

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

# **Bakalářská práce**

Alena Bezoušková

**Pýcha v pojetí sv. Augustina: iluze pýchy a její prolomení**

St. Augustine on Pride: Illusion of Pride and Breaking Trough

Praha 2020

Vedoucí práce: prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

### **Poděkování**

Děkuji své vedoucí prof. Lence Karfíkové, Dr. theol. za ochotu, podporu a podnětné komentáře.

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 22. července 2020

Alena Bezoušková

**Klíčová slova (česky)**

Augustin, pýcha, jednání, vůle, milost, dědičný hřích

**Key Words (in English)**

Augustine, pride, agency, will, grace, original sin

### **Abstrakt (česky)**

Být pyšný podle Augustina znamená aspirovat na pozici, která náleží Bohu. Tedy nepřipouštět si svou závislost na Bohu a špatně chápat svůj vztah k druhým. Ve své práci zkoumám prožitek toho, kdo se stává pyšným, v hříchu pýchy setrvává, a rovněž toho, kdo se pýchy zbavuje. Pýcha se u člověka zrodí v momentě, kdy o sobě začne uvažovat jako o zdroji vlastní dobroty. Hřích pýchy pak s sebou nese zkreslené představy o sobě a o světě a neschopnost reflektovat na svou bídu. Pýchu je možné si připustit a překonat až v momentě, kdy se u pyšného projeví v jednání. Jednání pyšného totiž dopadá jinak, než si pyšný představoval. V důsledku vede k jeho ponížení. Projevení pýchy v jednání a jeho důsledkům věnuji ve své práci nejvíce prostoru. Pro lepší porozumění tomuto procesu uvádím rozbor Augustinova výkladu tří biblických příběhů, v nichž podle Augustina dochází k projevení pýchy v jednání. Na něm se rovněž ukáže, že projev pýchy v jednání nemusí u pyšného nutně vést k odvržení pýchy.

### **Abstract (in English)**

According to Augustine, to be proud means to aspire to a position which belongs to God. That is, to not admit one's dependence on God and to misunderstand one's relationships towards others. In my thesis I analyse the experience of one who becomes proud and stays in a sin of pride as well as someone who overcomes pride. Pride appears when a man starts to see himself as a source of his goodness. A sin of pride is accompanied by a false image of oneself and of the world and also by an inability to reflect on one's poverty. Only when pride manifests itself in an act is it possible for a sinner to admit and overcome it. This is because the acts of the proud have different results than he expects. They lead to his humiliation. I devote the most space in my thesis to the manifestation of pride in actions and their consequences. To better understand this process, I present an analysis of Augustine's interpretation of three biblical stories, in which, according to Augustine, pride manifests. This analysis also shows that the manifestation of pride in an action doesn't necessarily have to lead to overcoming pride in the proud.

## **Obsah**

<b>Úvod .....</b>	<b>7</b>
<b>I. Co je pýcha? .....</b>	<b>9</b>
<b>II. Pád do pýchy a prožívání stavu pýchy.....</b>	<b>15</b>
II.1 Zalíbení ve vlastní dobrotě .....	15
II.2 Pýcha jako stav sebeklamu.....	20
<b>III. Možnost odvržení hříchu pýchy.....</b>	<b>27</b>
III.1 Projevy pýchy mohou být ničivé pro ni samu.....	27
III.2 Adam a Eva.....	32
III.3 Kain.....	36
III.4 Petr.....	43
<b>IV. Pýcha v kontextu Augustinovy pozdější nauky o milosti.....</b>	<b>46</b>
<b>Závěr .....</b>	<b>50</b>
<b>Literatura .....</b>	<b>51</b>

## Úvod

Pýcha patří mezi klíčové pojmy Augustinovy filosofie. Mimo to, že pevně zapadá do obecného rámce jeho filosofie, jde i o problém, se kterým se Augustin sám osobně potýkal, jak víme z jeho *Vyznání*.<sup>1</sup> Já se budu ve své bakalářské práci zabývat konkrétně Augustinovou analýzou toho, jak vypadá prožitek pyšného člověka. Poté, co v úvodní kapitole (kpt. I.) vyložím, jak je třeba pýše v Augustinově pojetí rozumět, se budu dále věnovat tomu, jak člověk do pýchy upadne (kpt. II.1), jak stav pýchy zakouší (kpt. II.2) a jak u něj může dojít k odvržení hříchu pýchy (kpt. III). Právě možnosti překonání hříchu pýchy budu ve své práci věnovat nejvíc prostoru. Ukážu, že když se člověk stane pyšným, nedokáže si podle Augustina tento svůj hřích připustit. To vede k otázce, jak se vůbec lze zbavit hříchu, o kterém podle Augustina ani nevíme. Vyložím, že rozpoznání a odvržení vlastní pýchy se stává možným, až když se tato pýcha projeví v jednání.

Augustinova filosofie prošla zásadní proměnou, když se Augustin přiklonil k novému pojetí milosti. Toto pojetí předpokládá, že vede-li člověk dobrý život, nejde v žádném ohledu o jeho vlastní výkon. Jak jeho dobré skutky, tak jeho víra v Boha jsou naproti tomu dílem Božím. Ve své práci budu čerpat jen z děl, kde Augustin tuto nauku o milosti už zastává, tedy z děl, která napsal po *Odpovědi Simplicianovi* (datovaná okolo r. 396), kde nové pojetí milosti představil poprvé.<sup>2</sup> Jak se Augustinovo pojetí pýchy jeví ve světle této jeho nauky o milosti, proberu v závěru práce (kpt. IV).

Problém pýchy u Augustina byl předmětem zkoumání mnoha autorů. Řada autorů se zabývala výkladem toho, jak pýchu u Augustina chápat, vztahem pýchy k jiným hříchům a rovněž tím, jak se Augustinovo pojetí pýchy v jeho díle vyvíjelo.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Augustinův život před konverzí byl podle *Vyznání* životem pyšného. Při konverzi se Augustin stal pokorným, ačkoliv náchylnost k pýše u sebe sledoval i nadále, viz N. Baumann, *Pride and Humility*, s. 217-219.

<sup>2</sup> L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 77.; J. M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, s. 439.

<sup>3</sup> B. Burning, *Augustine's Concept of Pride: ut Cancer Serpit (En. Ps. 1,1)*; J. P. Burns, *Augustine on the Origin and Progress of Evil*; J. Couenhoven, *Not every wrong is done with pride*; M. Green, *Initium Omnis Peccati Superbia*; O'Donnovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*.

Zpracovávaným tématem je také sociální rozměr pýchy.<sup>4</sup> Jedním z projevů pýchy je totiž podle Augustina touha po moci. Psychologii pýchy, kterou se hodlám zabývat já, nebyla naproti tomu v literatuře, kterou mám k dispozici, věnována bližší pozornost.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> T. Brennan, *Social Evil*; D. J. MacQueen, *Contempus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*.

<sup>5</sup> O neschopnosti pyšného reflektovat na svůj hřích se zmiňuje V. Němec, *Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, s. 44-45. O problému zbavení se pýchy se drobně zmiňuje J. P. Burns, *Augustine on the Origin and Progres of Evil*, s. 25.



## I. Co je pýcha?

Než se pustím do rozboru toho, jaký má pýcha u člověka průběh, musím nejprve vyložit, o čem přesně Augustin mluví, když mluví o pýše, a jak tento pojem funguje v rámci jeho filosofie. Dále také považuji za důležité vyjasnit, jaký je vztah hříchu pýchy k ostatním hříchům. Pýcha má totiž mezi ostatními hřichy zvláštní postavení. Je tomu tak přinejmenším proto, že pýcha byla podle Augustina historicky prvním hříchem, který měl zásadní dopad na život těch, kteří jej spáchali, stejně jako i na život jejich potomků.

Augustinův pojem pýchy (*superbia*)<sup>6</sup> je třeba vykládat v souvislosti s jeho pojetím řádu světa a přirozenosti člověka. V Augustinově světě nacházíme jsoucna s různou mírou dobroty a bytí.<sup>7</sup> Jsou zde neživé věci, a dále o něco lepší živí tvorové, mezi kterými pak ještě vynikají ti rozumoví.<sup>8</sup> Nejvyšší pozici v hierarchii jsoucen má ovšem Bůh, který je nejen nejvyšším Jsoucnem a Dobrem, ale také zdrojem jsoucna a dobra pro vše ostatní, jím stvořené.<sup>9</sup> Zásadní otázkou je, co plyne z tohoto uspořádání světa pro člověka.

Oproti řadě jiných tvorů člověk disponuje rozumem a vůlí. Právě vůli věnuje Augustin při rozboru lidské psychologie nejvíce pozornosti. Vůle (*voluntas*) je třeba chápat nikoliv jako nějaké jednorázové chtění, ale spíš jako celkovou orientaci jednotlivce. Jádro lidské osoby.<sup>10</sup> Její podoba, její nasměrování, je určující pro morální stav člověka. Ideální směr vůle lze pak odvodit přímo z přirozenosti člověka. Tedy právě z toho, že člověk je, jako vše ostatní, bytostně závislý na Bohu. V nejlepším případě je lidská vůle orientována na Boha jako na zdroj svého bytí a dobra a vztah k nižším jsoucnům podřizuje právě této orientaci. Při trvalé správné orientaci vůle dosahuje člověk naplnění, blaženosti.<sup>11</sup> Zde na zemi lze však až příliš často pozorovat, že vůle člověka se může pokoušet nalézt uspokojení ve vztahu ke jsoucnům nižším než Bůh. Taková orientace vůle je hříchem, včetně jednání, které

---

<sup>6</sup> Ekvivalentně k výrazu *superbia* užívá Augustin i spojení *amor sui* nebo *potestatem suam amare*, viz O. O'Donnovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, s. 96.

<sup>7</sup> Bytí a dobro jsou u Augustina nerozlučně spjatý, viz J. Hick, *Evil and the God of love*, s. 55-59.

<sup>8</sup> *De civ. Dei* XI.16: CSEL 40.1 535.

<sup>9</sup> *De civ. Dei* XII.2: CSEL 40.1 568-569.

<sup>10</sup> J. M. Rist, *Augustine on free will and predestination*, s. 422.

<sup>11</sup> R. Markus, *Marius Victorinus a Augustin*, s. 428. Blaženosti je ovšem podle Augustina možné dosáhnout až v posmrtném životě, viz tamtéž.

z ní plyne.<sup>12</sup> Pokud se člověk začne orientovat na sebe, jako by on sám byl největším jsoucnem a dobrem, jako by své bytí a dobrotu mohl čerpat ze sebe samého, jde specificky o hřích pýchy.<sup>13</sup> Vůle člověka tedy v ideálním případě kopíruje řád světa<sup>14</sup>, když směřuje k tomu, na kom závisí. Nasměrovaná jinam naopak řádu vzdoruje, je perverzí, převráceností. Pyšný se řádu protiví tím, že se pokouší umístit sebe na místo, které náleží Bohu.<sup>15</sup> To, po čem touží, je „převrácené prvenství“<sup>16</sup>, tedy prvenství v rozporu s ontologickým řádem světa. Je vidět, že pojem pýchy dobře zapadá do hlavních termínů Augustinova myšlení, které jsou v základní, výše nastíněné podobě charakteristické pro celé jeho dílo. Proto i samotný pojem pýchy, jak byl vyložen, zůstává v Augustinově díle nezměněn.<sup>17</sup>

Pýcha navíc podle Augustina zaujímá mezi ostatními hříchy významné postavení, a rovněž je v určitém ohledu jejich zdrojem. Obojí souvisí se skutečností, že pýcha byla podle Augustina vůbec prvním hříchem, který se ve stvořeném světě objevil. První zlo v dějinách stvoření mělo právě tuto podobu. Pro pochopení vztahu pýchy k ostatním hříchům je nyní třeba stručně vyložit okolnosti této události. Zcela první výskyt pýchy podle Augustina nebyl u lidí, ale u ďábla. Ďábel jistě nebyl stvořen jako zlý<sup>18</sup>, to nelze říci o žádném Božím tvorů. Jeho přirozenost je andělská.<sup>19</sup> To znamená, že je netělesnou rozumovou a volní bytostí, původně obdařenou velkou měrou bytí a dobra. Jeho hřích měl – tak jako každý hřích – povahu špatného užití vůle. O tzv. ďáblově obci (tedy o ďáblůvi a o lidech a andělech, kteří se jako on odvrátili od Boha) lze proto říci, že je „přirozeností dobrá, ale vůlí zvrácená“<sup>20</sup>.

---

<sup>12</sup> „Tudíž je špatná vůle působící příčinou špatného skutku“ (*Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali*) *De civ. Dei* XII.6: CSEL 40.1 574.

<sup>13</sup> „druzí zase, kochající se raději svou mocí, jako by svým dobrem byli sami sobě [...] a majíce místo vznešené věčnosti zpupnou povýšenost“ (*alii sua potestate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent [...] et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate*) *De civ. Dei* XII.1: CSEL 40.1 566; rovněž „kdyby se skrze pýchu nestali počátkem sami sobě“ (*non suum sibi existendo principium per superbiam*) *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 33.

<sup>14</sup> R. Markus, *Marius Victorinus a Augustin*, s. 433-434.

<sup>15</sup> J. C. Cavadini, *Pride*, s. 679; D. J. MacQueen, *Contempus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, s. 238.

<sup>16</sup> (*perversae celsitudinis adpetitus*) *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 32.

<sup>17</sup> M. Green, *Initium Omnis Peccati Superbia*, s. 407.

<sup>18</sup> *De civ. Dei* XI.15: CSEL 40.1. 534; *De civ. Dei* XI.17: CSEL 40.1. 536-537.

<sup>19</sup> *De civ. Dei* XII.1: CSEL 40.1 566.

<sup>20</sup> (*vero natura bonam, sed voluntate perversam*) *De civ. Dei* XI.33: CSEL 40.1 563.

Ďáblův hřích spočíval konkrétně v rozhodnutí milovat sebe namísto Boha.<sup>21</sup> Právě tímto se ďábel připravil o podstatnou část svého bytí a dobroty, neboť při odvratu od Boha se vzdálil od jejich pravého zdroje.<sup>22</sup>

Pro mou práci jsou ovšem zásadnější okolnosti prvního hříchu lidí. Biblická kniha Genesis sice neuvádí, že by Adam a Eva byli pyšní. Augustin se však přesto domnívá, že jejich prvním hříchem byla právě pýcha, která se až teprve později projevila v pojedení ze stromu poznání.<sup>23</sup> V raných dílech Augustin zastává, že první lidé zhřešili, protože je svedl ďábel.<sup>24</sup> Později se ale přiklonil k názoru, že Adam a Eva se stali pyšnými spontánně.<sup>25</sup> K interakci mezi ďáblem a Evou došlo v momentě, kdy Evu již pýcha ovládala. Nebýt toho, ďáblovy svody by nejspíš vůbec nebyly úspěšné.<sup>26</sup>

K příběhu Adama a Evy (který pozdní Augustin na rozdíl od jiných patristických i novodobých autorů chápe jako historický<sup>27</sup>) se znovu podrobněji vrátím ve 3. kapitole práce. V tuto chvíli je důležité zaměřit se na to, co plyne z historického prvenství pýchy v dějinách hříchu. Augustin hovoří o pýše jako o počátku<sup>28</sup>, kořeni<sup>29</sup> a rovněž o příčině<sup>30</sup> hříchu. Co ovšem těmito slovy míní? Slovo

---

<sup>21</sup> *De civ. Dei* XII.1: CSEL 40.1 566.

<sup>22</sup> *De civ. Dei* XII.6: CSEL 40.1 573; Pojetí pádu ďábla se v Augustinově díle tolik neproměňuje. Nejvýraznější změna spočívá v přehodnocení toho, jak vypadala vůle andělů (včetně těch, kteří se později zkazili) bezprostředně po jejich stvoření. Augustin se dlouho domníval, že všichni andělé byli stvoření s neutrální vůlí a někteří z nich této vůle užili špatně (*De Gen. litt.* XI.23: CSEL 28.1 355). Později naopak předpokládal, že všichni andělé měli od počátku vůli dobrou, která se ovšem u některých zvrhla. Např. „odvrátivše se od toho, jenž svrchovaně jest, obrátili se k sobě, již svrchovaně nejsou“ (*ab illo, qui summe est, aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt*) *De civ. Dei* XII.6: CSEL 40.1 573, viz J.P. Burns, *Augustine on the Origin and Progress of Evil* s.17-18.

<sup>23</sup> *De lib. arb.* III.XXV.76: CCSL 29 320; *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 31; Gn 3,6.

<sup>24</sup> *De lib. arb.* III.XXV.76: CCSL 29 320.

<sup>25</sup> *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 33; J. P. Burns, *Augustine on the Origin and Progress of Evil* s. 18.

<sup>26</sup> *De Gen. litt.* XI. 30: CSEL 28.1 362-363; *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 31.

<sup>27</sup> V raném díle *De Genesi contra Manichaeos* jej Augustin naproti tomu vykládá jako alegorii toho, jak fungují všechny lidské hříchy (*De Gen. Manich.* II.21).

<sup>28</sup> Augustin označuje pýchu za počátek hříchu s odvoláním na biblický verš ze Sírachovce 10,13 (10,15 V): „Počátkem každého hříchu jest pýcha.“ (*Initium omnis peccati superbia.*); viz také *De lib. arb.* III.XXV.76: CCSL 29 320, *De Gen. litt.* XI.15: CSEL 28.1 347, *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 31.

<sup>29</sup> Při označení pýchy za kořen hříchu se Augustin odvolává na biblický verš z pavlovských listů: „Kořenem všeho zla je lakomství“ (*Radix omnium malorum est avaritia*) 1 Tm 6,10; srv. *De Gen. litt.* XI.15: CSEL 28.1 347. Augustin argumentuje, že lakomství v širokém slova smyslu lze s pýchou ztotožňovat (tamtéž.); viz D. J. MacQueen *Contempus Dei*, s. 238; O. O'Donovan *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, s. 95; M. Green *Initium Omnis Peccati Superbia*, s. 412. Nejde o citaci z Vulgaty (která místo *avaritia* uvádí *cupiditas*), Augustin patrně překládá řec. φιλαργυρία.

<sup>30</sup> „Neboť příčinnou všech lidských nectností je pýcha.“ (*Vitiorum namque omnium humanorum causa superbia est.*) *Pecc. mer.* II.27: CSEL 60 99, viz M. Green, *Initium Omnis Peccati Superbia*, s. 412.

