

Spunar, Pavel

Můj J. B. Kozák

Studia philosophica. 2015, vol. 62, iss. 1, pp. [71]-104

ISSN 1803-7445 (print); ISSN 2336-453X (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/133885>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

**ROZHLEDY A KOMENTÁŘE –
COMMENTARIES AND DISCUSSIONS**

PAVEL SPUNAR

MŮJ J. B. KOZÁK

Nejprve je třeba vysvětlit, proč jsem se vrátil k svým záznamům a poznámkám, které jsem si zapisoval při přednáškách profesora J. B. Kozáka (1888–1974) během svého studia na pražské filosofické fakultě v kritické době brzy po únorovém převratu r. 1948. Byla to zlá doba čistek a osudy našich profesorů se rozbíhaly různými směry, od vyhoštění z fakulty až po jmenování do vysokých funkcí. Leccos jsem připomněl ve svých *Vlnách vzpomínek* (Praha 2010), řada drobných portrétů však zůstala nedokreslena nebo jen naznačena. Vlastně stranou zůstala i památka na profesora J. B. Kozáka, na jehož přednášky jsem se těšil nejen pro jejich obsah, ale i pro formu sdělení. Dodnes vidím jeho přísnou postavu a slyším jeho dikci. Bavily mne jeho postřehy a narážky, jimiž osvěžoval své výklady o helénismu a středověké filosofii. Nezapřel svou sečtělost a étos protestantského teologa, ani své světské filosofické vzdělání (doktorát roku 1915). Mohl se pyšnit svou protestantskou kazatelskou výchovou i dávat najevo svou pěstovanou povýšenost ozvláštěnou jakousi tajuplností. Jeho přednášky byly divadelním výstupem, nenudily a v náznacích promlouvaly k chápavým. Snad by – přepsány ze studentských poznámek – zasluhovaly i dnes pozornost a zamyšlení. Škoda, že nelze oživit profesorovu dikci a gesta. Působil osobním kouzlem i pedagogickým nadáním.

Kdo byl vlastně profesor Jan Blahoslav Kozák?

Jeho životopis je znám a i naše širší vzdělanecké publikum ví, že byl jednou z význačných osobností v myšlenkových sporech v předmnichovském Československu. Celý život střežil svou víru a přesvědčení, nikdy nezradil svůj protestantismus, liberální smýšlení a skrývanou lásku k hudbě.

Obhlédneme-li jeho cestu životem, snad i pochopíme, proč nás, poválečné studenty, podvědomě přitahoval i jako strážce „ducha prvé republiky“.

Věděli jsme, že nevstoupil do KSČ, a dokonce s pevnými stalinisty polemizoval. Vymezoval se již tehdy jako reprezentant gnoseologického realismu,¹ zdůrazňující pluralitu reality a intencionalitu lidského jednání.

¹ Viz Jiří Musil, Poslední ročník studentů sociologie po únoru 1948, in *Lidé města – Urban people* 13, 2011, s. 373–396.



J. B. Kozák (4. srpna 1888 – 9. ledna 1974)

Jak se v jeho poválečných postojích a projevech vyznat? Pro komunisty byl jako „masarykovec“ marginalizován, přesto mohl na fakultě přednášet, vést seminář a před únorem 1948 dokonce zastávat funkci děkana. Nezbyvá, než si alespoň letmo všimnout jeho vlnící se cesty životem.

Rodák ze středočeské Čáslavi se narodil v rodině evangelického pastora a po maturitě se vzdělával na teologických fakultách univerzit v Anglii, Skotsku, Německu, ale i v rakouské Vídni. Promoval však na filosofické fakultě v Praze r. 1915, kdy předložil svou disertaci *Sóma pneumatikón. Helénistické prvky v paulinismu*, kterou posoudili profesori František Drtina a František Čáda. Práce vycházela z Kozákových zájmů a zrcadlila jeho duchovní rozpětí mezi teologií a filosofií.

Tehdy – na počátku 20. století – český protestantismus, sevřený ortodoxií, nenabízel mnoho prostoru pro badatelskou a tvůrčí práci. Po studiích se mladý Kozák musel rozhodnout. Obával se fundamentalismu protestantských škol a raději učil jazyky na obchodních akademiích v Kolíně a Praze. Na vědeckou práci však nezapomněl a snil o habilitaci na pražské filosofické fakultě, kam ho lákala i její liberální atmosféra. Rozhodně neztrácel čas. Již r. 1920 podal svůj habilitační spis *O ekonomizaci životních funkcí a jejich důsledcích pro teorii logickou*, který nezapadl docela do souboru preferovaných Kozákových vědeckých zájmů, zato vědomě cílil k udělení *venia legendi* pro logiku a noetiku. Zřejmě bylo třeba leccos strategicky promyslet.

Všechny zákruty v Kozákově hledání a „politickém“ zakotvení měly své důvody a hrály jistou roli. Drtinova smrt (1925) zčeřila vlny v pražském filosofickém semináři. Bylo třeba doplnit katedru, odpovídat na nové výzvy. J. B. Kozák neváhal. Ještě v listopadu r. 1925 požádal o rozšíření svého *venia legendi* o dějiny filosofie a jeho žádosti bylo o rok později (1926) vyhověno.

To již mladý docent upíral pozornost k dění v Novém světě (USA), mohutnícím ve velmoc, opřenou o víru v demokracii a anglosaský protestantismus. Ještě r. 1926 se vydal za oceán, aby rozšířil své obzory. Po návratu do Prahy zapadl mezi „pátečníky“, scházející se u Karla Čapka, kam občas zavítal i prezident T. G. Masaryk.

R. 1931 byl podán návrh na Kozákovu profesuru (referoval profesor Břetislav Foustka), členy komise byli profesori František Groh, Otakar Zich a Josef Šusta, a již 28. 2. 1933 byl prezidentem jmenován. Byl již tehdy jednou z vlivných a dobře

informovaných osobností. Rozuměl si s ministrem zahraničí Edvardem Benešem, vedl poslance klub národně socialistické strany a stal se i činovníkem Společnosti pro hospodářské a kulturní styky se SSSR. Angažoval se i v protestu proti střelbě četníků ve střetu s účastníky hladového pochodu v únoru r. 1932 na Podkarpatské Rusi a získal tím sympatie levice. V politické optice „prvé republiky“ patřil ke kritické a demokratické levici čelící vzestupu příznivců Adolfa Hitlera v sousedním Německu, ale bezradné vůči teroru a politickým procesům v Sovětském svazu. Ostře se stavěl proti všem diktátorům, ale i romantickému revolucionáři L. D. Trockému. Nakonec si však J. B. Kozák ve třicátých letech počínal obratně. Měl dobré kontakty „s Hradem“, umírněnou levici i s levým „samorostem“ profesorem Zdeňkem Nejedlým, garantem přátelství české a sovětské kultury, s jehož rodinou se Kozákovi dokonce přátelili.

Když se v Německu dral k moci Adolf Hitler, tušil Kozák hrozící nebezpečí. Ještě v letním semestru r. 1938 přednášel, ale znovu žádal o přednáškový pobyt v USA a Velké Británii, který mu byl nakonec povolen. Když vypukla v září 1939 válka, byl již Kozák ve Spojených státech, kde se mu v Chicagu podařilo přednášet na Oberlin College. Začal pracovat i politicky a působil jako poradce československé exilové vlády na velvyslanectví ve Washingtonu. Navázal různé styky a snad si nejvíce cenil kontaktů s britským filosofem Bertrendem Russellem.

Konec války v Evropě r. 1945 přinesl v Kozákově životě další radikální obrat. Na základě dopisu děkana pražské filosofické fakulty Jana Rypky, datovaného ještě v červnu, vrátil se bezodkladně do Prahy a již 29. srpna 1945 nastoupil na své místo na znovu otevřené filosofické fakultě. Atmosféra se však proti předválečné době změnila. Osvobození Prahy Rudou armádou poznamenalo duchovní klima celé společnosti. Spolu s opojnou radostí z vítězství se vyrovnávaly staré účty, udávalo se a podezíralo. Kalu se nevyhnuly ani vysoké školy. Ačkoli Kozákovy postoje byly nezpochybnitelné, bylo příznačné, že básník a spisovatel Jaroslav Kvapil cítil pro všechny možné případy Kozákova osočení povinnost napsat prohlášení, v němž uvedl, že profesor J. B. Kozák byl od počátku včleněn do skupiny pro domácí odboj proti německému násilí, která se utvořila kolem něho.

Kozákova pozice na filosofické fakultě v druhé polovině čtyřicátých let nebyla snadná. Měl stigma „hradního“ intelektuála, ale i stoupence levice, třebaže se v polemikách ostře srážel se stalinistou (tehdy!) Arnoštem Kolmanem a jeho blízkými. Jeho předválečný přátelský vztah ke Zdeňku Nejedlému, nyní členu vlády, však nepřestal hrát svou roli. Nejedlý jistě nezapomněl na Kozákův dopis po příchodu do amerického Oberlinu (léto 1939), kdy čerstvý emigrant předvídal, že přijde naše velká doba a český národ spadne do socialismu jako „zralá hruška“. Kozák se nezříkal svého masarykovství, dokázal však učinit i vstřícné kroky směrem k radikální levici; jedním z nich byla např. Kozákova účast na poradě představitelů politických stran, odbojových a zájmových organizací v předvečer únorového převratu (23. 2. 1948), z níž vzešel podnět k ustavení nového Ústředního akčního výboru Národní fronty. Třebaže byl r. 1947 děkanem fakulty, podařilo se mu projít únorovou krizí r. 1948 bez velké újmy. Věděl, že je v očích levicových extremistů slabým článkem, člověkem bez perspektivy, a vsadil proto na odbornost. Soustředil se na přednášky a obrátil se dokonce na děkana Bohuslava Havránka, aby mohl svůj kurs

o středověké filosofii protáhnout až do dalšího semestru. Zřejmě se chtěl „schovat“ za výklady o středověkých teologických a filosofických sporech, což se mu dařilo, a nevadilo ani, že jeho přednáška byla vyřazena z řady povinných čtení pro posluchače nově reformovaných ročníků. Nepochybně řadě studentů vadily Kozákovy defenzivní úkroky, ale pro většinu těch, kteří chodili na jeho přednášky, byly objevováním neznámého. Kozák sice cíleně neaktualizoval, nanejvýš jen naznačoval skryté paralely, ale kdo chtěl slyšet, porozuměl.

Kozákovy univerzitní přednášky pokračovaly i v dalších letech, kdy jsem již dostudoval (1952). Profesor zůstal svázán s univerzitou ještě několik dalších let. Jeho odcházení bylo klidné a nekonfliktní. Ponenáhlu byl uvolňován z přednášek pro svou vědeckou a překladatelskou činnost a tiše přežil i kádrování r. 1957, kdy se o něm s respektem vyjádřil docent Josef Beneš, jeho bývalý žák, tehdy již marxista a člen KSČ (tak viděno zvnějšku). Ve svém posudku sice uvedl, že J. B. Kozák není stoupencem marxisticko-leninské filosofie, ale měl k ní vždy „blízko“, a dokonce (aby pomohl) uvedl, že má profesor Kozák kladný poměr k lidové demokracii a naší socialistické cestě, třebaže byla známa Kozákova distance a jeho zakotvení ve víře. Nic nebylo však zadarmo. Kozák, jako projev určité loajality, např. podepsal výzvu českých filosofů, aby byly zastaveny pokusy s atomovými zbraněmi, vyžadované „táborem míru a socialismu“. Kádrový posudek dokonce končil perspektivním příslibem. Měl se dále věnovat své (omezené) přednáškové činnosti, ale více užívat svých zkušeností a věhlasu v osobním angažmá na mezinárodní scéně pospolitosti lidově demokratických zemí.

Přes všechna libivá ocenění bylo však jasné, že se penzionování blíží. Stalo se tak o rok později, kdy dostal od rektora univerzity Jaroslava Procházky dopis, v němž bylo sděleno, že mu dne 30. 9. 1958 ze zákona končí pracovní poměr profesora a bude zastavena výplata. Nechyběly ovšem běžné fráze, že mu rektor přeje mnoho dalších úspěchů ve vědecké práci.

