esenciálne určenia Boha, a vzhľadom na to aj slovo v prípade Boha neoznačuje osobu, ale akúsi funkciu Boha, že hovorí bez toho, aby

mal ľudské ústa. Skrátka, tento argument mieri proti antropomorfizmom, ľudským vlastnostiam pripisovaným Bohu.

Tretie tvrdenie je vlastne konceptuálnou analýzou pojmu slova, ktorého obsahom je vyjadriť sa. A vyjadruje sa každý, kto má nejakú inteligenciu, nejakú rozumnosť. Tú však majú rovnako Otec, ako aj Syn a Duch Svätý, takže všetci traja (a teda jeden) sú tak chápaním, ako aj vyslovením slova. Nie je to teda iba jedna z osôb, ale všetky.

Štvrtý argument mieri k tomu, že božské osoby porúčajú stvoreným veciam, aby sa stali, no nemôžu porúčať stať sa sebe samým (lebo už sú a sú večne, čiže nemôžu vznikať a zanikať).

Všetky tieto prvé argumenty teda hovoria buď o metaforickom a prenesenom význame používania výrazu „slovo", alebo ho chápu ako esenciálny aspekt božstva ako takého, bez ohľadu na to, o ktorej osobe Trojice je reč.

Do tohto zaznieva *sed contra*, rozporujúce tvrdenie, ktoré je protivníkom v tejto stredovekej debate. Je to predsa sám Augustin, kto v spise venovanom Trojici pripodobňuje či dokonca identifikuje Syna a Slovo, keď hovorí, že tak, ako sa má Syn k Otcovi, tak sa má aj Slovo k tomu, koho Slovom je. Ide tu o vzťahovosť, relacionalitu alebo súvzťažnosť, o prináležitosť slova k hovoriacemu a Syna k Otcovi.

Ako je to teda? – pýtal sa stredoveký človek, ktorý chcel vedieť, či môže výraz Slovo chápať ako osobné pomenovanie osoby Syna v Trojici. Pre nás je dnes táto otázka skutočne len špecialitou teologických škôl a bežný človek nemá dôvod si ju klásť, dokonca si ju nekladú ani tí, ktorí sa hlásia ku kresťanskému vierovyznaniu. Bola to však naozaj jedna z tých veľkých teologických

rozpráv, ktoré patrili k intelektuálnej výbave stredovekých univerzitných profesorov teológie a ktoré poukazovali na ich erudíciu v tom, či sa dokážu nejako vynájsť a vyriešiť aj takto postavený problém.

Tomáš ho rieši v *corpuse* tohto článku takto: Hneď na úvod vyjadrí svoju tézu, že slovo sa v Trojici chápe osobným spôsobom a vôbec nie len ako niečo bytostné. No a vzápätí rozvinie problematiku, ktorá je z nášho hľadiska tá najfilozofickejšia v celom predloženom článku.

Slovo, vraví, sa chápe vlastným spôsobom trojako a existuje dokonca ešte aj jeden nevlastný, odvodený alebo obrazný spôsob jeho chápania.

Prvý z týchto spôsobov pokladá Tomáš za najjasnejší a univerzálny, keď pod slovom rozumieme to, čo sa vyslovuje ústami. Skrátka, to, keď bežne s niekým hovoríme, znamená len toľko, že pritom používame slová.

V druhom význame ide o to, že vonkajšie slovo má svoj pôvod vo vnútri človeka, v jeho mysli. Vyslovené slovo je prejavom vnútorného, nevysloveného slova, ktoré akoby vyslovíme iba v duchu, no už vtedy je na jednej strane nejakým hlasom, na druhej strane nie hocijakým hlasom, ale takým, ktorý nesie aj určitý význam. Hlas s významom odkazuje na pojem v mysli, čo je typická aristotelovská črta, takže by nás nemuselo veľmi prekvapovať, že tu Tomáš takmer automaticky cituje Aristotela z jeho spisu *O vyjadrovaní* (*Peri hermeneias*), kde o slovách Aristotelés takto naozaj hovorí.

No a potom je tu ešte obraznosť, z ktorej vychádza hlas, to znamená určitá podoba alebo tvar, ktorý hlas nadobúda a podľa ktorého nejako znie.