„počátek“ je možné chápat časově. První hřích měl podobu pýchy a všechny ostatní následovaly až po něm. Jak ovšem naložit se slovy „kořen“ a „příčina“? Je třeba rozumět jim tak, že každý páchaný hřích je pouze projevením pýchy jedince? O řadě hříchů toto podle Augustina říci lze. Mezi takové hřichy patří například žárlivost, kdy člověk nebo anděl nenávidí druhé bytosti, které ohrožují, nebo by mohly ohrozit jeho přesvědčení o vlastní skvělosti.<sup>31</sup> Z pýchy vychází i touha po moci, při níž si pyšný, stavící sebe na místo Boha, přeje vládnout ostatním.<sup>32</sup> Hřichy tohoto typu jsou tedy výskytem pýchy podmíněny a pýcha je také jejich příčinou. Existují však i jiné hřichy, které se projevem pýchy být nezdají, a rovněž jimi podle Augustina nejsou. Jde o hřichy mající podobu orientování se na tělesné požitky<sup>33</sup> nebo o nevědomost<sup>34</sup>. Lidé tedy mohou hřešit, aniž by byli současně pyšní. Přesto však lze pýchu v nějakém ohledu označit za kořen a příčinu i takovýchto hříchů. Předtím, než Adam a Eva propadli prvnímu hřichu pýchy, jejich těla v nich podle Augustina nevyvolávala žádné nepřiměřené touhy, ale poslušně jim sloužila. Rovněž dokud byla lidská vůle v souladu s božským řádem, byli lidé blízko Bohu, Pravdě, a neupadali do nebezpečných klamů. Nezřízené žádosti a nevědomost člověka postihují až po prvotním odvratu od Boha.<sup>35</sup> Podle Augustina jde přitom vlastně o Boží trest, kterým byl člověk stížen pro svoji neposlušnost.<sup>36</sup> Tento typ trestu navíc nebyl uvalen jen na první lidi, ale dopadá i na jejich potomky. V tomto ohledu lze tedy říci, že pýcha je kořenem a příčinou možnosti setrvat v nevědomosti a oddávat se žádostem těla, ačkoliv sám hříšník v danou chvíli pyšný být nemusí. Příčinou jeho hřichu je totiž prvotní pýcha Adama a Evy. Právě nastíněný problém důsledků prvního hřichu

---

<sup>31</sup> *De Gen. litt.* XI.14: CSEL 28.1 346.

<sup>32</sup> Augustin například píše o ďáblu: „odvrátiv se právě touto pýchou od Boha k sobě a chtěje v jakési vzdorovládne zpupnosti raději se těšit z poddaných než sám být poddaným“ (*per eandem superbiam a Deo ad semet ipsum conversus et quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis quam esse subditus eligens*) *De civ. Dei* XIV.11: CSEL 40.2 28. O vztahu pýchy a touhy po moci také J. M. Rist, *Augustine: Ancien thought baptized*, s. 189.

<sup>33</sup> Augustin hovoří o hříšnících, kteří „si libují ve smrtonosných požitcích“ (*qui gaudent in mortiferis voluptatibus*), a přímo je s těmi, kdo se prohřešují pýchou, kontrastuje *De Gen. litt.* XI.5: CSEL 28.1 338.

<sup>34</sup> V pozdním díle Augustin chápe nevědomost, se kterou se Adamovi potomci rodí, jako trest za prvotní hřích, který je sám o sobě rovněž hřichem. *De nat. et gr.* XXIX.33: CSEL 60 257; *De civ. Dei* XXII.22: CSEL 40.2 635; J. Couenhoven, *St. Augustine's doctrine of Original Sin*, s. 381.

<sup>35</sup> *De Gen. litt.* XI.31-32: CSEL 28.1 364-366; *De civ. Dei* XIV.15: CSEL 40.2 34-37; O. O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, s. 95.

<sup>36</sup> *De Gen. litt.* XI.31: CSEL 28.1 365; *De civ. Dei* XIV.12: CSEL 40.2 30.

v historii lidstva je součástí nauky o dědičném hříchu, kterou Augustin rozpracoval ve svém pozdním díle.<sup>37</sup>

V předchozím odstavci jsem vyložila, jak Augustin chápe vztah pýchy k jiným hříchům. Toto vyjasnění bylo nezbytné i proto, že někteří autoři se domnívají, že podle Augustina lze každý hřích na pýchu redukovat.<sup>38</sup> To je sice u některých hříchů pravda, ale – jak jsem se pokusila ukázat – jistě ne u všech.<sup>39</sup> Je ovšem otázkou, zda právě vyložené Augustinovo pojetí vztahu pýchy a jiných hříchů můžeme v této podobě nalézt i v raném Augustinově díle.<sup>40</sup> Nalézáme je však přinejmenším v jeho pozdějších a pro mou práci relevantních dílech (*De Gen. litt.*<sup>41</sup>; *De Civ. Dei*<sup>42</sup>), kde těsně souvisí právě s naukou o dědičném hříchu, do níž, jak bylo možné sledovat, dobře zapadá. Než uzavřu tuto úvodní kapitolu, vrátím se ještě k pojmu „příčina hříchu“ (*causa peccati*)<sup>43</sup>, a to z trochu jiného úhlu. Jestliže v případě lidských hříchů spoluzaviněných dědičným hříchem lze sledovat kauzalitu vedoucí k pýše Adama a Evy, vede tato kauzalita ještě dál? Má prvotní pýcha ještě nějakou další příčinu? Augustin odpovídá záporně. To, že se vůle člověka<sup>44</sup> takto zvrátí, nelze podle Augustina vysvětlit z ničeho jiného, než z povahy vůle samé. Bůh člověka stvořil jako dobrého s vůlí řádně nasměrovanou k jeho Stvořiteli.<sup>45</sup> Zároveň

---

<sup>37</sup> Téma dědičného hříchu dále přiblížím na začátku následující kapitoly, viz kpt. II.1.

<sup>38</sup> J. P. Burns, *Augustine on the Origin and Progress of Evil*, s. 25; S. MacDonald, *Petit Larceny: The Beginning Of All Sin*; R. R. Russell, *Pride and Idolatry in Interpretation*, s. 172.

<sup>39</sup> Tento výklad Augustina zastává M. Green, *Initium omnis Peccati Superbia* s. 412-413 a J. Couenhoven, *Not every wrong is done with pride*.

<sup>40</sup> J. Couenhoven v článku *Not every wrong is done with pride* tvrdí, že Augustin velmi dlouho (ještě v roce 411) zastával, že každý hřích na pýchu redukovat lze (s. 39.). Až poté, co důkladněji rozvinul nauku o dědičném hříchu, tento názor opustil. W. Mann (*Pride and preference*, s. 158) ovšem ukazuje, že Augustin pýchu za základ každého hříchu nepovažoval ani v III. knize *De libero arbitrio*.

<sup>41</sup> *De Gen. litt.* XI.5: CSEL 28.1 338-339 Zde je pýcha od jiných hříchů explicitně odlišena.

<sup>42</sup> J. Couenhoven (*Not every wrong is done with pride*, s. 38) argumentuje, že v *De civ. Dei* nelze nalézt důkaz pro to, že by zde Augustin zastával, že každý hřích lze redukovat na pýchu. Pýcha je zde označena za hřích, který založil pozemskou obec (*De civ. Dei* XIV.28: CSEL 40.2 57), rovněž za počátek hříchu (*De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 31). Z toho ovšem nevyplývá, že následující hříchy by musely být rovněž v základu pýchou. Augustin v *De civ. Dei* pýchu rovněž často tematizuje, avšak podle J. Couenhovena pouze proto, že pýcha je hřích velmi rozšířený, nikoliv hřích základní.

<sup>43</sup> *De civ. Dei* XII.6: CSEL 40.1 574.

<sup>44</sup> Totéž lze říci i o případu ďábla.

<sup>45</sup> Augustin dlouho zastával, že Bůh dal (přinejmenším) prvním lidem vůli jako cosi neutrálního, co lze orientovat správným či špatným směrem, viz W. S. Babcock, *Augustine on Sin and Moral Agency*, s. 40. Později však Augustin tento názor odmítl a přiklonil se k tomu, že Bůh stvořil člověka s vůlí dobrou (J. Couenhoven, *Augustine's Rejection of the Free-Will Defence* s. 286-287, *De civ. Dei* XII.6: CSEL 40.1 573-576). Toto pozdní pojetí činí obtížně pochopitelným to, kde se v člověku impuls k prvnímu hříchu vzal, jestliže vskutku netoužil po ničem jiném než po Bohu. První hřích se zde jeví

však byla člověku od počátku vlastní jistá křehkost, neboť byl Bohem stvořen z nicoty. Tento jeho rys ještě není mravním zlem, avšak zakládá metafyzickou možnost hříchu.<sup>46</sup> Vůle tedy sice byla původně orientována dobře, ale člověk není neproměnně dobrý jako Bůh a k jeho pokazení může dojít. Původ člověka z nicoty nicméně podle Augustina nejde označit za příčinu prvního hříchu. První hřích se děje v důsledku určitého nedostatku, tedy spíš příčinu postrádá.<sup>47</sup>

I když se tedy Augustin občas vyjadřuje tak, jako by pýcha sama byla vysvětlením hříchu<sup>48</sup>, za pravé Augustinovo vysvětlení je potřeba považovat křehkost stvořených bytostí danou jejich původem v nicotě. To ostatně nejlépe odpovídá do Augustinovu pojetí hříchu: hřích, který nemá vlastní bytnost, se děje v důsledku privace stvořených bytostí – v důsledku něčeho, co není.<sup>49</sup>

---

jako čin, který povaze aktéra v žádném ohledu neodpovídá, viz W. S. Babcock, *Augustine on Sin and Moral Agency*, s. 43-44.

<sup>46</sup> *De civ. Dei* XII.6-8: CSEL 40.1 573-578 Avšak i pokud přijmeme toto vysvětlení metafyzické možnosti hříchu, stále zůstává nejasné, proč se tato možnost uskutečnila, byl-li člověk stvořen jako dobrý, s láskou k Bohu.

<sup>47</sup> Chtít potom nalézt příčiny těchto odpadnutí, které nejsou působící, jak jsem řekl, ale scházejí, to by bylo něco takového, jako kdyby někdo chtěl vidět tmu nebo slyšet ticho. (*Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium.*) *De civ. Dei* XII.7: CSEL 40.1 577.

<sup>48</sup> „A co mohlo být počátkem zlé vůle nežli pýcha?“ (*Porro malae voluntatis initium quae potuit esse nisi superbia?*) *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 31.

<sup>49</sup> R. F. Brown, *The first evil must be incomprehensible*, s. 321-322. Vyjádření, v nichž je pýcha označena za poslední příčinu hříchu, považuje Brown za Augustinova občasná nešťastná odchýlení od jeho dominantního pojetí hříchu.

## II. Pád do pýchy a prožívání stavu pýchy

### II.1 Zalíbení ve vlastní dobrotě

Nyní se již dostávám k tomu, jakou povahu mají jednotlivé fáze hříchu pýchy a jak je člověk prožívá. Postupně proberu okolnosti propuknutí pýchy, charakter trvajících stavu pýchy a nakonec (v následující kapitole) možnost jejího odvržení. Ještě před začátkem se však budu krátce věnovat tomu, zda se povaha a prožívání pýchy v dnešním světě podle Augustina v něčem liší od případu pýchy Adama a Evy. Tato otázka je namístě, neboť Adamovi potomci se podle Augustina rodí ve zcela jiné situaci, než byli jejich první předci – totiž zatíženi dědičným hříchem. A je důležité si ji zodpovědět proto, aby bylo zřejmé, na koho přesně se vztahuje rozbor prožívání pýchy, který dále provedu.

Pro lepší nastínění situace Adamových potomků nejprve více přiblížím Augustinův pojem dědičného hříchu, konkrétně pojetí dědičného hříchu, které se objevuje v Augustinově pozdějším díle.<sup>50</sup> V tomto Augustinově pojetí se dědičný hřích vyznačuje zaprvé vrozenou inklinací ke hříchu, a zadruhé stavem viny. První bod Augustin vyjadřuje tak, že hovoří o pokažené přirozenosti.<sup>51</sup> Adam a Eva byli Bohem stvořeni s přirozeností dobrou. Hřích, který spáchali, však vedl k pokřivení jejich původní povahy. Jejich potomci se v důsledku prvního hříchu takto pokřivení už rodí. Obnova původní řádné přirozenosti je podle Augustina možná, avšak jedině působením Boží milosti.<sup>52</sup> Tato pokřivenost pak podle Augustina spočívá právě ve sklonu vůle orientovat se na nižší jsoucná a je rovněž provázena nevědomostí.<sup>53</sup> Mimo pokaženou přirozenost se Adamovi potomci rodí rovněž v morálním stavu

---

<sup>50</sup> Toto pojetí dědičného hříchu lze nalézt právě v dílech, ze kterých ve svojí práci především vycházím (*Confess., De Gen. litt., De civ. Dei, De nat. et gr.*).

<sup>51</sup> „avšak tato přirozenost člověka [...] není zdravá“ (*natura vero ista hominis [...] sana non est*) *De nat. et gr.* III.3: CSEL 60 235.

<sup>52</sup> „A tudíž vyšel od špatného užití svobodné vůle řetěz neštěstí, jenž vleče nepřetržitými strastmi lidské pokolení s jeho zkaženým původem jakoby se shnilým kořenem až k záhubě druhé smrti, která nemá konce – vyjma pouze pro ty, kdo jsou osvobozeni Boží milostí.“ (*Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per Dei gratiam liberantur, miseriarum conexione perducit.*) *De civ. Dei* XIII.14: CSEL 40.1 632.

<sup>53</sup> „Každý přece ví, s jakou neznalostí pravdy, zřejmou už na nemluvnatech, a s jakou spoustou liché žádosti, propukající už u dětí, přichází člověk na svět“ (*Nam quis ignorat cum quanta ignorantia veritatis, quae iam in infantibus manifesta est, et cum quanta abundantia vanae cupiditatis, quae in pueris incipit apparere, homo veniat in hanc vitam*) *De civ. Dei* XXII.22: CSEL 40.2 636. Viz J. Couenhoven, *St. Augustine's Doctrine of Original Sin*, s. 371-76.

viny. Vinen je podle pozdního Augustina<sup>54</sup> skutečně každý, včetně novorozeněte, které ještě nezačalo volně jednat.<sup>55</sup> Kteréhokoliv z Adamových potomků by tedy Bůh mohl spravedlivě potrestat zatracením.<sup>56</sup> Jak ale může člověk nést vinu za čin, který spáchal někdo jiný než on? Taková myšlenka by byla zjevně absurdní. Augustin se proto domníval, že celé lidstvo se jistým způsobem na Adamově hříchu podílelo. „[V]šichni jsme totiž byli v něm jediným, když jsme všichni byli jedním“<sup>57</sup>. Jak přesně ale tato přítomnost všech lidí v Adamovi vypadala, Augustin uspokojivě zodpovědět nedokázal.<sup>58</sup>

Nyní tedy zpět k otázce, zda se pýcha Adamových potomků narozených do dědičného hříchu nějak odlišovala od pýchy Adama a Evy. Domnívám se, že jedinou odlišností mezi pýchou prvních lidí a pýchou potomků jsou pouze okolnosti jejího vzniku. Adam a Eva od počátku toužili jediné po Bohu. Opustit Boha ve prospěch něčeho jiného mohli, přesto však není z Augustinova výkladu zcela zřejmé, proč k tomu navzdory dobrotě jejich vůle došlo.<sup>59</sup> Potomci Adama a Evy jsou v tomto ohledu v radikálně jiné situaci. Jejich vůle je v důsledku dědičného hříchu od narození vychýlená špatným směrem s vrozeným sklonem orientovat se na nižší

---

<sup>54</sup> O tom, že každý člověk má obtížně překonatelné sklony k hříchu, byl Augustin přesvědčen vždy. Nauku o dědičné vině však začal zastávat právě až v pozdním díle. V nejranějším díle pokládal Augustin za hříchy pouze skutky spáchané dobrovolně. Pojem nedobrovolného hříchu poprvé rozvinul při interpretaci sv. Pavla v pojmu zvyku hříchu: opakovaná činnost zakládá zvyk, který později nutí člověka hřešit proti jeho vůli. M. E. Alflatt, *The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*, s. 115-118. Nauka o dědičné vině je však ještě pozdějšího data. Ve mnou vykládané podobě ji podle J. Couenhovena v Augustinově díle nalzáme od roku r. 412, *Stricken by Sin, Cured by Christ*, s. 21.

<sup>55</sup> „Na základě toho bylo odsouzeno veškeré lidské pokolení ve svém celku; neboť který to spáchal první, byl ztrestán s tím svým kmenem, který v něm měl svoje kořeny.“ (*Hinc est universa generis humani massa damnata; quoniam, qui hoc primus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stripe punitus est*) *De civ. Dei* XXI.12: CSEL 40.2 541; „s okovy dědičného hřachu, kvůli kterému všichni umíráme v Adamovi“ (*originalis peccati vinculum, quo omnes in Adam morimur*) *Confess.* V.9: CSEL 33 102-103.

<sup>56</sup> „Proč by tedy neměli existovat oba [= dobří i špatní lidé], neboť na obou je po právu předvedená Boží dobrota a spravedlnost.“ (*Cur enim non utrique potius essent, quando in utrisque et bonitas Dei et aequitas iure praedicatur?*) *De Gen. litt.*, XI.9: CSEL 28.1 342 (Tomu lze rozumět tak, že spravedlivý trest si zaslouží každý, některé ale Bůh ušetří pro svou dobrotu. Ty, které Bůh milostí nepodepře, spravedlivě potrestá, někteří se však pro Jeho dobrotu dočkají nezasloužené spásy.); Rovněž *De civ. Dei* XXI.12: CSEL 40.2 541.

<sup>57</sup> (*Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus*) *De civ. Dei* XIII.14: CSEL 40.1 632.

<sup>58</sup> J. Couenhoven, *St. Augustine's Doctrine of Original Sin*, 367-369.

