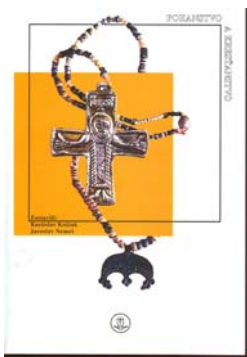




Pohanstvo a kresťanstvo. Zborník z konferencie usporiadanej 5.-6. II. 2003 v Banskej Bystrici.

Eds. Rastislav Kožíak – Jaroslav Nemeš.
Bratislava: Chronos, 2004. 320 s.

ISBN 80-89027-12-1



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené. Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.



Pohanská filozofická terminológia v diele Aurelia Augustina

*(Vybrané kapitoly
v kontexte politickej teórie)*

Marek Babic

BABIC, Marek: *The pagan philosophical terminology in the work of Aurelius Augustinus (Selected chapters in the context of political theory)*. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Bratislava: Chronos, 2004, p. 45-54.

The article deals with Augustine's attitude towards specific social and political problems of his time, such as corruption of a man by the state power, which is implicit in the human nature as libido dominandi. Christian and pagan positions are compared.

KEYWORDS: Philosophy, Patrology, Augustinus, Ancient Christianity

HISTORICKÉ OKOLNOSTI AUGUSTÍNOVEJ TVORBY

Augustínova tvorba bola nevyhnutne determinovaná situáciou v Európe na prelome 4. a 5. storočia, ktorá vôbec nebola jednoduchá. Katolícka cirkev v tom čase bola už definitívne etablovaná ako oficiálna štátna cirkev v Rímskej ríši. V pozícii štátneho náboženstva sa musela vysporiadať nielen z prežívajúcimi pohanskými kultmi, zvykmi a rituálmi, ktoré sa s veľkým úsilím snažila potlačiť, ale aj s vnútornými nepriateľmi - rôznymi kresťanskými herézami, ktoré sa rozmohli vo všetkých častiach ríše.

Ríša samotná sa ešte za mladosti Augustína zdala nedobytná a večná, krízy zatiaľ neotriasali základmi *impéria*, ale začiatkom 5. storočia obyvateľstvo Ríma zažilo šok - vyplienenie Ríma v roku 410 gótskym kráľom Alarichom, ktoré jasne predznamenovalo koniec svetovlády „večného Mesta“. Od toho času neprestávali separatistické tendencie okrajových častí ríše, ktoré Rím čoraz ťažšie potláčal, podobne ako aj ďalšie podobné barbarské útoky zvonka. V kríze sa ocitlo hospodárstvo západnej časti, ktoré bolo príliš závislé na práci otrokov, z čoho následne vyplynulo vysoké daňové zaťaženie dovtedy prosperujúcich miest, úpadok verejných rímskych ciest a bezpečnosti na nich. Ruka v ruke s hospodárskym, politickým a morálnym úpadkom nastala kríza väčšiny štátnych i spoločenských inštitúcií.¹

Nevyhnutne sa táto spoločenská situácia odrazila v myslení Augustína, ktorý sa podrobne venoval vzťahu jednotlivca k spoločnosti. Jeho názory na vzťah kresťana k štátu a úlohy kresťanskej obce vo svete sa formovali postupne, menili sa v súvislosti so životnými okolnosťami a hlavne postupným stotožňovaním sa s náukou sv. Pavla.

¹ Historické a spoločenské súvislosti epochy úpadku pohanstva v Rímskej ríši a nástupu kresťanstva sú témou veľkého množstva populárnych aj vedeckých prác. V tejto práci boli použité tieto: Brown, P.: *The World of Late Antiquity*, London 1999, str. 49-96; Burian, J.: *Římské impérium*, Praha 1997, str. 158-185; Cameron, A.: *The Later Roman Empire*, Harvard University Press 1993, str. 1-150

TEMPORA CHRISTIANA

Po krste v Miláne sa Augustín so všetkou energiou mladého konvertitu rozhodol dosiahnuť dokonalosť už v tomto živote, v súlade s klasickou pohanskou filozofiou, že oddaním sa duchovnej činnosti a ústupom z verejného života je možné priblížiť sa k dokonalosti (*deificari in otio*). Utiahal sa teda do Cassiciaca, kde zotrval so svojimi druhmi vo filozofických debatách. Tento postoj bol zaiste podporený tzv. platonizujúcim (nie platonickým) chápaním lásky k blížnemu, ktorá bola obmedzená hlavne na dušu blížneho, navyše na dušu neosobnú, abstraktnú. Toto pohanské poňatie lásky k blížnemu bolo v čase Augustínovej konverzie ešte ďaleko od kresťanských „skutkov milosrdenstva“, ako to sám neskôr pochopil a hlásal: „*Nik nemá byť natoľko rozjímavý, aby vo svojom pokoji nemyslel na úžitok blížneho. Ani nik nemá byť natoľko činný, aby sa nestaral o rozjímanie o Bohu. V rozjímaní nás nemá tešiť vonkajšia činnosť, ale hľadanie a nájdenie pravdy, aby v nej každý postupoval, a čo nájde, aby zachoval a druhému nezávidel.*“²

Spoločnosť ako takú videl ako nižšiu úroveň v hierarchii bytia, presne v duchu novoplatónskych enneád. V tejto súvislosti rozlišuje tzv. činný, aktívny život (*vita actuosa*) a rozjímavý život (*vita otiosa*).

V čase konverzie sa preto Augustín rozhodol pre istú formu „svetského mníšstva“, čím sa chcel čo najviac pripodobniť vnútornému človeku, ktorý mimo svetskej spoločnosti rozjíma o Bohu a jeho pravdách.