J. B. Kozák nebyl buřič, ani učitel a myslitel, který se snažil spojit řadu filosofických proudů. Nevnucoval své názory, ale kritizoval, naznačoval své „pravdy“, povzbuzoval v hledání vlastních cest. Nelze se ubránit dojmu, že za jeho společenskými aktivitami a postoji stály tiše „tři sudičky“ – T. G. Masaryk, F. X. Šalda a Z. Nejedlý.

Dnes se Kozákovo kouzlo již netřpytí. Možná by tak nevybledlo, kdyby nezapadlo jeho zainteresování Husserlovou fenomenologií.

Kozákovy sedmdesátiny byly připomenuty ve *Filosofickém časopisu* r. 1958, k osmdesátinám napsali J. Bednář a J. Kučera (*Filosofický časopis* 1968) a (tamtéž) vyšla i výběrová bibliografie. Důležité studie věnovali mu (později) i L. Nový v *Kapitolách z dějin české filosofie* (1992) a historik I. Pfař (*Český časopis historický* 1993). Příležitostí k zamyšlení bylo i dvacetileté výročí Kozákova skonu. Významným příspěvkem byl např. článek předního Kozákova žáka L. Hejdánka v *Lidových novinách* (4. 8. 2008), který připomněl Kozákovo filosofické zakotvení, analogie s Husserlovým myšlením i důraz na masarykovskou „drobnou práci“, zacílenou do širokého okruhu vzdělanců. Nepřekvapí, že do jejího rámce patřilo i veřejné odsouzení násilností, páchaných na Němcích za „divokého odsunu“.

Vědecká monografie o Kozákově životě a díle nebyla dosud napsána. Mnoho nového a zajímavého přinesly však práce mladších pamětníků I. Tretery (*Vzpomínky*

na Bohumila Hrabala a na život vůbec, Praha 2012) a J. Křesťana (*Zdeněk Nejedlý – politik a vědec v osamění*, Praha-Litomyšl 2012), o něž jsem se také opřel. Co všechno J. B. Kozák po svém penzionování zamýšlel ještě vykonat, není jasno. Snad připravoval Dějiny středověké filosofie, které souvisely s jeho univerzitními přednáškami.

Můj záměr vydat se zpět ke Kozákovým přednáškám z dějin filosofie nesleduje vzbudit zájem o Kozákovu myšlenku a pedagogický um. Jde o pocit vděčného žáka, který chce alespoň něčím připomenout osobnost zesnulého učitele.

Zmizela gesta i barva hlasu. Zůstala jen slova, rychlé zápisky postřehů, zkratkovitá hesla, ale i výčty biografických dat a hlavních milníků vývoje.

Vypořádat se s vlastními poznámkami nebylo lehké. Psal je student, pro něhož se helénistická a středověká kultura teprve otvírala. Kolik jmen a pojmů, zapsaných neuměle, bylo třeba dešifrovat! Nyní, když jsem přepis dokončil, nevím, měl-li jsem dobrý nápad starou atmosféru přednášek oživovat. Proud Kozákova výkladu se rozvíjel zvolna, vracel se (*repetitio mater studiorum*), a tak celek působí až jako surrealistické pásmo faktů, jmen, pojmů, vše však vedeno zájmem o účinné poučení studentů. Různé odbočky a kritiky látku jen zpestřovaly a dotvářely.

Nevím také, zda odkrytím Kozákových univerzitních čtení nedělal po tolika letech profesorovi medvědí službu. V kleštích poúnorového stalinismu nebylo lehké ve veřejných projevech najít správný tón. J. B. Kozák nikdy nechtěl zpívat falešně.²

² Je zřejmé, že má připomínka J. B. Kozáka není vědeckou studií a sám text přednášek kritickou edicí. Paměť jsem oživil nahlédnutím do Archivu Karlovy univerzity a doplnil četbou. Mnoho důležitého přinesli J. Musil, I. Tretera a J. Křesťan.

J. B. Kozák
Ukázky z přednášek

Poznámka čtenáři

Pročítám-li dnes drobné ukázky ze svých záznamů a poznámek z Kozákových univerzitních přednášek, proslovených na přelomu čtyřicátých a padesátých let minulého století, jež jsem jen upravil, nemohu se ubránit jistému pocitu zklamání. Čtu celkem banální myšlenky, obecně tradované, které však zazněly studentům v době, kdy se jedna ideologie zmocnila všeho a nepřála žádné kritické reflexi. Názory profesora zdají se být krotké, ale ve skutečnosti vedly dále. Dnes již nestrhují, chybí jim absence silné osobnosti řečníka. Kozák nerozdával svým žákům jen podněty, ale inspiroval je i svým přesvědčením, zápallem, dikcí, odmlkami, gesty a modelací hlasu. Studenti odcházeli z přednášek jakoby očarováni. A tak jsem v rozpacích, zda neuměle záznamy jeho výkladům vlastně neublíží. Přes snahu oživit minulost, jako by se Kozákovo intelektuální kouzlo ztrácelo a mizelo. Škoda atmosféry, kterou pohltily dějiny.

I. Helénismus

Helénistická doba, tj. období začínající po výbojích makedonského krále Alexandra III. Velkého a sahající až do doby římského císaře Augusta, je méně originální než doba klasická. Vládl eklektismus. Šlo o ochabování sil, o úpadek, jehož příčiny tkvěly v oblasti hospodářsko-politické. Nastalo zúžení výběru zajímavých témat a předmětem zájmu se znovu stává člověk. Opět se ozývala otázka, jak máme žít.

Filosofie se stává antropocentrickou, asi jakou již byla v době sofistů. Proč a z jakých důvodů? K pochopení je třeba znát historii, pocity doby (mentalitu) a sociální poměry.

Helénistickou dobu charakterizují tři filosofické školy, mezi něž nepatří akademici (např. Speusippos), ani peripatetici (např. Theofrastos, proslulý vědec a zakladatel botaniky). Tehdy se začaly specializovat vědy, pro něž se záhy vytvořily příznivé podmínky zejména při alexandrijské knihovně, jejíž základ položil Ptolemaios I. Soter, ale vlastním budovatelem se stal až Ptolemaios II. Filadelfos. Důležitou roli hráli především přírodovědci, i když učenost stále převažovala nad originalitou.

Staronové tóny do filosofických diskusí vnesly tři školy, jež dominovaly svým významem a určovaly povahu helénistického myšlení. Byly to školy epikurejská, stoická a skeptická.

Na prvý pohled by se mohlo zdát, že neměly nic společného, ale vášnivě se potíraly. Čím méně měly myšlenek, tím více bylo bojů. Zvláště urputní byli epikurejci a skeptikové, podobní příštím středověkým scholastikům. Byli jako oni hádaví a netvořiví. Ve skutečnosti měly však všechny tři proudy mnoho

společného. Spojovala je líná touha mít „svatý pokoj“. Stoikové chtěli uniknout světu a osudu, epikurejci hledali klid v malých shromážděních (kroužcích), skeptikové se odtahovali od nauk, které mířily k něčemu pozitivnímu.

Otázkou bylo, kdo bude po smrti makedonského krále Alexandra Velkého jeho dědicem. Tehdy stoicítí i epikurejští filosofové stáli jakoby nade vším a jen se dívali. Dívali se na vojevůdce a přemítali, co je moc a sláva. Říkali si, že není o co stát.

Řecká svoboda byla pryč. R. 322 př. Kr. dvě třetiny Athéňanů přesídlily do Thrákie. V Athénách se zabydleli noví obyvatelé, kteří přišli až za povstání.

Lidé cítili, že jsou vláčeni silami, na něž nestačí. Staré „šlechtické“ rody odcházely, „noví lidé“ byli spíše obchodníky přerůstajícími ve „starověkou buržoazii“ (či lépe v peněžní oligarchii), která prožívala zlaté časy.

Noví filosofové nebyli vlastně již Řekové. Mnozí přišli z Kypru, Rhodu, z Karthaga a Babylonu. Řečtina se stává všeobecnou dorozumivací řečí, podobně jako angličtina v počátcích Spojených států amerických (USA). Historické události se převalovaly přes hlavy žijících. Naplňoval se „nadhledkový osud“. Proč nakonec padl Řím? Protože všechna moc byla soustředěna jen do několika málo rukou a vše bylo podkopáno.

II. Krize hodnot

Novopythagorejci a hlavně novoplatonici velmi přispěli k vytvoření křesťanské teologie. Jejich podíl je větší, než se obecně předpokládá. Pozdější teologové z nich čerpali více než z evangelií.

Rozvoj křesťanské církve znamenal její zbarbarizování a zpohanštění. V oněch dobách vlastně nebylo filosofie, všeho uvažování se zmocňovala teologie. Je však třeba vědět, že i za teologií se skrývaly hospodářské a třídní boje.

Novopythagorejci a novoplatonici jsou filosofové úniku. Nastala perioda mysticko-náboženská, následná po době dialektiky. Stále méně se bádalo a stále více se věřilo.

Pokračovala i odborná bádání. Filosofové si mysleli, že se blíží k poznání reality, ale ve skutečnosti se od ní odtahovali. A všechny tyto paradoxy se odehrávaly v atmosféře a duchu platonismu.

Ve společnosti se rozmáhala nálada ošklivosti nad životem a tím i sklon k asketizmu. Asketismus je ovšem druh duchovního zvracení. Vyplyvá z řady příčin, ale hlavně z ošklivosti nad promarněným životem. Touha po duchovnosti je sekundární, ošklivost je hybným motorem.

Touha po spirituálním, nesvětském žití, je podnětem ke spekulaci o duchovních sférách. Sílí povědomí o dualismu světa a Boha, hmoty a ducha. A třebaže se v monismu tento pohled ztrácí, přesto zůstávalo (a působilo) povědomí dvou pólů.

Vše bylo únikem z násilnické doby. Politika měla velmocenské ambice, měla cynické rysy. Rodila se v Egyptu, kde se nedalo hovořit o „národních“ ambicích v romantickém slova smyslu. Tehdy ještě nebylo kolektivních tradic společenských, nebylo ani tradic sociálních. Filosofie byla symptomem toho celkového rozkladu.

Někdy se hovoří o praktickém rázu těchto filosofii. Je však třeba být na pozoru. Slovo „praktický“ znamená asi tolik jako „nevědecký“, čímž se zároveň definoval (a podporoval) určitý způsob života. Lidé se zajímali především o to, co jim pomáhalo věřit a doufat. Nejistoty vedly k podpoře toho, co vlastně bylo filosoficky se tvářícími fantasmaty, fantaziemi. Západní svět přestal věřit sám sobě, ačkoli měl ještě všechnu moc.

Z Říma se ozývá a blíží zkratka *ex Oriente lux*. Sílí náboženský synkretismus, prosazuje se více teosofie než filosofie. Ve všem myšlení vystupují silně prvky touhy po zjevené Pravdě, nikoli po pravdě poznané. Nejvyšší míra pravdivého Zjevení bývá spojena s extatickými stavy mysli. Navrch má mystika, logické uvažování ztrácí na síle, ale neztrácí se plně. Důkazem jsou novoplatonikové a všichni vyznavači dualismu ducha a hmoty. Tehdy filosof přestává být vůdcem, praktickým rádcem; nosí „bílou řízu“ a tváří se více jako kněz. Lidé začali pokládat filosofy za „čarodějníky“, za kterými se sbíhá dav. Jakoby stačilo se jich jen dotknout. Vše budilo dojem bezradného pobíhání a tápání.

III. Náboženství

Náboženství je v podstatě spekulace. Bůh je tak nesvětský, že o něm nelze mluvit, aniž by to bylo omezování. V takovéto argumentaci se dobře uplatňují rafinované způsoby (postupy) logiky.

V tzv. negativní teologii (na rozdíl od pozitivní) je Božství povýšeno nad jakékoli predikáty, neboť již samo *praedicatio* je samo omezením. Božstvu nelze dát omezující přívlastky, protože mu patří všechny. Při nekonečném rozsahu by byl obsah nulový. V podstatě vše směřuje k panteismu, všechno je *Jedno a Veškeré*. My (z povahy logiky) nemůžeme dát Božstvu žádný přívlastek. Ontologicky vzato *Jedno a Veškeré* nemůže být bez obsahu. Čím více však do něho zapojujeme rozum, tím obecnější je obsah.

