

Překlad a úvodní studie
Lenka Karfíková

AURELIUS
AUGUSTINUS
O Trojici

Vyšehrad

O Trojici

Vyšlo také v tištěné verzi

Objednat můžete na
www.ivysehrad.cz
www.albatrosmedia.cz



Augustinus Aurelius
O Trojici – e-kniha
Copyright © Albatros Media a. s., 2024

Všechna práva vyhrazena.
Žádná část této publikace nesmí být rozšiřována
bez písemného souhlasu majitelů práv.

ALBATROS  **MEDIA**

Aurelius Augustinus
O Trojici

AURELIUS AUGUSTINUS

O Trojici

Přeložila, úvodní studii napsala
a poznámkami opatřila Lenka Karfíková

Vyšehrad

Tato publikace je výsledkem vědecké činnosti uvedené autorky a překladatelky
v rámci programu Cooperatio THEO a vychází s jeho finanční podporou.

Odborně recenzoval doc. PhDr. Jiří Šubrt, PhD.

Translation, Study & Commentary © Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol., 2024

ISBN tištěné verze 978-80-267-3068-2

ISBN e-knihy 978-80-267-3069-9 (1. zveřejnění, 2024) (ePDF)

ISBN e-knihy 978-80-267-3072-9 (1. zveřejnění, 2024) (epub)

ISBN e-knihy 978-80-267-3073-6 (1. zveřejnění, 2024) (mobi)

Obsah

Trojice v Bohu a její obraz v lidské mysli

(Úvod) / 9

- I. Vyslání Syna a Ducha jako zjevení vnitrobožských vztahů
(knihy I–IV) / 17
- II. Terminologie trojiční nauky
(knihy V–VII) / 32
- III. Obraz Trojice v lidské mysli
(knihy VIII–XIV) / 51
- IV. Trojice v Bohu
(kniha XV) / 83

Augustin Aureliovi z Kartága k pojednání *O Trojici* / 90

Augustin k pojednání o Trojici v *Retraktacích* / 92

O Trojici

Aurelius Augustinus / 93

Kniha první / 95

Kniha druhá / 139

Kniha třetí / 180

Kniha čtvrtá / 210

Kniha pátá / 254

Kniha šestá / 276

Kniha sedmá / 293

Kniha osmá / 316

Kniha devátá / 340
Kniha desátá / 360
Kniha jedenáctá / 383
Kniha dvanáctá / 406
Kniha třináctá / 434
Kniha čtrnáctá / 474
Kniha patnáctá / 512

Bibliografie / 583

Prameny / 583

Literatura / 593

Zkratky periodik a edičních řad / 607

Ediční poznámka / 608

Jmenný rejstřík / 609

Věcný rejstřík / 614

Rejstřík citací a odkazů / 638

Trojice v Bohu a její obraz v lidské mysli (Úvod)

Augustinovo pojednání *O Trojici* v patnácti knihách patří nejen k nejzajímavějším spisům tohoto pozdně antického autora, ale i k nejdůležitějším dílům křesťanského myšlení v celých jeho dějinách. Vyložit křesťanské božství jako dokonalou jednotu a zároveň souvztažnost tří rovných osob si vyžádalo novou teologickou interpretaci některých biblických míst, která se zdají s touto vírou obtížně slučitelná, a rovněž vážné přehodnocení aristotelské nauky o kategoriích, zejména pojetí substance a relace. Pozoruhodným výsledkem Augustinových úvah je jistě jeho představa dějin spásy jako zjevení vztahů v božské Trojici a zároveň nové pojetí osoby definované vztahy k jiným osobám. Za nejzajímavější přínos Augustinova úsilí lze nicméně pokládat jeho pokus najít obraz trojediného Boha v lidské mysli s její latencí a aktualitou sebepoznání, navzájem spojených intencí vůle a vztažených k božskému vzoru.¹

Opus tam laboriosum

Jak se dovídáme v dedikačním dopise biskupovi Aureliovi z Kartága, Augustin své pojednání *O Trojici* „započal v mládí a vydal jako stařec“ (*iuvēnis inchoavi, senex edidi*),² tj. pracoval na něm bezmála po celý svůj život (dnes bývá datováno nejspíše do let 399–419).³ Podle vlastního svědectví nechtěl Augustin těchto

¹ Augustinovo hledání Boží Trojice v jejím obraze, jímž je lidská mysl, zejména v knihách IX–X a XIV–XV, bývá chápáno jako východisko filosofie ducha v novověké filosofii, srv. kupř. E. Ortigue, *Les origines augustiniennes de la philosophie de l'esprit*, in: Kant-Studien 63, 1972, 163–181.

² Ep. 174 (CSEL 44, 650, 15n.). Tento list je ve svém celku citován níže, str. 90n.

³ R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“*, Tübingen 2007, 31–34; 393.

patnáct knih vydávat postupně, nýbrž jako celek, který tyto knihy v jeho očích tvoří. Než jej však stihl dokončit, bylo mu necelých dvanáct knih v nezredigované podobě a bez předmluv „předčasně odebráno či spíše pokoutně ukradeno“⁴ a bez jeho souhlasu uveřejněno. Po tomto incidentu Augustin práci přerušil a vrátil se k ní s časovým odstupem⁵ a patrně také s mírně odlišnou teologickou agendou.⁶

Přes tento spontánní zájem publika si Augustin nedělal iluze o čtenářském ohlasu svého pojednání, jehož adresáty byli patrně spíše jeho přátelé a úzký okruh zájemců než širší veřejnost.⁷ Jak aspoň píše příteli Evodiovi, knihy *O Trojici* „jsou nesmírně náročné a málokdo jim myslím porozumí“.⁸ Také v dedikaci Aureliovi nazývá Augustin své dílo s ohledem na jeho svízelnou genesi, ale především na jeho komplikovaný obsah „velmi obtížným“ (*opus tam laboriosum*),⁹ a lituje, že je nemohl dokončit podle původního plánu. Tak by totiž mohlo být, jak aspoň věří, „se zachováním

⁴ Ep. 174 (CSEL 44, 650,17n.): ... *praereptos mihi esse siue subreptos, antequam eos absoluerem*.

⁵ Ep. 174 (CSEL 44, 651). Srv. také *Retr.* II,15,1 (citováno níže, str. 92).

⁶ Podle některých interpretů mohla být závěrečná redakce Augustinova pojednání a knihy XIII–XV ovlivněny polemikou proti pelagiánům; srv. J. Planieus, *Influence de la lutte antipélagienne sur le „De trinitate“ ou Christocentrisme de saint Augustin*, in: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, II, Paris 1954, 817–826. Poslední tři knihy jeho díla mají každopádně podle pozorování většiny interpretů poněkud odlišný ráz i svou metodou, srv. E. Hill, *The Trinity (The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, I/5), New York 1991, 366, pozn. 1.

⁷ K adresátům Augustinova spisu srv. R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 420–427. Nápadná je Augustinova úvodní polemika proti těm, kdo by chtěli spíše nahlédnout než věřit (srv. *De trin.* I,1,3–2,4). Poněkud enigmatická je poznámka na konci jeho díla v *De trin.* XV,27,48 (CCL 50A, 530,36n.), z níž by mohlo vyplývat, že Augustin myslí (také) na nevěřící čtenáře: „Tato slova jsem ze zmíněného kázání (tj. *In Ioh. tr.* 99,8–9) zaznamenal do této knihy, abych jimi ovšem oslovil věřící, nikoli nevěřící.“ (*Haec de illo sermone in hunc librum transtuli sed fidelibus non infidelibus loquens.*) Srv. k tomu níže, str. 577, pozn. 336.

⁸ Ep. 169,1,1 (CSEL 44, 612,8n.): ... *nimis operosi sunt et a paucis eos intellegi posse arbitror*.

⁹ Ep. 174 (CSEL 44, 651,7).

týchž myšlenek daleko srozumitelnější a plynulejší“.¹⁰ Stokrát škoda, jak čtenář jistě potvrdí.

Oč Augustinovi v jeho pojednání šlo, formuluje hned v úvodu k první knize: „... podat vysvětlení, že Trojice je jeden, jediný a pravý Bůh a že Otec, Syn a Duch svatý jsou jedné a téže podstaty či bytnosti, jak právem říkáme, věříme a nahlížíme.“¹¹ Augustin tedy nechce jen formulovat křesťanskou víru v trojjediného Boha, ale také ji vysvětlit či zdůvodnit (*reddere rationem*), tj. dospět k jejímu porozumění neboli nahlédnutí a také se zamyslet nad obtížemi její formulace: „jak právem říkáme, věříme a nahlížíme“ (*dicatur, credatur, intellegatur*). Podle těchto tří motivů: víry, vypovídání a nahlédnutí se celé jeho pojednání také člení do tří hlavních etap: vyvrácení ariánských biblických svědectví proti rovnosti božských osob (knihy I–IV), trojiční terminologie (knihy V–VII) a pokus o nahlédnutí na základě obrazu Trojice v mysli (knihy VIII–XV).¹²

Již v citovaném shrnutí Augustin skutečně užívá terminologie, která skrývá leckterá úskalí, jak ještě uvidíme v páté a sedmé knize jeho pojednání, totiž „substance“ čili „podstaty“ (*substantia*), resp. „esence“ čili „bytnosti“ (*essentia*). Oběma těmito pojmy

¹⁰ Ep. 174 (CSEL 44, 651,13n.): ... *easdem sententias habentes, multo tamen enodatiores atque planiores*.

¹¹ *De trin.* I,2,4 (CCL 50, 31,3–6): ... *reddere rationem, quod trinitas sit unus et solus et uerus deus, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus unius eiusdemque substantiae uel essentiae dicatur, credatur, intellegatur*.

¹² Srv. M. Westerholm, *The Work of the Trinity and the Knowledge of God in Augustine's De Trinitate*, in: *International Journal of Systematic Theology* 15, 2013, 5–24, zde 7n.; podobně také R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 495, který zdůrazňuje Augustinův polemický úmysl (nejen vůči mimonicejským teologiím, ale i jiným předchůdcům, srv. *ibid.* 505n.). Naopak M. L. Carreker se (méně přesvědčivě) domnívá, že knihy V–VII jsou věnovány tomu, co se o Trojici věří, zatímco svědectví o tom, jak se o ní (v Písmu) mluví, věnuje Augustin knihy I–IV, a náhledu na základě obrazu pak knihy VIII–XV; srv. M. L. Carreker, *A Commentary on Books Five, Six, and Seven of the De Trinitate of Saint Augustine of Hippo*, PhD Dissertation, Dalhousie University, Halifax 1992, 81. Zároveň však podle tohoto autora *De trinitate* samou svou strukturou vyjadřuje představu, kterou chce předat, totiž paměť trojiční nauky (knihy I–IV), její filosofický náhled (knihy V–VII) a připodobnění obrazu v mysli jeho vzoru prostřednictvím vůle-lásky (knihy VIII–XV), srv. *ibid.* 80–82.

Augustin postihuje jednotu Otce, Syna a Ducha svatého. Pojem „substance“ (česky v teologickém užití obvykle „podstata“) není v Augustinových očích zcela vhodný, protože může postihovat také nositele akcidentů, které v Bohu nejsou.¹³ Navíc je „substance“ v latině přímým ekvivalentem řeckého pojmu „hypostasis“, který se užívá naopak pro jednotlivé božské osoby.¹⁴ K jejich označení jako „osob“ (*personae*) se však Augustin uchyluje také jen s krajním zdráháním, jak rovněž uvidíme v páté a sedmé knize.¹⁵

Svou snahu o porozumění či nahlédnutí, které vychází z víry,¹⁶ Augustin opírá o verš Iz 7,9 (v septuagintní a z ní odvozené latinské verzi odlišné od hebrejské i vulgátní): „Nebudete-li věřit, nenahlédnete“ (*Nisi credideritis, non intellegetis*).¹⁷ Zároveň podle jeho přesvědčení ovšem platí, že víra musí mít určitý racionální základ: „Pokud neporozumí tomu, co říkám, nemohou věřit ... Pochop (tedy) moje slovo, abys věřil; věř, abys rozuměl slovu Božímu.“¹⁸ Pojednání *O Třójici* je na tomto vzájemném podmiňování

¹³ *De trin.* V,2,3; VII,5,10.

¹⁴ *De trin.* V,8,10; VII,4,8; 6,11.

¹⁵ *De trin.* V,9,10; VII,4,7–9; 6,11.

¹⁶ *De trin.* VIII,5,8; XV,2,2.

¹⁷ *De trin.* VII,6,12 (CCL 50, 267,178n.); XV,2,2 (CCL 50A, 461,28). Srv. také kupř. *De lib. arb.* II,2,6,17 (CCL 29, 239); I,2,4,11 (CCL 29, 213). K tomuto verši u Augustina viz G. Madec, BA 63, Paris 1976, 549–551, pozn. 9.

¹⁸ *Ser.* 43,9 (CCL 41, 512): ... *nisi quod loquor intellegant, credere non possunt ... Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum dei*. Na této představě vybudoval svůj program víry, která se snaží nahlédnout, pod Augustinovým vlivem také Anselm z Canterbury, srv. *Prosl.* 1 (česky Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, Praha 1990, 33); viz k tomu rovněž J. Kreuzer, *De trinitate lateinisch-deutsch (Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V)*, Hamburg 2001, 408, pozn. 85; též, *Einleitung, ibid.*, ix–x. Porozumění slovům jako předpoklad víry ukazuje Augustin také v *De trin.* XIII,1,4. Srv. k tomuto tématu G. Madec, *Notes sur l'intelligence augustinienne*, in: *REAug* 17, 1971, 119–142, zde 140–142; S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998, 193. Nad tímto východiskem Augustinova pojednání se zamýšlí také R. Kany, „*Fidei contemnentis initium*“: *On Certain Positions Opposed by Augustine in De Trinitate*, in: *StPatr* 27, 1993, 322–328. Sama jsem se jím zabývala v článku *Pravda a svoboda: Význam a riziko svobodné vůle (Augustin, De libero arbitrio II)*, in: L. Karfíková, *Umění, svoboda, láska podle Augustina (Sedm studií)*, Praha 2023, 26–48, zde 28–30.

a implikaci porozumění a víry vybudováno: Augustin předpokládá trojiční víru, jak se prosadila na koncilech v Nicei (325) a Cařihradě (381), i její tradiční formulaci, pokouší se však čtenáře přivést k jejímu pochopení či nahlédnutí na základě obrazu trojičního Boha v lidské mysli.¹⁹ Zároveň však ukazuje čtenáři potrojnou strukturu lidské mysli, aby v ní našel obraz Trojice.²⁰

Východiskem tohoto pokusu jsou biblické verše Gn 1,26n. o člověku stvořeném „k Božímu obrazu“, v nichž je enigmatický plurální obrat „učinme člověka k našemu obrazu“ chápán jako poukaz k Trojici v Bohu.²¹ Ani tento poslední postup není před Augustinem zcela neznámý, nacházíme ho v rámci protiriánské polemiky již u Basila z Caesareje, Hilaria z Poitiers či Ambrože z Milána;²² v nejrozvinutější podobě pak u spekulativního západního teologa Maria Victorina. Na rozdíl od Augustina vykládal ovšem Victorinus duši jako obraz Krista, v němž je Trojice implikována. Navíc Victorinus, pod vlivem svého tajemného řeckého zdroje, vycházel z (novo)platonské trojiny bytí, života a nahlížení

¹⁹ Srv. R. D. Crouse, *St.-Augustine's De Trinitate: Philosophical Method*, in: *StPatr* 16, 1985, 501–510.

²⁰ *De trin.* XV,23,43 (citováno níže, str. 88, pozn. 378).

²¹ *De trin.* VII,6,12; XIV,19,25. O duši jako obrazu Trojice (nejen Syna-Logu) mluví Augustin na mnoha místech, srv. *De Gen. imperf.* 16,61; *De Gen. litt.* III,19,29. K jeho představě člověka jako Božího obrazu srv. dále G. A. McCool, *The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man*, in: *Theological Studies* 20, 1959, 6281; H. Somers, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne*, in: *REAug* 7, 1961, 105–125; J. E. Sullivan, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and Its Influence*, Dubuque (Iowa) 1963; R. Markus, „Imago“ and „similitudo“ in Augustine, in: *Revue des études augustinienes* 10, 1964, 125–143; G. P. Boersma, *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, New York 2016, 135–265; L. Karfiková, „Učinme člověka podle našeho obrazu a podoby“: Origenes, Marius Victorinus a Augustin ke Gn 1,26n, in: A. Belanji Biela – M. Neština (vyd.), *Imago Dei ako filozofický a teologický pojem: Zborník z tretieho česko-slovenského filozoficko-teologického sympózia* (28. 9. 2019), Bratislava 2024, 9–33.

²² Srv. Basil z Caesareje, *Hom. Hexam.* 9,6 (Basilův výklad se obrací proti novoariánům a zároveň proti židovským vykladačům, patrně však nikoli proti Filonovi; srv. D. T. Runia, *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers*, Leiden 1995, 126–143); Hilarius z Poitiers, *De trin.* III,2; IV,17–20; V,7–9; Ambrož z Milána, *Exam.* III,7,32; VI,7,40–41; *De fide*, I,3,23; I,7,51.

(*esse, vivere, intellegere*), kterou spatřoval v celé duši (také v její oživující roli, a dokonce v její existenci samé).²³ Augustin tuto trojinu sice také znal,²⁴ v hledání Božího obrazu se však omezil na racionální duši schopnou intelektuálního náhledu (*mens*). V ní našel „obraz“ božské Trojice tvořený myslí, jejím sebepoznáním a její láskou k sobě (kniha IX), resp. pamětí, intelektuálním náhledem a vůlí (kniha X). Následně se ovšem Augustin pokusil o delší cestu k témuž cíli, o jakousi „druhou plavbu“²⁵ určenou podle jeho slov „pomalejším“ (*tardioribus*)²⁶ čtenářům (knihy XI–XIV). Tento aristotelizující postup hledá analogické trojiny ve smyslo-

²³ Srv. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* Ib,63,16–24 (CSEL 83/1, 165); česky V. Němec: Marius Victorinus, *O soupodstatnosti Trojice*, Praha 2006, 253. Srv. k tomu P. Hadot, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, in: *StPatr* 6, 1962, 409–442; N. Cipriani, *La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino*, in: *Augustinianum* 42, 2002, 261–313, zde 292–305. Sama jsem se Victorinovým pojetím obrazu zabývala v článku „Učiňme člověka“, 18–23. K (novo)platonické trojině bytí-život-nahlížení srv. P. Hadot, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: *Les sources de Plotin: Vandœuvres – Genève 21–29 août 1957 (Entretiens sur l'antiquité classique, 5)*, Vandœuvres/Genève 1960, 107–141.

²⁴ *De trin.* X,10,13. Augustin trojinu *esse, vivere, intelligere* zmiňuje kupř. také v *Sol.* II,1,1; *De lib. arb.* II,3,7,21–24; II,17,46,175; srv. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 471–473. Jak zdůrazňuje E. Bermon, Augustin rozvíjí celý ternár jako implikovaný v sebepoznání intelektu, nikoli jako kumulaci ontologických hierarchických stupňů; srv. E. Bermon, *Le „cogito“ dans la pensée de saint Augustin*, Paris 2001, 93–99. Diskusi o Augustinových možných zdrojích shrnuje také B. Cillerai, *La trinità*, Milano 2013, 1105n., pozn. 17.

²⁵ Srv. Platon, *Phd.* 99c9n. Tohoto příoměru pracnější plavby pomocí vesel, když schází příznivý vítr, však Augustin sám neužívá.

²⁶ *De trin.* X,12,19 (CCL 50, 332,18). Jak upozorňuje R. Kany (*Augustins Trinitätsdenken*, 521), tento nový začátek v následující knize snad připomíná Plotinovu alternativní cestu do Intelektu začínající od smyslovosti v *Enn.* V,3(49),9,28–32: „Pokud však někdo není schopen vzít jako první (stupeň) takovouto duši, která ryze nahlíží (*καθαρῶς νοοῦσαν*), nechť si jako východisko svého výstupu zvolí duši vytvářející mínění (*δοξαστικήν*). A pokud ani toho není schopen, ať (začne od) vnímání, které poskytuje formy rozvinuté (ve smyslovosti), zároveň je však se svými schopnostmi samo u sebe, ba již u forem samých.“

vém vnímání, ve fantazii a v praktickém rozumu, jež ovšem nejsou v pravém smyslu Božím obrazem, nýbrž jen cestou k jeho nalezení v intelektuální, tj. kontemplativní duši, jak o něm byla řeč výše.

Stejně jako Marius Victorinus polemizuje Augustin proti ariánům,²⁷ což je velmi zřetelné zejména v první části jeho díla. Jak ještě uvidíme, přesné adresáty jeho polemiky je však obtížné určit. Jisté je tolik, že v prvních čtyřech knihách Augustin vyvrací ariánskou interpretaci některých biblických veršů, mj. ariánskou víru ve skrytého Otce, který se zjevil v Synu, od Otce vyslaném, a tedy nižším než Otec. Augustin se proto musí blíže zamyslet nad vztahem „vyslání“, „zjevení“ (včetně starozákonních teofanií) a vnitrobožských vztahů, aby formuloval jeden z klíčových principů své nauky o Trojici, totiž že vyslání v dějinách spásy je zjevením vnitrotrojičních vztahů původu (*demonstratio per congruam significationem*).²⁸ To podle jeho přesvědčení platí nejen pro Syna, který byl od Otce vyslán, aby se zrodil v dějinách spásy, a tím ukázal, že se z Otce rodí i ve věčnosti, ale také pro Ducha svatého.²⁹ Jako poslaný od Otce i Syna, jak o tom svědčí Písmo (J 14,16.26; 15,26; 16,7; 20,22), vychází podle této zásady Duch také v Trojici samé jak z Otce, tak i ze Syna. Tato myšlenka, známá později jako *Filioque* („i ze Syna“), se posléze měla stát kamenem úrazu pro východní

²⁷ Toto označení pokrývá několik teologických variant, v nichž Otec a Syn nejsou pokládáni za „soudpodstatné“. K východisku tohoto vývoje srv. P. Dudzik, *Počátky ariánského sporu: Řecké teologické prameny k ariánské kontroverzi před koncilem v Nikaii (325)*, Praha 2019.

²⁸ *De trin.* IV,20,29 (CCL 50, 200,108n.). Srv. také *De trin.* V,14,15; XV,17,27; níže XV,26,45–27,48; podobně *C. Maxim.* II,14,1; *In Ioh. tr.* 121,4.

²⁹ Srv. *De trin.* IV,20,29. Viz k tomu J.-L. Maier, *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg (Suisse) 1960, 132–139; 205–207; J. S. O’Leary, *The Invisible Mission of the Son in Origen and Augustine*, in: W. A. Bienert – U. Kühneweg (vyd.), *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, 605–622, zde 612–622; M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 578, pozn. 19; B. Cillerai, *La trinità*, 1032n., pozn. 73. Podobný princip naznačují již Augustinovi latinští předchůdci, srv. Hilarius, *De trin.* III,14; Marius Victorinus, *In Phil.* 2,9,43–45 (CSEL 83/2, 193). Viz k tomu J.-L. Maier, *Les missions* 61n.; 76; 205–207.

teologii, která Augustinovu zásadu o vyslání v dějinách spásy jako zjevení trojičních vztahů nikdy nepřijala.³⁰

V druhém kroku, přesněji v páté až sedmé knize, se Augustinovo pojednání soustředí na terminologii, jejíž pomocí lze protiaáriánskou trojiční víru formulovat. Krom rozdílu mezi výpověďmi o Boží podstatě (substanci) či lépe bytnosti (esenci) a jmény jednotlivých osob se Augustin zamýšlí také nad „přivlastněním“ některých jmen jednotlivým osobám, ačkoli jsou to výpovědi o Boží bytnosti. Tak je „moudrost“ sice výpovědí o Boží bytnosti samé (Bůh *je* moudrostí, není to jen nějaká jeho kvalita, protože v něm složení substance a akcidentu vůbec není), ale toto jméno se již v Novém zákoně ve zvláštním smyslu připisuje Synu (srv. 1Kor 1,24). Stejně se podle Augustinova přesvědčení připisuje také „láska“ Duchu svatému, ačkoli je to jinak výpověď o Boží bytnosti (srv. 1J 4,8.16).

