

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Michaela Košová

Porovnanie pojatia zla u Plotina a sv.

Augustína

A Comparison of Plotinus's and St.

Augustine's Conception of Evil

Praha 2012

Vedoucí práce: Mgr. Václav Němec, Ph.D.

Prehlasujem, že som bakalársku prácu vypracovala samostatne, že som riadne citovala všetky použité pramene a literatúru a že práca nebola využitá v rámci iného vysokoškolského štúdia či k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Prahe dňa 9. 5. 2012

.....

podpis

Abstrakt

Táto bakalárska práca sa zaoberá Plotinovým a Augustínovým pojatím zla, pričom jej hlavným cieľom má byť oba pohľady porovnať a odhaliť, ktoré Plotinove myšlienky Augustína inšpirovali a v ktorých bodoch sa už musel od Plotina odkloniť. Kľúčovou otázkou je, akým spôsobom sa obaja filozofi snažia odpovedať na otázku týkajúcu sa ontologického statusu a pôvodu zla. Pri skúmaní rozdielností oboch koncepcií hrá dôležitú úlohu ich objasnenie na pozadí odlišnosti metafyzických konceptov, z ktorých Plotinos a Augustín vychádzajú. Prvá časť práce skúma, v akom zmysle je u Plotina princípom zla látka, posledný bod výstupu reality z Jedna. Narazíme tiež na *tolma*, neoprávnenú smelosť k osamostatneniu sa od vyššieho, ktorá je prítomná v duši, no i pri výstupe reality ako takej z Jedna. Duša však nemôže skutočne hrešiť, má totiž božský pôvod. Podľa Plotina je za zlo nakoniec zodpovedná látka, úplná zbavenosť a forma nebytia, ktorá je pre dušu akousi pascou. V druhej časti uvidíme, že Augustín vďaka novoplatónskemu mysleniu tiež vníma zlo ako zbavenosť, ale jeho pôvod pripisuje slobodnému rozhodnutiu stvorenej, a tým pádom menlivej racionálnej bytosti. V jeho koncepte nie je miesto pre princíp zla, ktorý by dušu „nakazoval“, lebo stvorenie je na každej svojej úrovni dobré. Zlo spočíva v zlej vôli, ktorej kľúčovým aspektom je pýcha. Tá nesie určité podobnosti s Plotinovou *tolma*, pričom však nie je prítomná pri vzniku reality ako takej, ale až na úrovni individuálnej slobodnej bytosti. Proti nutnosti zla v realite emanujúcej z Jedna u Plotina teda vystupuje u Augustína možnosť zla v univerze stvorenom z ničoho, ku ktorého dokonalosti patrí fakt, že v ňom dochádza ku slobodnému konaniu morálnych činiteľov, ktorí sú zodpovední voči osobnému Bohu.

Kľúčové slová

Plotinos, Augustín, zlo, látka, duša, slobodná vôľa

Abstract

This bachelor thesis is concerned with Plotinus's and Augustine's conception of evil and its main aim is to compare both views and reveal which Plotinus's thoughts inspired Augustine and at which points he had to divert from Plotinus. The key question is in what way both philosophers attempt to answer the question about ontological status and origin of evil. While examining the differences between both conceptions it will be important to explain them with regard to different metaphysical concepts which constitute Plotinus's and Augustine's thinking. First part of the thesis investigates in what sense in Plotinus's theory matter - the last point of emanation of reality from the One - is the principle of evil. Later we encounter *tolma*, certain illegitimate audacity to become independent from the higher levels which is present in the soul and also at the very emergence of reality as such from the One. However, since soul has a divine origin, it cannot really sin. Plotinus ascribes the ultimate responsibility for evil to matter, utter privation and form of non-being, which can act as a sort of trap for the soul. In the second part we will see that thanks to neoplatonic thinking Augustine too perceives evil as privation but he ascribes its origin to a free decision of created, and thus mutable rational being. In his concept there is no place for principle of evil which would "infect" the soul because creation is good on its every level. Evil originates in bad will, key aspect of which is pride. There are certain similarities between pride and plotinian *tolma*. However, pride is not present at the emergence of reality as such but only on the level of individual free being. Against Plotinus's necessity of evil in reality emanating from the One stands Augustine's possibility of evil in the universe created from nothing, plenitude of which depends also upon the presence of free action of moral agents responsible toward personal God.

Keywords

Plotinus, Augustine, evil, matter, soul, free will

Obsah

Úvod.....	7
1. Zlo u Plotína.....	9
1.1 Látka a zlo.....	10
1.1.1 Vznik látky.....	10
1.1.2 Ontologický status látky.....	14
1.1.3 Otázka paradoxu.....	18
1.2 Duša a zlo.....	26
1.2.1 Duša nemá zlo sama zo seba.....	26
1.2.2 Pád duše.....	28
1.2.3 „Pravé ja“ a možnosť hrešiť.....	32
2. Zlo u Augustína – nadviazanie.....	36
2.1 Odvrat od manicheizmu.....	36
2.2 Ontologický status zla - <i>privatio boni</i>	39
2.3 Pôvod zla – slobodná vôľa.....	41
2.3.1 Odvracanie sa od večného k premenlivému a pýcha.....	43
2.3.2 <i>Superbia</i> a <i>tolma</i>	51
2.4 Možnosť zla.....	54
Záver.....	62
Zoznam použitej literatúry.....	65

Zoznam použitých skratiek

BT Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana

CCL Corpus Christianorum, Series Latina

Confess. *Confessiones*

De civ. Dei *De civitate Dei*

De lib. arb. *De libero arbitrio*

Enn. *Enneady*

Úvod

Úlohou tejto práce je preskúmať, akým spôsobom sa Plotinos a sv. Augustín pokúšali nájsť odpoveď na otázku „odkiaľ zlo?“, teda na jednu z najpálčivejších filozofických otázok vôbec. Hlavným cieľom bude pritom zistiť, do akej miery sú si ich teórie o pôvode zla podobné a v ktorých bodoch sa ich myslenie už rozchádza. Porovnávanie koncepcií týchto filozofov je pre mňa zaujímavé predovšetkým z toho dôvodu, že Plotinos (cca. 204/5-270) bol mysliteľom pokračujúcim v tradícii gréckej filozofie, zatiaľ čo Augustín (354-430) do svojho myslenia prijíma okrem týchto filozofických prvkov predovšetkým nový element, a tým je kresťanstvo. V práci sa teda pokúsím okrem skúmania špecifických prvkov Plotinovho pojatia zla poodhaliť, do akej miery môžu myšlienky novoplatónskeho filozofa obohatiť kresťanského mysliteľa, akým bol Augustín, ktoré aspekty Plotinovej koncepcie pôvodu zla sú z pohľadu kresťanstva neakceptovateľné a čo nové do bádania po vzniku zla prináša práve Augustínova, kresťanstvom ovplyvnená perspektíva.

V rámci otázky zla sa zameriam predovšetkým na to, ako obaja filozofi chápu jeho ontologický status a pôvod (a to v súvislosti s dušou či rozumovou bytosťou), nebudem teda rozoberať tie aspekty ich koncepcií, ktoré sa dotýkajú jednotlivých nerestí či prírodných prejavov zla. Dôležité bude teda objasniť, ktoré faktory sú kľúčové pri definovaní koreňa zla a hľadani bodu, v ktorom dochádza k objaveniu sa zla v duši.

V prvej časti práce sa budem venovať pojatiu zla u Plotina. Tu bude dôležité najprv objasniť, akú úlohu hrá pri vzniku zla látka, ktorú Plotinos označil za prvotné zlo a princíp zla. Pri skúmaní tejto problematiky sa zameriam na pojednania z *Enneád* venujúce sa zlu (I,8[51]) a látke (II,4[12]). Pokúsím sa na základe rôznych interpretácií (hlavne O'Brien, O'Meara a Schäfer) zistiť, či a v akom zmysle sa dá látka označiť za zlo a aké problémy so sebou prináša takáto koncepcia. Vzápätí budem skúmať Plotinov náhľad na vznik zla z pohľadu duše, a to hlavne so zameraním na pojednania o zostupe duší do tiel (IV,8[6]) a o troch pôvodných stupňoch súcnosti (V,1[10]). V rámci tejto časti práce bude okrem iného i pre následné porovnanie s Augustínom užitočné za pomoci interpretácií tejto problematiky (hlavne Armstrong, Torchia a Rombs) objasniť, ako Plotinos vnímal otázku viny či „pádu“ duše v celkovom kontexte svojho metafyzického konceptu.

V druhej časti práce príde na rad pojatie zla u Augustína, pričom sa pokúsím plynule nadviazať na prvú časť porovnávaním jeho koncepcie s tou Plotinovou. Mojou úlohou bude identifikovať, ktoré plotinovské myšlienky Augustína inšpirovali a pomohli mu na ceste k pochopeniu ontologického statusu zla a jeho vzniku. Najprv teda v stručnosti popíšem

Augustínov odvrát od manicheizmu a jeho prechod k chápaniu zla ako zbavenosti, pričom sa budem odvolávať na pasáže z *Confessiones* a *De libero arbitrio*. Na druhej strane mi pôjde o odhalenie bodov, v ktorých sa Augustín musel od Plotina odkloniť, a o nájdenie dôvodov pre tento odklon, ktoré by mali súvisieť predovšetkým s odlišnosťami medzi Plotinovým a Augustínovým konceptom Boha a stvorenia. V tejto súvislosti sa budem venovať úlohe zlej vôle a jej rôznych aspektov (obrat k premenlivému a pýcha) v otázke po pôvode zla, pričom sa pokúsím tieto rôzne aspekty odhaliť zameraním sa na Augustínove spisy z rôznych období, a síce na *De libero arbitrio* a *De civitate Dei*. Pri výklade Augustínovej teórie zla sa budem opäť odvolávať na viacerých autorov venujúcich sa danej problematike (najmä Burns, Hick, Markus, Karfiková, Němec).

Z dôvodu zamerania a rozsahu práce sa nebudem bližšie venovať niektorým špecifickým stránkam Augustínovej teórie zla ako napr. problematike znevoľnenej vôle po prvotnom hriechu, predestinácii či milosti. Ide mi o to zachytiť v základe predovšetkým to, ako sa Plotinos a Augustín vyrovnávajú s pochopením možnosti vzniku zla. Dôraz teda bude položený na identifikáciu faktorov, ktoré umožňujú, aby sa zlo objavilo, a na porovnanie Plotinovej a Augustínovej teórie zla práve v súvislosti s tým, ktoré faktory v tej či onej teórii vystupujú, pričom sa pokúsím zohľadniť úlohu, ktorú hrajú pri zakladaní rozdielov koncepcií oboch mysliteľov ich odlišné metafyzické koncepty.

1. Zlo u Plotina

V ôsmom pojednaní prvej *Enneady* o povahe a pôvode zla (*Πόθεν τὰ κακά*) Plotinos podniká cestu, na ktorej nám má byť objasnené, odkiaľ zlo prichádza, kde má svoje pôvodné sídlo a kde je prítomné len akcidentálne. Nakoniec by sme mali dospieť k odpovedi na otázku po jeho autentickej existencii.

Keďže je zlo opakom dobra, je namieste, aby sme v prvom rade vymedzili práve povahu dobra, pretože zlo, ktoré sa manifestuje ako jeho absencia, nie je uchopiteľné samo o sebe: „(...) musí ti, ktož chťejí poznať zlo, dokonale znáť dobro, ježto lepší předchází horší a je ideou, zlo však není, ba je spíše jejím zmarem.“¹ Dobro je tu charakterizované ako idea či forma a zlo teda bude spočívať v tom, že mu forma chýba. Čím viac je niečo charakterizované formou, tým je to lepšie, a čím viac niečomu forma chýba, tým je to horšie. Ďalej Plotinos uvádza, že dobro je opakom zla snáď v takom zmysle, že jedno je začiatkom, druhé koncom, jedno je formou a druhé zbavenosťou.²

Plotinos vzápätí prechádza k opisu Dobra³. Opisuje ho ako to, na čom všetko závisí a k čomu všetko ašpiruje, zatiaľ čo Ono samo je sebestačné a ničoho si nežiada. Zároveň je zdrojom nižších hypostáz, totiž intelektu a duše: „Duch je první činnost a první bytnost onoho [Dobra], ač [Dobro] zůstává v sobě. Je tedy činno okolo něho, jako by okolo něho žilo. Avšak duše obletující jej zvnějška hledíc na něj a vidouc jeho nitro, spatřuje skrze něho Boha.“⁴

Medzi týmito božskými entitami nemá zlo miesto. Keby existovali len ony, nebolo by zla.⁵ Ríša bytia a to, čo je vyššie než bytie, sú dobré.⁶ Ak teda existuje zlo, musí byť situované v ríši nebytia: „Zbývá tedy, že zlo, jestliže vůbec kde, je v nejsoucnu, jakási forma nejsoucna, a na něčem, co je nějak smíšeno s nejsoucnem nebo vůbec s ním jaksi souvisí.“⁷

Týmto nebytím ale nemáme rozumieť niečo, čo jednoducho neexistuje. Je to skôr akýsi obraz bytia, alebo čosi vzdialené od bytia ešte vo väčšej miere, než obraz.⁸ Môžeme ho

¹ Plotinos, *Enn.* I,8[51],1,15-17 (preložil Josef Hruša)

² *Ibid.*, I,8[51],1,17-20

³ Jedná sa o Dobro či Jedno - najvyššie „božstvo“ či princíp v Plotinovom metafyzickom koncepte.

⁴ *Ibid.*, I,8[51],2,20-25

⁵ *Ibid.*, I,8[51],2,27

⁶ Ríša bytia, do ktorej patria intelekt a duša, je charakterizovaná formou (viď *ibid.*, I,8[51],1,9-11) a ako sme mali možnosť dozvedieť sa vyššie (viď poznámky 1 a 2), forma je spojená s dobrom. To, čo je ešte vyššie než ríša bytia a čo je jej zdrojom (teda Dobro či Jedno), musí byť dobré v ešte väčšej miere.

⁷ *Ibid.*, I,8[51],3,4-6

⁸ *Ibid.*, I,8[51],3,6-9

chápať v rámci popretia všetkých možných určení: „Neboť již bychom se pomalu blížili k jeho pojmu. Je to nemírnost proti míře, neomezené proti mezi, beztvaré proti utvářenému, stále potřebné proti soběstačnému, stále neurčité a nikdy ne pevné, všetrpící, nenasytčné, úplně chudobné.“⁹

Keďže zlo môže vstupovať do vecí, musíme mu pripísať predošlú existenciu. Vieme totiž tak o absolútnom Dobre, ako i o dobre ako kvalite. Takže spolu s odvodeným zlom, tým, ktoré vstupuje do niečoho, čo nie je ono samo, tu musí byť i absolútne zlo.¹⁰ Všetky vlastnosti charakterizujúce povahu zla musia spadať pod absolútne zlo: „Musí tedy být něco neomezeného, rovněž beztvareho atd., co by ještě vyznačovalo podstatu zlého.“¹¹

Dostávame sa teda bližšie k tomu, čo zlo vlastne je. Bude to druh, ktorého miesto je pod všetkými vzormi, formami, tvarmi, mierami a limitmi. Nemá v sebe ani stopu dobra, ktorú by malo samo zo seba: „(...) je ozdobeno cizí ozdobou, něco, co na sobě nemá nic dobrého a je pouhý obraz jsoucna, ale podstata zla, může-li vůbec být podstata zla – to právě naše zkoumání shledává jako prvotní zlo a zlo o sobě.“¹²

Týmto prvotným a absolútnym zlom je podľa Plotina, ako sa dozvieme v pokračovaní pojednania, látka.

1.1 Látka a zlo

Z predbežného načrtnutia riešenia otázky zla v pojednaní I,8 je zrejmé, že kľúčovú rolu v Plotinovom pojatí zla hrá látka. V nasledujúcich pasážach práce sa budem venovať práve pojmu látky a jeho významu v problematike zla.

Najprv bude dôležité objasniť, ako látka vôbec vstupuje do hry, a preto bude ako prvý nasledovať stručný popis procesu vzniku látky. Následne bližšie popíšem jej ontologický status a napokon sa pokúsím identifikovať jej pravú rolu v riešení otázky zla na pozadí konfrontácie rôznych interpretácií tejto problematiky.

1.1.1 Vznik látky

Dobro (Jedno) je prameň a pôvod všetkého. Jeho pôsobenie siaha od počiatku až po to najposlednejšie.¹³ Jedno dáva zo seba povstať nižšiemu bytiu. So zostupom z Jedna však

⁹ Ibid., I,8[51],3,12-17

¹⁰ Ibid., I,8[51],3,21-25

¹¹ Ibid., I,8[51],3,30-32

¹² Ibid., I,8[51],3,36-40

¹³ Schubert, V., *Plotin: Einführung in sein Philosophieren*. Freiburg: Alber, 1973, str. 52

prichádza stále viac rôznosti a s tým aj nedokonalosti.¹⁴ Z Jedna vychádza intelekt (nús) a z intelektu duša. Všetko, aj to najnepatrnejšie, kontempluje a plodí, všetko prináša obraz seba samého a zároveň hľadá spojenie s rovinou nad sebou, totiž s tým, čoho je obrazom. Len látka je neschopná plodiť.¹⁵ Látka je najmenej dokonalý konečný bod výstupu z Jedna.¹⁶ „Protože totiž dobro není samo, odchodem od něho neboli, chce-li se tak někdo vyjádřit, neustálým odstupováním a oddalováním nutně vzniká poslední, po něm však už nemůže vzniknout nic. To je zlo. Nutně je však něco po prvním, tedy je nutně také poslední (*Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον*). Ale to je hmota, která z prvního už nemá nic (*τοῦτο δὲ ἢ ὕλη μὴδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ*). A to je nutnost zla.“¹⁷

Narážame tu na otázku, ako je možné, že látka, teda tým pádom zlo, je nakoniec odvodená z Dobra. Podľa Plotina je však nutné, aby látka vznikla z niečoho (*Εἰ γὰρ ἐγένετο, καὶ ὑπό τινος*), keby bola totiž večná (*εἰ δὲ αἰδίοος*), existovalo by viac princípov a prvotné entity by existovali z náhody (*καὶ ἀρχαὶ πλείους καὶ κατὰ συντυχίαν τὰ πρῶτα*).¹⁸

Aby sa Plotinos vyhol takémuto dualizmu a aby zachoval koncept závislosti univerza na jedinom prvom princípe, je pripravený zastávať onen názor, že dokonca i látka, výslovné zlo, je nakoniec odvodená z Jedna. Spôsob, akým je látka odvodená z Jedna, bude ale dôsledne vymedzený.¹⁹

Výstup nižšej reality z Jedna podlieha veľmi špecifickému postupu. Neimplikuje žiaden druh stvorenia, ale má skôr formu „samovývoja“ nižšej reality. Jedno totiž nedáva bytie, ale len poskytuje možnosť pre konštitúciu bytia.²⁰

Schéma produkovania nižšej hypostázy sa opakuje na každej rovine reality. Najprv prostredníctvom moci určitej entity povstáva neurčitý substrát na nižšej rovine, a následne tento substrát vytvára svoje špecifické bytie prostredníctvom obratu k svojmu zdroju. Spomínaný substrát teda nie je úplne neurčitý, má totiž mohutnosť rozvinúť svoje vlastné

¹⁴ Ibid., str. 53

¹⁵ Ibid., str. 59

¹⁶ O'Meara, D. J., Das Böse bei Plotin (Enn. I,8). In: *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte: neue Forschungen zum Platonismus*. Ed. T. KOBUSH und B. MOJSISCH. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, str. 33

¹⁷ Plotinos, *Enn.* I,8[51],7,17-22

¹⁸ Ibid., II,4[12],2,9-10 (z prekladu A.H. Armstronga)

¹⁹ O'Brien, D., Plotinus on Matter and Evil. In: *The Cambridge companion to Plotinus*. Ed. by L. P. GERSON. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 181

²⁰ Riel, G. Van, Horizontalism or Verticalism? Proclus vs. Plotinus on the Procession of Matter. *Phronesis*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001, XLVI/2, str. 133; vid' Plotinos, *Enn.* V,1[10],7,10-17

tvary a formy, ktoré sú v ňom akosi „potenciálne“ prítomné. Aktualizovať ich môže práve skrze návrat ku zdroju.²¹

Postup, ktorým Jedno produkuje potenciú, tzn. neurčitý substrát, ktorý následne vytvára svoj špecifický modus bytia, môžeme sledovať najprv na rovine intelektu.²² V prvom okamžiku bezčasového zrodu intelektu teda vystupuje z Jedna nesformovaná potencialita, neurčitá životná sila, „zrak, ktorý ešte nevidí“, a v druhom okamihu sa táto potencialita vracia k Jednu, a tak sa formuje, plní obsahom a stáva sa intelektom a bytím. O tomto neurčitom substráte intelektu sa Plotinos niekedy vyjadruje aristotelsky ako o „inteligibilnej látke“²³, inokedy v platónskom a novopytagorejskom duchu ako o „neurčitej dvojici“²⁴. Intelekt ale nie je schopný prijať absolútnu jednotu zdroja takú, aká je.²⁵ Intelekt ako prvý výtrysk bytia odlišného od Jedna a ako prvý prejav odstredivého descendentného pohybu smerujúceho od Jedna nebol schopný sa pozdvihnúť k absolútnej jednoduchosti Jedna samého a vtiahol intendovaný „predmet“ do média diferencie. Takto učinil to, čo je samo o sebe a Jedno úplne jednoduché, mnohosťou. Došlo tým k rozvinutiu plurality inteligibilných foriem ako vlastných myšlienkových obsahov intelektu. Neúspešný pokus intelektu o nazrenie Jedna tak zakladá reflexívny vzťah intelektu k sebe samému, lebo veškerenstvo ideí je s ním vlastne totožné. Svojou neukojiteľnou túžbou po Jedne je intelekt uvedený do reflexívneho pohybu, v ktorom poznáva sám seba ako totalitu inteligibilných foriem.²⁶

Idey „majú formu Dobra“, a intelekt je taktiež dobrý, keďže je jednotou všetkých ideí. Je teda akousi „pestrou dobrotou“ (*ἀγαθὸν ποικίλον*).²⁷ Intelekt je jednotná skutočnosť, ktorá zároveň predstavuje jediné dokonale skutočné súcno, plnosť života i dokonalosť intuitívneho myslenia totožného so svojím predmetom.²⁸

²¹ Ibid., str. 136

²² Ibid., str. 133

²³ Vid' Plotinos, *Enn.* II,4[12],5

²⁴ Vid' Plotinos, *Enn.* V,1[10],5

²⁵ Armstrong, A. H., Plótinus. In: Armstrong, A.H., *Filosofie pozdní antiky*. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 278-279

²⁶ Němec, V., Filosofická theogonie a alegorická exegeze Hesioda v Plótinových *Enneadách*. In: *Druhý život antického mýtu: sborník z vědeckého symposia Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, str. 68-69

²⁷ Riel, G. Van, *Horisontalism or Verticalism? Proclus vs. Plotinus on the Procession of Matter*, str. 134; vid' Plotinos, *Enn.* VI,7[38],15,23-24

²⁸ Armstrong, A. H., *Plótinus*, str. 283

Všetko, čo sa nachádza v intelektu, je určené a má nejaký tvar. Bytie musí byť vymedzené limitom a stabilitou. Stabilita v inteligibilnom svete je vymedzenie a tvar, a skrze ne dospieva k existencii.²⁹

Ako už bolo spomenuté, schéma, v rámci ktorej z vyššej entity povstáva neurčitý substrát na nižšej rovine vytvárajúci následne svoje špecifické bytie prostredníctvom obratu k svojmu zdroju, sa opakuje na každej rovine reality. Na najnižšej úrovni bytia sa však tento proces objavuje v určitej veľmi špecifickej forme. Aby mohla byť aktívna a plodná, musí si duša vytvoriť „miesto“ (τόπος), kde bude žiť. Takže najnižšia (vegetatívna) duša produkuje neurčitý substrát, ktorý má podstúpiť pôsobenie jej aktivity.³⁰ K tejto produkcii dochádza spôsobom, ktorý sa veľmi líši od spôsobu, akým bol z Jedna, priamo či nepriamo, vygenerovaný intelekt a duša. Jedno je „úplné“, ale duša neplodí preto, lebo je úplná, ale naopak tým, že sa stáva „viac neurčitou“. Jedno nič nepotrebuje, ale duša tvorí preto, lebo potrebuje miesto pre život. Tvorivý akt duše je navyše sprevádzaný akýmsi pohybom a týmto pohybom je jej „obrátenie sa k sebe samej“ a k tomu „čo prichádza po nej“.³¹

To, čo nižšia duša týmto spôsobom vytvorí, totiž látka vnímateľného sveta, je „bez života“ a nemá silu obrátiť sa k princípu, z ktorého vzišla. Keď látka dostáva formu a „stáva sa telom“, deje sa tak len preto, že duša sa „opäť pozrie“ na objekt, ktorý vytvorila, a „obdarí ho formou“. Dokonca i táto participácia látky na forme je len akýmsi zdaním, pretože látka nie je skutočne schopná prijať formu.³²

