

**AUGUSTÍN V KONFRONTÁCI S KLASICKOU FILOZOFIOU  
V OTÁZKACH O ĽUDSKEJ DUŠI**

MAREK BABIC, Katedra histórie FF KU, Ružomberok

BABIC, M.: Augustinian Versus Classical Philosophical Doctrine of Human Soul  
FILOZOFIA 65, 2010, No 1, p. 63

The paper deals with the Augustinian interpretation of human soul in classical Greek and Roman philosophy. It examines the views of the most important Christian Platonist, Augustine which he developed as opposed to the pagan views in his *De civitate Dei*. A special attention is paid to the analysis of the Augustinian doctrine of the relation between body and soul, death and Resurrection as related to Greek and Roman philosophies. The author also shows, how the pagan philosophy might have influenced the anthropological doctrine of the early Christian thinker.

**Keywords:** Human soul – Early Christian interpretation – Christianity versus paganism – City of God – Death – Resurrection – Soul versus body

„... jedni hovorili, že duše sú nesmrteľné, iní, že smrteľné. Z tých, ktorí hlásali ich nesmrteľnosť, jedni tvrdili, že sa prevetľujú do zvierat, iní to dôrazne odmietali. A z tých, ktorí zastávali smrteľnosť duší, jedni hovorili, že duše zahynú hneď po smrti, iní zase, že žijú aj po smrti kratšie alebo dlhšie, nie však navždy. Jedni videli najvyššie dobro v tele, iní v duši, ďalší v oboch, ďalší pripájali k duši i telu aj dobrá vonkajšie. Jedni sa nazdávali, že zmyslom sa má veriť vždy, druhí, že len niekedy, tretí, že nikdy“ ([1], XVIII, 41).

Existencia duše človeka, jej vlastnosti a vzťah k telu nebola ľahostajná azda ani jednej filozofickej škole grécko-rímskeho staroveku. Táto otázka nadobudla od nástupu kresťanstva v 1. storočí mimoriadny význam v kontexte viery v nesmrteľnosť duše a zmŕtvychvstania tela. Uvedený citát z *Božieho štátu*<sup>1</sup> dokumentuje principiálny postoj kresťanského mysliteľa na prelome 4. a 5. storočí k pohanskej filozofii. Kresťan, ktorý sa v staroveku potreboval oprieť o vieroučné dogmy, s pohádaním sledoval zmätok učení rôznych pohanských filozofických škôl. Na druhej strane ranokresťanský intelektuál sa nemohol dištancovať od filozofických základov, ktoré mu poskytovali výrazové prostriedky na teologickú interpretáciu náboženských právd zjavených v Biblii. Tým viac, že výroky v Biblii nedávali uspokojivú odpoveď na naliehavé a podstatné otázky, alebo sa si dokonca navzájom protirečili. Takým prípadom bol aj problém ranokresťanskej antropológie.

<sup>1</sup> Najdôležitejšie a najväčšie Augustínovo dielo sa v latinskom origináli volá *De civitate Dei*. Mohli by sme používať aj iné rovnocenné a legitímne preklady, ako sú napr. *O božej obci* alebo *O božom meste*. Podľa nášho názoru preklady *O božom štáte*, resp. *Boží štát* najlepšie vystihujú dnešné chápanie obsahu pojmu *civitas*.

Otázka božského pôvodu a nesmrteľnosti duše patrí bezpochyby medzi základné a centrálné témy Augustínovej tvorby aj kresťanského platonizmu. Je to problém mimoriadne komplikovaný a náročný z hľadiska rozlišovania hraníc medzi kresťanským učením a pohanskou filozofiou, z ktorej kresťanskí platonici čerpali. Vzájomné prelínanie oboch doktrín je teda niekedy veľmi očividné, inokedy zase skryté a implicitné.

Téma duše je Augustínom rozpracovaná do mnohých detailov a konzekvencií, venoval jej svoje diela *De immortalitate animae*,<sup>2</sup> *De quantitate animae*<sup>3</sup> a *De anima et eius origine* (r. 419 – 421), čiastočne sa ňou zaoberá v mnohých svojich dielach, nevynímajúc najslávnejšie *Confessiones* a *De civitate Dei*, kde sa nachádza viacero kapitol s doktrínou o duši, čo svedčí o význame, aký jej prikladal. Vo všeobecnosti sa musel Augustín vyrovnávať s pohanskou platónskou tradíciou, ktorá dušu zbožšťovala, a zároveň musel vyriešiť problém vzťahu duše a tela. Bol tu aj faktor Augustínovej manichejskej minulosti s učením o dualite dobra a zla, nemateriálneho a materiálneho, nemenného a pominuteľného, ktorá mohla vplývať zvlášť na jeho rané učenie (v rokoch 386 – 391) o duši a tele ako manichejských symboloch dobra a zla. Manichejci identifikovali ľudskú dušu s odleskom Svetla, čím jej nielen prisúdili božský atribút, ale aj spochybnili morálnu zodpovednosť duše za hriechy tela. Hoci Augustín sám dôrazne a opakovane odsúdil manichejské bludy a celý čas po konverzii si bol vedomý pomýlených postojov manichejcov, v jeho skorších dielach, nemožno vylúčiť isté stopy manichejského myslenia.