V druhé polovině svého pojednání (IX–XIV) Augustin podává výklad o trojičním obrazu v lidské mysli, přerušovaný dvanáctou a třináctou knihou, které se zabývají vztahem moudrosti a vědění jako dvou podob lidského poznání, resp. vztahem víry a eschatologického vidění.³¹ Navíc je na konci této cesty nalezen důležitý aspekt obrazu, totiž jeho připodobnění archetypu.³² V poslední, patnácté knize se Augustin pokouší najít samotný vzor tohoto obrazu v Bohu samém. Na předělu obou částí jeho pojednání a v jeho pravé polovině se nachází osmá kniha, kde Augustin spatří první obraz Trojice, jímž je láska.³³ Členění jeho spisu se tak jeví následovně:

³⁰ Srv. L. Ayres, *Spiritus amborum: Augustine and Pro-Nicene Pneumatology*, in: *AugSt* 39, 2008, 207–221, zde 211; týž, *Sempiternae Spiritus Donum: Augustine's Pneumatology and the Metaphysics of Spirit*, in: G. E. Demacopoulos – A. Papanikolaou (vyd.), *Orthodox Readings of Augustine*, New York 2020 (pův. 2008), 127–152, zde 146–149; R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 222–227. K roli Augustinovy představy v pozdějších církevních formulacích srv. J. Moingt, *BA* 16, 654, pozn. 61.

³¹ K výstavbě a postupu třinácté knihy věnované víře, srv. J. Moingt, *BA* 16, 625–629; níže, str. 434, pozn. 1.

³² Resumé knih I–XIV Augustin podává v *De trin.* XV,3,5.

³³ Srv. R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 181; 233. Viz k tomu níže, str. 51.

Knihy I–IV: protiariánský výklad o jednotě Otce, Syna a Ducha a rovněž o vyslání Syna a Ducha v dějinách spásy;
 knihy V–VII: protiariánský výklad o terminologii trojiční nauky;
 kniha VIII: láska jako bod obratu;
 knihy IX–X: obraz Trojice v mysli;
 kniha XI: trojiny ve smyslovém vnímání, ve fantazii a v praktickém poznání;
 knihy XII–XIV: praktické a kontemplativní poznání (tj. vědění a moudrost);
 kniha XV: Trojice v Bohu.

I. Vyslání Syna a Ducha jako zjevení vnitrobožských vztahů (knihy I–IV)

Augustinovy otázky

Na počátku první knihy svého pojednání Augustin formuluje otázky týkající se Trojice, které by mohly někoho zmást:

(1) První se týká výpovědi o božství Otce, Syna i Ducha svatého, kteří jsou přesto jediný Bůh: „Otec je Bůh, Syn je Bůh, Duch svatý je Bůh, a přece tato Trojice nejsou tři bohové, nýbrž jeden Bůh.“³⁴ Velmi podobně se ptal již Řehoř z Nyssy ve svém pojednání *Pro Ablabia*, nesoucím výmluvný podtitul: *O tom, že nejsou tři bohové*.³⁵

(2) Druhá otázka se vztahuje k působení Trojice, které je podle svědectví Augustinových předchůdců nerozlučné (*inseparabiliter operari*),³⁶ a přece přičítáme hlas z nebe při Ježíšově křtu

³⁴ *De trin.* I,5,8 (CCL 50, 36,2–4): ... *deum patrem et deum filium et deum spiritum sanctum, et tamen hanc trinitatem non tres deos sed unum deum*. Srv. *Symbolum „Quicumque“* 15n. (H. Denzinger – P. Hünermann, vyd., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. B., ³⁷1991, N° 75).

³⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *Ad Abl.* GNO III/1, 38,5–7.16–18; 39,11–13.

³⁶ *De trin.* I,5,8 (CCL 50, 36,6). K nerozlučnému působení Trojice *ad extra* viz také *De trin.* II,10,18; IV,21,30; rovněž Augustin, *Ep.* 11,2–3; 164,6,17;

(srv. Mk 1,10n. parr.) jen Otcí, zjevení holubice při téže příležitosti jen Duchu svatému a pozemský příběh jen Synu.

(3) Konečně třetí otázka se ptá, „jak k Trojici náleží Duch svatý, kterého nezplodil ani Otec ani Syn ani oba společně, ačkoli je to Duch Otce a Syna“.³⁷ Také tato otázka, totiž proč Duch není druhým Synem, nebo dokonce vnukem Otce, zaměstnávala již Augustinovy řecké předchůdce, kteří na ni odpověděli (s odvoláním na Ž 32[33],6) poukazem na různou podobu původu Syna, resp. Ducha v Otcí, totiž zrození, resp. vycházení.³⁸ Augustin se této poslední otázky dotkne ve druhé knize; podrobněji se k ní vrátí v patnácté knize svého díla,³⁹ mezitím si však připraví odpověď zkoumáním Božího obrazu v lidské mysli, kde láska jako třetí člen trojiny vychází z mysli i jejího sebepoznání, aniž by byla zrozena na způsob slova jako sebepoznání.⁴⁰

K první otázce se Augustin obrátí hned v první knize a podrobněji se k ní dostává v knihách V–VII, druhé věnuje knihu II. Chce se přitom zřetelně vymezit zejména proti námitkám ariánů, „kteří tvrdili, že náš Pán Ježíš Kristus není Bůh, že není pravý Bůh, že není spolu s Otcem jeden a jediný Bůh anebo že není skutečně nesmrtelný, protože je proměnný“.⁴¹

169,2,5–6; 194,3,12; *Ser.* 52,2,2; 52,3,4; 52,7,19–10,23; 71,15,25; 213,7; *In Ioh. tr.* 20,3,7–8; 21,1; 95,1; 110,3; *C. ser. Ar.* 15,9; *De praed. sanct.* 8,13. Podobně již kupř. Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* IV,20,1–4; Athanáš z Alexandrie, *Ep. Serap.* 1,28,2–3; Hilarius, *De trin.* II,1; Ambrož, *De fide* IV,6,68. Viz k tomu M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 151–157; M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 573n.; B. Cillerai, *La trinità*, 1017, pozn. 35.

³⁷ *De trin.* I,5,8 (CCL 50, 36,18–20): ... *quomodo spiritus sanctus in trinitate sit, quem nec pater nec filius nec ambo genuerint, cum sit spiritus patris et filii.*

³⁸ Srv. Athanáš z Alexandrie, *Ep. Serap.* 1,15,1–2; 1,3,3–5; Basil z Caesareje, *De spir. s.* 18,46 (viz také B. Pruche, SC 17bis, 408, pozn. 6 *ad loc.*); Řehoř z Nazianzu, *Or.* 31,7–9. Viz k tomu L. Karfíková, *Duch svatý Bůh aneb dějinná ekonomie poznání. Pátá teologická řeč Řehoře z Nazianzu*, in: táž, *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha 1997, 38–61, zde 45–48.

³⁹ *De trin.* II,3,5; XV,17,29; 25,45–27,50.

⁴⁰ Srv. *De trin.* IX,12,17–18.

⁴¹ *De trin.* I,6,9 (CCL 50, 37,1–38,4): *Qui dixerunt dominum nostrum Iesum Christum non esse deum, aut non esse uerum deum, aut non cum patre unum et solum deum, aut non uere immortalem quia mutabilem.*

Exegetické pravidlo pro čtení christologických výroků

Výchozím Augustinovým argumentem pro soupodstatnost čili touž substancí Otce a Syna je prolog čtvrtého evangelia, kde čteme o Slově u Boha, které bylo Bůh a skrze něž bylo všechno stvořeno (J 1,1–3).⁴² V tomto Slově bylo přítomno bez času a naráz vše, co mělo být stvořeno, a sice jako život, dávající světlo každé lidské bytosti (J 1,4.9).⁴³ Podle Augustinovy binární ontologie je Syn buď Bůh, nebo stvoření, žádný mezistupeň nechce uvažovat (velmi podobně argumentoval ostatně již Řehoř z Nazianzu).⁴⁴ Proto také novozákonní výrok, podle něhož nesmrtelnost a neviditelnost náleží jedině Bohu (1Tm 6,16), nelze vztahovat jen na Otce, jak to činí ariáni,⁴⁵ nýbrž zároveň na Syna, ba na celou Trojici. Syn se sice viditelně zjevil jako člověk, a jako člověk také zemřel, avšak jeho božství zůstalo neviditelné a nesmrtelné.⁴⁶ Písmo mluví dokonce výslovně o jeho rovnosti s Otcem: „Ačkoli měl formu Boha, přece na své rovnosti (*esse aequalis*) nelpěl“ (Fp 2,6).⁴⁷ Jediné, čím se Syn ve svém božství od Otce liší, je jeho odvozenost z Otce.⁴⁸ Do soupodstatné (*consubstantialis*)⁴⁹ jednoty Otce a Syna zahrnuje Augustin také Ducha a spolu s řeckými teology a rovněž Ambrožem

⁴² *De trin.* I,6,9.

⁴³ *De trin.* IV,1,3.

⁴⁴ *De trin.* I,6,9. Srv. Řehoř z Nazianzu, *Or.* 31,6.

⁴⁵ Užití verše 1Tm 6,16 ze strany ariánů dosvědčuje také Řehoř z Elviry, srv. *De fide* 8,2–8 (Simonetti 104–106) = 74 (CCL 69, 240,744–753). Viz k tomu I. Bochet, *La puissance de Dieu à l'œuvre dans le monde. Le livre III du De Trinitate d'Augustin*, in: E. Bermon – G.O'Daly (vyd.), *Le „De Trinitate“ de saint Augustin: Exégèse, logique et noétique (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010)*, Paris 2012, 67–97, zde 71–75; M.-O. Boulnois, *L'exégèse de la théophanie de Mambré, dans le „De Trinitate“ d'Augustin: enjeux et ruptures*, in: E. Bermon – G.O'Daly (vyd.), *Le De Trinitate*, 35–65, zde 38–41. Podle E. Hilla (*The Trinity*, 93, pozn. 26) Augustin vyvrací interpretaci tohoto verše, jak ji znal snad prostřednictvím Tertulliana (*Adv. Prax.* 15,8) nebo Novatiana (*De trin.* 30,14). Velmi podobně však proti ariánům argumentoval již Ambrož, srv. *De fide* III,2,11; III,3,17–18.

⁴⁶ *De trin.* I,6,10–11; II,8,14–9,15.

⁴⁷ *De trin.* I,6,12 (CCL 50, 42,105).

⁴⁸ *De trin.* I,12,26; II,1,2.

⁴⁹ *De trin.* I,6,13 (CCL 50, 42,112).

z Milána⁵⁰ argumentuje tím, že Duchu náleží úcta či „služba“ (λατρεύειν, srv. Fp 3,3), jaká je vůči stvoření zakázána (srv. Dt 5,9 LXX; Ř 1,25 aj.).⁵¹

Pokud v Písmu čteme, že Otec je větší než Syn (J 14,28), je třeba to vztáhnout na Syna v jeho vtělení, nikoli v jeho božství.⁵² Syn jako člověk, „ve své formě služebníka“, je tak zároveň menší než Syn jako Bůh, „ve své formě Boha“ (srv. Fp 2,6).⁵³ Obě „formy“ (*forma*) či „přirozenosti“ (*natura*),⁵⁴ jak Augustin také říká, jsou „nesmíšené“ (*sine ulla confusione*),⁵⁵ „jedno se neproměnilo v druhé ani v něm nezaniklo“.⁵⁶ Kristovo lidství nemá podle Augustina zaniknout dokonce ani eschatologicky, jak dokládá apoštol, když

⁵⁰ Srv. Řehoř z Nazianzu, *Or.* 31,28,10n. (SC 250,332), který ovšem užívá výrazu προσκυνεῖν (uctívat, klanět se).

⁵¹ *De trin.* I,6,13. K Augustinovu čtení verše Fp 3,3: „kteří sloužíme Božímu Duchu“ (*spiritui dei servientes*, srv. CCL 50, 43,127–131), srv. níže, *De trin.* I,6,13 s pozn. 75 na str. 110. Touž exegezi zná také Ambrož z Milána, *De spir.* s. II,6,46–47, který se rovněž dovolává řeckých kodexů. Řehoř z Nazianzu argumentuje velmi podobně s užitím verše 1Kor 14,15: „budu se modlit Duchem“, resp. „k Duchu“; srv. *Or.* 31,12,13–15 (SC 250, 298).

⁵² Veršem J 14,28 se ariáni zaštiťovali ve své argumentaci proti Kristově rovnosti vůči Otci, jak svědčí ve své polemice také Augustin, srv. *C. ser. Ar.* 5,5. Augustinova interpretace, která jej vztahuje na Krista člověka (srv. také níže, *De trin.* II,1,2), má svůj předobraz u jeho předchůdců, srv. Hilarius, *De trin.* IX,54; Ambrož, *De fide* V,18,224. Viz M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 574n., pozn. 15; B. Cillerai, *La trinità*, 1020, pozn. 88.

⁵³ *De trin.* I,7,14. Srv. podobně Novatian, *De trin.* 22 (PL 3, 929b–c), který na základě tohoto verše rozlišuje mezi „obrazem“ (*imago*) Boha, jímž je člověk, a „formou“ (*forma*) Boha, vyhrazenou Kristu. Obtížný obrat Fp 2,6 „Ačkoli měl formu Boha“ (*cum in forma Dei esset*, tak i V), tj. ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, překládá ČEP: „Způsobem bytí byl roven Bohu.“ Výrazem *forma* zde Augustin míní totéž, co se v pozdější christologii označuje jako „přirozenost“ (*natura*); srv. E. Hill, *The Trinity*, 95, pozn. 73.

⁵⁴ *De trin.* I,7,14 (CCL 50, 45,17–28; 46,35–41).

⁵⁵ *De trin.* I,7,14 (CCL 50, 45,28).

⁵⁶ *De trin.* I,7,14 (CCL 50, 46,47n.): *Neque ... alterum eorum in alterum conuersum atque mutatum est*. Augustin zde tedy předjímá pozdější christologii o nesmíšeném spojení božství a lidství v jedné osobě, formulovanou na koncilech v Efesu (r. 431) a zejména Chalcedonu (r. 451). Již jeho latinský předchůdce Tertullian mluvil v podobném kontextu o dvou Kristových „substancích“ (*substantia*) či „stavech“ (*status*); srv. *Adv. Prax.* 27,11 (CCL 2, 1199,59.62).

mluví o „podřízení“ Syna Otci na konci časů (1Kor 15,28).⁵⁷ Touto exegezí se Augustin vědomě odlišuje od výkladu jiných teologů, kteří soudí, že eschatologicky se i Kristovo lidství promění v božství.⁵⁸ Augustin je naopak přesvědčen, že Syn nejen zůstane Bohem i člověkem, ale spolu se sebou jako člověkem zároveň podřídí Otci i jiné lidi, aby se jim namísto víry dostalo vidění Boha „tváří v tvář“ (1Kor 13,12).⁵⁹ Poznají tak ovšem nejen Otce, ale také Syna, který je s ním „jedno“ (J 10,30), a Ducha, který je od nich ve svém božství neoddělitelný.⁶⁰

Augustin tedy může formulovat exegetické „pravidlo“ (*regula*),⁶¹ podle něhož je třeba výroky o Synu v jeho lidství („podle formy služebníka“) odlišovat od výpovědí týkajících se jeho božství („podle formy Boha“).⁶² Jako Bůh je prostředníkem stvoření, jako člověk byl naopak sám stvořen. Výroky, které by někdo mohl pochopit jako doklady o podřízení Syna Otci (kupř. Mt 26,38n.; Fp 2,8; Mk 13,32; Př 8,22 LXX; Mt 20,23; J 12,47; J 7,16; J 12,44), je tak třeba vztáhnout výlučně na jeho lidství.⁶³ Kristus jako „syn člověka“ nicméně nepřestává být „Božím Synem“, proto se někdy výroky náležející jednomu vypovídají o druhém. Tak kupř. čteme, že „král slávy“ (tj. Boží Syn) byl „ukřižován“ (1Kor 2,8), což náleží synu člověka, nebo že „syn člověka“ přijde soudit (Mt 25,31n.), což je naopak jeho úkol jako Syna Božího.⁶⁴ Pro tento poslední výrok má ovšem Augustin ještě další vysvětlení, podle kterého se

⁵⁷ *De trin.* I,8,15.

⁵⁸ *De trin.* I,8,15. E. Hill (*The Trinity*, 93, pozn. 39) odkazuje s určitými rozpaky na Řehoře z Nyssy, *Adv. Apoll.* 53 (PG 45, 1253b, tj. GNO III/1, 222n.), kde je řeč o Kristově lidství omezeném na dobu jeho inkarnace. Snad by přicházel v úvahu také Řehořův krátký spis *In illud: Tunc et ipse Filius* (GNO III/2, 1–28), který je výkladem právě verše 1Kor 15,28 (český překlad M. Marunová: Řehoř z Nyssy, *Pak i sám Syn*, Sursum 2020, *sine loco*).

⁵⁹ *De trin.* I,8,16.

⁶⁰ *De trin.* I,8,17–9,19.

⁶¹ *De trin.* I,11,22 (CCL 50, 45,29).

⁶² *De trin.* I,11,22; II,1,2.

⁶³ *De trin.* I,11,22–12,27.

⁶⁴ *De trin.* I,13,28; IV,21,31. Augustin zde fakticky formuluje nauku o přenášení výpovědí z lidské na božskou přirozenost v Kristu a opačně (*communicatio idiomatum*), jak ji znal již Origenes, *De princ.* II,6,3; viz k tomu B. Cillerai, *La trinità*, 1027n., pozn. 276.

Syn při soudu ukáže jedném jako Syn Boží zjevující Otce, jiným jen jako „syn člověka“, vyslovující jejich odsouzení.⁶⁵

Vedle těchto dvou typů výpovědí o Synu zná Augustin ještě třetí, totiž výroky, které se týkají Syna v jeho rovném božství, nicméně odvozeném z Otce, kupř.: „Jako má Otec život sám v sobě, tak dal i Synovi, aby měl život sám v sobě“ (J 5,26).⁶⁶ Úsudek o tom, do které skupiny daný výrok spadá, však nemusí být podle jeho mínění jednoznačný; kupř. Ježíšova slova „Mé učení není mé, nýbrž toho, který mě poslal“ (J 7,16), lze chápat jako výpověď Krista-člověka, nebo věčného Syna-Slova v jeho odvozenosti z Otce.⁶⁷ Podobně je také Duch svatý ve svém působení odvozen ze Syna (J 16,13.15; 15,26), a tedy zároveň z Otce, aniž by byl ovšem chápán jako druhý Syn.⁶⁸

Vyslání jako zjevení

Po tomto hermeneutickém úvodu k protiariánské exegezi některých výroků Písma se Augustin může pustit do druhé z otázek, jak je výše formuloval, totiž nerozlučného působení Trojice navenek, které je přesto vztahováno k jedné z osob. Vychází přitom z novozákonních výroků o „vyslání“ či „poslání“ (*missio*)⁶⁹ Syna (J 6,38; 7,16; 10,36; 17,3; Ga 4,4), resp. Ducha (J 14,26; 16,7), které jistě nevyjadřují, že by Syn nebo Duch nově přišli někam, kde dříve nebyli, protože jsou přece všude.⁷⁰ „Vyslání“ se přitom týká Syna, resp. Ducha, přesto se na něm jakýmsi způsobem podílejí všechny tři osoby, má-li být působení Boha vůči stvoření nerozlučným dílem všech tří.⁷¹ Všechny tři osoby zůstávají ve svém božství

⁶⁵ *De trin.* I,13,28–13,31. Mesiášský titul „Syn člověka“ (srv. Da 7,13n.) Augustin zjevně chápe ve smyslu „lidský syn“, „člověk“ (tak kupř. Nu 23,19; Ž 8,5; Ez 2,1 aj.).

⁶⁶ *De trin.* II,1,3.

⁶⁷ *De trin.* II,2,4.

⁶⁸ *De trin.* II,3,5.

⁶⁹ *De trin.* II,5,8.

⁷⁰ *De trin.* II,5,7.

⁷¹ *De trin.* II,5,8–9; IV,21,30.

nezjevné, a přesto se Syn zjevil, když přijal viditelného člověka, aniž by se v něj proměnil.⁷²

Také Duch svatý se při svém „vyslání“ viditelně ukázal jako holubice, resp. jako ohnivé jazyky (srv. Mk 1,10n.; Sk 2,2–4),⁷³ aniž by se ovšem s těmito úkazy spojil tak, jako Boží Slovo s člověkem, v „jednotu osoby“ (*ad unitatem personae*).⁷⁴ Neměl totiž těmto úkazům přinést spásu, tak jako Boží Slovo, které se kvůli lidem stalo člověkem.⁷⁵ Spíše jde o jakousi tělesnou podobu, která „vznikla, aby něco naznačila, a opět zanikla“,⁷⁶ stejně jako v případech úkazů, které doprovázely starozákonní teofanie: hořící keř, oblakový či ohnivý sloup, blesky na hoře apod. (srv. Ex 3,2; 13,21; 14,24; 16,10n.; 19,16–20). Proč také zde nemluvíme o „vyslání“?⁷⁷

Tím se Augustin dostává k „zapeklité otázce“ (*perplexitas quaestionis*),⁷⁸ která osoba se v těchto starozákonních teofaniích vlastně zjevila. Nebo to byla celá Trojice bez rozlišení osob? Bůh při tom mohl podle jeho názoru užít prostředkování andělů, jejichž těla plně podléhají jejich vládě a mohou se tak uzpůsobit do jakékoli podoby.⁷⁹ Rozhodně je nutné odmítnout představu, že by Syn, na rozdíl od Otce, byl viditelný již před svým vtělením a zjevoval

⁷² *De trin.* II,5,9.

⁷³ *De trin.* II,5,10.

⁷⁴ *De trin.* II,7,12; IV,20,30; 21,30; XIII,17,22. Augustin upřesňuje, že Slovo se nestalo pouze tělem (J 1,14), ale spojilo se v jednotu s celým člověkem, tj. racionální duší a tělem; srv. *De trin.* IV,21,31. K Augustinově konceptu „jedné osoby“ Krista srv. H. Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus: Zur Herkunft der Formel Una Persona*, Leiden 1986.

⁷⁵ *De trin.* II,6,11.

⁷⁶ *De trin.* II,6,11 (CCL 50, 96,65n.): *Ad hoc enim rerum illarum corporalis exstitit species ut aliquid significaret atque praeteriret*. Srv. také níže, *De trin.* IV,21,30. Výrazu *species* (který vyjadřuje také druh, formu či krásu) zde Augustin užívá k označení jevové formy; srv. k tomu J.-M. Fontanier, s. v. *Species*, in: AL V (Basel 2021–), 518–523.

⁷⁷ *De trin.* II,7,12.

⁷⁸ *De trin.* II,7,13 (CCL 50, 97,17).

