

(191). Obrana kybernetiky proti kritike, že táto skúma iba kvantitatívne aspekty, je podľa nášho názoru celkom opodstatnená. Možno súhlasiť s autorom, že obviňovanie kybernetiky z kvantitatívizmu vyplýva pre niektorých autorov z toho, že kvalitu stotožňujú iba s niektorými vlastnosťami. Pokiaľ však ide o vhodnosť kybernetických metód pri skúmaní tejto alebo onej oblasti, je možné určiť predovšetkým na základe výsledkov tohto bádania. Filozofické stanoviská sú v tomto smere málo presvedčivé a často aj škodlivé.

S problémom vzťahu indukcie a dedukcie, analytického a empirického, extenzie a intenzie sa zaoberá v štúdiu *Vedecké*

poznania a indukcia J. Švihran. Štúdia sa vyznačuje tým, že autor sa neobmedzuje len na logické aspekty tohto problému, ale snaží sa ho začleniť do širšieho rámca, do rámca ontologicko-gnozeologického. Po tejto stránke je postup autora zhodný s postupom V. Filkorna v štúdiu *Logika a realita*.

Pri celkovom kladnom hodnotení zborníka som si vedomý toho, že pri hlbšom štúdiu jednotlivých prác dalo by sa im niečo vytknúť a s niečím aj nesúhlasiť. Vzhľadom na rozmanitosť štúdií a na ohraničenú možnosť recenzie je to však veľmi ťažko realizovateľné.

Michal Suchý

NOVÝ POHLAD NA AUGUSTÍNA

Zamýšľať sa nad životom a dielom starovekého svätca v našej modernej dobe zaváňa neaktuálnosťou a archaizmom. Ba je priamo neveriteľné, že štúdiu o Augustínovi napísal náš popredný filozof a reprezentant marxistického svetonázoru Dr. Milan Machovec (v edícii *Portréty*, ako 28. zväzok vyšla štúdia *Svätý Augustín*, vydalo nakladateľstvo Orbis v Prahe, r. 1967, str. 212). Autor štúdie popri filozofickom rozhlade vyniká aj teologickou informovanosťou a erudíciou, čo sa prejavilo už v jeho predošlej filozoficko-teologickej štúdiu *O teológii súčasného protestantizmu*, kde s prehľadom aj uznaním analyzuje protestantskú teológiu, najmä dialektickú školu. (V slovenskom preklade táto štúdia vyšla v Bratislave r. 1964, český originál r. 1962). Štúdia o protestantizme našla v radoch teológov, najmä protestantských, značnú ozvenu a zaslúhovala by si zvýšenú pozornosť a dôkladný rozbor.

„Teologický“ záujem Dr. M. Machavca pokračuje v hlbkej analýze najväčšej postavy starovekej cirkvi — Augustína, v

ktorom sa stretá aj zráža svet antiky a kresťanstva. Práve v tom je veľká dynamika Augustínovho myslenia, jeho životnosť a hlavne mnohostrannosť. Pretože Augustín vskutku bol „complexio oppositorum“, mohli z neho vychádzať všetky veľké duchovné hnutia, ortodoxné i liberálne, konfesiónálne i heretické. Aj Dr. M. Machovec ako vedec a ateista našiel v Augustínovi mnoho podnetov a základov pre vlastnú filozofickú koncepciu o Augustínovi si rozdelil na tri hlavné časti. V prvej hovorí o inteligencii medzi antikou a kresťanstvom, v druhej o Augustínovom učení a v tretej o tom, ako sa Augustín javí v dejinách a v prítomnosti. Okrem úvodu štúdia má v závere výňatky z Augustínových spisov, výroky vynikajúcich mužov o Augustínovi, chronologický prehľad významných udalostí a napokon aj menný register.

Autor štúdie si všima celé Augustínovo dielo, ktoré bolo súborne vydané v Migneho edícii *Patrologia Latina* (PL, zv. 32—47). Hneď v úvode označuje zámer svojej práce a prístup k Augustínovi. Ako

ateistovi nejde o dogmatický — „scientistický“ profil, ale o „antropologický“ pohľad, ktorý umožňuje v Augustínovi odhaliť kus „filozofie človeka“. Ateistům jen „scientistický“ zaměřeným musí se Augustin jevit jako jeden z největších „tmářů“ všech dob, ateistům antropologicky zaměřeným naopak jako jeden z velikánů a klasiků prehistorie současné „filozofie člověka“ (6—7). Augustínov zložitý duch poskytuje dost látky pre všetky oblasti ľudského myslenia, pre racionalistické analýzy i mystické obrazy. V ňom možno vidieť dedičstvo antiky i obraz prvotného kresťanstva, ktoré chápe dualisticky — prihliada na hodnoty „onoho sveta“, ktoré Dr. Machovec pokladá za „ópiové“, aj na hodnoty „tohto sveta“, ktoré sú dynamické a pokrokové. Pretože nad „našou dobou“ visí traumatizujúce „mene tekel“, stáva sa úlohou dnešného človeka „adaptovať Augustínovo dielo“, čo je veľmi ťažké, avšak nevyhnutné, lebo len tak možno znova správne pochopiť „smysl ľudského života“ (10).