Augustín postupne s pribúdajúcimi rokmi menil svoj názor na vzťah kresťana k spoločnosti - už ho neumiestňoval mimo tohto sveta, ale hľadal spôsoby, ako prežiť v tomto svete bez ujmy. Sám totiž pozoroval, že ani ľudia zasvätení mníšskemu spôsobu života nie sú odolní proti špecifickým svetským pokušeniam, ktoré sa dajú prekonať len vďaka milosti. Spoločenská historická realita bola jasná - kresťania a pohanovia nevyhnutne museli prichádzať do konfrontácie, a preto bolo potrebné riešiť otázky vzťahu cirkvi a štátu, vzťahu kresťana k pohanským inštitúciám a kultúre.

Čo sa týka sociálnych teórií predchádzajúcich kresťanov a pohanov, existovali viaceré rozšírené, často protikladné koncepcie. Väčšina gréckych pohanských filozofov, medzi nimi Platón aj Aristoteles, verili, že *štát* by mohol a mal plniť funkciu spoločenstva pre ľudské dobro a že človek je povahou tvor, ktorý môže rásť a zdokonaľovať sa za predpokladu, že budú vytvorené vhodné a dobré podmienky spoločenského a politického prostredia v štáte.

Kresťanskí myslitelia pred Augustínom ponúkali širokú škálu postojov kresťana k štátu, v tom čase pohanskému. Tertulián, známy svojím mravným rigorizmom, odmietol nekresťanskú spoločnosť ako kompletne diabolskú, ako školu ničoho iného ako zla.³ Tertulián poukázal na to, že z hľadiska zákazu modloslužby sú mnohé povolania pre kresťana nepripustné - za daného politického stavu štátu kresťan nemôže byť ani vojakom, ani úradníkom, ani učiteľom, ba ani umelcom. Tu je potrebné poznamenať, že vôbec všetci cirkevní otcovia pred Konštantínom nemohli vnímať rímske pohanské inštitúcie inak ako nástroje zla, ktoré sú namierené proti kresťanom. Až myslitelia v 4. storočí ako napríklad sv. Ambróz, milánsky biskup a veľký Augustínov vzor, mohli riešiť vzťah kresťana k štátu z pozície spoločensky aj štátom rešpektovaného kresťana. Ambróz bol presvedčený, že treba zachovať autonómiu cirkvi od štátu, hoci cirkev ako autonómne spoločenstvo malo vždy brániť svoje záujmy aj proti prípadným zlým rozhodnutiam svetského štátu.⁴ Zastával tiež názor, že Rímska ríša je len

² De civ. Dei, 19, 19: Nec sic quisque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei. In otio non iners vacatio delectare debet; sed aut inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat, et quod invenerit teneat, et alteri non invidet.

³ Tertulián, De Praescr. 7

⁴ Známe sú Ambrózove akcie, keď organizoval obranu katolíckej baziliky pred zabratím ariánmi, alebo jeho neústupčivý postoj proti umiestneniu sochy Viktórie do rímskeho senátu.

akousi prechodnou periódou predurčenou na to, aby sa v nej rozšírilo kresťanstvo a pripravila pôda pre kresťanskú kultúru.

Augustín začal v týchto súvislostiach používať termín „kresťanské časy“ (*tempora Christiana*), ktorý má rôzne významy. Môže znamenať dobu, keď kresťanstvo zvíťazilo nad pohanským náboženstvom a kultúrou, alebo čas, keď cisár Teodózius a jeho synovia potlačili pohanské kulty aj kresťanské herézy. Najvlastnejší význam je však spojený s „mystickým“ obdobím, ktoré sa začína Vtelením a končí Druhým príchodom Krista. Toto je vlastne čas Kristovej cirkvi na zemi, ktorý bol predpovedaný starozákonnými prorokmi.⁵ Ak teda kresťanské časy mohli nastať aj vďaka vláde kresťanských rímskych cisárov v rámci Rímskeho impéria, Augustín nemohol odmietnuť svetskú spoločnosť ako kompletne zlú, naopak, pripúšťal, že cisárska moc, ako aj moc štátnych inštitúcií, je súčasťou božieho poriadku na zemi.

Začína však rozlišovať morálny, boží zákon od ľudského právneho systému, ktorý bol ustanovený a uplatňovaný kvôli rozdeleniu, ochrane a uchovaniu „súkromných dohier“, to jest deliteľných, zmyslami vnímateľných vecí. Tieto zákony ale nezabezpečujú zdieľanie náboženských dohier, hoci tieto sú prístupné všetkým ľuďom bez rozdielu.⁶

Tu vidno Augustínov postoj ku vzťahu medzi „večným zákonom“, ktorý v sebe zahŕňa božský rozum, a „časným zákonom“, ktorý vytvorili ľudskí zákonodarcovia. A hoci „časné zákony“ sú verným obrazom „večných zákonov“, časné nie sú pôvodné ani dokonalé. Platónova teória večných ideí je tu viac ako zreteľná. Tak ako je zmyslový svet nedokonalým obrazom večného, tak aj časné zákony sú nedokonalým obrazom večných, nemeniteľných, božských zákonov. V rámci tejto štruktúry Augustín nachádza argumenty pre obranu a ospravedlnenie zjavných nedostatkov ľudských zákonov a inštitúcií, napríklad ako ustanovenie popravcov - katov. Zamestnanie kata je vo svojej podstate zlé, až hrozné, ale zároveň nevyhnutné, ako to píše v *De ordine*.⁷ Preto nie všetky spoločenské zlá, ak sú chápané v kontexte nutnosti a nevyhnutnosti, musia byť odsúdené - zároveň týmto ale nemožno ospravedľňovať všetky nedostatky spoločnosti. Prehnaná dôvera v nevyhnutnosť je ďalšou črtou platónskej filozofie, ktorou sa Augustín nechal inšpirovať vo svojich politických teóriách. (S pribúdajúcimi rokmi a rozpracovávaním učenia o ľudskej skazenosti a hriešnosti však Augustín ustupoval aj z platónskej interpretácie práva a rástol v ňom pesimizmus ohľadom akejkoľvek ľudskej spoločnosti.)