⁷⁹ *De trin.* II,7,13; III,11,22–24. Pokud jde o těla andělů, Augustin váhá mezi tělem vzdušným, éterickým či duchovním, resp. mezi andělem jako čistým duchem; srv. *De div. quaest.* LXXXIII 47; *Ep.* 95,8; *Enarr. Ps.* 85,17; 103(I),15; 145,3; *De civ.* XV,23,1; *Ench.* 15,59; viz k tomu M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 580n., pozn. 25; B. Cillerai, *La trinità*, 1040n., pozn. 10.

se ve všech těchto teofaniích.⁸⁰ Na základě některých biblických teofanií (Mk 9,7 parr.; 1,10 parr.; J 12,28) Augustin ukazuje, že se velmi dobře mohla zjevit i osoba Otce, jakkoli to jistě nebylo bez součinnosti Syna a Ducha.⁸¹ Přesto u starozákonních teofanií (kupř. Gn 3,8–10; 12,1,7; Ex 3,1–6; 13,21n.; 16,10–12) nelze s jistotou stanovit, která osoba se kde zjevila, dokonce ani s určitostí tvrdit, že to byla vždy jen jedna.⁸²

Nejvýmluvnější je v tomto kontextu zjevení tří hostů Abrahamovi v Mamre (Gn 18,1–22),⁸³ kde Augustin důmyslnou exegetickou konstrukcí odmítá představu, že by šlo o Syna a dva anděly, kterou sám dříve zastával.⁸⁴ V případě následné teofanie Lotovi (srv. Gn 19,1–25) ovšem Augustin v obou andělech poznává nejspíše Syna a Ducha.⁸⁵ Zjevení Mojžíšovi na Sinaji při předání Zákona (Ex 19,18–20,21) zase navrhuje, rovněž s velkou opatrností, přičíst Duchu svatému, protože byl Zákon psán „Božím prstem“ (Ex 31,18), tj. Duchem svatým (L 11,20), který se zjevuje v ohni (L 2,3), o němž je ve zjevení na Sinaji rovněž řeč (Ex 19,18; 24,17), a navíc se celá událost odehrála padesát dní po velikonočích, stejně jako později letnice.⁸⁶ Tajuplný je Mojžíšův rozhovor s Bohem „tváří v tvář“ (Ex 33,11), v němž se však podle Augustina jistě Bůh nezjevil ve své podstatě čili substancí.⁸⁷ Vidění jeho „zad“ (Ex 33,20–23) vykládá (mj.) jako předpověď Synova

⁸⁰ *De trin.* II,8,14–9,15.

⁸¹ *De trin.* II,10,18.

⁸² *De trin.* II,10,17–19; 13,23–15,24.

⁸³ *De trin.* II,10,19–11,20. Srv. podobně *C. Maxim.* II,26,5. Viz k tomu M.-O. Boulnois, *L'exégèse de la théphanie de Mambré*.

⁸⁴ *De trin.* II,10,19–11,20; III,11,23. Tuto exegezi Augustin zmiňuje také v *De civ.* XVI,29; sám ji zastával ve svém ranějším díle *C. Adim.* 9,1–2. Které interprety má zde na mysli, není proto snadné určit. Buď se jedná o některé předchůdce (kupř. Novatian, *De trin.* 18; Hilarius, *De trin.* IV,25–29; patrně i Ambrož, *De fide* I,13,80), nebo o exegezi ariánů. Druhá alternativa se jeví pravděpodobnější vzhledem k polemickému tónu v pokračování Augustinova výkladu (srv. *De trin.* III,11,25–26). Viz k tomu M.-O. Boulnois, *L'exégèse de la théophanie de Mambré*; B. Cillerai, *La trinità*, 1045, pozn. 81.

⁸⁵ *De trin.* II,12,22.

⁸⁶ *De trin.* II,15,25–26. K výpočtu data letnic srv. níže, str. 169, pozn. 197.

⁸⁷ *De trin.* II,16,27.

vtělení na konci časů.⁸⁸ Danielovu vizi „Věkovitého“ a „Syna člověka“ (Da 7,9–14) interpretuje s větší jistotou jako zjevení Otce a Syna.⁸⁹ Atd.

Na otázku, která z božských osob se zjevila v biblických teofaniích, tedy Augustin odpovídá, že se mohla zjevit kterákoli z nich, nebo i Bůh Trojice bez rozlišení,⁹⁰ avšak vždy prostřednictvím stvořené věci. Bůh ve své přirozenosti, podstatě či bytnosti, a to ve všech osobách, zůstává neviditelný a nezjevný:

„Sama přirozenost, podstata, bytnost, či jakým jiným jménem nazveme to, co Bůh je, ať je to cokoli, není přístupná tělesnému pohledu. Lze však věřit, že prostřednictvím stvoření může v tělesné podobě či v nápodobě tělesné věci nejen Syn nebo Duch svatý, ale také Otec sám sebe naznačit smrtelným smyslům.“⁹¹

Naproti tomu pouze o Synu a Duchu čteme, že byli „posláni“, jak jsme zmínili výše. To však podle Augustina nikterak neznamená, že by byli nižší než Otec.⁹²

Vyslání Syna

V poslední, čtvrté knize svého protiariánského biblického výkladu se Augustin soustředí na poslání či vyslání Syna. Již jsme slyšeli, že příchod Syna má nejen revelační, ale zároveň soteriologický smysl. Spojil se s člověkem do jedné osoby,⁹³ aby člověka zachránil a navrátil k nazírání Boha:

⁸⁸ *De trin.* II,17,28.

⁸⁹ *De trin.* II,18,33.

⁹⁰ *De trin.* III,1,3.

⁹¹ *De trin.* II,18,35 (CCL 50, 126,70–76): *Ipsa enim natura uel substantia uel essentia uel quolibet alio nomine appellandum est idipsum quod deus est, quidquid illud est, corporaliter uideri non potest. Per subiectam uero creaturam non solum filium uel spiritum sanctum sed etiam patrem corporali specie siue similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est.*

⁹² *De trin.* III,1,3.

⁹³ *De trin.* II,7,12.

„Abychom mohli nazírat Boha, jímž svou přirozeností nejsme, musel nás očistit ten, který se stal tím, čím jsme svou přirozeností, ale čím vinou hříchu nejsme. ... Přinesl nám tedy podobu jeho vlastního lidství, a tak nás zbavil nepodoby způsobené naší nepravostí; účastí na naší smrtelnosti nám dal účast na svém božství.“⁹⁴

Smysl vtělení Božího Syna tedy Augustin nevidí jen v tom dát člověku účast na božství, jak o tom mluví 2Pt 1,4,⁹⁵ ale zároveň v nápravě lidského zbloudění a hříchu, v odčinění lidské viny, o němž přemýšlel také apoštol Pavel (srv. kupř. Ř 3,25; 5,9) a které Augustin dále rozvíjí ve třinácté knize svého pojednání.⁹⁶ Kristova jediná smrt přitom splatila lidskou smrt dvojí, totiž opuštění duše Bohem a jako jeho následek opuštění těla duší (poměr 1 : 2 je také v nauce o harmonii základní a nejdokonalejší, jak Augustin připomíná).⁹⁷ Kristovo vzkříšení pak poskytlo člověku jednak „tajemné znamení“ (*sacramentum*) jeho vnitřní obnovy, jednak „příklad“ (*exemplum*) tělesného vzkříšení na konci časů.⁹⁸

⁹⁴ *De trin.* IV,2,4 (CCL 50, 164,7–16): ... *ut ad contemplandum deum quod natura non sumus per eum mundaremur factum quod natura sumus et quod peccato non sumus. ... Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae fecit participes diuinitatis suae.*

⁹⁵ Srv. také *Enarr. Ps.* 52,6. Podobně Augustinovi předchůdci, kupř. Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* III,19,1,18–28; Athanáš z Alexandrie, *De incarn.* 54,3 (SC 199, 458,13n.): αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.

⁹⁶ *De trin.* IV,2,4; XIII,14,18–18,23. Na tomto druhém místě Augustin rozvíjí myšlenku Kristova vítězství nad ďáblem na základě spravedlnosti, nikoli moci, a rovněž představu vtělení Boha jako vyvrácení lidské pýchy.

⁹⁷ *De trin.* IV,3,5; podrobněji IV,4,7. K harmonii jednoho vůči dvěma se Augustin zabývá také kupř. v *De mus.* I,8,14. Viz k tomu B. Cillerai, *La trinità*, 1050, pozn. 22.

⁹⁸ *De trin.* IV,3,6 (CCL 50, 167,51). K dvojici „tajemné znamení“ (*sacramentum*) a „příklad“ (*exemplum*) srv. také *De civ.* X,32,2; XVIII,49. K jejímu užití u Augustina viz B. Studer, „*Sacramentum et exemplum*“ chez saint Augustin, in: *RechAug* 10, 1975, 87–141; M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 582, pozn. 29; B. Cillerai, *La trinità*, 1051n., pozn. 36.

Všechny předchozí teofanie podle Augustinova porozumění předjímaly toto základní zjevení, které zároveň přináší záchranu a obnovu:

„Všechny posvátné a tajuplné úkazy, kterých se našim otcům dostalo prostřednictvím andělských divů nebo o které se sami přičinili, byly podobenstvím o tomto tajemství, této oběti, tomto veleknězi, tomto Bohu, dříve než byl poslán a narodil se z ženy (srv. Ga 4,4). Celé stvoření tak těmito událostmi předpovídalo jeho jediného, v němž je spása všech, kteří potřebují záchranu ze smrti.“⁹⁹

Sama mnohost přírodních úkazů, do níž se pobloudilý člověk rozptýlil, se tak spojila, aby ohlásila příchod jediného zachránce, který člověka ze zhoubného roztékání přivede zpět k Boží jednotě, soudí Augustin.¹⁰⁰ Sám Boží Syn, rovný Otcí, proto přijal lidství (*humanitatis susceptio*),¹⁰¹ aby dal lidem účast na své jednotě s Otcem a na své slávě (J 17,20–22).¹⁰² Prostředník mezi Bohem a lidmi (srv. 1Tm 2,5) tak sám v sobě člověka spojil s Bohem a ve svém těle, jímž je církev, chce spojit také lidi spolu navzájem (J 17,23).¹⁰³

Proti novoplatonikům, pro něž má jinak tolik obdivu,¹⁰⁴ Augustin trvá na tom, že se z mnohosti, do níž se dobrovolně spustil,

⁹⁹ *De trin.* IV,7,11 (CCL 50, 175,1–7): *Hoc sacramentum, hoc sacrificium, hic sacerdos, hic deus antequam missus ueniret factus ex femina – omnia quae sacrate atque mystice patribus nostris per angelica miracula apparuerunt siue quae per ipsos facta sunt similitudines huius fuerunt ut omnis creatura factis quodam modo loqueretur unum futurum in quo esset salus uniuersorum a morte reparandorum.*

¹⁰⁰ *De trin.* IV,7,11.

¹⁰¹ *De trin.* IV,8,12 (CCL 50, 176,3n.).

¹⁰² *De trin.* IV,8,12.

¹⁰³ *De trin.* IV,9,12.

¹⁰⁴ Augustin si platoniků cenil nejvíce ze všech filosofických škol pro jejich nauku o netělesnosti Boha a nesmrtelnosti duše; srv. *De civ.* VIII,6; X,1; XIII,16; XXII,25–26. Touto otázkou jsem se zabývala v článku *Platonismus bez démonů. Augustinova polemika proti Apuleiovi v De civitate Dei, VIII–IX*, in: L. Karfíková, *Čas a řeč. Studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris*, Praha 2007, 68–87. Dokonce i v rámci kritiky novoplatoniků Augustin neopomene zdůraznit, že jsou to „filosofové lepší než ostatní“ (*philosophi ceteris meliores*); srv. *De trin.* IV,16,21 (CCL 50, 188,21n.).

člověk nedokáže vysvobodit sám svou silou. Propadl by tak totiž pýše, v níž následuje spíše ďábla jako strůjce smrti než Krista v jeho pokoře.¹⁰⁵ Krom Kristova prostředkování Augustin v této souvislosti zdůrazňuje rovněž tělesné vzkříšení, které je pro všechny antické autory nepřijatelné, ale novoplatonikům se přičí zvláště.¹⁰⁶ Jeho třetí výtkou vůči novoplatonikům je, že se tito myslitelé sice snad dokáží pozvednout k poznání věčných důvodů věcí, nedovedou z nich však vyčíst ani konkrétní přírodovědné informace, ani běh historických událostí a dějiny spásy.¹⁰⁷ Běh dějin zaměřený ke Kristovu příchodu má pro Augustina naopak zásadní význam, protože právě v lidských dějinách se podle jeho víry odehrává spása.¹⁰⁸

Ke kontemplaci věčné pravdy dospíváme jako tělesné bytosti prostřednictvím víry v události časné.¹⁰⁹ Pro toto své přesvědčení se Augustin dovolává citátu z Platonova *Timaia*, jak jej znal v Ciceronově překladu: „Jako se má věčnost k tomu, co vzniklo, má se také pravda vůči víře.“¹¹⁰ „Tomu, co vzniklo“, tj. co se stalo

¹⁰⁵ *De trin.* IV,15,20; viz také *De civ.* X,27. Srv. k tomu G. Catapano, *Augustine's Criticism of Philosophers in „De trinitate“ 4, and Its Epistemological Implications*, in: B. David (vyd.), *Passionate Mind: Essays in Honor of John M. Rist*, Baden-Baden 2019, 283–296.

¹⁰⁶ *De trin.* IV,16,21. Víru v tělesné vzkříšení hájí Augustin proti námitkám antických filosofů také v *Ser.* 240–242; srv. k tomu J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1,1–4)*, Paris 1964, 433–442.

¹⁰⁷ *De trin.* IV,16,21–17,23.

¹⁰⁸ *De trin.* IV,4,7; XIII,19,24. Augustin dějiny frázuje do šesti věků (analogicky k šesti dnům stvoření podle Gn 1,31; 2,1n.): od Adama do Noeho, od Noeho do Abrahama, od Abrahama po Davida, od Davida po babylonské zajetí a odtud do narození Krista; nynější šestý věk má trvat až do konce dějin (*De trin.* IV,4,7). K šesti věkům dějin srv. také *De Gen. Man.* I,23,35–41; *De div. quaest. LXXXIII* 58,2; *Ser.* 259,2; *In Ioh. tr.* 9,6; 15,9; *De civ.* XXII,30. Viz k tomu M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 582n., pozn. 30; B. Cillerai, *La trinità*, 1052n., pozn. 59.

¹⁰⁹ Významu této víry věnuje Augustin obsáhlý výklad v *De trin.* XIII.

¹¹⁰ *De trin.* IV,18,24 (CCL 50, 191,13n.): *Quantum ad id quod ortum est aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas*. Srv. Platon, *Tím.* 29c3 (ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια) v Ciceronově překladu, *Tím.* 3,8 (158b,1n. Plasberg – Ax). Viz H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, I, Göteborg 1967, 132, test. 271. S uvedením Platonova jména i s odkazem na „knihu, která se nazývá *Tímaeus*“, Augustin cituje tuto větu také v *De cons. evang.* I,35,53.

v dějinách, podle Augustinovy interpretace náleží víra, protože teprve věčnost zjeví plnou pravdu, až totiž vidění Boha vystřídá víru v něj (srv. 1Kor 13,12). Proto sama pravda vstoupila do času a lidských dějin, „vyrašila ze země“ (Ž 84[85],12). Na rozdíl od novoplatoniků jde totiž Augustinovi o spásu také pro tělo, jíž však bez intervence věčnosti v čase, bez vtělení Boha, dosáhnout nelze. Ve svém vzkříšení a nanebevstoupení Kristus sám v sobě uskutečnil záchranu těla, a tuto naději dává i lidem, kteří v něj uvěří.¹¹¹

Všechny tři Augustinovy námitky proti novoplatonikům tak lze shrnout do jediného argumentu: tito filosofové podceňují tělesnost a význam lidských dějin, proto také nehledají záchranu těla ani prostředníka, který by ji mohl přinést. To je v Augustinových očích jejich „pýcha“ (*superbia*).¹¹²

„Poslání Syna“ tedy pro Augustina znamená, že ten, skrze něhož bylo vše stvořeno, se sám stal stvořením, aby stvoření zachránil.¹¹³ Zároveň však jeho příchod jako syna člověka zjevuje i jeho věčné synovství vůči Otci, jemuž je roven jako světlo vycházející ze světla.¹¹⁴ Duch jistě ve světě působil již před Kristovým příchodem, nemohl však dosvědčit Kristovo oslavení, což se zdá být jeho hlavním posláním (J 7,39). Je to Duch Otce i Syna (Mt 10,20; Ga 4,6), poslaný podle svědectví Písma od nich obou (J 14,26; 15,25; 20,22).¹¹⁵ Také jeho vyslání přitom dává poznat jeho věčné vycházení z Otce i Syna, jak aspoň Augustin věří:

„Být zrozen pro Syna znamená být odvozen z Otce, a stejně tak být poslán pro Syna znamená dát poznat, že z něho pochází. A pro Ducha svatého být Božím darem znamená

Srv. k tomu T. Camelot, *À l'éternel par le temporel* („*De Trinitate*“, IV, xviii,24), in: *REAug* 2, 1956, 163–172.

¹¹¹ *De trin.* IV,18,24.

¹¹² *De trin.* IV,15,20 (CCL 50, 187,3). Srv. podobně *De civ.* X,27.

¹¹³ *De trin.* IV,19,25.

¹¹⁴ *De trin.* IV,20,27–28. Tuto metaforu pro zrození Syna z Otce užívali již Augustinovi předchůdci, srv. kupř. Origenes, *De princ.* I,2,4; I,2,7; I,2,11; Athanáš z Alexandrie, *De decr.* 12. Viz také M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 586, pozn. 38.

¹¹⁵ *De trin.* IV,20,29; srv. také VI,1,1–2.

vycházet z Otce, a podobně být poslán znamená dát poznat, že z něho vychází. Nemůžeme však říci, že Duch svatý nevychází také ze Syna; ne nadarmo se totiž Duch nazývá Duchem Otce a Syna.¹¹⁶

Tento výklad vyslání Syna a Ducha v dějinách spásy jako zjevení věčných vnitrobožských vztahů je nepochybně jedním z nejdůležitějších (a zároveň nejkontroverznějších) výsledků Augustinova uvažování o Trojici,¹¹⁷ ačkoli se v rámci jeho protitariánské polemiky jeví spíše jako jakýsi vedlejší produkt. K soteriologickému významu vyslání Syna a Ducha se tak každopádně připojuje také smysl revelační. Zároveň tak Augustin vysvětlil, že poslání Syna jako člověka ani jeho poslušnost vůči Otci neznamenají, že by mu ve svém božství nebyl roven.¹¹⁸

Na původní otázku týkající se nerozlučného působení Trojice, v němž se však zjevuje pouze jedna z osob, Augustin odpovídá podobenstvím, které později rozvine v desáté knize svého díla:

„Když pojmenuji svou paměť, nahlížení a vůli, vztahují se jednotlivá jména k jednotlivým položkám, a přece je jedno každé tvořeno všemi třemi; žádné z těchto tří jmen totiž nelze užít bez působení mé paměti, nahlížení a vůle. Podobně celá Trojice zároveň způsobila Otcův hlas, Synovo tělo i holubici Ducha svatého, a přece se jedno každé z nich vztahuje vždy k jedné osobě.“¹¹⁹

¹¹⁶ *De trin.* IV,20,29 (CCL 50, 199,99–105): *Sicut enim natum esse est filio a patre esse, ita mitti est filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut spiritui sancto donum dei esse est a patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat. Nec possumus dicere quod spiritus sanctus et a filio non procedat; neque enim frustra idem spiritus et patris et filii spiritus dicitur.* Srv. také *De trin.* II,5,10; XV,26,45. Také Augustinův předchůdce Hilarius dovozuje, že Duch Kristův je Duch Boží; srv. Hilarius, *De trin.* VIII,26. Viz k tomu L. Ayres, *Spiritus amborum: Augustine and Pro-Nicene Pneumatology*, in: *AugSt* 39, 2008, 207–221, zde 211.

¹¹⁷ Srv. E. Hill, *The Trinity*, 184, pozn. 95. K ekumenické kontroverznosti této zásady srv. výše, str. 15n.

¹¹⁸ *De trin.* IV,20,27. Srv. podobně *C. ser. Ar.* 6,6.

¹¹⁹ *De trin.* IV,21,30 (CCL 50, 202,23–203,30): *Et quemadmodum cum memoriam meam et intellectum et uoluntatem nomino, singula quidem nomina ad res singulas*

Nerozlučnost božských osob zde tedy Augustin přirovnává k jednotě paměti, nahlížení a vůle v lidské mysli. Zatím ovšem v tom smyslu, že žádné z těchto tří jmen, „paměť“, „nahlížení“, „vůle“, nemohu vyslovit bez volní aktivizace paměti ani bez nahlédnutí významu těchto slov, tj. bez spolupůsobení všech tří složek, jakkoli vyslovím jméno jen jedné z nich. Podobně také božské osoby působí vždy společně, jakkoli se snad zjeví jen jedna, a také se jen jedna, totiž Otec (v případě Syna), resp. dvě, totiž Otec a Syn (v případě Ducha), chápou jako vysílající (jakkoli Augustin původně uvažoval o tom, že vysílají všechny tři).¹²⁰ Jinak by tato vyslání nemohla být zjevením věčných vnitrobožských vztahů, tj. zrození Syna z Otce a vycházení Ducha z Otce a Syna.¹²¹ Společně je toto působení patrně jen v tom smyslu, že všechny osoby společně tvoří viditelnou stvořenou formu, v níž se jedna z osob zjeví: Otcův hlas, Kristovo lidské tělo, holubici Ducha.

referuntur sed tamen ab omnibus tribus singula facta sunt; nullum enim horum trium nominum est quod non et memoria et intellectus et uoluntas mea simul operata sint; ita trinitas simul operata est et uocem patris et carnem filii et columbam spiritus sancti cum ad personas singulas haec singula referantur.

¹²⁰ *De trin.* II,5,8–9.

¹²¹ Představu, že by se Syn zrodil nejen z Otce, ale také sám ze sebe, pokládá Augustin za „absurdní“ (*absurde dici*); srv. *De trin.* VI,4,6 (CCL 50, 234,26); viz také *De trin.* I,1,1. Liší se v tom od svého předchůdce Maria Victorina, který Synovu autogenesi, ovšem darovanou od Otce, naopak předpokládal, srv. *Adv. Ar.* Ia,46,13 (CSEL 83/1, 139): *a se genitus, potentia quidem patris*. Viz také Porfyrios, *Historia philosophiae*, frg. 223F,7–11 (Smith).

II. Terminologie trojiční nauky (knihy V–VII)

Vypovídání aristotelských kategorií o Bohu

Druhý oddíl Augustinova pojednání tvoří knihy V–VII týkající se trojiční terminologie, totiž otázky, jak mluvit o tom, co žádný smrtelník nedokáže adekvátně ani myslet, natož říci.¹²² Augustin se tak vrací k prvnímu z témat formulovaných na začátku první knihy, totiž k výpovědi o božství Otce, Syna i Ducha svatého, kteří jsou přesto jediný Bůh.¹²³ V předchozích knihách se zabýval především biblickými argumenty, které ariáni přinášejí, aby tuto nauku vyvrátili. Nyní se ji pokusí vyložit z hlediska aristotelské nauky o kategoriích, o níž se někteří z ariánů (zejména filosoficky vzdělaní „novoariáni“) rovněž opírali.¹²⁴

Podle vlastního svědectví ve *Vyznáních* Augustin již ve svém mládí četl aristotelský spis „Deset kategorií“ (*Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias*),¹²⁵ jakkoli svůj tehdejší pokus aplikovat jeho obsah na vypovídání o Bohu nepokládal za zvláště zdařilý.¹²⁶ Není nám bohužel známo, v jaké podobě vlastně Augustin Aristo-

¹²² *De trin.* V,1,1. Augustin rozlišuje zde i v následujícím dosti jasně, jak lze o Bohu vypovídat (*dici*), jak o něm lze přemýšlet (*cogitari*) a jak je (*esse*); srv. *De trin.* V,3,4 (CCL 50, 208,1n.). Viz k tomu R. Teske, *Properties and the Predicaments in De Trinitate V*, in: *The Modern Schoolman* 59, 1981, 1–19, zde 3–5. K místu knih V–VII v celém pojednání srv. výše, str. 11n.