Otázkou zostáva, do akej miery bol Augustín ovplyvnený pohanskou filozofiou pri vytváraní kresťanskej doktríny o duši. To je opakovane témou viacerých autorov z rôznych vedných disciplín, hlavne v druhej polovici 20. storočia.<sup>4</sup> Vzhľadom na rozsah problematiky sa musíme sústrediť na určité aspekty relácie pohan – kresťan – duša v Augustínovom diele. Tento vzťah je zreteľne a podrobne spracovaný v *Božom štáte* (*De civitate Dei*), kde sa vo viacerých kapitolách kritizuje učenie pohanských vzdelancov (najviac platonikov) o duši. Tým, že sa obmedzujeme hlavne na toto dielo, vylučujeme jednak namáhavé a často pochybné skúmanie vývoja Augustínovho postoja k určitým platónskym názorom obsiahnutým v jeho raných dielach, jednak môžeme sledovať Augustínovo „vyzreté“ učenie o duši. Augustínovi boli totiž dôverne známe (dokonca ich prijal za svoje) Plotinove idey o preexistencii duší, ktoré ako keby „padli“ z neba do tiel, že sa líšia

---

<sup>2</sup> V tomto diele (r. 386 – 387), osobitne venovanom základnému kresťanskému učeniu o nesmrteľnosti ľudskej duše, Augustín konfrontoval svoje učenie s Platónovým učením o duši, spísaným v dialógu *Faidón*, hoci Platóna v celom diele ani raz nemenoval. Augustín sa stotožnil s Platónovým názorom o duši ako nehmotnej substancii, ale odmietol názor, že duša nie je nič iné ako harmónia tela.

<sup>3</sup> V spise *De quantitate animae* (r. 387 – 388) Augustín podal výklad o siedmich stupňoch mystickej cesty duše k večnému nazeraniu absolútneho Dobra. Je to vlastne akýsi náprotivok dialógu *Symposium*, v ktorom Platón opisuje vzostup duši až k nazeraniu ideí.

<sup>4</sup> Plotinov a Porfýriov vplyv v ranej Augustínovej tvorbe je detailne preskúmaný v dielach: O'CONNELL, R. J.: *St. Augustine Early Theory Of Man, A.D. 389 – 391*, Cambridge 1968 a O'CONNELL, R. J.: *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*. Cambridge 1969. Tieto práce vyvolali širokú diskusiu o téze tzv. Plotinovho „pádu duše“ v diele Augustína, k čomu vyšiel článok o páde duše v kontexte Augustínovej filozofie od Penaskovica ([2], 135 – 145). O istých podobnostiach medzi kapitolou 22 v *De Immortalitate Animae* a v Porfýriovom *De regressu animae* píše Wolfskeel ([3], 142).

v spôsobe návratu k Bohu a že pamäť a osvietenie sú identické. Konzekvencie týchto názorov sa prejavovali u mladého Augustína v jeho teóriách o tele ako väzení duše, o spásnej úlohe pamäti, ktorá pripomína blaženosť v predchádzajúcom bytí, ba dokonca aj o Kristovej inkarnácii, ktorá spadá do Plotinovej teórie pádu a návratu duše ([2], 135 – 145).

Čo sa týka pohanskej filozofie, budeme si všímať predovšetkým Platónovo, Plotino-vo a Porfýriovo učenie v tých bodoch, ktoré by sa mohli dotýkať kresťanskej doktríny. Sú to vzťah duše a tela, zmŕtvychvstanie, dôsledky Adamovho hriechu, smrť a vlastná identita človeka ako takého.

Otázku duše vo vzťahu k pohanskému učeniu riešili Augustínovi predchodcovia aj súčasníci z radov kresťanských vzdelancov, Augustín však prenikol najhlbšie, takže ne-prenekvapuje, že Hieronym vo svojich listoch, kde píše o duši, odkazuje čitateľa na „*vzde- laného a svätého biskupa*“ (*sanctum et eruditum Augustinum Episcopum*), ktorý môže vysvetliť zložité problémy ([4], Ep. 126).

V *Božom štáte* sa táto problematika neskúma systematicky a zmienky o duši vo vzťahu k pohanom sa vyskytujú nepravidelne, vždy v súvislostiach s rôznymi témami, niekedy sú marginálne, inokedy zas podrobné a obsiahle; stretávame sa s ňou náhodne od siedmej knihy až po poslednú. Aj napriek tomu môžeme nájsť určité spoločné črty a opakujúce sa myšlienky o tomto vzťahu v *Božom štáte*. Kvantitatívne Augustín najviac pertraktuje názory Platóna, Plotína, Porfýria, Aristotela, Varróna a Ciceróna, pričom ich myšlienky často stavia do protikladu. Kvalitatívne by sa snáď dala táto téma rozdeliť na tieto okruhy: vzťah duše a tela, duša, smrť a vzkriesenie tela.

Takéto rozdelenie nemusí byť výstižné a presné, jednotlivé okruhy sa niekedy prelínajú, ale pomôže nám orientovať sa v neprehľadných oblastiach skúmanej tematiky.

**Vzťah duše a tela.** Keď Augustín písal o ľudskej duši a jej vlastnostiach, väčšinou sa v tesnej nadväznosti zaoberal jej vzťahom k telu, pretože identitu človeka chápal ako jednotu duše a tela, čo možno sledovať v celej línii jeho doktríny o duši v *Božom štáte*. V kontexte vzťahu tejto náuky k pohanskej filozofii nachádzame v *Božom štáte* viacero miest, kde Augustín spomína pohanské učenie, aby poukázal na rozdiely medzi pohanským a kresťanským chápaním korelácie duše a tela.

Najprv si v stručnosti načrtneme pohanské učenie o vzťahu tela a duše. Podľa najväčších gréckych filozofov je duša vo vzťahu k telu predovšetkým oživujúcim prvkom. Bez duše by nebolo nič živé, nielen človek, ale ani rastliny a zvieratá. Existujú rôzne stupne duší: duše, ktoré sú schopné reprodukcie a vyživovania, potom duše schopné zmyslovosti a pohybu a napokon duše schopné racionálneho myslenia ([5], 451 – 454). Aristoteles venoval učeniu o duši osobitný spis, ktorý má názov *O duši* (*Peri psychés, De anima*) [6]. V ňom podrobne skúma otázky duše. Platón sa dušou zaoberá vo viacerých svojich dielach, ale snáď najpodrobnejšie v *Timaiovi*.

Vlastnou identitou človeka sa Augustín zaoberá v 19. knihe *Božieho štátu*, a to v súvislosti s uvažovaním o najvyššom dobre človeka. Opiera sa pritom o rímskeho polyhistora Varróna (116 – 27 pr. Kr.), ktorý odpoveď na túto otázku odvíja od zodpovedania otázky *Kto je to človek?* Varro podľa Augustína vôbec nepochybuje o tom, že z dvoch prvkov, tela a duše, z ktorých pozostáva prirodzenosť človeka, je tou lepšou časťou duša.