Dôvodom, prečo na najnižšej rovine reality dochádza k takémuto špeciálnemu stavu vecí, je fakt, že sila, ktorá pôvodne vyšla z Jedna, je na tomto mieste už extrémne oslabená. Dospeli sme až na samý okraj a nižšie už ničoho niet.³³

Látka sa utvára podľa princípov, ktoré ju predchádzajú, a nakoniec je teda vytvorená Jednom. Odveký proces tvorenia musí nutne uviesť do bytia všetko, čo môže akokoľvek existovať: „Sestup se může zastavit pouze v okamžiku, kdy dosáhne svého logického konce v bodě absolutní jinakosti od Dobra, kde se již nemůže vyskytovat vůbec žádná jednota, žádné dobro ani skutečné bytí: tímto bodem je matoucí kvaziexistence látky, v níž jsou

²⁹ Riel, G. Van, *Horizontality or Verticality? Proclus vs. Plotinus on the Procession of Matter*, str. 135-136; vid' Plotinos, *Enn.* V,1[10],7,23-27

³⁰ *Ibid.*, str. 136

³¹ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 182; vid' Plotinos, *Enn.* V,2[11],1,18-23; IV,8[6],3,26-28

³² *Ibid.*, str. 183

³³ Riel, G. Van, *Horizontality or Verticality? Proclus vs. Plotinus on the Procession of Matter*, str. 136-137

poslední a nejnižší formy – formy těles – přítomny jako odlitky v neviditelném a beztvarem zrcadle (...)“³⁴

1.1.2 Ontologický status látky

Vyššie už bolo naznačené, že Plotinos opisuje zlo (ktoré je následne identifikované s látkou) ako nesúcno. Je však namieste upresniť, v akom zmysle toto nebytie látky chápe. Nechce totiž povedať, že látka jednoducho neexistuje. K presnejšiemu vymedzeniu pojmu „nesúcno“ v kontexte Plotinovho pojatia látky nám pomôže obrátenie sa na Platónov dialóg *Sofistés*.³⁵

Cudzinec z dialógu *Sofistés* priznáva, že nemôžeme hovoriť o niečom, čo vôbec nijak nie je, ani čosi také nemôžeme myslieť. Ale na druhej strane je určité „nesúcno“ nevyhnutnou podmienkou existencie akéhokoľvek predmetu, pretože všetky predmety, s výnimkou súcna samého, majú účasť na rôznosti vo vzťahu k súcnu, a v tej miere, v akej sú „rôzne od bytia“ ich môžeme zaradiť k „nesúcnu“. Pohyb, pokoj a všetky ostatné idey, s výnimkou súcna samého, sú „nesúcna“, pretože napriek účasti na súcne participujú taktiež na rôznosti vo vzťahu k súcnu, a preto nie sú identické so súcnom.³⁶ Sú to termíny logicky odlišné od súcna, lebo „pohyb“ či „pokoj“ znamenajú niečo iné než „súcno“.³⁷ Pojem súcna je niečo tretieho vedľa nich a pokoj i pohyb sú od neho objímané.³⁸ Kedykoľvek teda hovoríme o nesúcne, nehovoríme o niečom opačnom proti súcnu, ale len o niečom od neho rôznom.³⁹ „Nesúcno“ tu teda značí len odlišnosť od súcna, nie jeho „opak“, akési „absolútne“ nesúcno.⁴⁰

Neskôr sa v *Sofistovi* dostávame k definícii, že idea nesúcna spočíva v prirodzenej podstate rôznosti rozkúskovanej vo všetkých súcnoch v ich vzájomnom pomere, pričom tieto jej čiastočky sú protikladné proti (*ἀντιτιθέμενον*) súcnu.⁴¹

Plotinos, podobne ako cudzinec v *Sofistovi*, odmieta myšlienku absolútneho nesúcna, keď píše: „Nejsoucno však není naprosto nutně to, co vůbec není (*τὸ παντελῶς μὴ ὄν*), nýbrž

³⁴ Armstrong, A. H., *Plótinus*, str. 295

³⁵ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 172

³⁶ Ibid., str. 172

³⁷ V poznámke A. H. Armstronga k textu *Enneady* o zle, in: *Plotinus: in six volumes; Porphyry: on the life of Plotinus and the order of his books; Enneads I. (1-9)*. Transl. by A. H. ARMSTRONG. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1978, str. 282-283

³⁸ Platón, *Sofistés*, 250b

³⁹ Ibid., 257b

⁴⁰ V určitom zmysle je dokonca i súcno samo nesúcnom. Keďže je rôzne od ostatných rodov, je toľkokrát nesúce, koľko je ostatných rodov. Vid' *ibid.*, 257a

⁴¹ Ibid., 258d-e

prostě něco jiného než jsoucno (*ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος*).⁴² Zdôrazňuje však, že nemá na mysli nesúcno v rovnakom zmysle, ako keď hovoríme o ideách pohybu a pokoja ako o nesúcnych, ale v zmysle akéhosi obrazu súcna: „Ani ne tak nejsoucí jako pohyb a klid na jsoucím, nýbrž jako nějaký obraz jsoucna nebo ještě spíše nejsoucí (*ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν*).“⁴³ Zlo je akási idea či forma nebytia: „Zbývá tedy, že zlo, jestliže vůbec kde, je v nejsoucnu, jakási forma nejsoucna (*εἰδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν*) (...)“⁴⁴

Plotinos teda používa výraz „idea“, podobne ako Platón. Na definíciu idey nesúcna zo *Sofistu* nadväzuje Plotinos aj svojou definíciou látky z pojednania II,4.⁴⁵ Látka je podľa neho tá časť rôznosti, ktorá vystupuje proti veciam v plnom a skutočnom zmysle existujúcim, totiž proti rozumovým formatívnym princípom (*ἀλλὰ μορίῳ ἐτερότητος ἀντιπαπομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι*).⁴⁶ V čom však spočívajú hlavné odlišnosti oboch definícií sa nám ukáže pri bližšom pohľade na ďalší moment Plotinovho chápania ontologického statusu látky. Jedná sa o problém kontrárnosti.

Ako už bolo zmienené, idea nesúcna zo *Sofistu* spočíva v prirodzenej podstate rôznosti rozkúskovanej vo všetkých súcnych v ich vzájomnom pomere, pričom tieto jej čiastočky sú protikladné proti (*ἀντιτιθέμενον*) súcnu. V šiestej kapitole svojho pojednania o zle však Plotinos tvrdí, že „idea“ nebytia, ktorá bola identifikovaná ako látka, je nie len záporom (či protikladom) substancie, ale i jej opakom (*ἐναντίον*), takže ak je substancia stotožnená s dobrom, látka, ako opak substancie, je stotožnená so zlom. Aby bol tento jeho krok oprávnený, musel sa Plotinos vyrovnáť s Aristotelovým odmietnutím možnosti opaku substancie.⁴⁷ Podľa Aristotela nemajú individuálne substancie opak. To isté platí aj pre druh a rod.⁴⁸

Plotinos uznáva, že vo svete ako ho poznáme, sa nevyskytuje opak individuálnej substancie. Na druhej strane však tvrdí, že môže existovať opak substancie ako takej. Plotinos upravuje Aristotelovu definíciu opakov ako vecí, ktoré stoja od seba najďalej v rámci rovnakého rodu.⁴⁹ Opak môže podľa Plotina označovať veci, ktoré stoja „od seba najďalej“ a ktoré

⁴² Plotinos, *Enn.* I,8[51],3,6-7

⁴³ Ibid., I,8[51],3,8-9

⁴⁴ Ibid., I,8[51],3,4-5

⁴⁵ Vid' O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 173

⁴⁶ Plotinos, *Enn.* II,4[12],16,1-3 (z prekladu A. H. Armstronga)

⁴⁷ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 175

⁴⁸ Aristoteles, *Kategórie*, 5.3b24-32

⁴⁹ Ibid., 6.6a17-18

nespadajú do rovnakého rodu.⁵⁰ „(...) neboť ostatní věci jsou protivy (*ἐναντία*) buď v témž druhu nebo v témž rodu a mají něco společného; co však je úplně odděleno a co je v druhém doplňkem toho, co jest, jehož opak je v prvním, jak by tohle nebyly nejpříkřejší, když ostatně protivy jsou co nejdále od sebe?“⁵¹

Opak by bol podľa Plotina možný dokonca aj u individuálnych substancií (či podstat), napríklad u ohňa a vody, a to za predpokladu, že by nemali spoločný substrát (látku), ale svoje substancie by mali založené nezávisle a oddelene: „Kdyby však jejich podstata neměla nic společného, octla by se i zde podstata v opaku k podstatě (*οὐσία οὐσία ἐναντίον*).“⁵²

Substancia a látka nemajú spoločný substrát, a keďže látka ako nesubstancia je čo možno najviac vzdialená od substancie, vyplýva z toho, že látka je opakom substancie. A keďže je látka opakom substancie, je aj opakom formy, a nie je charakterizovaná len ako nemajúca žiadnu kvalitu, ale ako zlo.⁵³ „Právem se tedy říká, že je nijaká, a špatná (*καὶ ἄποιος εἶναι καὶ κακή*), neboť špatná se nenazývá, protože má jakost, nýbrž spíše protože jakost nemá, aby snad nebyla zlá jako tvar a nikoli spíše jako přirozenost jsoucí opakem tvaru (*ἐναντία τῷ εἶδει φύσις*).“⁵⁴

Videli sme, že látke podľa Plotina nie je možné pripísať absolútne nebytie (akýsi „opak“ bytia), pretože to bolo vylúčené ako nemysliteľné v Platónovom *Sofistovi*. Plotinos však takpovediac zachránil chápanie nesúcna ako opaku, a to tým, že upravil Aristotelovo pojmie opakov. Látka je opakom, nie bytia ako takého, ale substancie.⁵⁵ Jednoduchá opozícia medzi časťou rôznosti vo všetkých súcna a bytím z definície idey nesúcna zo *Sofistu* bola Plotinom transformovaná do opozície medzi časťou rôznosti a formami, pričom táto opozícia bola neskôr vyššie spomínanou úpravou Aristotelovho pojatia transformovaná do opaku. Tento opak zakladá „ideu nebytia“, ktorá je opakom všetkých pozitívnych charakteristík substancie a nie je tak len ne-pekná, ake škaredá, a nie len ne-dobrá, ale zlá.⁵⁶

Vyššie už bolo spomenuté, že látka je stotožnená so zlom práve preto, že je opakom formy. Plotinos sa navyše dopracúva ku charakteristike látky ako zbavenosti (*στέρησις*). Už vieme, že látka je podľa Plotina tá časť rôznosti, ktorá vystupuje proti rozumovým formatívnym princípom. Takže napriek tomu, že je látka akési nebytie, má určitý druh bytia spomínaným

⁵⁰ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 175

⁵¹ Plotinos, *Enn.* I,8[51],6,36-41

⁵² Ibid., I,8[51],6,52-54

⁵³ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 176

⁵⁴ Plotinos, *Enn.* I,8[51],10,12-15

⁵⁵ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 177-178

⁵⁶ Ibid., str. 176-177

spôsobom, a je stotožnená so zbavenosťou, ak zbavenosť charakterizujeme ako opozíciu k veciam existujúcim v rozumovej forme (*εἰ ἢ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα*).⁵⁷

Tu sa Plotinos opäť vyrovnáva s Aristotelom. Aristoteles rozlišuje medzi látkou a zbavenosťou. Látka a zbavenosť znamenajú niečo rozdielneho. Obe síce predstavujú nesúcno, ale látka je nesúcnom len nahodilo, zatiaľ čo zbavenosť o sebe.⁵⁸ Zmena (alebo vznikanie) je podľa Aristotela nahradenie zbavenosti (*στέρησις*) formou (*εἶδος*), ku ktorému dochádza na substráte (*ὑποκείμενον*), ktorý pretrváva zmeny.⁵⁹ Aristoteles uvádza príklad smerovania ženského k mužskému a nepekného ku krásnemu.⁶⁰ „Nepekné“ ako také nemôže túžiť po tom stať sa krásnym, lebo by si tak želalo svoju vlastnú záhubu. Túžba tu musí byť pripísaná substrátu, ktorý je akcidentálne charakterizovaný zbavenosťou, a objektom jeho túžby je forma, ktorá je opakom tejto zbavenosti.⁶¹

Plotinovo napadnutie Aristotelovho konceptu prichádza s jeho druhým príkladom. Jedná sa tu o túžbu ženy po mužovi. Pri tomto príklade narážame na problém identifikácie substrátu. Je ťažké pochopiť, ako presne chápať substrát označovaný ako „žena“. Plotinos útočí práve na túto slabinu Aristotelovej argumentácie.⁶² Tvrdí, že keď je žena mužom oplodnená, neprestáva byť preto ženou. Práve naopak, stáva sa ženou vo väčšej miere, takže sa stáva vo väčšej miere tým, čím už je (*καὶ ὅταν τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος καὶ οὐκ ἀπόλλυται τὸ θῆλυ, ἀλλὰ μᾶλλον θηλύνεται· τοῦτο δὲ ἐστὶν ὃ ἐστὶ μᾶλλον γίγνεται*).⁶³ Zbavenosť nebude zničená príchodom toho, čoho je zbavenosťou. Pretože to, čo tu prijíma nejaký stav, nie je stavom, ale zbavenosťou (*ὑποδοχὴ γὰρ ἔξεως οὐχ ἔξις, ἀλλὰ στέρησις*), a to, čo tu prijíma ohraničenie nie je ohraničené, ale úplne bez akejkoľvek ohraničenosti (*καὶ πέρατος οὐ τὸ πεπερασμένον οὐδὲ τὸ πέρας, ἀλλὰ τὸ ἄπειρον καὶ καθ' ὅσον ἄπειρον*).⁶⁴

Plotinos teda, na rozdiel od Aristotela, stotožňuje látku so zbavenosťou.

Látka je zlom práve preto, že jej chýba dobro. Čokoľvek, čomu niečo chýba, ale má niečo iné, možno snáď zaradiť na pozíciu medzi dobrom a zlom, pokiaľ nedostatok a vlastnenie

⁵⁷ Plotinos, *Enn.* II,4[12],16,1-5

⁵⁸ Aristoteles, *Fyzika*, I.9 (192a4-5)

⁵⁹ Ibid., I.9 (192a26-33); Keď hovorí Aristoteles o zmene (*Fyzika*, I.7), identifikuje tri princípy: látku, ktorá je základom (*ὑποκείμενον*), a ďalej tvar a jeho protivu (*ἐναντίον*), ktorou je zbavenosť. Látka teda nie je zbavenosťou, ale je práve podkladom, na ktorom dochádza k striedaniu tvaru a zbavenosti.

⁶⁰ Ibid., I.9 (192a23-25)

⁶¹ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 179

⁶² Ibid., str. 179-180

⁶³ Plotinos, *Enn.* II,4[12],16,13-15

⁶⁴ Ibid., II,4[12],16,6-8

niečoho sa tu nachádza v určitej rovnováhe. Ale to, čo nemá nič, čo je čistou chudobou (*πενία*), musí byť zlom. Je to chudoba čo do myšlienky, cnosti, krásy, sily, tvaru, formy a kvality. Látka je teda nepekčná (*δουσιδέζς*), naskrze necnostná (*πάντη αίσχρόν*), naskrze zlá (*πάντη κακόν*). Čo je pred látkou, je skutočné, látka sama je neskutočná (*Εκείνη δὲ ἡ ὕλη ἡ ἐκεῖ ὄν· τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος· Ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν*).⁶⁵

Z Plotinovho záveru plynie, že ak nejaká vec, ktorá „sa stáva“ krásnou, je naďalej charakterizovaná zbavenosťou krásy, je nakoniec zároveň nepekčná aj krásna. Presne to má Plotinos na mysli, keď tvrdí, že krása zmyslového sveta je len šaráda:⁶⁶ „(...) [zlo] se nutně jeví ovinuto nějakými krásnými pouty, jako někteří zajatci zlatem. Tím se však zakrývá, aby to bohové neviděli; ani lidé nesmějí vždy zlo vidět, nýbrž, i když je vidí, hrají si s obrazy krásna (*εἰδώλοισι τοῦ καλοῦ*), aby měli nač vzpomínat.“⁶⁷

Látka v zmyslovom svete zostáva navždy prostá formy práve preto, že látka a zbavenosť sú jedno a to isté.⁶⁸ Látka, opak substancie a „zlo samé“ zostáva zlom aj po tom, čo ju duša zakryla zdaním formy.⁶⁹

Látke teda náleží v určitom zmysle nebytie, ale nie chápaniu unikajúce absolútne nebytie. Nie je totiž opakom bytia ako takého, ale je opakom substancie. Látka je akási idea nebytia, ktorá je zároveň úplnou zbavenosťou, neschopnou prevziať akúkoľvek skutočnú formu. Zostáva vždy nesformovaná, bez kvality, a práve preto je zlom.

1.1.3. Otázka paradoxu

Znovu sa dostávame k otázke, ako je možné, že látka, základ zla, absolútne zlo, pochádza z absolútneho dobra. Už sme opísali proces, prostredníctvom ktorého je látka z Jedna odvodená. Problém paradoxu tu však ostáva. Plotinov koncept zla jednoznačne vnáša napätie do jeho filozofického systému.

Plotinove tézy o zle sa zdali problematické, paradoxné a ťažko udržateľné dokonca už Proklovi v neskoršej antike.⁷⁰ Je treba sa pozrieť bližšie na problematické miesta v Plotinovom pojatí zla.

⁶⁵ Ibid., II,4[12],16,16-26

⁶⁶ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 180

⁶⁷ Plotinos, *Enn.* I,8[51],15,24-28

⁶⁸ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 180

⁶⁹ Ibid., str. 181; Treba však poznamenať, že je podľa Plotina látka v zmyslovom svete vždy nutne zakrytá formou. Vid' O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 188; Plotinos, *Enn.* II,9,3,14-21

Podľa O'Mearu sa dá Plotinova teória metafyzického zla v *Enneade* I,8 zhrnúť pod dve tézy: I: Morálne zlo je bez postulátu metafyzického zla nevysvetliteľné, a II: Výstavba telesného sveta predpokladá metafyzické zlo.⁷¹

Cnosti nie sú podľa Plotina dobré samé o sebe, ale len vo vzťahu k absolútnemu dobru. Čosi podobné platí aj pre neresti. Nie sú zlom samým, ale toto zlo ich zakladá: „Řekli jsme však, že ctnost (*ἀρετή*) není o sobě krásná ani o sobě dobrá (*οὐκ αὐτοκαλὸν οὐδ' αὐτοαγαθόν*), protože před ní a nad ní je krása a dobro o sobě, jen jaksi účastí (*μεταλήψει*) je sama dobrá a krásná. Jako tedy stoupající od ctnosti vzhůru docházíme ke krásnu a dobru, tak zase sestupující od špatnosti (*κακίας*) kterou jsme začali, dojdeme samého zla (*κακὸν αὐτό*).“⁷²

Morálna oblasť je teda podľa Plotina relatívna. Stávame sa morálne hodnotnými (*moralisch wertvoll*), cnostnými (*tugendhaft*) či „dobrými“ („gut“), pokiaľ je naším cieľom transcendentálna absolútna hodnota (*Wert*) a pokiaľ tento cieľ nasledujeme a máme na ňom podiel. To isté platí i u morálnej nehodnosti (*moralischer Unwert*), neresti (*Laster*), ktorá je relatívna vo vzťahu k transcendentálnej nehodnosti (*Unwert*), k absolútnemu zlu.⁷³

Absolútne dobro alebo dobro *per se* je akýmsi vzorom (*Muster*) pre morálne dobrá, ktoré sú dobrami *per accidens*.⁷⁴ Pojem morálneho dobra so sebou nesie pojem transcendentálneho dobra. Zdá sa, že to môže analogicky platiť aj v prípade zla.⁷⁵

Pojem absolútneho zla môže byť dosiahnutý skrze popretie všetkých vlastností dobra. Rozum môže dôjsť dokonca až k určitému druhu extatickej skúsenosti (*Erfahrung*) zla, pokiaľ sa vzdá svojho vnútorného svetla a „utrpiť“ úplnú temnotu. Táto skúsenosť zla zrkadlí mystickú skúsenosť Jedna či Dobra:⁷⁶ „Abstrahující zcela ode vši formy nazýváme to, kde vůbec formy není, hmotou, jako sami v sobě úplnou abstrakcí od formy shledáváme beztvorost (*ἀμορφίαν*), chceme-li vidět hmotu. Proto je tento duch jiný, neduch, který se odvážil shlédnout to, co není jeho. Jako oko, které se oddělilo od světla, aby vidělo tmu a aby nevidělo, protože opustilo světlo, s nímž tmu spatřit nemohlo – a zase bez světla mu nebylo možné viděti, ale bylo možné neviděti, aby se mu zdálo, že může vidět tmu – tak také duch zanechav v sobě své světlo a takřka ze sebe vystoupiv (*ἔξω αὐτοῦ προελθὼν*) do prostředí,

⁷⁰ O'Meara, D. J., *Das Böse bei Plotin (Enn. I,8)*, str. 34-35

⁷¹ Ibid., str. 35

⁷² Plotinos, *Enn. I,8[51]*,13,9-14

⁷³ O'Meara, D. J., *Das Böse bei Plotin (Enn. I,8)*, str. 36

⁷⁴ Ibid., str. 36

⁷⁵ Ibid., str. 37

⁷⁶ Ibid., str. 38

ktorej nie je jeho, nevede si ku pomoci své světlo a zažije opak toho, co jest, aby mohl vidět opak onoho (*ἴν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον*).⁷⁷

U Plotina je predpoklad metafyzického zla dôležitý taktiež z toho dôvodu, že my, ľudia, nie sme podľa neho v žiadnom prípade zdrojom zla. Musí tu byť metafyzické zlo, látka, aby bol možný vznik morálneho zla. Látka či telo obmedzuje dušu pri jej pôsobení a nie je len akousi príležitosťou ku konaniu zla. Duša je telom infikovaná, telo ju robí zlou.⁷⁸ „Duše však není o sobě zlá, ani není každá zlá (*ψυχὴ δὲ καθ' ἑαυτὴν μὲν οὐ κακὴ οὐδ' αὖ πᾶσα κακὴ*). A co je zlá duše? (...) Především se taková duše nevyskytne nikde mimo hmotu (*ἔξω ὕλης*) ani sama o sobě (*καθ' αὐτήν*). Je tedy smíšená s nemírností a neúčastná formy zdobící a vedoucí k umírněnosti, neboť je smíšená s tělem z hmoty (*σώματι γὰρ ἐγκέκραται ὕλην ἔχοντι*). Dále pak, když se poškodí myslící část duše, překážejí duši v jasném nazírání vášně, hmota ji zastíňuje a sklání k hmotě, takže vůbec nehledí na bytí, nýbrž na vznikání (*γένεσιν*), jehož základ je podstata hmoty; a ta je tak špatná, že svou špatností plní i to, co v ní ještě není, nýbrž jen se na ní podívalo (*οὕτως οὖσα κακὴ ὡς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς*).⁷⁹

S chápaním Dobra ako absolútneho princípu bezprostredne súvisí chápanie prejavov dobra v morálnej oblasti, totiž cností, ako odvodených a nesamostatných. Plotinos sa domnieva, že pri vzťahovaní sa k jednotlivým prejavom zla v morálnej oblasti musíme taktiež predpokladať akýsi prameň či princíp, z ktorého sú odvodené neresti. Pôvod zla nemožno hľadať na morálnej rovine, u jednotlivých duší. Nie je možné sa vyhnúť pocitu, že sa na tomto mieste do Plotinovho systému vkráda akýsi dualizmus. Aj keď je látka, prvotné zlo, charakterizovaná ako zbavenosť a forma nebytia, predsa len pred nami v určitých Plotinových formuláciách vyvstáva ako princíp stojaci proti Dobru.