IV. Ježíš a křesťanství

Geneticky patří Ježíš do řady proroků. Ve svém konání podléhal hlavně svému „vnitřnímu hlasu“. Nebylo by proto správné ho klást do souvislosti s esejskými.

Esejci byla sekta žijící kolem Mrtvého moře. Žili asketicky, v mnohém se podobali pythagorejcům. Ježíš však nestál pod jejich vlivem. Ježíš odmítal kultovní finesy. Jeho poselství bylo poselstvím mravním; o jeho hodnotě není žádných pochyb.

Někteří badatelé soudí, že Ježíšovo působení souviselo s hnutím proletariátu, že Ježíš byl revolucionář. Taková interpretace není však správnou, je zkreslující.

O Ježíšovi zachoval zprávy apoštol Pavel, misionář, který jako pohan náhle prozřel a přijal křesťanství; bývá nazýván „apoštol národů“.

Pavel byl mladší než Ježíš a pocházel z Tarsu, helénistického města v Kilíkii (jv. Turecko). Byl to Žid pocházející asi z kmene Benjamin a jmenoval se Saul (Šavel); a protože byl po otci také chráněn římským občanstvím, používal i romanizující jméno Paulus (Pavel). Byl vzdělán ve farizejském duchu, ale vyznění jeho textů bylo zcela nefarizejské. Nenavazoval na palestinské židovství, ale na židovství diaspory, otevřené helénistickým vlivům.

Za nejstarší spis Nového zákona lze pokládat Pavlův List (epištolu) Tesalonickým. Další jeho listy (epištoly) byly mladší a asi z doby, kdy vznikala vyprávění o Ježíšově veřejném vystupování, jimž se od začátku 2. století začalo říkat evangelia. Nejstarším bylo evangelium Markovo (autor žil v 2. pol. 1. stol.), které bylo založeno na vzpomínkách tlumočnicka apoštola Petra, jenž zemřel v 1. pol. 1. století. Mnoho ze života Ježíše přináší také evangelium Matoušovo (autor žil také v 1. stol.), obsahující mnohé Ježíšovy řeči, včetně proslulého Kázání na Hoře (Mt 5–7). Důležité informace přináší i evangelium Lukášovo (život autorův přesahoval do 2. stol.); jeho původce, dříve lékař, se opřel o řadu pramenů a podal o Ježíšovi rozmanité zprávy. Nejmladší evangelium (Janovo) je až z 2. století a nemá nic společného s „miláčkem Páně“, apoštolem Janem (žil v 1. stol.); text nemá žádný historický význam. Ztotožnění údajných autorů s evangeliem nelze ověřit.

V Lukášově evangeliu se často připomíná, že je určeno chudým. Mělo tak křesťanství sociální rozměr? Mělo! Křesťané se stávali otroky a propuštěnci. Bylo proto křesťanství revolučním hnutím? Nikoliv. Ježíš skutečně myslel, že nastává konec světa a že se Bůh ujme vlády. Prvá generace křesťanů zřejmě žila s vědomím a srdcem obráceným k nebesům. Všichni čekali konec světa. Proto jaká chuť k revoluci, když skončí všechno?

Pavel si také myslel, že všemu bude brzy konec a dočká se příchodu Krista.

Kristovu zvěst lze sice také interpretovat i s důrazem na chudobu jako „revoluční“, ale první křesťané v souvislostech své víry na revoluci nepochybovali.

Rané křesťanství bylo rozpolceno. Židovští křesťané věřili, že Ježíš Kristus je Mesiáš, který přijde na svět jako král a politik. Naproti tomu Pavel (a ostatní) soudili, že jejich víra patří chiliastickému helénistickému světu, že se nemohou vymknout a vydělovat.

Napětí mezi Židy a křesťany se zvyšovalo. Mohutnělo helénistické (pavlovské) křesťanství, které již nebylo čirým evangeliem Kristovým, ale měnilo se v synkretistické helénistické náboženství. Bůh je najednou *pneuma*, Kristus je *pneuma* a Duch svatý také *pneuma*!

Důležitým aktem v životě křesťanů byl křest a večeře Páně (eucharistie). Smrtelný člověk, je-li ponořen do Krista (tj. pokřtěn), si z jeho *pneumatu* po smrti vytvoří tělo! Tak věřilo křesťanství paulinistické, které v hloubi bylo materialistické (!).

...

Ježíš nezaložil církev. Jeho působení bylo velmi krátké. Veřejně se projevoval asi jenom jeden rok! A kolem r. 33 (?) byl ukřižován.

Ježíš věřil, že dojde k splynutí světa Božího se světem pozemským. V to věřili i Židé, kteří své víře dávali politický význam. Vyplývá to z řady apokalyps (viz Knihu Enochovu z 2.–1. stol. př. Kr., kterou cituje epištola Judova), ale Ježíš dal svému působení jen význam čistě duchovní. Podle něho měli by být lidé připraveni na dobu, kdy se Bůh ujme vlády (nikoli ovšem v politickém smyslu).

Ježíš byl člověk a jeho vědomí bylo lidské. Ani on sám a sobě nevěřil, že je Mesiášem.

Byl Ježíš sociální revolucionář? Nikoli! V jeho učení nenajdeme žádný program politické nebo sociální reformy. Jeho přívrženci byli vlastně jen nositelé apokalyptického hnutí. V době očekávané vlády Boha nebylo času na řešení pozemských problémů.

První křesťané vycházeli především z řad prostých a chudých lidí a proto se chudoba stala programem i pro další sympatizanty. Hlavním pramenem k úvahám tohoto směru je *Lukášovo evangelium*, kde jsou blahoslaivení chudí, a příkladem je podobenství Lazarovo. V historické perspektivě je to poselství prostředkované až druhou generací. Obrysy se rozostřují.

Ježíš byl brzy ukřižován, i když byl předtím vnímán jako Mesiáš. To si žádný věřící Žid neumí (nebo nechce) představit.

V první „církvi“, skládající se z nejbližších Ježíšových příbuzných a přátel, hrál hlavní úlohu Jakub starší, který byl bratrem Ježíšovým, jedním ze sloupů jeruzalémského sboru a v křesťanské církvi zastáncem konzervativ-

ního judaistického směru (r. 62 byl ukamenován). Po jeho smrti se objevili i další příbuzní Ježíšovi. Za vlastní počátek křesťanství (církve) lze pokládat okamžik, kdy učedníci a Ježíšovi stoupenci uvěřili, že Ježíš vstal z mrtvých.

Pro potupnou Ježíšovu smrt na kříži se brzy našlo vysvětlení. Bylo to „obětování beránka“, vlastně zástupné dění tím okamžikem, kdy si lidé uvědomili, že Ježíš (vlastně Kristus) opět přijde a tentokrát v plné slávě (*parusia*). Srov. J. B. Kozák, *Ježíš ve víře a skepsi* (1929).

Židé byli ve své víře konzervativní. Nevěřili v osobní nesmrtelnost. Nevěřili v Mesiáše, Poslední soud a ani v apokalypsu. Řídili se jen Starým zákonem. A právě touto konzervativní vrstvou Židů byl Ježíš odsouzen.

Tehdejší dobu zpestřoval koloběh idejí. Křesťanství bylo konec konců výsledkem velmi synkretistického procesu, v němž se náboženství prolínala.

Křesťanství dokázalo zdůraznit své ideje. Byl to především důraz na Ježíšův návrat v očekávání Posledního soudu, které se projevovalo apokalyptickým a mesianistickým hnutím. Ježíš byl pokládán za prvního věřícího a za Syna Božího. Byl však i člověkem, a tedy synonymem Mesiáše.

Ježíš se odlišuje od Boha jako pokorný syn nebo jako poslední prorok, který přinášel Zjevení. Noetika se změnila. Vše lze poznat vnuknutím nebo zjevením. Konec konců nešlo o poznání světa. Stačilo se spolehnout, že „Hospodin řekl...“. Nešlo o vědecké bádání, hledání pravdy, šlo především o „opravu“ světa.

Rodila se církev, která respektovala dogmata, ale v rodících se křesťanských obcích byla cizím tělesem, a to jak svou organizovaností, tak praktickou politikou. Myšlení starých křesťanů se např. s učením Filona Alexandrijského rozcházel, ale projevovaly se i různé spojitosti, protože vše vycházelo ze společného podhoubí, v němž se diferencoval novopythagoreismus a novoplatonismus od křesťanství. Vše však bylo nějak příbuzné nebo alespoň si blízké.

Prvotní křesťanství bylo určováno vazbami mezi judaistickými a helénistickými křesťany. Judaizující křesťané se formovali kolem Jeruzaléma. Po rozboření Chrámu (r. 70) odcházeli do Zajordání. Byli to ti, kteří věřili, že Ježíš byl poslán Izraelitům jako Mesiáš. Tak např. věřil i Ježíšův bratr Jakub, apoštol, a ostatních jedenáct apoštolů v čele s Petrem. Tito Židé si představovali, že podmínkou pro přijetí do církve bude přijetí obedience a židovských předpisů, včetně obřizky, která je dodnes u Židů pravidlem. Chtěli, aby se každý křesťan stal i Židem (proselytou, tj. konvertitou k judaismu). Věřili v mesiášské poslání Ježíšovo pro Izraelity, ale nevěřili v božský původ Ježíšův, protože znali jeho rodinu. Smrt Ježíšova jako obětního beránka, který by sňal hříchy světa, zapadla do známé obětní tradice. Judaisté byli vlastně dědici velmi primitivních názorů prvních křesťanů.

Zvěst, že Ježíš vstal z mrtvých („On žije“!), nepřicházela z Judska, ale z helénistického světa! Teprve spojení s mrtvým, s tím, kdo vstal z mrtvých, učiní člověka nesmrtelným. V helénistickém světě je důležité mystérium (křest a Večeře Páně) a také význam smrti ustupuje do pozadí, aby tím více vynikly představy a přemýšlení o zmrtvýchvstání. Člověk nepřežije svou smrt, dokud se nespojí s Ježíšem, dokud nepřijme část jeho těla (svátosti!). To jsou přístupy a úvahy zcela helénistické!

Judaistické křesťanství nemělo silné misijní poslání. Judaisté zůstávali „doma“. Zakrňují a posléze se se svým konzervatismem stávají „kacíři“.

Helénistické křesťanství, otevřené misiím mezi pohany, vedl apoštol Pavel (někdy však i judaističtí křesťané působili misijně, viz apoštol Petr). Střediskem křesťanství se stává Řím, nikoli Jeruzalém. Tím je i důrazně naznačeno, že určující proud v křesťanství vycházel ze sofistikovaného pohanství. Nic nebylo snadné. Sama představa Svaté Trojice, přicházející ze spekulací novoplatonismu, působila snadnému přijetí křesťanství obtíže.

V. Co je podstatou křesťanství?

Existuje Logos, tj. nečasový, preexistující Kristus, který vstoupil do lidského těla. Narodil se z ženy, měl lidské potřeby a byl ukřižován. To všechno bylo nutno „věřit“!

Pro Řeky byla tato víra bláznovstvím. Člověk se má osvobodit od těla, ne do něho vstoupit („lézt“). To byla pro ně nepředstavitelná hloupost. Řekové hlásali útek od tělesnosti, v křesťanské vizi (Kristus se vtělil do Ježíše!) tušili barbarství. Pro Židy byla celá historie skandálem. Proč? Protože byl ukřižován Mesiáš!

Vše se odehrávalo v napjaté atmosféře. Pohrdání ze strany pohanských filosofů se mísilo s nervózní nesnášenlivostí křesťanů k dramatu, kterému věřili. Všechno však to, co vytvářelo budovu křesťanského učení, bylo více doma v řecké (pohanské) filosofii, než v Novém zákoně.