Problém však nastáva pri určení identity. Je človekom len duša a telo je len akýmsi jej nástrojom, podobne, ako je jazdcovi kôň? Alebo je človekom telo, ktoré má k duši podobný vzťah ako pohár k nápoju? Alebo je človekom kombinácia oboch prvkov? Varro sa vraj prikláňa k tretej možnosti, teda k spojeniu tela a duše ako celku, ktorým je človek ([1], XIX, 3).

Augustín na inom mieste súhlasí s pohanským názorom, že duša je lepšou časťou človeka a telo je jeho nižšou zložkou, ale vzápätí dodáva, že človek je spojením tela a duše – *utrumque coniunctum simul* ([1], XIII, 24). Toto spojenie má teda svoju hierarchiu, ktorá by sa dala vystihnúť porovnaním s pánom a jeho sluhom. Sluha – telo je však tak dokonalé, účelné a zároveň krásne, že podľa neho môžeme usudzovať, aký je jeho pán – duša ([1], XXII, 24).<sup>5</sup>

Nadvláda duše nad telom bola častou témou na strane pohanov aj kresťanov a sám Augustín prešiel zreteľným názorovým vývinom. V jeho raných dielach je badateľný výraznejší vplyv platónskeho myslenia v tejto otázke, ktorý sa prejavoval v názore, že telo je len akýmsi nástrojom, otrokom duše. Takúto definíciu nachádzame v *De moribus Ecclesiae Catholicae* ([7], I, 27), kde priamo hovorí o rozumnej duši, ktorá používa telo. Tu je možné predpokladať aj určitý vplyv Platónovho *Alkibiada*, kde sa hovorí o duši, ktorá používa telo podobne ako harfista harfu, pričom duša je vládcom tela, a v dôsledku toho je človekom samým. Platón konštatoval, že buď je človek úplne nič, alebo, ak niečím je, ukazuje sa, že nie je ničím iným ako dušou ([8], 328).

Dve základné črty vzťahu duše a tela, ako sú definované u raného Augustína, vymenúva J. M. Rist: na jednej strane prirodzenú schopnosť duše vládnuť telu, na druhej jej nesprávnu náklonnosť k telu. Telo spôsobuje odklon od Boha a zároveň sa utešuje vo vlastnej moci a zmyslovej schopnosti. S týmto fenoménom potom súvisí Augustínovo rozpracovanie teórie „trojitej žiadostivosti“: žiadostivosti tela, žiadostivosti očí a pýchy života ([9], III, 8). Z troch žiadostivostí (*libidines*) je v súlade so Svätým Písmom (Sir 10,13; 10,12) najväčším zlom a počiatkom všetkých hriechov pýcha, ktorá sa zmocňuje duše. J. M. Rist si myslí, že tento Augustínov postoj je veľmi podobný teórii rozpracovanej v Plotinových *Enneadách*, kde sa píše o pýche duše (*τολμα*) ako o túžbe vládnuť a patriť sebe, túžbe tešiť sa z vlastnej moci ([10], 102 – 103). Augustín k tomu v *De libero arbitrio* dodáva rýdzo kresťanské dôsledky: Pyšná duša sa nielen vyžíva vo vlastnej moci, ale aj zvrátene napodobňuje Boha, aby mohla užívať jeho moc ([11], III, 25). Aj napriek tomu, že Plotinos naznačuje možnosť hriešnosti duše nezávislej od hmoty, vo väčšine jeho myšlienok Augustín hľadá predovšetkým úzku súvislosť medzi existenciou morálneho zla a existenciou hmoty – tela.

Snáď najzreteľnejšie sa k problému posudzovania tela a duše Augustín vyjadril v 14. knihe *Božieho štátu*, kde z rôznych hľadísk rozoberá názory na hriech, telesnosť, prirodzenosť, vlastnosti ľudskej vôle a všetky dôsledky spojené s dedičným hriechom. V piatej kapitole 14. knihy konfrontuje učenie platonikov a manichejcov o prirodzenosti duše a tela, pričom oveľa prijateľnejší sú pre Augustína platonici, kým manichejcov označuje

---

<sup>5</sup> Iné, skoršie dielo, kde môžeme nájsť rozpravu o hierarchickom vzťahu duše a tela je *De quantitate Animae* 4, 5. Hovorí sa v ňom, že tak ako Boh riadi dušu, duša *riadila* telo u Adama v raji a *mala* by *riadiť* aj telo po páde Adama.

za nerozumných, keďže zatracujú ľudské telo ako podstatu zla. Odsudzuje dualizmus posudzovania duše ako najvyššieho dobra a tela ako zla. Platonici vraj nemajú telo za zvrchované zlo, pretože Boh podľa nich stvoril celý hmotný svet, do ktorého patria aj telá. Augustín však dodáva, že platonici sa mylne domnievajú, že pozemské telá sú príčinou chorobných žiadostí, strachov, radostí a zármutkov duše. Tieto štyri *perturbationes*, ako im hovorí Cicero ([13], 172), alebo *passiones*, ako sa vraj prekladajú z gréčtiny, sú potom podľa platonikov príčinou všetkých zvrhlostí ľudských mravov: „*Naozaj sa teda nazdávajú, že telesné údy a smrteľné články tak ovplyvňujú duše, že od nich vychádzajú choroby túžob, strachov, radostí alebo smútkov: v týchto štyroch poruchách (perturbationibus), ako ich nazýva Cicero, alebo vášniach (passiones), ako sa väčšinou prekladajú z gréčtiny, tkvie všetka skazenosť ľudských mravov*“ ([1], XIV, 5).<sup>6</sup>

Ďalej Augustín odsudzuje platónsky názor o prevteľovaní duší ako úplne nezmyselný (*quod est omnino vanissimum*), pretože z neho vyplýva nesprávne tvrdenie, že všetky neresti duše majú svoj pôvod v pozemských telách. Nesprávne je podľa Augustína preto, že duša očistená od všetkého telesného je nútená akousi strašnou silou navrátiť sa do tela, čím sami platonici priznávajú, že *passiones* vychádzajú z duše samej ([1], XIV, 5).