Tento problém pred nami vyvstáva ešte výraznejšie pri bližšom pohľade na druhú tézu Plotinovej teórie zla, totiž že výstavba zmyslového sveta predpokladá zlo. Plotinos sa podľa všetkého musí hlásiť k takzvanému derivačnému modelu (*Ableitungsmodell*), pretože chce hájiť názor, že existuje len jediný základný princíp, z ktorého je všetko odvodené, a tým je Dobro.⁸⁰

Jednou z vecí, ktoré nie sú v Plotinovej teórii zla úplne jasné, je dôvod, prečo by malo v procese odvodu od Dobra povstať absolútne zlo. Posledný člen rady by predsa mohol byť

⁷⁷ Plotinos, *Enn.* I,8[51],9,15-26

⁷⁸ O'Meara, D. J., *Das Böse bei Plotin (Enn. I,8)*, str. 39-40

⁷⁹ Plotinos, *Enn.* I,8[51],4,5-22

⁸⁰ O'Meara, D. J., *Das Böse bei Plotin (Enn. I,8)*, str. 43

posledným echom dobra a nie jeho opakom. Ak teda existuje absolútne zlo, musíme buď Dobro prehlásiť za príčinu zla, alebo tvrdiť, že existujú dva počiatkové zdroje bytia.⁸¹

Plotinovi ide o to ukázať, že hmota je zlo samé a jediný zdroj zla, a predsa nie je samostatným princípom, ktorý by sa vyrovnal Jednu. Zdá sa, že zlo má naozaj len jediný zdroj, látku, a dobro nie je zodpovedné za jeho existenciu. Plotinos chce udržať svoj monizmus, ale tým, že učiní zlo závislé na jedinom princípe, ktorého povaha a účinky sú úplne opačné než tie, ktoré prináležia najvyššiemu princípu, *vyznieva* ako dualista. Princíp zla je ale predsa v ontologickej hierarchii držaný najnižšie, nemôže sa pozdvihnúť ani na úroveň duše, ktorá ho vytvorila, nieto ešte na úroveň vyšších súcien. Látka je zlom preto, lebo je posledným a najmenej dokonalým stupňom v hierarchii, v ktorej už nižšie nie je možné zostúpiť. Nemôže ani skutočne prijímať formy, ktoré sa mu duša pokúša odovzdať. Látka je teda koniec procesu, ale treba si všimnúť, že na druhej strane je aj jeho *výsledkom*. A sme späť pri paradoxe spočívajúcom v tom, že dobro sa zdá byť, aj keď nepriamo, kauzálne zodpovedné za zlo.⁸²

Vieme už, že Plotinos háji myšlienku jediného prvého princípu, možnosť dvoch princípov musí teda odmietnuť. S prvou možnosťou však prichádzajú paradoxy, ktoré odvodil už Proklos: ak zlo pochádza z Dobra, potom musí byť Dobro ako príčina zla samé byť zlé a zlo ako produkt Dobra musí byť dobré. Každá príčina je totiž vo väčšej miere to, čím je jej produkt, takže príčina zla musí byť väčším zlom, a každý produkt sa pripodobňuje svojej príčine, takže zlo sa pripodobňuje Dobru. Plotinos by nemusel prijať druhé tvrdenie, pretože látka nenesie žiadnu podobnosť s Dobrom a v žiadnej miere nie je dobrá. Prvému paradoxu však podľa všetkého uniknúť nemôže.⁸³

Zdá sa, že Plotinovo postulovanie metafyzického zla z morálnych ziel môžeme považovať za oprávnené. Ak je v nejakom zmysle zmysluplné hovoriť o transcendentálnom zdroji hodnôt, je potom zmysluplné pripustiť aj myšlienku jednotnej podstaty, z ktorej možno odvodiť prítomnosť diferencovanej morálnej zloby vo svete. Skutočnosť tejto jednoty zahŕňa aj skúsenosť absolútneho zla, ktorá je štrukturálne porovnateľná s mystickou skúsenosťou Dobra. Naproti tomu však Plotinos stroskotáva, keď sa snaží absolútne zlo

⁸¹ Ibid., str. 44

⁸² Opsomer, J., Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7). *Phronesis*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001, XLVI/2, str. 159-160

⁸³ O'Meara, D. J., *Das Böse bei Plotin (Enn. I,8)*, str. 45

zaradiť do svojho derivačného systému (*Ableitungssystem*), totiž votkať zlo do sveta, ktorý celkom pramení z transcendentálneho Dobra. Absolútne zlo takto nemôže existovať.⁸⁴

Na jednej strane tu teda máme nesamostatnosť morálnej oblasti, ktorej momenty (cnosti i neresti) sa musia vždy vzťahovať k nejakému princípu. Nemôžu byť však odvodené z jedného princípu, lebo ich povaha je protikladná. Cnosti sú teda v konečnom dôsledku vzťahované k Dobru, neresti k prvotnému zlu, látke. Ak vzápätí chceme hájiť existenciu jediného princípu, Dobra, dochádza ku konfliktu, lebo zlo ako podklad či prameň morálnych prejavov zla tu neustále bije do očí a nedá sa jednoznačne postihnúť jazykom modelu odvodenia reality z jedného princípu, keďže je sám akýmsi princípom.

Existuje však možnosť výkladu Plotinovej teórie zla, ktorá nám umožní vyhnúť sa vyššie opísanému paradoxu. Christian Schäfer navrhuje chápanie zla u Plotina ako výsledku inkongruentnej interakcie látky a duše, pričom ani dušu ani látku nemožno označiť ako zlo alebo zlú. Keď Plotinos nazýva látku zlom, myslí to prenesene a tým, čo mieni, je úplne pasívna potencialita látky tak ako je vnímaná dušou urputne sa snažiacou odovzdať látke formu.⁸⁵

Látka nemôže byť jednoducho stotožnená so zlom „samým“. V skutočnosti je len posledným možným stupňom odvodenia z Jedna.⁸⁶ Pri popise vzniku látky sme dospeli k tomu, že látka je tým konečným bodom výstupu reality z Jedna, po ktorom už nič iné nemôže vzniknúť, je akousi hranicou bytia. Na úrovni látky je sila pôvodne vychádzajúca z Jedna extrémne oslabená. Nič vzdialenejšie od Jedna už nemôže existovať. Z podobných formulácií sa naozaj dá vyabstrahovať ponímanie látky ako čohosi, čo nemôže mať status samostatného princípu. Niečo tak krajne nereálne a oproti vyšším realitám v čo najväčšej miere oslabené sa nezdá byť hodné toho, aby vystupovalo ako samostatný princíp, stojaci proti absolútnej entite, akou je Dobro.

Látka, neschopná sa sama akokoľvek formovať, „prosí“, „otravuje“ či „navádza“ dušu, aby jej odovzdala formu a pozdvihla ju do reality:⁸⁷ „(...) ale prítomná hmota žadá více a takřka doráží a chce proniknout dovnitř (*ὄλη δὲ παροῦσα προσαιτεῖ καὶ οἶον καὶ ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ*

⁸⁴ Ibid., str. 46-47

⁸⁵ Schäfer, Ch., *Matter in Plotinus's Normative Ontology. Phronesis*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004, XLIX/3, str. 266

⁸⁶ Ibid., str. 272

⁸⁷ Ibid., str. 273

εἶσω παρελθεῖν θέλει).⁸⁸ Plotinos sa vyjadruje s ohľadom na uhol pohľadu duše na látku, vraviac nám, ako sa duša cíti, keď je obťažovaná amorfnou látkou a jej nenásytnosťou a zároveň neschopnosťou zúčastniť sa na bytí (*amorphous matter's simultaneous greed and incapacity for being*).⁸⁹

Táto bezmocnosť či neschopnosť látky je opäť náznakom toho, že označiť ju za samostatný pozitívny princíp je neadekvátne a nanajvýš problematické. Látka je charakterizovaná tým, čo nemá, čo jej chýba, čoho je neschopná. Žiadne skutočne pozitívne určenie jej nenáleží.

Na základe formulácií, v ktorých sa látka „doprosuje“ formy, sa môže zdať, že vykazuje určitú neočakávanú tendenciu k dobru. Tento rozpor môže však byť len zdanlivý. Látka nie je schopná prebrať a podržať formu a Plotinos tvrdí, že formy na ňu prichádzajú ako dobrý sen (*ὡσπερ ονειράτος ἀγαθοῦ*⁹⁰). Situácia, kedy duša odovzdáva látke formu, sa podobá tomu, ako keď niekto premieta svoje predstavy do tvaru oblakov, v ktorých vidí tváre či zvieratá. Akt tvarovania zo strany pozorovateľa nedosiahne objekt, ktorý je akýmsi substrátom pre tvar-dávajúci sen (*shape-giving daydream*). Analogicky k tomu sa zdá, že formy sa vzťahujú na látku, ale v skutočnosti ničoho nedosahujú. Formy zostávajú v duši.⁹¹ Látka je teda čistá neschopnosť prijať formy, preto k nim v skutočnosti netiahne, pretože ako úplná chudoba nemôže byť schopná podobných pozitívnych tendencií. Látka sa dožaduje foriem snád' len z pohľadu duše, v ktorej je schopnosť a tiahnutie k odovzdávaniu foriem prítomná ako jej neodmysliteľná vlastnosť.

Aj keď je látka označovaná ako inertná, bez štruktúry a sily, neschopná atď., ešte to podľa Schäfera nemusí znamenať, že látka je zlo. Má svoje miesto a zmysel v rámci procesu derivácie a uvažovať o nej mimo tohto procesu je nemožné a metodologicky pochybné.⁹²

Podľa Schäfera zlo prichádza do hry práve vtedy, keď obe, duša a látka, prichádzajú do kontaktu pri konštitúcii telesného kozmu. Plotinos zohľadňuje otázku „pádu“ (individuálnej) duše a hovorí o jej „chybe“, „omyle“ či „zábudlivosti“ atď., zároveň chce však udržať v platnosti názor, že v inteligibilnej ríši nie je miesto pre zlo. Môže to byť pre dušu v určitých prípadoch omyl obrátiť svoju pozornosť na látku, ale vysoko chvályhodný omyl, pretože duša je oddaná *diffusio boni*. Aktivita duše môže v telesnej sfére so sebou niesť zlo/zlá ako dôsledok preto, lebo jej dobre motivovaný zámer odovzdať formu musí čeliť úplne amorfnej

⁸⁸ Plotinos, *Enn.* I,8[51],14,35-36

⁸⁹ Schäfer, Ch., *Matter in Plotinus's Normative Ontology*, str. 274

⁹⁰ Plotinos, *Enn.* VI,7[38],28,7

⁹¹ Schäfer, Ch., *Matter in Plotinus's Normative Ontology*, str. 274-276

⁹² *Ibid.*, str. 277

neschopnosti látky prijať formu. Zlá patria práve do ríše tohto zvláštne nenaplneného stretnutia duše a látky. A ich podklad, zlo (*“the“ evil*), nemusí byť nutne nejaká fixná, alebo aspoň určiteľná ontologická „položka“ (*item*), akou sú duša a látka, ale malo by byť skôr označené ako ontologický stav vecí (*ontological state of affairs*), ako metafyzická dynamika správnych a nesprávnych stretnutí a spojení takýchto ontologických „položiek“ či „faktorov“.⁹³

Látka „nie je“ v tom zmysle, že ešte nie je, ale „ako taká“ čaká bytie, ktoré nie je bytím zla, a už vôbec nie „zla samého“. Nemôžeme ju vnímať ako entitu, ale ako zbavenosť (*privation*), t.j. v relačných termínoch. Látka môže byť adekvátne uchopená jedine ak ju vnímame v rámci dynamiky ontologického procesu, kde jedine má svoj zmysel ako posledný konštitutívny prvok. A „látka ako zlo“ môže byť uchopená vtedy, keď ju vidíme vo vzťahu k duši. Látka môže byť pascou pre jej formatívny princíp, ktorého činnosť pasívne vyvolala čisto tým, že bola poruke ako úplne neurčitý substrát. Energia duše pritom nebola určená k plytvaniu na to, aby duša sama seba stratila v „zrkadle“ látky, ale mala byť energiou návratu k vyšším pravdám a skutočným formám.⁹⁴

Tento uhol pohľadu nám dovoľuje dôjsť k záveru, že hovoriac o látke ako zle nemienime, že látka je zlo, ale že duša vníma látku *qua* zlo, a to *nie skôr*, než k nej pristupuje.⁹⁵

Napriek tomu, že nám vyššie vyložená Schäferova interpretácia prináša dôležité a užitočné náhľady na problém, musíme byť opatrní a upresniť, v akom zmysle je možné ju akceptovať. Na niektoré slabiny Schäferovej interpretácie upozorňuje Jan Opsomer. Predovšetkým vyjadruje nesúhlas so Schäferovým názorom, že látka nie je zlom *in actu*. Ako príčinu zla vidí Opsomer dve podmienky, a totiž slabosť duše, ktorá má byť podmienkou toho, aby bola duša afektovaná zlom, a prítomnosť látky. Keďže však látka spôsobuje nie len nerest v duši, ale aj samotnú jej slabosť, je potom nakoniec kľúčovou príčinou zla.⁹⁶ Opsomer sa pritom odvoláva na Plotinove formulácie, ktoré naznačujú, že prítomnosť látky je nakoniec naozaj istým kľúčovým spôsobom rozhodujúca pri vzniku zla v duši, čo podporuje oprávnenosť tendencie vidieť v nej princíp zla: „Hmota je tedy duši príčinou slabosti (*ἀσθενείας ψυχῆς αἰτία*) a príčinou špatnosti (*κακίας αἰτία*); je tedy prvotnejší zlo a prvné zlo (*κακῆ αὐτῆ καὶ πρώτον κακόν*), neboť kdyby duše sama od hmoty byla začala svou plodivost a byla se s ní spojila

⁹³ Schäfer, Ch., *Matter in Plotinus's Normative Ontology*, str. 278-280

⁹⁴ Ibid., str. 283-284

⁹⁵ Ibid., str. 285

⁹⁶ Opsomer, J., *Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7)*, str. 158

a stala se špatnou, hmota je príčina pro svou přítomnost (*αἰτία παροῦσα*); neboť duše by nebyla do ní vnikla, kdyby pro její přítomnost nebyla získala plodivost.⁹⁷

Ako sme mali možnosť vidieť i na základe Opsomerovej a O'Mearovej interpretácie, Plotinos naozaj často hovorí o látke ako o princípe zla a prvotnom zle. Ak však vezmeme vážne Schäferove argumenty, môžeme snáď dospieť k tomu, že aspoň Plotinove formulácie označujúce látku za zlo samé môžu byť len akousi skratkou či jednoduchšou cestou, ako vyjadriť situáciu, v ktorej dochádza ku vzniku zla. Látka tak nebude aktívnym absolútnym zlom sama o sebe, ale len niečím, čo možnosť zla podstatne zakladá. Prínos Schäferovej interpretácie spočíva predovšetkým v dôraze na fakt, že správne chápanie látky je viazané na uvedomenie si jej miesta v celkovej súvislosti ontologickej reality. Je charakterizovaná predovšetkým v negatívnych termínoch, ako posledný bod procesu vyvierania reality z prvého princípu, ako opak formy, nemajúca a neschopná prijať akúkoľvek kvalitu, úplná chudoba. Keď duša postihuje spomínané „vlastnosti“ látky prostredníctvom neúspechu uplatnenia svojej formatívnej tendencie, zakúša ju ako zlo, čo práve nemusí znamenať, že je látka zlá sama o sebe. Na druhej strane však látku možno označiť aspoň za princíp zla, čomu Schäfer zdá sa nevenuje dostatočnú pozornosť.

Každopádne nás Schäferova interpretácia posúva ďalej v tom, že poukazuje na nemožnosť zlo chápať bez toho, aby sme zohľadnili aj úlohu duše v celej otázke. Duša je totiž práve tou entitou, ktorá zlo zakúša a bez nej nemá zmysel o zle hovoriť.

Látka je teda posledný a úplne krajný člen prúdu reality, ktorý vyviera z Jedna, a je preto úplnou zbavenosťou, opakom substancie, akousi formou nebytia, ktorá nie je schopná prijať ani podržať akúkoľvek skutočnú formu. Za zlo je označená práve preto, že nemá žiadnu kvalitu.

To práve nemusí znamenať, že je zlá ako taká. Ak zohľadníme možnosť, že Plotinos o látke ako o zle hovorí z perspektívy toho, ako ju nahliada frustrovaná duša, márne sa snažiaca uplatniť svoju prirodzenú snahu obdarit' látku formou, vyhneme sa hroziacemu paradoxu, že Dobro je v konečnom dôsledku zdrojom absolútneho zla. Látka potom nie je sama o sebe absolútnym zlom, ale je len jedným z členov hrajúcich rolu v ontologickom „stave vecí“, ktorý práve zlo zakladá.

Každopádne ale nie je úplne jednoznačné, či možno prijať všetky body Schäferovej interpretácie. Látka, i keď nemusí byť v aktívnom a pozitívnom zmysle „zlom samým“ (je totiž za zlo označovaná predovšetkým pre absenciu pozitívnych určení), sa totiž zdá byť

⁹⁷ Plotinos, *Enn.* I,8[51],14,49-54

aspoň príčinou zla v určitom silnejšom zmysle, pretože už jej samotná prítomnosť je pri vzniku zla v duši kľúčová. Práve v tomto zmysle ju možno označiť za princíp zla a prvotné zlo. Fakt, že prítomnosť látky zakladá skúsenosť zla v duši, môže teda objasniť Plotinove vyjadrenia, podľa ktorých je látka akýmsi zrkadlovým opakom Dobra ako princípu a základu cností, pretože je základom a prameňom nerestí. Dobro a látka tak proti sebe stoja ako dva protikladné princípy, na ktorých závisí nesamostatná morálna oblasť.

Bude však príhodné, ako sme mali možnosť zistiť na základe Schäferovej interpretácie, pozrieť sa na vznik zla aj z pohľadu duše, pretože bez zohľadnenia jej úlohy nemá zmysel o zle hovoriť. Vystáva pred nami otázka, ako sa duša dostáva do kontaktu s látkou, kde pramení jej zostup k látke a ako je odôvodnený. To bude náplňou nasledujúcej časti práce.

1.2 Duša a zlo

Duša hrá v chápaní zla u Plotina veľmi dôležitú rolu, pretože práve ona prichádza do kontaktu s látkou, a tým pádom má možnosť zakúšať zlo. Nachádza sa v neustálom nebezpečenstve, že „padne do pasce“ látky. V tejto časti práce sa preto budem venovať duši v jej vzťahu ku zlu, pričom sa najprv pokúsím ujasniť, prečo podľa Plotina nemôže byť duša zlá sama o sebe. Napokon sa dotknem problematiky náklonnosti duše k samostatnosti a nezávislosti na vyššej realite, ktorá je koreňom náklonnosti duše k látke a teda dôležitou podmienkou toho, aby bola duša „infikovaná“ látkou a následne sa stala zlou. Nakoniec sa pokúsím objasniť špecifický charakter „pádu duše“ v Plotinovej koncepcii poukázaním na myšlienku „pravého ja“.

1.2.1 Duša nemá zlo sama zo seba

V predchádzajúcej časti práce už bolo naznačené, že prvotné zlo nemôžeme hľadať v duši. Prejavy zla v morálnej oblasti sú zlom len druhotne, podobne ako sú cnosti druhotné dobro: „Špatnosť, jsouc nevědomost, a nemírnost v duši jsou zla na druhém místě, ale o sobě zlem nejsou (*δευτέρας κακὸν καὶ οὐκ αὐτοκακόν*), vždyť ani ctnost není první dobro, nýbrž protože se mu připodobnila nebo se ho stala účastna.“⁹⁸

Myslieť si, že má duša zlo sama zo seba, nás navyše nutne uvedie ku sporu. Prvotné zlo sa totiž bytostne protiví podstate duše: „Ale jestliže se obrání (*στέρησις*) týká nějaké formy toužící zde být, je-li obrání o dobro v duši a duše v sobě plodí špatnost svým pojmem sebe, nemá duše nic dobrého a tedy ani život, ač je duše. Bezduchá tedy bude duše, nemá-li života, takže, ač duše, duše nebude. Duše má však ve svém pojmu život; nemá tedy obrání o dobro ze sebe. Je něco dobru podobného majíc nějakou dobrou stopu ducha, ale nemajíc ze sebe zlo.

⁹⁸ Plotinos, *Enn.* I,8[51],8,41-44

Není tedy ani prvotní zlo ani nemá prvotní zlo jako svou nahodilou vlastnost (*οὐκ ἄρα οὐδέ πρῶτως κακὸν οὐδέ συμβεβηκός τι αὐτῇ τὸ πρῶτως κακόν*), protože ji dobro ani zcela nechybí.⁹⁹

Ak je zlo definované ako úplná zbavenosť, potom duša nemôže byť zlá zo seba, pretože keby bola, znamenalo by to pre ňu stratu formy. To je však nemožné. Tu Plotinos naráža na pasáž z Platónovho dialógu *Faidón*, v ktorej sa tvrdí, že duša je charakterizovaná formou života.¹⁰⁰ Duša zlá sama o sebe, totiž úplne zbavená formy (života), by teda už nebola dušou.¹⁰¹

Už sme preberali úlohu prítomnosti látky pri vzniku zla v duši. Nebyť prítomnosti látky, duša by sa zlou nestala. Avšak je dôležité si všimnúť, že nie všetky duše, ktoré prídu do kontaktu s hmotou, sa stanú zlými. Viditeľní bohovia majú látku, a predsa u nich nie je zlo, nie je u nich nerest, ktorá býva u ľudí, dokonca totiž ani u všetkých ľudí sa nevyskytuje nerest. Viditeľní bohovia vládnu látkou, aj keď tí bez látky sú lepší, a vládnu látke tým, čo je v nich nehmotné.¹⁰²

Keďže prítomnosť látky neučiní zlou každú dušu, musí byť medzi jednotlivými dušami akési rozlíšenie a môže sa zdať, že za chybu, ktorou sa stanú zlými, sú zodpovedné samy. Dá sa však povedať, že prílišná náklonnosť duše k látke v žiadnom prípade ešte neznačí, že je duša sama o sebe zlá. Na základe tejto náklonnosti sa duše rozdelia na tie, ktoré sa stanú zlými a tie, ktoré zostanú nevinné, to však znamená len toľko, že prílišná náklonnosť duše k hmote bude jednou z podmienok toho, aby sa duša stala zlou. Druhou podmienkou tu je, samozrejme, prítomnosť látky. Spomínaná náklonnosť je dostatočnou podmienkou, avšak nie dostatočnou príčinou zla v duši.¹⁰³

To, čo nakoniec spôsobí zlo v duši, je látka, lebo duša k nej pristupujúca, aj keď s prílišnou horlivosťou, ešte nie je zlá. Ako Plotinos zdôrazňuje, látka je prvotnejšie zlo a prvé zlo.

Náklonnosť duše k látke však určite zohráva dôležitú rolu v celkovom pohľade na Plotinovo pojmie zla. Odkiaľ sa táto náklonnosť berie a čo si pod ňou máme predstavovať?

⁹⁹ Ibid., I,8[51],11,10-19

¹⁰⁰ Platón, *Faidón*, 105c

¹⁰¹ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 184-185

¹⁰² Plotinos, *Enn.* I,8[51],5,30-34 (z prekladu A. H. Armstronga)

¹⁰³ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 185-186

1.2.2 Pád duše

Individuálna duša je podľa Plotina situovaná na strednej pozícii, nad telom a pod inteligibilným svetom. Jej úlohou je formovať a ovládať svoje telo, a to bez toho, aby mu dávala prílišnú pozornosť. Zároveň má kontemponovať inteligibilný svet:¹⁰⁴ „(...) zaujímá medzi jsoucný strední postavení (*μέσην τάξιν*), patrí sice k časti božské, ale na najnižším okraji duchovního kosmu (...)“¹⁰⁵ Pri vstupe do tela sa duši nemusí nič zlé prihodiť, pokiaľ včas utečie:¹⁰⁶ „Jestliže prchne rychle (*κᾶν μὲν θᾶττον φύγη*), zůstane nedotčena tím, že poznala něco špatného, a pozná přirozenost špatnosti (...)“¹⁰⁷ Keď sa však obráti k telu s prílišným záujmom, „padá“ do neprimeraného vzťahu s ním:¹⁰⁸ „(...) něco z toho, co má duše v sobě, dává smyslové přirozenosti jako sousedu, avšak přijímá něco z ní, pokud při pořádání kosmu nepoužívá pouze svou spolehlivou část, nýbrž v nadměrném dychtění (*προθυμία*) klesá dovnitř a nezůstává celá s celkovou duší.“¹⁰⁹

Na tomto mieste vyvstáva otázka, odkiaľ vlastne pramení táto „prílišná dychtivosť“ duše. Zdá sa, že odpoveď môžeme nájsť na začiatku Plotinovej *Enneady* V,1. Plotinos sa pýta, čo spôsobilo, aby duše zabudli na svojho otca Boha a na svoju príslušnosť k vyššej realite. Odpovedá: „Jejich zlo počalo smelostí (*Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἢ τόλμα*), zrozením prvním jinakosti (*καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότητας*) a vůlí patriť sobě (*καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι*). Pretože se poté, co vstoupily do jevu, z této své samostatnosti těšily, protože hojně užívaly samostatnosti pohybu a protože běžely opačnou cestou a značně se vzdálily, nakonec již nevěděly, že i ony jsou odtaženy; tak jako děti, které jsou záhy odtrženy od otců a dlouho vychovávány daleko od nich, neznají ani sebe, ani své otce.“¹¹⁰

Z uvedenej pasáže môžeme vyvodiť, že je v duši prítomná akási vôľa k osamostatneniu sa od vyššej reality, akási „smelosť“, *tolma*. Z nej nakoniec pramení pohyb duše smerom k látke, ktorá v duši spôsobí zlo. Látka dušu oslepuje, zatemňuje jej svetlo a oslabuje ju, a poskytuje jej dôvod k vniknutiu do nej. A to je pád duše (*Καὶ τοῦτό ἐστι πτώμα τῆς ψυχῆς*), takto prísť k hmote a stať sa slabou.¹¹¹ Prvotný impulz však, zdá sa, prichádza z *tolma* duše. Nedostala

¹⁰⁴ Rombs, R. J., *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006, str. 15

¹⁰⁵ Plotinos, *Enn.* IV,8[6],7,5-6 (preložil Petr Rezek)

¹⁰⁶ O'Brien, D., *Plotinus on Matter and Evil*, str. 183

¹⁰⁷ Plotinos, *Enn.* IV,8[6],5,27-29

¹⁰⁸ Rombs, R. J., *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*, str. 15-16

¹⁰⁹ Plotinos, *Enn.* IV,8[6],7,6-10

¹¹⁰ *Ibid.*, V,1[10],1,1-10 (preložil Petr Rezek)

¹¹¹ *Ibid.*, I,8[51],14,40-45

by sa totiž do pasce látky, keby pohybom osamostatnenia sa už nesmerovala preč od vyššej reality, tiahnuť k nižšiemu. Nesie teda akúsi vinu za svoje neoprávnené odpadnutie od inteligibilnej sféry. Ako Plotinos uvádza, pochybenie (*ἀμαρτίας*) duše je dvojaké: jedno tkvie v tom, že zostúpila, a druhé, miernejšie pochybenie, je jej konanie zla, keď dospela do hmotného sveta.¹¹²

Môžeme na tomto mieste dospieť k dojmu, že duša hrá nakoniec pri vzniku zla význačnejšiu úlohu, než sme sa doposiaľ domnievali na základe pasáží o látke. Jej pád, založený v *tolma*, je akoby určitým „prvotným hriechom“.