Tomáš sumarizuje: v prvom rade je teda slovo pojmom v mysli, potom je to samotný hlas (zvuk, ktorý nesie význam), a napokon je to obrazná stránka, forma.

To ho vedie k Jánovi Damaskému a jeho spisu *De fide orthodoxa*, v ktorom našiel pasáž týkajúcu sa Slova, kde Damaský skutočne hovorí o slove ako o akomsi pohybe mysle, ako keď zo zdroja svetla vychádza žiara, zo Slnka lúče – a tak aj z mysle vyžarujú slová, ktoré sú samou touto mysľou podobne, ako sú lúče Slnka v jeho chápaní Slnkom samotným. Tento obraz znie sám osebe novoplatónsky, no nie je na tom nič zvláštne, keďže Tomášova *Teologická suma* je podľa J.-P. Torrella (2023, 28 a 66 – 68) dokonca komponovaná v takejto novoplatónskej kruhovej schéme vychádzania a návratu.

Ďalšie z Damaského vyjadrení pripočítava Tomáš k tretiemu významu slova týkajúcemu sa obraznosti, keď hovorí, že slovo sa neprenáša ani tak samotnými slovami, ale ohlasuje sa srdcom, vychádza zo samého srdca ako jadra nejakej bytosti. A pokiaľ ide o význam slova ako samotného zvuku, k tomu Tomáš priradí Damaského zvláštny výraz, že slovo je anjelom (poslom, vyslancom, nunciom) inteligencie, ktorý zrejme Damaský prevzal od Atanáza Alexandrijského (viac k téme Vydra 2023b, 37 – 39).

Výraz anjel tu netreba chápať v zmysle nejakých okrídlených bytostí, ale skutočne len ako vyjadrenie toho, že slovo je tým, čo naša myseľ vysiela von smerom k iným, keď s nimi komunikujeme. A cez tieto slová sa iní pokúšajú rozumieť našim myšlienkam, takže slová sú potom akoby Hermovia alebo anjeli, ktorí sprostredkúvajú iným naše vlastné myšlienky. No a tak, ako to býva v našich bežných konverzáciách, tak je to podľa Tomáša a ostatných spomínaných autorov aj s Bohom, jeho mysľou a jeho Slovom.

Štvrtý význam slova je dodaný ako nevlastný spôsob, ako určitý prenesený obraz slova (ako keby tie prvé nemali s obrazmi nič spoločné). Tu však Tomáša zaujíma bežné vyjadrovanie, pri ktorom slovo označuje nejaké nariadenie: *hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex*. Asi ako keď povieme: Veď som ti vravel, čo máš spraviť. Alebo: To a to nariadil kráľ – vyslovil teda nejaké slovo, ktoré má vstúpiť do platnosti ako čin, už jeho vyslovením sa stalo skutokom. Napríklad zvolanie veliteľa „Do zbrane!“ neznamená oznamovaciu vetu, ktorá opisuje nejaký stav vecí, ale je to nariadenie vtelené do slov, ktoré má v okamihu aktivizovať vojakov. Alebo by nám to mohlo pripomenúť rečové akty Johna L. Austina, keď slovami nielen niečo konštatujeme, ale vykonávame nimi doslova nejaký čin, vyslovením slova sa zmení podstata niečoho alebo niekoho, napríklad vyslovením kňazových slov pri krste sa z človeka stáva člen cirkvi, kresťan.

Tomáš sa potom ešte nakrátko vráti k slovu ako k vyjadreniu osoby, k vylúpnutiu jadra jej bytosti, jej srdca, aby ukázal, že sám pojem srdca v sebe obsahuje toto vychádzanie z druhej osoby, že je jej vyjadrením, resp. že vyjadruje to najosobnejšie z nej, jej absolútnu intimitu. A z toho dôvodu je slovo vyjadrením osobným. Nie je to teda len označenie nejakej funkcie, je to výsostne personálny čin. A tým uzatvára *corpus* svojho pohľadu na celú vec.