LIBIDO DOMINANDI

V 18. knihe *Božieho štátu* Augustín píše o boji medzi božím štátom (*civitas Dei*) a štátom pozemským (*civitas terrena*), ako o hlavnej téme svetových dejín vôbec. Obidve ríše sú diametrálne odlišné svojou podstatou, obsahom, hodnotami i cieľmi, ale v reálnych politických podmienkach tieto dve obce nie sú úplne oddelené, existujú oblasti, kde sa navzájom prekrývajú - ako nie je boží štát dokonale stotožnený s cirkvou (Augustín si je z vlastnej skúsenosti vedomý, že v cirkvi nie sú ani zďaleka všetci veriaci ani cirkevní hodnostári ideálnymi kresťanmi), tak ani pozemský štát neidentifikuje so žiadnym konkrétnym historickým štátom. Tieto dve ríše sa definitívne odlišia a rozdelia až na konci vekov, pri Druhom príchode Krista.

Augustín sa snažil podrobne preskúmať príčiny zla, ktoré sa prejavovalo v ľudských spoločenstvách - či už v Rímskej ríši, alebo v cirkvi. Všeobecne rozšíreným zlom, je pýcha (*superbia*). V Úvode *Božieho štátu* cituje Nový Zákon, v ktorom sa hovorí, že „*Boh odporuje pyšným, ale pokorným dáva milosť*.“⁸ To je zjavená pravda kresťanom, ale Augustín si je

⁵ De civ. Dei, 18, 27-36

⁶ De diversis quaestionibus, 79, 1

⁷ De ordine, 2, 4. 12

⁸ Jakub 4, 6: „*Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*.“

vedomý, že podobnú sentenciu vyslovil už predtým najväčejší rímsky básnik Vergílius, ktorý prisúdil Rímu božskú úlohu v slávnej vete svojej *Aeneidy* „šetriť porazených a podmaňovať pyšných“.⁹ Tento rímsky imperializmus však Augustín považoval za ďalší druh pýchy, podobne ako aj napríklad stoickú sebestačnosť alebo novoplatónske sebaočisťovanie.

Jednu z hlavných príčin zla a vlastný nástroj pýchy v spoločnosti videl v zakorenenej ľudskej vlastnosti, ktorú nazval *libido dominandi*.¹⁰ (Tento termín môžeme preložiť viacerými spôsobmi - túžba po moci, žiadostivosť vládnúť...) Je to často neovládnuté libido, ktoré prevracia a obracia našu lásku od pravého a nemateriálneho dobra k láske pozemských pomínelých vecí, ktoré spôsobuje neustály smäd po vlastníctve vecí a nadradzuje súkromné dobro nad dobro spoločné. „*Ľudské pokolenie, rozídené po zemiach a po najrozmanitejších miestach, bolo predsa len spútané akousi pospolitostou tej istej prirodzenosti, hoci každý hľadal svoj ošoh a sledoval vlastné túžby. A keď to, čo chceli, nemohol dosiahnuť nikto, alebo aspoň nie všetci, lebo to nie je toho istého druhu, často sa obrátili proti samým sebe a mocnejšia časť utláčala druhú.*“¹¹ Každý človek je teda hnaný svojimi vlastnými túžbami, aby dosiahol svoje ciele, pričom pohanský štát slúžil hlavne na to, aby sa tieto ciele dali čo najlepšie dosiahnuť. Najradikálnejší postoj voči pohanskému štátu zaujal zrejme v 4. knihe, kde štát bez spravodlivosti prirovnáva k „veľkej bande lúpežníkov“ (*magna latrocinia*): „*Čo iné sú ríše keď im chýba spravodlivosť, ak nie veľké bandy lúpežníkov? A čo iné sú bandy lúpežníkov, ak nie malé ríše?*“¹² Na tomto mieste sa Augustín definitívne odlíšil od pohanskej filozofickej koncepcie štátu, ako ju definovali vo svojich dielach Platón, Aristoteles aj Cicero, ktorí verili, že dobre usporiadaný štát je spoločenstvo smerujúce k morálnemu zdokonaleniu svojich občanov, hoci tiež si boli vedomí všetkých nebezpečenstiev a vedľajších účinkov, ktoré prinášala „túžba po moci“, ako sú napríklad nezriadená túžba po ovládaní slabších, vlastníctve veľkého majetku, alebo aj neobmedzený prístup ku všetkým telesným pôžitkom, ktoré v konečnom dôsledku korumpujú človeka prepadnutého tejto túžbe. Takéto konanie klasická filozofia odsudzuje ako nespravodlivé, Augustín však túto nespravodlivosť prisudzuje pozemskému štátu ako jeho vlastnú charakteristiku, pretože ten „...*chce vládnuť a hoci by mu všetky národy slúžili, vždy ho ešte ovláda túžba po vláde.*“¹³

Augustín podrobne rozoberá v 21. hlave druhej knihy tému spravodlivosti (*iustitia*), ako ju definovali vo svojich dielach Sallustius a Cicero.¹⁴ Sallustius si získal Augustína svojim prenikavým pozorovacím talentom a hlavne skúmaním ľudskeho správania v podmienkach skazenej rímskej spoločnosti. Augustín nemusel sám obviňovať Rím zo skazenosti a totálneho morálneho úpadku, lebo to urobil za neho pohan Sallustius. „*Či pohrdnú tým (Sallustiom), ktorý rímsky štát nazval najhorším a najskazenejším...*“¹⁵ Cicero išiel dokonca ďalej, pretože ten

⁹ Vergilius, Aeneis 6, 853: „*parcere subiectis et debellare superbos*“

¹⁰ De civ. Dei, Praefatio: „*Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari appetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur...*“

¹¹ ibid. 18, 2: *Societas igitur usquequaque mortalium diffusa per terras et in locorum quantislibet diversitatibus, unius tamen ejusdemque naturae quadam communionem devincta, utilitates et cupiditates suas quibusque sectantibus, dum id quod appetitur, aut nemini, aut non omnibus sufficit, quia non est idipsum, adversum se ipsam plerumque dividitur, et pars partem, quae praevalet, opprimit.*