V tejto otázke Augustín častejšie obviňuje platonikov z nesprávnej interpretácie Platóna, z rôznych protirečení, a čo je zaujímavé, v záujme zosmiešnenia platonikov poukazuje na určité zhody Platónovej filozofie s kresťanským učením.<sup>7</sup> Platonici vraj radšej protirečia sami sebe, len aby nemuseli súhlasiť s kresťanmi, pritom sa sami vzdávajú od svojho učiteľa Platóna, ktorého učenie prekrúcajú. V 13. knihe v 16. kapitole Augustín konfrontuje Platóna a jeho učenie s jeho neskoršími interpretátormi – platonikmi v otázke zväzku tela a duše. Podľa platonikov duša dosiahne svoju dokonalú blaženosť až potom, čo sa odlúči od tela a takto očistená sa vráti k Bohu. Tým dokazujú, že telo je duši na ťarchu. Proti tomuto tvrdeniu stavia Augustín Platónovo učenie o bohoch stvorených najvyšším Bohom ([5], 400 – 401), ktorý im sľúbil nesmrteľnosť tiel, čím Augustín dokazuje, že telo nemusí zaťažovať dušu a že toto puto je darom od Boha ([1], XIII, 16).

V 22. knihe, kde Augustín rozvíja svoju eschatológiu, nachádzame opis podstaty duše podľa Aristotela a Platóna. Aristoteles vraj dušu nazýva piatym elementom a Platón hovorí o duši, že je netelesná: „*Veruže proti tomu, čo som už povedal skôr, nenachádzajú nič, čoby namietli, ani vtedy, keď uvažujú a rozprávajú o poradí živlov, na ktoré sa spoliehajú. Takéto je totiž poradie, zdola nahor: prvá je zem, druhá voda, tretí vzduch, štvrté nebo a nad všetkým je prirodzenosť duše. Ved' aj Aristoteles povedal, že (duša) je piatym elementom a Platón že je netelesná*“ ([1], XXII, 11).<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> „*Verumtamen ex terrenis artibus moribundisque membris sic affici animas opinantur, ut hinc eis sint morbi cupiditatum et timorum et laetitiae sive tristitiae: quibus quatuor vel perturbationibus, ut Cicero appellat vel passionibus, ut plerique, verbum e verbo graeco exprimunt, omnis humanorum morum vitiositas continetur.*“

<sup>7</sup> Augustín sa snažil odpovedať Plotinovi na otázku vzťahu tela a duše vo viacerých svojich prácach. K tejto téme vyšla zaujímavá štúdia: FREDRIKSEN, P.: *Beyond the Body/Soul Dichotomy: Augustine's Answer to Mani, Plotinus, and Julian*. In: *Paul and the Legacies of Paul*. Dallas: Southern Methodist University Press 1990.

<sup>8</sup> „*Iam vero contra illud quod dixi superius, etiam istum considerantes atque tractantes elementorum ordinem, quo confidunt, non inveniunt omnino quod dicant. Sic est enim hinc sursum versus terra*“

Augustín týmto ich učením argumentuje: Ak je duša piatym živlom (popri zemi, vode, vzduchu a nebu), alebo ak je dokonca netelesná, musí prevyšovať svojou podstatou ostatné živly, a preto pre dušu neskôr nebude problém pozdvihnúť svoje telo do nebies. V tejto pasáži teda Augustín používa pohanskú náuku o mohutnosti duše na to, aby zdôraznil nielen nadvládu duše nad telom, ale aj schopnosť duše vytvárať nadprirodzenú jednotu s telom proti tvrdeniam platonikov, ktorí na základe prirodzenej váhy živlov usudzovali, že nie je možné pozdvihnutie tela do neba.

**Smrť a vzkriesenie tela.** Identitu človeka Augustín teda jednoznačne definoval ako spojenie duše a tela a túto jednotu bránil proti niektorým pohanským názorom, ktoré prisudzovali telu príčinu morálneho zla a ľudskej skazenosti vôbec. Augustín ako kresťan však v tejto veci zašiel oveľa ďalej: Nehájil len prirodzenú harmóniu duše a tela, ale aj nadprirodzené spojenie tela a duše po vzkriesení ako konečné riešenie ľudskej otázky vo večnosti, čím asi najzreteľnejšie vymedzil svoje kresťanské pozície voči pohanom, pre ktorých vzkriesenie tela človeka bolo relatívne cudzím prvkom.

Viera vo vzkriesenie tela bola vlastne základným programom kresťanov v daných spoločensko-náboženských podmienkach ríše v 4. a 5. storočí a pravdepodobne nikde nebola tak dôrazne presadzovaná ako v severnej Afrike. Ak sa aj Augustín ako mladý konvertita tejto otázke veľmi nevenoval, vo funkcii biskupa si kládol za povinnosť znova a znova vysvetľovať, presviedčať, brániť aj zdôrazňovať vieru vo vzkriesenie duše, a hlavne tela, čoho dôkazom je aj jeho najvýznamnejšie dielo *Boží štát*, kde nachádzame množstvo kapitol zaoberajúcich sa touto otázkou. V nich Augustín odpovedá na nájostlivejšie otázky, ktoré sú späté s vierou vo vzkriesenie: Je smrť oslobodením duše od tela? Aké bude vzkriesené telo? Čo sa vlastne chápe pod pojmom vzkriesenie a ako sa uskutoční?

Nebude nás zaujímať komplexná Augustínova doktrína o vzkriesení, pretože je to téma s príliš širokým záberom, ale vzťah vzkriesenia k pohanskej filozofii v *Božom štáte*. Tým logicky nadviažeme na našu predchádzajúcu tému vzťahu duše a tela. So vzkriesením úzko súvisí aj otázka smrti ako jeho nevyhnutného predpokladu, preto táto otázka bude skúmaná v kontexte tejto kapitoly na prvom mieste.