Neoprávnená túžba po samostatnej existencii však nie je jediným dôvodom zostupu individuálnych duší do tiel. Podľa Plotina tu hrá dôležitú úlohu aj kozmická nutnosť.¹¹³ „Není tedy v rozporu zasévání duší do oblasti dění a sestup k završení veškerenstva, trest a jeskyně, nutnost a svobodná vůle – neboť nutnost obsahuje svobodnou vůli (*ἐπειπερ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη*) - , bytí v těle jako ve zlu; (...) Protože však nutně musí činit a snášet takové věci věčně podle zákona přirozenosti (*φύσεως νόμῳ*), setkává se s potřebou něčeho jiného <totiž těla>, když ho potkává, sestupuje od toho, co je nad ním – a jestliže by někdo řekl, že ho dolů seslal bůh, nebude v rozporu ani s pravdou, ani se sebou.“¹¹⁴

Pomer duší k telám je výsledkom toho, že Duša koná na základe svojej vnútornej tendencie prinášať látke formu a inteligibilitu. Ak by Duša nezostúpila, nemohli by existovať nižšie reality.¹¹⁵ Nemôže existovať len Jedno. Keby ostalo v sebe, nebola by žiadna súcnosť, a nebola by ani možnosť tých vecí, ktoré boli z Jedna splodené, keby sa duše nevydali na cestu smerom od neho: “Právě tak by nemohly býti duše, aniž by se objevilo i to, co je jimi zrozeno, jestliže v každé přirozenosti je obsaženo: tvořit to, co následuje po ní, a rozvinout se jako semeno (*ἐξελίττεσθαι οἶον σπέρματος*), z počátku nemajícího části, k cíli, který lze vnímat smysly, přičemž to, co předchází, stále setrvává v jemu příslušejícím sídle; to, co následuje po něm, plodí z nevýslovné mohoucnosti, která byla ve věcech *tam*. Ta nemohla stát v klidu, jako kdyby v závisti kolem sebe nakreslila čáru, nýbrž musela stále postupovat, až všechny věci došly do krajní možné meze, <hnány> nesmírnou mohoucností, která je sama vysílá a nemůže je nechat bez svého podílu.“¹¹⁶

¹¹² Ibid., IV,8[6],5,16-18

¹¹³ Rombs, R. J., *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*, str. 20

¹¹⁴ Plotinos, *Enn.* IV,8[6],5,1-14

¹¹⁵ Rombs, R. J., *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*, str. 20

¹¹⁶ Plotinos, *Enn.* IV,8[6],6,1-15

V neskorších pasážach Plotinos dokonca úplne eliminuje element vôle a pripisuje zostup duše čisto požiadavkám kozmickej nutnosti. Zostup je tu vnímaný ako niečo priam inštinktívne.¹¹⁷ Každá duša je zoslaná do jej povahe zodpovedajúceho tela vo vhodnom čase, duše sú akoby zvolávané (*οἶον κήρυκος καλοῦντος*). Plotinos opisuje celý proces v termínoch spontánneho prírodného vývinu a diania. Duše podnikajú akýsi spontánny skok, sú hnané akousi pudovou túžbou a bezprostrednosťou. Majú v sebe zasiaty zákon (*νόμος*), ktorý sa v nich manifestuje ako určitý druh tiaže a vyvoláva v nich tiahnutie, „pôrodný krč“ túžby dospieť tam, kam ich onen zákon povoláva.¹¹⁸

Narážame na ďalšie napätie inherentné Plotinovmu systému. Na jednej strane stojí neoprávnená túžba duše po osamostatnení, odvrát od vyššieho, na druhej strane nutný kozmický zákon, na základe ktorého duša spontánne tiahne k nižším sféram, pretože je povolávaná k telu, aby plnila svoju úlohu v rámci prúdenia reality, rozvíjajúcej sa až do najkrajnejšej medze. Ale koreň spomínaného napätia nájdeme už na vyššej rovine, než je rovina duše.

Plotinov ambivalentný postoj k zostupu duše je len variáciou fundamentálnejšieho napätia, ktoré je evidentné pri vzniku intelektu. Nie je totiž jasné, či rôznosť povstáva následkom prirodzeného vyplývania z Jedna, alebo ako dôsledok neoprávneného aktu sebaapresadzovania. U Plotina sú prítomné obe vysvetlenia.¹¹⁹

Je teda dôležité si uvedomiť, že *tolma* sa neobjavuje až na úrovni individuálnej duše. Jej pôvod totiž siaha až na samotný začiatok výstupu reality z Jedna.

Ona „negatívna“ vôľa, smerujúca preč od prvého a najvyššieho princípu, povstáva po prvý krát už na úrovni intelektu (*Nous*).¹²⁰ V niekoľkých pasážach nachádzame u Plotina myšlienku, že pôvodné vydávanie neurčitej životnej sily (neurčitej dvojice), základu intelektu, z Jedna, a vydávanie duše z intelektu, ďalšia fáza odvodenia bytia, sú akty neoprávneného presadzovania, teda *tolma*. Z tohto uhlu pohľadu závisí všetka existencia na určitom radikálnom „prvotnom hriechu“, na túžbe po oddelení a nezávislosti, ktorá vytvára oddelenie a inakosť, a o ktorej sa Plotinos dokonca vyjadruje, že by bolo lepšie, keby neexistovala.¹²¹

¹¹⁷ Torchia, N.J., *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*. New York: P. Lang, 1993, str. 86

¹¹⁸ Plotinos, *Enn.* IV,3[27],13 (z prekladu A. H. Armstronga)

¹¹⁹ Torchia, N.J., *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*, str. 88

¹²⁰ *Ibid.*, str. 96

¹²¹ Armstrong, A. H., *Plótinus*, str. 279; viď Plotinos, *Enn.* III,8[30],8,32-36; VI,9[9],5,29

Manifestácia *tolma* na rovine intelektu poskytuje základ všeobecnej tendencie tiahnuť k inakosti, mnohosti a individualizácii.¹²² Slabina jednotlivých duší, totiž tiahnutie k nižšiemu, sa javí ako rozvinutie pôvodnej *tolma*.¹²³

Na druhej strane je vznik rôznosti u Plotína vyložený na mnohých miestach ako následok spontánnej kreativity Jedna. Tvorba, ktorá z Jedna vychádza, je prekypovaním jeho hojnosti. Ku každej dokonalej prirodzenosti neoddeliteľne patrí, že produkuje, vytvára a vydáva zo seba niečo iné, než je ona sama.¹²⁴ Jedno nemôže inak, než zo svojej plnosti zdieľať bytie. Výstup intelektu je v súlade s dokonalou dobrotou Jedna:¹²⁵ „Jak by to, co je nejdokonalejší a první dobro (*τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθόν*), mohlo stáť v sobě samém, jako kdyby sebe dávalo nerado, anebo jako kdyby bylo nemohoucí, když je přece mohoucností všech věcí? Jak by pak mohlo být ještě počátkem? Musí z něho přece něco vzejít, pokud mají být ještě jiné věci, které z něho mají mít své bytí. To, že vzcházejí z něho, je naprosto nutné (*ἀνάγκη*).“¹²⁶

Aj keď Plotinos zdôrazňuje usporiadanú progresiu všetkých vecí z Jedna, zavádza do svojej, inak vysoko racionalistickej metafyziky, iracionálny element, totiž *tolma*. Z tohto pohľadu je rôznosť zlá a jej vyvstanie pramení v previnilom akte vôle.¹²⁷ Ako dedič racionalizmu Parmenida, Eleatov a Platóna vnímal Plotinos skutočnú realitu v termínoch jednoty a stability. Jeho náklonnosť k monizmu však viedla k devalvácii zmyslového sveta, spolu s jeho mnohosťou a diverzitou.¹²⁸ Novopytagorejská dimenzia Plotinovho myslenia ho privádza k ponímaniu vzniku a plurality v negatívnych termínoch.¹²⁹

Zdá sa, že Plotinos nebol schopný plne vysvetliť vznik bytia na základe konceptu emanácie. Predstava, že dokonalé a absolútne Jedno dáva povstať niečomu nedokonalému a konečnému, čo nakoniec vedie až ku vzniku zla, je jednoznačne problematická. Určitým východiskom je teda pripísanie vzniku nižšej reality akémusi „prvotnému hriechu“. Neoprávnená vôľa k osamostatneniu sa a k mnohosti je inštrumentálna pri vzniku intelektu, duše, i pri vtelení

¹²² Torchia, N.J., *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*, str. 102

¹²³ Armstrong, A. H., *Plotinos*, str. 294

¹²⁴ *Ibid.*, str. 278; vid' Plotinos, *Enn.* V,2[11],1,8-10

¹²⁵ Rombs, R. J., *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*, str. 17

¹²⁶ Plotinos, *Enn.* V,4[7],1,34-39 (Preložil Petr Rezek); vid' tiež IV,8[6],6,1-15

¹²⁷ Torchia, N.J., *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*, str. 96

¹²⁸ *Ibid.*, str. 98

¹²⁹ *Ibid.*, str. 102

jednotlivých duší.¹³⁰ Na všetkých rovinách, teda na rovine intelektu, duše i jednotlivých duší, je existencia „padlá“.¹³¹

Paradox podobný tomu, na ktorý sme narazili už v podkapitole o látke, naďalej pretrváva. Zdá sa, že v konečnom dôsledku za *tolma* zodpovedá samo Jedno, a to už tým, že vytvára niečo iné než je ono.¹³²

Plotinos teda na jednej strane kladie dôraz na to, že duša v žiadnom prípade nie je prvotné zlo a za vznik neresti v nej je zodpovedná prítomnosť látky. Duša, patriaca k vyššej realite a čo do svojho pojmu nezmieriteľná s úplnou zbavenosťou formy, zlom, je lapená do pasce látky.

Predsa len však v sebe už musí mať určitú tendenciu tiahnuť k nižšiemu a prepadnúť prílišnej dychtivosti, aby mohla byť vystavená pôsobeniu formy sa domáhajúcej látky. Koreň onoho tiahnutia nachádzame v *tolma*, opovážlivosti, neoprávnenom akte osamostatnenia sa a odvratu od inteligibilného.

Na druhej strane je tu však kozmický zákon, ktorým sa duša spontánne riadi a vďaka ktorému plní svoju úlohu v rámci celku, pričom prináša svetlo vyššej reality až po najposlednejší okraj emanácie. Jej zostup do tela nie je poškrvnený vinou, ba naopak, je chvályhodný, lebo je v zhode so spomínaným zákonom.

Napätie vznikajúce medzi dušou ponímanou ako vinnou na jednej strane a spontánne plniacou svoju úlohu na strane druhej pramení zo základnejšieho napätia, ktoré sa týka existencie celej reality ako takej. Jedno musí plodiť, lebo je dokonalé a dobré, ale to, čo plodí, je nutne nedokonalé. Rôznosť a pluralita sú v porovnaní s absolútnym Jednom nedostatkom a prinášajú so sebou čoraz väčšiu nedokonalosť a napokon i zlo. Splodenie niečoho iného než je Jedno je síce nutné, lebo dokonalosť musí odovzdávať a plodiť, ale taktiež poľutovaniahodné v tom zmysle, že po Jedne prichádza už len rôznosť a nedostatočnosť.

1.2.3 „Pravé ja“ a možnosť hrešiť

Ako sme mali možnosť vidieť, duša za svoje obrátenie sa k nižším realitám nenesie vinu v bežnom zmysle, nedá sa teda povedať, že by naozaj „hřešila“. Tiahnutie k rôznosti totiž zároveň úzko súvisí s akousi nutnosťou, ktorá prestupuje celým Plotinovým metafyzickým

¹³⁰ Ibid., str. 105-106

¹³¹ Rombs, R. J., *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*, str. 22

¹³² Armstrong, A. H., *Plotinos*, str. 280

systemom. Rozoberaný aspekt úlohy duše pri vzniku zla nám ešte z iného uhla osvetlí Plotinovo pojmie „pravého ja“.

Podľa Plotina je človek dvojaký.¹³³ Naším pravým ja, „človekom vo vnútri“, je naša vyššia duša, ktorá večne existuje v blízkosti intelektu a je ním neustále osvetľovaná. Toto ja nehreší a netrpí, zostáva bytostne slobodné a nerušené od nepokojov telesného sveta. Do nižšieho sveta zostupuje len žiarenie z vyššej duše, jej obraz či vyjadrenie na nižšej úrovni, aby vytvorila s telesným organizmom „zložené súcno“. Práve tento „druhý“ či nižší človek hreší, trpí a podlieha strastiam bežnej ľudskej skúsenosti.¹³⁴

Podľa iného Plotinovho popisu je človek trojaký. Jedna časť duše je pritom vždy nasmerovaná k inteligibilným skutočnostiam, jedna k veciam tohto sveta a jedna je uprostred medzi nimi. Táto stredná časť je diskurzívny rozum a Plotinos prehlasuje, že práve to sme „my“.¹³⁵ Plotinos si pri svojich rozboroch duše dovolil rôzne variácie preto, lebo tu ide o rozmanité, dielčie popisy nesmierne zložitej jednoty duše.¹³⁶

Plotinos vždy háji tézu, že duchovná bytosť na akejkoľvek úrovni nepodlieha vplyvom.¹³⁷ Hranice slobodnej voľby tak zostávajú pre plotinovského človeka úzke, pretože nemôže svoju prirodzenosť zničiť, poškodiť, ani nejako zásadne meniť.¹³⁸

Podľa všetkého sa teda Plotinos nedomnieval, že by naše pravé rozumové ja mohlo kedy hrešiť alebo trpieť, môže však svoju pozornosť zamerať nadol alebo nahor, t.j. na individuálne malicherné starosti tohto sveta, na nižšiu dušu zviazanú s telom, alebo využiť osvietenie ducha, ktoré je mu vždy dostupné. Na tomto zameraní pozornosti závisí celý náš život a úlohou filozofie je, aby nás obrátila a dala nám správny smer, totiž nahor.¹³⁹

Plotinovo pojmie slobody má intelektualistický charakter typický pre grécku filozofiu. Duša je neschopná prejaviť slobodu v opozícii proti Dobru, jej sloboda je Dobru práve oddaná. Omyl a zlo teda nie sú konané slobodne v silnom zmysle slova. Nerozhodla sa pre ne suverénna duša, ale skôr reprezentujú pôsobenie nižšieho elementu a preto sú výsledkom iracionálnych ilúzií. Plotinos tu zostáva verný platónskemu intelektualizmu.¹⁴⁰

¹³³ Vid' Plotinos, *Enn.* I,1[53]

¹³⁴ Armstrong, A. H., *Plótinus*, str. 260

¹³⁵ Vid' Plotinos, *Enn.* V,3[49],3,34-39

¹³⁶ Armstrong, A. H., *Plótinus*, str. 261-262

¹³⁷ Vid' Plotinos, *Enn.* III,6[26]

¹³⁸ Armstrong, A. H., *Plótinus*, str. 262

¹³⁹ *Ibid.*, str. 263

¹⁴⁰ Leroux, G., Human freedom in the thought of Plotinus. In: *The Cambridge companion to Plotinus*. Ed. by L. P. GERSON. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 301; vid' Plotinos, *Enn.* I,8[51],5,26-28

Sloboda existuje len na vyššej rovine duše, kde môže byť duša identifikovaná s intelektom a podieľať sa na vyšších hypostázach, tiahnuť k dobru. Nižšia, empirická sloboda ľudských bytostí, môže byť len odrazom transcendentálnej slobody. Ľudská duša sa pôvodne a esenciálne podieľa na slobode Jedna prostredníctvom svojho spojenia s intelektom. Sloboda je teda vždy oslobodenie sa od existencie v rôznosti a návrat k Jednu. V každej duši, keďže má „božský pôvod“, je prítomný element božskej slobody, božská moc oslobodiť sa.¹⁴¹

Človek je preto skutočne slobodný až vtedy, keď sa odpútava od existencie v rôznosti a zmyslovosti, ktorá ho oslepuje a bráni mu v uvedomovaní si jeho skutočnej podstaty. Konanie v pohrúžení do sveta rôznosti a zmyslovosti je zaslepené, a tým pádom neslobodné. Duša tak nemôže skutočne hrešiť. Zlo je akousi nutnosťou a vzniká ako následok narastania rôznosti a neurčitosti a úbytku bytia a formy. Duša z tohto pohľadu nekoná zlo dobrovoľne, ale len vtedy, keď sa chytí do pasce látky, ktorá ju oslepí a zamedzí jej plne si uvedomovať svoje „pravé ja“, pravú podstatu.

Ako prvý krok ku konfrontácii Plotinovej koncepcie s Augustínovou, ktorou sa budem zaoberať v druhej kapitole práce, je namieste podotknúť, že Plotinova myšlienka „božského ja“ úzko súvisí s pojatím, že osamostatnenie nižšieho súcna je niečo zlého, protibožského, čo oddeľuje od boha. Nejednej strane sú nižšie roviny skutočnosti, zvlášť ľudské ja, u Plotina zbožštené, no na druhej strane to znamená, že nakoľko sú osamostatnené a rôzne od vyššieho princípu, natoľko sú vnímané ako čosi negatívne a nelegitímne. Na rozdiel od Augustínovho kresťanského novoplatonizmu, pre plotinovský novoplatonizmus neexistuje boh a božie stvorenie, ale len boh a odpadnutie od boha. Je tým znemožnený pravý pojem stvorenej bytosti, ktorá, aj keď osvietená milosťou, zostáva čo do svojej podstaty tým, čím je, a práve preto, že sa nestáva „bohom samým“, existuje naďalej vedľa boha vo všetkej večnosti ako svojbytná.¹⁴² Čím viac sa v Plotinovom koncepte človek prejavuje ako samostatná bytosť pôsobiaca v zmyslovom kozme, tým viac sa odcudzuje svojmu božskému pôvodu a je zároveň i menej slobodný. Jeho dobrota i sloboda spočíva v návrate k vyšším realitám a v opustení svojej individuálnej svojbytnosti a pôsobnosti na nižších úrovniach bytia.

Plotinovský emanacionizmus zároveň stavia konečné súcno príliš vysoko (ako niečo vo svojom jadre božské), i príliš nízko (ako niečo, čo je až svojím protibožským charakterom konštituované vo svojom vlastnom bytí). Tým stvorený svet v schéme „vyžarovania“ bytia zo

¹⁴¹ Ibid., str. 304

¹⁴² Ivánka, E. von, *Plato christianus*. Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 93

svetelného zdroja zároveň „zbožšťuje“ i znižuje.¹⁴³ Z toho potom plynú napätia, ktoré boli popísané vyššie v práci. Jednotlivá duša nenesie vinu za zlo, lebo je vo svojej skutočnej podstate božská a teda dobrá. Jej smerovanie k osamostatneniu a podieľanie sa na živote v zmyslovom svete je však z istého pohľadu niečím negatívnym a v tomto kontexte u nej hovoríme o vine v súvislosti s neoprávnenou smelosťou, *tolma*. Túto vinu však nenesie len ona, ale v konečnom dôsledku celá realita vystúpivšia z Jedna, lebo nakoľko je niečo rôzne a samostatné od Jedna, nakoľko mu možno pripísať neoprávnené odpadnutie.

Či už sa teda jedná o otázku látky ako akéhosi samostatného princípu zla stojaceho proti Dobru, alebo o otázku neoprávnenej smelosti prítomnej pri vzniku reality ako takej, ocitáme sa tvárou v tvár mäťúcemu paradoxu. Plotinos ako prvotné zlo a princíp zla označil látku, úplnú zbavenosť, formu nebytia, posledný a krajný bod výstupu reality z Jedna. Nechce však pripustiť, aby proti Jednu stál druhý samostatný princíp. Látka musí byť teda nakoniec odvodená z Jedna. Ale prečo by malo Jedno svojou prekypujúcou plodnosťou pripustiť vznik niečoho, čo nakoniec zakladá zlo? Čokoľvek z Jedna vystúpi, je už nejakým spôsobom poškvrnené, lebo nedosahuje dokonalosti svojho pôvodcu. Každý krok k mnohosti a k osamostatneniu sa je teda nakoniec neoprávnený.

Zakúšanie zla sa odohráva na rovine individuálnej duše. Tu nachádzame miesto, kde sa stretáva moment odklonu od Jedna, *tolma*, a krajná negativita, posledná hranica reality, po ktorej už nič nemôže existovať, totiž látka, prvotné zlo a princíp zla. Možno je zakúšanie zla patričným trestom za neoprávnenú opovážlivosť duše dychtiacej po samostatnosti. Alebo je to len nešťastný dôsledok nutnosti prameniacej zo štedrej dobroty Jedna, ktoré pre svoju dokonalosť necháva povstať niečo iné, než je ono?

¹⁴³ Ibid, str. 95

2. Zlo u Augustína - nadviazanie

V nasledujúcej časti práce predstavím pojmú zla u Augustína, pričom sa zameriam na tie aspekty jeho koncepcie, ktoré sú najviac relevantné pre porovnanie s Plotinovou teóriou vzniku zla. Pokúsim sa ukázať, ktoré Plotinove myšlienky Augustínovi pri riešení otázky zla poslúžili a v ktorých bodoch a z akých dôvodov sa už musel od Plotína odkloniť.

Dôležité bude najskôr načrtnúť, akým spôsobom sa Augustín vyrovnával s manicheizmom, pretože práve v kontexte tejto problematiky dochádza k významnému obohateniu Augustínovho myslenia novoplatonizmom. Následne sa budem zaoberať úlohou slobodnej vôle v otázke zla, pričom naznačím určitý vývoj v Augustínovom chápaní zlej vôle a jej kľúčových charakteristík, predovšetkým pýchy. Napokon sa pokúsim preskúmať, ktoré faktory v Augustínovej koncepcii zakladajú možnosť vzniku zla v inak dokonalom univerze.

2.1 Odvrat od manicheizmu

Veľmi dôležitým momentom pre Augustínovo riešenie otázky zla bol jeho odvrát od manicheizmu. Augustín bol členom manichejskej sekty deväť rokov (373-382)¹⁴⁴.