V prvej časti uvažuje autor o inteligencii medzi antikou a kresťanstvom, o kultúrnych pomeroch na prelome epoch. Vtedy sa stretli dve tradície, čo dalo Augustínovi podnet k novým úvahám, ako vytvoriť z nich novú syntézu, dokonalejšiu, ako vytvorili teológovia pred ním. Augustín hľadal novú formu, ráz a spôsob tejto syntézy (15). Kapitola o zvesti Ježišovej je predznačená citátom z Jánovho evanjelia (1,4): „V ňom bol život a život bol svetlom ľudí.“ Ježišova zvesť bola veľmi prostá, a preto aj veľmi jasná, strhujúca, silná, v daném okamžiku silnejšia než celá rímska a řecká antika dohromady“ (17). Zmysel tohto „prvoevanjelia“ zhrnuje do slov: „Máme pro vás radostnou zvěstí (eu angelion — evangelium), přece jen je záchrana, spása! Je v Ježíši, v jejím dárci, přimkněte se duchovně k němu! Věřte!“ (17). Autor štúdie ďalej poukazuje na eschatologický — chiliastický ráz Ježišovej zvesti, ktorá tak nadobudla podobu radikálneho prevratu a

tůžbu „vše změnit“ (18). „Spása je tu zároveň věcí dneška i zítřka: kdykoliv a jakkoliv křesťanství pak opouštělo jeden pól pro druhý, začalo upadat.“ Dr. Machovec chápe celé dejiny kresťanstva ako dejiny kolísania medzi obidvoma spomenutými pólmí „zvesti“, ktoré sa vraj mení v jednoduché pasívne (ópiové) „čakanie“ zmeny alebo v plané a bezmocné moralizovanie (21). Netreba dodať, že táto charakteristika dejín kresťanstva je simplifikujúca, takže plne ani správne nehodnotí zložitý profil kresťanských dejín.

V úvahách o prvokresťanstve autor konštatuje, že tu zvesť Ježišova „mení fenoménom jednoznačne náboženským“, takže v nej „není jasné a autenticky ťažena čára medzi „tímtó“ a „oním“ svetom“ (22). V Ježišovej zvesti vidí stránky rozporuplné, čo poznamenáva aj Augustínovo dielo. Autor z Ježišovho diela akceptuje tie stránky, ktoré sú „záväzné obecně lidské momenty mravní a existenciální“. Na „antropologickém základě — nabyl dobový mýtus o „Spasiteli“ oné úžasné hloubky a vlivu“. To zasiahlo aj Augustína a ďalších, „že nešlo jen o báj, ale o cosi lidsky prvoradě záväzného“ (25). Z povedaného už jasne vyplýva, že autor spisu sa značne približuje k Ritschlovej teológii, pokiaľ ide o chápanie osoby Kristovej — dôraz na ľudský profil a odsunutie božskej podstaty. Súčasne však v pohľade na človeka líši sa od Ritschla, ktorý človeka idealizoval, lebo ho videl ako dobrého až bezhriechneho. Dr. Machovec ako ateista na človeka hľadá reálne, vidí jeho hriechnosť a porušenosť, čo však nie je v rozpore s chápaním. Zo zvesti Ježišovej formuje vlastnú „filozofiu človeka“, ktorá je zložitá, lebo človek sám je bytosť zložitá a rozporná, nie paušálne dobrá alebo zlá.