<sup>59</sup> Viz výše pozn. 45 a 46.



jsoucná jako na svůj cíl. Tento sklon vede rovněž právě k pýše<sup>60</sup>, při pýše totiž rovněž dochází k orientaci na jedno z nižších jsoucn – na sebe sama. Proto není její výskyt u Adamových potomků ničím překvapivým. V tomto ohledu lze tedy mezi zkušeností Adama a Evy a jejich potomků nalézt rozdíl. V jiných směrech jsou však, domnívám se, zkušenosti obou velmi podobné. Impulz, který pýchu v Adamovi a Evě vyvolal, se od toho, který probouzí pýchu v jejich potomcích, odlišovat nemusel (Augustin se k tomuto ovšem nevyjadřuje). Stav pýchy měl ovšem jistě u prvních lidí stejné znaky jako stav pýchy u jejich potomků. Stejnou podobu u obou má pak rovněž i šance pýchy se zříci.<sup>61</sup> Tedy právě aspekty prožívání pýchy, které mě budou především zajímat, se u prvních lidí a u jejich potomků neliší či minimálně se lišit nemusejí. Následující analýza se proto dá vztáhnout jak na případ pýchy u Adama a Evy, tak na pýchu vyskytující se u jejich potomků narozených se zátěží dědičného hříchu.

Jak tedy pýcha u člověka započne? Podle Augustina se hřích pýchy rodí v momentě, kdy se člověk příliš zalíbí sobě samému.<sup>62</sup> K fascinaci sebou ovšem musí člověku vždy cosi určitého zavdat důvod. Nemístné okouzlení sebou samým je pokaždé něčím vyvoláno. Takový podnět jistě může mít různé podoby. Většinou jím ale podle Augustina bývá vlastní projevená dobrota či pozitivní kvalita.<sup>63</sup> U dobrého člověka nastává problém v případě, kdy se začne mylně domnívat, že své dobroty dosáhl z vlastních sil. Rizikovou skupinou jsou proto podle Augustina ctnostní lidé, jejichž život je projevů dobroty plný.<sup>64</sup>

I když někdo vede dobrý život, pýcha podle Augustina není na místě, a to z toho důvodu, že na žádném dobru, které člověk vykoná, nemá on sám ani drobnou zásluhu. Lidská vůle je totiž podle pozdního Augustina příliš slabá na to, aby se sama

---

<sup>60</sup> *De civ. Dei* XXII.22: CSEL 40.2 635 Zde je pýcha uvedena v dlouhém výčtu neřestí, k nimž má potomek Adama sklon.

<sup>61</sup> Stav pýchy se u Adama a Evy i u jejich potomků vyznačuje sebeklamem. Rovněž k jeho prolomení může u obou dojít díky projevení pýchy v jednání. Toto bude lépe ozřejmeno ve 3. kapitole, kde se budu věnovat podrobnému rozboru Augustinovy interpretace příběhu Adama a Evy, viz kpt. III.2.

<sup>62</sup> „To se děje, když se člověk sám sobě příliš líbí.“ (*Hoc fit, cum sibi nimis placet.*) *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 31.

<sup>63</sup> „neboť jak jsem řekl, [pýcha] většinou následuje nikoliv po hříších, ale rychlým krokem přichází a vkrádá se po dobrých činech.“ (*ut etiam plerumque, ut dixi, non in peccatis, sed in ipsis recte factis pede celeriore superveniat et obrepit*) *De nat. et gr.* XXIX.33: CSEL 60 257.

<sup>64</sup> „Před tím však již Boží hlas varoval ty, kdo touto cestou kráčeji [= ctnostné], aby se nevypínali, jako kdyby snad Boha následovali z vlastních sil.“ (*In qua iam ambulantes tamen terruit vox divina, ne quasi de propriis in ea viribus extollantur.*) *De nat. et gr.* XXXII.36: CSEL 259.

dokázala orientovat řádně. Má-li se jí to povést, nepůjde v žádném ohledu o její vlastní výkon<sup>65</sup>, ale musí ji kompletně podepřít Boží milost. Pokud k tomuto dojde, stává se člověk díky Božímu zásahu pravým křesťanem, ctnostným člověkem. Od Boha získává víru i poznání<sup>66</sup>, a také například sílu zřít se tělesných požitků<sup>67</sup>. Takto vybaven potom dovede ctnostně jednat, a obecně se mu ve velké míře<sup>68</sup> daří žít dobře. V této situaci je adekvátní děkovat Bohu, který je jedinou příčinou lidské dobroty. Chybou naopak je propadnout dojmu, že zdrojem své vlastní dobroty je člověk sám. Tento dojem je omylem a také hříchem. Považovat sebe za počátek svého dobra, za Dobro samo, znamená přisvojovat si božskou pozici, a to je hřích pýchy.<sup>69</sup>

Při každém dobrém skutku je člověk patrně v pokušení vyložit si svůj úspěch jako důkaz vlastní skvělosti. Přivolit chybné interpretaci skutečnosti, která mu ovšem lichoť. Takovému působení dobrých skutků potom ještě posiluje případná chvála z úst druhých.<sup>70</sup> Pochvaly jsou totiž jen dalším dokladem dobroty člověka. Pro adresáta je potom velkým pokušením nepřičíst je sobě, ale Bohu, který je skutečným původcem dobrých skutků, a kterému by tedy měla chvála správně náležet. Pokud však člověk zmíněným pokušením podlehne, svým hříchem se od Boha vzdálí. V důsledku toho se potom připraví také o všechny kvality, jimiž se chtěl pyšnit.<sup>71</sup>

Jak je vidět, lidé mají podle Augustina neblahý sklon, činit si z důsledků Boží milosti impulz pro nový hřích. Z toho plyne, že kdo jednou k Bohu přilnul, musí se mít neustále na pozoru – a čím dál více, čím větší milostí jej Bůh obdaří. Pýcha totiž hrozí i tomu nejpokornějšímu člověku, protože i ten se může poněkud komicky začít pyšnit tím, že pýchu překonal.<sup>72</sup> Minimálně hrozba hříchu pýchy tedy provází

---

<sup>65</sup> Tento názor je ovšem charakteristický jen pro Augustinovo pozdější dílo (po roce 396), viz L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 87. Raný Augustin by se naopak domníval, že pokora či víra, s níž člověk Boha hledá, jsou jeho vlastním výkonem, viz L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 73.

<sup>66</sup> „V něm se skrývají všechny poklady moudrosti a vědění.“ (*In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.*) *Confess.* XI.2.4: CSEL 33 283 Citát z Vulgaty, Kol 2,3.

<sup>67</sup> *Confess.* IX.1: CSEL 33 196-197.

<sup>68</sup> Jistě však ne úplně. I po konverzi člověk hříchu stále občas podléhá. *Confess.* X.29-39: CSEL 33 256-275.

<sup>69</sup> Viz výše kpt. I.

<sup>70</sup> *Confess.* X.36: CSEL 33 271.

<sup>71</sup> „obrátil se sám k sobě, byl méně, než byl tehdy, dokud lnul k tomu, jenž svrchovaně jest.“ (*sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat.*) *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 32.

<sup>72</sup> *Confess.* X.38: CSEL 33 275.

ctnostného člověka na tomto světě až do smrti. Jiný lék než ostražitost přitom na toto pokušení doporučit nelze. Samotnému vzniku pokušení si přirozeně nemůžeme přát zamezit, protože to by znamenalo chtít žít záměrně špatně bez dobrých skutků hodných chvály.<sup>73</sup>

Augustin věnuje nejvíce prostoru tomu, jaké okolnosti provázejí pád ctnostných lidí do pýchy. K tomu jej vedla i jeho vlastní zkušenost, neboť on sám ve svém životě po konverzi tento hřích stále pociťoval jako velkou hrozbu pro sebe.<sup>74</sup> Hřích pýchy ale jistě nehrozí pouze ctnostným. Také hříšníci, kteří dobré skutky nekonají, mohou najít zalíbení v sobě samých. I hříšník je totiž stále v nějaké míře dobrý, nakolik trvá jeho existence, ačkoliv je méně dobrý než ctnostný člověk. Jsou také určité dobré vlastnosti nebo schopnosti, které i bez pevného vztahu s Bohem může člověk mít (například krásné tělo nebo hudební sluch)<sup>75</sup>. A právě tyto se mu mohou stát podnětem pro vznik hříchu pýchy. K tomu dojde v případě, že hříšník tato dobra nebude rozeznávat jako Boží dary, ale bude sám sebe pokládat za jejich původce.<sup>76</sup> Augustin rovněž uvádí ještě jiný způsob, jak se hříšník může stát pyšným. Podle Augustina je možné pyšnit se nejen dobrem, ale také nějakou špatností nebo zlým činem, které hříšník mylně považuje za dobro.<sup>77</sup> V této situaci tedy člověk nejprve chybně vyhodnocuje určitý hřích jako cosi dobrého. Dále potom věří, že si k dobru dopomohl vlastními silami. Lze sledovat, že tento poslední případ se od předchozích v něčem liší. V předchozích případech měli pyšní adekvátní představu o tom, co je dobré, avšak mylně připsali zásluhu za nabytí dobra sobě. V tomto posledním případě hříšný člověk považuje za dobro něco, co je ve skutečnosti zlem, a v tom se mýlí. V tom, že si toto zlo přivodil vlastními silami, ovšem může mít pravdu. I zde je však přítomna pýcha, neboť i zde se člověk považuje za zdroj dobra, ať už je jeho představa o něm jakkoliv falešná.

---

<sup>73</sup> *Confess.* X.37: CSEL 33 272-273.

<sup>74</sup> *Confess.* X.36-39: CSEL 33 270-275.

<sup>75</sup> „Veškerá dobra, která má, své zformování, život, smysly, rozum, má od Boha, jehož je tvorem a dílem.“ (*Omnia quidem bona, quae habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo.*) Řeč je zde o Adamově potomku, který se narodil s porušenou přirozeností, přesto ale s řadou dobrých vlastností. *De nat. et gr.* III.3: CSEL 60 235.

<sup>76</sup> *Confess.* X.39: CSEL 33 275.

<sup>77</sup> *Confess.* X.39: CSEL 33 275.

## II.2 Pýcha jako stav sebeklamu

Poté, co jsem vyložila, jak podle Augustina člověk do pýchy upadne, zaměřím se dále na to, jak pyšný svoji situaci prožívá. S ohledem na zkušenost hříšníka lze pýchu popsat především jako stav, v němž člověk uchovává a pěstuje množství skutečností neodpovídajících představ. Jde o představy, ve kterých pyšný silně přeceňuje sebe samého a připisuje si kvality, které nemá. Současně přitom nadhodnocuje vlastní pozici v ontologickém řádu a v důsledku toho má zkreslenou představu o tomto řádu samém. V následujícím textu se nejprve pokusím vyložit, proč s sebou hřích pýchy tyto epistemologické důsledky nese. Dále potom více přiblížím obsah klamných představ pyšného.

Proč tedy pýchu provází nevědomost, iluze a klam? Pro nalezení odpovědi nejprve zkusím vyjít od Augustinova pojetí poznání. Podle Augustina může člověk dosáhnout poznání jen a pouze díky kontaktu s Bohem, který je podle Augustina rovněž Pravda sama<sup>78</sup>. Lidská mysl poznává jediné, pokud na ni Bůh působí, osvěcuje ji. Boží působení je tak pro ni jak zdrojem poznání o Bohu, tak i zdrojem pojmového poznání týkajícího se stvořených jsoucn. V Bohu jsou totiž přítomné obecné vzory Jím stvořených jsoucn.<sup>79</sup> Poznávat svět tedy znamená poznávat pojmy, s nimiž pracuje Stvořitel.<sup>80</sup> V důsledku řečeného potom platí, že čím je člověk Bohu blíže, čím více se jeho vůle k Bohu, Pravdě, upíná, tím hojněji se mu poznání dostává.<sup>81</sup> A naopak. Odvrátit se od Boha znamená Pravdě se vzdálit. Míra poznání je tedy podle Augustina podmíněna morálním stavem člověka. Ctnost člověku umožňuje získat poznání a moudrost, zatímco hříšnost jej o ně připravuje. Bůh ovšem zcela nepřerušuje kontakt ani s velmi hříšným člověkem<sup>82</sup>, některé pravdy jsou proto

---

<sup>78</sup> *De lib. arb.* II.XIII.35-37: CCSL 261-262; *De civ. Dei* XIV.6: CSEL 40.2 11; V. Němec, *Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, s. 34-36.

<sup>79</sup> Augustin hovoří o neměnných důvodech všech tvorů přítomných v Božím slově (*omnium creaturarum rationes incommutabiles in verbo Dei*) *De Gen. litt.* V.12: CSEL 28.1 155.

<sup>80</sup> Augustin píše o „racionálních formách smyslových věcí“ „rationes rerum sensibilium“ přítomných v Boží mysli. *De Trinit.* XII.XIV.23: CCSL 50 376-377; Viz E. von Ivánka, *Plato Christianus*, s. 230-234. Ivánka vykládá, že jak poznání o Bohu, tak poznání o nižších jsoucnech člověk podle Augustina nabývá v tomtéž typu osvětlení. To Ivánka, domnívám se právem, hodnotí jako neuspokojivý rys Augustinovy filosofie poznání.

<sup>81</sup> J. M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, s. 59.

<sup>82</sup> Takové přerušování kontaktu by muselo znamenat zánik člověka.

přístupné i těmto lidem.<sup>83</sup> Hlubší poznání ale rozvíjet nemohou. Nevědomost je tedy nezbytným důsledkem hříchu. Lze ji ovšem zároveň chápat i jako Boží trest za hřích.<sup>84</sup> V této souvislosti se hodí znovu připomenout, že jedním z rysů dědičného hříchu je podle Augustina právě nevědomost.

Rovněž hřích pýchy je jedním ze způsobů, jak se Bohu, Pravdě vzdálit. Snad právě z toho důvodu je pýcha provázena klamným sebeobrazem a klamným obrazem světa v mysli pyšného.<sup>85</sup> Toto vysvětlení však zcela nepostačuje. Epistemologické důsledky pýchy jsou totiž mnohem závažnější než u jiných hříchů. Klam pyšného je absolutní. Pyšný pěstuje iluzi o vlastní skvělosti a moci a neuvědomuje si, že si připisuje pozici, která mu ve skutečnosti nenáleží a náležet nemůže.<sup>86</sup> Nevidí ani, že v důsledku svého hříchu pozbývá dokonce i svých původních kvalit.<sup>87</sup> Takovýto stav hluboké nevědomosti a úplné ztráty sebereflexe u jiných hříchů nenastává, přestože jsou stejně jako pýcha rovněž odvratem od Boha, Pravdy. Jiné hříchů jsou sice také provázeny neblahými epistemologickými důsledky – člověk chystající se ke hříchu nebo páchající hřích se vždy domnívá, že skutek mu přinese či přináší štěstí, ale ve skutečnosti jej takový čin naopak od pravé blaženosti vzdaluje.<sup>88</sup> Avšak klam provázející jiné hříchů není nikdy tak rozsáhlý jako u hříchu pýchy. Propadá-li člověk například tělesné žádosti, může přitom v nějaké míře rozumět své situaci správně. Může si být vědom své nízkosti a obávat se budoucího trestu.<sup>89</sup> Pyšný člověk si naproti tomu svou bídu uvědomit nedokáže, namísto toho je mylně přesvědčen o své dobrotě. Je tedy vidět, že míru nevědomosti nastávající při pýše nelze vysvětlit čistě

---

<sup>83</sup> E. von Ivanka, *Plato Christianus*, s. 213-215. Augustin rovněž uvažuje o idejích, které jsou do lidské duše vtištěné od narození, jako například idea štěstí: „vštíplil naší přirozené povaze touhu po blaženosti a nesmrtnosti“ (*Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus*) *De civ. Dei* X.29: CSEL 40.2 497; J. M. Rist, *Ancient Thought Baptized*, s. 31, s. 50-51.

<sup>84</sup> *De lib. arb.* III.XXIV.72: CCSL 29 317-318.

<sup>85</sup> „Pýcha totiž odvrací od moudrosti a za odvrácením následuje pak hloupost.“ „Superbia enim avertit a sapientia, aversionem autem stultitia consequitur.“ *De lib. arb.* III.XXIV.72: CCSL 29 318.

<sup>86</sup> „...ti, kteří pro ještě větší zaslepenost pýchy vůbec nevidí zlo svého odvratu [od Boha]“ (*qui omnino malum desertionis suae maiore superbiae stupore non sentiunt*) *De Gen. litt.* XI.5: CSEL 28.1 338.

<sup>87</sup> *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 32-33.

<sup>88</sup> Z tohoto důvodu lze říci, že „každý hřích je lež“ (*omne peccatum esse mendacium*) *De civ. Dei* XIV.4: CSEL 40.2 7.

<sup>89</sup> „...protože ti, kteří nalézají radost ve smrtonosných slastech, nemohou být bez strachu z bolesti“ (*quia et qui gaudent in mortiferis voluptatibus esse sine dolorum timore non possunt*) *De Gen. litt.* XI.5: CSEL 28.1 338-339.

tím, že pýcha je odvratem od zdroje pravdy, neboť v tom případě by nevědomost podobné hloubky musela nastat i u jiných hříchů.

Skutečnost, že pýcha s sebou nese hlubší formu nevědomosti než jiné hříchy, by snad bylo možné dodatečně vysvětlit poukazem na závažnost hříchu pýchy. Pýcha, tedy touha zaujímat v univerzu Boží pozici, je možná hříchem vůbec nejtěžším. Více se již Bohu vzdálit nelze. Proto i míra zaslepenosti, kterou s sebou nese, je větší než u jiných hříchů.

Nyní již tedy, jaký přesně obsah mají falešné představy, které pyšný chová? Jak bylo řečeno, pyšný sám sobě připisuje pozici, která náleží Bohu. Ve fantaziích, které rozvíjí, si přisuzuje vlastnosti, které má jedině Bůh. Postavení Boha si chce dále přisoudit i ve vztazích s ostatními. Pýcha tedy zakládá velmi komplexní iluzi, která vede ke zkreslenému vnímání sebe i světa. V následujících odstavcích se budu věnovat třem důležitým formám, kterých tato iluze nabývá. Pokládání sebe za zdroj dobra (1), pokládání sebe za zdroj pravdy (2) a pokládání sebe za někoho, komu náleží vládnout druhým (3). Jde o tři aspekty, které Augustin při diskusi o pýše často zmiňuje. Rozbor těchto tří důležitých typů iluzí pýchy by měl přiblížit prožitek, který pyšný člověk podle Augustina má, a rovněž to, jakou podobu má rozpor mezi představami pyšného a realitou.