¹² ibid. 4, 4: *Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? Quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna?*

¹³ ibid. Praefatio: „...*quae cum dominari appetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur.*“

¹⁴ Cicero mal veľký vplyv na Augustína, pretože čítaním Cicerónovho *Hortensia* mladý Augustín „zahorel túžbou k filozofii“ (Conf., 3, 4) a vtedy sa odklonil aj od manichejského učenia. Augustínov vzťah k Cicerónovi skúmal vo svojej monografii: Testard, M.: *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958, str. 42-79

¹⁵ De civ. Dei, 2, 21: *Sed si contemnitur qui Romanam rem publicam pessimam ac flagitiosissimam dixit...*

usúdil, že štát v čase jeho najväčšieho úpadku (občianske vojny na sklonku republiky) už vlastne ani neexistoval, lebo v ňom chýbala spravodlivosť: „*Veru svojimi neprávostami, a nie náhodou, máme štát podľa mena, ale v skutočnosti sme ho už dávno stratili.*“¹⁶

Okrem Sallustia a Ciceróna používa Augustín na to, aby obviňoval mravy pohanského Ríma, aj iných slávnych pohanov, ako sú Vergilius a Varro, ktorí boli tiež veľmi ostrými kritikmi spoločenských pomerov v posledných dňoch rímskej republiky.¹⁷ Bolo to obdobie, ktorého mentalita bola charakterizovaná termínmi ako *potentia* (hrubá sila), *factio* (straníckosť), alebo *dux* (vodca), ktoré sú „predchodcami“ termínu *libido dominandi*.¹⁸ Tento termín spopularizoval práve Sallustius vo svojom diele *Catilinae coniuratio* (2,2).

Sallustius kritizoval nielen nemorálne pomery úpadku republiky, ale aj tzv. „hrdinské obdobie“ boja proti mocnému Kartágu. Vtedy boli vraj Rimania ochotní obetovať iné atraktívne neresti práve túžbe po moci. Strach pred nepriateľom ich zocelil a zabránil bezstarostnému nerestnému životu. Keď však bolo Kartágo zničené, nastal pokoj, ale s ním aj úpadok mravov.¹⁹ Augustín to vysvetľuje tak, že *libido dominandi* sa vlastne znútornilo do samotnej rímskej spoločnosti, ktorá bola týmto následne korumpovaná.

Augustín však ide v kritike Rímskej spoločnosti ďalej ako Sallustius. Tvrdí, že Rimania už od prvopočiatkov svojej histórie boli ovládaní pýchou a nenásytnosťou moci. V tretej knihe (kapitoly 1- 15) vymenúva rôzne zločiny, ktorých sa dopustili práve najväčší rímski hrdinovia - Romulus, ktorý zavraždil svojho brata, únos Sabiniek so všetkými krvavými dôsledkami, zničenie Alby a krutá vláda Tarquinia Superba. To všetko svedčí o tom, že *libido dominandi* treba chápať ako povahovú črtu Rimanov, čo sa prejavovalo už na samotnom začiatku ich dejín, teda nielen v období úpadku mravov, hoci toto libido bolo istý čas len zatlačené strachom z nepriateľa, ako to opísal Sallustius.

Libido dominandi Augustín často spája s termínom *cupiditas gloriae* (túžba po sláve). V piatej knihe rozoberá motiváciu veľkých skutkov niektorých rímskych hrdinov. Tou hlavnou a najdôležitejšou motiváciou bola podľa Augustína láska k sláve: „*Najviac milovali slávu, pre ňu boli ochotní žiť a pre ňu neváhali ani zomrieť. Všetky ostatné žiadostivosti potlačili touto jedinou obrovskou.*“²⁰ Medzi týmito dvoma túžbami je významový rozdiel, ale sú navzájom prepojené, pretože ten, kto miluje ľudskú slávu, túži aj po vládnutí i za cenu krvi. Tu sa Augustín tiež jasne zrieka pohanského stanoviska, ako ho definoval vo svojom diele Sallustius, podľa ktorého túžba po chvále a žiadostivosť slávy spôsobili v dejinách tie najchvályhodnejšie a najväčšie skutky.²¹ Augustín na to namieta, že veľkí muži pohanského Ríma, ako boli Cato a Caesar, neváhali doviest’ „úbohé národy“ do vojny len preto, aby mohla vyniknúť ich statočnosť (*virtus*).²² V dvadsiatej kapitole 5. knihy potom Augustín podrobnejšie analyzuje vzťah samotnej statočnosti k ľudskej sláve - stoici sa vraj vysmieávajú z epikurejcov, ktorí

¹⁶ *ibid.*: *Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus; reipsa vero jam pridem amisimus.*

¹⁷ Podrobný a vyčerpávajúci súbor citácií pohanských rímskych autorov v Augustínových dielach vykonal vo svojom dvojväzkovom diele: Hagendahl, H.: *Augustine and the Latin Classics*, Goteborg, 1967

¹⁸ Rist, J. M.: *Augustine: ancient thought baptized*, Cambridge 1994, str. 220

¹⁹ Sallustius, *Catilinae coniuratio*, cap. 2: *ex pulcherrima atque optima, pessima ac flagitiosissima facta est.*

²⁰ *De civ. Dei*, 5, 12: *hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt. Caeteras cupiditates hujus unius ingenti cupiditate presserunt.*

²¹ Sallustius, *Catilinae coniuratio*, cap. 7

²² Termín *Virtus* sa najčastejšie prekladá ako *Cnosť*. Etymologicky správnejší preklad je však *Mužnosť*, alebo *Statočnosť*.

podriaďujú cnosti rozkoši.²³ Augustín dopĺňa, že rovnako hanebné by bolo, aby cnosti slúžili sláve, hoci tá nie je taká zlá ako rozkoš (*voluptas*).