¹²³ *De trin.* I,5,8.

¹²⁴ Užití Aristotelových *Kategorií* ze strany novoariána Eunomia dosvědčuje Basil z Caesareje, *Adv. Eun.* I,9,8–10 (SC 299, 200). K formaci jeho učitele Aëtia, která patrně rovněž zahrnovala studia Aristotelových *Kategorií* s Porfyriovým komentářem, srv. R. P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000, 16–23.

¹²⁵ *Conf.* IV,16,28 (CCL 27, 54,2n.).

¹²⁶ *Conf.* IV,16,28–29. Význam tohoto místa pro Augustinovu představu Trojice rozebírá J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*, Hamburg 2000, 57n. Sama jsem se touto otázkou zabývala v článku *Augustinova protiariánská polemika v De trinitate V a užití aristotelských kategorií o Bohu*, in: L. Karfíková, *Umění, svoboda, láska podle Augustína*, 80–105, zde 90–103.

telovo pojednání četl. Snad to byla verze odvozená spíše z Porfyriových výkladů než z Aristotelova spisu samého a přeložená do latiny Mariem Victorinem stejně jako „knihy platoniků“?¹²⁷ Nebo se blížila textu datovanému do konce čtvrtého století, který se dnes (podle svého žánru, nikoli autora) obvykle nazývá *Paraphrasis Themistiana* a který později koloval pod Augustinovým jménem?¹²⁸

Ať je tomu jakkoli, Augustin rozhodně Aristotelovu nauku o kategoriích v nějaké podobě znal a ve svém výkladu trojiční terminologie ji neváhal využít, stejně jako jeho (novo)ariánští protivníci. Na rozdíl od nich se ji ovšem zároveň nezdržel v podstatných momentech modifikovat, aby vyhověl teologické zakázce tří soupodstatných božských osob.

V úvodu svého výkladu si Augustin všímá, že o Bohu činíme výpovědi spadající do všech deseti aristotelských kategorií, tedy včetně výpovědi akcidentálních,¹²⁹ aniž by se ovšem v jeho případě jednalo skutečně o akcidenty:

¹²⁷ Tak soudí J. Lössl, *Augustine's Use of Aristotle's Categories in De Trinitate in Light of the History of the Latin Text of the Categories before Boethius*, in: E. Bermon – G. O'Daly (vyd.), *Le De Trinitate*, 99–121, zde 120. K Victorinově překladu Porfyriovy *Isagoge* srv. níže, str. 36, pozn. 140. Informace o Victorinově překladu Aristotelových *Kategorií* a jeho komentáři k tomuto dílu, kterou uvádí Cassiodorus, *Inst.* II,3,18, se jeví nejistá; srv. k tomu P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, 105–112; 187–190. Ke „kniham platoniků“ (*libri Platoniorum*), které Augustin četl ve Victorinově překladu, srv. *Conf.* VIII,2,3 (CCL 27, 114,4–6).

¹²⁸ *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*, PL 32, 1419–1440. K dataci srv. L. Minio-Paluello, *Praefatio*, in: *Aristoteles Latinus* I,5 (*Paraphrasis Themistiana*), Bruges/Paris 1961, vii–xcvi, zde lxxvii–lxxviii. Text blízký této verzi spojuje s Augustinovou četbou *Kategorií* R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 67–69. Augustin ovšem užívá odlišné terminologie než tento text pro kategorie *iacere* a *habere*, totiž *situs* a *habitus* (*De trin.* V,1,2: CCL 50, 207,41n.; srv. *Paraphr. Themist.* 144; 147: Minio-Paluello 167).

¹²⁹ Tj. kvalita (*qualitas*, τὸ ποιόν), kvantita (*quantitas*, τὸ ποσόν), relace (*ad aliquid*, τὸ πρὸς τι), poloha (*situs*, τὸ κεῖσθαι), vlastnictví (*habitus*, τὸ ἔχειν), místo (*locus*, τὸ ποῦ), čas (*tempus*, τὸ πότε), činit (*facere*, τὸ ποιεῖν), trpět (*pati*, τὸ πάσχειν). Srv. Aristoteles, *Cat.* 6–9, 4b20–11b15; Ps.-Augustin, *Cat. decem* 10–16 (PL 32, 1427–1437) = *Paraphr. Themist.* 71–148 (vyd. L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus* I,5, Bruges/Paris 1961, 149–168). Augustin tyto kategorie vypočítává v *De trin.* V,1,2 (viz níže, str. 34, pozn. 130) a *De trin.* V,7,8.

„Bůh je dobrý, aniž by to byla kvalita, velký, aniž by to byla kvantita, tvůrce, aniž by cokoli potřeboval, přítomný, aniž by zaujímal polohu, vše obsahuje, aniž by cokoli vlastnil, je všude celý, aniž by podléhal místu, je věčný, aniž by podléhal času, tvoří proměnlivé věci, aniž by se tím sám měnil, a nic netrpí.“¹³⁰

Jak Augustin vysvětluje, výpovědi kvality a kvantity mají v případě Boha substantiální význam, protože Bůh ve své dokonalé jednoduchosti je svou dobrotou a svou velikostí, nejsou to jeho vlastnosti. „Být“ a „být veliký“ je pro něj totéž.¹³¹ Výpovědi polohy, vlastnictví, místa a času mají pouze metaforický smysl (*translate ac per similitudines*).¹³² Pokud říkáme, že je Bůh „všude“, znamená to spíše vyvýšenost nad jakékoli místo,¹³³ stejně jako jeho věčnost neznamená veškerý čas, nýbrž překročení času.¹³⁴ Kategorii trpění nelze užít vůbec, protože Bůh jistě nepodléhá žádnému působení. Zajímavý je případ kategorie působení (*facere*), která se Bohu neupírá, ale neimplikuje pro něj žádnou změnu. Jinde Augustin uvádí, že se tato kategorie v pravém smyslu vypovídá právě jen o Bohu, snad aby vyjádřil touž myšlenku, totiž že Bůh

¹³⁰ *De trin.* V,1,2 (CCL 50, 207,40–44): ... *sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem.*

¹³¹ *De trin.* V,10,11–11,12.

¹³² *De trin.* V,8,9 (CCL 50, 216,24).

¹³³ Srv. kupř. *Conf.* I,3,3. Podobný názor o všudypřítomnosti netělesných věcí zastávali novoplatonští autoři, srv. Plotin, *Enn.* VI,4–5(22–23) „O tom, že jsoucno, které je jedno a totéž, je všude naráz celé“; Porfyrios, *Sent.* 1–2; 27–28; stejně mluví o Bohu i Augustinovi křesťanští předchůdci, kupř. Origenes, *De princ.* IV,4,4; Jan Zlatoústý, *In Ps.* 138,2; Hilarius, *De trin.* II,6; Ambrož z Milána, *De fide* I,16,106.

¹³⁴ K Boží věčnosti, kterou Augustin spolu s platoniky chápe jako zhuštěnou do věčného okamžiku, nikoli jako nekonečný čas, srv. *De trin.* IV,1,3 a mnohokrát jinde, kupř. *Conf.* I,6,9–10; XI,7,9; 11,13. Viz podobně Platon, *Tím.* 37d–38a; Plotin, *Enn.* III,7(45),3,16–23; Porfyrios, *Sent.* 44,17–31 (Brisson). Srv. k tomu B. Cillerai, *La trinità*, 1031n., pozn. 67; L. Karfíková, *Memory, Eternity, and Time*, in: Tarmo Toom (vyd.), *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, Cambridge 2020, 175–190, zde 180–183; táž, *Věčnost a čas v Augustinových „Vyznáních“*, in: táž, *Umění, svoboda, láska podle Augustina*, 69–79.

nepodléhá působení, nýbrž výlučně sám působí.¹³⁵ Důležitá bude v Augustinově dalším výkladu kategorie relace, zatím uvažovaná jako vztah Boha ke stvoření, který na straně Boha neznamená žádnou potřebu.¹³⁶

Tato inventura jednotlivých kategorií je v Augustinových očích důležitá především proto, abychom pochopili, jak o Bohu mluvit nelze:

„Kdo takto o Bohu smýšlí, nedokáže sice ještě zdaleka nalézt, co Bůh je, aspoň se však, nakolik může, zbožně vystříhá toho, aby si o něm představoval něco, čím není.“¹³⁷

Dokonce ani kategorie substance (οὐσία) se o Bohu nevypovídá ve svém původním významu, protože nejde o nositele akcidentů.¹³⁸ K Bohu totiž nepřístupují žádné akcidentální vlastnosti, které by svou přítomností, resp. absencí indikovaly změnu. Augustin tak (na rozdíl od Aristotela) spojuje akcident s možností změny,¹³⁹

¹³⁵ *De trin.* V,8,9.

¹³⁶ Nejde tedy o samotnou potřebnost, jak mylně naznačuje G. Rudebusch, *Aristotelian Predication, Augustine, and the Trinity*, in: *The Thomist* 53, 1989, 587–597, zde 593 s pozn. 17. Srv. k tomu také R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 67n., pozn. 333.

¹³⁷ *De trin.* V,1,2 (CCL 50, 207,44–46): *Quisquis deum ita cogitat etsi nondum potest omni modo inuenire quid sit, pie tamen cauet quantum potest aliquid de illo sentire quod non sit.* Také jinde Augustin o Bohu říká, že je „lépe poznán nevěděním“ (*qui scitur melius nesciendo*), srv. *De ord.* II,16,44 (BA 4/2, 292), patrně inspirován Porfyriem (*Sent.* 25,2 Brisson); srv. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933, 173, pozn. 29; A. Solignac, *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du „De ordine“ de saint Augustin*, in: *Archives de philosophie* 20, 1957, 446–465, zde 461, pozn. 27. Stejně jako později Mikuláš Kusánský, mluví Augustin rovněž o „učené nevědomosti“ (*docta ignorantia*), totiž poučené Duchem svatým, srv. *Ep.* 130,15,28 (CSEL 34, 72,13n.); Mikuláš Kusánský, *De docta ignorantia*, vyd. E. Hoffmann – R. Klibansky, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, I, Leipzig 1932; česky J. Patočka – P. Floss, *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filozofa, matematika a politika*, Praha 2001, 123–184.

¹³⁸ *De trin.* V,2,3; VII,5,10.

¹³⁹ *De trin.* V,4,5 (CCL 50, 209,1n.): *Accidens autem dici non solet nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest.* Aristoteles však uvažoval také akcidenty neproměnné, kupř. vztah „být roven“, „být poloviční/dvojnásobný

což vztahuje i na porfyriovský „neoddělitelný akcident“.¹⁴⁰ Bůh naopak zcela je tím, čím je (srv. Ex 3,14), nic k němu „nepřistupuje“ a není v něm žádná změna. Proto je v Augustinových očích přiměřenější mluvit o „bytnosti“ (*essentia*) odvozené od „bytí“ (*esse*) než o substantii jako nositeli akcidentů.¹⁴¹ Výrazu *substantia* se užívá

vůči něčemu“ (srv. Aristoteles, *Cat.* 6, 6a36–b2; 7, 6a39–6b1; 6b18n.; 6b30n.; 7b19–21). Číselné vztahy však Augustin patrně za akcidenty nepokládá, rozhodně zůstávají stranou jeho úvahy; srv. G. Ch. Stead, *Kategorienlehre: B. Christlich*, in: RAC 20, Stuttgart 2004, 590–600, zde 596n.

¹⁴⁰ Augustin pokládá i tzv. „neoddělitelné“ akcidenty (*inseparabilia, quae appellantur graece ἀχώριστα*), kupř. černou barvu havraního peří, za proměnné, neboť zanikají spolu se svým nositelem; srv. *De trin.* V,4,5 (CCL 50, 209,3n.). Termín ἀχώριστα, neznámý Aristotelovi, uvádí i s identickým příkladem také Porfyrios v *Isagoge* (CAG IV/1, 12,24–13,3; citováno níže, str. 257, pozn. 15). Tento Porfyriův úvod do Aristotelových *Kategorií* byl k dispozici v latinském překladu Maria Victorina, jehož ještě Boethius užíval ve svém prvním komentáři k Porfyriovu dílu; srv. S. Brandt, *Prolegomena*, in: Boethius, *In Isagogen Porphyrii Commenta*, CSEL 48/1, Wien/Leipzig 1906, vii–lxxvii, zde xiv; svědectví o Victorinově překladu podává i sám Boethius, *In Isag. ed. prima* I,1 (CSEL 48/1, 4,12–14); *In Isag. ed. secunda* V,24 (CSEL 48/1, 347,25–348,1). K neoddělitelnému akcidentu srv. také Marius Victorinus, *Adv. Ar.* 1a,30,25 (CSEL 83/1, 108). Podle hypotézy R. Kanyho (*Augustins Trinitätsdenken*, 65) uvedl řecký termín Victorinus ve svém překladu. Možnost neoddělitelného akcidentu zvažuje v této souvislosti také Ps.-Basil (Apollinarios z Laodiceje?), *Adv. Eun.* IV,2,2 (PG 29, 684a–b), který jej však nazývá συμπέφυκεν („náležející k přirozenosti“); srv. k tomu F. X. Risch, *Einleitung*, in: Pseudo-Basilius, *Adversus Eunomium IV–V: Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Leiden etc. 1992, 3–48, zde 46; týž, *Kommentar*, *ibid.* 111–205, zde 132.

¹⁴¹ *De trin.* V,2,3 (CCL 50, 207,2–208,5); srv. také VII,5,10. Výraz *essentia* jako odvozený od *esse* zmiňuje (vedle *essentitas*) také Marius Victorinus, *Adv. Ar.* IV,6,5 (CSEL 83/1, 232). Pro to, co je trvalé či věčné, jej užívají také Hilarius (*De syn.* 12: PL 10, 490a; *Ex op. hist. frg.* II, 32: PL 10, 657b) či Jeroným (*Ep.* 15,4: Labourt I, 48,9–11). V *De trin.* VII,6,11 Augustin uvádí, že oba výrazy *essentia* a *substantia* nahrazují starší výraz *natura*; podobně také *De mor.* II,2,2; *Enarr. Ps.* 68(I),5. K novosti výrazu *essentia* pro řecké οὐσία srv. také *De civ.* XII,2. Výraz *essentia* byl přibližně do 4. století pocítován jako slovo umělé a v latině nepřirozené; podle mínění antických autorů je to výtvor Ciceronův, srv. Seneca, *Ep.* 58,6: *Ciceronem auctorem huius uerbi [scil. essentiae] habeo, puto locupletem*; podobně Calcidius, *In Tím.* 27 (Bakhouche I, 234,21n.); Sidonius Apollinarius, *Carmen* 14, *ep. dedic.* 4 (Sidoiné Apollinaire, I, *Poèmes*, vyd. A. Loyer, Paris 1960, 108,29–36). V Ciceronových dochovaných spisech se nicméně nenachází; jindy bývá přičítán Plautovi, resp. Verginiu Flavovi (Sergiu Flaviovi), srv. Quintilianus, *Instit. orat.* II,14,2; III,6,23; VIII,3,33. Viz

nevhodně (*abusive*),¹⁴² ale bohužel se v teologii stal již obvyklým, jak Augustin nerad přiznává.¹⁴³

„Zrozený“ a „nezrozený“ nejsou pojmenování substance

S touto výbavou Augustin přistupuje k (novo)ariánské argumentaci, která rovněž předpokládá, že v Bohu není akcident, a proto se všechny výpovědi o něm týkají substance. Na rozdíl od Augustina z toho však jeho protivníci vyvozují, že také výpovědi „být zrozený“ (*genitum esse*) a „být nezrozený“ (*ingenitum esse*) vyjadřují substanci, a Syn tedy nemůže být téže substance, tj. soupodstatný s Otcem:

„Cokoli se vypovídá či nahlíží o Bohu, nevypovídá se jako akcident, nýbrž jako substance. Proto být nezrozený náleží Otci v jeho substanci a být zrozený náleží Synu v jeho substanci. Je však něco jiného být nezrozený a být zrozený. Proto je substance Otce a Syna odlišná.“¹⁴⁴

k tomu J. de Ghellinck, *L'entrée d'essentia, substantia, et autres mots apparentés dans le latin médiéval*, in: *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (= *Bulletin Du Cange*) 16, 1941, 77–112; k Augustinovu užití obou výrazů srv. R. Teske, *Augustine's Use of „Substantia“ in Speaking about God*, in: *The Modern Schoolman* 62, 1985, 147–163; M. Smalbrugge, *Sur l'emploi et l'origine du terme „essentia“ chez Augustin*, in: *Augustiniana* 39, 1989, 436–446; L. Karfíková, *Esence a substance podle Augustina a Abelarda*, in: táž, *Ideje a slova. Studie k Augustinovi, Plótínovi, Abélardovi, Dionysiu Areopagitovi a Anselmovi*, Praha 2010, 58–88, zde 58–67. Viz také výše, str. 11n.

¹⁴² *De trin.* VII,5,10 (CCL 50, 261,17). Výraz *substantia* si vedle filosofického užití navíc dlouho podržoval význam „materiálního zajištění“, podobně jako řecké ὑπόστασις, jehož je ekvivalentem; srv. J. de Ghellinck, *L'entrée*.

¹⁴³ *De trin.* V,8,9–10.

¹⁴⁴ *De trin.* V,3,4 (CCL 50, 208,6–11): „*Quidquid de deo dicitur uel intellegitur non secundum accidens sed secundum substantiam dicitur. Quapropter ingenitum esse patri secundum substantiam est, et genitum esse filio secundum substantiam est. Diversum est autem ingenitum esse et genitum esse; diversa est ergo substantia patris et filii.*“

Jádro této argumentace sleduje původní ariánskou intuici o rozdílu substance mezi Otcem a Synem, jak jej implikuje zrozenost, resp. nezrozenost.¹⁴⁵ Navíc se zde však objevuje aristotelský termín „akcident“ a rovněž zásada, že všechny výpovědi o Bohu jsou substanciální.¹⁴⁶ Podobný filosofický arzenál nacházíme také v polemice proti novoariánu Eunomiovi, která kolovala jako čtvrtá kniha stejnojmenného díla Basila z Caesareje a která bývá připisována Apolinářovi z Laodiceje.¹⁴⁷ Lze proto předpokládat, že Augustin tuto polemiku v nějaké formě znal, anebo aspoň že má na mysli podobného protivníka (na jiném místě svého pojednání se Augustin proti Eunomiovi obrací výslovně).¹⁴⁸

¹⁴⁵ W. J. Mountain (CCL 50, 208) odkazuje pro uvedenou formulaci na Ambrožovo pojednání *De incarn.* 8,79 (CSEL 79, 264,1–11); A. Trapè – G. Beshin (NBA I/4, 237, pozn. 8) připojují jako možný zdroj ještě Ambrožovo pojednání *De fide* IV,8,81 (CSEL 78, 184n.) a protiariánský list Alexandra z Alexandrie cařihradskému biskupu Alexandrovi (srv. řec.-čes. vydání, překlad P. Dudzik, *Počátky ariánského sporu*, 176–213). Na těchto místech se však nachází pouze ariánská argumentace o „zrozeném“ a „nezrozeném“, kteří nemohou být téže přirozenosti čili substance, resp. „moci“, aniž by se tato představa odůvodňovala rozlišením substance a akcidentu.

¹⁴⁶ Zásadu, že v Bohu není akcident, uvádí také Ambrož z Milána, *De fide* I,16,106 (CSEL 78, 46,45: *cui nihil accedat*); o Synu rovněž *De Isaac* 5,46 (CSEL 32/1, 670,14n.). K jednoduchosti Božího bytí viz Marius Victorinus, *Adv. Ar.* Ia,19,47–49 (CSEL 83/1, 84n.); Ia,22,2–6 (CSEL 83/1, 90); Ia,30,4–14 (CSEL 83/1, 107); IV,2,18–23 (CSEL 83/1, 226).

¹⁴⁷ Srv. Ps.-Basil, *Adv. Eun.* IV,2,2 (PG 29, 684a–b). Viz k tomu F. X. Risch, *Kommentar*, 132n. Basil sám proti Eunomiovi argumentuje, že Boží „nezrozenost“ není výpověď „co je“ (τί ἐστιν), nýbrž „jak je“ (ὅπως ἐστιν), aniž by však užíval výrazu „akcident“; srv. *Adv. Eun.* I,15 (SC 299, 224,1–4). Řehoř z Nazianzu klade otázku substance, resp. akcidentu s ohledem na Ducha svatého, srv. *Or.* 31,6 (SC 250, 286,4–7). Řehoř z Nyssy cituje Eunomiova slova o Boží jednoduchosti, která implikují, že „nezrozenost“ je výpověď o Boží přirozenosti samé; tato myšlenka se však argumentu, jak jej cituje Augustin, blíží pouze věcně, nikoli terminologicky; srv. *C. Eun.* II,23 (GNO I, 233,11–17).

¹⁴⁸ *De trin.* XV,20,38. Mnoho interpretů proto pokládá také citace dnes neidentifikovatelných ariánských pramenů v *De trin.* V,3,4; V,6,7 za eunomiánské, srv. kupř. A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965, 151–153; O. du Roy, *L'intelligence*, 458; E. Hill, *The Trinity*, 49; R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 121; 167–169; 469 (který navíc právem připomíná, že Augustin patrně necituje doslovně, nýbrž kritizované argumenty sám stylizuje). Jiného názoru je ovšem M. R. Barnes, který zde

Ať je tomu jakkoli, Augustin odpovídá konstatováním, že pokud jsou všechny výpovědi o Bohu substanciální, pak to platí také o novozákonních výrocích „Já a Otec jsme jedno“ (J 10,30) nebo „Nelpěl na tom, že je roven Bohu“ (Fp 2,6). Otec a Syn jsou tedy jedno svou substancí, resp. jsou si svou substancí rovni. Pokud to neplatí, pak nejsou všechny výpovědi o Bohu substanciální, a nemusí takové být ani výpovědi „zrozený“ a „nezrozený“.¹⁴⁹

V dalším musí ovšem Augustin vysvětlit, o jaké výpovědi se tedy v tomto případě jedná. Jména „Otec“ a „Syn“ nepochybně nevyjadřují substanci, nýbrž relaci (*ad aliquid* či *relativum*),¹⁵⁰ ačkoli se nejedná o akcident, neboť jde o vztah věčný, nikoli proměnný. Zároveň to však není výpověď o Bohu „o sobě“ (*ad se ipsum*),¹⁵¹

hledá spíše myšlenky latinských homoiánů Paladia, Maximina či Auxentia, srv. M. R. Barnes, *The Arians of Book V and the Genre of De Trinitate*, in: *JThS* 44, 1993, 185–195. M. Edwards je přesvědčen, že Augustin, podobně jako před ním Ambrož, zahrnul všechny své protivníky do postupů známých od Eunomia, aniž by se vyrovnával s některým konkrétně; srv. M. Edwards, *How to Refute an Arian: Ambrose and Augustine*, in: E. Bermon – G. O’Daly (vyd.), *Le De Trinitate*, 21–34, zde 25n.; 34. Ani H.-J. Sieben nepokládá za motivaci Augustinova pojednání *De trinitate* aktuální polemiku proti ariánům; srv. H.-J. Sieben, *Augustins Auseinandersetzung mit dem Arianismus außerhalb seiner explizit antiarianischen Schriften*, in: *Theologie und Philosophie* 81, 2006, 182–212, zde 184–187. Diskusi shrnují také G. Catapano, *Saggio introduttivo*, in: Agostino, *La Trinità*, Milano 2013, vii–cl, zde xxxviii–xli; a B. Cillerai, *ibid.*, 1064n., pozn. 15. Sama jsem se nejasnou identitou Augustinových protivníků zabývala v článku *Augustinova protiaríánská polemika*.