Zprvce tedy, pyšný si připisuje roli stvořitele, když se pokládá za zdroj vlastního dobra<sup>90</sup>. Zdrojem dobra je podle Augustina pouze Bůh. Ten jediný je svrchovaně, nezávisle<sup>91</sup> a člověk má veškeré své dobro a vždy jen od Něj. Hříšník si však ve své pýše představuje, že může být v tomto ohledu autonomní. Pyšní se odvracejí „od toho, jenž svrchovaně jest [...] sami k sobě, již svrchovaně nejsou“<sup>92</sup>. Věří, že jsou „sobě počátkem“<sup>93</sup>, původci vlastních dobrých kvalit, tedy vlastně bohy, vlastními tvůrci. Klam pyšného zde spočívá jednak v tom, že si nepřiznává vlastní situaci závislé bytosti a považuje se za bytost nezávislou. Rovněž ovšem v tom, že mylně vnímá důsledky svého zdánlivého osamostatnění se, svého odvratu od Boha. Pyšný, který odmítl podřizovat se Bohu, má totiž pocit, že se stal soběstačným a

---

<sup>90</sup> Považováním se za zdroj dobra navíc pýcha často začíná, jak jsem popsala výše, viz kpt. II.1.

<sup>91</sup> *De civ. Dei* XII.2: CSEL 40.1 568-569.

<sup>92</sup> *...ab illo, qui summe est, aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt. De civ. Dei* XII.6: CSEL 40.1 573.

<sup>93</sup> *...sibi esse principium. De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 31.

lepším. Ve skutečnosti však to, že se odvrátil od Boha, jediného pravého zdroje dobra a bytí, vedlo k tomu, že část svého původního dobra bytí ztratil a přiblížil se nicotě.<sup>94</sup> Jak poznamenává Augustin, na první pohled se to může zdát „takřka protimluvem, že by povýšení snižovalo“<sup>95</sup>. „Vždyť kdo považuje povýšenost za pád?“<sup>96</sup> Je však potřeba rozumět, že k vlastnímu povýšení dochází jen v klamných představách pyšného. Reálnou situaci lze naproti tomu adekvátně popsat jako úpadek. Proto „sebevovýšování samo“ je vlastně „sražením“.<sup>97</sup> Iluze pyšného tedy v tomto případě spočívá jednak v tom, že jakožto bytost odvozená se mylně pokládá za neodvozenou a rovněž, že se domnívá, že jeho dobro roste, když přitom naopak ubývá.

Pyšný chce zadruhé Boha napodobit také v tom, že chce sám být zdrojem pravdy. Jak jsem vyložila<sup>98</sup>, Bůh je pro Augustina nejen Jsoucno a Dobro, ale také Pravda. Každé poznání musí být člověku poskytnuto právě Bohem. Pyšní, kteří aspirují na pozici Boha, se však domnívají, že jsou sami původci pravdy. Tedy, že se dovedou pravého poznání dobrat sami z vlastních sil, být „moudří jakoby vlastní zásluhou“<sup>99</sup>. Považovat se za počátek pravdy je podle Augustina samozřejmě sebeklam. Ti, kteří se pro svou pýchu spoléhají při usilování o poznání jen na sebe a vlastní rozum, a nikoliv na Boha, pak musejí rovněž v důsledku dojít jediné k falešnému světonázoru. Právě proto podle Augustina pohanští filosofové vynalezli velké množství vzájemně rozporných nauk, z nichž ani jedna se nedobírá pravdy.<sup>100</sup> Neboť ačkoliv všichni pro vrozený sklon usilovali o poznání toho, v čem tkví blaženost<sup>101</sup>, nepodařilo se jim nalézt uspokojivou odpověď, protože zkoumali

---

<sup>94</sup> *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 32.

<sup>95</sup> *Hoc quidem quasi contrarium videtur, ut elatio sit deorsum. De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 32.

<sup>96</sup> *Quis enim exaltationem ruinam putat. De civ. Dei. XIV.13: CSEL 40.2.*

<sup>97</sup> „Neboť samo sebevovýšování už je sražením.“ (*Ipsum quippe extolli iam deici est.*) *De civ. Dei. XIV.13: CSEL 40.2 32.*

<sup>98</sup> Viz výše tato kapitola.

<sup>99</sup> *...sua virtutate sapientes. De civ. Dei* X.28: CSEL 40.1 495.

<sup>100</sup> *De civ. Dei* XVIII.41: CSEL 40.2 331-335.

<sup>101</sup> Štěstí je podle Augustina Bohem vtíštěnou ideou. Člověk má sklon o něj usilovat, i když ne vždy má o něm správnou představu. „Vštípil naší přirozené povaze touhu po blaženosti a nesmrtelnosti.“ (*Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus*) *De civ. Dei* X.29: CSEL 40.1 497.

„lidskými smysly a lidským rozumem“.<sup>102</sup> Vždyť „co pak dokáže lidská ubohost a kam a kudy se to dere za blažeností, není-li vedena božskou autoritou?“<sup>103</sup>.

Obvinění ze zaslepenosti pýchou, která znemožňuje mít pravé poznání, vznášel Augustin často například proti novoplatonikům. Ačkoliv novoplatonici byli Augustinovi rovněž v řadě názorů blízcí, jejich závažným omylem bylo podle Augustina to, že nepřijali učení o Kristu, který sestoupil z nebe na zem.<sup>104</sup> Novoplatonik Porfyrius nedokázal přijmout „velké tajemství“ právě pro svou „povýšenost“<sup>105</sup>. Podle Augustina je navíc příznačné, že zkoumání pyšných novoplatoniků, kteří o pravdu usilují pouze vlastními silami, selhalo právě v tomto bodě. To, že se Bůh snížil k tomu vzít na sebe lidské tělo, má lidem sloužit za vzor pokory, který mají napodobit.<sup>106</sup> Trpí-li novoplatonici pýchou, jistě to bude právě nauka o Kristově vtělení (ústřední bod křesťanství), jíž nebudou schopni ani ochotni porozumět.<sup>107</sup> Úvahy o klamném poznání pyšných jsou nejčastěji k nalezení právě v polemických pasážích Augustinových textů, jako poněkud osobní útoky namířené na jeho oponenty (například také v pozdních textech proti pelagiánům<sup>108</sup>). Přesto je podle mě dobré vzít je vážně, protože do Augustinovy filosofie dobře zapadají. Ten, kdo je pyšný, vnímá sebe sama jako nezávislý zdroj pravdy. Toto ovšem není než iluze. Ten tedy, kdo chce čerpat poznání a moudrost ze sebe, pak sice možná věří, že se pravdě vlastními silami blíží. Ve skutečnosti však pouze upadá do lži a bludů.

Další klamnou představou, kterou pyšný chová, je, že mu přísluší ovládat druhé. Ten, kdo se chce vidět v pozici Boha, totiž nemá jen přehnané mínění o svých

---

<sup>102</sup> ...*humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt. De civ. Dei XVIII.41: CSEL 40.2 331.*

<sup>103</sup> ...*quid agit aut quo vel qua, ut ad beatitudinem perveniat, humana se porrigit infelicitas, si divina non ducit auctoritas? De civ. Dei XVIII.41: CSEL 40.2 332.*

<sup>104</sup> *Confess. VII.9: CSEL 33 154-157.*

<sup>105</sup> ...*magnum scilicet sacramentum ea superbia non intellegens. De civ. Dei X.24: CSEL 40.1 485.*

<sup>106</sup> „Nedržel jsem se totiž pokorně svého pokorného Boha Ježíše a nevěděl jsem, v čem by mi jeho slabost mohla být učitelkou. Vždyť tvé slovo, věčná Pravda [...] si však v nižších částech stvoření postavila pokorný dům z naší hlíny, aby ty, které si chce podrobit, skrze něj srazila z jejich výše, přitáhla je k sobě“ (*Non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noveram. Verbum enim tuum, aeterna veritas [...] in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a se ipsis et ad se traiceret*) *Confess. VII.18: CSEL 33 163.*

<sup>107</sup> „Ale k tomu, abyste mohli spočinouti v této pravdě, bylo třeba pokory, pod jejíž jho se vaše šíje přetěžko dá přivést!“ (*Sed huic veritati ut possetis adquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest.*) *De civ. Dei X.29: CSEL 40.1 497.*

<sup>108</sup> O. O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, s. 99.



schopnostech, ale jeho domnělá pozice jej rovněž v jeho představách činí pánem nad druhými.<sup>109</sup> Jak věří Augustin, vůle všech lidí se má jako na cíl orientovat na Boha, nejvyšší Jsoucno a Stvořitele všeho jsoucího. Pyšný, který se domnívá, že prvenství v ontologickém řádu náleží právě jemu, chce být tedy rovněž tím, komu svou vůli podřizují ostatní. „Takto totiž napodobí pýcha zvráceně Boha. Oškliví si totiž rovnost se svými sousedy pod jeho vládou, ale své druhy chce ujařmit svou vládou vlastní místo něho.“<sup>110</sup> Lidé, kteří řádnou láskou milují Boha, správně pokládají druhé za sobě rovné. Ctnostné lidi navíc sblíží láska k těmž dobru, které neubývá a je možné je sdílet.<sup>111</sup> Pýcha naopak lidi rozděluje, protože každý se mylně považuje za prvního a za vládce ostatních. Rovněž je obrací proti sobě, protože všichni usilují o pozici, která může připadnout pouze jednomu. O těch, kdo se odvrátili od Boha a setrvávají v pýše, Augustin hovoří jako o pozemské obci – proti nim staví nebeskou obec těch, kdo jsou Bohu věrní.<sup>112</sup> Pozemská obec pyšných potom zavádí na zem svár a války<sup>113</sup> právě proto, že se každý z jejích členů snaží uchopit moc nad druhými. Takto tedy pýcha vyvolává v člověku klamně představy o tom, kým jsou mu druzí, a o tom, jak má vypadat jeho vztah k nim. Tato forma pýchy má pak i závažné celospolečenské důsledky.

K tématu pýchy a touhy po moci ještě připojím zajímavý postřeh z článku Teresy Brennan<sup>114</sup>. Iluze pyšného pramení z toho, že sám sobě připisuje vlastnosti, které má Bůh, že chce sám být bohem. Pyšní, kteří se snaží všemi prostředky donutit druhé k poslušnosti, ale vlastně nenapodobují chování, kterým se Bůh projevuje.

---

<sup>109</sup> J. M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, s. 189; R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, xvi-xx.

<sup>110</sup> *Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo. De civ. Dei XIX.12: CSEL 40.2 393.*

<sup>111</sup> „...občany svobodné obce [...] kde není lásky k vůli vlastní a jaksi soukromé, nýbrž lásky radující se ze společného a přitom neproměnného dobra“ (*cives civitatis liberae [...] ubi sit non amor propriae ac privatae quodam modo voluntatis, sed communi eodemque inmutabili bono gaudens*) *De civ. Dei XV.3: CSEL 40.2 62-63.*

<sup>112</sup> Obec nebeská a obec pozemská neodpovídají žádným politickým či sociálním uskupením. Ve státech, městech, organizovaných společenstvích, dokonce i v katolické církvi žijí lidé obou obcí společně. Příslušníky nebeské obce jsou potom ti, kdo milují Boha. Hlavním rysem pozemské obce je naproti tomu pýcha. „Založily tedy dvě obce dvě lásky, pozemskou totiž sebeláska až k zhrzení Boha, nebeskou pak láska k Bohu až ke zhrzení sebe.“ (*Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*) *De civ. Dei XIV.28: CSEL 40.2 56-57; De Gen. litt. XI.15: CSEL 28.1 348.*

<sup>113</sup> „je tedy ta obec ponejvíce sama v sobě rozdělena spory, válkami i boji“ (*ideo civitas ista adversus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando atque pugnando*) *De civ. Dei XV.4: CSEL 40.2 63.*

<sup>114</sup> T. Brennan, *Social Evil*.

Augustinův Bůh je totiž jistě všemohoucí, ale není to totalitní vládce, který by se vyžíval v ovládnání a manipulování.<sup>115</sup> Jeho působení ve světě je určeno nikoliv touhou vládnout, ale jeho milostí. To je snad nejzřetelněji vidět právě na případu Krista, který chce svět proměnit pokornou službou a sebeobětí. Proč si tedy pyšný člověk myslí, že mu přísluší ovládat a manipulovat? Vysvětlením Brennan je, že pyšný člověk má o Bohu zkreslenou představu. V momentě, kdy se pyšný stane Božím soupeřem, začne se obávat násilnický se projevující Boží moci. Ta sice není Bohu vlastní, avšak pyšný si do Boha tyto rysy projektuje<sup>116</sup>, patrně v důsledku své vlastní nízkosti. Rovněž se potom on sám, když se vidí na místě Boha, považuje za toho, komu přísluší násilnický ovládat druhé. Pyšný si tedy v tomto případě nechce připsat skutečnou Boží vlastnost, ale pouze Jeho vlastnost domnělou.

---

<sup>115</sup> T. Brennan, *Social Evil*, s. 214-215.

<sup>116</sup> T. Brennan, *Social Evil*, s. 217.

### III. Možnost odvržení hříchu pýchy

#### III.1 Projevy pýchy mohou být ničivé pro ni samu

Vyložila jsem, že člověk, který se odvrátil od Boha a začal být pyšný, upadá do množství iluzí o sobě a o světě. Nyní si položím otázku, jak je možné tento sebeklam odvrhnout a hřích pýchy překonat. Jak víme, pýcha je podle Augustina jedním z nejběžnějších hříchů, kterého nezůstává uchráněn téměř nikdo, dokonce ani ti lidé, kteří již Boha přijali.<sup>117</sup> Ptát se po možnosti nápravy je proto zásadní. V této kapitole se pokusím ukázat, že zbavit se vlastního hříchu pýchy je možné až ve chvíli, kdy se tato pýcha projeví v činu.

Specifikem pýchy oproti jiným hříchům je mimo jiné skutečnost, že pyšný člověk si neuvědomuje vlastní nízkost.<sup>118</sup> Právě tato neschopnost sebereflexe je zásadní komplikací při boji s hřichem pýchy. Jistě nejen pýcha, ale rovněž i jiné hříchy mohou člověka učinit otrokem špatnosti a nastolit trvajícím stav hříchu, z něhož se člověk nemůže vymanit svými vlastními silami. Takové hříchy jako například povolování zvrhlým tělesným žádostem člověku svazují ruce zvykem. Rozkoš, kterou jednou člověk při spáchání těchto hříchů zakusil, jej může vést k jejich opětovnému vyhledávání. Jeho orientace na hřích se tím pak dále posiluje, až do té míry, že člověk nad sebou ztrácí vládu, a nedokáže už touze po hřichu odolat.<sup>119</sup> To ovšem neznamená, že by si člověk při sledování zvrácených tělesných žádostí vlastního hříchu nutně nebyl vědom. Jeho stav může vypadat i tak jako Augustinův stav před konverzí popsany ve *Vyznáních*<sup>120</sup>, kdy si člověk přeje přestat hřešit a obrátit se k Bohu, ale nenachází na to dost vnitřních sil. Obratu k Bohu potom takový člověk bude moci dosáhnout, pouze pokud mu Bůh vyjde vstříc a podepře jeho slabou vůli

---

<sup>117</sup> Viz výše kpt. II.1.

<sup>118</sup> Viz výše kpt. II.2.

<sup>119</sup> „[duch] je zatížen zvykem“ (*[animus] consuetudine praegravatus*) *Confess.* VIII.9: CSEL 33 188; J. M. Rist, *Augustine: Ancient thought baptized*, s. 175. Pojem zvyku hříchu je poprvé více rozpracovaný v Augustinových ranějších spisech ovlivněných četbou sv. Pavla (L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 46-50). Augustin jej zcela neopouští ani ve svém pozdním díle. „Vždyť i ta chyba, která zvykem a přílišnou shovívavostí zesílila a jakoby přirozeně kořeny zapustila, vzala počátek od vůle.“ (*Nam etiam quod vitium consuetudine nimiove progressu roboratum velut naturaliter inolevit, a voluntate sumpsit exordium.*) *De civ. Dei* XII.3: CSEL 40.1 570; viz J. Couenhoven, *St. Augustine's Doctrine of Original Sin*, s. 380.

<sup>120</sup> *Confess.* VIII.8-11: CSEL 33 185-193.

svoji milostí.<sup>121</sup> S pyšným člověkem je tomu však jinak. Nejenže se nedokáže z vlastních sil obrátit k Bohu a odvrhnout svoji špatnost. Svůj hřích si navíc nedovede ani připustit. Člověk podléhající například zmíněné tělesné žádosti může zakoušet v důsledku své slabosti jakoby dvojí vůli – vůli hřešit a vůli hřích odvrhnout. Bůh v něm pak může dobrou vůli podepřít a docílit tak toho, že člověk se špatné vůle vzdá. V pyšném člověku je naopak pouze vůle jediná. Vůle orientovaná na sebe jako na cíl, slepá vůči svojí špatnosti, netoužící po nápravě. I proto se tento jeho stav jeví téměř bezvýchodně.

Naděje na zbavení se pýchy však přece existuje. Proces napravení a obrácení k Bohu Augustin popisuje takto: „Potom člověk povstane, když byl nádor pýchy zhojen, jestliže vůle, která před zkouškou nebyla dost silná, aby setrvala u Boha, se alespoň po zkoušce vzmuže tak, že se k Bohu navrátí.“<sup>122</sup> Aby se pyšný člověk obrátil, potřebuje podle Augustinových slov podstoupit zkoušku. Přesněji řečeno, potřebuje podstoupit zkoušku a neobstát. To je třeba chápat tak, že je nutné, aby pyšnému byla zřetelně postavena před oči jeho nízkost v podobě jeho zjevného neúspěchu. Teprve pak může dojít k uvědomění této vlastní nízkosti a následnému odvržení hříchu. Jak bylo ukázáno, pýcha má tendenci uzavírat se do fantazií. Z těch ji může vytrhnout jedině přímý důkaz.

Proces, v jehož závěru je pýcha usvědčena a v nejlepším případě i zlomena, je třeba blíže vysvětlit. Zmiňovaná zkouška, které má být pyšný vystaven, má jediný cíl. Vyvolat u pyšného reakci. Vyprovokovat jej k tomu, aby svou pýchu projevil v jednání. Když pyšný člověk své jednání plánuje, uvažuje o jeho průběhu a důsledcích, činí tak nutně v souladu se svou představou skutečnosti. Jak jsem ovšem popsala v předchozí kapitole<sup>123</sup>, představy pyšného člověka o realitě se od pravé povahy reality liší. Jeho představy o sobě i o druhých jsou zásadním způsobem pokřivené. Proto i jeho očekávání týkající se povahy a dopadů jeho jednání musejí být nerealistická. Ten, kdo na základě své pýchy plánuje svůj čin, domnívá se, že výsledek jeho jednání pro něj bude lichotivý, že dojde k potvrzení jeho vlastní

---

<sup>121</sup> L. Karfiková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 100.