V organizácii sekty patril len medzi tzv. „poslucháčov“, aktívne sa však zúčastňoval pri vystupovaní sekty na verejnosti.¹⁴⁵ Dôvodom, prečo vstúpil medzi manichejcov, bol Augustínov záujem o rôzne prírodné javy, ktoré v jeho dobe veda nevedela objasniť. V neposlednom rade bol pudený snahou nájsť odpovede týkajúce sa pôvodu zla.¹⁴⁶

Manichejský mýtus vychádza z iránskeho názoru, že vo svete medzi sebou ustavične bojujú dobro a zlo, ktoré sú si rovnocenné.¹⁴⁷ „*Od počátku existovaly dvě podstatně odlišné substance. Na jedné straně Bůh Otec, věčný svým posvátným Kořenem, nádherný svou Mocí, pravdivý samou svojí podstatou, vždy jásavý svou vlastní věčností, obdařený Moudrostí a atributy života, vládnoucí říši Světla (...)* Na opačné straně a po boku této posvátné Světlo vyzařující Země, byla rozlehlá a hluboká Země Temnot, kterou obývala těla horečně rozpálená a malomocné připomínající.“¹⁴⁸ Na absolútnom počiatku existuje teda párová dvojica Dobro a Zlo, ktorá sa javí ako Svetlo-Tma, alebo ako Boh-Hmota. Každý člen je

¹⁴⁴ Hošek R., Manichejci a Augustin. In: *Aurelius Augustinus. Říman – člověk – světec*. Praha: Vyšehrad, 2000, str. 62

¹⁴⁵ Ibid., str. 63

¹⁴⁶ Ibid., str. 67

¹⁴⁷ Ibid., str. 63

¹⁴⁸ *Contra Epistulam Fundamenti* 13,16 a 15,19, in: Decret, F., *Máni a tradice manicheismu*. CAD PRESS, Bratislava 1994, str. 63

samostatný a stojí v čele ríše a každá ríša má svojho Otca. V ríši svetla je ním Boh a v ríši tmy Satan. Obe ríše existujú samostatne a sú na sebe navzájom nezávislé. Tento stav pokoja medzi nimi naruší vojna, ktorú vyvolá ríša tmy proti ríši svetla, aby sa s ňou mohla zmiesiť.¹⁴⁹ Princ Temnôt chcel v zápase strednej doby zaútočiť na kráľovstvo Boha. Boh vďaka svojmu dokonalému vedeniu pochopil nebezpečenstvo a zdesený ruchom nepriateľov učinil opatrenia, aby zabránil víťazstvu Temnôt.¹⁵⁰

S takýmto vysvetlením pôvodu zla sa Augustín neuspokojil. Pasivita dobrej moci, Svetla, odporovala jeho viere vo všemocného Boha, ktorý svojou prozreteľnosťou ovláda celý svet.¹⁵¹ V procese stále nedovŕšeného pátrania po pôvode zla¹⁵² spomína napríklad, ako ho oslovili Nebridove námietky proti manichejskému učeniu: „Co ti totiž mohlo, Bože, uškodiť ono pokolenie temností, jež oni proti Tobě staví jako protivný princip (*quam ex aduersa mole solent opponere*), když bys nechtěl s nimi bojovati? Kdyby byli odpověděli, že nicméně Ti mohlo uškodiť (*fuisse nocituram*), pak bys byl porušitelný a pomíjející. Kdyby však byli řekli, že Ti naprosto nemůže uškodiť, pak nebylo úplně žádného důvodu k zápasu (...)“¹⁵³ Augustín sa neustále pokúšal nájsť príčinu zla, nevzdávajúc sa svojho presvedčenia o všemohúcnosti Boha: „Odkud tedy zlo? (*Vnde est malum?*) Či snad nějaký živel (*materies aliqua*), z něhož stvořil tvory, byl zlý, a on rovnaje a pořádaje jej, nějakou jeho část v dobro neobrátí? Ale proč i to? Či snad nebyl mocen očistiti úplně ten živel, on, který jest všemocný (*omnipotens*)? Konečně, proč chtěl z něho něco utvořiti a raději jej nezničil svou všemohoucností? Či snad mohl trvati proti jeho vůli? Nebo, nebyl-li ten živel věčný, proč jej nechal tak dlouho téměř v nekonečných staletích a tak pozdě se mu zalíbilo něco z něho utvořiti? A chtěl-li najdenou něco vytvořiti, proč, jsa všemohoucím, jej raději nezničil, aby on sám zůstal celým, pravým, nejvyšším a nekonečným Dobrem? Nebo, nebylo-li dobře, aby on, jsa dobrý, také něco dobrého neutvořil a neupravil, proč neodstranil a nezničil hmotu zlou (*materie, quae mala erat*) a nevytvořil dobrou, z níž mohl vše stvořiti? Opravdu, nebyl by

¹⁴⁹ Hošek R., *Manichejci a Augustin*, str. 65

¹⁵⁰ Decret, F., *Máni a tradice manicheismu*. CAD PRESS, Bratislava 1994, str. 64

¹⁵¹ Burns, J. P. Augustine on the Origin and Progress of Evil. *The Journal of religious ethics*. Blackwell Publishing, 1988, 16 (1), str. 10

¹⁵² Siedma kniha *Confessiones* sa týka udalostí roku 385. Augustín má 31 rokov a blíži sa ku svojmu obráteniu. Vid' poznámky in: Augustín, *Vyznání*. Praha: Kalich, 1992, str. 531

¹⁵³ Augustín, *Confess.* VII,2,3 (CCL 27, 93; čes. prekl. Vyznání, prel. Mikuláš Levý, Praha: Kalich, 1992, str. 189)

všemohoucím, kdyby nemohl stvořiti něco dobrého, leda pomocí té hmoty, které sám nestvořil.¹⁵⁴

Augustín však stále chápal dobro a zlo ako rôzne druhy telesných súcien, ako telá, ktoré bojujú v priestore.¹⁵⁵ Toto pojetie spomína napríklad pri opise svojich bludov pred prijatím evanjelia:¹⁵⁶ „Proto jsem věřil, že i zlo jest nějaká tělesná bytost (*substantiam*) tmavá a ošklivá, skládající se ze dvou prvků; z jednoho tuhého, který nazývali zemí, ze druhého řídkého a jemného jako vzduch, jež nazývají zlým duchem, který dle jejich názorů proniká zemi. A poněvadž mne i tehdejší jakás takás zbožnost nutila věřiti, že dobrý Bůh nestvořil žádné zlé bytosti, přijal jsem dvě tělesné sobě odporující příčiny (*constituebam ex aduerso sibi duas moles*), obě nekonečné, příčinu zla však menší, příčinu dobra větší. Z tohoto morového zdroje tryskaly všechny ostatní mé bezbožnosti.“¹⁵⁷

Keďže si nevedel predstaviť nemateriálnu, nepriestorovú realitu, nemohol Augustín pochopiť, akým spôsobom je Boh vo svete prítomný a ako ho ovláda.¹⁵⁸ Až keď sa stretol s knihami platonikov, získal potrebnú intelektuálnu výzbroj na definitívne vyrovnanie sa s manicheizmom:¹⁵⁹ „Tehdy však četbou Platoniků byl jsem povzbuzen hledati netělesnou pravdu (*incorpoream ueritatem*), poznal jsem neviditelné vlastnosti Tvé z věcí stvořených (ŘÍM. I,20).“¹⁶⁰ Nahliadol do reality nemennej a neporušiteľnej pravdy a dospel k chápaniu zla ako porušenia menlivého súcna, ktoré skrze toto porušenie odpadá od dokonalosti preň ustanovenej v nemenných princípoch:¹⁶¹ „(...) nepochybuj, že když tyto proměnlivé jevy (*mutabilia*) nelze zachytit, neboť procházejí vyměřenými pohyby a v určené různosti svých podob, jako by prodělávaly jakési časové zvraty, že při tom všem existuje i jakási dokonalá podoba, která je věčná a neproměnná (*esse aliquam formam aeternam et incommutabilem*); ta není obsažena na nějakém místě, jako by se v něm rozlévala, ani se nešíří a nemění v průběhu času; skrze ni všechny proměnlivé věci mohou dostávat svou dokonalou podobu (*per quam*

¹⁵⁴ Ibid., VII,5,7 (CCL 27, 96-97; Vyznání, str. 195-196)

¹⁵⁵ Burns, J. P. *Augustine on the Origin and Progress of Evil*, str. 10

¹⁵⁶ Udalosti v piatej knihe *Confessiones* odpovedajú roku 383. Augustín má 29 rokov, dochádza k jeho sklamaniam v manichejskej náuke. Vid' poznámky in: Augustin, *Vyznání*, str. 529

¹⁵⁷ Augustín, *Confess.* V,10,20 (CCL 27, 68; Vyznání, str. 142)

¹⁵⁸ Burns, J. P. *Augustine on the Origin and Progress of Evil*, str. 11

¹⁵⁹ Němec, V., Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina. *Reflexe*. Praha: OIKOYMENH, 2004, č. 27, str. 27

¹⁶⁰ Augustín, *Confess.* VII,20,26 (CCL 27, 109; Vyznání, str. 220)

¹⁶¹ Burns, J. P. *Augustine on the Origin and Progress of Evil*, str. 11

cuncta ista formari ualeant) a tak, jak to odpovídá jejich druhům, naplňují a uskutečňují patřičná čísla míst a různého času.“¹⁶²

Augustínovo myslenie teda prešlo významnou premenou. Prekonal manichejský materializmus a dospel k predstave netelesnej pravdy, ktorá nie je porušiteľná ako telesné substancie a nemôže proti nej vystupovať žiaden rovnocenný protikladný princíp. V tomto novom metafyzickom rámci bude možné zlo definovať v úplne iných termínoch.

2.2 Ontologický status zla - *privatio boni*

Pre Augustína i novoplatonikov je Boh najvyšším bytím a dobrom. Augustínov Boh stvoril pestrý svet, ktorý je celý dobrý. Tento svet obsahuje rôzne formy existencie, z ktorých má každá svoje náležité miesto v hierarchii bytia. Zásadný odklon od Plotina spočíva v tom, že sa tu nejedná o novoplatónsky zostup z dobroty čistého bytia k látke, princípu zla. Celé stvorenie, vrátane materiálneho sveta, je dobré. Chýba mu však nemennosť, ktorú nájdeme u jeho Stvoriteľa, a môže v ňom preto dôjsť k porušeniu. Úroveň bytia, ktorá by bola sama o sebe zlom, tu však nie je.¹⁶³

Podľa Augustína teda zlo nie je nejaká pozitívna substancia alebo moc, ale spočíva v porušení jednotlivých častí stvorenia. Zlo je akési „zlyhanie“ niečoho, čo je vo svojej podstate dobré. Všetko, čo je odlišné od Boha, je stvorené z ničoho a preto menlivé a podliehajúce porušeniu. Zlo je porušenie menlivého súcna:¹⁶⁴ „A seznan jsem jasně, že věci potud jsou porušitelné (*corrumpi possent*), pokud jsou dobré (*quoniam bona sunt*); kdyby totiž nebyly dobré, nebo byly svrchovaně dobré, nemohly by se porušiti. Neboť nejvyšší dobro jest neporušitelné a rovněž zase tam, kde není nic dobrého, tam nemůže se nic pokaziti. Zkáza totiž přináší škodu; nepřinášela by však škody, kdyby nezmenšovala dobro (*Nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret*). Buď tedy zkáza není škodlivá – což jest holou nemožností – nebo – což jest naporosto jisto – co se porušuje, ztrácí nějaké dobro (*priuantur bono*). (...) cokoliv tedy jest, jest dobré (*quaecumque sunt, bona sunt*). Ono pak zlo, o jehož původu jsem tolik pátral, není podstatou (*non est substantia*); kdyby totiž bylo podstatou, bylo by dobré. (...) Tak jsem konečně úplně jasně seznan, že jsi všechny věci stvořil dobré a že vůbec není podstaty, které bys nestvořil; a ač jsi všech neučinil stejnými, přece

¹⁶² Augustín, *De lib. arb.* II,16,44,171 (CCL 29, 267; čes. prekl. O svobodném rozhodování, prel. Radislav Hošek. In: *Aurelius Augustinus. Říman – člověk – světec*. Praha: Vyšehrad, 2000, str. 124-251, tu 187)

¹⁶³ Hick, J., *Evil and the God of love*. London: Fontana, 1974, str. 49-50

¹⁶⁴ *Ibid.*, str. 52

všetchny jsou, poněvadž každá jest dobrá sama v sobě a souhrn všech jest velmi dobrý, neboť Ty, Bože náš, jsi všechno stvořil jako velmi dobré (*omnia bona ualde*) (I.MOJŽ.I,31).¹⁶⁵

Augustín používa na definovanie zla najčastejšie výraz *privatio boni*. Zlo vstupuje do hry vtedy, keď nejaký člen pestrého stvoreného univerza, či už je v hierarchii vyššie alebo nižšie, odmietne svoju náležitú úlohu v božej schéme. Takéto zlyhanie nemôže byť chápané ako samostatná entita. Zlo je vyjadrené v negatívnych termínoch – je to nedostatok, strata a zbavenosť. Zlo je porušenie prirodzenej miery, formy a rádu (*modus, species, ordo*). Zlo môže prísť len tam, kde je dobro, nič totiž nie je zlé samo o sebe. Absolútne zlá entita by nemohla existovať, pretože čokoľvek má bytie, je dobré,¹⁶⁶ a pokiaľ má bytie, náleží mu určitá miera, forma a rád:¹⁶⁷ „Protože žádná přirozená věc, která by z Boha nebyla, se prostě nevyskytuje. A ovšem i každou věc, ve které bys zpozoroval míru, číslo či řád (*mensuram et numerum et ordinem*), neváhej přičknout Bohu jako jejímu tvůrci! Neboť odstrániš-li úplně z něčeho tyto prvky, potom z toho nezůstane vůbec nic (...)“¹⁶⁸

Novoplatónska predstava zla ako zbavenosti poslúžila Augustínovi ako zbraň proti manichejskej náuke hlásajúcej, že zlo má nezávislú existenciu a podstatu, ktorá napáda dobro. S chápaním zla ako zbavenosti mohol Augustín redukovať zlo na parazita na dobre, ktorý, ako parazit, vyžaduje dobro na to, aby vôbec mohol jestvovať.¹⁶⁹

Augustín sa teda inšpiroval plotinovskou myšlienkou, že zlo je zbavenosť. Môžeme ho uchopiť len vtedy, keď ho vymedzíme prostredníctvom poukázania na dobro, ktorého je úbytkom, zmarom, zbavením. Na druhej strane sa však Augustín vyhýba tomu, aby označil látku za zlo samo či princíp zla. Celé stvorenie je totiž dobré, vrátane materiálneho sveta.

Na rozdiel od Plotinovho emanacionizmu vychádza Augustín zo židovsko-kresťanskej doktríny stvorenia z ničoho (*creatio ex nihilo*) a z predstavy osobného, prozreteľného Boha. Plotinovo univerzum je akési veľké kontinuum či „reťaz bytia“, ktorá sa odvíja od najvyššieho princípu dobra a sily až po nebytie látky. Rozdiely nižších vrstiev reality závisia na ich vzdialenosti či oddelenosti od Jedna. Pre Augustína však z Boha bytie spontánne neemanuje, ale Boh tvorí svet slobodne. Tak sú stvorené bytosti v celku úplne odlišné od

¹⁶⁵ Augustín, *Confess.* VII,12,18 (CCL 27, 104-105; Vyznání, str. 210-211)

¹⁶⁶ Hick, J., *Evil and the God of love*, str. 53-54

¹⁶⁷ *Ibid.*, str. 57

¹⁶⁸ Augustín, *De lib. arb.* II,20,54,203 (CCL 29, 273; O svobodném rozhodování, str. 194)

¹⁶⁹ Babcock, W.S., *Sin and Punishment: The Early Augustine on Evil*. In: LIENHARD, J. T., E. C. MULLER a R. J. TESKE. *Augustine: presbyter factus sum*. New York: P. Lang, 1993, str. 241

svojho Stvoriteľa. Videli sme, že pre Plotina je kľúčovým problémom povstanie rôznosti ako takej. Prečo musí existovať niečo iné než Jedno? Stretávame sa tu s paradoxom, že vôľa vedúca k rôznosti od Jedna je implicitná v samotnej emanácii Jedna. Pre Augustína však problémom nie je stvorenie, ale fakt zla. Kde sa berie zlo v univerze stvorenom nanajvýš dokonalým Bohom?¹⁷⁰

2.3 Pôvod zla – slobodná vôľa

Chápanie zla ako zbavenosti má pre Augustína veľký význam vďaka tomu, že prostredníctvom koncepcie *privatio boni* je schopný vysvetliť fakt výskytu zla v dobrom stvorení podliehajúcom zvrchovane dobrému a všemocnému Bohu. Zlo nie je žiadna substancia, žiadna pozitívna súčasť stvoreného univerza. Je to len zlyhanie či porušenie čohosi, čo je vo svojej podstate dobré.¹⁷¹

Každopádne však vyššie spomínané pojmá zla ako zbavenosti nedáva odpoveď na otázku po pôvode zla, a čo je viac, nepostihuje aktívnu silu zla a jeho schopnosť oponovať Bohom ustanovenému poriadku.¹⁷² Keďže Augustín odmietol novoplatónsky názor, že zlo je metafyzickou nutnosťou a povstáva na poslednom možnom stupni vyvierania bytia z Jedna, na hranici nebytia, musel hľadať koreň zla niekde inde. Pôvod zla pripísal nesprávnym rozhodnutiam slobodných racionálnych bytostí.¹⁷³ „Tedy príčinou všeho zla je nesprávna vôľa (*Ergo improba uoluntas malorum omnium causa est*).“¹⁷⁴

Prostredníctvom „zlej vôle“ (*mala voluntas*) sa duša odvracia od Boha a obracia sa k nižším dobrám. Kľúčovým vyjadrením zlej vôle je pýcha (*superbia*).¹⁷⁵

Je namieste otázka, čo umožňuje Augustínovi, na rozdiel od Plotina, pripísať duši takúto kľúčovú zodpovednosť za vznik zla. Odpoveď bude súvisieť s rozdielnosťou pojatia duše a „pravého ja“ u oboch filozofov.

Augustín na rozdiel od Plotina kladie dôraz na premenlivosť ľudskej duše a na odstup medzi ňou a Božou prirodzenosťou.¹⁷⁶ Jednoznačne odmietal názor, že nelátkovosť,

¹⁷⁰ Torchia, N.J., *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*, str. 141

¹⁷¹ Hick, J., *Evil and the God of love*, str. 60

¹⁷² Babcock, W.S., *Sin and Punishment: The Early Augustine on Evil*, str. 241

¹⁷³ Hick, J., *Evil and the God of love*, str. 65

¹⁷⁴ Augustín, *De lib. arb.* III,17,48,167 (CCL 29, 304; O svobodném rozhodování, str. 231)

¹⁷⁵ Torchia, N.J., *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*, str. 141

¹⁷⁶ Vid' Augustín, *De civ. Dei*, XI,26 (BT I, 497; čes. plekl. O Boží obci I, prel. Julie Nováková, Praha: Karolinum, 2007, str. 379)

rozumovosť a nesmrteľnosť naplňujú dušu božstvom. Zastával namiesto toho alternatívu, že duša je nehmotná a nesmrteľná, ale zároveň premenlivá.¹⁷⁷ Chcel takto dištancovať svoje pojmá, podľa ktorého má ľudská duša podiel na bytostnej nestálosti všetkého stvoreného, od názorov, že skutočným ľudským ja je akási večná inteligentná duša, ktorá sa nemôže meniť ani trpieť, hrešiť ani sa kajať. Zvlášť pozorne sa vymedzuje proti plotinovskej náuke o „dvojakej osobnosti“. Každopádne sa chce vyhnúť zámene svojho „vnútorného človeka“ s nehrešiacim, nemenným a večným „človekom vo vnútri“, ako o ňom hovoril Plotinos. Augustínov vnútorný človek súdi a chápe vo svetle „netelesných a večných dôvodov“, ktoré sa – ako nemenné – nachádzajú vyššie než ľudská duša. Sama duša však podlieha všetkým úskaliam premenlivosti a života, hriechu i pokánia a neustále vyžaduje Božiu milosť. Človek nemá žiadne skryté skutočné ja, ktoré by sa vymykalo víru života.¹⁷⁸

V Augustínovej koncepcii je teda možné, aby ľudská vôľa narušila pôvodný, Bohom ustanovený poriadok. Človek v situácii „po hriechu“ nie je podriadený Bohu a ostatné veci neposlúchajú jeho. V univerze vôle vzniká vinou vôle samej trhlinka.¹⁷⁹ Následkom hriechu praotca ľudského rodu, pre ktorého jediného platí, že jeho slobodné rozhodnutie ešte nebolo ničím zaťažené, vzniká nutnosť zvyku - trest za jeho prečin, ktorý zväzuje ľudský rod. Človek sa na jeho základe svojou vlastnou vinou zaplieta do zvyku, ktorý už sám nemôže prekonať. Človek takto „nečiní, čo chce“. Ide tu o konflikt dvoch protikladných vôľ.¹⁸⁰ Človek je do tej miery zotročený vlastnými chůtkami, že je *de facto* pripravený o svoju slobodu rozhodovania (k dobru). Obmedzuje ho „telesný zvyk“. Tento stav je práve trestom za hriech.¹⁸¹ Po tom, čo sa vôľa odvráti od Boha, už nie je sama schopná obrátiť sa k dobru.¹⁸² Nemá v sebe totiž onu plotinovskú „božskú moc“ oslobodiť sa, pretože duša ako stvorená je podľa Augustína odlišná od Boha, a teda premenlivá. K návratu k dobru potrebuje zásah osobného Boha.

U Augustína, na rozdiel od Plotina, sa teda do univerza vkráda zlo skrze slobodnú vôľu stvorenej bytosti, lebo tá otvára možnosť hrešenia. Duša sa z vlastnej vôle môže odkloniť od Boha, a keďže nie je sama božskej podstaty, nie je schopná sa úplne svojpomocne vrátiť k dobru, ako je tomu u Plotina v súvislosti s jeho koncepciou „pravého ja“. Keď sa duša

¹⁷⁷ Vid' *ibid.*, XII,1,3 (BT I, 512-513; O Boží obci I, str. 390)

¹⁷⁸ Markus, R.A., Marius Victorinus a Augustin. In: ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 403-404

¹⁷⁹ Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 38

¹⁸⁰ *Ibid.*, str. 48

¹⁸¹ *Ibid.*, str. 50; vid' Augustin, *De lib. arb.* III,18,52,177 (CCL 29, 305; O svobodném rozhodování, str. 233)

¹⁸² *Ibid.*, str. 49; vid' Augustin, *De lib. arb.* II,20,54,205 (CCL 29, 273; O svobodném rozhodování, str. 194)

podľa Augustína odkloní od Boha, spôsobí tak narušenie Bohom ustanoveného poriadku. Boh musí preto tento poriadok obnoviť prostredníctvom trestu a teda, či už trestom za hriech alebo nakoniec i milosťou, „reaguje“ na slobodné rozhodnutie stvorených bytostí. Je teda osobným Bohom, ktorý má vzťah k stvoreniu. V Augustínovom univerze má práve mravné konanie slobodnej bytosti a jej zodpovednosť voči Bohu nesmierne dôležitú úlohu.

2.3.1 Odvracanie sa od večného k premenlivému a pýcha

Vo svojej protimanichejskej teodiceii raného obdobia Augustín zdôrazňuje, že stvorenie vychádza z Božích rúk dokonalé a že zlo má svoj pôvod v ľudskej vôli, ktorá porušuje Bohom stanovený poriadok a tým spôsobuje v dokonalom stvorení trhlinu. Dôležité je tu rozlíšenie medzi aktívnou a pasívnou stránkou zla, a síce hriechom ako porušením Božieho poriadku a trestom za hriech v podobe narušeného fungovania tohto poriadku. Hriech vychádza vždy z vôle a porušuje Boží poriadok tak, že žiadosť zvedie rozum, ktorému mala byť podľa správnosti podriadená. Pohnútkou je tu buď nenáležitý obrat k zmyslovým veciam namiesto k duchovným, alebo pýcha.¹⁸³

Obe spomínané pohnútky a posun medzi nimi v rámci Augustínovho diela sa pokúsím priblížiť v nasledujúcich pasážach, a to na základe skúmania otázky zla v dvoch spisoch z rôznych období. Motív obracania sa duše k nižším, premenlivým veciam, je výrazný v skoršom Augustínovom spise *De libero arbitrio*¹⁸⁴, zatiaľ čo v neskoršom spise - *De civitate Dei*¹⁸⁵ – je už výrazne prítomný motív pýchy (*superbia*). Zaoberanie sa týmito spismi nám jednak ukáže, ako sa chápanie zla u Augustína vyvíjalo a jednak nám pomôže postihnúť rôzne momenty, ktoré charakterizujú zlú vôľu.

V úvode prvej knihy *De libero arbitrio* je zdôraznené, že pôvodcom zla nemôže byť Boh, pretože Boh je dobrý: „(...) pak Bůh zlo nezpůsobuje; naproti tomu vyznáváme-li, že je spravedlivý - vždyť už popírat to je rouhání -, potom skýtá dobrým odměny a zlým tresty (*ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit*); ty jsou pro ty, kdo je podstupují, projevem zla. (...) potom původcem prvního druhu zla [páchanie hriechu] Bůh v žádném případě není, kdežto původcem druhého [trestanie hriechu] je.“¹⁸⁶ Ďalej Augustín uvádza, že „každý zlý člověk je

¹⁸³ Ibid., str. 44

¹⁸⁴ O slobodnom rozhodovaní; prvá kniha spísaná v roku 388, v práci na druhej a tretej knihe pokračuje v roku 391. Vid' *Aurelius Augustinus. Říman – člověk – světec*, str. 345

¹⁸⁵ O Božej obci; písané od roku 410 do roku 427. Vid' *Aurelius Augustinus. Říman – člověk – světec*, str. 345

¹⁸⁶ Augustín, *De lib. arb.* I,1,1,1-2 (CCL 29, 211; O svobodném rozhodování, str. 124)

původcem svého vlastního zlého činu (*sui malefacti auctor est*). (...) ovšem, nebyly by trestány spravedlivě, kdyby k nim nedocházelo z vlastní vůle (*uoluntate*).¹⁸⁷ Už tu sa teda stretávame s motívom slobodnej vôle ako pôvodcom zla.