V *Božom štáte* sa Augustín venuje téme smrti na mnohých miestach, ale v 13. knihe nachádzame svojím spôsobom systematický traktát o smrti ako o treste za Adamov hriech, ktorým sa človek vzdialil od Boha. Tu sa snažil vyhnúť dvom extrémom pri posudzovaní smrti: Jednak neposudzuje smrť ako čisté zlo (*hoci* je trestom za prvý hriech) pre človeka, pretože kresťan prechádza smrťou do nebeskej vlasti, jednak nepokladá smrť za pozitívne dobro (*pretože* je trestom za prvý hriech), ako ju vnímala platónska tradícia, lebo tá v nej videla oslobodenie duše od tela.<sup>9</sup> Augustín rozlišuje tri druhy smrti: smrť duše, keď Boh opustí dušu, smrť tela, keď duša opustí telo, a smrť celého človeka (*totius hominis*), keď duša opustená Bohom opustí telo ([1], XIII, 2).

---

*prima, aqua secunda, tertius aer, quartum coelum, ut super omnia sit animae natura. Nam et Aristoteles quintum corpus eam dixit esse, et Plato nullum.*“

<sup>9</sup> Známe sú pasáže z Platónovho *Faidóna*, kde sa telo považuje za prekážku absolútneho oddania sa filozofii, pretože človek musí otročiť jeho potrebám. Až po smrti tela je možné dosiahnuť absolútne poznanie pravdy, preto smrť je oslobodením duše od tela ([18], 64 a; 66 e – 67 a).

Augustín kritizuje Platónovo učenie o smrti ako oslobodení duše od tela, ktorá tak dosahuje až do ďalšieho prevtelenia dokonalú blaženosť, a vysmieva sa z Porfýria, ktorý sa vraj v kresťanských časoch začal hanbiť za platónsku dogmu o prevteľovaní a tvrdil, že smrťou mudrcov (*sapientium*) sa duše už natrvalo oslobodia od ťarchy tiel ([1], XIII, 19). Podľa Augustína smrť nie je oslobodením ani úžitkom, a už vôbec nie je stoickou cnosťou; odmieta aj epikurejský názor o tom, že smrť vlastne neexistuje ([1], XIII, 11).<sup>10</sup> Telesná smrť je reálnou deštrukciou ľudskej kompaktnosti, a preto nemôže byť chápaná ako dobro; je to sila, ktorú vnímame ako drsnú a ktorá protirečí prirodzenosti (*asperum sensum et contra naturam*). Vzápätí však hovorí: „*Tak, hoci v nepretržitom potomstve prvého človeka smrť je rozhodne trestom zrodeného, predsa, ak je cenou za zbožnosť a spravodlivosť, stáva sa slávou znovuzrodeného...*“ ([1], XIII, 6).<sup>11</sup> V tomto výroku vidno Augustínov nekompromisný postoj k platónskej filozofii, a nielen k nej: Dokázal prekonať aj autoritu svojho učiteľa a veľkého vzoru milánskeho biskupa Ambróza, ktorý vo svojom diele *De bono mortis* stojí celkom na pozíciách platónskej antropológie a v rôznych modifikáciách vysvetľuje dobro, ktoré pre človeka plynie z reality smrti.<sup>12</sup>

Celé Augustínovo učenie o duši a jej vzťahu k telu a smrti, ako sme ho stručne načrtli, nám zo všetkých hľadísk dokazuje jeho silné (vďaka nemu v katolíckom kresťanstve ortodoxné) presvedčenie o integrite človeka, ktorou je jednota tela a duše. Vzkriesenie tela na konci vekov, ktoré sa raz a navždy uskutoční vďaka milosti všemohúceho Boha, bude konečným riešením tejto otázky. Pohanskej filozofii takéto uvažovanie bolo priam protivné, ale Augustín v poslednej knihe *Božieho štátu* dokazuje, že určité záblesky učenia o zmŕtvychvstaní nachádza jednotlivo u Platóna aj u Varróna, dokonca aj u Porfýria, a že ak by sa tieto názory spojili alebo skombinovali, vraj by tak mohla vzniknúť taká viera vo vzkriesenie, akú majú kresťania: „*A preto Platón a Porfýrios alebo, lepšie povedané, všetci, ktorí ich milujú a dodnes žijú, ak s nami súhlasia, že aj sväté duše sa vrátia do tiel, ako to vraví Platón, nie však do žiadneho zla, ako vraví Porfýrios; takže z toho*

<sup>10</sup> Augustín prirovnáva realitu smrti k existencii času: Ak človek ešte žije, je pred smrťou, v momente, keď už zomrel, je po smrti. Okamih smrti teda nemožno podľa tohto určiť správne: Ale jasne tvrdí: „*Nam et hoc inaniter dicitur, si mors nulla est.*“

<sup>11</sup> „*Ita cum ex hominis primi perpetuata propagine procul dubio sit mors poena nascentis; tamen si pro pietate justitiaque pendatur, fit gloria renascentis.*“