Dr. Machovec uvažuje aj o začiatkoch teológie a začína už pri diele Pavlovom. Podľa neho tento apoštol ako židovský vzdelanec usiloval sa zmocniť Ježišovej zvesti „soustavným rozumovaním“ (28). Aj tu treba poznamenať, že Pavel dával

väčší, ba dominantný dôraz na vieru, pričom rozumové poznanie pokladal za čiastočné a nedokonalé (pozri I. Kor. 13, 9—12). Kresťanská teológia začala sa rozvíjať z postupných úvah o Ježišovej zvesti, ďalej z polemík, kritik a apológie, ktorú mladá cirkev musela budovať v boji s pohanstvom a polopohanstvom (gnosticismom). Bol to predovšetkým problém viery, pomer viery k rozumu, osoba Kristova, kráľovstvo budúceho veku, čo všetko musela prvotná cirkev obhajovať a vykladať. Autor našej štúdie zisťuje, že postupne dochádza k akémusi „helénizovaniu“ a „romanizovaniu“ kresťanskej zvesti (37). Augustínovo dielo však predstavuje už „období ďalší“, v ktorom nielen nadväzoval na predošlú tradíciu, ale šiel aj nad ňu, ba v niečom dokázal ju aj poprieť. Pokiaľ ide o Machovcov prístup ku kresťanskej tradícii, tu hodno citovať jeho slová: „Marxistický výklad se ovšem liší od i nejkritičtějšího liberálně křesťanského výkladu tím, že nejen „dějiny dogmatu“, ale i samu jím předcházející „zvěst“ Ježíšovu vysvětluje historickými okolnostmi přirozenými“ (38). Tento prístup mu umožňuje hodnotiť kresťanstvo ako zjav „antropologický“ a tak z tejto bohatej pokladne ducha vybrať to, čo je človeku a jeho existencii najpotrebnejšie a najcennejšie. Autorov „prirodzený“ prístup ku kresťanstvu a k Augustínovi je taký otvorený a hlboký, že má porozumenie pre všetky podstatné momenty tohto duchovného dedičstva, pričom nič ne vulgarizuje, ani paušálne nedegraduje. Do oblasti „prirodzena“ zahrnuje vlastne všetky duchovné a metafyzické hodnoty. S rešpektom píše o veľkých teologických systémoch 3. a 4. storočia a samozrejme aj o Augustínovom živote a dospievaní. Bol to práve Augustín, ktorý si v teológii všimol nielen „kozmozlogickú“, ale aj Iudskú stránku. Okrem iného šlo Augustínovi o to, „co z antiky a co z křesťanství exponovat, jak interpretovat křesťanství, jak pojmut antiku.“ (48).

Výstižný je autorov výklad manicheiz-

mu, s ktorým mladý Augustín prišiel do styku a ktorému aj do značnej miery podliehal. Postupne sa s manicheizmom rozzišiel, v Miláne ako 33-ročný bol biskupom Ambroziom pokrstený, potom sa stal kňazom a neskôr biskupom v africkom Hippone. Augustín ako biskup a kňaz, predtým frivolný mladík, zamýšľal sa najmä nad tým, „azda lze křesťanský žít“, preto aj „postavil do popředí teologie složitý vnitřní život křesťanův (63). Tak vytvoril nový typ teológie, oproti origenovskej teológii gréckej — kozmozlogicko-metafyzickej, teológiu augustínsku, západnú, ktorá má črty „psychologické“ a „antropologicko-moralistní“ a má zmysel „pro složitost lidského nitra“ (64).

V druhej časti štúdie autor venuje pozornosť Augustínovmu učeniu, predovšetkým tzv. subjektivizácii a psychologizácii teológie. Všimá si predovšetkým pozitívny pomer kresťana k svetu, pričom podčiarkuje platný príkaz „učit všechny národy“ a pečovať o „bližní“ (68). Ďalej zdôrazňuje význam sebapoznania, ktoré vyplýva z Augustínovho želania: „Boha a duši si přejí poznati!“ Autor štúdie redukuje všetko na sebaopoznanie, poznanie vlastného vnútra, takže v poznaní Boha vidí len „tradiční iluze teologů“ (69). Tento názor logicky vyplýva z autorovho ateistického postoja, ktorý je vlastne monistický, takže nepripúšťa existenciu Boha a duše ako samostatných veličín. Pritom však dvojpoľovosť kresťanskej viery nezastiera, len ju premieta na pozadie psychična. Z tohto aspektu pozerá aj na Augustína, u ktorého sleduje tzv. „dušezpytné umění“ (70). Podčiarkuje, že Augustín do všetkého vnášal svoje vnútro, všetko prežíval, takže prispel k prekonaniu stáročného rozdvajenia, ktoré sa premietalo na dvoch rovinách: scientifickej a antropologickej. Podľa autora Augustín všetko prežíval na rovine antropologickej. Hoci uznával existenciu Boha aj „osebe“, predsa vraj v praxi si všimlo, ako ho ľudia prežívajú „v sebe“. V tomto smere sa radikálne líšil od klasickej gréckej teológie,

ktorá bola kozmologicko-filozofická a metafyzická. Augustínove dialógy majú vnútornú povahu, v tomto kurze neskôr pokračovali Pascal a Kierkegaard. Tu je vlastné ťažisko Augustínovho „obratu k človeku“ (77), v ktorom tzv. „útešné, ópiové“ momenty ustupujú antropologickým momentom, v ktorých išlo o ťažký boj o dušu človeka. Augustínov človek je vnútorne zložitá bytosť, ktorá sa premieta aj v teológii, ktorú potom antropologizuje. To bolo podľa nášho autora „nejväčším darem latinskému kresťanstvu“ (78).