¹⁴⁹ *De trin.* V,3,4.

¹⁵⁰ *De trin.* V,5,6 (CCL 50, 210,3; 211,21n.). Srv. Aristoteles, *Cat.* 7, 6a36–8b24; Ps.-Augustin, *Cat. decem* 11 (PL 32, 1430–1432) = *Paraphr. Themist.* 93–112 (Minio-Paluello 154–159). Porfyrios v malém komentáři ke *Kategorii* užívá v pojednání o aristotelské kategorii relace (πρός τι) také výrazu σχέσις, srv. *In Cat.* (CAG IV/1, 112,2.9; 124,17–18.22n.; 124,29n.; 125,5.15.17). Podobně také Plotin, *Enn.* VI,1(42),6–9.

¹⁵¹ *De trin.* V,5,6 (CCL 50, 210,16). Platonské rozlišení „vzhledem k sobě“ či „samo o sobě“ (*per se ipsum*) vs. „vůči něčemu“ (*ad aliquid*) užil Augustin podle vlastního svědectví již ve svém prvním, ztraceném díle *De pulchro et apto*, srv. *Conf.* IV,15,24 (CCL 27, 52,3n.); viz k tomu R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 498n., pozn. 2120. Obrat *ad se ipsos dicuntur* („vypovídají se každý vzhledem k sobě“) nevyjadřuje vztah k sobě, nýbrž výpověď absolutní. Překladatelé ji interpretují různě: M. Schmaus (*Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, Kempten/München 1935, 194): „absolute Ausdrücke“; M. Mellet – Th. Camelot (BA 15,

nýbrž o jednotlivých osobách ve vztahu k sobě navzájem. Našli jsme tedy výpovědi, které nejsou ani substanciální, ani akcidenální, nýbrž relační.¹⁵² Nyní půjde o to proti ariánům ukázat, že jsou taková i označení „zrozený“ a „nezrozený“.¹⁵³

Jméno „Otec“ jistě není ve svém významu zcela totožné s označením „nezrozený“, jakkoli má snad stejnou referenci.¹⁵⁴ Každý otec totiž nemusí být nezrozený, ani kdo je nezrozený, nemusí být nutně otcem. Přesto se ani jméno „nezrozený“ nevypovídá absolutně (*ad se*), tj. o substanci. Augustin to ukazuje zprvu na jméno „zrozený“, které předpokládá vztah zrozeného k jeho rodiči. „Nezrozený“ je však jen negací „zrozeného“ a zůstává výpovědí v téže kategorii. Ani toto jméno tedy není substanciální.¹⁵⁵ Tak Augustin vyvrátil ariánský argument, podle něhož je jméno „nezrozený“ výpovědí o substanci, a proto Syn, o němž je vypovídat nelze, musí být jiné substance než Otec.¹⁵⁶

435): „les concernent en eux-mêmes“; G. Beschin (NBA I/4, 241): „si dicono in rapporto a se stessi“; B. Cillerai (*La trinità*, 339): „si dicono rispetto a se stessi“.

¹⁵² *De trin.* V,5,6. Augustin ve své představě výpovědi „Otec“ a „Syn“ jako relací, nikoli substancí, snad mohl navázat na Ambrožovo pojetí těchto výpovědí jako kvalit (*proprietas*), srv. *De fide* IV,8,81–87. Viz k tomu M. Weedman, *Augustine's De Trinitate 5 and the Problem of Divine Names „Father“ and „Son“*, in: *Theological Studies* 72, 2011, 768–786, zde 775; Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Ch.)*, Tübingen 1995, 200–206. Terminologii relací (σχέσις) užíval ovšem také Řehoř z Nazianzu, *Or.* 29,16 (SC 250, 210,13); 31,7 (SC 250, 288,14); 31,9 (SC 250, 290,4–292,5).

¹⁵³ *De trin.* V,6,7. Podle M. L. Carrekera (*A Commentary*, 135n.) se předpokládá, že „nezrozený“ není relační výpověď, netýká jen ariánské, ale také kappadocké teologie (jakkoli Kappadočané odmítali z toho vyvozovat různost substance Otce a Syna). Srv. Řehoř z Nazianzu, *Or.* 29,12 (SC 250, 202,11–13).

¹⁵⁴ *De trin.* V,6,7. Touto otázkou, přítomnou i v kappadocké polemice proti Eunomiovi, jsem se zabývala v článku *Označují souznačná jména totéž? Bůh Otec podle první knihy proti Eunomiovi Řehoře z Nyssy*, in: L. Karfiková, *Duše zrcadlo. Studie ke Kappadočanům, Augustinovi a Abélardovi*, Praha 2016, 77–107.

¹⁵⁵ *De trin.* V,6,7–7,8. Podle Aristotela kategorie substance (οὐσία) vůbec nemá protiklad, srv. *Cat.* 5, 3b24n. Na to patrně naráží také Ps.-Basil, *Adv. Eun.* IV,2,2 (PG 29, 684b).

¹⁵⁶ *De trin.* V,6,7. Také Ps.-Basil, *Adv. Eun.* IV,2,2 (tj. PG 29, 685a), připomíná

Duch svatý jako relační jméno?

Pokud Augustin ve své protiariánské polemice vyložil, že jména „zrozený“ a „nezrozený“ lze chápat jako relační pojmy, stejně jako pojmenování „Syn“, resp. „Otec“, klade se jistě otázka, zda také označení „Duch svatý“ může mít relační význam. Celý problém je navíc ztížen tím, že obě části jména jsou výpověďmi o všech třech osobách, protože také Otec a Syn jsou „duch“ ve smyslu netělesné podstaty (srv. J 4,24) a také oni jsou „svatí“.¹⁵⁷

Tuto obtíž se Augustin naopak pokouší obrátit ve výhodu, protože se tak podle jeho mínění naznačuje, že Duch svatý je čímsi společným Otci a Synu, jakýmsi jejich pojítkem a „nevypověditelným společenstvím“.¹⁵⁸ Podle Písma je to Duch Otce i Syna (srv. Mt 10,20; Ga 4,6), a proto se vztahuje jak k Otci, tak k Synu.¹⁵⁹

ariánské tvrzení, podle něhož „zrozený“ (γεννητός) a „nezrozený“ (ἀγεννητος) nemohou být téže substance.

¹⁵⁷ *De trin.* V,11,12. Ke svatosti všech tří osob srv. Ambrož z Milána, *De fide* II,12,107 (CSEL 78, 96n.). Tento autor nicméně verš J 4,24 („Bůh je duch“) chápe jako výpověď o Bohu Otci; srv. *De spir. s.* III,11,69.

¹⁵⁸ *De trin.* V,11,12 (CCL 50, 219,29n.): ... *ineffabilis quaedam ... communio*. Srv. také VI,5,7; XV,17,27; XV,17,29; XV,19,37. O Duchu svatému jako společenství, spojení, božství či lásce Otce a Syna mluví Augustin také kupř. v *De mus.* VI,17,56; *De fide et symb.* 9,19–20; *De doctr. christ.* I,5,5; srv. k tomu du J.-B. du Roy, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, in: *RechAug* 2, 1962, 415–445, zde 418–421. Představu Ducha, který spojuje druhé dvě božské osoby, vzácnou v řecké teologii (srv. však Epifanos ze Salaminy, *Anac.* 7,1; 8,6), Augustin patrně znal od Maria Victorina, který Ducha označuje jako „spojení“, *copula* (*Hymn.* 1,4: CSEL 83/1, 285); resp. *conexio* (*Hymn.* 3,242–247: CSEL 83/1, 303); viz k tomu M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 587n. A. Kotsko dokonce dovozuje, že pro Augustina je Duch svatý, nikoli Otec jako ve východní teologii, principem jednoty Trojice; srv. A. Kotsko, *Gift and Communio: The Holy Spirit in Augustine's De Trinitate*, in: *Scottish Journal of Theology* 64, 2011, 1–12, zde 7. Představa Ducha jako pouta Otce a Syna má své paralely také v mimonicejské teologii, srv. L. Abramowski, *Der Geist als „Band“ zwischen Vater und Sohn – ein Theologoumenon der Eusebianer?*, in: *ZNW* 87, 1996, 126–132; R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 129n.

¹⁵⁹ *De trin.* V,11,12. Srv. podobně *De civ.* XI,24. K Augustinově pneumatologii srv. kupř. F. Cavallera, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du „De Trinitate“*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 2, 1930, 365–387; 3, 1931, 5–19; A. Kotsko, *Gift and Communio*; N. Cipriani, s. v. *Spiritus sanctus*,

Tato relace je lépe patrná, pokud Ducha označíme biblickým jménem „Dar“ (srv. Sk 8,20; J 4,10), jak to Augustin nachází u svého předchůdce Hilaria z Poitiers.¹⁶⁰ Dar se totiž vztahuje k dárci, a Duch je tedy společný dar Otce a Syna.¹⁶¹ Podle Augustinovy zásady proto Duch vychází z obou, ačkoli jako z „jediného počátku“ (*unum principium*),¹⁶² protože Otec je zároveň počátkem Syna. Navíc nevychází z Otce na způsob zrození, aby tak byl druhým Synem, nýbrž právě jako dar.¹⁶³

Dar se však zároveň vztahuje k obdarovanému,¹⁶⁴ proto by se někdo mohl ptát, zda se Duch stává darem, nebo dokonce vzniká až po svém darování v dějinách spásy. Tak by byl fakticky závislý nejen na dárci, ale také na stvoření. Aby odvrátil tuto možnost, vysvětluje Augustin, že Duch byl Darem (*donum*) od věčnosti, darován (*donatum*) je však v čase.¹⁶⁵ Je tedy konstituován nejen svou odvozeností od Otce a Syna, ale také zaměřením ke stvoření

in: AL V (Basel 2021–), 559–578; N. Awad dokonce soudí, že promyslet představu Ducha svatého je hlavním cílem celého spisu „O Trojici“, srv. N. Awad, „Another Puzzle is ... the Holy Spirit“: *De Trinitate as Augustine's Pneumatology*, in: *Scottish Journal of Theology* 65, 2012, 1–16.

¹⁶⁰ Srv. Hilarius, *De trin.* II,1,1 (SC 443, 276,21n.): „Ve Věčném je nekonečnost, v Obraze forma/krása, v Daru užití“ (*infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere*). Tuto formulaci Augustin cituje v *De trin.* VI,10,11 (CCL 50, 241,2n.): „v Otci věčnost, v Obraze forma/krása, v Daru užití“ (*Aeternitas, inquit, in patre, species in imagine, usus in munere*). K této citaci a její interpretaci srv. níže, str. 290, pozn. 61.

¹⁶¹ *De trin.* V,11,12. Duch jako společný dar Otce a Syna ovšem pro Augustina neznamená, že by Duch byl darem Otce Synu nebo jejich vzájemným darem, jak naznačuje N. Rostock, *Two Different Gods or Two Types of Unity? A Critical Response to Žizioulas' Presentation of „The Father as Cause“ with Reference to the Cappadocian Fathers and Augustine*, in: *New Blackfriars* 91, 2010, 321–334, zde 323; 332; 334.

¹⁶² *De trin.* V,14,15 (CCL 50, 223,35). Srv. také XV,17,29 (CCL 50A, 503,57), kde Augustin uvádí, že Duch vychází „jako ze svého počátku“ či „principiálně“ (*principaliter*) z Otce. Viz také *De trin.* IV,20,29; 21,32.

¹⁶³ *De trin.* V,14,15.

¹⁶⁴ *De trin.* V,14,15.

¹⁶⁵ *De trin.* V,15,16 (CCL 50, 224,14–16). Srv. také V,16,17. K Duchu svatému jako věčné otevřenosti božství srv. A. Kotsko, *Gift and Communio*, 6.

jako „darovatelný“, který „má být dán“ (*donabilis*, resp. *daturus*), a to i dříve, než stvoření vzniklo.¹⁶⁶

Přesto se podle Augustina nejedná o akcidentální relaci, protože vztah mezi Bohem a stvořením vždy představuje změnu jen na straně stvoření, nikoli v neproměnném Bohu. Když se kupř. někdo v určitém okamžiku k Bohu obrátí, přináší to jistě změnu pro jeho život, nikoli však pro Boha samého. Podobně se kupř. nějaký peníz v určitém okamžiku stane cenou prodávané věci či zálohou za nějaké zboží, aniž by se přitom sám měnil. Zdánlivě akcidentální relace tak nejsou pro Boha akcidentální, protože pro něj nepředstavují změnu. Mění se jen lidské vypovídání o Bohu z hlediska vztahu stvoření k němu. Pro Boha jsou však časové události týkající se jednotlivých lidí naráz přítomné věčně.¹⁶⁷

Moudrost přivlastněná Synu

V šesté a sedmé knize svého pojednání se Augustin vyrovnává s ariánským argumentem pro podřízení Syna Otci, jímž je novozákonní označení Krista jako „Boží moci a Boží moudrosti“ (1Kor 1,24).¹⁶⁸ Není zcela jisté, zda se tak obrací proti týmž oponentům, s nimiž polemizoval o substanciálních a akcidentálních výpovědích v páté knize, spíše jako by zde navazoval na biblickou argumentaci prvních čtyř knih svého díla. Na druhé straně právě citovaný verš apoštola Pavla byl předmětem diskuse o substanciálním, resp. akcidentálním vypovídání Boží moudrosti. Tak Athanáš z Alexandrie polemizoval s představou, že by Syn jako „Boží moudrost“ byl pouze jakýmsi akcidentem božské substance (ἐν οὐσίᾳ συμβεβηκός),

¹⁶⁶ *De trin.* V,15,16 (CCL 50, 224,13.5). Na určitou nepřiznanou aporii této myšlenky upozorňuje G. O'Daly, *A Problem in Augustine's Use of the Category of Relation in De Trinitate V and VII*, in: E. Bermon – G. O'Daly (vyd.), *Le De Trinitate*, 137–144, zde 138.

¹⁶⁷ *De trin.* V,16,17.

¹⁶⁸ K Augustinově interpretaci tohoto verše srv. A.-M. La Bonnardière, *Recherches sur les antécédents, les sources et la rédaction du livre VI du „De Trinitate“ de saint Augustin*, in: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses* 83, 1974–1975, 202–211.

stejně jako moudrost, jíž dosahuje člověk.¹⁶⁹ Velmi podobně argumentoval patrně rovněž Apolinář z Laodiceje.¹⁷⁰

Augustin jmenovitě připomíná samotného Areia, aby mu vložil do úst zkratku ariánské teologie: „Je-li to Syn, pak se zrodil. Pokud se zrodil, pak byla doba, kdy Syn nebyl.“¹⁷¹ Proti této představě časového vzniku Syna rozvinuli někteří „naši“ teologové (*nostri*)¹⁷² polemiku založenou právě na citovaném verši 1Kor 1,24, aby ukázali, že je-li Syn Boží moudrostí a platí-li, že Bůh je od věčnosti moudrý, pak musí rovněž Syn být od věčnosti.¹⁷³ Podobně argumentoval kupř. Augustinův předchůdce Ambrož z Milána, ale také Augustin sám ve svých starších dílech.¹⁷⁴

Ve světle svého předchozího výkladu o substantiálním vypo-
vídání kvality v Bohu (jednoduchý Bůh je svou mocí, moudrostí

¹⁶⁹ Athanáš, *C. Ar.* I,36,4 (AW I/1,2, 146,22–25); *De decr.* 22,1 (AW II/1, 18,21). Srv. k tomu F. X. Risch, *Kommentar*, 133; L. Karfíková, *Augustinova protiariánská polemika*, 80–90.

¹⁷⁰ Apolinář z Laodiceje, *Frg. in Ps.* 146,5 (Nr. 310, Mühlenberg I, 116,20n.); Ps.-Athanáš, *C. Ar.* IV,2 (Stegmann 45). Srv. k tomu F. X. Risch, *„Kommentar“*, 133; M. Vinzent, *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium*, Leiden 1996, 101–104; 160–167 (k atribuci druhého citovaného díla datovaného kolem r. 340 Apolinářovi, která ovšem zůstává nejistá, *ibid.* 1–34).

¹⁷¹ *De trin.* VI,1,1 (CCL 50, 228,10–12): *Nam ipse Arius dixisse fertur: Si filius est, natus est. Si natus est, erat tempus quando non erat filius.* Podobně shrnují ariánskou teologii kupř. Hilarius, *De trin.* I,34; VI,6; XII,18,23; Ambrož z Milána, *De fide* I,18,120; I,19,123.125; IV,8,79; IV,9,96. Srv. Areios, *Ad Alex. Alex.* 4 (řec.-čes. vydání P. Dudzik, *Počátky*, 100n.); *Ad Eus. Nic.* 5 (řec.-čes. vydání P. Dudzik, *Počátky*, 106n.). Tyto dokumenty cituje také Epifanos ze Salaminy, *Panarion* 69,6,6; 69,8,1. Srv. k tomu M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 586; B. Cillerai, *La trinità*, 1071, pozn. 4.

¹⁷² *De trin.* VI,1,1 (CCL 50, 228,18).

¹⁷³ *De trin.* VI,1,1; VII,1,1.

¹⁷⁴ Srv. Ambrož, *De fide* IV,8,79–80; IV,9,111; Augustin, *De fide et symb.* 4,5; *De div. quaest.* LXXXIII 16; 23. Podle A.-M. La Bonnardière měl Augustin k dispozici mj. ps.-athanášovské pojednání *De trinitate* a spis *De fide orthodoxa* Řehoře z Elviry; srv. A.-M. La Bonnardière, *Recherches*, 209. Ke změně Augustinova názoru na tuto otázku srv. *Retr.* I,26. Viz k tomu také M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 586n.; M. Barnes, *The Arians of Book V*; B. Cillerai, *La trinità*, 1071n., pozn. 6.

či dobrotou, které jsou v něm totéž)¹⁷⁵ však již Augustin s touto argumentací není spokojen. Pokud by totiž jen Syn v Trojici byl moudrý, pak by Otec ani Duch sami o sobě moudří nebyli, což by odporovalo jejich božské povaze a rovnosti všech tří osob. Nelze tedy zároveň tvrdit, že moudrost je totožná s Boží bytností a že je moudrostí pouze Syn.¹⁷⁶ Vypovídání moudrosti o Synu se proto musí lišit od vypovídání titulů vyhrazených pouze jemu, které na druhé dvě osoby vztáhnout nelze (kupř. „Slovo“ nebo „Obraz“).¹⁷⁷

Pod vlivem této aporie Augustin upřesňuje, že moudrost je skutečně výpovědí o Boží bytnosti, stejně jako „Bůh“, přesto o ní lze mluvit s ohledem na jednotlivé osoby jako o moudrosti rodící, resp. zrozené (*nata sapientia* či *sapientia de sapientia*),¹⁷⁸ stejně jako říkáme „Bůh z Boha“ nebo „světlo ze světla“.¹⁷⁹ Písmo ji ztotožňuje se Synem (1Kor 1,24), nebo se o ní (v mudrosloví Starého zákona) aspoň mluví jako o pocházející z Boha.¹⁸⁰ Má se tak patrně naznačit, že se Boží moudrost chce stát i lidskou moudrostí, jako se Boží Syn stal člověkem, aby v jeho příkladu lidé mohli Boží moudrost napodobit.¹⁸¹

Moudrost je tedy ke druhé osobě jen v jakémsi zvláštním smyslu vztažena¹⁸² či jí „přivlastněna“ (*proprie*),¹⁸³ stejně jako láska osobě

¹⁷⁵ *De trin.* VI,7,8.

¹⁷⁶ *De trin.* VI,1,2; 5,7; VII,1,1–2; 3,6.

¹⁷⁷ *De trin.* VI,2,3; 7,9; 10,11; VII,2,3.

¹⁷⁸ *De trin.* VII,2,3 (CCL 50, 250,15); VII,1,2 (CCL 50, 249,161).

¹⁷⁹ *De trin.* VI,2,3 (CCL 50, 231,40): ... *deus de deo, lumen de lumine*. Viz také *De trin.* VI,1,1–2; VII,2,3–3,6. Tato protiariánská formulace, inspirovaná Mdr 7,25n., byla užita v nicejském a cařihradském vyznání víry z let 325, resp. 381, srv. *Conc. Œcum. Decr.* 5,7n.; 24,9n. Z Augustinových předchůdců ji částečně cituje kupř. Tertullian, *Adv. Prax.* 15,5 (CCL 2, 1179,31: *ex Deo Deus*) nebo Basil z Caesareje, *Adv. Eun.* II,25 (SC 305, 104,4n.: *φῶς εἶναι τὸν Υἱὸν γεννητὸν, ἐκ τοῦ ἀγεννητοῦ φωτὸς ἀπολάμψαντα*). Viz k tomu M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 474, pozn. 1; B. Cillerai, *La trinità*, 1029n., pozn. 7; L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, Cambridge 2010, 221–227. Srv. také výše, str. 29, pozn. 114.

¹⁸⁰ *De trin.* VII,3,4–5. Srv. Př 8,22; Sir 1,4; 1,9; 24,9. Téměř hypostazovaná moudrost Hospodinova je v těchto biblických textech ovšem představena jako Bohem stvořená.

¹⁸¹ *De trin.* VII,3,4–5.

¹⁸² *De trin.* VII,3,5.

¹⁸³ *De trin.* XV,17,29 (CCL 50A, 504,65n.).

třetí.¹⁸⁴ K tomuto poslednímu tématu se Augustin podrobněji vrátí v patnácté knize svého díla.¹⁸⁵

Jako moudrost či láska jsou tedy všechny osoby totéž, každá je Bůh a všechny spolu jediný Bůh, aniž by se tak Bůh zmnožoval a stával se trojitý (*triplex*)¹⁸⁶ jako nějaký „trojtělý“ (*tricorpor*) Ger-ryon.¹⁸⁷ Osoby navíc pronikají jedna druhou, aniž by se navzájem smísily k nerozlišenosti, jak si snad představovali sabelliáni:¹⁸⁸

„Tak je jedno každé v jednom každém, všechny v každém, každé ve všech a všechny ve všech, a všechny jsou jedno.“¹⁸⁹

Pro všechna substantiální pojmenování tedy podle Augustina platí, že se vypovídají v témž smyslu o všech božských osobách, nikoli však v množném, nýbrž v jednotném čísle. Proto všechny božské osoby nazýváme „Bůh“, přesto však nemluvíme o třech bozích, nýbrž o jediném Bohu:

„Je tedy Otec Bůh i Syn Bůh i Duch svatý Bůh, což se nepochybně vypovídá jako substance, a přece neříkáme, že nade vše vznešená Trojice jsou tři bohové, ale jeden Bůh.“¹⁹⁰

¹⁸⁴ *De trin.* VII,3,6.

¹⁸⁵ *De trin.* XV,17,29.

¹⁸⁶ *De trin.* VI,8,9 (CCL 50, 238,3.19).

¹⁸⁷ *De trin.* VIII,2,3 (CCL 50, 270,8n.). Srv. Vergilius, *Aen.* VI,289. Viz k tomu níže, pozn. 10 k *De trin.* VIII,2,3.

¹⁸⁸ Proti sabelliánům čili modalistům, kteří božské osoby pokládali jen za tři jevové formy jediné božské substance, se Augustin vícekrát vymezuje výslovně (srv. *De trin.* V,9,10) či implicitě (srv. *De trin.* VI,10,12; VII,4,9). Viz také níže, str. 265, pozn. 39; str. 292, pozn. 69; str. 307, pozn. 56.