<sup>122</sup> *Unde sanato superbiae tumore resurgitur, si voluntas, quae ante experimentum defuit, ut permaneret cum Deo, saltem post experimentum adsit, ut redeatur ad Deum. De Gen. litt. XI.5: CSEL 28.1, 339.*

<sup>123</sup> Viz výše kpt. II.2.

skvělosti či vynikání nad ostatními, případně ke znásobení jeho vlastních schopností.<sup>124</sup> Protože však jeho skvělost a vynikání jsou pouhé iluze, nemohou být při jeho jednání potvrzeny ani posíleny, ale naopak pouze vyvráceny. Z toho důvodu, když pyšný začne podle svého plánu jednat, jeho jednání se vyvíjí jiným než očekávaným způsobem. Pyšný člověk je pak nečekaným vývojem situace samozřejmě zaskočen. Toto překvapení jej ideálně vede i ke zpochybnění vlastního pohledu na svět a k odhalení příčiny jeho sebeklamu. To, co pyšný zakouší, však není pouhé překvapení. Jde především o ponížení. Úspěch, který pyšný původně očekával, se nedostavil. Výsledek jeho činu namísto toho odhalil pyšnému jeho pravou povahu, jeho ošklivost. Tento prožitek potupy útočí přímo na jeho pýchu a může ji zničit.

Takto můžeme rozumět také Augustinovým slovům o tom, že je třeba vítat pokušení, které k člověku z vnějšku přichází. Jde totiž o příležitost, lépe poznat sebe sama. „[Z]pravidla nemůže lidský duch sám sebe poznat jinak, než podrobí-li svoje síly výsledku v pokušení neodpovídaje slovem, ale skutkem.“<sup>125</sup> Protože pyšný si svůj stav není ochoten připustit, žádný člověk si ve skutečnosti nemůže být nikdy zcela jist, zda o sobě i on sám náhodou v nějakém ohledu nechová přehnané mínění. Právě tímto se i Augustin po své konverzi velmi trápil, jak se svěřil ve svých *Vyznáních*: „Neumím si totiž snadno udělat úsudek o tom, do jaké míry jsem od tohoto moru [= pýchy] čistší, a velmi se bojím svých skrytých chyb – tvé oči o nich vědí, ale moje ne.“<sup>126</sup> (I v tomto směru lze říci, že člověk je tajemstvím sám sobě.) Pokud potom člověk pokušení odolá, ví, že se ve své dobrotě nemýlil. Pokud však podlehne a zhřeší, pak shledá, že když věřil ve svou dobrotu, pouze se „nadýmá prázdnou hrdostí“<sup>127</sup>.

Naštěstí pro pyšného, pýcha má tendence v jednání se projevat, a to i bez přímého vnějšího podnětu. Ne nadarmo přirovnává Augustin pýchu k tumoru. Stejně jako pýcha, i nádor se nejprve rodí v skrytu v těle člověka. Neprojevený není o nic

---

<sup>124</sup> Všechny tyto varianty očekávání pyšného uvidíme v následující části kapitoly (kpt. III.2-4), kde budu rozebírat tři konkrétní případy projevu pýchy v jednání, které Augustin nalézá v Bibli a komentuje.

<sup>125</sup> *Et plerumque aliter animus humanus sibi ipsi innotescere non potest, nisi vires suas sibi non verbo, sed experimento tentatione quodam modo interrogante respondeat. De civ. Dei XVI.32: CSEL 40.2 182.*

<sup>126</sup> *Neque enim facile colligo, quam sim ab ista peste mundatior, et multum timeo occulta mea, quae norunt oculi tui, mei autem non. Confess. X.37.60: CSEL 33 272.*

<sup>127</sup> *...inflatur inanitate iactantiae. De civ. Dei XVI.32: CSEL 40.2 182.*

méně smrtelný než projevený. Avšak pouze v momentě, kdy na sebe upozorní například bolestmi, je možné jej odhalit a začít jej léčit. Jeho projevení, stejně jako projevení pýchy, je jenom otázkou času. V běžném životě, zejména při setkávání s druhými, je k tomu, aby se pýcha projevila, příležitostí velmi mnoho. Pýcha tedy přirozeně vede k jednání, jehož výsledek se pak obrací proti ní samé. Její projevy jsou ničivé pro ni samu. Když totiž člověk, který byl dosud pyšný, spatří důsledky vlastního činu, svědčící o jeho malosti, má šanci uvědomit si svou nízkost. Rovněž projevit lítost nad svým jednáním a především nad pýchou, která k němu vedla a která se mu nyní může stát zjevnou. Lítost ovšem neznamená nic jiného než odvržení pýchy. Člověk, který se kaje, se stává pokorným.<sup>128</sup> Jak ale ukáží později, ne každý člověk usvědčený projevem své pýchy reaguje lítostí. Běžné jsou bohužel i případy, kdy se pyšný snaží před zjevenou realitou obhájit.

Ve způsobu léčení pýchy se však skrývá zvláštní paradox. Když člověk jedná motivován svou pýchou, je jeho čin hříchem. Tento hřích je samozřejmě trestuhodný, tak jako každý hřích. Zároveň však může mít pozitivní důsledek. Zjevný hřích totiž, jak bylo popsáno, odhaluje přítomnost hříchu skrytého, kterou si hříšník dosud nepřipouštěl. Augustin klade svůj názor takto: „A odvažuji se tvrzení, že pyšným je užitečno, upadnouti v nějaký zjevný a očividný hřích, pro který by se sami sobě znelíbili ti, kteří už pro zalíbení v sobě padli.“<sup>129</sup> Jak je z formulace patrné, Augustin sám pocituje neobvyklost vlastního závěru. Ten ovšem zároveň do jeho filosofie smysluplně zapadá. Jedním z důležitých motivů Augustinovy teodiceje je totiž názor, že Bůh dovede zázračným způsobem začlenit zlo do harmonického řádu světa.<sup>130</sup> Bůh každou bytost stvořil s větší či menší mírou bytí a dobroty, „jedněm dal bytí více, jiným méně a tak uspořádal svět podle stupňů“<sup>131</sup>. Celek světa potom uzpůsobil tak, aby každé stvoření přispívalo k jeho kráse.<sup>132</sup> Zlo naproti tomu Bůh nezapřičiňuje, ani si nepřeje, aby k němu docházelo. Když ovšem volní bytosti začnou zlo páchat, Bůh

---

<sup>128</sup> Viz N. Baumann, *Pride and Humility*, s. 211.

<sup>129</sup> *Et audeo dicere superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant, qui iam sibi placendo ceciderant. De civ. Dei XIV.13: CSEL 40.2 33.*

<sup>130</sup> *De lib. arb. III.XII.35: CCSL 29 295-296; De Gen. litt. XI.21: CSEL 28.1 353-354; De Civ. Dei XI.17: CSEL 40.1 536-537.*

<sup>131</sup> *...et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit. De Civ. Dei XII.2: CSEL 40.1 569.*

<sup>132</sup> *De Civ. Dei XII.4-5: CSEL 40.1 571-573.*

způsobí, že původní soulad celku stvoření tím nebude narušen.<sup>133</sup> S většinou hříchů se Bůh vypořádává tak, že je trestá. Hřích doprovázený věčným trestem se stane věčným svědectvím o Boží spravedlnosti i o bídě tvora, který se z vlastní vůle od Boha odvrátil.<sup>134</sup> Jiným způsobem začlenění hřichu do řádu stvoření může být rovněž jeho užití pro posílení dobra jiné stvořené bytosti. Spravedlivý trest, který dopadne na hříšníka, může zapůsobit jako varování pro jiné a vést je k tomu, aby se přimkli k Bohu.<sup>135</sup> Domnívám se, že rovněž užitečnost hřichu zjevného při odhalení hřichu skrytého, lze chápat jako příklad toho, jak Bůh začleňuje zlo do řádu a používá je pro rozmnožení dobra. Bůh snad takto přiměje hřích, aby se obrátil proti sobě samému a sám sebe zničil.

I přesto je ale Augustinovo tvrzení o užitečnosti hřichu poměrně odvážné. Hřích by samozřejmě užitečný v žádném ohledu nebyl, kdyby člověk do hřichu nikdy nebyl upadl. Když už se však pyšným stal, pak mu spáchání hřichu otevírá možnost návratu k Bohu. Proti tomuto závěru se vymezuje Pelagius, kterému se zdá být „vrcholem absurdity a šílenství, že zde má být hřích proto, aby hřích mohl přestat“<sup>136</sup>. Augustin však v odpovědi Pelagiovi na svém stanovisku trvá a svůj názor ilustruje analogií: stejně jako bolest nemocného člověka léčíme tím, že jej operujeme, tedy další bolestí, tak i skrytý hřích pýchy může být odvržen, jen když se projeví ve hřichu zjevném. Jako bolest se léčí bolestí, tak hřích je odstraněn hřichem.<sup>137</sup>

O procesu vyvracení pýchy při jednání je možné udělat si ještě lepší představu při pohledu na konkrétní příklady, které Augustin ve svém díle uvádí. Já se blíže zaměřím na Augustinovu interpretaci tří příběhů z Bible (jak uvidíme, interpretaci místy dost svébytnou). Jde o příběh Adama a Evy<sup>138</sup> a jejich prvotního hřichu, o příběh Kaina<sup>139</sup> a o novozákonní příběh o Petrově trojím zapření Ježíše<sup>140</sup>. Ve všech

---

<sup>133</sup> *De Gen. litt.* XI.21: CSEL 28.1 353-354; J. Hick, *Evil and the God of love*, s. 95.

<sup>134</sup> *De lib. arb.* III.XV.42: CCSL 29 300.

<sup>135</sup> *De Gen. litt.* XI.10: CSEL 28.1 342-343; J. P. Burns, *Augustine on the Origin and Progress of Evil*, s. 13.

<sup>136</sup> *...absurdissimum quippe et stultissimum [...] peccatum fuisse ne peccatum esset. De nat. et gr.* XXVII.30: CSEL 60 255. Citace z Pelagiovy *Liber de natura*: PL 48 602 (dílo se nedochovalo, máme pouze fragment sestavený Mariem Mercatorem).

<sup>137</sup> *De nat. et gr.* XXVII.30: CSEL 60 255.

<sup>138</sup> Gn 3.

<sup>139</sup> Gn 4.

<sup>140</sup> Mt 26.

těchto případech lze podle Augustina sledovat, jak lidé zprvu pyšní z popudu své pýchy jednají. Rovněž potom, jaké pro ně nečekané důsledky jejich jednání má. Na těchto příbězích se ukáže mimo jiné, že zjevné potupení pyšného nemusí vždy nutně vést k jeho prozření a k lítosti.

### III.2 Adam a Eva

Jak jsem zmínila výše<sup>141</sup>, prvním hříchem, který Adam a Eva spáchali, nebylo podle Augustina pojetí ze stromu poznání, ale pýcha. Protože tento jejich prvotní hřích zásadním způsobem určil životní situaci všech jejich potomků, Augustin jeho výkladu věnuje dost prostoru.<sup>142</sup> Příběh Adama a Evy v Augustinově podání nám poskytuje příklad pýchy projevené v jednání, a rovněž i ukázkou obzvlášť silné pýchy, která není zlomena, ani když je postavena před důkaz vlastní nízkosti, ale která naopak hledá různé způsoby, jak se i nadále udržet.

Na to, že Eva byla ještě před pojetím ze stromu poznání pyšná, lze podle Augustina usoudit z toho, že ji zlákal svody ďábla, který k ní hovořil užívající při tom hadího těla jako nástroje.<sup>143</sup> „Vždyť žena by neuvěřila těmto slovům, [pravícím] že jim bylo Bohem upřeno něco dobrého a užitečného, kdyby již v její mysli nebyla láska k vlastní moci a jistá opovážlivost pyšného [...].“<sup>144</sup> Nejlákavější pro ni byla jednoznačně ďáblova slova: „Budete jako bohové“.<sup>145</sup> Právě tento příslib totiž podle Augustina zapůsobil na již existující skrytou touhu po vlastním prvenství.<sup>146</sup> Tato zvrhlá touha se v Evě zrodila ještě před setkáním s ďáblem a založila v ní falešnou představu o tom, kým je a kým se může stát. Sebeklam pýchy ji vedl k chybnému chápání vlastní pozice v ontologickém řádu světa a vlastních možností a učinil ji náchylnou věřit poměrně neskutečně znějícímu ďáblu slibu.<sup>147</sup>

---

<sup>141</sup> Viz kpt. I.

<sup>142</sup> V této práci budu vycházet pouze z Augustinových pozdějších děl *De Gen. litt.* a *De civ. Dei*. Ranější výklady příběhu Adama a Evy lze nalézt v *De Gen. Manich.* II.20-36 a ve III. knize *De lib. arb.* III.XXIV.71-XXV.74; CCSL 29 317-319.

<sup>143</sup> *De Gen. litt.* XI.27; CSEL 28.1 359-360.

<sup>144</sup> *Quando his verbis crederet mulier a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio [...].* *De Gen. litt.* XI.30; CSEL 28.1 363.

<sup>145</sup> *Eritis sicut dii.* *De Gen. litt.* XI.30; CSEL 28.1 363. Gn 3,5.; *De civ. Dei* XIV.13; CSEL 40.2 33.

<sup>146</sup> *De civ. Dei* XIV.13; CSEL 40.2 33.

<sup>147</sup> Augustin rovněž uvádí, že ďábel dovedl svést právě Evu možná také z toho důvodu, že měla nižší rozumové schopnosti než Adam. *De Gen. litt.* XI.42; CSEL 28.1 376, *De civ. Dei* XIV.11; CSEL 40.2 29.



Ďáblova slova tedy zapůsobila na Evinu pýchu, a podnítila ženu k činu pojezení zakázaného ovoce. Tento čin jí měl podle jejího soudu dopomoci k božským vlastnostem nebo schopnostem, snad právě k samostatnosti a nezávislosti, po které toužila. Ve skutečnosti však není možné, aby člověk zastával pozici, která přísluší Bohu. Ačkoliv byl stvořen k Božímu obrazu a v nějakých ohledech Bohu podobný<sup>148</sup>, nemůže sám být Bohem. Pýcha si tedy stanovila nerealistický cíl, který při snaze o jeho dosažení musela nutně minout. Pojezení ovoce ze zapovězeného stromu není Adamovi a Evě ku prospěchu. Okamžitým následkem jejich skutku je naopak probuzení nových neovladatelných tělesných tužeb.

Takto totiž Augustin vykládá slova: „A otevřely se oči obou“<sup>149</sup>. Těm je podle něj třeba rozumět ne doslova, tedy že by lidé předtím byli slepí, ale tak, že oči se prvním lidem otevřely pro to, aby toužili po těle druhého.<sup>150</sup> Když se vůle prvních lidí odvrátila od svého přirozeného cíle, byla jakoby v důsledku toho narušena i předchozí řádná vláda jejich mysli nad jejich tělem.<sup>151</sup> Objevily se sexuální tužby, které se v člověku rodí mimovolně a vymykají se jeho kontrole, a které jsou jedním z řady Božích trestů za první hřích.<sup>152</sup> Tento Boží trest měl Adama a Evu rovněž zahanbit. Ukázat jim, že jejich vysoké mínění o sobě samých je neodůvodněné, postavit jim před oči jejich skutečnou ubohost.<sup>153</sup> Skutek Adama a Evy tedy zjevně nevyšel podle plánu, navzdory jejich očekáváním vedl nikoliv k zisku, jak si Eva představovala ve své pýše, ale naopak ke ztrátě kvalit a také ke zjevení jejich bídy. Toto ponížení mohlo v prvních lidech jejich pýchu zlomit a dovést je k pokání. Skutek pojezení zakázaného ovoce mohl být tím zjevným hříchem, který spolu se

---

<sup>148</sup> Augustin uvádí, že člověka činí Bohu podobným jeho rozumná mysl. *De civ. Dei* XII.24: CSEL 40.1 608.

<sup>149</sup> *Et aperti sunt oculi amborum. De Gen. litt.* XI.31: CSEL 28.1, 364. Gn 3,7.

<sup>150</sup> *De Gen. litt.* XI.31: CSEL 28.1 364; V *De civ. Dei* XIV.17: CSEL 40.2 39 vykládá Augustin tento verš trochu jinak. Zde vysvětluje, že prvním lidem se po pojezení ze stromu poznání otevřely oči „k rozeznávání mezi dobrem, jež ztratili, a zlem, do kterého upadli“ (*ad discernendum inter bonum quod amiserat et malum quo ceciderant*).

<sup>151</sup> „...naše tělo, jež bývalo poddáno, je nám na obtíž tím, že nechce sloužit“ (*caro nostra nobis, quae subdita fuerat, non serviendo molesta sit*) *De civ. Dei* XIV.15: CSEL 40.2 36.

<sup>152</sup> Dalšími tresty za první hřích jsou například nemoci a smrtelnost (*De civ. Dei* XIV.15: CSEL 40.2 34-37). Tyto tresty dopadly nejen na Adama a Evu, ale i na jejich potomky, jako součást dědičného hříchu (tamtéž).

<sup>153</sup> „Proto, zahanbení neposlušností svého těla, jakoby svědeckým trestem své vlastní neposlušnosti“ (*Proinde confusi inoboedientia carnis suae, tamquam teste poena inoboedientiae suae*) *De civ. Dei* XIV.17: CSEL 40.2 40.

svými důsledky skrytý hřích pýchy usvědčí a zničí. U Adama a Evy k tomu však nedošlo. Namísto toho jejich pýcha hledá způsoby, jak se i po nepopíratelném ponížení udržet.