Augustínova dialektika viery spočíva v jeho nepokojnom srdci, ktoré má túžbu a zmysel pre mravné a citové hodnoty. Tu sa autor dovoľáva najslávnejšieho Augustínovho výroku: „Stvoril si nás pre seba a nepokojné je srdce naše, dokiaľ nespočinie v tebe“. Tzv. „narkotizované spočinutie“ je pozitívnym ideálom len ako „poslední cíl“, kým „víra je Augustínovi ideálny klid za bojom“ (81). Podstatou dialektiky viery je „nepokojné srdce“, v ktorom má miesto skepsa i nevera, len potom „môže byť silná i víra“ (82). Hoci aj v prvotnom kresťanstve aj u Augustína sa vyskytujú „jisté prvky dualizmu“ (90), jednako Augustín dával silný dôraz na zmenu „tohto sveta“. Za tým účelom Augustín pozitívne využil aj platonizmus, a to vo svojej antropológii. V nej uplatnil „platónsku schopnosť vystižení polarít ľudského nitra, subjektívni rozpornosti poznání, lásky i mravní odpovědnosti, dialektického rázu lidské existence“ (91). Pritom Augustínovo myslenie je harmonické, lebo sa snažil o súlad rozumu a viery: „Rozumej, aby si veril, ver, aby si rozumel!“ V tomto duchu človek sa stáva aktívnou a dynamickou bytosťou, ba sám Boh prestáva byť „objektom gnózy“, ale zjavuje sa človeku „jako jednající subjekt“ (92). Tento Boh sa konkretizuje v biblickom Ježišovi, nie v bohu filozofov, aký vystupuje v gréckej filozofii. Hoci Augustín uznával božskosť Ježišovu „osebe“, jeho prínos je v tom, že Ježiš nie je

neosobné bytie, „nýbrž je polárné spjat s konkrétním človekom“ (104).

Augustín sa hlboko zamýšľal nad podstatou a významom cirkvi pre dejiny. Jeho pričinením sa posilnila autorita cirkvi, ktorú v istom zmysle povýšil nad autoritu Písma (120). Podčiarkol aj význam cirkvi pre spásu človeka, ako aj dôležitosť tajnej spovede. Hoci cirkev bola pre Augustína kráľovstvom Božím, jednako autor štúdie Augustínovi vyčíta, že v jeho koncepcii sú aj „protisociální opiové prvky“ ako napr. „Usmíření se s bídou tohto světa“ (124-5). V Augustínovom učení o cirkvi aj o štáte však vidí aj „dynamicky pôsobící momenty“ (127).

V ďalšej stati uvažuje autor o Augustínovom postoji k otázke človeka a slobody. V tejto súvislosti cituje Augustínov výrok: „Boh, ktorý ťa stvoril bez teba, neospravedlní ťa bez teba“. Výstižne opisuje spor medzi Augustínom a Pelagiom (130 n). Na margo tohto rozporu Dr. Machovec poznamenáva, že „dialektické filozofii je augustinismus filozofií hlbší než pelagianismus práve pro svou schopnost vyjádřit omezenost lidské individuální svobody vlivem jistých nadindividuálních sil“ (139). Augustín zanecháva filozofiu človeka, ktorá je plná rozporov a dynamiky, živých analýz pokazeného človeka, čo všetko dáva mnoho aktuálnych podnetov pre modernú filozofiu (141).

V tretej časti štúdie hovorí autor o Augustínovi v dejinách a v prítomnosti. Podotýka, že Augustínovým cieľom nebolo vytvoriť nejaké samostatné hnutie — nejaký augustinizmus, ale „chtěl jen“ správne porozumieť“ zvesti Ježišovej, obnoviť jej pôvodní smysl, její životnost a hloubku“ (148). Tak Augustínovi išlo o životnosť, vnútorné prežitie biblických dejov, nie o systematickú náuku a dogmatické poučky. Až po stáročiach zrodil sa skutočný Augustínov súper v osobe Tomáša Akvinského, ktorý svoju náuku opiera o Aristotelovu metafyziku a logiku (155). On postavil proti Augustínovej otvorenosti „uzavretý systém“, do teológie uviedol

znova „Boha filozofov“, v cirkevnom živote vyznačil jasný smer medzi ortodoxiou a kacirstvom. Nie div, že opozičné hnutia v kresťanstve dovoľávali sa Augustína. Bol to predovšetkým viklefizmus-husitizmus, potom luterská aj kalvínska reformácia, jansenistickogallikánska opozícia, v istom zmysle aj katolícky modernizmus a tiež dialektická teológia 20. storočia, zvlášť K. Barth (157).