Za úryvkom, ktorý som odcitoval vyššie, nasleduje ešte ďalšia časť článku, ktorú som tu neuviedol pre jej rozsah, no pre celkový kontext Tomášovho riešenia sa k tomu treba takisto vyjadriť. Ide o Tomášove odpovede („ad“) na prvé štyri argumenty, ktoré stáli ako stimuly na začiatku celého článku. K prvému z týchto argumentov, ktorý hovoril, že Trojica má len tri mená a všetky ďalšie výrazy sú – povedané s Órigenom – len metafory opisujúce tieto tri mená božských osôb, Tomáš hovorí, že ide o ariánsky pohľad na vec. Už to samo muselo znieť v ušiach stredovekých teológov odstrašujúco, keďže arianizmus bol chápaný ako jedna z najväčších heréz ranej cirkvi, ktorej prívrženci sa neraz zaštiťovali práve cirkevným otcom Órigenom ako veľkou autoritou.

Arianizmus sa principiálne zakladal na učení, že osoba Syna je síce v určitom zmysle božská, no nie do takej miery, akou je božská osoba Otca. Tejto koncepcii sa hovorilo subordinacionizmus a môžeme ho nájsť aj u Órigena, keďže v tom čase sa oficiálna trojičná teológia ešte len formovala a jej prvú ucelenejšiu dogmatickú podobu vyjadrili až výsledky Nicejského koncilu v roku 325 a potom ďalších koncilov počas dejín. Ariáni podľa Tomáša zámerne nechceli hovoriť o Božom Synovi ako Slove, lebo by museli pripustiť, že ak je Slovo identické s Mysľou, ktorá ho vyslovuje (tak ako spomínané lúče Slnka sú Slnkom samým), tak aj Syn je identický s Otcom, čo by bolo v rozpore s ich vlastnými tvrdeniami. Ak však beriem za správnejšiu Tomášovu interpretáciu Slova identického s Vyslovujúcim, potom by sa musel arianizmus mýliť a prvý argument tým vypadáva z hry.

Druhý argument sa zakladal najmä na Anzelmovom pripodobnení hovorenia k nazeraniu mysľou, ako keď Boh vidí veci

bez toho, aby musel mať zrak. Rovnako vraj môže rozprávať k ľuďom bez toho, aby musel mať ústa. Deje sa to akoby nejakým tajomným, božským spôsobom, a preto je aj výraz slovo ako myšlienka v mysli Boha len alegorickým vyjadrením reči Boha ako takého, čiže ktorejkoľvek osoby Trojice. Tomášova reakcia sa opiera o to, že Boha nemožno nazvať celkom adekvátne myslením (*cogitatio*), ktoré sa v čase mení na slovo, ktoré potom vychádza z Boha a rozochvené by prechádzalo vzduchom k človeku. Myslenie (*cogitatio*) tu chápe Tomáš ako nástroj skúmania pravdy, čo sa mu javí ako nenáležité vyjadrenie o Bohu, lebo Boh predsa nepotrebuje skúmať to, čo už dávno pozná.

Tretí argument tvrdil, že slovo je to, čo sa chce nejako vyjadriť, vysloviť sa. Keďže je každá z osôb Trojice inteligentná, rozumná, tak je každá disponovaná aj rečou a vyjadrovaním sa. Čiže by toto označenie nemalo patriť iba Synovi a nemalo by sa používať na opis jednej Osoby. Tu Tomáš odpovedá rozsiahlejšie, no v skratke chce povedať toto: To, že každá z osôb Trojice nejako prehovára, neznamená, že všetky osoby sú jediným výrokom, ale každá sa vyjadruje sebe vlastným spôsobom, hoci jednotne, čo do obsahu a vo vzájomnom porozumení. Keď povieme slovo kameň, hovorí to jeden z nás, no rozumieme tomu všetci. Tak je to podľa Tomáša aj s osobami v Trojici. Opäť sa tu vráti k Anzelmovi a jeho prirovnaniu hovorenia a rozumenia, ktoré sa Tomášovi nezdá byť vyjadrením identity. Jedna vec je totiž hovoriť, iná rozumieť. Porozumenie je vnútorný vzťah rozumejúceho k porozumenému, keď sa vec akoby stelesňuje, objektivizuje – je tu rozdelenie na subjekt porozumenia a objekt. No v Bohu podľa Tomáša také rozdelenie nie je; rozumejúci a porozumené sú

v ňom identitou. Pokiaľ ide o hovorenie, to vyjadruje vzťah k nejako pochopenému slovu, nie k porozumenej veci – alebo inak: až cez slová sa hovoriaci dostávajú k veci, o ktorej hovoria, ale primárne sa dotýkajú slov. Ako sa podľa kresťanského učenia dozvedajú ľudia o Božích úmysloch? No práve prostredníctvom vteleného Slova, ktorým je Kristus. A to vedie Tomáša k tomu, aby ukázal, že iba Kristus je tým Slovom, ktorého sa dotýkajú ľudia, aby cez neho pochopili Božie myslenie.