Když na Adama a Evu dopadl Boží trest, oba se oděli listím, aby skryli své pohlavní orgány, které se nyní vzpíraly jejich kontrole, a za které se styděli.<sup>154</sup> Poté se ještě před Bohem ukryli za stromy.<sup>155</sup> Již toto maskování a skrývání vlastní potupy namísto upřímného doznání a lítosti snad může být chápáno jako snaha pýchy popřít usvědčující realitu a navzdory ní se udržet (i když Augustin sám to přímo takto nevykládá). Kde se však podle Augustina nezlomená pýcha prvních lidí bezesporu projevuje, je jejich následná konfrontace s Bohem. Bůh oslovuje nejprve Adama slovy „Kde jsi?“<sup>156</sup> Tato slova podle Augustina ve skutečnosti nejsou otázkou. Jde o napomenutí „aby si všiml, kde jest a kde Bůh nebyl“<sup>157</sup>. Tomu lze rozumět tak, že Bůh Adama upozorňuje na to, že ho Adam opustil tím, když proti němu zhřešil. Boží slova mají vést Adama k tomu, aby si konečně připustil vlastní špatnost. Současně mu dávají příležitost k doznání. Adam však, jako by výčitku a výzvu k doznání přeslechl. Odpovídá, jako by Boží slova byla skutečně otázkou: „Slyšel jsem tvůj hlas v ráji a bál jsem se, protože jsem nahý, a ukryl jsem se“<sup>158</sup>. Po této odpovědi už Bůh Adama z jeho činu usvědčuje přímo: „leďa že jsi pojedl ze stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst?“<sup>159</sup> Ani nyní se však Adam nedoznává ke svému hříchu, ale odpovídá slovy: „Žena, kterou jsi mi dal, ta mi dala se stromu a jedl jsem.“<sup>160</sup> Tato obhajoba,

---

<sup>154</sup> *De civ. Dei* XIV.17: CSEL 40.2 40; Gn 3,7.

<sup>155</sup> Gn 3,8.

<sup>156</sup> *Et vocavit dominus Deus Adam et dixit illi: Adam ubi es? De Gen. litt.* XI.34: CSEL 28.1 368. Gn 3,9.; rovněž *De civ. Dei* XIII.15: CSEL 40.1 633.

<sup>157</sup> *Non utique ignorando quaerens, sed increpando admonens, ut adtenderet ubi esset, in quo Deus non esset. De civ. Dei* XIII.15: CSEL 40.1 633; rovněž (*Increpantis vox est, non ignorantis. De Gen. litt.* XI.34: CSEL 28.1 368.

<sup>158</sup> *...vocem tuam audivi in paradiso et timui, quia nudus sum, et abscondi me. De Gen. litt.* XI.34: CSEL 28.1 368. Gn 3,10.

<sup>159</sup> *...nisi a ligno quod praeceperam tibi tantum ne ex eo manducares ab eo edisti? De Gen. litt.* XI.35: CSEL 28.1 369. Gn 3,11. (Augustin patrně cituje podle Septuaginty, jak dokládá připojení *tantum* oproti textu Vulgaty).

<sup>160</sup> *Mulier, quam dedisti mecum, haec mihi dedit a ligno, et edi. De Gen. litt.* XI.35: CSEL 28.1 369. Gn 3,12. (Augustin patrně cituje podle Septuaginty, jak dokládá neobvyklé spojení *dedisti mecum*, které ve Vulgátě není).

kteřá zaznívá namísto projevu lítosti, je podle Augustina dokladem pýchy, kteřá ještě nebyla odvržena.<sup>161</sup>

Po tom, co Adam a Eva pojedli ze stromu poznání, byli oba opakovaně usvědčováni ze své nízkosti zjevnými následky, které tento jejich čin přinesl (probuzení tělesných tužeb, Boží upozorňování na jejich hřích). Pýchy se ale nezřekli a lítost neprojevili. Je tedy otázkou, jak se může pyšnému člověku dařit setrvat v pýše, i když se mu znovu a znovu zřetelně ukazuje jeho bída. Ovšem právě v příběhu Adama a Evy vidíme, že čelíc zjevné potupě pýcha může používat jisté obranné mechanismy. To, co pýchu nejvíc ohrožuje, je evidentní nelichotivá skutečnost. Proto strategií, ke které pýcha přistupuje, je s ponižující skutečností tak či onak manipulovat. Na předchozí Adamově výpovědi můžeme sledovat, jak se pýcha brání tím, že skutečnost reinterpretuje.<sup>162</sup> To, co se událo, Adam nemůže popřít. Jeho pýcha se však alespoň snaží nabídnout takový výklad minulých událostí, který by na něj vrhal to nejlepší možné světlo. To zde znamená popřít vlastní vinu a namísto toho obvinít druhé. Jednak ženu a jednak Boha, který pro něj ženu stvořil.<sup>163</sup> Eva, která rovněž setrvává v pýše, potom činí totéž. Svaluje vinu na ďábla, když říká: „Had mě svedl, a jedla jsem“<sup>164</sup>. Pýcha zde tedy ve snaze nenechat se přemoci usvědčující skutečností tvoří další lživou fikci<sup>165</sup> a pyšný tak ve své ubohosti setrvává.

Příběh Adama a Evy tedy poskytuje příklad činu spáchaného z pýchy, který nevyšel podle záměru pyšných, ale svými důsledky je ponížil. Zároveň je však i příkladem přetrvání pýchy, a to i navzdory opakovanému ponížení. V Augustinově svébytné interpretaci Adam s Evou poprvé nezhřešili pojezením ze zakázaného

---

<sup>161</sup> *De civ. Dei* XIV.14: CSEL 40.2 34 Až zde vlastně podle Augustina vidíme důkaz toho, že Adam byl také pyšný. Na pýchu Evy bylo možno usoudit z toho, že ji zlákal ďáblův slib „Budete jako bohové“. Adam ovšem nepojedl ze stromu proto, že by věřil ďáblůvu slibu, ale proto, že nechtěl přijít o své přátelství s Evou, která jej k jídlu vybízela (*De civ. Dei* XIV.11: CSEL 40.2 29). Jeho pýchu proto dokazuje až jeho zapírání viny.

<sup>162</sup> „Ale horší a trestuhodnější jest pýcha, ve které se i ve zjevných hříších hledá útočiště ve výmluvě“ (*Sed est peior damnabiliorque superbia, qua etiam in peccatis manifestis suffugium excusationis inquiritur*) *De civ. Dei* XIV.14: CSEL 40.2 34.

<sup>163</sup> *De Gen. litt.* XI.35: CSEL 28.1 369-370 Pyšní se podle Augustina často snaží tvrdit, že Bůh nese za jejich hříchy odpovědnost. Svalování viny na Boha je přitom obzvlášť závažný hřích. Za touto pasáží lze číst odkaz na obecnější otázky po původu zla, respektive na otázku po tom, zda za zlo ve světě může jeho Stvořitel. Augustin se ve své teodiceji snaží doložit opak. Více o Augustinově výkladu původu zla viz např. W. S. Babcock, *Augustine on Sin and Moral Agency*.

<sup>164</sup> *Serpens seduxit me et manducavi. De Gen. litt.* XI.35: CSEL 28.1 370. Gn 3,13.

<sup>165</sup> „Ale pravdě odpovídá spíš obžaloba nežli obhajoba“ (*Sed accusatio potius quam excusatio vera est*) *De civ. Dei* XIV.14: CSEL 40.2 34.

stromu, ale pýchou ve svém srdci. Dáblův svod, který Evu vyprovokoval k činu, pak posloužil spíš jako jakýsi katalyzátor. Díky němu se hřích skrytý projevil hříchem zjevným, tak, že bylo možno si jej všimnout, připustit si ho a začít jej litovat. Lidé se zvrhli ještě před setkáním s ďáblem, a ďáblova intervence vlastně otevřela cestu k nápravě. Bohužel k ní ale nedošlo hned, protože jak jsem ukázala, pýcha si i přes usvědčující okolnosti našla cestu jak přetrvat.

### III.3 Kain

Dalším příkladem projevení pýchy v jednání je podle Augustina starozákonní příběh o Kainovi a jeho nevydařené oběti. Tento příběh vypráví o dvou bratrech, kteří nabídli Bohu svou oběť, avšak Bůh přijal oběť pouze jednoho z nich. Následně pak o první bratrovraždě v dějinách.<sup>166</sup> Právě Kainovo obětování se podle Augustina při bližším pohledu ukáže být činem, který je motivován pýchou. To je pak také důvod, proč Bůh Kainovu oběť nepřijímá, čímž jej poníží. Avšak stejně jako u Adama a Evy, ani u Kaina nenásleduje po ponížení lítost. Naopak, jeho srdce se ještě více zatvrdí. Jak se pokusím ukázat, na Kainově případu je možné sledovat další obrannou strategii, kterou pýcha užívá v konfrontaci s realitou, která je pro ni ponižující, totiž žárlivost.

Na to, že byl Kain pyšný, usuzuje Augustin z biblického verše: „Což nemáš hřích, jestliže obětuješ správně, ale nesprávně dělíš?“<sup>167</sup> Význam tohoto verše není na první pohled zrovna jasný. Sám Augustin říká, že slova o nesprávném dělení je možné chápat mnoha různými způsoby.<sup>168</sup> Svůj vlastní výklad opírá o další biblický výrok, tentokrát z Prvního Janova listu, kde se praví: „jeho [tj. Kainovy] skutky byly zlé, kdežto bratra jeho spravedlivé“<sup>169</sup>. Díky tomuto verši víme, že Kain byl zlý. Tedy že netoužil po Bohu, ale svou vůlí se upínal jinam. Proto i verš Gn 4,6 je podle Augustina třeba číst jako popis Kainovy zvráceně orientované vůle.<sup>170</sup>

---

<sup>166</sup> Gn 4.

<sup>167</sup> *Nonne si recte offeras, recte autem non divides, peccasti? De civ. Dei XV.7: CSEL 40.2 68. Gn 4, 7 podle Septuaginty.*

<sup>168</sup> *De civ. Dei XV.7: CSEL 40.2 68.*

<sup>169</sup> *Quia opera illius maligna fuerunt, fratris autem eius iusta. De civ. Dei XV.7: CSEL 40.2 69. 1 J 3,12.*

<sup>170</sup> *De civ. Dei XV.7: CSEL 40.2 69.*

Podle výkladu, k němuž se Augustin přiklání, byl Kainův akt oběti po formální stránce proveden náležitě. Vnějšímu pohledu by se nejspíš jevil v pořádku. V tomto směru Kain „obětoval správně“. Problém byl ale v tom, jak vypadal Kainův úmysl, ke kterému odkazují právě záhadná slova o nesprávném dělení. Kain totiž podle Augustina neobětoval z lásky k Bohu, ale proto, že věřil, že si Boha svou obětí nakloní a on mu za to poslouží. Ve skutečnosti tak Kain nechtěl uctít Boha, ale sledoval při obětování jiný cíl. „Nesprávné dělení“ lze tedy v Augustinově výkladu chápat, jako špatné nasměrování vůle. Pokud lidská vůle nesprávně dělí, chybně si podle Augustina volí své prostředky a cíl. Správně má být cílem lidské vůle Bůh a vše ostatní jí může být pouze prostředkem. Kain chce ale v Bohu vidět prostředek a za cíl si podle Augustina volí sám sebe. To Augustin vyjadřuje tak, že říká, že Kain při oběti dával „Bohu něco svého, ale sobě sebe sama“<sup>171</sup>. Dávání sobě sebe sama zde znamená orientovat svou vůli na sebe sama jakožto na nejvyšší dobro, jinými slovy být pyšný.

Rozlišujeme-li však možné objekty vůle na cíl a prostředky, nabízí se otázka, jak do tohoto schématu zapadá vztah k sobě. Toto se nyní pokusím krátce osvětlit. Když Augustin hovoří o řádné orientaci vůle, často se vyjadřuje tak, že z Boha je třeba se těšit (*frui*) a ostatní jsoucna je naopak třeba pouze používat (*uti*). Tato dichotomie je Augustinem zmíněna i na právě rozebíraném místě *De civ. Dei* v přímé souvislosti s Kainovou obětí.<sup>172</sup> Je možné říci, že Kain chtěl Boha používat a ze sebe se těšit. Používání Boha je zjevně špatné. Jak má ovšem podle Augustina vypadat správný sebevztah? Měl by snad člověk správně sebe používat? Augustin se tak nedomnívá. Správná forma sebelásky nám ve skutečnosti podle Augustina umožňuje těšit se i ze sebe samých.<sup>173</sup> Augustin dále upřesňuje, že milovat sebe správně znamená chtít být takovým, jakým jsem.<sup>174</sup> Jinými slovy správně chápat svou pozici v ontologickém řádu světa. Tedy nevztahovat se k sobě samému jako k něčemu

---

<sup>171</sup> ...*dans Deo aliquid suum, sibi autem se ipsum. De civ. Dei* XV.7: CSEL 40.2 69.

<sup>172</sup> „Dobří ovšem používají světa k tomu, aby se z Boha těšili; zlí zase naopak, chtějí Boha používat k tomu, aby se těšili světa“ (*Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo; mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti volunt Deo*) *De civ. Dei* XV.7: CSEL 40.2 69 (překlad J. Novákové s drobnou úpravou).

<sup>173</sup> „Avšak co jiného znamená milovat sebe než chtít si být nablízku, abychom se mohli sami ze sebe těšit?“ (*Quid est autem amare se nisi praesto sibi esse velle ad fruendum se?*) *De Trinit.* IX.II: CCSL 50 295.

<sup>174</sup> *De Trinit.* IX.II: CCSL 50 294-295.

nižšímu (například pouze jako k lidskému tělu) ani si naopak nepřipisovat pozici náležící Bohu.<sup>175</sup> Lze také soudit, že správná sebeláska je podle Augustina podmíněná přijetím Boha. Správně chápat vlastní pozici v řádu světa totiž znamená uznat vlastní závislost na Bohu. Augustin píše: „ten, kdo miluje Boha, v lásce k sobě nebloudí“.<sup>176</sup>

Nyní zpět ke Kainovu příběhu. Jak jsem popsala, je třeba jít pod povrch zjevného Kainova činu až k jeho úmyslu. Až pak se Kainův čin podle Augustina vyjeví jako hřích. Tento Kainův úmysl je pak třeba chápat jako projev Kainova celkového pomýleného světonázoru, který se v něm zrodil poté, co se ve svém srdci odklonil od Boha a propadl pýše. Z toho, jak Kain uvažuje, je totiž patrné, že má klamnou představu o řádu světa, o pozici Boha a člověka v něm i o jejich vztahu. Rovněž je patrné, že tato představa je určená Kainovým sebepovyšováním. Podle Augustina je Bůh nejvyšším Jsoucnem, lidé jsou Jím stvořeni a Jemu podléhají. Lidská vůle má pak svou orientací kopírovat podobu ontologického řádu. Tedy orientovat se na Boha jako na cíl a podřídit se Jeho vůli. Kainova představa je naopak taková, že Bůh se výměnou za oběť podřídí jeho příkazům. Kain tedy Bohu upírá Jeho skutečnou pozici a v představách staví sebe na Jeho místo. Místo, aby se podřídil Jeho vůli, chce mu vnutit vůli svou. Takto podle Augustina vztah mezi sebou a Bohem chápou všichni členové pozemské obce – ovšem mimo ty, kteří Boží existenci úplně popírají.<sup>177</sup> Ve skutečnosti se však Bůh vůlí lidí neřídí. Proto když Kain jedná v souladu se svou klamnou představou pramenící z jeho pýchy, jeho jednání je předem odsouzeno k neúspěchu.

Bůh se totiž nenechává Kainovou obětí uplatit k tomu, aby mu splnil jeho vůli. Naopak, řídí se vůlí svojí a rozhodne se nepřijmout Kainovu oběť<sup>178</sup>, která zřejmě vůbec není hodna přijetí.<sup>179</sup> Všechno tedy dopadá jinak, než si Kain představoval. Místo toho, aby Bůh na jeho oběť shlédl, přichází ponížení Božího odmítnutí, které je ještě umocněné tím, že oběť jeho bratra Abela Bůh přijímá. Toto

---

<sup>175</sup> *De Trinit.* IX.II: CCSL 50 294-295.

<sup>176</sup> *...adque ille in se diligendo non errat, qui Deum diligit. De civ. Dei* XIX.14: CSEL 40.2 399.

<sup>177</sup> *De civ. Dei* XV.7: CSEL 40.2 69.

<sup>178</sup> Gn 4,5.

<sup>179</sup> Podle Augustina byl Kain „nehoden, aby jeho oběť byla pochválena“ (*indignus cuius adprobaretur oblatio*) *De civ. Dei* XV.7: CSEL 40.2 70.

nečekané ponížení mohlo a mělo vést Kaina k tomu, aby si připustil svůj dosavadní sebeklam i špatnost.<sup>180</sup> Tedy aby si uvědomil, že jeho předchozí úmysly nešlo uskutečnit a rovněž že jejich zdrojem byla pýcha. K tomu však u Kaina nedošlo, a navzdory potupě u něho pýcha přetrvala.<sup>181</sup>

I na příběhu Adama a Evy bylo možné sledovat pýchu, kterou se nepodaří zjevným ponížením zlomit k lítosti, ale které se daří navzdory ponížení přežít. Vyložila jsem, že chce-li se pýcha v takové situaci udržet, musí přijít na způsob, jak se s potupou vyrovnat. Pýcha Adama a Evy se například pokusila přijít s překrouceným výkladem reality, z něhož hříšníci nakonec nevycházejí až tak špatně. Jakým způsobem se ale ponižující realitě bránila pýcha Kaina? Domnívám se, že na Kainově případu můžeme sledovat odlišnou strategii vyrovnání se s ponižující skutečností. Je jí žárlivost (*invidia, invidentia*). Podle Augustina se žárlivost v Kainovi probudila po tom, co Bůh přijal oběť jeho bratra a odmítl tu jeho.<sup>182</sup> V čem spočívá a jak se ponižující realitě staví, se nyní pokusím přiblížit.

Podle Augustina se žárlivost pojí s pýchou. Přesněji řečeno, objevuje se vždy jako její následek.<sup>183</sup> Za jakých okolností tedy dojde k tomu, že pyšný se stane také žárlivým? Pýcha je, jak víme, přesvědčení o vlastní domnělé nadřazenosti. Žárlivost je pak podle Augustina citem, který v pyšném může vzbudit druhý, který svou povahou nadřazenost pyšného popírá. Jak bylo ukázáno, pyšný se nejvíce hrozí skutečností, která ho usvědčuje z nízkosti. K jeho ponížení může dojít právě i tím, že se setká s někým, kdo je například zjevně lepší než on. Takový druhý je dokladem malosti pyšného a z toho důvodu v pyšném, který se odmítá pokořit, vzbuzuje nenávisť, žárlivost. Žárlivost ovšem mohou v pyšném vyvolat i bytosti stejně dobré nebo horší, než je on. Jak píše Augustin: „Každý, kdo miluje vlastní vyvýšenost, žárlí

---

<sup>180</sup> „Poznav tedy Kain, že Bůh na oběť bratrovu shlédl a na jeho ne, měl se arci změnit a dobrého bratra následovat, ne zpyšnět a žárlit.“ (*Cognito itaque Cain quod super eius germani sacrificium, nec super suum respexerat Deus, utique fratrem bonum mutatus imitari, non elatus debuit aemulari.*) *De civ. Dei* XV.7: CSEL 40.2 69.