Ve 4. století po Kr. se křesťanství stává rovnoprávným náboženstvím. Základem bylo vydání ediktu milánského (r. 313), jímž byla prohlášením císaře Konstantina I. Velkého a Lucinia zaručena neohraničená náboženská svoboda. Bylo tak zrovnoprávněno i křesťanství a spolu s ním tolerovány i další kultury. Za Konstantinových synů se z rovnoprávného náboženství již stalo náboženství státní. A státní náboženství je něco strašného! Cézaropapismus znamenal, že se panovníci stávali nejvyššími zástupci Boha na zemi. Ve 4. století se také scházely ekumenické koncily, z nichž první (nikajský r. 325) formuloval své protiariánské vyznání víry. Šlo o podstatu Kristova božství, o spor alexandrijského kněze Aria s církevním otcem Athanasiem.

Arianismus, který Krista (Logos) představoval jako mezistupeň mezi Bohem a stvořením, prohrál a zvítězil pokus vyložit Božskou Trojici filosofickými kategoriemi novoplatonismu. V tomto pojetí byl Kristus též podstaty (soudopodstatný) jako Bůh (*homoiosios*). Ježíš Kristus byl podle ariánů Bohu jen podoben. A jak se vůbec zrodila představa, že by byl Syn Bohu Otci podoben?

Spekulace měly základ ve sporech o Svaté Trojici (trinitarismus). Žádná z možných odpovědí nebyla pochopitelně taková, aby na ni nebylo možno útočit. Spory o Trojici pak stály i v pozadí státní politiky a jednotlivých převratů.

Ostrogóti, ohrožující stabilitu Říše, byli většinou ariáni. Po vítězství Athanasiovců na nikajském koncilu vzrušovaly křesťany především otázky týkající se lidství Ježíše Krista. Oleje do ohně přilávala soudobá pohanská filosofie. V jejím zájmu bylo stranit polyteismu na úkor monoteismu, třebaže mezi oběma krajnostmi není tak příkrý rozdíl. Vždyť v oné době zanechával stopy i henoteismus, který vyznával, že mezi bohy je jeden hlavní, který se s ostatními vypořádával tak, že je degradoval do role démonů.

VI. Co je zlo?

Absolutno je vrchol všeho dobra, je nad-dobré. Přesto zlo existuje a lidé proti němu bojují.

Podle platoniků je zlo hmota. V absolutním smyslu je ovšem zlo nula (0), vlastně neexistuje. Jinak řečeno: hmota-zlo je tak vzdálena od Boha, že z ní již nic nezbyvá. Srovnej: sluneční paprsky vycházející ze slunce slábnou, než přejdou do tmy. Absolutní temno však neexistuje.

Jako není absolutní tmy, neexistuje ani absolutní negace Absolutna, tj. hmota. Také v tomto smyslu absolutní zlo, jak absolutní hmota, neexistuje.

Také Augustin prodělal záchvat novoplatonismu. Jak ospravedlnit Boha od zla na zemi?

Pro novoplatoniky zlo absolutně neexistuje, je pro ně jen pomyslnou negací. Přesto Augustin (spolu s nimi!) tvrdil, že svět je pln zla, že zlo je reálné. Cokoli však reálně existuje, existuje jen proto, že má v sobě zbyteček božského. I zlá duše je ještě duše! I kdyby byla sebenejhorší, přesto v ní zůstává zbyteček božské síly. Bez ní by ani zlé duše nemohly existovat. Lze ji ještě podržet a doufat v cestu zpět k Bohu.

VII. Středověká filosofie

Mnišská středověká kultura „nevyráběla“ civilizaci, nepřinášela „živé ovoce“, protože lidé „žili“ za zamřížovanými okny. Vzdělanci (učení

scholastikové) nechtěli přinášet originální nápady, spíše se ve svých spisech snažili navazovat na tradici; chtěli dokazovat, že něco rozvíjejí a nic nového nevymýšlejí. Proto opisovali a citovali ze starších prací bez udání autora. Závažné myšlenky byly podpírány odkazy na autority. Čím více se citovalo, tím lépe se názor prosazoval.

Jaký tedy vlastně byl poměr filosofie a teologie?

Odpověď se hledá obtížně, protože se i středověká filosofie rozvíjela a její vztah k dogmatům křesťanské víry se proměňoval.

V prvních stoletích středověku (asi do konce 11. stol.) převládal názor, že pravá teologie je totožná s pravou filosofií, že jde o dva způsoby vyjádření, kdy oba přístupy správně vystihují tutéž věc. Typickým příkladem takového názoru byl Johannes Scotus Eriugena, který se narodil na sklonku života Karla Velkého.

Šlo v podstatě o novoplatónskou jednotu, o jednotu filosofie a víry. Novoplatónské tradice zdaleka nevymřely, prosazovaly se u Augustina a mluvily jimi i církevní koncily. Pohanský novoplatonismus se dal lehko „přebarvit na křesťansko“. V tomto pojetí byl *Nús* Kristus, bohové andělé.

Rodily se různé christologické výklady. Bylo jich mnoho, viz např. dokétismus (z řec. *dokein* – zdátí se), jehož vyznavači pokládali Ježíšovo tělo za pouhé zdání (Bůh přece nemůže mít tělo!), adoptianismus (z lat. *adoptio* – přijetí za vlastní, přijetí za syna), jehož příznivci věřili, že Kristus sestoupil do těla Ježíše, jenž byl adoptován za syna Božího).

Obtíže způsobil i výklad Písma (zvláště Kniha soudců a Kniha Šalamounova), protože v něm působila i kočovná morálka. Potíže překonávali vykladači alegoriemi.

Porozumění pro novoplatonismus přinášelo problémy, protože výklady mohly lehce sklouznout v panteismus nebo panenteismus. Mohla se vynořit i otázka, není-li Bůh i ďábel, když je za všechno zodpovědný. Kam se poděla osobní svoboda? Kdo je zodpovědný za skutky mezi dobrem a zlem? Církev na to musí reagovat. A právě tak se stává, že se rytíři víry stávají kacíři. Pakli panteisté tvrdí, že vše pochází od Boha, tak i zlo pochází od Boha!

VIII. Augustin

Augustin byl v dějinách filosofie přirovnáván k horskému uzlu, do něhož vstupují a spojují se celé horské hřebeny a zase jiné z něho vycházejí. Byl neobyčejně literárně plodný a duchaplný. V čem spočívá jeho zvláštnost?

I když je nemožné ho převést na jednoho jmenovatele, je vlastně zralým plodem vrcholného synkretismu. Jeho dílo odráží i poslední záblesk ří-

ského rétorství. Svými aktivitami a spisy stál ve středu církevního dění. Měl větší vliv než papež v Římě a v bojích o církve se dopouštěl i řady tvrdostí. Ve svém díle zkoumal velká témata své doby, tj. skepsi, voluntarismus, predestinaci, teodiceu, zkoumání času.

Náboženský synkretismus byl v době rozkládajícího se římského impéria velkým tématem. Jeho součástí, plodem, bylo i křesťanství. V široce rozpjatém duchovním prostoru panovaly ve společnosti náboženské představy, které si byly blízké nebo podobné. Jednou z nich byl např. názor, že duch (*pneuma*) je jemná látka materiální povahy. Nakupené problémy byly těžko řešitelné. Proto se současně šířila i mystéria, která se rodila z hrůzy bytí a nebytí. Lidé věděli, že smrt je konec, ale věřili, že pro prodloužení života je třeba vnést do těla nesmrtelný prvek. Doufali, že božské *pneuma* může (musí?) sestoupit do člověka a přinést mu nesmrtelnost. To se odehrává přijetím svátostí, tj. křtem a večeří Páně. Myšlenka přenašení *pneumatu* do člověka začala pronikat i do křesťanství. Na tomto půdorysu se řešil i obtížný věroučný problém Svaté Trojice. I zde šlo o různá kvanta různě distribuovatelného *pneumatu* těžce podstaty!

V celém svém životě byl Augustin nesmírně literárně činný. Základy augustínovské filosofie položil již ve svém spisu *Contra academicos*. Postřehl, že antičtí filosofové pokládají za jisté jen to, co člověk bezprostředně prožívá (jde o převrat k subjektu!). Sám ve starověké skepsi pokračoval, ale nechtěl ustrnout, zůstat u ní. Chtěl se sám prokopat k tomu, co je. Věděl, že ač pochybuješ o čemkoli, o tom, co jsi, přece jen víš, že myslíš a pochybuješ. Je to blízko pozdějšímu Descartovu *Cogito ergo sum*. Tento druh empirismu, jenž vychází ze sebe a do sebe se uzavírá, ovšem vede až k solipsismu a dokonce až k solipsismu přítomného okamžiku. Vzpomeňme následovníků po mnoha staletích Davida Huma a Bertranda Russella!

My nemůžeme jinak, než předpokládat, že existuje vnější svět. Pochybovat o tom, že jsou reality mimo nás, je nemožné. Proč? Důkaz je ryze praktický – na stojící věž narazíš! Abstraktně to doložit a vyložit nelze, jenom praxe nás o překážkách přesvědčuje. Zadal Augustin k takovým úvahám příčinu? Nezadal. Kdy vůbec musí člověk myslet? Když se dostane do rozpaků, když chceme něco udělat. Chtění (vůle) je tím impulsem, motivem, abychom mysleli. Je to – filosoficky pojmenováno – voluntarismus. Všechno je v podstatě voluntární proces. Vůle však není od rozumu oddělena, není („nesedí“) nad rozumem. Sám člověk je vlastně „voluntární aktivita“. Co člověk dělá, je vždy něčím motivováno. Přijímání něčeho spoluurčuje i obsah naší představy.

Potenciální nauka o intenci soudí, že člověk míní, a podle toho vypadá i to, co vnímá.

Proč člověk pochybuje?

Pravděpodobně má v sobě nějaké kritérium o rozeznání pravdy a omylu. Jinak by mu bylo všechno jedno. To však není člověku vrozeno. Lidé se nedají převést na společného jmenovatele.

Podle Augustina je člověku dána schopnost rozlišovat pravdu a nepravdu. Odkud je dána? Bohem? To už je teologie. Kritérium rozlišení pravdy a nepravdy má člověk v sobě. To není pravda! Kritérium rozlišení přichází ze světa, který je reálný!

My soudíme, že člověk spoluurčuje to, co si osvojí z vnějšího světa. Sám člověk spoluurčuje obsah svého vědomí, svého jednání.

...

O lidské paměti píše Augustin ve svých *Confessiones*. V paměti je skryto vše, co člověk prožil. To však neznamená, že vždy v paměti najde, co potřebuje. Ale je to tam! Dojmy se uchovávají v paměti a sledu zřetězených soudů. To provádí duch (duše?). Tu myslí Augustin dualisticky.

Jako příklad lze uvést myšlenku „já si mohu vzpomínat na bolest, ale ta vzpomínka není bolestná“ (nebolí). Mé soudy jsou něco jiného, než mé představy. Tento způsob uvažování je docela moderní.

Augustin rozlišuje mezi tím, co člověk opravdu vnímá, a intencí. Příklad: nevnímá shluk počítků, ale přímo lampu! K tomu však musím předem vědět, co je „lampa“. Ale: pro nás jsou všechny předměty hmotné, ale vše jsou přece děje, taková je realita!

Proti tomu myslí Augustin: co se mění, je naopak to nejméně reálné. My soudíme opak!

Pravou realitou je u Augustina to, co trvá: nejreálnější je proto Bůh. Nejreálnější je idea. V tom je blízký Platonovi, Aristotelovi a novoplatonikům. Z těchto základů se zrodil středověký realismus.

...

Co platí o Adamovi a Evě, soudí Augustin, platí o každém člověku. Každý z nás, lidí, je zatížen dědičným hříchem. Ve svém spise *De libero arbitrio* píše, že svoboda je jenom jakýsi postoj, k němuž se může člověk rozhodnout. Nic však jím nevytvoří. Člověk nevytváří něco nového, to může jen Bůh ve své moudrosti. Svět jde svou cestou a člověk mu může přitakat nebo se zdržet úsudku. Svoboda je uvědoměním si nutnosti. Tak před ním uvažovali i stoikové.