No a je tu ešte posledný argument o tom, že slovo vedie k tomu, aby sa niečo stalo skutkom, no nemôže predsa takto porúčať samo sebe a preto nemôže byť osobným pomenovaním Boha. Je to práve ten obrazný výraz, ktorý súvisel s rečovými aktmi, a Tomáš na túto námietku odpovedá jednoducho tým, že ide len o prenesený výraz, aký sa používa v prípade kráľovského nariadenia, no nepatrí ani k bytostnej, ani k personálnej charakteristike kráľa, človeka a už vôbec nie Boha. Ako taký potom nedokazuje nič.

Štyri argumenty majú tak svoj pendant v štyroch významoch slova a odpoveď v štyroch Tomášových reakciách. Sú pre nás svedectvom o stredovekom chápaní slova, reči, hovorenia a porozumení druhým (či už sú to druhí ľudia, alebo Boh).

Čo čítať ďalej?

Frederick Copleston: *Dějiny filosofie II. Od Augustina ke Scotovi*. Preložila Jana Odehnalová. Olomouc: Refugium, 2016, s. 399 – 565.

Brian Davies OP: Thomas Aquinas. In: John Marenbon (ed.): *Medieval Philosophy*. London and New York: Routledge, 2006, s. 241 – 268.

Pavel Floss: *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 201 – 267.

John Inglis: *Akvinský*. Preložil Ján Baňas. Bratislava: Marenčin PT, 2004.

Theo Kobusch: *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Oikoymenh, 2013, s. 338 – 356.

Jean-Pierre Torrell: *Teologická suma Tomáše Akvinského*. Preložil Karel Šprunk. Praha: Krystal OP, 2023.

Peter Volek (ed.): *Teologická suma Tomáša Akvinského I, 1 – 13*. Trnava: Spolok svätého vojtecha, 2017 (kniha obsahuje úvod, komentár a preklad prvých trinástich otázok).

Corpus Thomisticum: www.corpusthomisticum.org

Teologická suma v českom preklade, doplnená o latinskú a anglickú verziu, ktorá vychádzala v rokoch 1937 – 1940 v edícii Krystal v Olomouci pod vedením Emila Soukupa OP: summa.op.cz

Záver

Kniha, ktorú ste práve dočítali, nechcela byť mentorským poúčaním, ale skôr sprievodcom na ceste niekoľkými témami stredovekej filozofie. Z niekoľkých bolo v skutočnosti veľa tém a predsa ani zďaleka neobsiahli celú šírku (a už vôbec nie hĺbku a výšiny) toho, o čom uvažovali stredovekí filozofi a teológovia.

Stredovek je na jednej strane impozantné obdobie, na druhej predstavuje výzvu pre študentov filozofie a teológie. To sa týka buď terminológie, ktorá býva náročná na porozumenie, alebo aj používania slov, obrazov a metafor. Neraz sa stáva, že aj pomerne jednoduchý text obsahuje veľa skrytých odbočiek a narážok, ktoré sa odkrývajú pred čitateľom až po dlhodobom štúdiu mnohých ďalších textov.

Poznať stredovek sa nedá bez poznávania antickej gréckej a rímskej tradície myslenia, no rovnako sa nedá nevšímať si aj reakcie, ktoré prišli po ňom. Dejiny filozofie nikdy neexistujú len ako dejiny jediného obdobia, ale vždy berú do úvahy celú históriu ideí – a takisto históriu obrazov, kultúry, spoločnosti či politických zmien. Samozrejme, sústredenie sa na jedno obdobie je vždy dôležitým zúžením výskumného rámca, no nikdy sa nedeje ako ostrovná práca, akoby výskumník pobýval na jedinom opustenom ostrove svojho záujmu.