Najtypickejším príkladom túžby po moci, ktorá sa zvrhla do oblundných rozmerov, je podľa Augustína cisár Nero, ktorého prví kresťania stotožňovali s Antikristom. Ten stratil všetky zábrany pred ľuďmi a sám opovrhol slávou, pretože ho úplne ovládla túžba po moci.²⁴ V týchto súvislostiach sa teda *libido dominandi* nechápe ako nejaká prevrátená forma túžby po sláve, ale ako jej posledné štádium. Aj Nero sa spočiatku chcel zapáčiť ľuďmi, túžil po sláve, pretože samotná sláva sa chce páčiť a vyzerať dobre pred ostatnými. Lenže ten, kto chce dosiahnuť slávu, chce sa zapáčiť dobrými prostriedkami, neskôr však aj podvodom a klamstvom a nakoniec sa dopúšťa aj zločinov. Keď už človek prestane chcieť aspoň vyzerať dobre pred ľuďmi kvôli sláve, vtedy sa už naplno prejavuje *libido dominandi* v najhoršej forme.²⁵ Obet' tohto libida namiesto toho, aby akceptovala Boží poriadok, snaží sa prevrátiť hierarchiu moci vo svoj vlastný prospech, pre svoje chůtky a samozrejme na úkor druhých. Spoločenské a morálne následky takého správania sú potom deštruktívne - preto je potrebné vystríhať sa takých pokušení, ako je zastávanie mocenských úradov, ktoré by mohli dávať príležitosť ku korupcii charakteru. Augustín tak identifikuje *libido dominandi* ako prirodzený produkt lásky k sláve, ktorú stoici považujú za cnosť, on ju však zreteľne vymedzuje ako potenciálne zlo. Beda však tomu, komu je umožnené páchať zlo, pretože je „úbohý, ktorému bolo dovolené hrešiť.“²⁶ (Zároveň však implicitne tvrdí, že kresťan sa nemôže a nemá vyhnúť službe v štruktúrach moci, pretože kto iný by mohol dobre a poctivo zastávať svetské úrady v záujme zachovania poriadku a pokoja v tomto hriešnom svete.)

Na príklade Neróna Augustín demonštruje človeka, ktorý sa zaľúbil do moci kvôli nej samotnej. Otázka, či človek túži po samotnej moci, alebo po vedľajších sprievodných javoch moci, je zaujímavá z pohľadu klasickej filozofie. Platón vo svojej *Ústave* hovorí, že vládnutie samé o sebe je nepríjemná činnosť, ktorá nemá byť vykonávaná pre súkromné dobré, ale pre dobro spoločnosti ako celku. Ideálni vládcovia sa vlastne obetujú pre štát, netúžia po moci a výhodách s ňou spojených, vládnu neradi a robia to len preto, že majú strach z vlády horších, ako sú oni sami.²⁷ Jediným spôsobilým vládnuť je pravý filozof, ktorý nevyhľadáva rozkoše, ani nie je ctižiadostivý; je schopný vládnuť, pretože pozná dobro.

Augustín tiež načrtol pozitívny obraz ideálnych kresťanských vládcov, ktorí sú šťastní len vtedy, keď sa stránia rozkoši a vládnu spravodlivo, ak sa boja Boha a ľahko odpúšťajú: „Kresťanských panovníkov nazývame šťastnými, ak vládnu spravodlivo, ak nemajú záľubu v rečiach... ak sú si vedomí svojej ľudskosti, ak vykonávajú svoju moc na šírenie božej cti a slávy... ak sa boja Boha, milujú ho a ctia, ak milujú viac to kráľovstvo, kde sa netreba obávať žiadnych protivníkov, ak sa nepomstia a ľahko odpúšťajú... tým viac sa stránia rozkoši, čím sú im prístupnejšie.“²⁸ Za takých považuje Augustín hlavne panovníkov Konštantína a Teodózia, ktorí sa podstatne pričínili o šírenie kresťanstva v Rímskej ríši.

²³ Augustín často konfrontuje stoický a epikurejský tábor; väčšinou sa prikláňa na stranu stoikov a vysmieva sa z epikurejcov, totiž sám bol istú dobu v mladosti silno ovplyvnený stoickou filozofiou, ako to priznáva v *Confessiones* (7, 1, 2). Augustínov vzťah k stoicizmu rozoberá: Wetzel, J.: *Augustine and the limits of Virtue*, New York, 1992

²⁴ De civ. Dei, 5, 19: Qui autem gloriae contemptor dominationis est avidus...

²⁵ ibid.

²⁶ Augustín v De civ. Dei, 5, 26 cituje Ciceróna, ktorý túto vetu vyslovil v Tuskulských rozhovoroch, 5, 19: O miserum, cui peccare licebat

²⁷ Platón, *Ústava*, 347c

²⁸ De civ. Dei, 5, 24: Sed felices eos dicimus, si juste imperant, si inter linguas sublimer honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt; si Deum timent, diligunt, colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes; si tardius vindicant, facile

Obidve koncepcie ideálnych vládcov majú spoločné prvky - Platónov aj Augustínov vládca sa stráni rozkoší a žiadostí, nevládne kvôli moci samotnej, ale pre dobro spoločenstva. Ak to preniesieme k téme *libido dominandi* - práve to by malo absentovať u ideálneho vládcu. Ak sa však Platónov ideálny vládca nechá ovládnuť žiadosťami rôzneho druhu, stáva sa z vládcu - filozofa tyran, ktorý chce všetko hneď za každú cenu. Augustín zase hovorí, že zo žiadostivosti po vládnutí (*imperii cupiditate*) asýrsky kráľ Ninus ako prvý porušil zásady pokojného spolunažívania národov sveta a napadol susedné národy, aby na ich úkor zväčšil svoju moc. Takéto počínanie Augustín nazýva veľkým zbojníctvom (*grande latrocinium*).²⁹