<sup>12</sup> V článku Johna A. Cavadiniho nazvanom *Ambrose and Augustine De Bono Mortis* je v našom kontexte pozoruhodná komparácia Ambrózovej a Augustínovej teórie smrti. Ambróz sa vo svojom diele prejavil ako mysliteľ silne ovplyvnený platonizmom: Smrť podľa neho nie je zlom a neexistuje ani jej entita ([14], 7, 30). Smrť je „*pohreb nerestí a prebudenie cností*“ ([14], 4, 15). Tým jej prisudzuje dobro dokonca nezávisle od konečného osudu zomrelého. Ambrózovo chápanie smrti súvisí s jeho ponímaním duše, ktorá „*používa*“ telo, pretože duša je našou identitou, kým telo je niečo, čo je naším vlastníctvom. Smrť je v súlade s pytagorejskou a platónskou tradíciou vyslobodením duše z väzenia tela ([14], 2, 15), prechodom (*transitus*) do lepšieho života ([14], 2, 7). Keďže smrť oslobodzuje dušu od tela, Ambróz jej prisudzuje úžitok („*mortis utilitatem*“; ([14], 2, 7)). Na podporu svojich argumentov rád používa List Filipanom, kde sa píše: „*ved' pre mňa žiť je Kristus a zomrieť zisk*“ (Flp, 1, 21). Cavadini píše, že Ambróz vo svojej práci *O dobre smrti* hojne čerpá z Platónovho *Faidóna*, z Cicerónových *Tusculanae disputationes*, tiež z kresťanských platonikov Origena, Bazila a Gregora Nazianskeho. Zaujímavé je aj to, že o zmŕtvychvstaní tela je v Ambrózovom diele len veľmi málo zmienok, len akoby mimochodom (porovnaj [15], 232 – 249).

vyplýva záver, ktorý hlása kresťanská viera, že dostanú také telá, v ktorých budú žiť bez akéhokoľvek zla šťastne naveky; tiež nech toto príjmu od Varróna, že sa vrátia do tých istých tiel, v ktorých boli aj predtým; a tak sa u nich vyrieši celá otázka o vzkriesení tiel do večnosti“ ([1], XXII, 28).<sup>13</sup> Augustín totiž narážal na tri filozofické doktríny, ktoré ako také boli vo svojej podstate rýdzo pohanské, ale podľa neho v každej z nich sa dal nájsť nejaký kresťanský prvok. U Platóna si vybral názor, že duša cíti potrebu vrátiť sa do tela, ale zamietol jeho učenie o prevteľovaní do rôznych tiel; s Porfýriom zase súhlasil v tom, že duša sa nikdy nevráti do utrpenia porušiteľného tela, ale odsúdil jeho názor, že očistená duša zostane už naveky bez osláveného tela. S Varrónom sa stotožnil v jeho opise duše, ktorá sa podľa istých astrológov navráti po nejakom čase do toho istého tela, ale zavrhol opätovné prevtelenie. Kombináciou jednotlivých pohanských názorov teda Augustínovi vyšlo toto: Duša prirodzene cíti potrebu opäť sa spojiť s telom (Platón), a to nie s cudzím, ale s vlastným, s ktorým pred smrťou tvorila jednotný zväzok (Varro); toto spojenie bude bez akéhokoľvek zla nedokonalosti (Porfýrios). Augustín tým reagoval na pohanské zosmiešňovanie kresťanskej viery vo vzkriesenie a odpovedal aj na výsmešné pochybnosti pohanov (a často aj na naivné otázky kresťanov), ktorí žiadali vysvetlenie pre nich nepochopiteľných otázok, ako napríklad: Kde sa pri zmŕtvychvstaní podejú všetky vlasy alebo nechty, ktoré si človek za života ostrihal, ak je sľúbené, že ani vlas z hlavy nezhyne (Lk 21, 18)?

Ako sme už uviedli, pre pohanov, ktorí pokladali telo za zdroj všetkých obmedzení duše, bola viera vo vzkriesenie tela nepochopiteľným barbarstvom. V *Skutkoch apoštolov* sa píše o Pavlovi, ktorý v Aténach hovoril s epikurejskými a stoickými filozofmi, ktorí keď počuli o vzkriesení tela, začali sa mu vysmievať alebo ho radšej prerušili (Sk 17, 32). Na začiatku 5. storočia sa situácia v pohanskom tábore v tejto otázke veľmi nezmenila. Augustín viackrát pripomenul platonikom, ktorí pokladali vzkriesenie tiel za nemožnú, až nemysliteľnú a absurdnú vec, Platónovo učenie o Bohu, ktorý sľúbil stvoreným bohom nesmrteľnosť tiel, a to nie preto, že by bola taká ich prirodzenosť, ale preto, že je to božia vôľa: „Tu tiež (Platón) vyvracia to, čo hovoria, že vo vzkriesení tela sa nemá veriť, lebo je to nemožné. Pretože tam, kde nestvorený Boh prisľúbil stvoreným bohom nesmrteľnosť, povedal im celkom otvorene podľa toho istého filozofa (Platóna), že vykoná to, čo je nemožné“ ([1], XXII, 26).<sup>14</sup> Ak Platónov Boh zo svojej vôle vykonáva veci nemožné, čiže daruje stvoreným bohom nesmrteľnosť tiel preto, aby mohli byť blažení vo večnosti, prečo neveria kresťanom, že ich všemohúci Boh môže s ľudským pokolením vykonať veci

<sup>13</sup> „Quapropter Plato et Porphyrius, vel potius quicumque illos diligunt et adhuc vivunt, si nobis consentiunt etiam sanctas animas ad corpora redituras, sicut ait Plato, nec tamen ad mala ulla redituras, sicut ait Porphyrius; ut ex his fiat consequens quod fides praedicat christiana, talia corpora recepturas in quibus sine ullo malo in aeternum feliciter vivant; assumant etiam hoc de Varrone, ut ad eadem corpora redeant, in quibus antea fuerunt; et apud eos tota quaestio de carnis in aeternum resurrectione solvetur.“

<sup>14</sup> „Ubi etiam evertit illud quod dicunt, quoniam est impossibile, ideo resurrectionem carnis non esse credendam. Apertissime quippe juxta eundem philosophum, ubi diis a se factis promisit Deus non factus immortalitatem, quod impossibile est, se dixit esse facturum.“ Augustín zrejme naráža na bohov, ktorí sa spomínajú v Platónovom *Timaiovi*, pričom ich porovnáva s dušami ľudí, ktoré sú po zmŕtvychvstaní spojené s neporušiteľnými telami.