V tejto knihe som sa pokúsil viackrát poukazovať na súvislosti, ktoré buď viedli k vybraným postavám stredovekého myslenia, alebo ktoré viedli od nich smerom k našej súčasnej filozofii.

Čítanie starých autorov nie je len cvičením v znalosti dejín. Je to už samostatný filozofický výkon. Dúfam, že taký je a bude aj pre tých, ktorí si prečítali túto knihu.

Použitá literatúra

Pri odkazoch na latinské frázy a texty sa odvolávam v niektorých prípadoch, ak nie je uvedené inak, na edíciu J.-P. Migneho *Patrologia latina*, prípadne *Patrologia græca*.

BROWN, Peter. 2020. *Augustin z Hipponu*. Preložil Marin Pokorný. Praha: Argo.

COURCELLE, Pierre. 1968. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris: Éditions E. De Boccard.

DAVY, Marie-Madeleine. 20134. *Románska symbolika. Duch 12. století*. Praha: Malvern.

DUBY, Georges. 2022. *Věk katedrál. Umění a společnost 980 – 1420*. Preložil Zora Obstová. Praha: Argo.

CHABADA, Michal. 2015. *Kapitoly z dejín stredovekej filozofie II. Raná latinská scholastika*. Bratislava: Univerzita Komenského.

INGLIS, John. 2004. *Akvinský*. Preložil Ján Baňas. Bratislava: Marenčin PT.

KARFÍKOVÁ, Lenka. 2003. *Studie z patristiky a scholastiky II.* Praha: Oikoymenh.

KOBUSCH, Theo. 2013. *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Oikoymenh.

LIBERA, Alain de. 2001. *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Oikoymenh.

LINDBERG, David C., SHANK, Michael H. (eds.). 2015. *The Cambridge History of Science: Volume 2 – Medieval Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARENBON, John. 2010. *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*. London and New York: Routledge.

MARKUS, Robert A. 1997. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

NEJESCHLEBA, Tomáš; KUCSA, Roman. 2020. *Bernard z Clairvaux. Chiméra svého století*. Olomouc: Univerzita Palackého.

NODL, Martin. 2015. *Středověk v nás*. Praha: Argo

PASTOUREAU, Michel. 2018. *Dějiny symbolů v kultuře středověkého západu*. Preložila Helena Beguivinová. Praha: Argo.

PIEPER, Josef. 1993. *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie*. Preložil Ivan Ozarčuk. Praha: Vyšehrad.

ROREM, Paul. 2009. *Hugh of Saint Victor*. Oxford: Oxford University Press.

RUDOLPH, Conrad. 2014. *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

SPEER, Andreas. 2001. *Sapientia nostra. Filosofie a teologie po pařížském odsouzení v roce 1277*. Preložili Deniel Meier a Otakar Vochoč. Praha: Filosofia.

SUAREZ-NANIOVÁ, Tiziana. 2021. *Andělé a filosofie. Subjektivita a kosmologická role odloučených substancí na konci 13. století*. Preložil Martin Pokorný. Praha: Karolinum.

TORRELL, Jean-Pierre. 2023. *Teologická suma Tomáše Akvinského*. Preložil Karel Šprunk. Praha: Krystal OP.

VYDRA, Anton. 2023a. Eriugena's Angels: A Case Study on a Role of Imagination in Spirituality. In: Bravo, Nassim and Stewart, Jon (eds.): *The Modern Experience of the Religious*. Leiden: Brill, s. 139 – 160.

VYDRA, Anton. 2023b. *Hermés bez krídel. Kultúrne obrazy kontinentálnej hermeneutiky*. Praha: Togga.

Anton Vydra

Vybrané postavy stredovekej filozofie

Kontexty a interpretácie

Vydala Filozofická fakulta
Trnavskej univerzity v Trnave

Vydanie prvé, Trnava 2024

Na obálke je použitá ilustrácia od anonymného iluminátora približne z rokov 1309 až 1316 zobrazujúca presonifikovanú Geometriu podľa opisu Martiana Capellu v diele *De nuptiis Philologiæ et Mercurii* (Wikimedia Commons).