Chápat svobodu jako postoj dělalo však Augustinovi stálé obtíže. Pomáhal si tak naukou o stálém tvoření. Gnostikové líčili dějiny jako nesmírné drama, které má svou expozici, zauzlení (smrt Krista), peripetii a slavné zakončení všeho. Augustina s nimi spojuje to, že se dívá na dějiny jako na drama v několika aktech. Dokonce i dějiny periodizuje, jak svědčí jeho monumentální spis *De civitate Dei*. Měl tak smysl pro historii a akt stvoření rozšířil na *creatio perpetua*. K tomuto úsudku byl veden ještě přesvědčením

o stupňovatelnosti jsoucna. Nejméně reálná je hmota, která jako „absolutní možnost bez formy“ neexistuje.

IX. Novoplatonikové a církev

Mezi novoplatoniky a církví se vyvinul vztah jako mezi zneřátenými bratry. Co je si blízké, nejvíce se potírá.

Novoplatonikové ve 4.–5. století – stejně jako původní novoplatonismus (viz Plotinos) – věřili také v transcendentního Boha.

Rozpor byl jen v christologii, která byla novoplatonikům nepochopitelná. Nešlo, aby novoplatonici, opovrhující tělem, měli věřit ve vtělení Boha.

Mezi gnostiky 2. a 3. století se ovšem vyskytli dokétisti, kteří připisovali Ježíšovi jen zdánlivé tělo. (Zároveň šlo o interpretaci neviditelného božstva.)

Pro novoplatoniky, uvažující o „inteligencích“ prostředkujících mezi Bohem a světem, dostávaly tyto bytosti podobu pohanských bohů. Přejímaly se staré mýty, přežívající mystické výklady.

Křesťanství ze zprostředkujících „inteligencí“ stvořilo anděly. Nebylo možné udržet ryzí monoteismus (viz Ježíš, Maria, andělé, svatí, atd.). Proto se vztahy mezi novoplatoniky a křesťany vyostřily. Viz novoplatonik Porfyrios, který byl autorem polemického spisu proti křesťanům, jenž byl tak nebezpečný, že se ani nedochoval!

V Alexandrii však docházelo k přátelským stykům mezi novoplatoniky a křesťany. Alexandrie měla vůbec zvláštní postavení. Byli tam Židé, kteří byli velmi helenizováni, žil tam Filon Alexandrijský, předchůdce novoplatoniků. Tam se však šířily i gnostické sekty.

Dogmatická stavba křesťanské církve byla tehdy ještě nehotová. Tertullian skončil jako montanista (zpočátku se sektáři vyznačovali extatickým očekáváním brzké Kristovy *parusie*, později hnutí kladlo důraz na askezi a rigorózní etické zásady, a stavělo se tak vlastně proti církvi).

Ariáni, pro něž byl Kristus stvořený, se snažili udržet monarchii Boží. Církevní koncily ve východní části říše se zabývaly problémy, jež se pro nás zdají směšnými. Šlo však pod povrchem vlastně o otázky politické. Viz koncil v Efezu (431), který se zvrhl v pouliční boje. Předmětem koncilního jednání bývaly otázky „čí matkou vlastně byla Maria?“, tj. byla Matkou Boží, nebo „jenom“ matkou člověka? V Cařihradě ve 4. století vřelo revoluční hnutí stavějící se proti mariánskému kultu; šlo o spor s tzv. nestoriány. Biskup Nestorius r. 429 vystoupil proti Mariinu titulu Theotokos (Bohorodička) a prosazoval termín Christotokos (Kristorodička).

X. Co je scholastika?

Scholastika se mísí s mystikou. Obě jsou dvě tváře týchž lidí.

Pseudodionysios Areopagita, filosof, novoplatonik s křesťanským nátěrem, byl také mystik – ostatně jako všichni novoplatonikové. Je potřeba však rozlišovat dva druhy mysticismu. Byli to

1) dědicové novoplatonských kontemplací (to jsou ti, kteří přiváděli do extáze logickým myšlením,

2) vzdělanci s citovým zatížením (viz Bernard z Clairvaux).

U některých scholastiků (viz Bonaventura) nelze říci, co převládá, zda převažuje scholastika, či mystika.

Pojem „scholastika“ použil již Theofrastosos. Scholastikové byli ti, kdo učili *trivium* a *quadrivium*, byli to učitelé. Později se název rozšířil i na učitele teologie.

O co scholastice jde? Předně o vztah mezi svobodnými naukami (tj. filosofií) a teologií. Ve středověku platila sentence *philosophia ancilla theologiae*. Teologie stála – co do významu – nad filosofií. Vztah mezi nimi byl však dynamický. Zpočátku byly téměř identické, pak došlo k rozluce. Světské vědění se odlučovalo od duchovního.

Z tohoto úhlu pohledu je tedy filosofie kořenem (matkou) všech odborných věd. Prvá se vydělila (osamostatnila) geometrie, posléze lékařství a další. Čili: filosofie shrnovala všechno vědění, které je přístupno rozumu a nepracuje se Zjevením.

Otázkou doby bylo: do jaké míry mohou být církevní dogmata racionalizována? I ten největší rozumář ovšem věděl, že je nutno napřed věřit – a teprve potom racionalizovat. Jde o postoj, formulovaný ve výroku *credo ut intelligam*. Jde o rozumové prosvícení dogmatu.

Celá scholastika byla z hlediska víry propedeutická. K víře ji vlastně není zapotřebí, není nutno víru prosvěcovat rozumem. Ale kdo chtěl pevně věřit, musel filosofii znát, aby mohl bránit církev. Pro prosté lidi, prosté věřící, toho nebylo zapotřebí. Od prost'áčků žádala církev prostou jednoduchou víru. V tomto napětí jakoby dozníval starý protiklad mezi *gnosis* a *pistis*.

Výsledkem rozháraných poměrů 7. a 8. století, kdy dogmata nebyla ještě ustálena, bylo, že se scholastikové často dopouštěli přesvědčení, jež byla později odsouzena jako kacířská. Např. Roscellinus a Abélard měli potíže jako podezřelí a za kacíře byl prohlášen Wyclif. Také se však vývoj mohl obrátit jiným směrem. Největší skeptici se mohli stát oporou církevní autority! Viz učence blízké škole *logica moderna*, kterou pěstovali minoriti (františkáni) na počátku 14. století. Byli to Duns Scotus a hlavně Ockham, jejichž učení bylo velmi skeptické. Poznali však, že poznání rozumem je velmi omezeno. Po noetické a logické stránce byl však tento skepticismus

(*terminismus*) velmi zajímavý, dokonce až moderní. Oni však nechtěli ničit autoritu Zjevení a církve. Naopak chtěli její autoritu posílit!

V době papežského schizmatu bylo právě *terminismu* užíváno, aby došlo k nápravě církve. A tak se terminismus kupodivu stal nástrojem nápravy církve. Jedním z jeho představitelů byl např. Jean de Gerson, francouzský kardinál a teolog, jeden z vedoucích osobností příštího kostnického koncilu.

Terministi byli učením filosofové a skeptici. Lidský rozum je však slabý, nemůže Zjevení a tajemství víry pochopit. Proto je třeba prosadit autoritu církve.

Scholastikové začali chápat problémy právnicky, což vedlo nikoli k oslabení, ale posílení církevní autority. Tohoto napětí užívala církev až do reformace, kdy se rozestoupila propast mezi filosofií a teologií.

Dříve tajená mystéria se opět stávají veřejnými a jejich ritus se již neskrývá. A co vlastně mystéria byla? Stručně vyjádřeno jde o nepochopitelné nauky.

Od vystoupení irského teologa a filosofa Johana Scota Eriugeny mysterií až do konce středověku přibývalo. Až ockhamismus tím, že teologii a filosofii oddělil, učinil nekontrolovanému růstu přítrž.

XI. Eriugena

U Eriugeny panovala ještě identita náboženství (víry) a rozumu. Teologie přicházela však vlastně zkrátka. Eriugena používal alegorie. Stvoření mu bylo věcnou (logickou) emanací Boha.

Bůh je současně *natura naturans* i *natura naturata*! To je čirý novoplatonismus! Srov.: Spinoza byl také novoplatonský mystik; od něho také známe pojmy *natura naturans* a *natura naturata*. Na rozdíl od pozitivní teologie (tj. smyslu pro nauku o přírodě) byla pro Spinozu důležitější negativní teologie.

Problém jsoucna:

- 1) Bůh je u Eriugeny *super essentialis*, tj. protestuje tak proti empirickému pojmu jsoucna. Je to vliv a důsledek negativní teologie.
- 2) Nejsoucno je to, co z méně obecné pozice nemůže být poznáno, ale co je v hierarchii jsoucna relativně výše (vyšší). Je to tedy vlastně znova Bůh.
- 3) Jsoucno je to, co existuje jen formálně.
- 4) Všechno hmotné a tělesné je nejsoucí, protože stále vzniká a zaniká. Tu se uplatňuje stará myšlenka stupňovatelnosti jsoucna.
- 5) Nejsoucno je zlo jako nedostatek dobra. Hřích lze vyložit jako ztrátu podobenství Božího. Člověk hříchem ztratil, ale nic nepřidal. Je to jen ztráta!

V úvahách o prostoru je pro Eriugenu prostor to, co je stvořené a netvořící. A člověk je pro něho mikrokosmos. Může v sobě zrcadlit veškerý svět i to, co je nadsmyslové, tj. Boha, ale zejména duši. Duše má přirozenou nesmrtelnost. Duše je věčná (Platon). Nesmrtelnost není zvláštní (výjimečný) dar Boží. Duše je stvořena, když se dítě narodí.

Hřích nebral Eriugena na lehkou váhu. Sám žil v askezi. O hříchu mluvil jen abstraktně – to je nebezpečí idealismu.

XII. Al-Gazel

Al-Gazel (Al-Ghazzálí, Abu Hamid Muhammed) byl teolog a mystik. Jeho spis *Destructio philosophorum* (Tahafut al-falasifa) kritizuje filosofii, že se zakládá výlučně na rozumu a logice, a svědčí, že byl skeptik, který – jako všichni skeptikové – soudil, že nemůžeme poznat podstatu věcí. Reprezentoval tak sensuální skepticismus, uznávající jen smyslová data, která nějak – nevíme jak – spolu souvisejí. O duši nevíme nic, jsou to (snad) obsahy vědomí, které jsou pohromadě a nějak souvisle se odvíjejí. Nevíme, jak události (akty) souvisejí kauzálně. Vlastně je tak předjímán skepticismus Davida Huma. Ten však středověkého arabského myslitele Al-Gazela neznal a tak ani z něho nečerpal. Přišel ke skepsi jinými cestami.

Radikální skepse měla i svou druhou tvář. Její stoupenci pochybovali, aby tím více mohli dokořán otevřít brány mystice a víře. To byl také nevy-slovený úmysl Al-Gazelův, který zdůrazňoval, že jediná Pravda je v Koránu a není třeba žádných spekulací, nezávislých na Zjevení.

Pochybovačů-skeptiků, kteří pochybovali o schopnostech rozumu, aby sami mohli otevřít brány mystiky a víře, bylo mnoho. Byl to i záměr Al-Gazelův. Prvé probuzení prý nastane, až zemřeme, až spočineme v Bohu. Je to také přirozená reakce ducha islámu proti filosofům.

V hmotě není žádná aktivita! Hlavní *causa efficiens* je jedině Bůh, je jediným garantem trvání světa.

Vše, co později učili Spinoza a Leibniz, bylo již *in nuce* obsaženo ve spisu Al-Gazelově.

XIII. Robert Grosseteste

Robert Grosseteste zaujal naukou o světle a vírou, že vše, co Bůh stvořil, je časoprostorové. Šlo o určitý závan realismu, uznání reality.

Pojem „první“ hmoty dělal i Aristotelovi obtíže, i když u něho vlastně neexistoval; byl čirou abstrakcí, jen absolutní možností.

Grosseteste učil, že Bůh umožnil na počátku nějaké dění. Prvou formou, která tvůrčím způsobem působila na beztvárovou látku a utvářela předměty empirického světa, bylo světlo. Teprve se světlem se utvářel prostor.

Když bylo světlo prvou formou, prvou možností, jak dát beztvaré látce tvary, byla ona forma *res extensa* (viz Descarta, který definoval hmotu také jako *res extensa*). U Grossetesta nebyly formy tak imateriální jako u Aristotela, byly to však *res extensae*, tj. musely být „někde“.