<sup>181</sup> Tamtéž.

<sup>182</sup> Tamtéž.

<sup>183</sup> „Avšak žárlivost pýchu následuje, nikoliv předchází; není tedy žárlivost příčina pýchy, ale pýcha je příčinou žárlivosti.“ (*Porro autem invidia sequitur superbiam, non praecedit; non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi superbia*). *De Gen. litt.* XI.14: CSEL 28.1 346.

na své druhy, kteří jsou mu rovni, i na nižší bytosti, aby se mu nevyrovnaly, a rovněž na vyšší bytosti, protože jim není roven.“<sup>184</sup>.

Probuzená žárlivost pak často vede pyšného k činu namířenému proti druhému – k pokusu zničit důkaz vlastní bídy v druhém. Tedy k pokusu změnit skutečnost tak, aby v pyšném nevyvolávala ponížení a aby jeho pýcha mohla trvat dál. Toho lze docílit různými způsoby. Z takového popudu podle Augustina jednal například i ďábel, který se právě ze žárlivosti rozhodl svést Adama a Evu. Ďábel byl stvořen s dobrou přirozeností, spolu s jinými anděly patří mezi bytosti nejvyššího řádu. Zkazil se ale tím, že se stal pyšným. Tak se připravil o velkou část dobra a jsoucna, které předtím měl. Stal se horším než ostatní andělé, a rovněž ho po jeho pádu svou dobrotou předstihují i ctnostní lidé.<sup>185</sup> To, že jsou některé bytosti zjevně lepší než on, dokonce i ty, které původně byly nižší, bylo pro ďábla velmi ponižující. Rozhodl se proto, že svou potupu ztělesněnou v lidech odstraní tak, že lidi o jejich dobrotu připraví tím, že je svede ke hříchu.<sup>186</sup> Toto je tedy jeden způsob, jak může žárlivost změnit skutečnost, aby v pyšném už nevyvolávala ponížení, a aby jeho pýcha mohla dál trvat. Další možností je druhého přímo zničit, zabít, jak to nakonec učinil Kain.<sup>187</sup>

Abel jistě převyšoval Kaina svou dobrotou už předtím, než oba obětovali Bohu. Avšak až po této události, při níž Bůh dá přednost jednomu před druhým, se Abelovo vynikání nad Kainem stává tak zjevné a nepopíratelné, že vzbuzuje v Kainovi hněv. Abelova existence se stává ztělesněním Kainovy potupy. Kain ovšem nezabije ze žárlivosti svého bratra hned, ale až potom, co je jeho žárlivost ještě vystupňována Božím napomináním. Když Bůh totiž vidí, že Kaina prvotní ponížení

---

<sup>184</sup> *Amando enim quisque excellentiam suam vel paribus invidet, quod ei coaequantur, vel inferioribus, ne sibi coaequantur, vel superioribus, quod eis non coaquetur. De Gen. litt. XI.14: CSEL 28.1 346.*

<sup>185</sup> „...při rozumných přirozenostech se jakási váha vůle a lásky uplatňuje tak dalece, že ačkoliv v řádu přírody mají andělé přednost před lidmi, přece po zákonu spravedlnosti mají dobří lidé přednost před zlými anděly“ (*Sed tantum valet in naturis rationalibus quoddam veluti pondus voluntatis et amoris, ut, cum ordine naturae angeli hominibus, tamen lege iustitiae boni homines malis angelis praeferantur*) *De civ. Dei* XI.16: CSEL 40.1 536.

<sup>186</sup> „Jakmile však onen anděl, pyšný a tudíž závistivý, odvrátiv se právě touto pýchou od Boha k sobě [...] dychtěl se ve své zlovolné zchtralosti vloučiti v lidský cit člověka, jemuž stojícímu jistě záviděl, ježto sám padl.“ (*Postea vero quam superbus ille angelus ac per hoc invidius per eandem superbiam a Deo ad semet ipsum conversus [...] malesuada versutus in hominibus sensum serpere adfectans, cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, invidebat*) *De civ. Dei* XIV.11: CSEL 40.2 28.

<sup>187</sup> Gn 4,8.



nepřivedlo k obrácení, obrací se na něj s dalšími výtkami.<sup>188</sup> Ty mají podle Augustina Kainovo ponížení ještě prohloubit a způsobit, „aby se právem nelíbil sám sobě“<sup>189</sup>, tedy aby se konečně pokořil.

Slova výčitky, která Bůh adresuje Kainovi, znějí: „Ustaň; neboť se k tobě obrátí, a ty budeš panovati nad ním.“<sup>190</sup> Tento biblický verš působí velmi nejasně. Jistě se v něm podle Augustina skrývá výtka, není ale přesně jasné, jak je formulovaná. Augustin nabízí dva výklady toho verše. Podle prvního Augustinova výkladu ten, kdo se má ke Kainovi obrátit a nad kým má Kain panovat, je hřích, který Kain páchá. Tedy jeho vlastní hřích se má ke Kainovi obrátit, a Kain má nad svým hřichem panovat. Podle Augustina je třeba tomu rozumět tak, že hřích se ke Kainovi má obrátit, aby Kain spatřil vlastní zkaženost, přiznal si vlastní vinu a následně také projevil lítost.<sup>191</sup> Pokud se toto stane, bude Kain panovat nad hřichem, což snad lze číst tak, že už nebude dál hřešit. Tento Augustinův pokus verš osvětlit možná vzbuzuje víc otázek než odpovědí. Když Augustin říká, že „hřích se má obracet přímo na člověka“<sup>192</sup>, mluví, jako by hřích měl cosi vykonat. Těžko ale říci, co by to mělo znamenat. Připuštění si vlastního hřichu má jistě být především výkonem člověka (respektive Boha, který člověku podle Augustina pomáhá při všech dobrých činech). To, že je tento první Augustinův výklad verše zvláštní a ne zcela uspokojivý, je patrně důsledkem toho, jak zvláštní je sám vykládaný verš.

Druhý výklad verše, který Augustin nabízí, je srozumitelnější. To, co se má podle druhého výkladu ke Kainovi obrátit a nad čím má Kain panovat, nejsou hříchy, které spáchal nebo páchá, ale tzv. žádostí těla (*concupiscentia carnalis*<sup>193</sup>). Bude užitečné na chvíli se u tohoto pojmu zastavit. Augustin se domnívá, že po tom, co lidé spáchali prvotní hřích, objevila se u nich velká řada různých zvrhlých sklonů. Avšak

---

<sup>188</sup> Gn 4,6-7.

<sup>189</sup> *...ut sibi ipse [...] displiceret. De civ. Dei XV.7: CSEL 40.2 69.*

<sup>190</sup> *Quiesce, inquit; ad te enim conversio eius, et tu dominaberis illius. De civ. Dei XV.7: CSEL 40.2 70. Gn 4,7 podle Septuaginty.*

<sup>191</sup> „Tomu lze sice rozumět tak, že hřích se má obracet přímo na člověka, aby věděl, že hřeší-li, nemá to přičítat nikomu jinému než sobě. To je totiž spásný lék kajícího a případná prosba za odpuštění“ (*Potest quidem ita intellegi ad ipsum hominem conversionem esse debere peccati, ut nulli alii quam sibi sciat tribuere debere quod peccat. Haec est enim salubris paenitentiae medicina et veniae petitio non incongrua*) *De civ. Dei XV.7: CSEL 40.2 70.*

<sup>192</sup> *...ad ipsum hominem conversionem esse debere peccati. De civ. Dei XV.7: CSEL 40.2 70.*

<sup>193</sup> *De civ. Dei XV.7: CSEL 40.2 70*

výraz, kterým Augustin tyto sklony označuje, žádosti těla, může být na první pohled zavádějící. Augustin se totiž nedomnívá, že by tyto žádosti způsobovalo jen tělo, naopak, u člověka mají podle něj původ v těle i v duši.<sup>194</sup> Rovněž se nedomnívá, že jde pouze o tužby spjaté s tělem. V naší pasáži označuje jako žádost těla i žárlivost.<sup>195</sup> Zpět tedy k verši Gn 4,7. Podle Augustinova druhého výkladu zde Bůh nařizuje Kainovi, aby začal ovládat právě tyto tělesné žádosti, které v něm nyní nabraly podobu žárlivosti. Nařizuje mu, aby svoje špatné sklony přemohl dobrou vůlí. Aby se tedy tyto sklony k „řídící mysli a dobré vůli“<sup>196</sup> obrátily, tedy, aby se jí podřídily, a aby ona nad nimi vládla. Augustin se domnívá, že potomci Adama a Evy se zde na světě tělesných žádostí nemohou úplně zbavit. Je potřeba naučit se s nimi žít, krotit je a ovládat je. Toto přesvědčení je v základu druhého výkladu Boží výtky adresované Kainovi.

Augustin tedy nabídl dva možné výklady toho, jak lze číst Boží výtku: „Ustaň; neboť se k tobě obrátí, a ty budeš panovati nad ním.“ Podle Augustina buď Bůh Kaina vyzýval k tomu, aby si připustil svůj hřích a odvrhl jej, nebo Kainovi přikazoval, aby kontroloval své tělesné žádosti, které se v něm jakožto v Adamově potomku nevyhnutelně rodí. Který z výkladů je příhodnější, Augustin nechává otevřené. Ať máme ovšem Boží výtku Kainovi číst jakkoliv, jisté je, že na něj nezapůsobila, jak měla. Při této Boží výtce byl Kain vystaven druhému ponížení, které se přičetlo k ponížení z toho, že Bůh odmítl jeho obět'. V této chvíli mohlo dojít k tomu, že Kainova pýcha bude tak silným důkazem jeho nízkosti zlomena. To se ale nestalo. Kainova pýcha byla namísto toho vyprovokována k tomu bránit se. Z pýchy se rodící žárlivost ještě zesílila a vedla Kaina k zasáhnutí do reality, která v něm vyvolávala ponížení. K vraždě Abela.<sup>197</sup>

Příběh Kaina je tedy dalším příkladem pýchy projevené v jednání. A rovněž dalším příkladem pýchy, která nebyla zlomena ani opakovaným ponížením, ale která

---

<sup>194</sup> *De Gen. litt.* X.12: CSEL 28.1 309; J. Couenhoven, *St Augustine's Doctrine of Original Sin*, s. 373-374.

<sup>195</sup> *De civ. Dei* XV: CSEL 40.2 70 Augustin přebírá pojem tělesné žádosti od sv. Pavla, který jej podle Augustina užívá stejně široce. Zde Augustin odkazuje na pasáž v Pavlově listě Galatským (Gal 5,17-21), kde Pavel mezi výčtem tělesných žádostí uvádí i řadu hříchů, které nesouvisejí s požitky těla včetně právě žárlivosti. J. Couenhoven, *St Augustine's Doctrine of Original Sin*, s. 375.

<sup>196</sup> *...mentis regentis et benevolentis. De civ. Dei* XV.7: CSEL 40.2 71.

<sup>197</sup> Gn 4,8; „Neřestná závist v něm totiž zesílila, a úkladně bratra zabil“ (*Invalente quippe invidentiae vitio fratrem insidiatus occidit.*) *De civ. Dei* XV.7: CSEL 40.2 71.

se naproti tomu snažila ponížení odstranit. Když Kain obětoval Bohu, dělal to podle Augustina proto, že se domníval, že Bůh mu výměnou za jeho oběť bude sloužit. Proto byl jeho čin projevem pýchy. Tento čin však dopadl jinak, než Kain očekával, když Bůh jeho oběť odmítl. Kain ovšem nereagoval na ponížení z odmítnutí lítostí, ale žárlivostí namířenou proti bratrovi, který, Bohem přijat, jeho ponížení ztělesňoval a připomínal. Vyvýšení Abela narušovalo Kainovu představu o vlastní dokonalosti tak silně, že se nakonec rozhodl bratra zabít. Tento projev žárlivosti byl tedy obrannou strategií pýchy, která se nechce vzdát, ale namísto toho se snaží zasáhnout do skutečnosti, která je zdrojem jejího ponížení, a změnit ji.

### III.4 Petr

Poslední příběh, na jehož výklad se u Augustina zaměřím, je novozákonní příběh z Matoušova evangelia o Petrově trojím zapření Ježíše. I u Petra totiž můžeme podle Augustina sledovat jednání motivované pýchou. Oproti předchozím příběhům však tento končí dobře – Petrovým projevením lítosti a obrácením k Bohu.

Podle Matoušova evangelia Petr nejprve po poslední večeři Kristovi slibuje věrnost, ale poté ho v Getsemanské zahradě opustí a následně ještě třikrát zapře.<sup>198</sup> Augustin se o příběhu Petrova zapření zmiňuje v klíčové pasáži *De civ. Dei*<sup>199</sup>, ve které vysvětluje, jak bývá skrytý hřích pýchy odhalen hříchem zjevným, a rovněž, že spáchání zjevného hříchu může vést k hříšníkovu obrácení. Právě tento proces můžeme podle Augustina sledovat u Petra. Svůj výklad Petrova zapření formuluje Augustin velmi stručně: „Spasitelnější totiž bylo pro Petra, že se sobě znelíbil, když plakal, nežli že se sobě líbil, když se přeceňoval.“<sup>200</sup> Domnívám se, že si zaslouží podrobnější rozbor.

Když Augustin mluví o Petrově přeceňování, zjevně míní slova, která Petr pronáší k Ježíšovi po poslední večeři: „Kdyby všichni od tebe odpadli, já nikdy ne.“<sup>201</sup> A rovněž: „I kdybych měl s tebou umřít, nezapřu tě.“<sup>202</sup> Tyto výroky by na

---

<sup>198</sup> Mt 26,31-75.

<sup>199</sup> *De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 33.

<sup>200</sup> *Salubrius enim Petrus sibi displicuit, quando flevit, quam sibi placuit, quando praesumsit. De civ. Dei* XIV.13: CSEL 40.2 33.

<sup>201</sup> Mt, 26,33. Při citování z Bible užívám český ekumenický překlad *Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona, český ekumenický překlad*, 1995.

<sup>202</sup> Mt, 26,35.

první pohled mohly vypadat jako vyznání víry. Podle Augustina však nejsou projevem víry, ale projevem pýchy. Při bližším pohledu na dialog Petra a Ježíše se skutečně ukazuje, že spíše než o upřímné vyznání tu jde o Petrovu snahu přesvědčit Ježíše o vlastní oddanosti a statečnosti, zatímco ten Petra opakovaně usvědčuje z jeho slabosti. Petr se zde tedy Kristu nevyznává, spíše mu dvakrát odporuje. Podle Augustina se tedy Ježíš vlastně snaží Petra upozornit na jeho skrytou pýchu. Snaží se mu vyvrátit jeho pýchou pokřivený sebeobraz. Petr se však svojí falešné představy o sobě není ochoten vzdát a chce o svých domnělých kvalitách přesvědčit dokonce i toho, o kterém věří, že je syn Boží.

Jakou přesně ovšem měla Petrova pýcha podle Augustina podobu? Augustinův výklad příběhu je tak stručný, že se lze spíše domýšlet. Podle mě se lze domnívat, že Petr mylně uvěřil, že zdrojem vlastní dobroty, statečnosti a oddanosti může být on sám a přestal se spoléhat na Boží pomoc. Podle Augustina ale člověk dokáže být dobrý jen tehdy, je-li podepřen Boží milostí, nikdy z vlastních sil. Kdyby byl Petr spravedlivě uznal Boha za původce všech svých dobrých kvalit, býval by je snad skutečně mohl mít. Pokud však chtěl být sám jejich zdrojem, v důsledku své pýchy se o ně připravil.

Ještě při poslední večeři Petr věří, že při těžkostech, které mají podle Ježíšových slov záhy přijít, svého mistra neopustí. Vše se ale odehrává jiným způsobem. Ctnosti, které si Petr připisoval, se v jeho činech projevit nemohou, protože Petr je ve skutečnosti vůbec nemá. Jednání pyšného tedy dopadá jinak, než si představoval. Místo domnělé oddanosti a statečnosti se projevuje Petrova skutečná malověrnost a zbabělost. V kritické situaci Ježíše spolu s ostatními učedníky opouští<sup>203</sup> a poté jej ještě třikrát zapře.<sup>204</sup> Skrytá pýcha je tak usvědčena zjevnými hříchy.

Petrův příběh ale dopadá jinak než předchozí, protože projevení skrytého hříchu pýchy ve skutcích Petrovi podle Augustina otevírá oči. Vlastní nízkost, kterou si dosud nepřipouštěl, se mu nyní stává zjevnou. Na rozdíl od Adama a Evy a od Kaina se pak nepokouší hledat způsoby, jak důkazy své malosti popřít nebo zahladit a

---

<sup>203</sup> Mt, 26,56.

<sup>204</sup> Mt, 26,69-74.

v pýše setrvat. Namísto toho se rozpomíná na rozhovor, který s Ježíšem při poslední večeři vedl.<sup>205</sup> Porovnává svůj předchozí sebeobraz s činy, které nyní spáchal, a připouští si svůj předchozí sebeklam a svou skutečnou bídu. Jeho pláč<sup>206</sup> je potom podle Augustina projevením lítosti nejen nad právě spáchanými hříchy, ale i nad předchozí pýchou, ze které tyto hříchy pocházely. Petrův pláč je pak přesně takovou katarzí, ke které má zjevný projev pýchy vést. Tato lítost je podle slov Augustina spasitelná. Pýcha je při ní konečně odvržena a Petr se stává pokorným.

---

<sup>205</sup> Mt, 26,75 „[...] tu se Petr rozpomněl na slova, která mu Ježíš řekl: ‚Dříve než kohout zakokrhá, třikrát mě zapřeš.‘“

<sup>206</sup> Mt, 26,75.