¹⁸⁹ *De trin.* VI,10,12 (CCL 50, 243,54–56): *Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia.*

¹⁹⁰ *De trin.* V,8,9 (CCL 50, 215,7–10): *Quemadmodum enim deus est pater et filius deus est et spiritus sanctus deus est, quod secundum substantiam dici nemo dubitat, non tamen tres deos sed unum deum dicimus eam ipsam praestantissimam trinitatem.* Srv. *Symb.* „*Quicumque*“ 15–16 (DH, N° 75).

Jediná substance a tři osoby

Taková je Augustinova odpověď na první z výše formulovaných otázek, totiž proč o Trojici neříkáme, že jsou to tři bohové. Máme-li však říci, „tři co“ (*quid tres* či *tria*)¹⁹¹ to jsou, dostáváme se do terminologické nouze, stejně jako při označování božské podstaty, substance či bytnosti.

Jak už jsme zmínili, Augustin užívá pro řecký pojem οὐσία latinský termín *substantia* jen dosti neochotně, protože by to mohlo sugerovat představu substance jako nositele akcidentů. Navíc je výraz *substantia* ve své etymologii přesným ekvivalentem řeckého pojmu „hypostasis“ (ὑπόστασις), který ovšem řečtí teologové užívají pro označení božských osob, jak Augustin rovněž s určitým údivem poznamenává.¹⁹²

Jeho údiv není zcela nepochopitelný, když uvážíme, že výrazy „hypostasis“ (ὑπόστασις) a „substance“ či „bytnost“ (οὐσία) byly na nicejském koncilu chápány jako souznačné,¹⁹³ avšak řecká trojiční terminologie je posléze začala odlišovat způsobem, který Augustin připomíná. Mohla v tom navázat na užití Origenovo, který „hypostasemi“ rozuměl Otce, Syna a Ducha svatého.¹⁹⁴ Určitou roli snad sehrály také Plotinovy úvahy o třech hypostazích, zejména *Enn.* V,1(10) s Porfyriovým názvem „O třech hypostazích, které jsou principy“.¹⁹⁵ Každopádně o „hypostasích“ mluví v tomto smyslu kupř. Basil z Caesareje nebo Řehoř z Nazianzu,¹⁹⁶ jakkoli

¹⁹¹ *De trin.* V,9,10 (CCL 50, 217,9); VII,4,7 (CCL 50, 255,5.11); 6,11 (CCL 50, 262,32n.); 6,12 (CCL 50, 267,171); VIII,1,1 (CCL 50, 267,171).

¹⁹² *De trin.* V,8,10. Srv. také výše, str. 11n.

¹⁹³ Srv. *Conc. Nic. (Conc. Œcum. Decr. 5)*: ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας.

¹⁹⁴ Srv. Origenes, *Comm. Ioh.* II,10,75; také *C. Cels.* VIII,12 a *Comm. Matth.* XVII,14 (GCS 40, 624,11–16) pro Otce a Syna. Viz k tomu I. Ramelli, *Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy?*, in: *Philosophie antique* 14, 2014, 237–289, zde 253–258.

¹⁹⁵ Také Porfyrios sám zmiňuje ve svém referátu o Platonovi „bytnost božství, která vychází do tří hypostazí“ (ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν), jimiž míní dobro, demiurga a duši světa; srv. Porfyrios, *Hist. philos.* frg. 221F Smith (z Cyrila Alexandrijského, *C. Iul.* VIII, 271a).

¹⁹⁶ Srv. Basil z Caesareje, *Ep.* 38 („O rozdílu mezi pojmy οὐσία a ὑπόστασις“); 236,6; Řehoř z Nazianzu *Or.* 31,9,13 (SC 250, 292).

tento poslední autor užívá „hypostasis“ také souznačně s pojmem „přirozenost“ (φύσις).¹⁹⁷ Nespokojenost s pojmem „hypostasis“ pro označení osoby vyjádřil proto také proslulý překladatel Jeroným;¹⁹⁸ snad Augustin znal záměnné užití pojmů ὑπόστασις a οὐσία z referátu Maria Victorina.¹⁹⁹

Nemusí tedy být spravedlivý úsudek Řehoře z Nazianzu, který ve svém referátu o řecké a latinské trojiční terminologii konstatuje, že chudoba latiny, v níž se nerozlišuje mezi οὐσία a ὑπόστασις, nutí k nahrazení výrazu „hypostasis“ pojmem „osoba“ (*persona*), tj. latinským ekvivalentem řeckého πρόσωπον.²⁰⁰

Řeční teologové každopádně podle Augustinových informací (snad pocházejících od Maria Victorina) mluví o jediné podstatě (οὐσία) a třech hypostazích,²⁰¹ čemuž by v latině muselo odpovídat „jediná bytnost (*essentia*) a tři substance“.²⁰² Latinský úzus je ovšem jiný. Výraz „substance“ je zde chápán jako souznačný s „bytností“

¹⁹⁷ Srv. Řehoř z Nazianzu, *Or.* 28,9,9n. (SC 250, 118).

¹⁹⁸ Srv. Jeroným, *Ep.* 15,3–4 (Labourt I, 47–49). Viz k tomu R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 502–504.

¹⁹⁹ Srv. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* II,4–6; *De hom. rec.* 1–2. Viz k tomu M. Smalbrugge, *Sur l'emploi*, 444.

²⁰⁰ Srv. Řehoř z Nazianzu, *Or.* 21,35 (SC 270, 184–186).

²⁰¹ *De trin.* V,8,10 (CCL 50, 217,45n.): μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις. Srv. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* III,4,38n. (CSEL 83/1, 198); viz k tomu M. Simonetti, *All'origine della formula una essenza, tre ipostasi*, in: *Augustinianum* 14, 1974, 173–175. Citovaná řecká formulace bývá spojována s kappadockými teology, ačkoli se u nich v této podobě nenachází; viz k tomu J. T. Lienhard, *Augustine of Hippo, Basil of Caesarea, and Gregory Nazianzen*, in: G. E. Demacopoulos – A. Papanikolaou (vyd.), *Orthodox Readings of Augustine*, New York 2020 (pův. 2008), 81–99, zde 83n.

²⁰² *De trin.* V,8,10 (CCL 50, 217,46n.): unam essentiam tres substantias. V latině je užití výrazů *substantia* a *essentia* v tomto významu doloženo kupř. u Hilaria z Poitiers, *De trin.* IV,13 (SC 448, 36, citát Arioiva dopisu Alexandrovi z Alexandrie); týž, *De syn.* 29 (PL 10, 503b); *ibid.* 32 (PL 10, 504a–b). Také on poznamenává, že řeč o „třech substancích“ (*tres substantiae*) v Bohu vychází z řeckého úzu, srv. *De syn.* 32 (PL 10, 504a–b). K obtížím s pojmem *hypostasis* a jeho překlady včetně Augustinova referátu srv. J. Pépin, *Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec. Citation, translittération, traduction*, in: *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome*, Roma 1992, 277–307, zde 287–303; R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 107n.; 198–210.

(*essentia*), nikoli s řeckou hypostasí. Proto se mluví o jediné substantanci či podstatě, resp. bytnosti, ale třech osobách (*personae*).²⁰³

Ani s tímto posledním pojmem není Augustin spokojen, přejímá jej však od svých latinských předchůdců, „aby nemusel mlčet“ (*ne taceretur*).²⁰⁴ Je mu dobře znám obrat *in persona* („v osobě“, tj. „ve jménu“),²⁰⁵ dosvědčený i v Novém zákoně (2Kor 2,10), který má zcela jiný smysl.²⁰⁶ Snad Augustinova nespokojenost pramení také z toho, že „osoba“ na rozdíl od pojmenování „Otec“ a „Syn“ není relační pojem²⁰⁷ (v tomto úsudku se Augustin liší od Tomáše Akvinského),²⁰⁸ anebo jej mate, že „osoba“ pokrývá rod společný božským a lidským osobám, aniž by existoval odpovídající pojem pro druh.²⁰⁹ Rušivá je navíc okolnost, že se „osoba“ vypovídá o Otci, Synu a Duchu svatém v témž smyslu, což jinak

²⁰³ *De trin.* VII,4,7 (CCL 50, 255,4): ... *una essentia uel substantia, tres personae*. Srv. také *De trin.* V,9,10; VII,6,11.

²⁰⁴ *De trin.* V,9,10 (CCL 50, 217,10n.). Výrazu „osoba“ (*persona*) pro Otce, Syna Ducha svatého užíval Augustinův africký předchůdce Tertullian, srv. *Adv. Prax.* 11,10; 12,3–4; 12,6; 18,2; 21,5; 24,7–8; 26,9; 31,2. Zároveň však Tertullian uvádí, že Kristus je *persona* Otce, což je výraz paralelní s pojmem „obraz“ (srv. *Adv. Marc.* V,11,12), tj. viditelné znázornění. Srv. k tomu J. F. Bethune-Baker, *Tertullian's use of substantia, natura, and persona*, in: *JThS* 4, 1903, 440–442; R. Braun, *Deus christianorum: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962, 207–242. O osobách Trojice mluví rovněž kupř. Lactantius, *Div. inst.* IV,29; Ambrož, *De fide* III,15,126 (CSEL 78, 152,25n.); *Exam.* VI,7,41; *Expl. Ps.* 35,22,3; *Expos. Luc.* VII,120. Toto označení jako modalistické naopak odmítá Marius Victorinus, *Adv. Ar.* Ia,41,26n. Viz B. Cillerai, *La trinità*, 1066, pozn. 29; R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 198–210; 504n.

²⁰⁵ *De trin.* III,10,19 aj.

²⁰⁶ *De trin.* VII,4,8. K tomuto užití pojmu „osoba“ srv. H. Drobner, *Person-Exegese*, 77n.

²⁰⁷ *De trin.* VII,6,11. Viz R. Cross, *Quid tres? On What Precisely Augustine Professes Not to Understand in De Trinitate 5 and 7*, in: *HTHR* 100, 2007, 215–232, zde 217–219.

²⁰⁸ Podle Tomáše Akvinského „osoba“ vyjadřuje „subsistující relaci“, srv. *STh* I, q. 29, a. 4; viz také E. Hill, *The Trinity*, 234n., pozn. 36.

²⁰⁹ *De trin.* VII,4,7. Viz R. Cross, *Quid tres?*, 222n.; 229. Jak poznamenává E. Morgan, pojem „osoba“ je implicitně odvozen z dějin spásy, tj. ze vtělení, ačkoli to Augustin výslovně nezdůrazňuje srv. E. Morgan, *The Concept of Person in Augustine's De Trinitate*, in: *StPatr* 43, 2006, 201–206. O lidské osobě (*persona*) v různých významech mluví Cicero, *De off.* I,107; I,115. K Augustinově představě lidské osoby, omezující se na niternost bez zahrnutí tělesnosti

platí pro pojmenování jejich společných bytostných charakteristik (jako „Bůh“, „dobrý“, „moudrý“ atd.), nikoli jednotlivých osob (jako „Otec“, „Syn“ apod.).²¹⁰ Týž problém je ostatně s řeckým výrazem „hypostasis“, který se rovněž vypovídá o všech třech v témž smyslu, a přesto nejde o společnou bytostnou charakteristiku užívanou výlučně v singuláru.²¹¹

Na rozdíl od Řehoře z Nyssy,²¹² avšak spolu s jeho jmenovcem z Nazianzu²¹³ Augustin každopádně odmítá chápat božství jako nadřazený druh a božské osoby jako jednotliviny do něj spadající (kupř. jako Abraham, Izák a Jákob náležející k druhu člověk), nebo jako rod a pod něj zahrnuté druhy (kupř. jako býk, kuň a pes spadající do rodu živočich). Vadí mu totiž okolnost, že se v tomto případě druh, resp. rod vypovídá v plurálu (tři lidé nebo tři živočichové), kdežto o Trojici neříkáme, že jsou to tři bohové.²¹⁴

Poněkud překvapivě dává proto Augustin přednost metafoře zlata, z něhož jsou vytvořeny tři zlaté sochy, kterou Řehoř z Nyssy zná také.²¹⁵ V tomto případě jde podle Augustinova výkladu o společnou přirozenost (*natura*), přesněji řečeno látku zlata, která je vytvarována do tří soch. Neříkáme však, že jsou to tři zlata, nýbrž jedno, stejně jako o třech božských osobách říkáme, že je to jediný Bůh.²¹⁶

V tomto smyslu i sám Syn uvádí: „Já a Otec jsme jedno“ (J 10,30). Obratem „já a Otec“ s plurálem slovesa vyjadřuje různost osob založenou na jejich vzájemném vztahu, výrazem „jedno“ pak jednotu

a vztahu k druhým srv. Ph. Cormier, *La fondation augustinienne de la personne*, in: *Les Études Philosophiques* 2, 2007, 147–162.

²¹⁰ *De trin.* V,11,12. Srv. také VII,4,8.

²¹¹ *De trin.* VII,4,8.

²¹² Srv. Řehoř z Nyssy, *Ad Abl.* (GNO III/1, 38–41).

²¹³ Srv. Řehoř z Nazianzu, *Or.* 31,15.

²¹⁴ *De trin.* VII,4,7–8; 6,11. Touto otázkou jsem se podrobněji zabývala v článku *Metafora tří lidí a zlatá metafora u Řehoře z Nyssy a v Augustinově pojednání O Trojici*, in: *Duše zrcadlo*, 113–125.

²¹⁵ *De trin.* VII,6,11 (podobně IX,4,7 o třech zlatých prstenech). Srv. Řehoř z Nyssy, *Ad Abl.* (GNO III/1, 53,16–54,2), který ovšem nemluví výslovně o sochách, ani této metafoře nedává přednost před metaforou tří lidských jednotlivců.

²¹⁶ *De trin.* VII,6,11.

bytnosti. Právě tak Bůh podle knihy Genesis při stvoření člověka užívá plurálu „učíňme“ a „náš obraz“, aby naznačil plurál božských osob a vztahy mezi nimi, ačkoli se zde o Bohu jinak mluví v singuláru pro jeho jedinou bytnost (srv. Gn 1,26).²¹⁷ Tento obraz trojjediného Boha bude Augustin v člověku hledat v poslední části svého pojednání.

III. Obraz Trojice v lidské mysli (knihy VIII–XIV)

Jak už jsme předeslali, osmá kniha je numerický i obsahový střed Augustinových patnácti knih *O Trojici*,²¹⁸ je to jakási stěžej, kolem níž se jeho úvahy otáčejí novým směrem.²¹⁹ Podle některých vykladačů zde Augustin provádí „koperníkovský obrat“ k introspekci lidského ducha (*modo interiore*),²²⁰ při níž se Trojice již nejeví jako předmět, ale jako podmínka možnosti sebepoznání naší mysli.²²¹ Každopádně zde Augustin od biblické a terminologické části svého pojednání přechází k pokusu trojiční víru také nahlédnout (*ut intellectum aperiat*).²²² O tomto novém začátku sám na konci osmé knihy říká, že „sice zatím nenašel, co hledal, avšak nalezl, kde to hledat“.²²³ Tímto místem bude lidský duch jako trojjediný obraz poznání a lásky v Bohu samém.

²¹⁷ *De trin.* VII,6,12. K Augustinovým různým výkladům tohoto verše srv. M. Mellet – Th. Camelot, BA 15, 589–591, pozn. 45; L. Karfíková, „Učíňme člověka“, 23–33.

²¹⁸ Srv. R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 181; 233; výše, str. 16.

²¹⁹ Srv. L. Gioia, *The Structure of Augustine's Inquisitio in the De Trinitate: A Theological Issue*, in: *StPatr* 43, 2006, 101–106, zde 102.

²²⁰ *De trin.* VIII,1,1 (CCL 50, 269,29).

²²¹ Srv. R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 509n.; 532.

²²² *De trin.* VIII,1,1 (CCL 50, 268,25n.). Srv. J. Moingt, BA 16, 572–574. Sama jsem se touto knihou zabývala ve stati *Láska jako podobnost Trojice. Platonské motivy v Augustinově pojednání De trinitate VIII*, in: L. Karfíková, *Umění, svoboda, láska podle Augustina*, 106–132; k místu osmé knihy v rámci celého spisu srv. *ibid.* 128–130.

²²³ *De trin.* VIII,10,14 (CCL 50, 291,14n.): *Nondum illud inuentum est, sed iam inuentum est ubi quaeratur.*

Láska jako podobenství Trojice

Viděli jsme, že tématem člověka stvořeného k Božímu obrazu Augustin zakončil druhý oddíl svého pojednání, totiž knihy V–VII.²²⁴ Než se však k podrobnější analýze tohoto obrazu v myslí dostane v knihách IX–X, chce vysvětlit, proč právě netělesná mysl má více šancí Trojici znázornit než tři zlaté sochy, které jsou jediné zlato.²²⁵

Metafora tří zlatých soch sice vyhovuje terminologickému požadavku mluvit o všech třech v singuláru jako o „jediném zlatě“,²²⁶ velická nepodoba je nicméně v materiální povaze tohoto příměru. Na rozdíl od tří soch nejsou tři osoby Trojice více než jedna, naopak jsou zcela totéž v dokonalé rovnosti a nesmíšené perichoresi.²²⁷ Tři sochy jsou navíc časoprostorové předměty, které se navzájem odlišují spíše svým místem a různým dílem materiálu než vzájemnými vztahy. Augustin se proto pokouší očistit tento příměr od „tělesné masy i veškeré proměnlivosti“²²⁸ a zaměřit svou pozornost na samotnou netělesnou pravdu, v níž nejsou odlišení, jaká známe z oblasti tělesných věcí, ani proměnlivost vlastní lidské duši.²²⁹ Stejně jako tři pravdivá tvrzení jsou všechny tři osoby bez proměny stejnou měrou pravdivé, aniž by dvě nebo tři dohromady byly pravdivější než jedna.²³⁰ Jenže lidská duše rozptýlená starostí o tělo se do této pravdy v ní samé nedokáže dívat, podobně jako nedokáže hledět do samotného světla: „Zůstaň u toho prvního záblesku, který tě zasáhl, když jsi slyšela: ‚pravda‘. Zůstaň u něj, pokud můžeš; jenže nemůžeš.“²³¹

Stejně tak je pro duši obtížné zahlédnout samotné dobro, ačkoli je dovede rozpoznat ve všech dobrých věcech díky jakémusi

²²⁴ *De trin.* VII,6,12.

²²⁵ *De trin.* VII,6,11.

²²⁶ *De trin.* VII,6,11 (CCL 50, 264,77): ... *tres statuas unum aurum.*

²²⁷ *De trin.* VII,6,11; VIII,1,2.

²²⁸ *De trin.* VIII,1,1 (CCL 50, 469,27–269,28): ... *sine ulla mole, sine ulla mutabilitate.*

²²⁹ *De trin.* VIII,2,3.

²³⁰ *De trin.* VIII,1,2.

²³¹ *De trin.* VIII,2,3 (CCL 50, 271,35–37): *Ecce in ipso primo ictu qua uelut coruscatione perstringeris cum dicitur ueritas mane si potes; sed non potes.*

„vtištěnému pojmu“ (*impressa notio*).²³² Navíc se k dobru dovede vůlí přimknout, aby tak jeho znalost završila láskou. Láska tak předpokládá určité poznání a zároveň se poznání láskou naplňuje. Také toto dobro, díky němuž jsou všechny věci dobré a k němuž se vůle může obrátit, Augustin ztotožňuje s Bohem.²³³ Láska k Bohu tedy předpokládá jeho latentní znalost jako „vtištěného pojmu“ dobra, a zároveň právě láska vede k jeho úplnějšímu poznání, tj. k aktualizaci latentní znalosti ve víře a nahlédnutí, posléze dokonce ve vidění „tváří v tvář“ (1Kor 13,12).²³⁴

Tento motiv předběžné znalosti, která dovede rozeznat náležitou víru od pomyslu či klamu (*falsum, fides ficta*),²³⁵ platí i pro poznání Boha jako Trojice. Jak ale známe Boha Trojici, abychom jej mohli milovat? ptá se Augustin. Jistě ne pouze na základě matematické vědomosti o tomto čísle, která sama o sobě mnoho lásky nevzbuzuje.²³⁶ Jako však milujeme spravedlnost, ačkoli spravedliví nejsme, ale máme jakousi její vnitřní evidenci,²³⁷ podobně podle Augustinova přesvědčení známe Trojici, pokud známe lásku: „Vidíš Trojici, pokud vidíš lásku.“²³⁸

²³² *De trin.* VIII,3,4 (CCL 50, 272,19n.); k všeobecné touze lidí po blaženosti srv. také XIII,3,6–5,8. K „vtištěnému pojmu“ blaženosti a moudrosti jako apriorní přítomnosti klíčových pojmů v duši srv. *De lib. arb.* II,9,26,103; II,15,40,160. Viz k tomu É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929, 122n.; B. Cillerai, *La memoria come „capacitas Dei“*, Pisa 2008, 282–284; 319n.; L. Karfíková, *Anamnesis, Augustin mezi Platonem a Plotinem*, Praha 2015, 52n.; *Pravda a svoboda*, 35; 37n.; *Láska jako podobenství Trojice*, 108–113; 122n.

²³³ *De trin.* VIII,3,4–5.

²³⁴ *De trin.* VIII,4,6. Otázku po možnosti poznání Boha ve víře a po možnosti lásky, která z tohoto poznání vychází, pokládá L. Gioia za ústřední motiv nejen osmé knihy *De trinitate*, ale celého následného Augustinova zkoumání v knihách IX–XV. Právě proto je osmá kniha jakousi osou, kolem níž je vybudováno celé dílo. Srv. L. Gioia, *The Structure*, 102; k celé koncepci srv. též, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford 2008. Viz také výše, str. 16; 51. K poznání jako předpokladu lásky srv. A.-I. Bouton-Touboulic, *Qu'il n'y a pas d'amour sans connaissance: étude d'un argument du „De Trinitate“, livres VIII–XV*, in: E. Bermon – G. O'Daly (vyd.), *Le De Trinitate*, 181–203; L. Karfíková, *Láska jako podobenství Trojice*, 130n.

²³⁵ *De trin.* VIII,4,6 (CCL 50, 275,23); VIII,5,8 (CCL 50, 277,40n.).

²³⁶ *De trin.* VIII,5,8.

²³⁷ *De trin.* VIII,6,9.

²³⁸ *De trin.* VIII,8,12 (CCL 50, 287,15n.): ... *uides trinitatem si caritatem uides*.

Toto pro některé teology až pohoršlivé konstatování²³⁹ Augustin odůvodňuje jednak inverzí novozákonního výroku o tom, že „Bůh je láska“ (1J 4,8.16), v tvrzení, že „láska je Bůh“, jednak představou o lásce, která vždy zároveň miluje sama sebe.²⁴⁰ Oba tyto předpoklady jsou dosti nesamozřejmé.²⁴¹ První z nich Augustin vysvětluje tím, že láska, kterou milujeme druhé lidi (je-li to skutečná láska, nikoli žádost),²⁴² nejen pochází z Boha, ale je s ním dokonce totožná, je to Bůh sám. Kdo totiž nemiluje bratra, nemiluje ani Boha (srv. 1J 4,20), protože bratra lze milovat jen láskou, která je s Bohem totožná.²⁴³ Podobně jako lze vidět jen ve světle,

²³⁹ Srv. A. Louth, *Love and the Trinity: Saint Augustine and the Greek Fathers*, in: *AugSt* 33, 2002,1–16, zde 6. Autor formuluje pochybnost zejména nad Augustinovou představou Ducha svatého jako lásky, která spojuje nejen lidi navzájem a lidi s Bohem, ale také Otce a Syna v Trojici; podle obavy pravoslavné teologie tak může dojít ke smíšení „teologie“ a „ekonomie“ (*ibid.*, 14). Tuto Augustinovu představu naopak hájí L. Ayres, *Sempiternae Spiritus Donum*, 142–146. Srv. také J.-B. du Roy, *L'expérience de l'amour*; L. Karfíková, *Láska jako podobnost Trojice*.