Duše lidská je jen tam, kde je tělo. Tedy duše není všeobecná entelechie lidství. Grosseteste individualizoval lidskou duši, což mu umožňovalo vykládat posmrtný život. Rozlišoval *intellectus activus* (*agens*) od *intellectus passivus* (*recipiens*). *Activus* je akcidencie, duše není nadosobní světový rozum. *Passivus* nejsou zkušenosti člověka, které udělá a jež s ním zaniknou. Obojí *intellectus* existuje dále! *Activus* je darem Božím; nevlastní jej každý, je z Boží milosti. Obdobně mluvil později Kant a někteří jiní, hlavně minoriti (františkáni).

Intellectus activus je kus Božího zjevení. Taková myšlenka byla již u Augustina, od něhož ji přejal. Nakonec i Aristotelův *Nús* přichází do živého organismu „dveřmi“, tj. zvenčí.

Každý člověk má svou duši. Musí to být někde v prostoru (*res extensa*). Na rozdíl od staré tradice, že duše byla stvořena v okamžiku stvoření, věří, že Bůh tvoří duši každou (potřebnou) chvíli. Je to výrazná odchylka od Aristotela (viz jeho prenativismus).

Myšlenka, že duše je *res extensa*, upomíná na svitky Chrysippa ze Sol, pro něhož duše byla *pneuma*, teplý světelný éter. Stoikové byli tedy materialisti.

A Grosseteste se tak pohybuje v rovině myšlení, které není zcela biblické, ale ani aristotelské. Byl to náběh k materializování přírody. Byl však idealista, který věřil, že původcem Boha je Bůh, jenž všechno plánoval. Tuto myšlenku rozšířil i na lidské dějiny (viz též Augustinovo pojetí spisu *De civitate Dei*).

XIV. Alexander Halensis

Alexanderovo dílo zůstalo nedokončeno, mnoho z jeho textů je nehotových, jde spíše o kompilace. V mnohém navazoval na populární *Sentence* Petra Lombarda nazývaného *magister sententiarum*. Jde o vyvrcholení školometské literatury 12. století, které se ovšem nedá srovnat s úrovní *Summy* Tomáše Akvinského.

Alexander Halensis byl v středověkém pojetí realista (tedy idealista). Universalia jsou mu především *ante res* (v mysli Boží): jsou to akcidencie věčné mysli Boží. Nejsou totožny s universaliami, jež působí v přírodě.

Ty jsou *causae exemplares*, nikoliv *causa finalis*. A od nich je třeba oddělovat ta *universalia*, tj. *universalia in rebus*, která jsou formy věcí (*causa efficiens et finalis*), tedy formální příčiny, tj. to, co hýbe světem, co dělá z materie něco. A vždy se pracuje účelně.

Formy tvoří *quid est*. Odpověď na to, co to jest, nebude poukazem na materiál, ale na to živé, co jest. To *quid* se vztahuje vždy k formě, k ideji. Např. to co vidím, není dřevo, ale židle! Materiál (dřevo) je vedlejší a proměnný. Při zkoumání musíme hledět vždy k tomu esenciálnímu, protože na rozdíl od existence je *essentia* trvalejší a podstatná. *Essentia* zvířecího druhu je trvalejší než její jedna generace nebo jednotlivec. *Essentia* může dokonce existovat (subsistovat) bez hmotného projevu. Proto Alexander Halensis rozeznává distinkce mezi formami v mysli božské (*causae exemplares*) a těmi, které působí v přírodě. *Essentia* existovala v Božské mysli; existovala od věčnosti, kdy ještě nebylo hmoty světa.

Podobně studoval strukturu věcí ve 20. století Edmund Husserl, německý filosof a zakladatel fenomenologie. Zkoumal strukturu věcí, i když také neexistují! Byl to idealistický matematik.

Alexander Halensis přijímal a učil aristotelismus, hlavně pokud se týká světa a přírody, ale nad vším uznával platonskou nadstavbu. Rozeznával *universalia* ve dvou fázích; v první *ante res* a v druhé *in rebus*, tj. před stvořením a ve stvoření.

Dualismus se projevuje ve všem. Existuje *materia* a také *materia spiritualis*. Není to náběh k materialismu? Nikoliv! To, co existuje jako přírodní fakt, musí být vždy spojením formy a hmoty. Nevztahuje se to však na Boha, ale na duše již ano.

Světlo je *materia prima*, ale již i duše je spojením a složením éterické hmoty s nějakou formou.

Materia spiritualis musí mít tvar. Věřil ve spirituální tělo, nezávislé na masu a kostech (srov. analogii s astrálním tělem). V těchto úvahách šlo o otázku individuální nesmrtnosti.

Věřil, že po smrti přežívají i zkušenosti. *Intellectus agens* i *passivus* jsou pouze akcenciemi lidské duše. Pro jisté poznatky je však zapotřebí zvláštního osvětlení, jež musí pocházet od Boha.

Svět jako dílo Boží byl představou, která oddělovala svět od Boha. V takovém světě je nutno dokazovat jsooucnost Boží.

Alexander Halensis stál tak na jiném myšlenkovém pólu než minoriti (františkáni) o sto let později, kteří zamítali metafyziku a vedli k empirismu. Tento rozdíl je třeba vždy rozeznávat.

Roger Bacon chápal svou zkušenost zcela jinak. Terministická skepse však ještě nezačala.

XV. Bonaventura

U Bonaventury (Bonaventura, tj. Giovanni di Fidenza) jde v procesu poznávání o evidentní poznání (*cognitio certitudinis*), tedy o pravdy, o nichž si nemůžeme myslet opak. My se o existenci něčeho přesvědčujeme tím, že to jinak nejde. Bezpečné poznání se uskutečňuje v logických formách, které jsou trojího druhu: pojmy (*termini*), propozice (*propositiones*), dedukce (*deductiones*). Kde se berou?

Kde u nás uzrává pochopení dialektických pravidel v jejich souvislostech? V logice platí např. dojem, že se logika „nedělá“, ale objevuje! To, že lidé pochopili, že $A = B$, $B = C$, tedy $A = C$, je to, co našel Aristoteles, nebo to již platilo před ním?

Bonaventurova odpověď je prostá. Vyplývá to z Božího intelektu. Bonaventura byl zároveň aristotelik i ctitel Augustína; *terminus* není jen slovo, ale pojem sám. A kde se berou pojmy? Kde se bere pojmová klasifikace? Bonaventura odpovídá, že cokoliv se poznává, poznává se pomocí nějakých předem daných principů. *Quidquid cognoscitur, in ipsis rationibus aeternis*. V tom viděli Němci podobnost s Kantem. Jako jde u Kanta o věčný *Vernunft*, který prosakuje do Věčného rozumu. Kde je však rozdíl? U Kanta platí apriority jen pro určitý obor jevů, tak jak sahá naše zkušenost. Avšak u Bonaventury platí vůbec, metafyzicky i teologicky. U něho platí, že to, co říkáme, je už *eo ipso* dokladem jsočnosti Boží. U Kanta však nikoli, neboť důkazy o jsočnosti Boží rozbil. Kant se omezuje jen na to, co je lidsky poznatelné; prostě chtěl stanovit hranice.

U Bonaventury je cesta k Bohu volná. On byl mystik, extatik. Říkal: i když pronáším propozici, musím mít napřed pro ni pojmy – své imprese jsem nalil do kadlubů, do pojmů. Ty jsou vrozené, na nich se projevuje Bůh, nikoli ve mně. Tuto schopnost nemá ovšem každý. Ke každé *species* je dán *genus*. V klasifikaci pojmů je však zmatek, není to jednoduché. Podle Bonaventury chápeme *exempla in arte aeterna* (Maurice de Wulf to nazval exemplarismem). Podle našeho názoru vyšší skupiny (*genus*) vznikají později, vytváříme si stále vyšší a nové skupiny. U Bonaventury tomu bylo naopak; u něho byl rámeček dříve než obsah.

Ne každý člověk je schopen stejnou měrou myslet. Proč? Bonaventura odpovídá, že hřích zatemnil lidské smysly. Dědičný hřích způsobil zatmění, na začátku stál pád prarodičů. Nejde tedy o vrozený intelektuální charakter duše, ale o božský systém paradigmat, na nichž participujeme. Bonaventura musel empiricky uznat, že lidé velmi hříšní mají často vtip a bystrost; a tak i ti participují na božství. Viz též Tomáš Akvinský s tvrzením *anima humana naturaliter christiana*. Jde o participaci na mysli Boží, u Bonaventury

jde přímo o část božského poznání. Avšak *cognitio* je třeba o něco opřít; tu oporu podávají smysly (obdobně i Kant).

Bonaventura je mystik, hojně také čerpal z Pseudo-Dionysia Areopagity. Posledním stupněm poznání je extáze, tj. největší neměnná učenost, tj. *docta ignorantia*.

XVI. Individualita

Kde se rodí individualita? Nepochází z duše, která je dobrá, ale je zakleta do hmoty (*materia signata*), která „tvoří“ individuum.

Pro nás není nic podivuhodnějšího než individualita, která vede až ke sklonu obdivu individua. Pro dominikány však platilo něco jiného; pro ně je individualizace vlastně deformace. Proto je deformace nezajímavá. Vzhlíželi jen k tomu, co je niterné, co je výrazem imateriální formy. Ale právě umístění „individualizovaných“ forem v prostoru, jak přemýšleli minoriti (františkáni), bylo novou cestou k empirii!

XVII. Universalia

Minorité (františkáni) Robert Grosseteste a Bonaventura představovali formy jako něco, co je někde.

Universalia se rozlišovala jako 1) od věčnosti, 2) jako formy, které působí ve světě. A právě tyto jsou stvořené, utvořené podle universalii věčných. Je tak třeba rozlišovat mezi bytností *essentialiter* a *existentialiter*.

Essentia = forma věčná.

Existentia = forma, která není nutná a může nebo nemusí být. Vždy je však vázána na čas; někde začíná a někde končí, jde vždy o něco přechodného.

Pěkným příkladem jsou motýli. V zimě vyhnou, a tak *existentialiter* neexistují! V zimě však kladou vajíčka, tedy sice jako *imagines* nejsou, ale přesto (ve vajíčkách) jsou, tedy existují *essentialiter* stále.

Universalia daná *essentialiter* jsou dána universalii, která jsou věčná v mysli Boží jako např. geometrické poučky. Ty existují ne-časově a geneticky patří k novoplatónským a augustinovským myšlenkám o Bohu jako prototypu vši Pravdy, a Kristu jako prototypu všeho Stvoření.

Jak již bylo řečeno, o universalii v přírodě nelze říci, že by existovaly *existentialiter*. Sice se nemění, ale mají počátek, ale nemají konce. Zaniknou, až svět dojde ke zrušení. Samy se však nemění, vědomí o vývoji jim bylo zcela cizí. Jako vysvětlení se nabízí jen to, že formy a entelechie působící v přírodě participovaly současně na essenci i existenci.

Co bylo ideálem poznání? Bylo jím to, co bylo metafyzické, neměnné, esenciální, neviditelné. Souviselo to s útekem ze světa (byl to intelektuální útek ze světa). Co byla dobová „norma“? Rozumělo se jí jako snaze směřovat do neviditelného světa, vyhýbat se všemu, co se mění, co se vyvíjí, co je dáno sensuálně. Útek ze světa znamenal útek od jednotlivin k obecnému, k universálnímu, pryč od měnícího se k neměnnému, tj. k Bohu! Tedy byl to i úprk od času, útek z času. Bylo to antidialektické myšlení.

Dnes je myšlení založeno na dynamice skutečného dění. Myšlení nelze zastavit, svými protiklady je stále puženo k domýšlení (viz dialektický materialismus!). Myšlení nemůže směřovat ke klidu. Objevuje v sobě rozpory, protože realita při promýšlení uniká mezi prsty. Realitu nelze zastavit. Platon z toho pro sebe dovodil, že to, co je založeno na pozorování hmotného světa, je méněcenné. Že je to jen *doxa*, nikoli poznání.

Filosofie jakoby opakovala odeznlý vývoj od herakleismu, hledajícího porozumění pro hmotný svět a opět od něho utíkajícího, k eleanismu. Scholastikové se tak z tohoto úhlu jeví jako potomci eleanů, protějšků empiriků. Společenským důsledkem takových vztahů k neměnnému je názor, že feudalismus je nadále považován za pořádek uložený Bohem.