Libido dominandi, ako ho definuje Augustín, má teda deštruktívny účinok ako na spoločnosť, tak aj na jednotlivcov, ktorí tejto túžbe prepadli. Táto túžba priviedla Nerona k úplnej morálnej a ľudskej devastácii a samotnú Rímsku ríšu najprv k podrobeniu mnohých národov a potom k absolútnej morálnej skaze. Namiesto je tu otázka, či vôbec nejaká vláda môže byť dobrá a prospešná bez toho aby skorumpovala nositeľa moci. Ako sme už vyššie uviedli, Augustín charakterizoval vlastnosti dobrého kresťanského panovníka, ktorý vládne spravodlivo a slobodný od všetkých žiadostivosti. Neobmedzil sa však len na definíciu dobrého vládcu, ale definoval aj samotné dobré a oprávnené vládnutie. Takým je napríklad starostlivosť otca (*pater familias*)³⁰ o svoju rodinu, nad ktorou má moc, aby všetci jej členovia žili v pokoji a poriadku, a taký otec „*má s väčšou trpezlivosťou rozkazovať ako sluhovia slúžiť*“.³¹ Domáci pokoj (*pax domestica*) zodpovedá štátnemu pokoji (*pax civitatis*), a tak dobrý otec rodiny vytvára základ pre pokoj v štáte. Augustín však zašiel ďalej a ospravedlnil použitie sily na to, aby sa prekazilo zlo a zabránilo hriechu; a ak už bol spáchaný hriech, mal sa potrestať hriešnik kvôli náprave a pre výstrahu iných: „*Ako nie je znakom dobročinnosti napomáhať, aby niekto stratil väčšie dobré, tak isto nie je znakom bezúhonnosti dovoliť a dopustiť, aby upadol do väčšieho zla. Patrí teda k povinnosti bezúhonného, aby nielen nezapríčinil zlo, ale aby aj prekazil hriech, alebo potrestal. To preto, aby sa potrestaný napravil, poučený skúsenosťou, a iní aby sa odstrašili, poučení príkladom*“.³²

ignoscunt; si eamdem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exserunt.

²⁸ ibid. 4, 6: Inferre autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate contere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?

²⁹ ibid. 4, 6: Inferre autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate contere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?

³⁰ „Pater familias“ mal v rímskej spoločnosti moc nielen nad svojimi deťmi a manželkou, ale aj nad svojimi sluhami a otrokmi.

³¹ De civ. Dei, 19, 16: Magis debent patres quod dominantur, quam servi tolerare quod serviunt.

³² ibid.: Sicut enim non est beneficentiae, adjuvando efficere ut bonum quod majus est amittatur; ita non est innocentiae, parcendo sinere ut in malum gravius incidatur. Pertinet ergo ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre, verum etiam cohibere a peccato, vel punire peccatum; ut aut ipse qui plectitur, corrigatur experimento, aut alii terreantur exemplo.

Vzhľadom na neskorší nesmierny vplyv Augustínových názorov na stredovekú spoločnosť, sú tieto slová veľmi závažné a bohužiaľ boli často zneužívané na ospravedlnenie násilia páchaného cirkvou, či už to bol boj proti herézam, alebo násilie páchané pri šírení kresťanstva medzi pohanskými národmi. Sám Augustín si bol vedomý rizika použitia štátnej sily v záujme pokoja, alebo dobra. V liste Paulinovi z Noly a jeho žene Theresii (95, 3) píše, že si všimol neúčinnosť trestania na previnených, ba že ešte väčšie množstvo trestaných sa môže pohoršiť, ak sa to robí necitlivo a bez lásky. Navyše tí, čo trestajú, stávajú sa často necitlivými a viac pomstivými. Augustínov vplyv na všetkých úrovniach v stredoveku až po súčasnosť skúmal vynikajúci augustiniánsky odborník vo svojom diele: Marrou, H.: *Saint Augustine and his influence through the ages*, New York, 1957.

PAX CIVITATIS

Ak teda existuje oprávnená svetská moc, ponúka sa ďalšia otázka, a to či môže existovať spravodlivý pozemský štát, ktorý by ponúkol svojim obyvateľom spravodlivú vládu a trvalý mier. Augustín dáva odpoveď aj k tejto otázke a starostlivo rozoberá pojmy „spravodlivosť“ (*iustitia*) aj „mier“ (*pax*), a zamýšľa sa nad tým, či svetský štát môže pôsobiť výchovne na svojich občanov. Keďže sú tieto termíny pôvodom aj používaním pohanske, musel Augustín vymedziť ich platnosť v kontexte kresťanskej koncepcie. Augustínovo používanie termínu *iustitia* v kontexte pozemského štátu sme už rozobrali vyššie, na tomto mieste sa budeme zaoberať termínom *pax* v súvislostiach našej témy.³³ Augustín venoval téme mieru a pokoja takmer svoju celú 19. knihu Božieho štátu (kapitoly 10 - 28). Najprv hovorí o večnom pokoji ako ciele svätých, o pokoji, po ktorom túžia aj bojujúci a nepokojní ľudia, a nakoniec o možnostiach mieru a pokoja v pozemskej obci.³⁴

Augustín vysoko hodnotí mier (pokoj): „*Hodnota mieru je totiž taká veľká, že ani v pozemskom a smrteľnom živote nič radšej nepočujeme, po ničom netúžime viac a nič lepšie napokon ani nemôžeme nájsť.*“³⁵ Tvrdí, že niet nikoho, kto by nechcel mať pravý pokoj, dokonca aj tí, čo chcú vojnu, vlastne túžia po víťazstve a skrze to slávny mier. Aj divý a ukrutný zbojník, ktorý zabíja a lúpi, vo svojej jaskyni túži len po ničím nerušenom pokoji, hoci taký človek pravý pokoj nikdy nedosiahne. V 13. kapitole Augustín definuje mier predovšetkým ako „*usporiadanú svornosť*“: „*Mier medzi ľuďmi je usporiadaná svornosť (pax hominum ordinata concordia), mier v dome je usporiadaná svornosť spolubývajúcich v záležitosti prikazovania a poslúchania, mier obce je usporiadaná svornosť občanov v otázke vlády a poslušnosti (pax civitatis ordinata imperandi atque oboedienti concordia civium).*“³⁶