²⁴⁰ *De trin.* VIII,8,12.

²⁴¹ Zejména připočtení relace samotné jako třetí k jejím členům pokládají někteří vykladači za „logicky nepřipustné“ či „absurdní“; srv. Ch. Horn, *Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustin*, in: J. Brachtendorf (vyd.), *Gott und sein Bild. Augustins „De Trinitate“ im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000, 81–103, zde 89 a 99.

²⁴² K rozlišení mezi skutečnou láskou (*dilectio*) a žádostí (*cupiditas*) srv. *De trin.* VIII,7,10. „Skutečná láska“ podle Augustinova přesvědčení „spočívá v tom, že se přimykáme k pravdě a vedeme spravedlivý život“ (*Haec est autem uera dilectio „ut“ inhaerentes ueritati „iuste uiuamus“*). *De trin.* VIII,7,10 (CCL 50, 284,6n.); srv. Tt 2,12. Viz k tomu J. M. Rist, *Augustine Deformed: Love, Sin and Freedom in the Western Moral Tradition*, Cambridge 2014, 78; 82 a celá kapitola 62–83. K Augustinovu slovníku lásky srv. H. Pétré, *Caritas: Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, 90–98; L. Karfíková, *Jazyk touhy v Augustinových prvních dílech*, in: M. Vrabec (vyd.), *Touha a žádostivost v dějinách evropské filosofie*, Praha 2014, 83–116, zde 83–101; táž, *Láska jako podobnost Trojice*, 113n.; viz také níže, *De trin.* VIII,7,10 s pozn. 50 na str. 332; XV,18,32.

²⁴³ *De trin.* VIII,8,12. K této odvážné inverzi novozákonního výroku „Bůh je láska“ (1J 4,8.16) v „láska je Bůh“ srv. D. Dideberg, *Saint Augustin et la Première épître de saint Jean. Une théologie de l'agape*, Paris 1975, 142; T. J. van Bavel, *The Double Face of Love*, in: *AugSt* 17, 1986, 169–181; R. J. Teske, *Augustine's Inversion of 1John 4:8*, in: *AugSt* 39/1, 2008, 49–60. Podobnou inverzi provedli již někteří

lze milovat jen v Bohu. Jakožto médium lásky je však Bůh podle Augustina zároveň jejím předmětem. Proto lze říci, že milující vždy miluje také lásku, což byl druhý předpoklad jeho pochopení lásky jako poznání Trojice.²⁴⁴ Snad tato autoreference lásky mj. znamená, že kdo miluje skutečnou láskou, této lásce zároveň přitakává, chce ji.²⁴⁵

Ať je tomu jakkoli, pomocí výše uvedené úvahy Augustin nachází v lásce jakousi trojinu: milujícího, milovaného a samu lásku jako podobenství božské Trojice: „Láska pak je vždy láska někoho, kdo miluje, a zároveň je láskou něco milováno. Jsou zde tedy tři: milující, milované a láska.“²⁴⁶ Tuto myšlenku nacházíme v její trojiční aplikaci již v šesté knize Augustinova pojednání: „Proto jich není více než tři: jeden, který miluje toho, kdo je z něho odvozen, jeden, který miluje toho, z něhož je odvozen, a sama láska.“²⁴⁷

Abychom tedy Boha poznali nejen jako dobro, ale zároveň jako Trojici, je podle Augustina nutné vyjít ze zkušenosti lásky a její předpokládané potrojnosti. Má-li být toto trojí zároveň jedno, jako

Augustinovi předchůdci, srv. kupř. Ambrož, *Expl. Ps.* 118,20,1 (CSEL 62, 92); 39,3 (CSEL 62, 351); *Comm. Cant.* 2,28 (PL 15, 1878d); Ambrosiaster, *In 1Cor* 13,4–8 (CSEL 81, 147).

²⁴⁴ *De trin.* VIII,8,12. Srv. také *In Ep. Ioh.* 9,9, kde Augustin mluví o „lásce k lásce“ (*dilectio caritatis*) ve smyslu lásky ke Kristu, který je láska. Rovněž toto místo lze ovšem chápat jako dvojznačné, neboť Augustin snad zároveň míní lásku vůči lásce, jíž milující miluje. Tak aspoň toto místo vykládá Ch. Tornau, který je odstiňuje od Plotinova obratu k sobě v *Enn.* I,6(1),9,6n.; srv. Ch. Tornau, *Does Love Make Us Beautiful? A Criticism of Plotinus in Augustine's Tractates on the First Epistle of John*, in: *Millennium* 4, 2007, 93–105, zde 103n.

²⁴⁵ Jak předpokládá J. M. Rist, toto přitakání, patrně stoické inspirace, spojené s láskou tvoří Augustinův specifický pojem vůle; srv. J. M. Rist, *Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994 (přetisk 1995), 177; 187n.; též, *Love and Will: Around De Trinitate XV,20,38*, in: J. Brachtendorf (vyd.), *Gott und sein Bild*, 205–216, zde 209; podobně také též, *Augustine Deformed*, 63–83. Tuto vůli k lásce vykládá M. Schmaus jako psychologické pozorování; srv. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*, 228. Oproti tomu J. Brachtendorf (*Die Struktur*, 100, pozn. 53) je interpretuje spíše jako morální hodnocení.

²⁴⁶ *De trin.* VIII,10,14 (CCL 50, 290,2n.): *Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor.*

²⁴⁷ *De trin.* VI,5,7 (CCL 50, 236,30–32): *Et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio.*

jsou jedno tři božské osoby, je třeba nejen soupodstatnosti lásky jako média a lásky jako předmětu, k níž Augustin dospěl v osmé knize, ale zároveň soupodstatnosti milujícího a milovaného.²⁴⁸ Takovou soupodstatnost však Augustin nenachází mezi dvěma lidskými osobami, které sdílejí pouze druhovou substanci člověka (tuto metaforu Trojice, jak jsme viděli, Augustin odmítá),²⁴⁹ nýbrž v lidské mysli, která *je* svou láskou i svým poznáním, resp. svou pamětí, nahlédnutím a vůlí. Tento typ soupodstatnosti Augustin rozvine v deváté a desáté knize, aby se v patnácté knize vrátil k Trojici jako lásce mezi dvěma božskými osobami personifikované v osobě třetí.²⁵⁰

Obraz trojjediného Boha v mysli

V navázání na předchozí úvahu o vzájemné implikaci poznání a lásky Augustin v deváté knize představuje lidskou mysl v jejím podvojném sebevztahu poznání (*notitia*) a lásky (*amor*),²⁵¹ jež se navzájem podmiňují. Jak už jsme viděli, láska totiž vždy předpokládá určitou míru poznání,²⁵² ale zároveň se ani poznání neobejde bez lásky či touhy jako své motivace a svého završení. Také sebepoznání, jímž mysl podle Augustinova přesvědčení *je* ve své bytnosti samé, jak ještě uvidíme, implikuje lásku ve smyslu její touhy se poznat a radosti z toho, že sama sebe poznává, čili její radosti z toho, že je, čím je, tj. jakousi její sebeafirmaci.

²⁴⁸ Srv. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*, 226n.

²⁴⁹ *De trin.* VII,4,7–8; VII,6,11.

²⁵⁰ Jeví se proto neopodstatněné pokládat Augustinovu úvahu v osmé knize za ukončený pokus bez pokračování, jak to tvrdí J.-B. du Roy (*L'expérience de l'amour*, 417 a 440–443) a odmítá G. Madec („*Inquisitione proficiente*“. *Pour une lecture „saine“ du „De Trinitate“ d'Augustin*, in: J. Brachtendorf, vyd., *Gott und sein Bild*, 53–78, zde 66). Srv. také W. A. Hannam, *The Structure and Purpose of Book VIII of Augustine's De Trinitate*, in: *StPatr* 49, 2010, 279–285.

²⁵¹ *De trin.* IX,4,4.

²⁵² *De trin.* IX,3,3 (CCL 50, 295,1–296,2): *Mens enim amare se ipsam non potest nisi etiam nouerit se. Nam quomodo amat quod nescit?* K této zásadě srv. A.-I. Bouton-Touboulic, *Qu'il n'y a pas*.

Sebezpoznaní a láska k sobě jsou v mysli vždy jako její bytostné charakteristiky, jakkoli snad jakýmsi „zavinutým“ způsobem, z něhož se při svém výkonu „rozvíjejí“ (*tamquam inuoluta euolui*).²⁵³ Nejsou to ovšem akcidentální dějství, která by k mysli přistupovala tak, jako kupř. barva nebo jiné určení k tělu, nýbrž vypovídají se „substanciálně nebo takřkajíc esenciálně“ (*substantialiter uel, ut ita dicam, essentialiter*).²⁵⁴

„Když se mysl zná a miluje, zůstává v těchto třech trojice: mysl, láska, poznání; a není zmatena žádným smíšením, ačkoli je jedno každé v sobě a navzájem všechny celé ve všech celých, ať už jedno každé v obou druhých nebo obě druhé v jednom každém. Tak jsou všechna ve všech.“²⁵⁵

Tato tři se navzájem pronikají, ale nemísí, protože každé z nich má určitou svébytnost danou jeho sebevztahem a vztahy k oběma druhým. Nejen mysl, ale také její poznání a její láska se totiž vztahují samy k sobě. Zároveň je však každé z nich přítomno v obou druhých, protože mysl, která se poznává a miluje, je zahrnuta ve svém poznání i ve své lásce; její poznání zahrnuje mysl i lásku, neboť je to její poznání, které je zároveň milující; a také její láska je jednak láskou myslí, jednak láskou poznávající. Podobně lze říci, že oba druhé momenty jsou vždy zahrnuty v třetím, protože mysl je v poznání obsažena spolu se svou láskou a ve své lásce spolu se svým poznáním.²⁵⁶

Tyto tři momenty jsou tedy nerozlučně provázány vzájemnými vztahy, lze je vypovídat vůči sobě navzájem jako relační pojmy

²⁵³ *De trin.* IX,4,5 (CCL 50, 297,28). Snad zde Augustin přechod z latentní přítomnosti v mysli k reflektovanému uchopení vysvětluje metaforou rozvinutí pergamenového svitku; srv. B. Cillerai, *La trinità*, 1095n., pozn. 19. K interpretaci této představy viz také níže, str. 58n., pozn. 259.

²⁵⁴ *De trin.* IX,4,5 (CCL 50, 297,29–298,30). Srv. k tomu J. Brachtendorf, *Die Struktur*, 130–133; E. Berron, *Le cogito*, 396–400.

²⁵⁵ *De trin.* IX,5,8 (CCL 50, 300,1–5): *At in illis tribus cum se nouit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur quamuis et singula sint in se ipsis et inuicem tota in totis, siue singula in binis siue bina in singulis, itaque omnia in omnibus.*

²⁵⁶ *De trin.* IX,5,8.

(*relatiue dicantur ad inuicem*),²⁵⁷ a proto jsou nesmíšené. Zároveň však všechny tři mají povahu substance, nikoli akcidentu, a to téže a jediné substance či bytnosti (*substantia uel essentia*),²⁵⁸ totiž jediné mysli.

Mysl tedy sama sebe poznává jako poznávající se a milující se a sama sebe miluje jako milující se a poznávající se. Oba tyto reflexivní děje však nejsou nahodilé události, nýbrž jsou téže substance jako mysl sama, tj. *jsou* mysl sama. Mysl je tím a právě tím, že se poznává jako poznávající a milující sebe samu a že se miluje jako milující a poznávající sebe samu. Sebepoznání a láska k sobě jsou jakési substanciální akty mysli (Augustin ovšem výrazu „akt“ neužívá),²⁵⁹ které jsou reflexivní v sobě: Poznání poznává nejen

²⁵⁷ *De trin.* IX,5,8 (CCL 50, 301,31).

²⁵⁸ *De trin.* IX,5,8 (CCL 50, 301,30).

²⁵⁹ Jako „ontologické“ či „esenciální akty“ mysli vykládá sebepoznání a lásku k sobě kupř. M. F. Sciacca, *Trinité et unité de l'esprit*, in: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, I, Paris 1954, 521–533, zde 529. Podobně mluví M. Schmaus (*Die psychologische Trinitätslehre*, 250–253) o reflexivních aktech mysli, upozorňuje však zároveň na to, že význam těchto pojmů (zvláště *notitia sui*) bude v průběhu dalších Augustinových úvah modifikován ve smyslu habitů; podobně i R. Tremblay, *La théorie psychologique de la Trinité chez s. Augustin*, in: *Études et recherches* 8, 1952, 83–109. A. Gardeil chápe sebepoznání mysli a její lásku k sobě jako mysl samu coby poznávanou a milovanou: *mens nota* či *noscibilis*, *mens amata* či *amabilis*; srv. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I–II, Paris 1927, zde I, 62–68; podobně i Ch. Boyer, *L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne*, in: *Gregorianum* 27, 1946, 173–199; 333–352. Rovněž P. Künzle vykládá *notitia* a *amor* jako výsledky či intendované cíle aktů („Ergebnisse oder Termini von Akten“), tj. jako „završení poznávajícího subjektu intencionálním vlastnictvím poznávaného či milovaného předmětu“, jako „cílový bod aktivit“ čili jako *mens ut cognita*; srv. P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu Augustin bis und mit Thomas von Aquin*, Freiburg (Schw.) 1956, 15. E. Gilson je označuje za „konsubstanciální s myslí“, ovšem povětšinou „v zavinitém stavu“ („à l'état d'involution“) jako jakýsi „virtuální obraz“; srv. E. Gilson, *Introduction*, 286. Podle J. Brachtendorfa (*Die Struktur*, 130, pozn. 32) obrat *tamquam inuoluta* pouze naznačuje, že *amor* a *notitia* obvykle nejsou předmětem pozornosti. J. Racette dospívá k závěru, že pojmy *notitia* a *amor* v *De trin.* IX jsou víceznačné; mohou vyjadřovat: 1. akt (*nosse, amare*); 2. substanci, která je principem tohoto aktu, a to jak aktuálně (*mens noscens, mens amans*), tak i habituálně (*mens potens nosse, mens potens amare*); 3. touž substanci, avšak jako objekt aktu, a to opět jak aktuálně (*mens nota, mens*

mysl a lásku, ale také samo sebe a podobně i láska. Zároveň se však navzájem podmiňují či jsou jedno v druhém zahrnuty. Láska je podmíněna poznáním, protože se mysl nemýlí v tom, že se vztahuje sama k sobě. Podobně je i její poznání podmíněno její láskou jako sebevztahem afirmace. V jednom každém z těchto prvků, v mysl, jejím sebepoznání a její lásce k sobě, jsou tak přítomny oba druhé, a to jako celé, aniž by s ním splynuly.

Sebepoznání myslí Augustin připodobňuje také k vyslovení slova, v němž mysl vyjadřuje sama sebe. Toto slovo, zrozené z myslí, je „počato láskou“ (*amore concipitur*)²⁶⁰ jako svou motivací a zároveň je s myslí láskou spojeno:

„Naše slovo a mysl, ze které se rodí, tedy jako prostřední spojuje láska a netělesným objetím je spíná dohromady jako třetí bez jakéhokoli smíšení.“²⁶¹

Láska sice rovněž vychází z myslí, nemá však sama povahu slova, nýbrž spojení mezi myslí a jejím slovem. Tento motiv, který má zřetelně význam pro Augustinovu představu Trojice, v níž je třetí osoba poutem lásky mezi oběma druhými,²⁶² má i zajímavou implikaci epistemologickou, totiž důraz na lásku jako motivaci a průvodci poznání. Rovněž sebepoznání na způsob slova, odpovídající druhé božské osobě jako Slovu (srv. J 1,1), prozrazuje závažnost řeči pro sebepoznání, jakkoli má Augustin na mysl

amata), tak i habituálně (*mens noscibilis, mens amabilis*); srv. J. Racette, *Le livre neuvième du „De Trinitate“ de Saint Augustin*, in: *Sciences ecclésiastiques* 8, 1956, 39–57, zde 54. P. Agaësse upozorňuje, že výraz *notitia* je zatím užíván v širokém významu „poznání“, „znalost“; teprve v *De trin.* X,5,7 a XIV,6,8–7,10 jej Augustin odliší od aktuálního náhledu vyjádřeného pojmem *cogitare* („myslet“), a *notitia* či *nosse* tak budou vyhrazeny pro latenci poznání, které právě není aktualizováno; srv. P. Agaësse, BA 16, 591–593, pozn. 17; podobně B. Cillerai, *La memoria*, 290–293; též, *La trinità*, 1093n., pozn. 18.

²⁶⁰ *De trin.* IX,7,13 (CCL 50, 304,15).

²⁶¹ *De trin.* IX,8,13 (CCL 50, 304,12–305,15): *Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur quasi medius amor coniungit seque cum eis tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit.*

²⁶² *De trin.* VI,5,7; XV,17,27.

především vnitřní slovo mysli (jakýsi λόγος ἐνδιάθετος pozdně antické filosofie),²⁶³ nikoli jeho sdělení nějakému posluchači.²⁶⁴

Představa lidské mysli, jak ji nacházíme v deváté knize, do velké míry sleduje Augustinovu teologickou zakázku, tj. snaží se v mysli jako obrazu Trojice nalézt perichoresi tří soupodstatných momentů, z nichž každý je mysl celá, ale zároveň nesplynou zcela v jedno, protože se k sobě navzájem vztahují.²⁶⁵ Dva druhé členy ovšem zůstávají sebevztahem prvního, což by v božské Trojici, jíž je mysl obrazem, dávalo výsostné postavení první z osob, Otci. Osoby Syna a Ducha by tak byly jakýmsi sebevztahem Otce, v němž mají svůj původ, a podmiňovaly by se navzájem: Syn by z Otce pocházel prostřednictvím Ducha a Duch prostřednictvím Syna.

²⁶³ Rozlišení vnitřního a vnějšího slova (λόγος ἐνδιάθετος, resp. προφορικός), navazující na Platonovu představu myšlení jako vnitřního dialogu duše (*Tht.* 189e–190a; *Soph.* 263e), figurovalo ve stoické představě řeči; srv. Sextus Empiricus, *Adv. math.* VIII,275 (= SVF II, 223); viz k tomu C. Chiesa, *Le problème du langage intérieur chez les stoïciens*, in: *Revue internationale de philosophie* 178, 1991, 301–321; J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris 2000, 147n. Tato představa ovšem patřila k jakési „filosofické koiné“ pozdní antiky a objevuje se rovněž u novoplatoniků; srv. Plotin, *Enn.* I,2(19),3,27n.; V,1(10),3,7n.; Porfyrios, *De abst.* III,2,1; III,3,1–2; Nemesios z Emesy, *De nat. hom.* 14. Viz k tomu C. Chiesa, *Le problème du langage intérieur*, 311–314. K Augustinově myšlence „vnitřního slova“, které však představuje spíše artikulaci potenciálně přítomného celku vědění (srv. kupř. Plotin, *Enn.* IV,9[8],5,12–28), než by věrně odpovídalo stoickému λόγος ἐνδιάθετος, srv. Ch. Tornau, *Augustinus, Plotin und die neuplatonische De anima-Exegese. Philosophische Überlegungen zur Theorie des inneren Wortes in De trinitate*, in: D. P. Taormina (vyd.), *L'essere del pensiero: Saggi sulla filosofia di Plotino*, Napoli 2010, 267–328. Srv. také níže, str. 84, pozn. 361; str. 352, pozn. 34.

²⁶⁴ Jak upozorňuje J. Moingt, Augustin v tomto výkladu zavedl vlastně čtveřici: „mysl, sebepoznání, slovo, láska“, kde vyslovení vnitřního slova představuje aktualizaci sebepoznání. Těto obtíži bude věnovat zkoumání v *De trin.* X, aby rozlišil mezi latentním stále přítomným „sebeoznáním“ (*se nosse*) a jeho případnou aktualizací v „myšlení“ (*se cogitare*); tento poslední děj fakticky odpovídá vyslovení vnitřního slova v *De trin.* IX. Srv. J. Moingt, BA 16, 597–600 (zejm. 599n.), pozn. 20. Proces sebevyslovení zároveň lépe odkazuje k relacím původu v božské Trojici, srv. J. Moingt, BA 16, 601n., pozn. 22.

²⁶⁵ Srv. J. Moingt, BA 16, 593n., pozn. 18. Jak upozorňuje G. O'Daly, také Plotin (*Enn.* VI,1[42],6,11–15) zná myšlenku poznání jako relace, v níž poznávající a poznávané jsou jedinou substancí; srv. G. O'Daly, *A Problem*, 142n.

Pro představu myslí to znamená, že ji chápeme jako netělesnou substanci, která je vždy provázena dvěma svými substanciálními akty sebepoznání a lásky k sobě (sebeafirmace). Tyto akty sice mohou zůstat „zavinuté“, nicméně bez nich by mysl nebyla myslí. Navíc se tyto akty navzájem podmiňují, protože mysl přitakává sama sobě právě jako ta, která sama sebe zná, a zná sama sebe jako ta, jíž o ni samu jde.

Augustin ovšem s touto představou nebyl zcela spokojen, ať už pro pojetí myslí v ní obsažené, nebo pro její teologické implikace, a pokusil se ji v následující, desáté knize svého díla revidovat.²⁶⁶

Vylepšená verze obrazu

První upřesnění se týká sebepoznání myslí, jímž podle Augustinova předchozího vyjádření mysl zná sebe celou. Již v deváté knize Augustin uvedl, že sebepoznání myslí a její láska k sobě jsou v myslí přítomny „zavinuté“, tj. jaksi latentně, a teprve se „rozvíjejí“ či snad aktualizují.²⁶⁷ Zároveň upozornil, že poznání a láska jsou myslí rovné, jen pokud se k ní vztahují adekvátním způsobem, tj. mohou se k ní zjevně vztahovat také neadekvátně. Právě tento motiv latence a aktuality, resp. adekvátnosti sebepoznání Augustin v desáté knize vyloží blíže.

Vychází přitom z apollonského příkazu vybízejícího k sebepoznání („Poznej sám sebe!“), který znal patrně Ciceronovým prostřednictvím.²⁶⁸ Pokud se myslí přikazuje, aby se poznala, pak

²⁶⁶ *De trin.* X,1,1.

²⁶⁷ *De trin.* IX,4,5 (CCL 50, 297,28); srv. výše, str. 58n., pozn. 259.