neuveriteľné? Takto Augustín opäť postavil do protikladu názory novoplatonikov, reprezentované hlavne Porfýriom, ktorými väčšinou pohrdal, a idey ich učiteľa Platóna, u ktorého hľadal podobné názory na vzkriesenie, aké mali kresťania. Pre novoplatónske pohanské myslenie bolo totiž vzkriesenie tela, väzenia duše, úplne neželateľným prvkom, pretože to bolo proti základnej antropologickej teórii obsiahnutej v Porfýriovej vete: *Omne corpus est fugiendum* ([16], I, 4). Augustín v zásade súhlasí s tým, že strasti ľudského porušiteľného tela obťažujú dušu, a odvoláva sa pritom na Písmo: „*Lebo dušu zaťažuje pomínuteľné telo...*“ (Múd 9, 15), ale prízvukuje slovo *pomínuteľné* (*corruptibile*). Tvrdí, že telo, ako také nezaťažuje dušu, ale na t'archu je jej porušiteľné telo, ktoré si nesie trest za Adamov hriech ([1], XIII, 16). Vzkriesením však človek dostane od Boha neporušiteľné telo, a tým sa zavŕši strastiplná cesta jednotlivca aj ľudstva od Adamovho hriechu, ktorý spôsobil celú mizériu náchylnosti k zlému, až po Druhý Kristov príchod, ktorým budú oslávení jeho svätí; pozitívne Augustínovo učenie o vzkriesení je už mimo rozsahu aj kontextu tejto state.<sup>15</sup>

**Zhrnutie a závery.** Na základe analýzy Augustínových antropologických názorov vyslovených v *Božom štáte*, ktoré sme uviedli do vzťahu s názormi pohanských filozofov, predovšetkým novoplatonikov, a s prihliadnutím na mienku vybraných moderných odborníkov sme dospeli k niektorým zhrnujúcim poznatkom.

Aj v danom prípade, keď z pohľadu dnešnej filozofie ide o teoretickú, v istých momentoch, až metafyzickú záležitosť, Augustín svoje úsilie o riešenie a vyriešenie problémov spája s praktickým cieľom: Čo je dobré pre človeka, pre jeho spásu?

Ukazuje sa, že Augustín bol vnútorne veľmi silne motivovaný riešiť otázku identity človeka, pretože sám sa musel vyrovnáť s dvoma vtedajšími filozofickými systémami: s manicheizmom a s novoplatonizmom, ktoré svojou podobnosťou vážne ohrozovali integritu kresťanského učenia o spáse človeka. Táto motivácia vyplývala z jeho osobnej minulosti, keďže istú dobu bol stúpencom oboch filozofií. Okrem vnútornej motivácie ho do riešenia týchto problémov tlačilo jeho okolie, pretože v čase písania *Božieho štátu* bol Augustín už rešpektovanou učiteľskou autoritou v cirkevných kruhoch. Kresťanská doktrína totiž v otázkach duše ešte nebola presne vymedzená a Augustínovi pripadla dôležitá úloha dotiahnuť niektoré kľúčové detaily doktríny o duši (pôvod duše, vzťah k telu, zmŕtvychvstanie).

Ako jeden z najťažších antropologických problémov sa v Augustínových časoch javil vzťah duše a tela v ľudskej bytosti. Augustín musel odmietnuť manichejský dualizmus, ktorý začleňoval dušu do sveta dobra a svetla a telo do sveta zla a tmy. Z hľadiska spásy človeka malo toto učenie ďalekosiahle konzekvencie, s ktorými Augustín nemohol súhlasiť, ak sa mal držať zjavenej evanjeliovej pravdy o zmŕtvychvstání tela na konci vekov. Touto vierou sa totiž kresťania postavili k telu ako takému pozitívne a Augustín sa tento postoj snažil obhajovať. Preto jasnými slovami označil učenie manichejcov za nerozumné a dôrazne ho odsúdil.

---

<sup>15</sup> Téma vzkriesenia v širších kontextoch v Augustínovom učení je venovaná zaujímavá práca zo 60. rokov minulého storočia: MARROU, H.-I.: *The Resurrection and Saint Augustine's Theology of Human Values*. Villanova: Villanova University Press 1966.

K novoplatonikom bol Augustín nútený zaujať hlbšie premyslený postoj, pretože aj ich učenie bolo prepracovanejšie a viac sa podobalo na kresťanskú náuku. Skutočnou identitou človeka je podľa Plotína vyššia duša nachádzajúca sa v tesnej blízkosti božského súcna, ktoré jej dáva večnosť a zbavuje ju utrpenia a hriechnosti. Emanáciou vyššej duše vzniká jej nižší obraz, ktorý sa spája s nižšou esenciou človeka, s telom. Telo je na rozdiel od vyššej duše hriechne a podlieha utrpeniu a je vlastne vnímané ako normálna ľudská skúsenosť. Hoci toto telo platonicci nestotožnili so zlom, považovali ho za prekážku na ceste človeka k vyšším sféram. Karfiková vo svojom článku *Kontemplace podle Augustina* zhrnula rozdiely medzi pohanským novoplatonizmom a kresťanským platonizmom v otázkach ľudskej duše takto: „Na rozdiel od novoplatonizmu nemá pre kresťanský platonizmus duša božskú prirodzenosť, nie je súpodstatná s nemenným, večným Jedným. Poznať, nájsť Boha v duši neznamená teda pre cirkevných Otcov prehliadnuť a odhaliť božstvo duše. V kresťanskom poznaní ide o skutočnú premenu: duša s cnosťou, milosťou, láskou k Bohu sa stáva Bohu podobnou, dostáva sa jej účasti na božstve. Ani pre Augustína nie je podstatou duše jej božstvo, ale jej schopnosť obrátiť sa k Bohu a pripodobniť sa Bohu“ ([17], 2-1 – 2-32).