V snahe zistiť, čo zlý čin (ako príklad uvedené cudzoložstvo – *adulteria*) činí zlým, dospieva Augustín k tomu, že je to vášeň (*libido*).¹⁸⁸ Neskôr používa aj výraz „žiadostivosť“ (*cupiditas*).¹⁸⁹

Následne sa dostávame k momentu, kedy Augustín s Euodiom zvažujú, či existujú aj zlé činy bez vášne. Kladú si otázku, či aj vražda v sebaobrane, kedy otrok zabije svojho pána, je konaná za účelom ukojiť vášne. Je tu túžba po živote bez strachu, ktorú cítia aj dobrí aj zlí, ale v spôsoboch, ako o to usilujú, vyvstáva zásadný rozdiel: „(...) dobrí o to usilujú tak, že od tých vecí, ktoré nemohou získať bez nebezpečí, že je zase pozbudou, svou lásku odvracejí (*auertendo amorem*); špatní se naopak snaží odstranit překážky, aby těchto věcí mohli užívat (*fruendis*) v naprostém bezpečí, a proto vedou zločinecký a prokletý život, který je lépe nazývat smrtí.“¹⁹⁰ Na základe tohto rozlíšenia dospievame k záveru, že pôvod zla, totiž „vinou zatížená žiadostivosť, čo sa nazýva vášeň (*culpabilis cupiditas, quae libido nominatur*)“, je teda upínaním sa túžbou a láskou k niečomu, čo môžeme stratiť proti svojej vôli (*earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere*), totiž k niečomu dočasnému a prchavému.¹⁹¹

Pôvod zla nachádzame v stave, keď vášne vládnu nad rozumom. Tento stav porušuje večný zákon, ktorý je nemenný a je jediným zákonom, ktorý neobíde nikoho a nič. Aj napriek tomu, že môže nastať stav, kedy myseľ nevládne, nemôže existovať iracionálny popud silnejší, než je rozum, lebo rozum či myseľ sú predurčené vládnuť. Tak to stanovil večný zákon a tak je to spravodlivé a najsprávnejšie: „A ani by to nebyl dokonale spořádaný řád, kdyby věci slabší mohly poroučet věcem silnějším (*Neque enim esset ordinatissimum, ut impotentiora potentioribus imperarent*).“¹⁹² Taktiež žiadna cnostná myseľ nemôže zvrhnúť inú myseľ tak, aby slúžila vášňam. A podstata, ktorá vyniká nad mysl'ou cnosťou, nemôže byť nespravodlivá, a preto ju nemôže privádzať k službe vášni. Jediná vec, ktorá môže spôsobiť ten nežiaduci stav, kedy je rozum podriadený iracionálnym popudom, je slobodná vôľa. V nej

¹⁸⁷ Ibid., I,1,1,3 (CCL 29, 211; O svobodném rozhodování, str. 124)

¹⁸⁸ Ibid., I,3,8,20 (CCL 29, 215; O svobodném rozhodování, str. 128)

¹⁸⁹ Ibid., I,4,9,22 (CCL 29, 215; O svobodném rozhodování, str. 129)

¹⁹⁰ Ibid., I,4,10,30 (CCL 29, 217; O svobodném rozhodování, str. 130)

¹⁹¹ Ibid., I,4,10,31 (CCL 29, 217; O svobodném rozhodování, str. 130)

¹⁹² Ibid., I,10,20,71 (CCL 29, 224; O svobodném rozhodování, str. 139)

teda tkvie pôvod konania zlých skutkov: „Zůstává tedy na tomto: cokoliv je rovno vládnoucí a na cnosti účastné myslí nebo nad ní vyniká, nečiní z ní – díky své spravedlnosti – otrokyni vášne; cokoli stojí níže, ani by to pro svou slabost činit nemohlo (...); nic jiného nemůže z myslí učinit družku žádostivosti nežli její vlastní vůle a svobodné rozhodování (*propria uoluntas et liberum arbitrium*).“¹⁹³

Mať dobrú vôľu (*bona uoluntas*), ktorá so sebou prináša tie najvyššie cnosti, je teda nesmierne dôležitá. Jedine ľudia, ktorí si cenia svoju dobrú vôľu a kladú ju nad všetko dočasné a prchavé, môžu byť naozaj blažení (*beati*). Kto má zlú vôľu (*mala uoluntas*), prahne po dočasných veciach, ktoré môže kedykoľvek stratiť, a „chce to, čo nemá, postráda však dobrou vôľu, ktorá je s tým vším nesrovnateľná, a ačkoli je tak veľkým dobrom (*magnum bonum*), k tomu, aby jí byl člověk obdařen, stačí pouze chtít (*uelle*).“¹⁹⁴

Večný zákon teda ľuďom prikazuje odvrátiť sa od dočasných vecí, lebo v prahuní za nimi spočíva zlo, a obrátiť sa k večným, totiž konať v mene dobrej vôle: „Večný zákon (*aeterna lex*) tedy nařizuje odvrátiť lásku od dočasných záležitostí (*auertere amorem a temporalibus*) a takto očistěnou ji zaměřit k záležitostem večným (*ad aeterna conuertere*).“¹⁹⁵

Napokon Augustín zdôrazňuje, že dočasné veci samé o sebe nie sú zlé, nie je možné ich viniť z toho, že po nich niektorí ľudia prahnú, ale obvinení majú byť práve ľudia, ktorí ich zle používajú. Zlo totiž nespočíva vo veci, ale v tom, akým spôsobom človek k veci pristupuje: „Jeden tedy týchž věcí užívá špatně, druhý dobře (*eisdem rebus alius male alius bene utatur*); a ten, kdo jich užívá špatně, je pak do nich skrze lásku k nim pohroužen a dává se jimi zavalit, takže je podřízen (*subditus*) věcem, které měly být podřízeny jemu (...).“¹⁹⁶

V závere prvej knihy teda Augustín definuje hriech tak, že je to odvracanie sa od večných a božských vecí k veciam dočasným, premenlivým a neistým. „Zdá se mi totiž, že všechny zlé činy (*malefacta*), to jest hříchy (*peccata*), jsou obsaženy v tomto jediném druhu.“¹⁹⁷

V *De libero arbitrio* teda Augustín pripisuje pôvod zla žiadosti, odvracaniu sa od večných vecí k premenlivým a zlému užívaniu vecí tkvejúcom v pohybe, ktorý môže vykonať len slobodná vôľa. Zodpovednosť vôle teda spočíva vo vytvorení správneho vzťahu k veciam

¹⁹³ Ibid., I,11,21,75-76 (CCL 29, 225; O svobodném rozhodování, str. 140)

¹⁹⁴ Ibid., I,12,26,87 (CCL 29, 228; O svobodném rozhodování, str. 143)

¹⁹⁵ Ibid., I,15,32,108 (CCL 29, 233; O svobodném rozhodování, str. 148)

¹⁹⁶ Ibid., I,15,33,113 (CCL 29, 234; O svobodném rozhodování, str. 150)

¹⁹⁷ Ibid., I,16,34,115 (CCL 29, 235; O svobodném rozhodování, str. 151)

večným a premenlivým, a to na základe ich hodnoty určenej večným zákonom. Táto úloha vôle tvorí veľmi dôležitý aspekt Augustínovej etickej teórie.

Žiadosť je podľa Augustína nepravá láska, ktorou milujeme, čo by sa nemalo milovať. Termínom „láska“ (*amor*) Augustín označuje základnú hnaciu silu, ktorá nakoniec motivuje a určuje ľudské rozhodovanie a správanie. Zameranie lásky rozhoduje o smerovaní celej ľudskej existencie. Proti žiadosti, zvrátenej láske, často kladie do protikladu *caritas*, čistú lásku, ktorá miluje, čo má milovať.¹⁹⁸

Keď hovorí o *cupiditas*, zvrátenej láske zvädzajúcej k odvráteniu od Boha, a *caritas*, láske privádzajúcej človeka k Bohu, stretávame sa u Augustína s obrazom tiaže.¹⁹⁹ Podľa správnosti by sme mali odoberať z tiaže hriechnej túžby (*cupiditas*) a pridávať k tiaži čistej lásky (*caritas*). Táto metafora prenášania váhy je názorným vyjadrením podvojnosti ľudskej lásky. U človeka „láska“ zastupuje jednak prirodzené podnety (telesné a emotívne potreby ľudskej prirodzenosti) a jednak uvážené a vedomé rozhodovanie, ktorým človek medzi týmito podnetmi a sklonmi vyberá a slobodne utvára svoje konanie. Pre iné tvory, než je človek, je láska prirodzená a daná, no u človeka má i spomínaný charakter sebaovládania.²⁰⁰ Augustín hovorí o vôle ako o láske ponímanej čo do svojej ovládajúcej, rozhodovacej stránky, a práve táto stránka je mravne dobrá či zlá.²⁰¹

Predmetom cnosti je náležité užívanie vecí, ktoré je možné tiež zneužívať. Veci je možné milovať dobre i zle, pričom dobre sú milované vtedy, keď je dodržovaný rád (*ordo*), zle vtedy, keď je narušený. Augustín teda označuje cnosť aj ako „rád lásky“ (*ordo amoris*). Ovládajúca sa láska človeka stojí tvárou v tvár hierarchicky usporiadanému kozmu a mravnou úlohou človeka je nastoliť medzi svojimi sklonmi náležitý rád, pričom má hľadiť na hodnoty prisudzované veciam.²⁰² Cnosť je teda podľa Augustína „usporiadanou láskou“, riadiacou sa rádom rozumu či večného zákona.²⁰³

Pri určovaní toho, čo by sme mali milovať viac a čo menej, nadväzuje Augustín na trojčlenné rozdelenie dohier podľa stoikov: „príjemné“ (*delectabile*), „užitočné“ (*utile*) a „správne“ (*honestum*). Augustínovým potrebám však lepšie vyhovovalo obmedziť toto rozdelenie na dvojčlenné a v rámci klasifikácie vecí považovaných za hodnotné rozlišoval

¹⁹⁸ Němec, V., *Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vôle podle Augustina*, str. 43

¹⁹⁹ Markus, R.A., *Marius Victorinus a Augustin*, str. 429

²⁰⁰ *Ibid.*, str. 431

²⁰¹ *Ibid.*, str. 432

²⁰² *Ibid.*, str. 433

²⁰³ *Ibid.*, str. 436

medzi *utile* a *honestum*. Išlo tu o rozdiel medzi tým, po čom túžime kvôli nemu samému (*honestum*), a tým, po čom túžime kvôli niečomu inému (*utile*), t.j. ako po prostriedku k dosiahnutiu cieľa. Augustín paralelne rozlišuje medzi dvoma postojmi, kedy sa tešíme (*frui*) z vecí uspokojujúcich našu túžbu, a užívame (*utimur*) tie, ktoré smerujeme k získaniu vecí prvého druhu. Rozdiel medzi užívaním a tešením (*uti – frui*) tvorí základ Augustínovej etiky.²⁰⁴

Kontrast medzi *caritas* a *cupiditas* úzko súvisí s protikladom *frui* a *uti*. Nejedná sa tu pritom o protiklad lásky k Bohu a lásky ku stvoreným veciam, ale o protiklad správne usporiadanej lásky, ktorá zahrňuje Boha i stvorené veci, a zvrátenej či neusporiadanej lásky, ktorou milujeme stvorené veci neúmerne, kvôli nim samým, a to bez toho, aby odkazovali k Bohu.²⁰⁵

Ako sme teda mali možnosť vidieť, jeden dôležitý aspekt zlej vôle sa týka jej nesprávneho a zvráteného vzťahu k premenlivým veciam, pričom dochádza k odklonu od vecí večných. Odkiaľ ale pochádza ten pohyb (*motus*), ktorý je odkláňaním sa vôle od nepremenlivého dobra k premenlivému (*auertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum*)? Augustín sa tomuto problému v krátkosti venuje v závere druhej knihy *De libero arbitrio*. Jednoznačne popiera, že by pôvodcom hriechu bol Boh. Priznáva však, že odpoveď na otázku o pôvode spomínaného pohybu nemá: „Něco, co neexistuje, totiž nemůže být předmětem vědení (*Sciri enim non potest quod nihil est*).“²⁰⁶ Boh je pôvodcom všetkých dobrých vecí a neexistuje prirodzenosť, ktorá by nebola od Boha. Onen pohyb odklonu je „pohyb prinášející úbytek (*defectiuus motus*) a každý úbytek vychází z nebytí (*ex nihilo*), a nepochybuj, že nenáleží Bohu!“²⁰⁷ Na tomto mieste znovu narážame na koncepciu zla ako zbavenosti. Príčina zlej vôle je akási negatívna príčina, záhadný druh ne-príčiny. Nejedná sa tu o príčinu, ktorá by sa dala odlíšiť od vôle samej.²⁰⁸ „Která příčina vůle bude konečně moci existovat před vůlí? (*Sed quae tandem esse poterit ante uoluntatem causa uoluntatis?*)“²⁰⁹

Aj keď nemôžeme nájsť vonkajšiu príčinu odvratu duše od večného Boha k premenlivým súcnam, predsa len je v hriešnikovom vnútri určitý motív, ktorý je koreňom jeho pochybenia.

²⁰⁴ Ibid., str. 436-437; vid' Augustín, *De lib. arb.* I,15,33,113 (CCL 29, 234; O svobodném rozhodování, str. 150)

²⁰⁵ Ibid., str. 438-439

²⁰⁶ Augustín, *De lib. arb.* II,20,54,201-202 (CCL 29, 272-273; O svobodném rozhodování, str. 193-194)

²⁰⁷ Ibid., II,20,54,203-204 (CCL 29, 273; O svobodném rozhodování, str. 194)

²⁰⁸ Hick, J., *Evil and the God of love*, str. 66-67

²⁰⁹ Augustín, *De lib. arb.* III,17,49,168 (CCL 29, 304; O svobodném rozhodování, str. 231)

Je ním pýcha (*superbia*).²¹⁰ V závere tretej knihy *De libero arbitrio* sa motív pýchy objavuje: „Lepší je však duše tehdy, když pro lásku k neměnlivému Bohu zapomíná docela na sebe samu (*obluviscitur sui prae caritate incommutabilis dei*), anebo když sama sebou hluboce opovrhne při srovnání sebe s Ním (*se ipsum penitus in illius comparatione contemnit*). Kdyby však chtěla – jako kdyby kráčela sama sobě vstříc – zvráceně napodobovat Boha (*placet sibi ad peruerse imitandum deum*), aby mohla užívat jeho moci, stává se o tolik menší, o kolik touží být větší. A bylo řečeno: (Sír 10,13;10,12) ‚Původcem každého hříchu je pýcha (*Initium omnis peccati superbia*).‘ ‚Pýcha člověka začíná tím, že odpadne od Hospodina.‘²¹¹

V neskoršom spise *De civitate Dei* motív pýchy už výrazne vystupuje do popredia a stáva sa kľúčovým pojmom v objasnení pôvodu zla. V dvanástej knihe Augustín zachytáva pôvod zla v ríši anjelov. Náklonnosti zlých anjelov nepochádzajú z rozdielnej prirodzenosti či počiatku ako náklonnosti anjelov dobrých, lebo všetkých anjelov stvoril Boh, ktorý je pôvodcom jedine vecí dobrých. Tieto zlé náklonnosti pochádzajú z vôlí a žiadostí (*voluntatibus et cupiditatibus*). To je názor, s ktorým sme sa stretli aj v *De libero arbitrio*. Augustín ďalej opisuje, v čom spočíva rozdiel medzi anjelmi dobrými a zlými: „Neboť jedni dôsledne setrvávajú v dobrou, všem společném, jímž je pro ně sám Bůh (*constanter in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est*), a v jeho věčnosti, pravde i lásce; druzí zase, kochající se raději svou mocí, jako by svým dobrem byli sami sobě (*velut bonum suum sibi ipsi essent*), sklesli (*defllexerunt*) od vyššího, všem společného a oblažujícího dobra k vlastnímu, a majíce místo vznešené věčnosti zpupnou povýšenost, místo jistojisté pravdy jalovou zchytralost a místo nedílné lásky stranické zájmy, stali se pyšnými (*superbi*), úskočnými a závistivými.“²¹² Augustín tu opisuje obrat vôle od Boha k sebe samej, kedy sa vôľa kochá sama sebou a pyšne sa vyvyšuje.

Nedostatok spojenia anjelského tvora s Bohom nazýva Augustín vadou (*vitium*). Je vadou, lebo prirodzenosťou (*natura*) by pre neho bolo spojenie s Bohom. Vada ale môže byť len na nejakom dobre, lebo dobrá o sebe „někde býti mohou, pouhá zla nikde; neboť i ty přirozenosti, které jsou zkaženy dík špatné vůli (*ex malae voluntatis initio vitiatæ sunt*), jsou zlé, pokud jsou pokaženy (*vitiosæ*), avšak pokud jsou přirozenostmi, jsou dobré.“²¹³ Opäť sa

²¹⁰ Hick, J., *Evil and the God of love*, str. 67

²¹¹ Augustín, *De lib. arb.* III,25,76,262-263 (CCL 29, 320; O svobodném rozhodování, str. 251)

²¹² Augustín, *De civ. Dei*, XII,1,2 (BT I, 512; O Boží obci I, str. 389)

²¹³ *Ibid.*, XII,3 (BT I, 515-516; O Boží obci I, str. 391-392)

stretávame s chápaním zla ako porušenia na dobre, ako zbavenosti. Nemôže jestvovať samo o sebe, prejaví sa len tak, že škodí nejakému dobru.

Neskôr Augustín vadu, ktorou sa zlí anjeli odvrátili od Boha, ktorý je zvrchovane (*summe est*), a obrátili sa sami k sebe, ktorí zvrchovane nie sú (*non summe sunt*), nazýva pýchou (*superbia*). Pýcha je počiatkom všetkého hriechu. „To byl první kaz a první nedostatek a první vada té přirozenosti (*primus defectus et prima inopia primumque vitium eius naturae*) (...)“²¹⁴

Aj v *De civitate Dei* nájdeme myšlienku, ktorá bola vyzdvihnutá v prvej knihe *De libero arbitrio*, totiž že príčinou zla nie sú nižšie veci, ale rozhodujúci je spôsob, akým sa vôľa k veciam obracia: „Když totiž vůle opustí hodnoty vyšší a obrací se k nižším (*relicto superiore ad inferiora convertit*), stává se zlou, ne proto, že by bylo zlé to, k čemu se obrací, ale protože to obrácení je zvrácené (*perversa est ipsa conversio*).“²¹⁵ Ani lakomstvo nie je chybou zlata, ale človeka, ktorý ho zvrátene miluje (*perverse amantis*) namiesto toho, aby miloval hodnoty večné.²¹⁶

Ak chceme nájsť pôsobiacu príčinu zlej vôle, tak podľa Augustína nenájdeme nič (*nihil*). „Neboť odpadnutí (*deficere*) od toho, ktorý svrchovane jest (*summe est*), k tomu, čo jest méně (*minus est*), to právě znamená začít míti zlou vůli. Chtít potom naléztí příčiny těchto odpadnutí, které nejsou působící (*efficientes non sint*), jak jsem řekl, ale scházející (*deficientes*), to by bylo něco takového, jako kdyby chtěl někdo viděti tmu nebo slyšeti ticho (...)“²¹⁷ S názorom, že pohyb zlej vôle prináša úbytok a pochádza z ničoho, sme sa stretli už v *De libero arbitrio*. Opäť je tu prítomný moment chápania zla ako zbavenosti.

V štrnástej knihe *De civitate Dei* Augustín rozpracúva názor, že vlastným koreňom žiadosti je jej hlbšia forma, ktorá má čisto spirituálnu povahu.²¹⁸ V tomto bode sa dozvedáme, že príčina zla u anjelov i ľudí je v podstate tá istá. Zlo nepochádza z tela, lebo diabol telo nemá, a predsa je zlý: „(...) nelze všechny neřesti pochybného života připisovat na vrub těla (*non tamen omnia vitae iniquae vitia tribuenda sunt carni*) – sice bychom je všetky musili upíť d'áblu, ktorý tela nemá. (...) a hlavou a zdrojom všetkých zel je pýcha, jež kraluje v d'áblu bez těla (*omnium malorum caput atque origo superbia est, quae sine carne regnat in diabolo*). (...) Neboť člověk se nestal podobným d'áblu proto, že by neměl těla, jehož nemá

²¹⁴ Ibid., XII,6 (BT I, 518-519; O Boží obci I, str. 394)

²¹⁵ Ibid., XII,6 (BT I, 520; O Boží obci I, str. 395)

²¹⁶ Ibid., XII,8 (BT I, 523; O Boží obci I, str. 397)

²¹⁷ Ibid., XII,7 (BT I, 522; O Boží obci I, str. 396)

²¹⁸ Němec, V., *Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, str. 44

d'ábel, ale tým, že žije sám podle sebe, t.j. podle člověka (*vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem*); vždyť i on [diabol] se rozhodl žít sám podle sebe, když v pravdě nevytrval (*quando in veritate non stetit*) (...)“²¹⁹ „Když tedy člověk žije podle člověka, nikoli podle Boha, je podoběn d'áblu (*similis est diabolo*); neboť ani anděl nesměl žít podle anděla, ale podle Boha (...)“²²⁰

Žiadosť tkvie v tom, že má človek neprimeraný vzťah sám k sebe. Uzaviera sa vo vlastnej subjektivite, prepadá ilúzii autonómie a sebestačnosti. Človek sa poddá pýche, vzťahuje sa k sebe chybným spôsobom a prestáva „žiť v pravde“, žije totiž podľa seba.²²¹

Pri zrode žiadosti a všetkého zla stojí „zvrátená vôľa“ (*perversa voluntas*). Táto vôľa pochádza z pýchy a pýcha je vlastne „túžba po zvrátenom vyvýšení“, ktorou sa vyznačuje v sebe uzavretá a na seba fixovaná ľudská subjektivita. Táto túžba je dôsledkom ochabnutia lásky k vyššiemu dobru, ku ktorému bol človek stvorený:²²² „Avšak než [Adam a Eva] upadli na zjevnou neposlušnosť (*apertam inoboedientiam*), počli býti zlými v skrytu (*in occulto*). Nedospělo by se totiž ke zlému skutku, kdyby byla nepředcházela zlá vůle. A co mohlo být počátkem zlé vůle, ne-li pýcha? (...) A co pak je pýcha jiného, nežli touha po převráceném prvenství (*perversae celsitudinis appetitus*)? Neboť převrácené je to prvenství, opustí-li kdo počátek, s nímž má být jeho duch spjat, a jaksí se stává a jest sám sobě počátkem. To se děje, když se sám sobě příliš líbí (*sibi nimis placet*).“²²³

Zameranie k vyššiemu dobru je vpísané do ľudskej prirodzenosti a preto ľudska duša tým, že sa uzaviera sama v sebe, paradoxne sama seba stráca a sama sebe sa odcudzuje.²²⁴ Človek, ktorý sa sám sebe príliš páči, má menší podiel na bytí a blíži sa ničote (*nihilum propinquare*).²²⁵

Augustín teda, ako sme mali možnosť vidieť pri referovaní pasáží z *De libero arbitrio*, vnímal zlo sprvu predovšetkým ako odvracanie sa od večného a nemenného Boha k nižším súcnam, keď sa vôľa zvrátene upína k veciam, ktoré môže stratiť. V spise *De civitate Dei* si však môžeme všimnúť, že neskôr už kládol väčší dôraz na hlbší koreň žiadosti, ktorý nakoniec tkvie v neprimeranom vzťahu k sebe, teda v pýche. Pýcha je túžba po zvrátenom vyvýšení a z nej nakoniec povstávajú všetky hriechy.

²¹⁹ Augustín, *De civ. Dei*, XIV,3,2 (BT II, 8; O Boží obci II, str. 26)

²²⁰ Ibid., XIV,4,1 (BT II, 9; O Boží obci II, str. 26)

²²¹ Němec, V., *Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, str. 44

²²² Ibid., str. 46

²²³ Augustín, *De civ. Dei*, XIV,13,1 (BT II, 31-32; O Boží obci II, str. 41)

²²⁴ Němec, V., *Novoplatónská reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, str. 46

²²⁵ Augustín, *De civ. Dei*, XIV,13,1 (BT II, 32; O Boží obci II, str. 42)

2.3.2 *Superbia a tolma*

Napriek tomu, že sa Augustínova predstava Boha a stvoreného sveta líši od tej Plotinovej, mohol nájsť Augustín v plotinovskom pojme *tolma* vhodnú inšpiráciu pre rozvinutie svojho pojatia pýchy. Oba pojmy označujú akúsi prvotnú, kľúčovú chybu, s ktorou nejakým spôsobom súvisí vznik zla.²²⁶ U Plotina v *tolma* spočíva prvý krok ustanovujúci vznik rôznosti, výstup z Jedna a smerovanie k stále nižším stupňom reality, u Augustína je pýcha počiatkom zlej vôle, koreňom zla, narušením Bohom ustanoveného poriadku.