#### IV. Pýcha v kontextu Augustinovy pozdější nauky o milosti

V předchozích kapitolách jsem ukázala, jak podle Augustina člověk do pýchy upadá, jak setrvávání v pýše prožívá a jak u něj může být pýcha vyvrácena. Než svou práci uzavřu, pokládám za užitečné poskytnout ještě menší komentář k tomu, jak se Augustinovo pojetí pýchy jeví v kontextu jeho pozdější nauky o milosti, kterou Augustin rozvíjí v dílech, ze kterých jsem ve své práci vycházela. Podle této nauky ctnostný člověk nemá na své dobrotě vůbec žádnou zásluhu, ale za vše vděčí jedině Boží milosti. Ukážu, že toto pojetí milosti vede Augustina k většímu zatížení tématu pýchy. Zároveň budu argumentovat, že Augustinovo pojetí pýchy se ve světle jeho pozdní filosofie milosti jeví v nějakém ohledu ne zcela smysluplně.

V Augustinově pojetí milosti dochází v průběhu jeho života k zásadnímu zlomu. Už ve svých raných dílech Augustin přiznával Boží milosti klíčovou úlohu. Byl přesvědčen, že jedině pomoc v podobě Boží milosti umožní člověku vést dobrý život. Zároveň se však domníval, že lidé nejsou vůči Boží milosti pasivní. Naopak, úkolem člověka je této milosti se otevřít, jinými slovy v Boha věřit. Zatímco tedy Bůh člověku pomáhá dobře jednat, na člověku zůstává, aby tuto pomoc přijal. Dobré skutky člověka proto nejde označit za jeho vlastní výkon. Jeho víru ovšem ano.<sup>207</sup> Později však Augustin svou nauku o milosti přehodnocuje.<sup>208</sup> Nedomnívá se dále, že se člověk může z vlastních sil obrátit k Bohu a věřit. Předpokládá naproti tomu, že Bůh nejen poskytuje ctnostnému člověku milost, aby dovedl konat dobro, ale rovněž že působí na vůli člověka tak, aby tuto milost přijal, aby uvěřil.<sup>209</sup> Boží působení na lidskou vůli vypadá tak, že člověk je Bohem stavěn do určitých životních situací, které jej nakonec přimějí k obrácení. Na každého člověka potom Bůh působí

---

<sup>207</sup> Do této podoby je Augustinova raná nauka o milosti rozvinuta v dílech inspirovaných četbou svatého Pavla (díla z let 391-395), viz L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 71-73. O něco ranější díla (polemiky proti Manichejcům 387-390) rozeznávají milost jako něco, co člověku umožní překonat hříšné sklony, které se v něm probudily v důsledku předchozích špatných voleb (tamtéž s. 44-45). V nejranějších dílech (386) se Augustin tématem milosti ještě přímo nezabýval (tamtéž s. 17).

<sup>208</sup> Prvním dílem, ve kterém se tato nauka objevuje, je *Odpověď Simplicianovi* datovaná okolo r. 396, viz L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 77.; J. M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, s. 439.

<sup>209</sup> „Vždyť vůle bytosti... může se jednak od dobra uchýlit, aby spáchala zlo, což se děje svobodným rozhodováním, a jednak se může odchýlit od zla, aby konala dobro, což se neděje bez božské pomoci.“ (*Quoniam voluntas in natura [...] et a bono potest declinare, ut faciam malum, quod fit libero arbitrio, et a malo, ut faciam bonum, quod non fit sine divino adiutorio.*) *De civ. Dei* XV.21: CSEL 40.2 106; L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 87; J. M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, s. 425-426.

zvláštním způsobem s ohledem na jeho specifickou povahu.<sup>210</sup> Lze tedy říci, že veškerý výkon je nyní na straně Boha. Člověk sám naproti tomu nemůže vůbec nijak ovlivnit, zda u něj k obrácení dojde. Tedy, nemůže se k Bohu obrátit sám, ovšem nemůže ani působení Boží milosti odmítnout.<sup>211</sup>

Tento obraz lidské situace vypadá o něco bezútěšněji, když doplním, že toto pojetí milosti se v Augustinově díle vyskytuje spolu s jeho pojetím dědičného hříchu jakožto neodolatelné inklinace ke hříchu a rovněž zděděné viny.<sup>212</sup> Každý z Adamových potomků začne hřešit, pokud mu Bůh nepomůže. A co víc, ještě předtím, než dovede volně jednat, bylo by spravedlivé jej potrestat pro zděděnou vinu. To, zda bude člověk od viny i od špatného života vysvobozen, pak není něčím, co by bylo v jeho moci ovlivnit. Tato Augustinova pozdní nauka se zdá neuspokojivá v řadě ohledů. Předně je otázkou, podle čeho si Bůh volí ty, kterým milost poskytne, oproti těm, do jejichž života takto nezasáhne a ponechá je žít ve špatnosti. Augustin připouštěl, že na tuto otázku odpověď nezná.<sup>213</sup>

V dílech, ze kterých jsem při svém výkladu pýchy u Augustina vycházela, zastává Augustin právě již tuto svou pozdější nauku o milosti. Považuji proto za důležité, položit si otázku, jak se toto Augustinovo pojetí milosti slučuje s jeho pojetím pýchy. V jistém směru se zdá, že se tyto dva prvky Augustinova myšlení doplňují dobře. Nové pojetí milosti totiž vedlo Augustina k tomu, že ve svém pozdějším díle přikládal tématu pýchy ještě větší význam.<sup>214</sup> Otázka pýchy prochází celým Augustinovým dílem, a její pojetí se přitom nijak nemění.<sup>215</sup> Když ovšem Augustin dospívá k názoru, že člověk nemá na svém dobrém životě vskutku vůbec žádnou zásluhu, začíná zdůrazňovat problém pýchy, která chce vidět původ

---

<sup>210</sup> L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 87. Příklad takového Božího působení snad lze spatřovat ve *Vyznáních*. Augustin zpětně rozeznává Boží vedení v průběhu celého jeho života. Jako Bohem navozené lze chápat i těch několik událostí, které vyústily v Augustinovu konverzi. „...a tys ke mně byl o to laskavější, oč méně jsi mi dovolil najít sladkost v tom, cos nebyl ty“ (*...te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu.*) *Confess.* VI.6: CSEL 33 122, viz N. Baumann, *Pride and Humility*, s. 213.

<sup>211</sup> J. M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, s. 437.

<sup>212</sup> L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 87; J. M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, s. 427; O dědičném hříchu viz výše kpt. II.1.

<sup>213</sup> J. M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, s. 439-440. Jisté přitom je, že Bůh podle Augustina nespasí všechny (tamtéž, s. 440).

<sup>214</sup> W. M. Green, *Initium Omnis Peccati Superbia*, s. 428-429.

<sup>215</sup> Viz výše kpt. I.

vlastní dobroty v sobě, ještě o to víc. To jej vede i k podrobnějšímu rozpracování tématu.

Osobně však vidím v kombinování pozdního pojetí milosti a pýchy také obtíž. Ta se týká Augustinova pojednání o tom, jak jde hřích pýchy překonat. Právě toto se podle mě v kontextu pozdější nauky o milosti jeví problematicky. Ve III. kapitole jsem vyložila, že aby se člověk dovedl pýchy vzdát, musí se jeho pýcha projevit v činu, jehož důsledky pyšného poníží. Až potom může pyšný projevit lítost a obrátit k Bohu. To, k čemu při překonávání pýchy podle Augustina dochází, lze v kontextu pozdní nauky o milosti popsat také tak, že Bůh přivádí člověka do situace, v níž svou pýchu projeví a je ponížen. Toto Boží řízení pak přiměje vůli člověka k rozhodujícímu obratu. Nelze tedy vlastně říci, že by člověk pýchu překonal, ale spíše, že Bůh ho z pýchy vyvedl. Zbavování se hříchu pýchy se v daném kontextu ukazuje především jako manipulace lidskou vůlí ze strany Boha.<sup>216</sup>

Pochopení Boha jako někoho, kdo manipuluje vůlí lidí (se svatým záměrem ovšem), je patrně ve shodě s Augustinovou pozdní filosofií, která je právě proto pro mnoho čtenářů neuspokojivá. Zaměříme-li se ovšem dál na možnost prolomení hříchu pýchy, narazíme na ještě jiný aspekt věci, který se spíš než neuspokojivě jeví trochu nesmyslně. Jak totiž máme naložit s těmi situacemi, kdy je pyšný člověk sice ponížen, ale neobráti se? Jak jsem popsala, má-li člověk uvěřit, bez Boží milosti se neobejde. Rovněž se ale nelze Boží milosti bránit. Chce-li tedy Bůh, aby se člověk obrátil, zapůsobí prostě na jeho vůli účinně. Jediný způsob, jak potom v kontextu této nauky chápat to, k čemu došlo například v případě Kaina, je, že Bůh zde sice na Kainovu vůli působil, nepůsobil ale dostatečně. Kdyby Bůh chtěl, aby se Kain vskutku obrátil, byl by zapůsobil na Kainovu vůli tak, aby k tomu doopravdy došlo. Lze tedy usoudit, že Kain byl Bohem veden do ponižující situace, která však u něj lítost přivodit neměla. Jinými slovy, Bůh na Kainovu vůli záměrně působil tak, aby to

---

<sup>216</sup> Je ovšem třeba chápat, že lidé, které takto Bůh vede, nedělají něco, po čem by sami netoužili. Naopak, Bůh na ně zapůsobí tak, aby se v nich vzbudila touha po Něm. Tato touha je vskutku jejich vlastní touhou, i když je to Bůh, kdo ji v nich vyvolává. Jednají tedy podle ní, tak, jak skutečně sami chtějí. J. M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, s. 425.



k jeho obrácení nestačilo, protože si jeho obrácení ve skutečnosti nepřál. Jaký význam však takovéto záměrně nedostatečné Boží působení má, není úplně zřejmé.<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> Augustin se opravdu domnívá, že určitou skupinu lidí Bůh svou milostí povolává, ovšem ne takovým způsobem, aby to u nich vedlo k obrácení. Takoví lidé jsou pouze povolání (*vocati*), nikoliv však vyvolení (*electi*) (Mt 22,14). Proč ovšem Bůh někoho povolává jen nedostatečným způsobem, Augustin nevysvětluje. *Ad Simpl.* I.II.13: CCSL 44 37-38.

## **Závěr**

Ve své práci jsem se zabývala tím, jak podle Augustina člověk prožívá hřích pýchy, jeho propuknutí, trvání a překonání. Ukázala jsem, že ke zrodu hříchu pýchy dochází, když začne člověk považovat sebe za zdroj vlastního dobra. Dále pak, že hřích pýchy se pojí s neschopností sebereflexe a s iluzemi o sobě a o světě. Jako možný výklad, proč tomu tak je, jsem navrhla, že každý hřích lze vnímat jako vzdálení od Boha, Pravdy. A pýcha je snad hřích tak závažný, že vzdaluje člověka od Boha, Pravdy, natolik, že založí nevědomost takové hloubky, kterou u jiných hříchů nepozorujeme. Podoba iluzí pyšného, je určena tím, že pyšný chce sebe sama vidět na místě Boha. Mylně se proto domnívá, že může mít Boží vlastnosti (zdroj dobra, zdroj pravdy, právo vládnout).

Nejvíce prostoru jsem věnovala možnosti zbavení se hříchu pýchy. Podle Augustina k němu může dojít až po tom, co se hřích pýchy projeví v jednání. Projevy pýchy či jejich důsledky jsou pro pyšného ponižující a mohou ho dovést k uvědomění vlastní pýchy a k lítosti nad ní. Faktem ale je, že k tomu nedojde vždy. Ani při zjevném ponížení se pyšný nemusí svého hříchu vzdát. I v takovém případě se však musí nějakým způsobem s ponižující skutečností vyrovnat. Například přijít s výkladem skutečnosti, který jeho ponížení zmírní. Nebo se z popudu žárlivosti obrátit proti druhému, jehož existence působí jeho ponížení, a svěst jej ke zlu či zabít a takto ponižující skutečnost změnit.

V úplném závěru jsem upozornila na to, jak se pýcha jeví v kontextu nauky o milosti, k níž se Augustin v jistém momentě přiklonil. Ukázala jsem, že překonání hříchu pýchy je třeba v rámci této nauky chápat spíše jako vyvedení člověka z pýchy Bohem. Argumentovala jsem také, že v jistém ohledu spojení Augustinova pojetí pýchy a jeho pozdější nauky o milosti nedává dobrý smysl.

## Literatura

### Primární literatura

Augustin, *Ad Simplicianum* (= *Ad Simpl.*), vyd. Turnholti, CCSL 44, Paříž 1970. (česky *Odpověď Simplicianovi*, přel. O. Koupil, in: Augustin, *O milosti a svobodném rozhodování – Odpověď Simplicianovi*, Praha 2000.)

Augustin, *De civitate Dei libri XXII* (= *De civ. Dei*), vyd. F. Tempusky–G. Freytag, CSEL 40.1-40.2, Vídeň 1899-1900. (česky *O Boží obci I, II*, přel. J. Nováková, Praha 2007. Pokud není uvedeno jinak, při citování užívám překlad J. Novákové.)

Augustin, *De libero arbitrio* (= *De lib. arb.*), vyd. W. M. Green, CCSL 29, Turnholti 1970. (česky *O svobodném rozhodování*, přel. R. Hošek, in: R. Hošek, *Aurelius Augustinus. Říman, člověk, světec*, Praha 2000. Pokud není uvedeno jinak, při citování užívám překlad R. Hoška.)

Augustin, *De natura et gratia* (= *De nat. et gr.*), vyd. F. Vrba–J. Zycha, CSEL 60, Vídeň 1913. (anglicky *On Nature and Grace*, přel. P. Holmes a R. E. Wallis, in: *Anti-pelagian writings*, vyd. P. Schaff, Nicene and Post-Nicene Fathers Series I/5, New York 1887. Při citování užívám vlastní překlad.)

Augustin, *De Genesi ad litteram libri duodecim* (= *De Gen. litt.*), vyd. F. Tempusky–G. Freytag, CSEL 28.1, Vídeň 1894. (anglicky *The Literal Commentary of Genesis*, přel. E. Hill in: *On Genesis*, vyd. J. E. Rotelle, The Works of Saint Augustine - a Translation for the 21st Century I/13, New York 2002. Při citování užívám vlastní překlad.)

Augustin, *De Genesi contra Manichaeos* (= *De Gen. Manich.*). (k dispozici jsem měla anglický překlad *On Genesis: A Refutation of the Manichees*, přel. E. Hill in: *On Genesis*, vyd. J. E. Rotelle, The Works of Saint Augustine - a Translation for the 21st Century I/13, New York 2002.)

Augustin, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres* (= *Pecc. mer.*), vyd. F. Vrba–J. Zycha, CSEL 60, Vídeň 1913. (Při citování užívám vlastní překlad.)

Augustin, *Confessiones libri XIII* (= *Confess.*), vyd. F. Tempsky–G. Freytag, CSEL 33, Vídeň 1896. (česky *Vyznání*, přel. O. Koupil, Kostelní Vydří 2015. Pokud není uvedeno jinak, při citování užívám překlad O. Koupila.)

Augustin, *De Trinitate libri XV (I–XII)* (= *De Trinit.*), vyd. W. J. Mountain–G. Francois, CCSL 50, Turnholti 1968. (anglicky *On the Trinity books 8–15*, přel. S. McKenna, vyd. G. B. Matthews, Cambridge 2002. Při citování užívám vlastní překlad.)

Pelagius, *Liber de Natura*, vyd. J. P. Migne, PL 48, Paříž 1862. (fragmenty sestavené Mariem Mercatorem)

### **Sekundární literatura**

M. E. Alflatt, *The Developement ot the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*, in: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 20 (1–2), 1974, s. 113–134.

Bible, *Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*, Praha 1995.

W. S. Babcock, *Augustine on Sin and Moral Agency*, in: *The Journal of Religious Ethics* 16 (1), 1988, s. 28–55.

N. Baumann, *Pride and Humility*, in: *The Cambridge Companion to Augustine's "Confessions"*, vyd. T. Tarmo, Cambridge 2020.

J. P. Burns, *Augustine on the Origin and Progress of Evil*, in: *The Journal of Religious Ethics* 16, 1988, s. 9–27.

B. Burning, *Augustine's Concept of Pride: ut Cancer Serpit (En. Ps. 1,1)*, in: *Augustiniana*, 2013, s. 9-81.

T. Brennan, *Social Evil*, in: *Social research*, 1997, s. 210-234.

R. F. Brown, *The First Evil Must be Incomprehensible: The Critique of Augustine*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 46 (3), 1978, s. 315-329.

J. C. Cavadini, *Pride*, in: *Augustine through the Ages*, Grand Rapids, 2009, s. 679-684.

J. Couenhoven, *Augustine's Rejection of the Free-Will Defence: An Overview of the Late Augustine's Theodicy*, in: *Religious Studies* 43 (3), 2007, s. 279-298.

J. Couenhoven, *Not every wrong is done with pride*, in: *Scottish Journal of Theology* 61(1), 2008, s. 32-50.

J. Couenhoven, *St. Augustine's Doctrine of Original Sin*, in: *Augustinian Studies* 36, 2005, s. 359-396.

J. Couenhoven, *Stricken by Sin, Cured by Christ: Agency, Necessity, and Culpability in Augustinian Theology*, Oxford 2013.

W. M. Green, *Initium Omnis Peccati Superbia: Augustine on Pride as the First Sin*, in: *Classical Philology* XIII (13), Berkeley 1949.

J. Hick, *Evil and the God of love*, Londýn 1974.

E. von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha 2003.

L. Karfiková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2006.

S. MacDonald, *Petit Larceny: The Beginning Of All Sin: Augustine's Theft of Pears in Faith and Philosophy*, in: *Journal of the Society of ChristianPhilosophers* 20 (4), 2003, s. 393-414.

D. J. MacQueen, *Contemptus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, in: *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 9, 1973, s. 227-293.

W. Mann, *Pride And Preference: A Reply To MacDonald*, in: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of ChristianPhilosophers* 23 (2), 2006, s. 156-168.

R. A. Markus, *Marius Victorinus a Augustin*, in: *Filosofie pozdní antiky*, vyd. A. H. Armstrong, Praha 2002, s. 373-469.

V. Němec, *Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, in: *Reflexe* 27, 2005, s. 25-49.

O. O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven 1980.

J. M. Rist, *Augustine: Ancien thought baptized*, Cambridge 1994.

J. M. Rist, *Augustine on free will and predestination*, in: *The Journal of Theological Studies*, 1969, s. 420-447.

R. R. Russell, *Pride and Idolatry*, in: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 60, 2006, s. 166-180.