Lze říci, že minoriti (františkáni) navazovali na novoplatoniky více než dominikáni. Opírali se zejména o Augustina a měli blíže k mystice.

XVIII. Tomáš Akvinský a negativní teologie

Novoplatonikové si mysleli, že čím jsou blíže k Bohu, tím jsou abstraktnější. Došli až tak daleko, že dospěli k pojům bez obsahu; rozsah ležaté ∞ znamená obsah skoro nula (\emptyset). Nakonec dospěli k Bohu jako k dokonalé prázdnotě. Takový záměr je i dědictvím novoplatonismu.

Tomáš Akvinský si uvědomil, že naše nejvyšší pojmy jsou vždy prázdné, že jsou výsledkem abstrakce z něčeho. Prázdné jsou proto, že kryjí svým rozsahem nesmírně mnoho. Abstraktnost Boží je jen výsledkem naší chudoby v myšlení. Bůh je nevystižitelně bohatý sám. Mluvíme-li o Bohu, mluvíme abstraktně o něčem, co je nesmírně bohaté, skutečné!

XIX. Duns Scotus a jeho „skepticismus“

Duns Scotův „skepticismus“ posunul mnohem více věcí do mystéria víry, než učinili dominikáni. Šlo především o 1) Trojici, 2) inkarnaci, 3) transsubstanciaci, 4) Boží všemohoucnost a vševědomost (Duns neuznává

Tomášův důkaz o existenci Boží), 5) vznik duše ze stvoření (kreaionalismus), 6) nesmrtelnost duše (jde opět jen o *credibilium*).

Tak se prohlubovala propast mezi filosofií a teologií. Duns Scotus chce teologii více osamostatnit. Mezi říší přírody a říší Boží milosti zeje velká propast. Filosofie se stává sekulární vědou! Teologie, která není *theologia rationalis*, má jiný zdroj poznání, tj. Zjevení, proroctví, Krista, Písmo svaté, Svatého otce.

Má tak i jiné základní zaměření, není teoretickou vědou! Podle minoritů (františkánů) je přednější věřit (ne vědět), co činit, abychom byli spaseni.

Tak se teologie stává vědou praktickou. Ne však jako reflexe vztahů mezi lidmi, ale jako výraz „vůle Boží“. Její podstata a původ je transcendentní, což však paradoxně vedlo k příklonu ke světu, k humanismu, nikoli od světa někam pryč!

XX. O svobodě

Na rozdíl od učení Tomáše Akvinského byl Duns Scotus voluntarista. Tomášův intelektualismus, vycházející až od Platona, byl skoro pasivistický. Člověk přemýšlením může najít jen to, co bylo narýsováno již před námi. Šlo o vztah k pravdě asi takového druhu, jaký nalézáme v matematice, kdy objevy jsou rozvíjením něčeho, co je již implicitně dáno. Stejně uvažovali i novoplatonikové, když pěstovali zbožnou kontemplaci. Ideálně se mělo k světu jako matematické abstrakce k reálným věcem, na nichž aplikujeme trigonometrii. Je to v podstatě pasivismus, který ještě dohasíná u Tomáše. Hledal vlastní svobodu v tom, že se člověk podřizuje Pravdě, která existuje již před ním, kterou jen objevuje.

Jinak přemýšlel Duns Scotus, který tvrdil, že intelektualismus, domýšlelý do důsledků, by vedl k fatalismu, k popření svobody, k popření suverenity Boží. I nad Bohem by bylo jakési „intelektuální fatum“. Bůh by nechtěl dobro, že ho chce, ale že je to racionální!

XXI. Voluntarismus Dunse Scota

Voluntarismus Dunse Scota vedl k nauce o intencionalitě. Člověk vnímá jen to, co chce. Vůle může prosazovat i to, co rozum pokládá za zločinné. Co se děje podle přírody (přírodně), nemůže být jiné, než jest. Je to také determinovanost. Schází otevření možností být někým jiným.

Tuto rigidnost dnes neuznáváme. Neuznáváme rigidnost přírodních zákonů, postrádáme možnost být někým (něčím) jiným. I přírodní zákony se

vyvíjejí, nejsou nehybné a ontologicky jsou nepřesné. Poněvadž přírodnímu dění schází *intentio* a je fatální, tak i pro nás – kdyby nezáleželo na našem rozhodnutí – bylo tu neúprosné *fatum*.

Když se však člověk rozhoduje, hraje v procesu důležitou roli jeho představy (*causa accidentalis*) i příležitost k rozhodování. Proto si pro to, co chceme, vyhledáváme důvody. Představy a motivy jsou příležitostmi, v níž se uplatňuje vůle, i když představy a zjevy jsou někdy nejasné a zmatené.

Pokud si sami nevybereme a pečlivě nevšimneme, působí intencemi. Rozhodnutí záleží na okamžiku, v němž je rozhodnuto. Mohu se rozhodnout v čase T nebo T1, ale i během jeho (kraťoučkého) trvání se něco stane. I to kratičké pozdržení je aktem vůle.

XXII. Individualita u Dunsca Scota

U Scota je individuum určováno jak formou, tak hmotou. Metafyzické formy jsou individualizovány, každá je jiná! Je tolik forem, kolik je věcí (viz dříve R. Grosseteste – formy musí mít nějakou hmotu, protože jsou *res extensae*).

Scotus dobře porozuměl Aristotelovu učení, že absolutní hmota (*primo prima*) je pouhý pojem, že vše, co hmotou není, je čistou abstrakcí, pouhou možností, nikoli již *materiale*. Vedle ní prý ještě existuje *materia secundo prima*, strašně éterická hmota, ze které jsou stvořeny formy a entelechie ve stvořeném světě. A tyto jsou individualizovány, každá je jiná!

Jak odpovídali dominikáni na otázku *quid est?* Co může vypovídat? Jenom *quidditas*, která je vždy obecná.

Jinak však Scotus. *Concretum* je vždy zcela jiné. Není možné ho vystihnout abstraktně, ale lze tak učinit jen popisem! Popis může sahat až *ad infinitum*. Nejde od *quidditas*, ale o *haecceditas*! Vše je *haec et nunc*, zde na místě a hned. Byl to plamínek popisné vědy, tj. zárodek deskripce, popisu, empirie.

Tak se rodil středověký pozitivismus, který se nestaral o metafyziku. Proto byl Scotus představitelem revolučního učení. Zasadil filosofii většinou, než sám chtěl. Dominikáni viděli v jeho učení strašnou skepsi. Nastal tuhý boj, který „otravoval“ dvě stě let Evropu.

XXIII. Ockhamova universalia

Jakmile připustíme, že *universalia* jsou individualizována, pak to již nejsou *universalia*! Něco společného (*universálního*) tam ovšem je, ale v tom

případě děláme *universalia* my! Nemají jinou existenci než existenci intencionální. Jsou tedy subjektivní, jejich objektivní existenci Ockham popírá. Mohou být jen myšleny.

Individuální forma, tj. *universale*, je stínová reduplikace toho, co jest. Je to pouhé verbální vysvětlení. V tom spočívá jeho cennost; ockhamisti pochopili, že verbální vysvětlení není žádným vysvětlením. Jinak řečeno: ockhamismus je středověký pozitivismus. Liší se od něho v 19. století tím, že byl náboženský. Pracoval se skepsí a revelacemi. Byl protipapežský, ale nebyl protináboženský. Ockham a jeho škola nevěří, že lze (racionálně) dokázat existenci Boha. Ztratil se jim uříznutím forem a smyslu světa. Srov.: lavice u stolu má smysl, vždyť je to lavice, na niž sedáme. Také vidím (např.) žárovku a nikoli soubor (vlastně smysl) smyslových dat. Ale: do jaké míry je smysl realizován, jde-li o výtvořiny přírody? Odpovídáme, že toho tajemného je více, než tušíme. Luští to vědci-odborníci, tj. zoologové, lékaři atd. Smysl přírody není dán, není hotový, příroda svůj smysl vynalézá. Ve všem je vývoj. A tak soupeří teologie s disteologií. Vynalézání přírody není agresivní, je to tvořivý vývoj, ale nelze vyloučit zničení nepodařených jednotlivin, individuálních zmetků.

Podle Ockhama se věci „rozpadají“ v koexistenci pouhých smyslových dat. Tak se rodil ultrapozitivismus. Byl důsledkem vyamputování smyslu věcí; byla to abdikace rozumu ve prospěch revelace. Abdikace rozumu byla příliš nihilistická. Toto myšlení způsobilo otřes. Abdikace však byla provedena skvěle, ostrovtipně.

XXIV. Ockham o rozumu a vůli

O jsoucnosti Boží Ockham s pomocí rozumu pochybuje. Pokládá důkazy za málo průkazné. A jako skeptik soudí, že rozumem nepoznáme nic. Také nesmrtnost duše nemůžeme prokázat. Tím však nechtěl oslabit církev. Chtěl opak: chtěl ji zdůrazněním víry posílit. Zjevení nepotřebuje rozumové lešení, které by je podpíralo.

I v morálce platí totéž: vše záleží na vůli Boží. Předmětem našeho poznání nejsou tedy věci, ale zase jen naše myšlenky o věcech. Je to subjektivismus. Nikdy nevyjdeme ze sebe. Později tak myslel John Locke. Také jeho (jako Ockhamovo) východisko je subjektivní, nikoli objektivní. On také nevěřil, že odraz věcí může být úspěšný. Tím vlastně končí scholastika. Církev z nové situace vlastně těžila. Ockhamismus nepřímě nahrával jejímu právníckému, dogmatickému a snad i konciliárnímu stanovisku. Ockham nic nového nebudoval, ale svými názory podetnul vysokou, ale vratkou stavbu církevní scholastiky. Byl to člověk, muž, který vyvodil bezohledné

důsledky ze situace, do níž dospěla pokročilá scholastika. Měl velký význam pro dějiny křesťanského myšlení, třebaže sám nebyl příliš originální; spíše důsledně domýšlel. Jeho voluntarismus hrál důležitou roli. Stále stál za názorem, že vůle rozhoduje o tom, co budeme poznávat. Nerozhoduje však o tom, co uvidíme.

XXV. John Wycliff (Jan Viklef)

Filosoficky byl Jan Viklef realista. Znamenalo to návrat k myšlenkám Augustina a k biblicismu. Bůh byl v tomto pojetí absolutní Pravdou. Co pochází od Boha, je zjevení, vlastně diktát božský. Ten má být jediným pramenem víry a života. Šlo v podstatě o útok na dogmatickou a právní nadstavbu církevní moci. Nebyl však ve všem odpůrcem ockhamistů. Přijímal voluntarismus i s jeho náboženským pozadím a důsledky: o tom, kdo bude spasen, rozhoduje jen Bůh. Záleží jen na milosti Boží, nikoli na skutcích (zásluhách). Člověk si spasení vůbec nezaslouží, má však stále prokazovat, že je ho hoden. Tak se Viklef znovu dotýká nauky o predestinaci, ale nic bližšího o tom sám nevysvětlil. U Viklefa tak zjišťujeme realismus, augustinismus a biblismus.

Viklef vnímá rozdíl mezi církví viditelnou a neviditelnou. Viditelná církev nemusí být církví skutečnou, skutečností. Hlavou církve je Kristus, nikoli papež. Kdo je křesťan nehodný, byť vysoký hodnostář, není příslušníkem církve.

Z Viklefova filosofického realismu vyplynulo úzké, vlastně bytostné se-
pětí mezi *essentia* věci a jejími akcencemi. Věc je (musí se projevovat) taková, jaká je. Chléb a víno zůstávají i po posvěcení chlebem a vínem. Kristus je však přítomen, protože jako Bůh je všude. Mravní užitek z „konsekrace“ může mít jen mravně čistý člověk.

Viklef nepopírá zásadní rozdíl mezi transsubjektivní skutečností a subjektivním jejím odrazem – což má z Ockhama. Viklef však neprohlásil svátost oltářní za pouhý symbol, ale spíše předjímal příští komitantní (svěřiti, odevzdati) stanovisko luterské.