Definovaním pokoja a spravodlivosti mohol Augustín vymedziť aj obsah a formu možnej „kresťanskej ríše“, nikdy však nenačrtol obraz ideálnej pozemskej ríše, ako to robil Platón, vždy uvažoval v medziach skutočného stavu ľudskej spoločnosti a ľudskej povahy poznačenej dedičným hriechom.³⁷ Predovšetkým si bol vedomý, že tých ľudí, ktorých Boh obdaroval svojou milosťou, je oveľa menej ako tých ostatných, a tak to bude s veľkou pravdepodobnosťou až do Druhého príchodu Krista. Tento fakt však nevylučuje možnosť, že táto menšina by mohla mať rozhodujúci vplyv v spoločnosti, ak bude zastávať vedúce miesta v štáte. Tí, čo dosiahnu rozhodujúci vplyv, majú sa predovšetkým starať o dobro spoločnosti, nie túžiť po hodnosti alebo moci samotnej: „*Vo verejnom živote netreba túžiť po sláve a moci, lebo všetko je márne pod slnkom, ale treba sa snažiť o to dielo, ktoré táto sláva a moc umožňuje, ak sa koná správne*

³³ Termín *pax* sa dá preložiť tiež viacerými spôsobmi, pričom záleží od kontextu v ktorom sa používa. Najčastejšie sa prekladá termínmi *pokoj*, *mier*, pričom môže ísť jednak o pokoj duševný, alebo aj pokoj politický. Menej často sa prekladá ako *milosť*, alebo *dobro*.

³⁴ Rist, J.M.: *Augustine: ancient thought baptized*, Cambridge 1994, str. 225-236

³⁵ De civ. Dei, 19, 11: *Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius solet audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri.*

³⁶ Henry Chadwick, bývalý profesor náboženstva v Cambridge píše o Augustínovom mieri: „Augustín nedefinoval mier, o ktorý sa usilovali Cirkev a ríše len politicky alebo občiansky, ako keby to bol len výsledok nejakého krehkého a prechodného kompromisu v ustavičnom zápase o moc. Pripustil, že len silná vláda by mohla ľuďom zabezpečiť mier a umožniť, aby žili bez strachu pred spoločenskými nepokojmi. Rímske právo, o ktorom veľa vedel, považoval s hlbokým rešpektom za nevyhnutnú podmienku pre súdržnosť spoločnosti. Nikto by napríklad nemal vziať zákon do svojich rúk, keby prišiel do činenia s nejakým zločincem. Zákon a vláda sú nevyhnutné kvôli deformáciám, žiadostivosti a protispoločenskej korupcii v ľudskom srdci.“ Hare, R. M. - Barnes, J. - Chadwick, H.: *Zakladateľé myšlení*, Praha 1994, str. 292

³⁷ Termín „kresťanská ríša“ použil Augustín iba raz v spise De gratia Christi et de peccato originali, 2, 18, ale implicitne ju spomína v termínoch ako napríklad „kresťanský svet“.

a s úžitkom, totiž ak smeruje k takému blahu občanov, ktoré je podľa Boha.³⁸ Svetské aj cirkevné úrady Augustín chápe skôr ako bremeno, ktoré treba vziať z lásky k blížnemu, pričom sa však v činnom živote netreba vzdať rozjímania a hľadania pravdy. Tí, čo rozkazujú, majú vlastne slúžiť a rozkazy dávajú len z „milosrdnej starostlivosti“ (*miser cordia providendi*), ktorá je opakom „túžby po moci“ (*libido dominandi*).

Augustín sa zamýšľa aj nad tým, či môže a má taký štát, ktorý by bol pod vedením dobrých kresťanov, pôsobiť výchovne na ostatných občanov. Výchovnej úlohe štátu pripisovali veľkú dôležitosť aj najvýznamnejší predstavitelia pohanskej filozofie Platón a Aristoteles. Platón vo svojom ideálnom štáte považoval výchovu budúcich vládcov už od ranej mladosti za kľúčovú úlohu štátu. Aristoteles tiež považoval výchovu mládeže za jednu z najdôležitejších úloh, ktorú mal splniť štát rovnakou výchovou pre všetkých: „Pretože celá obec má len jeden účel, je samozrejmé, že tiež výchova musí byť jedna a tá istá pre všetkých a že starostlivosť o ňu musí byť vecou verejnou, nie súkromnou.“³⁹ Augustín sa pozerá na výchovu ako na potláčanie zlých žiadostivostí, ktoré sú v každom človeku od narodenia: „...v samých ľudských zmysloch sú na strážii zákaz a výchova proti tým temnotám, s ktorými prichádzame na svet...Načo sú učítelia, vychovávatelia, palica, remeň, prúty, načo prisnosť, ktorú spomína Písmo, aby sa ňou rozbíjali boky milovaného syna, aby nevyrástol neskrotený, lebo ak raz zatvrdne, sotva ho možno skrotiť, alebo len veľmi ťažko? Načo slúžia tieto tresty, ak nie na to, aby premáhali neskúsenosť a krotili zlú žiadostivosť, zlú, s ktorými prichádzame na svet?“⁴⁰ Výchova u Augustína teda znamená predovšetkým láskavú, ale dôraznú kontrolu nad zlom, ktoré sa nachádza v človeku. Ako biskup bol často postavený pred riešenie dôsledkov zanedbanej výchovy, a keďže sám mal nepríjemné skúsenosti s ľudskou aroganciou a násilnosťou, jeho optimizmus ohľadom pozitívnej motivácie medzi pospolitým ľudom sa stále zmenšoval. Jedinou bezpečnou motiváciou je Kristus a jeho milosrdenstvo, ale skutočných kresťanov bolo málo, hoci formálnych kresťanov pribúdalo.