Autor štúdie venuje zvláštnu pozornosť každému opozičnému hnutiu v kresťanstve a v súvislosti s protestantizmom veľmi výstižne poznamenáva: „Lutherský a kalvínsky protestantizmus sa mohli oprieť — jako již husitizmus — o Augustínův důraz za supremát boží, jeho milost a predestinaci, na neviditelnost pravé církve, sílu dědičného hříchů, do jisté míry i o Augustínův živý smysl pro osobu Ježíšovu a pro niterné pojetí zbožnosti, což vše bylo silné u Augustína, ale ne v tom katolicismu, s kterým reformátoři zápasili“ (160). Popri výčitkách na adresu protestantov jednako vyslovuje kladné konštatovanie, že „protestantismus se tak může lépe spojovat s „moderní myslí“, než katolický liturgismus, ritualismus, vázanost institucí, autoritou hodnostářů“ (161). Zvláštnu pozornosť venuje opozičnému mysleniu, zameranému proti Augustínovi, najmä filozofii Hegelovej a optimistickej filozofii jezuitu Pierra Teilharda de Chardina (164–166). Augustínovská tradícia oživila vo filozofii a teológii Sörena Kierkegarda, tiež u Dostojevského a pozoruhodným spôsobom aj vo filozofii T. G. Masaryka (167–173).

Poslednou otázkou autora štúdie je: augustinizmus a my, Augustín a „naše doba“. Dr. Machovec z pozície ateistu vyslovuje domnienku, že „problém obsahu a dějinné role augustinismu je více než relevantní a aktuální i pro sekularizovaného, nenáboženského člověka 20. století“ (174). Pomocou Augustína môže aj ateista lepšie rozumieť „věci člověka“ i spoločnosti. Medzi Augustínom a nami je istá analógia, počiatky kresťanstva značne

pripomínajú počiatky socializmu. Autor si želá dialóg medzi Východom a Západom, skromnosť a otvorenosť, ba „se schweitzerovskou pokorou a prosbou za odpuštění za tisíciletou „rozdělenost“ a vzájemné odčizení (178) treba pracovať za urýchlenie humanizácie našej planéty. Hoci marxizmus a augustinizmus formálne nemajú „skoro vůbec nic společného“ (179), vecne ich mnohé spája, ide najmä o „totální osvobození člověka, radikální humanismus“ (180). Podstatou augustinizmu je „antropologické a dialogické pojetí zvěsti Ježíšovy“, ide tak o „dialektiku člověka“ v jeho veľkosti i malosti (181). Tak aj pre marxistu je relevantná Augustínova otázka „v čem je, v čem musí být trvalost lidského vědomí viny (non posse non peccaro), od které se člověk nemůže „osvobodit“ nemá-li nejprve lidství, posléze i samo lidstvo zaniknout?“ (181-2). Kde sa táto otázka nestavia, alebo kde sa na ňu nezodpovedne odpovedá, dochádza k morálnym deformáciám a ťažkým krízam. Augustín na základe Ježišovej zvesti poukázal na vážnosť viny individua, ktorý sa nesmie odvolávať len na podmienky života, ale sám má žiť zodpovedne a má sa „iniciatívne angažovať“ (184). Vhodne volené state z Augustínových spisov primerane dokumentujú autentičnosť otázok, o ktorých sa v štúdiu hovorí.

Záverom treba poznamenať, že autor štúdie ako marxista pokračoval odvážne, Augustína vykladá síce zo svojho hľadiska, vrhá naň nový pohľad, pokračuje však ohľaduplne a s úprimnou snahou po objektivite. S Augustínom vedie dialóg, nie jedovatú polemiku, spoločne s ním skúma otázku človeka aj spoločnosti, ľudskej viny i ľudskej nádeje. S Augustínom dáva dôraz na ľudské vnútro — myslenie, ktoré je kľúčom k riešeniu osobnej i spoločenskej problematiky. — Morálne kritériá a morálny život, spojený so zodpovednosťou a aktivitou každého jednotlivca, dávajú zdravé predpoklady k ozdraveniu spoločnosti a k nádejnému pohľadu do budúcnosti.

Július Filo