S *tolma* a *superbia* sa spájajú podobné motívy – pohyb odvratu od vyššieho princípu, vôľa k samostatnosti a tiahnutie k premenlivému.²²⁷ Súvis oboch pojmov je možné naznačiť prostredníctvom priblíženia niektorých Plotinových a Augustínových formulácií.

Pri skúmaní súvislostí medzi *superbia* a *tolma* si môžeme všimnúť podobnosť Plotinovo a Augustínovo opisu *tolma* a *superbia* ako „kľúčového pochybenia“, ktoré spočíva v odvrate od vyššieho a v tendencii k samostatnosti. Plotinos pripisuje počiatok zla pre duše *tolma*, smelosti, ktorá tkvie vo vôli patriť sebe (*βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι*). Duše sa tešili zo svojej samostatnosti a hojne jej užívali.²²⁸ Menia sa z celku v časť a patria sebe samým (*τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν*), a akoby boli unavené tým spoločenstvom, každá vstupuje do svojho.²²⁹ U Augustína nájdeme motív obratu vôle k sebe napríklad pri opise pádu anjelov. Zlí anjeli sklesli (*defluserunt*) od vyššieho, kochajúc sa vlastnou mocou a akoby boli dobrom sami sebe.²³⁰ Sú odvrátení (*aversi*) od Boha, ktorý je zvrchovane, k sebe, ktorí zvrchovanie nie sú.²³¹ Človek je podobný diablove, keď žije podľa seba (*secundum se ipsum*), a nie podľa Boha, lebo aj anjel mal žiť podľa Boha, a nie podľa anjela.²³²

Augustín opakovane spomína odvrat a sklesnutie od Boha. U Plotina sa stretávame s podobným motívom pri opise duší, ktoré sa vzdialili od svojho otca a bežali opačnou cestou.²³³ Odtrhli sa od toho, od čoho sa v pohrdaní odvrátili (*ἀπέρρηξαν ὡς οἶόν τε ἑαυτὰς ὧν*

²²⁶ Torchia, N.J., *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*, str. 141

²²⁷ *Ibid.*, str. 148-149

²²⁸ Plotinos, *Enn.* V,1[10],1,4-7

²²⁹ *Ibid.*, IV,8[6],4,10-13

²³⁰ Augustín, *De civ. Dei*, XII,1,2 (BT I, 512; O Boží obci I, str. 389)

²³¹ *Ibid.*, XII,6 (BT I, 518; O Boží obci I, str. 394)

²³² *Ibid.*, XIV,4,1 (BT II, 9; O Boží obci II, str. 26)

²³³ Plotinos, *Enn.* V,1[10],1,7-8

ἀπεστράφησαν ἀτιμάσασαι).²³⁴ Aj o intelekto Plotinos uvádza, že sa odvažuje istým spôsobom od Jedna vzdialiť (ἀποσπῆναι δὲ πῶς τοῦ ἐνὸς τολμήσας).²³⁵

U Plotina sa stretieme s pasážami, v ktorých opisuje duše ako počínajúce samostatne konať a tvoriť. Duša, podobne ako vyššie reality, pôsobí, a keď namiesto toho, aby hľadela na to, čo ju predchádza, hľadá na seba, poriada a riadi to, čo nasleduje po nej, a vládne tomu (εἰς δὲ ἑαυτὴν τὸ μετ' αὐτὴν [ὁ] κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ).²³⁶ Duša, keď tvorí, nezostáva bez zmeny, a súc pohnutá a pohybujú sa preč sa od toho, z čoho vznikla, tvorí svoj vlastný obraz (προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν γεννᾷ εἰδῶλον αὐτῆς αἰσθησιν).²³⁷ U Augustína duša túži po prevrátenom prvenstve a opúšťa počiatok, s ktorým má byť späť, a stáva sa sama sebe počiatkom (*principio sibi quodammodo fieri atque esse principium*). To sa deje, keď sa človek sám sebe príliš páči (*sibi nimis placet*).²³⁸

Podobnosti medzi Plotinovými a Augustínovými formuláciami nájdeme aj v pasážach, ktoré pojednávajú o vzťahu duší k nižším súcnam. U Plotina duše utekajúce od svojho otca na neho i na seba zabúdajú a vysoko si cenia menlivé veci, pričom sa na nich stávajú závislými a majú k nim väčšiu úctu, než k sebe.²³⁹ Vo svojom prirodzenom stave duša túži po bohu a chce sa s ním zjednotiť, keď však príde do diania *sem*, vymieňa svoju lásku – tým, že sa vzdáľuje od otca – za inú, smrteľnú (*θνητὸν ἔρωτα*).²⁴⁰ To pripomína Augustínovu koncepciu dobrého a zlého užívania vecí a zvrátenej lásky. Kto užíva veci zle, je skrze lásku k nim pohrúžený a dáva sa nimi zavalit'. Je podriadený (*subditus*) veciam, ktoré mali byť podriadené jemu.²⁴¹

Neprimeraný vzťah k premenlivým veciam je navyše pre dušu nebezpečný. Keď podľa Plotina milujeme smrteľné, škodí (*βλαβερά*), že naša láska mieri len k obrazom (*εἰδῶλων ἔρωτες*) a že je vrtkavá (*μεταπίπτει*), pretože to, čo sme takto milovali, nebolo hodné skutočnej lásky, nebolo našim dobrom a ani tým, čo hľadáme.²⁴² Podľa Augustína je upínanie sa láskou a túžbou k niečomu, čo môžeme stratiť, naozaj úbohým stavom. Zlí ľudia sa snažia odstrániť prekážky, aby mohli menlivé veci užívať v úplnom bezpečí a preto vedú zločinecký

²³⁴ Ibid., V,1[10],1,15-16

²³⁵ Ibid., VI,9[9],5,28-29

²³⁶ Ibid., IV,8[6],3,24-28; vid' tiež IV,8[6],5,26-28

²³⁷ Ibid., V,2[11],1,18-22

²³⁸ Augustín, *De civ. Dei*, XIV,13,1 (BT II, 32; O Boží obci II, str. 41)

²³⁹ Plotinos, *Enn.* V,1[10],1,10-18

²⁴⁰ Ibid., VI,9[9],9,33-37

²⁴¹ Augustín, *De lib. arb.* I,15,33,113 (CCL 29, 234; O svobodném rozhodování, str. 150)

²⁴² Plotinos, *Enn.* VI,9[9],9,42-44

a prekliaty život, ktorý je lepšie nazvať smrťou (*propterea facinorosam sceleratamque uitam, quae mors melius uocatur, gerunt*).²⁴³

Spôsob, akým Augustín popisuje pýchu a jej následky, teda zdieľa mnohé podobnosti s Plotinovými formuláciami dotýkajúcimi sa *tolma* a jej rôznych prejavov. Duše sa odvracajú od toho, s čím majú byť pôvodne spojené, pričom sa obracajú k sebe a vyžívajú sa vo svojej samostatnosti. Zároveň tiahnu k nižším a premenlivým súcnam, ktoré si neprimerane vážia a vzťahujú sa k nim zvrátenou láskou. To má za následok nežiaduci stav, kedy duše trpia tým, že milujú to, čo je vrtkavé a čo môžu kedykoľvek stratiť.

Augustín však nemohol Plotinove myšlienky jednoducho prebrať a aplikovať do svojho systému. Musel ich citlivo pretvoriť a adaptovať tak, aby boli v súlade s jeho filozofickými a teologickými zámermi. Augustín implantoval Plotinove myšlienky do svojej kresťanskej koncepcie sveta.²⁴⁴

Predstava spojená s pojmom *tolma*, ktorá je prítomná v Plotinovom myslení, totiž že existencia čohokoľvek iného než Jedna je v konečnom dôsledku nežiaduca, je nezlučiteľná s kresťanskou filozofiou.²⁴⁵

Pre Augustína je svet stvorený slobodným aktom zvrchovane dobrého Boha. Všetko, čo Boh stvoril, je dobré a zaslúži si chválu. Neoprávnený krok k samostatnosti nenastáva už na počiatku stvorenia, ako je tomu u *tolma*, ale musíme ho hľadať v pýche slobodných bytostí, ktoré sú súčasťou pestrého, hierarchicky usporiadaného univerza, kde má všetko svoje náležité miesto.

Najpálčivejšou otázkou je pre Plotina existencia rôznosti ako takej. Na jednej strane Jedno zo svojej dokonalosti spontánne emanuje a necháva povstať niečomu inému, než je ono. Na druhej strane však vzniká čosi nedokonalé a neschopné vyrovnáť sa najvyššiemu princípu. Pohyb odovzdávania bytia sa musí šíriť až po tú najposlednejšiu možnú hranicu, kde narážame na kvaziexistenciu látky, princíp zla. Pre Augustína je však napriek svojej zásadnej odlišnosti od Boha a premenlivosti stvorený svet celý dobrý a jeho existencia je chvályhodná. Zásadný problém nájdeme až v pýche spočívajúcom pohybe vôle, ktorá patrí slobodnej stvorenej bytosti. Ako je teda možné, že v univerze stvorenom nanajvýš dobrým Bohom môže povstať *superbia*, koreň zla?

²⁴³ Augustín, *De lib. arb.* I,4,10,30 (CCL 29, 217; O svobodném rozhodování, str. 130)

²⁴⁴ Torchia, N.J., *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*, str. 149

²⁴⁵ Rombs, R. J., *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*, str. 20

2.4 Možnosť zla

Ako už bolo načrtnuté vyššie, Augustín vychádza z kresťanskej predstavy stvorenia sveta z ničoho. Všetky veci, ktoré Boh stvoril, sú dobré, ale sú od neho predsa len úplne odlišné: „Pravíme tedy, že není jiného neproměnného dobra mimo jediného, pravého, blaženého Boha; že však ty věci, které stvořil, jsou sice dobré, protože byly stvořeny jím, ale přece nejsou nezměnitelné, protože nebyly učineny z něho, ale z ničeho (*verum tamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt*).“²⁴⁶ Takto stvorené bytie je usporiadané podľa stupňov a tvorí tak jednotnú hierarchiu: „Neboť jelikož Bůh je svrchované bytí, t.j. v nejvyšším stupni jest a proto je neproměnný: věcem, které stvořil z ničeho, dal bytí, ale nikoli bytí svrchované, jaké má on; jedněm dal bytí více, jiným méně, a tak uspořádal přirozenosti podle stupňů bytí (*et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit*) (...)“²⁴⁷

Môžeme sa však pýtať, prečo Boh nestvoril len najvyšších archanjelov, ale stvoril i všetky ostatné, nižšie stupne univerza. Odpoveďou je, že Augustín prijal tzv. „princíp hojnosti“, podľa ktorého má svet obsahovať čo najpestrejšiu škálu bytostí a vecí, od najvyšších po najnižšie.²⁴⁸ „Ale od věcí pozemských až po věci nebeské a od viditelných až po neviditelné jsou jedna dobra lepší druhých, mezi sebou nerovná proto, aby byla všechna (*ad hoc inaequalia, ut essent omnia*) (...)“²⁴⁹ Rád stvoreného sveta zostupuje spravodlivými stupňami od najvyššieho stvorenia po najnižšie a ten, kto by nechcel pripustiť nižšie stupne bytia, by bol závistlivý a nespravodlivý.²⁵⁰ „Není však správný úsudek, ale chorobná závist (*invidia infirmitas*), kdybys při pomýšlení, že se něco mělo stvořit lépe, chtěl, aby nebylo stvořeno už nic horšího – tak jako bys spatřiv nebe nechtěl, aby byla stvořena země; naprosto nesprávně!“²⁵¹ „A s dokonalým vesmírem se setkáš jen tam, kde se větší jevy vyskytují tak, aby nepřestávaly existovat menší (*nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi maiora sic praesto sunt ut minora non desint*): takto přemýšlej i o rozdílnostech duší!“²⁵²

U Plotína sme sa stretli s predstavou, že zostup reality, ktorá emanuje z Jedna, musí pokračovať až po tú najposlednejšiu možnú hranicu, kde sa už stretáva bytie s nebytím. Tiež sa tu teda jedná o akýsi „princíp hojnosti“. Plotinova koncepcia vedie k myšlienke hierarchie

²⁴⁶ Augustín, *De civ. Dei*, XII,1,3 (BT I, 512-513; O Boží obci I, str. 390)

²⁴⁷ Ibid., XII,2 (BT I, 514; O Boží obci I, str. 391)

²⁴⁸ Hick, J., *Evil and the God of love*, str. 68

²⁴⁹ Augustín, *De civ. Dei*, XI,22 (BT I, 491; O Boží obci I, str. 374)

²⁵⁰ Augustín, *De lib. arb.* III,9,24,86 (CCL 29, 289; O svobodném rozhodování, str. 214)

²⁵¹ Ibid., III,5,13,45 (CCL 29, 282; O svobodném rozhodování, str. 205)

²⁵² Ibid., III,9,25,91 (CCL 29, 290; O svobodném rozhodování, str. 215)

vyšších a nižších foriem existencie.²⁵³ Augustín však nahradzuje predstavu spontánneho prekypovania Plotinovho Jedna koncepciou slobodného aktu vychádzajúceho z Božej vôle. Boh z vlastného úmyslu stvoril svet na základe princípu hojnosti, považujúc za lepšie stvoriť najrôznejšie možné formy bytia, nižšie i vyššie, úbohejšie i bohatšie, pričom všetky prispievajú k úžasnej harmónii a kráse celku. Božia dobrota a láska sa prejavuje v jeho kreativite a štedrosti v tvorení.²⁵⁴

Augustínova koncepcia hojnosti stvorenia je z tohto pohľadu príbuzná s Plotinovou emanáciou.²⁵⁵ Podstatný rozdiel však spočíva v tom, že zatiaľ čo posledným bodom emanácie je princíp zla, látka, ktorá zlom akoby „infikuje“ dobré prirodzenosti prichádzajúce do kontaktu s ňou, u Augustína je aj tá najposlednejšia vec v hierarchii bytia stále dobrá: „Leč i každá vec, ktorá jest nižší až po nejnižší zemi, jest přirozeností a bytností (*natura et essentia est*), a tudíž je nepochybně dobrá, majíc svůj způsob i tvar ve svém druhu a řádu (*procul dubio bona est, habens modum et speciem suam in genere atque ordine suo*). Jak může tedy dobrá věc být působící příčinou špatné vůle? Kterak, pravím, může být dobro příčinou zla?“²⁵⁶

Augustín nepripúšťa, aby proti najvyššiemu dobru, Bohu, vystupoval akýsi protipól, ktorý môžeme vidieť v látke u Plotina. Jasne sa teda vyhýba hroziacemu paradoxu, ktorý je, ako bolo vyššie v práci rozoberané, prítomný v Plotinovej koncepcii. „Tudíž té přirozenosti, která v nejvyšší míře jest, jejímž působením jest všechno, co jest, té je protichůdná jenom ta přirozenost, která není. Vždyť tomu, co jest, jest opakem nebytí (*Ei quippe, quod est, non esse contrarium est*). A proto Bohu, t.j. svrchovanému bytí a původci všech ať už jakýchkoli bytností, není protichůdným nic bytujícího.“²⁵⁷

Je pravda, že Plotinova látka je opisovaná v negatívnych termínoch, ako zbavenosť, opak tvaru a substancie, forma nebytia atď., predsa len však nie je úplným nebytím. Je príčinou zla v duši a tým pádom princípom zakladajúcim morálne zlá, a z toho dôvodu akoby protipólom či opakom Dobra. Keďže Augustín takýto opak nechcel pripustiť, musel vznik zla, ako už bolo spomenuté, situovať inde, totiž do slobodnej vôle.

Zdá sa však, že i napriek tomuto kroku sa Augustín nevyhol problému, ktorý je v istom zmysle príbuzný s problémom vyskytujúcim sa u Plotina. I keď je Bohom stvorený svet celý

²⁵³ Hick, J., *Evil and the God of love*, str. 81

²⁵⁴ *Ibid.*, str. 82-83

²⁵⁵ *Ibid.*, str. 84

²⁵⁶ Augustín, *De civ. Dei*, XII,6 (BT I, 520; O Boží obci I, str. 395)

²⁵⁷ *Ibid.*, XII,2 (BT I, 514; O Boží obci I, str. 391)

dobrý a nevyskytuje sa v ňom žiaden stupeň bytia, ktorý by bol sám o sebe zlý alebo zlo nejakým spôsobom zakladal, je tu predsa len možnosť vzniku zla. Slobodná racionálna bytosť môže svojou vôľou hrešiť. Do univerza sa teda môže vkradnúť zlo prostredníctvom slobodnej vôle. Prečo teda bola vôbec stvorená?

Slobodné rozhodovanie je ako také dobrom a Boh ho stvoril práve preto, aby jeho prostredníctvom bolo možné správne konanie: „Ty jsi tehdy řekl, že se ti věc jeví tak, že svobodné volní rozhodování vůbec nemělo být dáno, protože právě díky němu všichni lidé hřeší (*dari non debuisse liberum uoluntatis arbitrium, quod eo quisque peccat*). Proti tomuto tvému názoru jsem uvedl, že správné konání je možné pouze tímto svobodným volním rozhodováním (*recte fieri non posse nisi eodem libero uoluntatis arbitrio*), a tvrdil jsem, že Bůh nám je dal spíše pro tento účel; (...)“²⁵⁸ „(...) je také třeba chválit svobodnou vůli, bez které nikdo nemůže žít správně, a uznávat, že je to dobro a dar od Boha a že spíše mají být odsouzeni ti, kteří toto dobro zneužívají (*qui hoc bono male utuntur*), než že je neměl jeho dárce dávat.“²⁵⁹

Boh nás v žiadnom prípade nedonútil hrešiť tým, že nás stvoril tak, že nám dal moc sa rozhodnúť. Existujú i anjelske bytosti, ktoré nikdy nazhrešili a ani hrešiť nemajú. Tie patria na vyššie miesto v hierarchii stvorenia.²⁶⁰ No Boh stvoril i bytosti, o ktorých dopredu vedel, že budú hrešiť. Učinil tak zo svojej dobroty a štedrosti: „Vždyť Bůh ani tomuto stvořenému tvor, o kterém dopredu znal nejen že bude hřešit, ale i že bude setrvávat ve vůli hřešit, neupřel svou štědou dobrotu (*largitatem bonitatis*) tak, že by ho nestvořil. Tak jak je lepší zbloudilý kůň než nezbloudilý kámen, protože kámen nemá vlastní pohyb a smyslové vnímání, tak také více vyniká (*est excellentior*) stvoření, které hřeší ze své svobodné vůle (*libera uoluntate peccat*), nežli to, které nehřeší, protože svobodnou vůli nemá (*non habet liberam uoluntatem*).“²⁶¹ Dokonalý vesmír obsahuje vyššie i nižšie javy a svoje miesto v ňom majú i duše, ktoré sa museli stať úbohými, keďže chceli byť hriešnicami. „Takto je zcela nevhodné tvrdit, že Bůh neměl takové duše stvořit a že i chvályhodně (*laudabiliter*) stvořil další daleko nižší stvoření, než jsou ubohé duše (*animis miseris*).“²⁶² Boh nestvoril len bytosti, ktoré budú vytrvávajúť v cnosti a spravodlivosti, ale i tie, ktoré budú hrešiť, „ne aby se dopouštěly hříchu, ale aby byly ozdobou pro vesmír, ať už by samy chtěly hřešit nebo ne (*non*

²⁵⁸ Augustín, *De lib. arb.* II,18,47,179 (CCL 29, 269; O svobodném rozhodování, str. 189)

²⁵⁹ *Ibid.*, II,18,48,185 (CCL 29, 270; O svobodném rozhodování, str. 190)

²⁶⁰ *Ibid.*, III,5,14,52 (CCL 29, 283; O svobodném rozhodování, str. 206)

²⁶¹ *Ibid.*, III,5,15,56 (CCL 29, 284; O svobodném rozhodování, str. 207)

²⁶² *Ibid.*, III,9,25,91 (CCL 29, 290; O svobodném rozhodování, str. 215)

ut peccarent sed ut essent ornaturae universum, siue peccare siue non peccare uoluissent).²⁶³

K hojnosti dokonalého univerza teda náležia i bytosti, ktoré so sebou prinášajú možnosť vzniku zla. Je na mieste otázka, ako je vôbec možné, že bytosť, stvorená Bohom ako dobrá, môže hrešiť, a tým pádom vniest' do sveta zlo. Odpoveď môžeme hľadať v tom, čo sme už vyššie naznačili: všetky veci, ktoré Boh stvoril, sú dobré, pretože boli stvorené ním, ale predsa len nie sú nezmeniteľné, pretože neboli učinené z neho, ale z ničoho.²⁶⁴ „Ale porušiť se kazem (*vitio depravari*) môže jen přirozenost, stvořená z ničeho. Tudíž to, že je přirozeností, má odtud, že byla stvořena Bohem; že však se může odchýlit od toho, čím jest, to má odtud, že je stvořena z ničeho (*ex hoc quod de nihilo facta est*). Leč člověk se neodchýlil tak, že by nebyl vůbec ničím, nýbrž že by, obrátiv se sám k sobě, byl méně, než byl tehdy, dokud lpěl na tom, jenž svrchovaně jest. Býti tedy po opuštění Boha sám v sobě, t.j. sobě se líbiti, není ještě nebýt ničím, ale blížiti se ničemu (*nihilo propinquare*).“²⁶⁵

Pri skúmaní toho, čo spôsobilo zlú vôľu, Augustín prichádza k záveru, že slobodná bytosť si ju spôsobila sama. Zlá vôľa neberie počiatok z toho, čo je prirodzenosťou, ale z toho, čo je prirodzenosťou stvorenou z ničoho.²⁶⁶ Pôsobiacu príčinu zlej vôle teda nemáme hľadať, lebo z nej nič nepochádza, naopak, ona sama schádza. Nie je to príčina pôsobiaca (*efficientes non sint*), ale schádzajúca (*deficientes*). Chcieť nájsť túto príčinu, to je ako keby niekto chcel vidieť tmu alebo počuť ticho (*videre tenebras vel audire silentium*): „Tedy ať ode mne nikdo nechce zvědět, o čem vím, že to nevím – leda snad, aby se naučil nevědět, o čem je dlužno vědět, že to vědět nelze. Ty věci totiž, o kterých se dovídáme nikoli v jejich podobě, ale v jejím nedostatku (*non in specie, sed in eius privatione sciuntur*), o těch, lze-li to vyřknouti nebo pochopiti, víme jaksi nevědouce (*modo nesciendo sciuntur*), takže o nich nevíme vědouce. Když totiž třeba zrak hmotného oka putuje po hmotných podobách, nikde nevidí tmu než tam, kde začne nevidět. Podobně ani vnímání ticha se netýká žádného jiného čidla, než výhradně uší; a přece není vnímáno nijak jinak nežli neslyšením. Tak i naše mysl poznává sice pomyslné podoby poznáváním; ale kde přestávají, tam se o nich poučuje nevědáním (*nesciendo condiscit*). Vždyť ‚kdo může pochopiti poklesky‘? (Ž. 18,13).“²⁶⁷

²⁶³ Ibid., III,11,32,113 (CCL 29, 294; O svobodném rozhodování, str. 219)

²⁶⁴ Augustín, *De civ. Dei*, XII,1,3 (BT I, 513; O Boží obci I, str. 390)

²⁶⁵ Ibid., XIV,13,1 (BT II, 32; O Boží obci II, str. 42)

²⁶⁶ Ibid., XII,6 (BT I, 521; O Boží obci I, str. 396)

²⁶⁷ Ibid., XII,7 (BT I, 522; O Boží obci I, str. 396)

Je namieste podotknúť, že vyššie citovaná Augustínova formulácia nás upomína na v práci už citovaný Plotinov opis nahliadnutia podstaty hmoty. Obe formulácie sú si veľmi podobné.²⁶⁸

Videli sme teda, že u Plotina i Augustína je zlo niečím veľmi ťažko uchopiteľným a jeho vznik nejako zásadne súvisí so zbavenosťou či s bližením sa ničote. U Plotina však hmota nie je úplné „nič“. Napriek tomu, že to je forma nebytia a úplná zbavenosť, opak substancie atď., predsa len nejakým spôsobom existuje a má vplyv na dušu. U Augustína sa „ničím“ myslí skutočné nebytie. No fakt, že Boh stvoril svet z ničoho, hrá veľkú úlohu v otázke po vzniku zla. „Nič“ sa zdá byť zásadnou podmienkou pre to, aby sa mohlo zlo objaviť. Slobodná stvorená bytosť je meniteľná, podlieha teda možnosti kazu. Môže svojou vôľou hrešiť práve preto, že bola stvorená z ničoho. V Augustínovej koncepcii zla síce „nebytie“ či „ničota“ nevystupuje ako akýsi dobrú protichodný princíp nakazujúci dušu a spôsobujúci v nej zlo, ale predsa len akosi dýcha slobodným bytostiam na krk a akoby „presakuje“ do dokonalého univerza skrze slobodnú vôľu: „Jedno vím, že Boží přirozenost nemůže nikdy, nikde a po žádné stránce chybiti a že chybiti mohou jen ty bytosti, které byly stvořeny z ničeho (*et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt*). Leč ony, čím více jsou a konají dobro (neboť tehdy konají něco (*aliquid faciunt*)), mají působící příčiny; pokud však chybují a tudíž páchají zlo (*mala faciunt*) (tehdy totiž dělají věci nicotné (*quid enim tunc faciunt nisi vana?*)), mají příčiny chybějící.“²⁶⁹