²⁶⁸ Srv. Cicero, *Tusc.* I,22,52; *De fin.* III,22,73; V,16,44; *De leg.* I,22,58; 23,61 aj. Viz k tomu P. Courcelle, *Connais-toi toi-même: De Socrate à saint Bernard*, I, Paris 1974, 27–38. K závislosti celého Augustinova výkladu o intelektuální myslí jako nemateriální substanci, která je svým sebepoznáním, na Ciceronovi (*Tusc.* I,22,50–33,81), jehož myšlenky Augustin radikalizuje, srv. Ch. Brittain, *Self-knowledge in Cicero and Augustine (De Trinitate X,5,7–10,16)*, in: G. Catapano – B. Cillerai (ed.), *Il „De trinitate“ di Agostino e la sua fortuna nella filosofia medievale (Augustine's „De Trinitate“ and Its Fortune in Medieval Philosophy)*, *Medioevo* 37, 2012, 107–135. Autor ovšem ponechává stranou vliv novoplatonských autorů na Augustinovu představu myslí, která mohla

se zjevně cele nezná. Pokud však po takovém sebezpoznání touží, patrně se zároveň zná. Ve shodě s Platonovým paradoxem z dialogu *Menon* totiž Augustin předpokládá, že nikdo netouží poznat to, co vůbec nezná,²⁶⁹ a proto nutně také mysl, která se touží poznat, musí se jakýmsi způsobem již znát. Jestliže si totiž uvědomuje, že sama sebe nezná, již to je určitá forma sebezpoznání:

„Nemůže se tedy naprosto neznat, protože když ví, že se nezná, již se vlastně zná. Pokud neví, že se nezná, nehledá se, aby se poznala. Proto tedy již tím, že se hledá, ukazuje, že si je více známá než neznámá. Pokud se tedy hledá, aby se poznala, již se zná jako hledající a neznající.“²⁷⁰

Máme tedy snad říci, že se mysl částečně zná a částečně nezná?²⁷¹ Bylo by ovšem absurdní tvrdit, ohrazuje se Augustin, že to, co mysl zná, nezná celá ve smyslu poznávajícího: „Neříkám, že to, co zná, zná celé, ale že to, co zná, zná mysl celá.“²⁷² Poznávající a poznávané zde však spadají v jedno, proto mysl, pokud o sobě vůbec něco ví, pak poznává nejen sebou celou, ale také sebe celou jakožto poznávající mysl. Pokud tedy mysl něco ví sama o sobě, pak to ví celá, její sebereflexe (tj. reflexe právě té mysl, která zná-li něco, zná to celá), musí být reflexí jí celé.

rovněž hrát svou roli. K Plotinovu a Porfyriovu výkladu delfského příkazu srv. P. Courcelle, *Connais-toi*, I, 82–90; k Augustinovi a jeho předchůdci Ambrožovi z Milána *ibid.*, 117–163; k *De trin.* IX–X *ibid.*, 151–160.

²⁶⁹ *De trin.* X,1,1–2,4. V Platonově *Menonu* Sokrates vysvětluje proti „eristické myšlence“, podle níž nelze hledat ani co známe, ani co neznáme (80e2–5), že naopak hledáme to, co již jakýmsi způsobem v paměti máme (86b1–4).

²⁷⁰ *De trin.* X,3,5 (CCL 50, 318,4045): *Quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. Nouit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut nouerit.*

²⁷¹ *De trin.* X,3,6.

²⁷² *De trin.* X,3,6 (CCL 50, 318,48n.): *Non dico: „Totum scit,“ sed: „Quod scit tota scit.“* K sebezpoznání myslí nikoli jako objektu, ale jako hledajícího a milujícího subjektu srv. R. Williams, *The Paradoxes of Self-Knowledge in the „De Trinitate“*, in: J. T. Lienhard et al. (vyd.), *Augustine: Presbyter factus sum*, New York 1993, 121–134; E. Bermon, *Le cogito*, 91–93.

Nejde tedy o poznání jedné části druhou, nýbrž o sebeprůhled mysli v její inteligibilní povaze, velmi podobně jako v Plotinově Intelktu.²⁷³ Má-li však podle Augustinova výkladu tuto povahu dokonalého sebeprůhledu i lidská mysl, co potom znamená výzva k sebepoznání? Pokud se mysl již vždy celá zná, k čemu ji ještě apollonský příkaz nabádá?

Patrně se tím míní, odpovídá Augustin, „aby mysl sama (na) sebe myslela a aby žila podle své přirozenosti“ (*ut se cogitet et secundum naturam suam uiuat*).²⁷⁴ „Sama (na) sebe myslet“ (*se cogitare*) tak musí být něco jiného než „sama sebe znát“ (*se nosse*). V předchozím jsme viděli, že se mysl vlastně vždycky už zná; zároveň ovšem platí, že nemusí „sama (na) sebe myslet“, tj. nemusí k tomuto sebepoznání obracet svou pozornost.²⁷⁵ To je naopak patrně dosti vzácné a pracné, protože přitom mysl musí odhlédnout od všech obrazů, které si vytvořila na základě věcí, jimiž se obvykle zabývá.²⁷⁶ A přesto si uchovává něco, čím o těchto z její samé substance vytvořených obrazech může svobodně s jakýmsi

²⁷³ Srv. *Enn.* V,3(49),1,5–12; 5,1–3; 5,43–48. Viz P. Agaësse, BA 16, 603–605, pozn. 24. Také J. Pépin vidí v Augustinově výkladu uplatnění novoplatonské zásady, podle které u netělesných věcí je v každé části zároveň celek, srv. J. Pépin, *Le tout et les parties dans la connaissance de la „mens“ par elle-même* (*De Trin.* X,3,5–4,6). *Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin*, III, in: J. Brachtendorf (vyd.), *Gott und sein Bild*, 105–126, zde 121n.; viz také B. Cillerai, *La „mens-imago“ et la „mémoire métaphysique“ dans la réflexion trinitaire de saint Augustin*, in: E. Bermon – G. O’Daly (vyd.), *Le De Trinitate*, 291–312.

²⁷⁴ *De Trin.* X,5,7 (CCL 50, 320,2).

²⁷⁵ *De trin.* X,5,7. Rozdíl mezi latentním sebepoznáním mysli (*se nosse*) a aktuálním zaměřením pozornosti na sebe odhlédnutím od obsahů jiných (*se cogitare*) patří mezi nejdůležitější myšlenky novoplatonské inspirace v Augustinových úvahách o mysli. Srv. G. Verbeke, *Pensée et discernement chez s. Augustin. Quelques réflexions du terme „cogitare“*, in: *RechAug* 2, 1962, 59–80, zde 73–79; P. Agaësse, BA 16, 605–607, pozn. 25; Ch. Horn, *Selbstbezüglichkeit*; L. Hölscher, *Die Geistigkeit der Seele. Augustins Argumente in „De Trinitate“*, in: J. Brachtendorf (vyd.), *Gott und sein Bild*, 127–136; B. Cillerai, *La trinità*, 1108n., pozn. 24. Ne zcela přesvědčivý se jeví výklad L. Zwollo, podle níž rozdíl mezi *se nosse* a *se cogitare* odpovídá rozlišení *sapientia* a *scientia*, tj. intelektuální náhled vs. diskurzivní uvažování; srv. L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, Leiden 2019, 237, 247, 323n., 333, 349 aj.

²⁷⁶ *De trin.* X,5,7.

odstupem usuzovat.²⁷⁷ A právě toto je mysl sama, totiž racionální inteligence, která si uchovává odstup jako posuzující.²⁷⁸

Když se tedy myslí velí, aby poznala sama sebe, míní se, aby sňala to, co k sobě připojila, a poznala se bez toho jako poznávající.²⁷⁹ Velmi podobně mluví o paradoxní přítomnosti duše sobě samé také Porfyrios ve svých *Sentencích*.²⁸⁰

Smyslem delfského příkazu tedy podle Augustina není, aby duše poznala něco, co dříve nevěděla, ale aby si uvědomila, co vždy už zná, aby rozlišila svou nezničitelnou, byť nereflektovanou přítomnost sobě samé:

„Nemá se tedy snažit sama sebe spatřit (*cernere*) jako nepřítomnou, ale rozlišit (*discernere*) jako přítomnou. Ani poznat (*cognoscat*) sama sebe, jako by se dříve neznala, ale rozpoznat (*dinoscat*) sama sebe od jiných (věcí), které zná... Když se myslí říká: ‚Poznej sama sebe‘, v tom okamžiku, kdy nahlíží, co znamená ‚sama sebe‘, již sama sebe poznává, ne díky něčemu jinému, ale proto, že je sama sobě přítomná.“²⁸¹

²⁷⁷ *De trin.* X,5,7 (CCL 50, 321,32n.): ... *seruat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet.*

²⁷⁸ *De trin.* X,5,7 (CCL 50, 321,33n.): ... *et hoc est magis mens, id est rationalis intellegentia quae seruatur ut iudicet.*

²⁷⁹ *De trin.* X,8,11 (CCL 50, 325,22–28): *Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem uoluntatis qua per alia uagabatur statuatur in se ipsa et se cogitet. Ita uidebit quod numquam se non amauerit, numquam nescierit, sed aliud secum amando cum eo se confudit et concreuit quodam modo, atque ita dum sicut unum diuersa complectitur, unum putauit esse quae diuersa sunt.*

²⁸⁰ Srv. Porfyrios, *Sent.* 40,38–45 (Brisson); čes. L. Karfíková: Porfyrios, *Jak vystoupit do inteligibilního světa (Sentence)*, Praha 2017, 169–171. K Porfyriovu vlivu na Augustina srv. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, 48–52; J. Pépin, *Un nouvelle source de saint Augustin: Le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps*, in: *Revue des études anciennes* 66, 1964, 53–107 (přetištěno in: týž, „Ex Platoniorum persona“. *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977, 213–267), 103n.

²⁸¹ *De trin.* X,9,12 (CCL 50, 325,1–3; 326,16–18): *Non itaque uelut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum nouit dinoscat. ... cum dicitur menti: „Cognosce te ipsam“, eo ictu quo intellegit quod dictum est „te ipsam“ cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est.*

Pokud tedy mysl chápe sám příkaz: „Poznej sama sebe“, již sama sebe poznává a uvědomuje si, že poznává. To je jediná jistota, kterou o sobě duše bezprostředně má, ostatní jsou jen neadekvátní domněnky.²⁸² Pokud se tedy myslí příkazuje, aby sama sebe poznala, pak se jí velí, aby si byla jista, že je jediné to, čím si je jista, že je (*idque solum esse se certa sit quod solum esse se certa est*).²⁸³ Všechno, co se snad duše o sobě může domnívat (kupř. že je oheň nebo vzduch nebo struktura těla), představuje si na základě své fantazie čerpající ze smyslovosti a není si tím nikdy jista v bezprostředním názoru,²⁸⁴ jak si je jista sama sebou – neboť jí nic není bezprostředně přítomno tak jako ona sama sobě.²⁸⁵ Je jakožto mysl teprve tím, co zbývá, když se odloučí ode všech myšlenek pramenících z fantazie, totiž sebevztahem poznání.²⁸⁶

Viděli jsme však, že sebezpoznání myslí je fakticky jakýmsi přechodem od latentního k tematickému sebeuchopení myslí, k němuž je zapotřebí vůle a v němž vychází najevo paměť jako latence poznání.²⁸⁷ Tyto tři aspekty, paměť, nahlížení a vůle (*memoria*,

²⁸² *De trin.* X,10,13.

²⁸³ *De trin.* X,10,16 (CCL 50, 329,70).

²⁸⁴ Přehled názorů na povahu duše podává Augustin v *De trin.* X,7,9. Podobnou doxografii přináší také Cicero, *Tusc.* I,9,18–11,22; srv. H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, I, 139n., test. 285. Viz k tomu podrobněji níže, *De trin.* X,7,9 a str. 372n., pozn. 32; 35–41. K rozdílu mezi „duší“ (*anima*) a „myslí“ (*mens*) jako její nejvyšší částí, která je schopna intelektuálního náhledu, srv. *De trin.* XV,7,11; podobně Cicero, *De fin.* V,13,36.

²⁸⁵ *De trin.* X,10,16 (CCL 50, 329,81–83): ... *quadam interiore non simulata sed uera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius)*.

²⁸⁶ *De trin.* X,10,16.

²⁸⁷ Srv. A. Gardeil, *La structure* I, 86–95. Tento interpret chápe sebezpoznání a lásku k sobě z deváté knihy jako „konsubstanciální“ habity myslí (I, 86n.), v nichž je paměť zahrnuta pouze implicitně. Teprve v *aktu* (tj. „vystoupení habitu ze sebe“) sebezpoznání a lásky k sobě se akt pamatování stává explicitní. „Svou exteriorizací tyto akty nutně aktualizují paměť“ (*La structure*, I, 91). „Latentní paměť“ přítomná již v ternáru z deváté knihy (mysl, její sebezpoznání, její láska k sobě) tvoří zároveň přechod k ternáru z desáté knihy (paměť, nahlédnutí, vůle); srv. *La structure*, I, 92. Je možno také říci, že k aktualizaci paměti dochází v „sebevyslovení“, odtud zdůraznění slova na přechodu mezi oběma ternáry (*La structure*, I, 95).

intellegentia, voluntas),²⁸⁸ přitom nejsou akcidentální, nýbrž jsou mysl sama, a proto jsou jedno; zároveň jsou to však akty transiitivní, a v tomto smyslu vyjadřují vztah ke svému předmětu (*ad aliquid relatiue dicitur*).²⁸⁹

Relacionální povaha substantiálních aktů paměti, nahlížení a vůle Augustina zajímá především proto, že se tyto akty vztahují také k sobě navzájem, a tak se při své jednotě zároveň vzájemně odlišují. Každé z nich se v této síti relací vztahuje k sobě samému i k oběma druhým,²⁹⁰ a tak je (jako jejich předmět) nejen jedno každé v obou druhých, ale všechny ve všech:

„Tři však jsou proto, že se k sobě navzájem vztahují: Kdyby si nebyly rovné, (nemohlo) by být jedno v druhém obsaženo, nejen každé v každém, ale i každé ve všech. Každé (z těchto tří) totiž obsahuje nejen každé druhé, ale zároveň všechny. *Pamatuji si totiž, že mám paměť a nahlédnutí a vůli. Nahlížím,*

²⁸⁸ *De trin.* X,11,17. O trojině „paměť, náhled, vůle“, která nahradila trojinu „mysl, poznání, láska“ z deváté knihy, mluví Augustin vícekrát, srv. *Ep.* 169,2,6; *Ser.* 52 (*de trinitate*) 7,19–9,21. Také Cicero, *De inv.* II,160, pojednává o trojici „paměť“ (*memoria*), „nahlédnutí“ (*intellegentia*), „prozřetelnost“ (*providentia*) jako součástech prozíravosti (*prudentia*); tuto pasáž si Augustin opsal v *De div. quaest.* LXXXIII 31,1. Augustin připomíná jako paralelu také trojinu známou z antického vyučování rétoriky: „nadání, nauka, užití“ (*ingenium, doctrina, usus*); *De trin.* X,11,17; viz rovněž *De civ.* XI,25. Srv. Isokrates, *Or.* 13,17 (φύσις, τὰ εἶδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν, χρήσεις); Platon, *Men.* 70a; *Phaedr.* 269d (φύσις, ἐπιστήμη, μελέτη); Cicero, *De or.* II,39,162; III,20,77; Quintilianus, *Instit. orat.* VI,2,3. Viz k tomu G. Lettieri, *L'altro Agostino: Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del „De doctrina christiana“*, Brescia 2001, 459–488, zejm. 477, pozn. 8; B. Studer, *Augustinus De Trinitate. Eine Einführung*, Paderborn 2005, 122n.; R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 77.

²⁸⁹ *De trin.* X,11,18 (CCL 50, 330,29–331,36): *Haec igitur tria, memoria, intellegentia, uoluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una uita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia. Memoria quippe quod uita et mens et substantia dicitur ad se ipsam dicitur; quod uero memoria dicitur ad aliquid relatiue dicitur. Hoc de intellegentia quoque et de uoluntate dixerim, et intellegentia quippe et uoluntas ad aliquid dicitur.*

²⁹⁰ Velmi podobně argumentoval také Řehoř z Nazianzu, *Or.* 31,16,14–16 (SC 250, 306–308): „Jedno každé z těchto tří má k druhému nemenší vztah než k sobě, na základě téže bytnosti i moci“ (τὸ ἐν ἑκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἥττον ἢ πρὸς ἑαυτό, τῷ ταύτῳ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως).

že nahlížím, chci a pamatuji si. *Chci* chtít, pamatovat si a nahlížet.“²⁹¹

Pokud jedno každé z těchto tří uchopuje samo sebe i oba druhé cele, je jim zároveň rovno. Paměť totiž nejen zahrnuje sebe celou, ale provází také oba ostatní akty v jejich celku, a podobně u nahlížení a vůle. Proto jsou všechny ve všech jako celé.²⁹² Tři prostupující se, ale nesmíšené akty pamatování, nahlédnutí a chtění jsou tak trojjediným aktem, zjevujícím, co mysl je ve své bytnosti samé.²⁹³

Tyto substantiální akty myslí jsou tedy ustavičné, protože jsou mysl sama, nicméně mohou mít také jakousi „zavinutou“ podobu, jak už víme z deváté knihy. Přejít z jejich „zavinuté“ do „rozvinuté“ podoby popisuje nyní Augustin jako rozdíl mezi trvalým sebezpoznáním myslí (*se nosse*) a jejím sebeusebráním, v němž mysl sama (na) sebe myslí (*se cogitare*), tj. v němž poznávající mysl poznává samu sebe jako poznávající a v tomto smyslu odlišnou od obrazů či stop, jimiž se zahalila.²⁹⁴ Sebenáhled myslí (*intelligentia sui*) má tak povětšinou povahu latentního *se nosse*, nikoli usebraného *se cogitare*. Proto je dosti obtížné odlišit substantiální děj sebenáhledu (má-li povahu *se nosse*) od sebpamatování (*memoria sui*).²⁹⁵

²⁹¹ *De trin.* X,11,18 (CCL 50, 331,40–46): *Eo uero tria quo ad se inuicem referuntur. Quae si aequalia non essent non solum singula singulis sed etiam omnibus singula, non utique se inuicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, uerum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et uoluntatem, et intellego me intellegere et uelle atque meminisse, et uolo me uelle et meminisse et intellegere.*

²⁹² *De trin.* X,11,18 (CCL 50, 331,60–62): *Quapropter quando inuicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis.*

²⁹³ *De trin.* X,12,19 (CCL 50, 332,6–11): *Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et uoluntate suimetipsius talem reperiēbamus ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam uelle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur.*

²⁹⁴ *De trin.* X,8,11.

²⁹⁵ *De trin.* X,12,19 (CCL 50, 332,12–16): *Ac per hoc difficile in ea dinoscitur memoria sui et intelligentia sui. Quasi enim non sint haec duo sed unum duobus uocabilis appelletur, sic apparet in ea re ubi ualde ista coniuncta sunt et aliud*

Ve čtrnácté knize *De trinitate* Augustin latentní sebepoznání myslí přirovná ke znalosti svobodných umění, kterou zrovna neužíváme, protože přemýšlíme o něčem jiném.²⁹⁶ Podobně se i mysl ustavičně nahlíží, ačkoli k tomu snad ustavičně neobrací svou pozornost.²⁹⁷

Tento přírůbek ovšem nelze chápat tak, že by trojina paměti, nahlížení a vůle vznikla až v aktu sebeusebrání v *se cogitare*.²⁹⁸ Ani pro znalost svobodných umění totiž Augustin nepředpokládá, že vůbec neexistuje, dokud si tato umění neosvojíme. Schopnost řeči a zákonitosti matematiky, na nichž se zakládají svobodná umění, jsou totiž podle jeho přesvědčení ukryty v jakési „skrytější hlubině paměti“²⁹⁹ či „vtištěném pojmu“³⁰⁰ i dříve, než jsme je poznali, tj. učením aktualizovali. Podobně je mysl trojinou paměti,

alio nullo praeceditur tempore. L. Hölscher chápe *memoria sui* jako jakousi podvědomou znalost sebe, zatímco *se nosse* jako znalost habituální (srv. L. Hölscher, *The Reality of Mind: Augustine's philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance*, London/New York 1986, 176–181). Tento rozdíl však není zcela zřejmý. J. Moingt mluví v této souvislosti o „zdvojení trojice poznání“ (*memoria, intelligentia, voluntas*), neboť „náhled“ (*intelligere*) může nabývat jak významu latentní znalosti (*nosse*), tak aktuálního myšlení (*cogitare*). Obě trojice odpovídající latentnímu a aktuálnímu sebepoznání nachází Moingt podobně i v *De trin.* XIV,7,10 a 10,13; srv. J. Moingt, BA 16, 632n., pozn. 46. Také B. Cillerai (*La trinità*, 1151n., pozn. 45) upozorňuje na postupné vyjasňování vztahu mezi *notitia sui* a *memoria sui*, resp. *cogitatio sui* a *intelligentia sui*. Srv. také táž, *La memoria*, 290–294.

²⁹⁶ *De trin.* XIV,7,9. Podobně již *De trin.* X,5,7. Tento příklad rozebírá Ch. Brittain, který ustavičné sebepoznání intelektuální myslí chápe jako „aktivní druhou potenci“, což se nejvíce zvláště jasně; srv. Ch. Brittain, *Intellectual Self-knowledge in Augustine (De Trinitate 14.7–14)*, in: E. Bermon – G. O'Daly (vyd.), *Le De Trinitate*, 313–330.

²⁹⁷ *De trin.* XIV,7,9 (CCL 50A, 433,22–434,24): ... *tunc enim se ipsa mens et meminisse et intelligere et amare inuenit etiam unde non cogitabat quando aliunde cogitabat*.

²⁹⁸ *De trin.* XIV,6,9.

²⁹⁹ *De trin.* XV,21,40 (CCL 50A, 518,14n.): *Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitaremus inuenimus...*

³⁰⁰ *De trin.* X,1,1 (CCL 50, 16–18): ... *et tamen nisi breuiter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagraremus*. Vývojem Augustinovy představy anamnese jsem se zabývala ve studii *Anamnesis*.

nahlížení a vůle i dříve, než v aktu *se cogitare* naplní delfský příkaz a pochopí, že je svým sebepoznáním ve své podstatě samé. Jen to mysl neví a samu svou bytnost nezná, neuvědomila si ještě, že je jen tím, čím si je jistá, že je. I v této nereflektované podobě (*se nosse*) však mysl zůstává myslí, protože je přítomna sama sobě v paměti, nahlížení a vůli, obrácených ovšem povětšinou jinam než k ní samé neboli k sobě navzájem.

Ternár z desáté knihy (*memoria, intelligentia, voluntas*) na rozdíl od předchozí analýzy (*mens, notitia sui, amor sui*) neuvádí mysl jako jeden z členů, nýbrž ji představuje ve třech aktech, jimiž mysl je ve své substantii samé. Jako by tedy mysl byla právě těmito substantiálními akty, nikoli substancí, která je nese jako formy svého sebevztahu, jak tomu bylo v deváté knize. Mysli z prvního ternáru odpovídá v desáté knize paměť (*memoria*) jako hlubina latentní přítomnosti, na níž se zakládají oba druhé akty, aniž by ovšem byla v pravém smyslu jejich nositelem. Může být navíc, na rozdíl od mysli, pochopena jako relační pojem, neboť má vždy nějaký předmět.³⁰¹

Teologickou předností této druhé trojiny je patrně svébytnost tří nerozlučitelných substantiálních dějů. Jak už jsme zmínili, v předchozím ternáru dva druhé členy (sebepoznání, láska k sobě) byly jen reflexivitou prvního (mysli). V druhém obrazu jde skutečně o tři substantiální děje, které jsou samostatné (každý *je* mysl), ale zároveň se k sobě vztahují předivem relací. Zřetelněji vyniká jednak jejich rovnost, jednak společná bytnost, kterou zároveň každá z nich tvoří (mysl subsistuje právě v nich). Tento ternár substantiálních aktů mysli snad proto může být vhodnějším obrazem tří božských osob, v kterých a právě v kterých subsistuje jediná božská bytnost, která není totožná se žádnou z nich, a jež jsou si zcela rovny: Dvě druhé nejsou sebevztahem první, nýbrž všechny jsou relační a jsou konstituovány předivem svých vzájemných relací.

³⁰¹ G. O'Daly vysvětluje rozdíl mezi *mens* a *memoria* jako odlišnost smyslu (*sens, Sinn*), nikoli významu (*reference, Bedeutung*): „Paměť je jistě mysl, avšak mysl, která něco sleduje, obrácená určitým směrem a ve vztahu k určitým předmětům“; srv. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, 136.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy ***O Trojici***.

Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.