Kameňom úrazu v aplikovaní láskavej starostlivosti a mierneho kresťanského zaobchádzania s nepriateľmi bola jeho kontroverzia s donatistami.⁴¹ Tu prestávali platiť zásady mierneho výchovného pôsobenia, pretože donatisti, hlavne skupina, ktorí sa nazývali circumcellioni, sa prejavovali ako mimoriadne agresívne spoločenstvo, navyše pod rúškom pravoverného kresťanstva.⁴² Augustín ako biskup musel zaujať jasné stanovisko a to spravil s takou razanciou, že bol považovaný mnohými zainteresovanými za hlavného predstaviteľa boja proti tejto sekte, keďže štátnej exekutive poskytol teoretické zdôvodnenie pomýleného učenia donatistov a ospravedlnenie násilných donucovacích prostriedkov.⁴³ Tým, že bol

³⁸ De civ. Dei, 19, 19: In actione vero non amandus est honor in hac vita, sive potentia; quoniam omnia vana sub sole: sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est, ut valeat ad eam salutem subditorum, quae secundum Deum est.

³⁹ Aristoteles, Pol. VIII 1, 1337a 21-24

⁴⁰ De civ. Dei, 22, 22: ... in ipsis sensibus generis humani prohibitio et eruditio contra istas, cum quibus nascimur, tenebras vigilant... quid paedagogi, quid magistri, quid ferulae, quid lora, quid virgae, quid disciplina illa qua Scriptura sancta dicit dilecti filii latera esse tundenda, ne crescat indomitus, domarique jam durus aut vix possit, aut fortasse nec possit. Quid agitur his poenis omnibus, nisi ut debellatur imperitia, et prava cupiditas infrenetur, cum quibus malis in hoc saeculum venimus?

⁴¹ Augustínov konflikt s donatistami je predmetom viacerých štúdií: Bonner, G.: *St. Augustine: His life and controversies*, Norwich 1986; Tilley, M.A.: *Donatis Martyre Stories: The Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool 1997

⁴² Donatisti okrem iného odmietali spojenie štátu s cirkvou. Pokladali sa za spoločenstvo nepoškvrnených, ktoré sa stavia mimo štátne vzťahy. Nakoniec boli nedobrovoľne postavení mimo zákona cisárom Honoriom, ktorý vydal proti nim niekoľko ediktov, čím boli vystavení tvrdým štátnym represáliám.

⁴³ Otázka použitia sily ako aj ospravedlnenie donucovacích prostriedkov v záujme šírenia dobra a zabránenia zla bola pre Augustína v čase bojov s donatistami podstatná. Tento problém presahuje rozsah

presvedčený o omyle donatistov, vyhradil si právo konať aj proti ich vôli, v mene lásky ich doviest' do bezpečného ovčinka katolíckej cirkvi: „*Keby som ti len mohol ukázať, aké množstvo presvedčených katolíkov sme získali dokonca aj medzi circumcellionmi, ktorí teraz preklínajú svoj doterajší život a svoj poľutovaniahodný omyl, lebo teraz uverili, že je potrebné konať pre božiu cirkev, čo predtým robili v nepokojnom hriechu.*“⁴⁴ Časom sa však ukázalo, že mnohí, čo prestúpili do katolíckej cirkvi, urobili tak len zo strachu a z donútenia, v srdci však ostávali sektármi. Augustín neskôr prestal mať ilúzie o kvalite nových katolíkov a sám v *Božom štáte* niekoľkokrát napísal, že často nie je možné rozoznať v Cirkvi pravé ovce od kôz a pravé rozlíšenie spraví až Kristus pri svojom Druhom príchode. V dôsledkoch to znamená, že ako je Cirkev zložená zo zmiešaného spoločenstva, podobne je to aj s kresťanským štátom, v ktorom budú vždy zmiešaní čestní občania s podvodníkmi a klamármi.

S pribúdajúcimi rokmi a skúsenosťami si Augustín osvojil v duchu svojho pesimizmu týkajúceho sa ľudských pováh ústrednú myšlienku, že pýcha (*superbia*) hrá podstatnú rolu nielen v samotnom človeku, ale aj v ľudských inštitúciách.⁴⁵ Tento fakt bol základom jeho politického realizmu, ktorý sa prejavoval vo všetkých jeho dielach. Augustínov pesimizmus bol však odlišný od pesimizmu antickej filozofie, ktorá vnímala sled ustavičného utrpenia a bolesti v kontexte cyklických vznikov a zánikov nekonečného počtu svetov. Augustín si nezakrýval oči pred biedou pozemského sveta ani pred zlom vnútri Cirkvi, ale to všetko vníma v kontexte lineárneho chápania dejín. Všetko má svoj vznik a v plnosti času to aj zanikne - a nad tým sú dejiny Spásy, ktoré sa začali Vtelením a končia Druhým príchodom Krista, čím dáva dejinám človeka konkrétny zmysel.

Mgr. Marek Babic; Katedra histórie, Filozofická fakulta Katolíckej univerzity,
Hrabovská cesta 1, 034 01 Ružomberok (mbabic@fphil.ku.sk)

Summary

The pagan philosophical terminology in the work of Aurelius Augustinus (Selected chapters in the context of political theory)

Marek Babic

Augustine was an independent Christian thinker as to his theory of the state - earthly city, although he was acquainted with classical positions in this field. He recognized a lust for power (*libido dominandi*) as a destructive point of human nature and a secular society. A lust for power is connected with love of glory (*cupiditas gloriae*), as it's natural last stage and this Augustine's opinion is very different from Stoic point of view. Christian opposite to lust for power could be „compassion“ (*misericordia providendi*) as we can read in the City of God.

tejto prednášky. Zaujímavú analýzu spravil: Rist, J.M.: *Augustine: ancient thought baptized*, Cambridge 1994, str. 239-245

⁴⁴ Epistulae, 93, 1, 2

⁴⁵ Conf., 7, 9, 15