Zásadné je však zdôrazniť, že napriek tomu, že „nič“ hrá dôležitú úlohu v možnosti vzniku zla, bytosti obdarované vôľou nehrešia z nejakej nutnosti, ale slobodne: „Rovněž vím, že v kom nastává zlá vůle, v tom se děje to, co by se nedělo, kdyby to nechtěl (*id in eo fieri, quod si nollet non fieret*), a proto nemají v zápětí spravedlivý trest chyby nezbytné (*necessarios*), ale dobrovolné (*voluntarios*).“²⁷⁰ „Protože je však tento úbytek (*defectus*)

²⁶⁸ Pre pripomenutie Plotinovu formuláciu uvádzam opäť: „Abstrahující zcela ode vší formy nazýváme to, kde vůbec formy není, hmotou, jako sami v sobě úplnou abstrakcí od formy shledáváme beztvorost (*ἀμορφίαν*), chceme-li vidět hmotu. Proto je tento duch jiný, neduch, který se odvážil shlédnout to, co není jeho. Jako oko, které se oddělilo od světla, aby vidělo tmu a aby nevidělo, protože opustilo světlo, s nímž tmu spatřit nemohlo – a zase bez světla mu nebylo možné viděti, ale bylo možné neviděti, aby se mu zdálo, že může vidět tmu – tak také duch zanechav v sobě své světlo a takřka ze sebe vystoupiv (*ἔξω αὐτοῦ προελθὼν*) do prostředí, které není jeho, nevede si ku pomoci své světlo a zažije opak toho, co jest, aby mohl vidět opak onoho (*ἴν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον*).“ Plotinos, *Enn.* I,8[51],9,15-26

²⁶⁹ Augustín, *De civ. Dei*, XII,8 (BT I, 522-523; O Boží obci I, str. 397)

²⁷⁰ *Ibid.*, XII,8 (BT I, 523; O Boží obci I, str. 397)

dobrovolný (*uoluntarius*), podléhá naší moci (*in nostra est positus potestate*).²⁷¹ Obracanie vôle od Stvoriteľa k stvorenému nie je pohyb prirodzený, ale úmyselný: „Tento pohyb je však rozdiľný v tom, že kámen nemá ve své moci zadržet pohyb, jímž je tažen dolů, kdežto duše, pokud nechce, se nepohybuje tak, že si po opuštění horních prostor vybere to, co je dole: proto je onen pohyb pro kámen přirozený (*naturalis*), ale pro duši dobrovolný (*uoluntarius*).“²⁷²

Pre Augustína je teda kľúčovou otázkou morálny aspekt problému zla. Zlo povstáva zo slobodného rozhodnutia racionálnej bytosti a preto so sebou nesie otázku viny, zodpovednosti, a v neposlednom rade trestu. Boh pri stvorení sveta do neho vniesol i slobodnú vôľu, pretože len svet, v ktorom sa bytosti pre správne konanie rozhodnú slobodne, je naozaj dokonalým a krásnym svetom. Ak bytosti zhrešia - pretože slobodné rozhodovanie so sebou na druhej strane nutne nesie i túto možnosť - Boh dokáže i zlo nakoniec zaradiť do celku tak, aby tento celok ostal dokonalým a krásnym: „Když je tedy u nehřešících blaženost (*Cum autem non peccantibus adest beatitudo*), vesmír je dokonalý (*perfecta est uniuersitas*). A je-li potom u hříšníků ubohost (*Cum uero peccantibus adest miseria*), i tak je vesmír dokonalý. (...) Avšak dobrovolný stav, který nastává ve hříchu, je stavem ohavným (*turpis affectio est*). Proto je postižen stavem trestu (*Cui propterea poenalis adhibetur*), který ho zařadí na místo, kde není hřích ohavností, a donutí ho připojit se ke kráse vesmíru; tím trest za hřích uvede poskvřnu hříchu na pravou míru (*ut peccati dedecus emendet poena peccati*).“²⁷³ „Ale Bůh, právě jako jest dobrotivým stvořitelem dobrých přirozeností, tak jest i nejvyšším spravedlivým pořadatelem přirozeností špatných, takže kdežto ony špatně užívají přirozeností dobrých, sám užívá dobře i přirozeností zlých (*ipse bene utatur etiam voluntatibus malis*).“²⁷⁴

Formulujúc otázku zla v termínoch hriechu a trestu umiestňuje Augustín zlo priamo do morálnej oblasti, v ktorej dochádza ku konaniu a interakcii morálnych činiteľov. Táto oblasť je zároveň určená dimenziou času, lebo práve v čase majú činy a interakcie možnosť vyvstať.²⁷⁵

²⁷¹ Augustín, *De lib. arb.* II,20,54,204 (CCL 29, 273; O svobodném rozhodování, str. 194)

²⁷² Ibid., III,1,2,9-10 (CCL 29, 275; O svobodném rozhodování, str. 197)

²⁷³ Ibid., III,9,26,94-95 (CCL 29, 290-291; O svobodném rozhodování, str. 215)

²⁷⁴ Augustín, *De civ. Dei*, XI,17 (BT I, 484-485; O Boží obci I, str. 370)

²⁷⁵ Babcock, W.S., *Sin and Punishment: The Early Augustine on Evil*, str. 242

Možno dospieť k záveru, že u Plotina je zlo v konečnom dôsledku nutnosťou.²⁷⁶ Posledný stupeň reality, látka, úplná zbavenosť, spôsobuje zlo v duši, ktorá sa pri kontakte s látkou môže akoby „chytiť do pasce“ a v pohrúžení sa do zmyslového sveta zabudnúť na svoju pravú podstatu, svoj „božský“ pôvod. Je pravdou, že je tu tiež prítomná akási vôľa duše osamostatniť sa od vyšších realít a zostúpiť k nižším, je však v dôsledku nejednoznačnosti Plotinovho náhľadu na vznik rôznosti ako takej zároveň spojená s určitou nutnosťou. A nemožno zabúdať na dôraz, ktorý Plotinos kladie na nemožnosť vzniku zla v duši, ktorá je oddelená od látky a ktorej „pravé ja“ nemôže hrešiť, pretože bytostne a navždy náleží k vyšším realitám. Látka zostáva princípom zla a prvotným zlom a jej „kvaziexistencia“ je v konečnom dôsledku nutnosťou plynúcou z povahy emanácie bytia z Jedna.

U Augustína zlo takouto nutnosťou nie je. To, či sa objaví alebo nie, závisí na slobodnej vôli bytostí stvorených z ničoho. To znamená, že je tu možnosť zla, a tá súvisí jednak s existenciou slobodnej vôle, bez ktorej by na druhej strane nebolo možné správne konanie, a jednak s faktom, že svet bol stvorený z ničoho, a keďže je odlišný od svojho Stvoriteľa, nemá jeho nemennosť a neporušiteľnosť.

Videli sme teda, že Augustínovi sa podarilo prekonať manichejský materializmus implikujúci predstavu zla ako telesnej substancie bojujúcej proti dobru. Vďaka knihám platonikov dospel k chápaniu nemennej a neporušiteľnej pravdy, ktorá nemá telesnú podstatu. Zlo teda už pre Augustína nie je akási samostatná substancia, ale musí spočívať v zbavenosti. Všetko, čo existuje, je totiž dobré a zlo nie je ničím iným, než porušením vyskytujúcim sa vždy na nejakom dobre. Tento samotný úbytok potom nakoniec povstáva skrze slobodné rozhodnutie bytosti stvorenej z ničoho, ktorá sa zlou vôľou odkláňa od večného a nemenného Boha k nižším, premenlivým veciam a zvrátene miluje to, čo na rozdiel od Boha nie je náležitým objektom lásky. Tento pohyb nakoniec spočíva v pýche, neprimeranom vzťahu bytosti k sebe samej, ktorý sa dá charakterizovať ako túžba po zvrátenom vyvýšení a nesie isté podobnosti s Plotinovým pojmom *tolma*.

Pre Augustína má vznik zla morálny rozmer. Duše sa rozhodujú slobodne, či zostanú obrátené k Bohu, alebo sa skrze pýchu obrátia k nižším realitám. Za svoje nesprávne rozhodnutie nesú vinu a Boh uvedie univerzum poškrvené hriechom do rovnováhy spravodlivým trestom. Jedná sa tu o slobodnú činnosť a interakcie morálnych činiteľov a ich vzťah k Bohu, ktorý na rozhodnutia slobodnej vôle „odpovedá“ trestaním hriechu. Ostávajú tu otvorené ešte mnohé ďalšie otázky týkajúce sa milosti či predestinácie, ktoré už užšie súvisia

²⁷⁶ Vid' Plotinos, *Enn.* I,8[51],7,17-22

so vstupom do oblasti teológie. Najdôležitejšie pre porovnanie Plotinovho a Augustínovho riešenia otázky pôvodu zla je však zdôraznenie faktu, že zatiaľ čo u Plotina je morálna oblasť nesamostatná a takpovediac odvodená zo vzťahu jednotlivých cností a nerestí k protikladným princípom, u Augustína sa prostredníctvom kľúčovej úlohy slobodného rozhodovania dostáva morálna oblasť do popredia a takpovediac je srdcom a centrálnym bodom riešenia otázky vzniku zla v inak dokonalom a dobrom svete.

Pôvod zla však u oboch mysliteľov ostáva nakoniec niečím záhadným a veľmi ťažko pochopiteľným. Vedieť o ňom môžeme len akosi „nevediac“, pretože veľmi úzko súvisí s nebytím. Chcieť pochopiť toto „nič“ je naozaj ako chcieť vidieť tmu alebo počuť ticho.

Záver

Plotinos označil ako prvotné zlo a princíp zla látku. Látka je posledným možným stupňom reality vyvierajúcej z Jedna, nachádza sa na samej hranici nebytia, je to idea či forma nebytia, opak substancie, úplné zbavenie a chudoba. Zlom je práve preto, že nemá žiadnu kvalitu a nie je ani schopná skutočne prijať akúkoľvek formu. Napriek tomu, že je charakterizovaná predovšetkým v negatívnych termínoch a že je opakovane zdôrazňovaná jej pasivita, predsa sa zdá byť akýmsi princípom stojacim proti najvyššiemu dobru. Zakladá všetky prejavy zla v morálnej oblasti podobne, ako Dobro zakladá všetky cnosti. Prítomnosť látky je kľúčovou podmienkou pre vznik zla v duši, duša by sa totiž zlou nestala, keby neprišla do kontaktu s látkou. Narážame teda na paradox spočívajúci vo fakte, že napriek Plotinovej snahe hájiť predstavu, že všetko závisí na jedinom princípe, Dobro, sa do jeho systému vkráda určitý dualizmus.

Keď sa pozrieme bližšie na úlohu, ktorú zohráva v otázke zla duša, narážame na ďalší problém. V duši je prítomná *tolma*, smelosť a vôľa k osamostatneniu sa, odvratu od vyššieho princípu a tiahnutiu k nižším realitám. Tá je však len vyjadrením fundamentálnejšej *tolma*, ktorá zohráva zásadnú rolu pri vzniku rôznosti ako takej. Existencia niečoho iného, než je Jedno, je z tohto pohľadu nakoniec čímsi nežiaducim. Na druhej strane však Jedno plodí spontánne zo svojej dokonalosti, a z tejto perspektívy i duše zostupujú do tiel v rámci plnenia svojej úlohy zanašať formatívnu mohutnosť až po najposlednejší možný okraj bytia, čo so sebou prináša možnosť chytiť sa do „pasce“ látky. U Plotina teda zostáva napätie medzi optimistickým a pesimistickým náhľadom na bytie emanované z Jedna. Stvorenie je teda na jednej strane kladené vysoko, pretože dokonca i duše majú v sebe niečo božské a ich pravá podstata náleží navždy k vyšším realitám a je nezmeniteľná. Ale na druhej strane tým, že už je niečím iným a menej dokonalým než Jedno, je stvorenie ponímané negatívne, ako „odpadnuté“ od boha.

Pre Augustína bolo dôležitým krokom v jeho intelektuálnom vývoji odpútanie sa od manicheizmu. Predstavu dvoch rovnako silných protikladných princípov sa mu podarilo definitívne prekonať až vďaka knihám platonikov. Augustín sa oslobodil od materializmu a nahliadol podstatu nemennej a neporušiteľnej pravdy. Začal chápať zlo ako niečo, čo nemá vlastnú podstatu, ako zbavenosť, ktorá môže jestvovať jedine ako parazit na niečom, čo je vo svojej podstate dobré.

Koncepcia zla ako *privatio boni*, ktorá je príbuzná s Plotinovou predstavou látky ako zbavenosti, opaku substancie, chudoby atď., však nepostačovala na to, aby vysvetlila pôvod zla. Augustín totiž nemohol označiť za prvotné zlo a princíp zla látku. Celé stvorenie, vrátane materiálneho sveta, je dobré. Boh stvoril svet z ničoho aktom svojej vôle. Stvorenie je síce úplne oddelené od Stvoriteľa, nedosahuje jeho dokonalosti a je menlivé, je však celé dobré a chvályhodné. Každá stvorená vec má v rámci pestrej hierarchie bytia svoje náležité miesto. I na tej najnižšej možnej hranici sú veci dobré, pretože zapadajú do štedrej pestrosti sveta, a nemôžu byť teda príčinou zla v duši. Pre Augustína je počiatkom zla zlá vôľa, zlo teda patrí do oblasti slobodného rozhodovania stvorených, a teda menlivých racionálnych bytostí.

Zlá vôľa sa prejavuje odklonom od večných dobier k premenlivým veciam. Najhlbším koreňom každej neprimeranej žiadosti je však pýcha, túžba po zvrátenom vyvýšení. Tá nesie veľa podobností s Plotinovou *tolma*. Augustín sa pri vypracovaní pojmu pýchy u Plotina inšpiroval, nemohol však prijať predstavu, že *tolma* je prítomná už pri samotnom vzniku reality. Presunul pôsobisko pýchy výhradne do oblasti slobodného rozhodovania stvorených racionálnych bytostí, teda do morálnej oblasti.

Pre Plotina je zlo v konečnom dôsledku nutné. Látka, princíp zla, musí existovať, pretože pohyb odovzdávania bytia prítomný na úrovni vyšších realít musí pokračovať až kým nenarazí na hranicu, kde sa stretáva bytie a nebytie. Či už je povstanie rôznosti dokladom dokonalosti a dobroty Jedna, alebo krokom spočívajúcim v *tolma*, akejsi neoprávnenej smelosti vzdialiť sa od najvyššieho princípu, je nakoniec niečím spontánnym a nutným.

Napriek tomu, že v Augustínovej koncepcii zlo nie je nutnosťou, stále tu ostáva možnosť zla. Tá súvisí s existenciou slobodnej vôle, ktorú Boh stvoril preto, aby sa bytosti mohli slobodne rozhodnúť pre konanie dobra. Len vtedy, keď je správne konanie slobodné, prispieva v plnej miere k dokonalosti a kráse univerza. Možnosť vôle rozhodnúť sa hrešiť vyplýva z faktu, že bytosti nachádzajúce sa vo svete boli stvorené z ničoho a nie je im vlastná neporušiteľnosť ich Stvoriteľa. Keď sa odvrátia od večného dobra a pohybom spočívajúcom v pýche sa priklonia k sebe, spôsobujú narušenie dokonalého Božieho rádu, ktorý musí byť opäť obnovený zásahom Boha. Vôle, ktoré prepadli pýche, sa pritom približujú ničote. Samotný pohyb odvratu je veľmi ťažko pochopiteľný, lebo je to práve pohyb prinášajúci úbytok a súvisí tak s nebytím, ktoré nemožno adekvátne myslieť.

Na rozdiel od Augustína Plotinos opakovane zdôrazňoval, že pôvod zla nemožno hľadať v duši. Naše „pravé ja“ je vždy spojené s intelektom, je nezmeniteľné a nemôže hrešiť. Sloboda je u Plotina výhradne slobodou tiahnutia k Dobru. Duša sa môže stať zlou až po tom,

čo príde do kontaktu s látkou, kľúčovou podmienkou vzniku zla. Jednotlivé morálne zlá majú svoj základ nakoniec v látke, princípe zla. Hoci Plotinos vyslovuje poľutovanie nad *tolma* duše, nie je odvrát od vyšších realít a tiahnutie k samostatnosti a premenlivým súcnam u duše zlom v takom význame, ako je tomu u Augustína. *Tolma* je totiž inštrumentálna pre vznik reality ako takej. Pokiaľ je poľutovaniahodná u duše, potom je v istom zmysle „padlá“ celá existencia.

Napriek spoločným motívom, ktorými sú predovšetkým vnímanie zla ako zbavenosti a príbuznosť *tolma* a *superbia*, lokalizujú teda Plotinos a Augustín pôvod zla do úplne odlišných oblastí. U Plotina je zlo nutné, pretože jeho princíp povstáva ako posledný možný člen emanácie bytia z Jedna, pre Augustína závisí zlo na slobodnej voľbe stvorených a tým pádom menlivých racionálnych bytostí. Tie nesú za svoje rozhodnutia zodpovednosť a ich hriechy sú Bohom zaradené do celku dokonalého univerza prostredníctvom spravodlivého trestu. Boh teda stvoril svet, ku pestrej kráse ktorého prispievajú predovšetkým slobodné bytosti. Krása univerza v obrovskej miere závisí práve na fakte, že v ňom dochádza k slobodnému konaniu morálnych činiteľov. O dobre či o zle má zmysel hovoriť práve len v kontexte slobodného konania, ktoré so sebou nesie zodpovednosť voči Bohu.

Po zhodnotení podobností a rozdielností medzi Plotinovou a Augustínovou teóriou zla nám zostáva podotknúť, že vznik zla je nakoniec pre oboch filozofov čímsi nepochopiteľným. Čím hlbšie sa snažia preniknúť k bodu, z ktorého sa do kozmu vkráda zlo, tým viac narážajú na nemožnosť čosi také myslieť. Pohybujeme sa na hranici bytia a ničoty, kde zlyháva naše bežné myslenie. Kto sa odváži po všetkých pokusoch o odpoveď naďalej pátrať po pôvode zla, musí opustiť svetlo a vstúpiť do tmy, aby spoznal niečo, čo spoznať nemožno.

Zoznam použitej literatúry

Primárna literatúra

ARISTOTELÉS. *Fyzika*. 1. vyd. Překlad Antonín KRÍŽ. Praha: Rezek, 1996, 503 s. ISBN 80-86027-03-1.

ARISTOTELÉS. *Kategorie : Organon I*. Překlad Antonín KRÍŽ. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1958.

AUGUSTIN. *Confessionum libri 13*. Ed. L. VERHEIJEN. Turnholti: Brepols pontificius, 1990, 297 s. Corpus Christianorum. Series Latina ; 27. ISBN 2-503-00271-4.

AUGUSTIN. *De civitate Dei I*. Ed. B. DOMBART. Leipzig: Teubner, 1921, 599 s. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

AUGUSTIN. *De civitate Dei II*. Ed. B. DOMBART. Leipzig: Teubner, 1918, 635 s. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

AUGUSTIN. De libero arbitrio. In: AUGUSTIN. *Sancti Aurelii Augustini Contra academicos: De beata vita ; De ordine ; De magistro ; De libero arbitrio*. Turnholtum: Brepols, 1970, 380 s. Corpus Christianorum. Series Latina ; 29.

AUGUSTIN. *O boží obci knih XXII. (1)*. Překlad Julie NOVÁKOVÁ. Praha: Karolinum, 2007, 447 s. ISBN 978-80-246-1284-3.

AUGUSTIN. *O boží obci knih XXII. (2)*. Překlad Julie NOVÁKOVÁ. Praha: Karolinum, 2007, 443 s. ISBN 978-80-246-1284-3.

AUGUSTIN. O svobodném rozhodování. In: AUGUSTIN. *Aurelius Augustinus: Říman, člověk, světec*. Vyd. 1. Přel. a úvodní studii napsal R. HOŠEK. Praha: Vyšehrad, 2000, 351 s. ISBN 80-702-1266-7.

AUGUSTIN. *Vyznání*. Překlad Mikuláš LEVÝ. Praha: Kalich, 1992, 562 s. ISBN 80-7017-480-3.

PLATÓN. *Der Sophist*. Neu bearb. und hrsg. von Reiner WIEHL. Hamburg: Felix Meiner, 1985, 215 s. ISBN 3-7873-0656-0.

PLATÓN. *Faidón*. Překlad František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005, 107 s. ISBN 80-7298-158-7.

PLATÓN. *Sofisté*. Překlad František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2009, 95 s. ISBN 978-80-7298-162-5.

PLÓTÍNOS. *Enneady*. Překlad Josef HRŮŠA. Praha: Bohuslav Hendrich, 1938.

PLÓTÍNOS. *O klidu*. Vyd. 1. Překlad Petr REZEK. Praha: Rezek, 1997, 196 s. ISBN 80-86027-06-6.

PLÓTÍNOS. *Plotinus: in six volumes ; Porphyry on the life of Plotinus and the order of this books*. Transl. by A. H. ARMSTRONG. Repr. 1978-1988. Cambridge: Harvard university, 1966-1967, 7 s. ISBN 0-674-99484-11.

PLÓTÍNOS. *Sestry duše*. Překlad Petr REZEK. Praha: Rezek, 1995, 165 s. ISBN 80-901796-3-0.

Sekundárna literatúra

ARMSTRONG, A. H. Plótinus. In: *Filosofie pozdní antiky*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 227-308. ISBN 80-7298-053-X.

BABCOCK, W. S. Sin and Punishment: The Early Augustine on Evil. In: LIENHARD, J. T., E. C. MULLER a R. J. TESKE. *Augustine: presbyter factus sum*. New York: P. Lang, 1993, s. 235-247. ISBN 0820421995.

BURNS, J. P. Augustine on the Origin and Progress of Evil. *The Journal of religious ethics*. Blackwell Publishing, 1988, 16 (1). ISSN 0384-9694.

DECRET, F. *Máni a tradice manicheismu*. Bratislava: CAD Press, 1994. ISBN 80-853-4930-2.

HICK, J. *Evil and the God of love*. London: Fontana, 1974, 404 s. ISBN 00-064-3482-7.

HOŠEK, R. Manichejci a Augustin. In: AUGUSTIN. *Aurelius Augustinus: Říman, člověk, světec*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 58-67. ISBN 80-702-1266-7.

IVÁNKA, E. von. *Plato christianus*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2003, 543 s. ISBN 80-7298-070-x.

KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006, 382 s. ISBN 80-7298-172-2.

LEROUX, G. Human freedom in the thought of Plotinus. In: *The Cambridge companion to Plotinus*. Ed. by L. P. GERSON. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 292-314. ISBN 0-521-47676-3.

MARKUS, R. A. Marius Victorinus a Augustin. In: *Filosofie pozdní antiky*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 371-469. ISBN 80-7298-053-X.

NĚMEC, V. Filosofická theogonie a alegorická exegeze Hesioda v Plótinových *Enneadách*. In: *Druhý život antického mýtu: sborník z vědeckého symposia Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 64-79. ISBN 80-7325-042-X.

NĚMEC, V. Novoplatónská reeditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina. *Reflexe*. Praha: OIKOYMENH, 2004, č. 27. ISSN 0862-6901.

O'BRIEN, D. Plotinus on Matter and Evil. In: *The Cambridge companion to Plotinus*. Ed. by L. P. GERSON. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 171-195. ISBN 0-521-47676-3.

O'MEARA, D. J. Das Böse bei Plotin (Enn. I,8). In: *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte: neue Forschungen zum Platonismus*. Ed. T. KOBUSH und B. MOJSISCH. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, s. 33-47. ISBN 3-534-12956-3.

OPSOMER, J. Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7). *Phronesis*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001, XLVI/2. ISSN 0031-8868.

RIEL, G. Van. Horizontalism or Verticalism? Proclus vs. Plotinus on the Procession of Matter. *Phronesis*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001, XLVI/2. ISSN 0031-8868.

ROMBS, R. J. *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006. ISBN 978-081-3214-368.

SCHÄFER, Ch. Matter in Plotinus's Normative Ontology. *Phronesis*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004, XLIX/3. ISSN 0031-8868.

SCHUBERT, V. *Plotin : Einführung in sein Philosophieren*. Freiburg: Alber, 1973. ISBN 3-495-47237-1.

TORCHIA, N. *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*. New York: P. Lang, 1993, 170 s. ISBN 08-204-1768-8.