Tým, že sa novoplatonicci nepostavili k telu ako k vyslovenému zlu, ale zároveň ním pohrdali a považovali za obťažujúce, priblížili sa ku kresťanskému ponímaniu tela. V *Božom štáte* zreteľne vidíme, ako sa Augustín prácne snaží odhaliť skryté nebezpečenstvá pohanského učenia a postaviť novoplatónsku filozofiu do ostrého svetla, ktoré by odhalilo všetko, čo ohrozuje čistotu kresťanskej viery vychádzajúcej z Písma. Použil na to rôzne prostriedky a spôsoby – raz obvinil novoplatonikov z nesprávnej interpretácie ich učiteľa Platóna ([1], XIII, 16), inokedy zas poukázal na podobnosť Platónovho učenia s kresťanstvom, len aby zosmiešnil novoplatonikov ([1], XXII, 26).

Podľa nášho názoru si Augustín aj z uvedených dôvodov dal veľkú námahu s definovaním identity ľudskej bytosti. Vyriešením otázky „Kto je človek?“ by mohol odpovedať aj na ďalšie závažné problémy, ako napr. smrť tela, život po smrti a zmŕtvychvstanie.

Po analýze viacerých výrokov z *Božieho štátu* a niektorých ďalších diel (*De quantitate animae*, *De moribus Ecclesiae Catholicae*) môžeme konštatovať, že Augustín dokázal, hoci s problémami, nájsť cestu k definovaniu zrozumiteľného kresťanského učenia o identite človeka, a to aj napriek tomu, že mu v ceste stáli zjavné i skryté pohanské myšlienkové konštrukcie. Vo svojom zápale o nájdenie pravdy neváhal protirečiť ani svojmu veľkému vzoru sv. Ambrózovi, ktorý spolu s novoplatonikmi považoval telo za záťaž duše a smrť za jej vyslobodenie ([14], 2, 15). Neprekvapuje nás preto, že Augustín dôrazne trval na jednote tela a duše v človeku, v ktorom sú obe zložky spojené – „*utrumque coniunctum simul*“ ([1], XIII, 24), aj keď nie sú rovnocenné, pretože telo je podriadené duši. Zmŕtvychvstanie má preto veľký zmysel, lebo až potom sa naplní pravá prirodzenosť človeka.

Na niektoré otázky o duši Augustín odmietol dať jednoznačné odpovede. Tu sa prejavil ako mysliteľ, ktorý s pokorou uznáva hranice ľudského rozumu. Nedal sa donútiť k vysloveniu definitívnych názorov v otázkach pôvodu duše, pretože tu nenašiel žiadnu vodiacu líniu v Písme.

## LITERATÚRA

- [1] AUGUSTINUS, Hipponensis: De civitate Dei contra paganos libri XXII. In: *PL XLI*.
- [2] PENASKOVIC, R.: The Fall of the Soul in Saint Augustine: A Quaestio Disputata. In: *Augustinian Studies*, 17, 1986.
- [3] WOLFSKEEL, C. W.: Ist Augustin in „De Immortalitate Animae“ Von Der Gadenkenwelt Des Porphyrios Beeinflusst Worden? In: *Vigiliae Christianae*, 26, 1972.
- [4] HIERONYMUS, Stridonensis: SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI EPISTOLAE SECUNDUM ORDINEM TEMPORUM AD AMUSSIM DIGESTAE ET IN QUATUOR CLASSES DISTRIBUTAE. In: *PL XXII*, 325.
- [5] PLATÓN: Timaios. In: *Platónovy spisy*. Svazek IV. Prel. F. Novotný. Praha: Oikoymenh 2003.
- [6] ARISTOTELÉS: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Petr Rezek 1995.
- [7] AUGUSTINUS, Hipponensis : De moribus ecclesiae Catholicae. In: *PL XXXII*, 1309 – 1378.
- [8] PLATÓN: Alkibiadés. In: *Platónovy spisy*. Svazek II. Prel. F. Novotný. Praha: Oikoymenh 2003.
- [9] AUGUSTINUS, Hipponensis: Confessionum libri XIII. In: *PL XXXII*, 659 – 868.
- [10] RIST, J. M.: *Augustine: Ancient Thought Baptized*. New York: Cambridge University Press 1994.
- [11] AUGUSTINUS, Hipponensis: De libero arbitrio. In: *PL XXXII*, 1221 – 1310.
- [12] BROWN, P.: *The world of Late Antiquity. AD 150 – 750*. London: Thames and Hudson 1999.
- [13] CICERO, M. Tullius: *Tuskulské hovory*. Prel. V. Bahník. Praha: Svoboda 1976.
- [14] AMBROSIUS, Mediolanensis: De bono mortis, Liber I.. In: *PL XIV*, 532.
- [15] CAVADINI, J. C.: Ambrose and Augustine De Bono Mortis. In: *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*. Michigan: University of Michigan Press 1999.
- [16] AUGUSTINUS, Hipponensis: Retractationum libri II. In: *PL XXXII*, 583 – 656.
- [17] KARFÍKOVÁ, L.: Kontemplace podle Augustina. In: *Reflexe*, č. 7 – 8, 1992.

### Poznámka

Všetky preklady z latinských textov do slovenčiny sú autorove.

Latinské texty Augustínových spisov a ranokresťanských autorov sú použité z jedného zdroja, ktorým je elektronické spracovanie PL: Patrologia Latina Database. Chadwyck-Healey. ISBN 0-89887-134-4. PL pôvodne vydal MIGNE v r. 1844 – 1855 pod názvom PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, SIVE BIBLIOTHECA UNIVERSALIS, INTEGRÁ, UNIFORMIS, COMMODA, OECONOMICA, OMNIUM SS. PATRUM, DOCTORUMQUE ECCLESIASTICORUM QUI AB AEVO APOSTOLICO AD USQUE INNOCENTII III TEMPORA FLORUERUNT... TOMUS 1 – 217; INDEX 218-221. PARISIIS, EXCUDEBAT MIGNE, IN VIA DICTA: D'AMBOISE, PRES LA BARRIERE D'ENFER, OU PETIT – MONTROUGE. 1844 (v Literatúre len: PL, tomus, col.).

---

Mgr. Marek Babic, PhD.  
Katedra histórie FF KU v Ružomberku  
Hrabovská cesta 1  
034 01 Ružomberok  
SR  
e-mail: babic@fphil.ku.sk