XXVI. Jan Hus

Nesmíme se domnívat, že dílo a osobnost M. Jana Husa pochopíme, když se budeme opírat jen o jeho spisy. V jeho působení jde vždy o odraz nějakých realit, výraz něčeho, co realitu v podstatě překračuje, přeje si vyjádřit něco nového a podstatného. Nejde však přehánět. Nelze se dát

utlačit sledováním jen hospodářských nebo sociálních zájmů. Viz např. Jana Slavíka, který hovoří o husitské revoluci marxističtěji než sám Karl Marx. Slavík je až upřílišněně ekonomický. Lidem i tehdy šlo především o život pozemský, ale přesto i tehdy dbali o spasení duše! Hospodářství a ideologie se prolínají více, než myslel Jan Slavík. Není třeba v Husově myšlení hledat více originálnosti, než tam vůbec je.

Husova síla byla jen v pronikavosti pohledu; člověk přece nechtěl být ve středověku originálním myslitelem. Hus se však postavil proti autoritě koncilu, byl pro nad-autoritu, tj. pro autoritu Písma, tedy pro autoritu Boží. V tom byla jeho odlišnost, vlastní „novost“. Vyjádřeno jinak: jeho „novost“ byla v upřímnosti, pevnosti, v přesvědčení, že sám neuhne.

Hus se lišil od svých kritiků svou pevností. Ve srovnání s Anglii se husité lišili od lollardů svou radikálností, rozhořčeností a ukrutností. Svůj program však prosadili především zuřivostí, která přinesla úspěch.

Hus nebyl tvůrcem, myslitelem, ale exponentem lidové energie. Byl člověkem, který vydal jiskru, jež zapálila.

Kdo byl vlastně Hus „explicitní“?

Byl především biblista stojící na realistických (ve středověkém smyslu) základech, podobně jako Augustin. Bůh je tak repozicí vší Pravdy; co pochází od Boha, je pravdivé. Věřil ve verbální inspiraci – takový postoj létal tehdy „ve vzduchu“ (byl ostatně vlastní i Matěji z Janova a dalším). Taková „nálada“ se šířila v Praze již před Viklešem. Otázka zněla: v jakém smyslu může Bůh, jenž není dění, být pokládán a nazýván úhrnem vší Pravdy, když všechno ví a vše předřídil? Zřejmě do tohoto úhrnu nepatří pravdy o věcech, které se rychle mění. Ty by nestály za to – co je pro nás *concretissimum*, je pro tak uvažující myslitele nejméně cenné. V tom byli všichni tito realisté potomky platonismu a novoplatonismu. Praktický výsledek biblismu byl však kupodivu překvapivý. Nevedl tu filosofii „přč“!

Bible se nezabývá nadčasovými pravdami. Je to vlastně historie izraelského národa, v níž lze najít řadu choulostivých událostí. Bible se ale stala zbrojnicí, kde se hledalo a čerpalo pro porovnání odlišností Starého a Nového zákona.

Středověký realismus směřoval k nadčasovému systému všech pravd. Vlivem Bible se do tohoto způsobu uvažování dostalo i historické myšlení! Šířil se názor, že je potřeba se vrátit ke kořenům. Vzorem pro tehdejší kritiky náboženství pěstovaného církví se stala církev augustínovská nebo jeronýmovská. Ta v očích kritiků byla církví původní, dotud neporušenou.

XXVII. Reformní hnutí

Celé reformační hnutí se snažilo obnovit církev a přestalo se zajímat o filosofii. Tehdy ostatně filosofie procházela úpadkem. Začalo se také rozmáhat různé sektářství. Reformátoři bývali často lidmi *unius libri*, lidé jedné knihy, kteří se domnívali, že všechno vědí, že je vše obsaženo v Písmu a nic dalšího nepotřebují. Není divu, že takové postoje a nálady vedly k úpadku filosofického myšlení, slábla potřeba problémy filosoficky formulovat. Vlastní obroda filosofie přišla nakonec z jiného konce, přišla ze strany humanismu a prosazující se renesance. To bylo již v době oddělování církevního od necírkevního. Nikde nebyl spor soupeřících tradic tak zvláštní jako zde.

Hus jako bibliista necitoval jen Bibli, opíral se také o církevní autority. Jeho způsob práce vypadal strašně scholasticky, středověce, chtěl se však přizpůsobit zvyklostem a nechtěl, aby mu bylo něco formálně vytýkáno.

Hus uznával církev. Uznával ji i jako viditelnou, neodmítal ji *in toto*. Nezavrhoval ji ani v praktické komunikaci.

Hus přijal názor o rozvrstvení společnosti v „trojí lid“ a pokládá jej za správný.

Hus přijímá i jsoucnost papeže, ale soudí, že všechna jeho důstojenství jsou založena na mravních podmínkách. Kdo je ve hříchu, stojí mimo úřad – a tato zásada platí i pro papeže.

Husovi následovníci šli v Husových stopách dále. Opravdová (vlastní) církev je církví neviditelnou (tak již Hus) a církev viditelná je jen skrýš, v níž se ukrývá církev pravá (neviditelná), kterou zná jen Bůh.

Problém neviditelné církve se dotýká i myšlenky předurčení, ale neřeší ji. Radikalismus Husův spočíval v tom, že Hus dal zplnomocnění viditelné církvi jen podmíněně. Záleželo na mravní hodnotě kléru. Tehdy se nesmírně šířilo nemravné svatokupectví – za křest, pohřeb atd. se platilo a Hus tyto příjmy pokládal za úplatek (svatokupectví).

Co to v praxi znamenalo? Hus na místo nemravného kněze dosazuje neúplatného duchovního vůdce podle hesla *omnis christianus sacerdos!* K čemu by pak byla církev, když by stačila respektovaná autorita duchovního vůdce? Radikálně domyšleno je vlastně Husův kritický postoj negací církve!

Hus také soudil, že kněz neodpouští hříchy. Kněz jenom odpuštění vyhláší, když je přesvědčen, že Bůh odpustil. To byla další rána do pilíře církve.

Husovo stanovisko k remanenci nebylo nijak příliš radikální. Nechtěl se vychýlit žádným směrem, nechtěl natvrdo přiznat, že po konsekraci zůstane chléb a víno opět chlebem a vínem. Připouštěl však, že *sacramentum*, tj. sám Kristus, je v chlebu a vínu duchovně (spiritualiter) přítomen.

Proč se tedy Hus stal velkým kacířem? Proč je Hus větším heretikem než Viklef, ač ten byl v teorii důslednějším?

Husova velikost tkví v jeho stálosti. Stal se velkým, důležitým, protože se postavil do cesty slepé a právnicky pojaté autoritě.

Hus by byl „řád“ usvědčen z hereze. Bojoval proti církevní autoritě a to ho učinilo velkým. Pozdější kritici takovými osobnostmi nebyli (René Descartes utíká; Galileo Galilei odvolává, atd.).

Hus byl osobností, která rostla, i když se opíral o předchůdce. Použil Viklefova spisu *De ecclesia* a *De potestate papae*, znal i myšlení Marsilia z Padovy. Církev byla podle Husa společenstvím lidí předurčených ke spáse rozhodnutím Krista. Hlavou církve je tak Kristus, nikoli papež. Ve staré církvi nebylo rozdílu mezi biskupy a věřícími. Císařové zkazili velké biskupy a také papež se může mýlit. Myslím-li, že se mýlí, neposlouchám ho a zachovám poslušnost Kristu.

XXVIII. Husitská revoluce

V husitské revoluci se spojovala světskost se svědkovstvím. Pokládat husitskou revoluci jen za „materialistickou“, bylo by zkreslující. Materialistický důvod nevysvětluje vše. Tak daleko bohužel zašel např. historik Jan Slavík, i když se sama revoluce vyjadřovala tehdy nábožensky, tj. neměla jiný důvod, než *sic Deus vult*. Slavík vulgarizoval materialismus a soudil, že každá změna v hospodářství vytváří okamžitě nové ideje. To bylo velké zkreslení – i ideologické vazby mají své tradice.

V husitské době šlo o dva principy; bojovalo se o svár mezi materialistickými potřebami a ideologiemi. Kde se vzal v husitské vzpouře specifický náboženský obsah, proč na něm soupeřící strany tak trvaly?

Kdyby jenom ekonomický výklad byl správný, pak by husitská revoluce svým vítězstvím utichla. Sekularizace byla přece provedena! Avšak i později, po kompaktátech, vzbouřenci lpěli na kalichu, sakramentálním symbolu všeobecného kněžství. Tedy i tehdy, po přerozdělení církevních majetků, šlo lidem nadále také o spásu duše!

SHRNUTÍ
MŮJ J. B. KOZÁK
ÚRYVKY Z PŘEDNÁŠEK

Cílem této práce je připomenout odkaz J. B. Kozáka (1888–1974) a hodnotu jeho přednášek na Karlově univerzitě v letech 1949–1952, které měly hluboký význam v souvislosti s novou politickou situací po komunistickém puči v roce 1948.

Život J. B. Kozáka byl hluboce ovlivněn jeho církevním vzděláním. Nakonec však získal post profesora filosofie na Karlově univerzitě v Praze. Jako prominentní zástupce Českého kulturního života se stal aktivním členem malého kroužku „pátečníků“ založeného spisovatelem K. Čapkem (1890–1938) a podporovaného T. G. Masarykem (1850–1937). J. B. Kozák obhajoval demokratické ideje, ale jeho sympatie zároveň patřily také sociálně orientovaným levicovým osobnostem (viz například jeho přátelství s profesorem Z. Nejedlým, 1878–1962). Před válkou J. B. Kozák opustil Prahu a začal přednášet filosofii na Oberlin College v Chicagu (USA). Na konci války se však do Prahy vrátil. V létě roku 1945 získal znovu univerzitní post s možností přednášet. Ve vášnivých debatách s marxisty hájil myšlenky humanismu a svobody. Získal si sympatie svých studentů a stal se jejich morální autoritou, kterou zůstal i v těžkých časech politických čistek, kdy byli mnozí jeho kolegové propuštěni. Skutečnost, že si udržel pozici na univerzitě, nijak jeho autoritu nepoškodila. Byl chráněn kvůli svým levicovým názorům před válkou. Navzdory respektu, kterého se mu dostávalo, byla jeho možnost přednášet značně omezena.

Připojeny jsou také úryvky jeho „dějin filosofie“ jako volné záznamy jeho přednášek.

Klíčová slova: J. B. Kozák; Karlova univerzita 1948–52; přednášky; středověká filosofie

SUMMARY
MY J. B. KOZÁK
EXCERPTS FROM LECTURES

The aim of the essay is to commemorate J. B. Kozák (1888–1974) and to recall the value of his lectures given in the years 1949–1952 at the Charles-University in Prague. These lectures were important in connection with the new political situation after the communist putsch in 1948.

The life of J. B. Kozák was deeply influenced by his clergyman education. Nevertheless he finally obtained the position of professor of philosophy at Charles-University in Prague. As a prominent representative of Czech cultural life he became an active member of a small circle founded by the writer K. Čapek (1890–1938) and supported by T. G. Masaryk (1850–1937). J. B. Kozák defended the democratic ideas but he was also sympathetic with the socially oriented leftists (see e. g. his friendship with professor Z. Nejedlý, 1878–1962). Before the war J. B. Kozák left Prague. He began to lecture philosophy at Oberlin College in Chicago (USA). The end of the war saw him back in

Prague. In summer 1945 he got his chair with the possibility lecturing immediately. In the animated discussions with the Marxists he defended the ideas of humanity and freedom. He got the sympathy of students and became their moral authority. This esteem remained also in the hard times of political purges when many of his friends were discharged. Nevertheless his stay in the university employment did not harm his authority. He was protected because of his leftist views before the war. In spite of all the respect for him the authorities at university restrained his lecturing heavily.

A small part of his „history of philosophy“ is enclosed as an exemplum of his university lessons.

Keywords: J. B. Kozák; Charles University 1948–1952; lectures; medieval philosophy

Prof. PhDr. Pavel Spunar, CSc.

Ústav pro klasická studia FÚ AV ČR

Na Florenci 3, 110 00 Praha